T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

MİRZA GULAM AHMED VE AHMEDÎLERİN MİRZA GULAM AHMED TELAKKİSİ

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER
11913005

Danışman
Prof. Dr. Metin BOZAN

Diyarbakır 2018

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

MİRZA GULAM AHMED VE AHMEDÎLERİN MİRZA GULAM AHMED TELAKKİSİ

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER
11913005

Danışman
Prof. Dr. Metin BOZAN

Diyarbakır 2018

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

07/12/2018

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER

KABUL VE ONAY

Halide Rumeysa Küçüköner tarafından hazırlanan "Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi" adındaki çalışma, 07/12/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda **DOKTORA TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Pof. Dr. Metin BOZAN (Danışman)

Doç. Dr. Mehmet KESKİN

Doç. Dr. Mehmet BİLEN

Doç. Dr. Hayrettin KIZIL

Dr. Öğr. Üyesi İlhan BARAN

ÖNSÖZ

Fikir ve hareketliliğin olduğu yerlerde yorum farklılıklarının görülmesi ve bu durumun da çeşitli fikirsel tutumlara dönüşmesi geçmişten gelen tecrübeden bilinmektedir. Benzer durumlar mezhep ve dini yapılanmalar için de söz konusu olmuştur. Nitekim vahyin muhatabı olarak insanın, farklı algı ve anlayışı, süreç içerisinde mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Mezhep ve dini yapılanmaların fikirleri tetkik edildiğinde Şia'da imamet örneğinde görüldüğü gibi çoğu kere temel kurucu bir fikre ilkeye dayandığı görülmektedir. Benzer bir durum Ahmedîlik için de söz konusudur. Kurucusu Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetin devamına yönelik görüşleri, mezhebi, diğerlerinden ayıran, kurucu esas olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi adlı araştırmanın konusu, henüz proje aşamasındayken ilk olarak Ahmedîliğin bizzat kendisi olarak belirlenmişti. Çalışmanın niteliği bu alanda önceden yapılmış çalışmaların devamı olarak düşünülmüştü. Ancak konuyla ilgili veriler toplanmaya başladıkça, Ahmedîliğin özellikle ortaya çıkış dönemiyle ilgili ciddi şekilde bilgi eksikliği olduğu tespit edilmiştir. Nitekim günümüze ulaşan Ahmedîliğin, mahiyetiyle birlikte anlaşılabilmesi için öncelikle Hareketin kurucu figürü Mirza Gulam Ahmed'in incelenmesi gerektiği fark edilmiştir. Zira her ne kadar Mirza Gulam Ahmed, Ahmedîliğin mimarı olarak kabul edilse de, onun sağlığında Ahmedîlik'ten ziyade bizzat "kendi varlığı" söz konusu olduğu anlaşılmıştır. Nitekim bu dönemde Hareketin Mirza Gulam Ahmed'in şahsı merkezli geliştiği ve bütün varlığının bir şekilde onunla ilişkili olduğu ve kurumsallaşmasının ise sadece ilk nüvelerinin belirmeye başladığı tespit edilmiştir. Zira Hareketin bu denli şahıs merkezli olmasından dolayı da, isimlendirilmesinin dahi Mirza Gulam Ahmed tarafından, kuruluşundan yaklaşık on sene sonra gerçekleştirildiği anlaşılmıştır. Bütün bu bilgilerden, Ahmedîliğin anlaşılabilmesi ve bir bütün olarak ele

alınabilmesi için öncelikle Mirza Gulam Ahmed'in çalışılması gerektiği kanaati hasıl olmuş ve tez konusu olarak Mirza Gulam Ahmed'in hayatı, fikirleri şeklinde belirlenmiştir. Ancak süreç içerisinde elde edilen veriler ışığında, Ahmedîlik içerisinde de Mirza Gulam Ahmed'in şahsı etrafında gelişen iki şekilli Mirza Gulam Ahmed tasavvuru olduğu anlaşılmıştır. Bu tasavvurlardan ilki, Lahorî algıdır. Bu algı, artan muhalefete karşılık Mirza Gulam Ahmed'in misyonlarını gittikçe azaltan bir temayül içerisinde olmuştur. Diğeri ise Kadiyânî algı olup Mirza Gulam Ahmed'i bizzat kendisinden bile daha fazla yücelten, onun için bütün kurumlarıyla yeni bir nebevî tarih inşa eden anlayıştır. Buna bağlı olarak, Mirza Gulam Ahmed'in "konu" olarak çalışıldığı bir araştırmada, Mirza Gulam Ahmed'in hem kendi döneminde hem de kendisinden sonra Hareket mensuplarının, onu algılama ve yorumlama biçiminin de işlenmesinin zaruri olduğu kanaatine varılmıştır. Böylelikle, araştırmanın konusu Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed tasavvuru olarak şekillenmiştir. Çalışmanın, Mirza Gulam Ahmed'i ve süreç içerisinde kendisiyle ilgili gerçekleşen algı dönüşümlerini bütüncül olarak ele alması nedeniyle de, Ahmedîlikle ilgili bundan sonra yapılacak çalışmalara bir altyapı oluşturacağı öngörülmektedir.

"Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi" adlı çalışmamızın proje aşamasından günümüze kadar desteklerini cömertçe sunan ve tezin her satırında emeği bulunan değerli danışman hocam Prof. Dr. Metin Bozan'a teşekkür ederim. Tez süresince kaynak konusunda destek olan ve Amerika Ahmedîleriyle irtibat kurmamı sağlayan Ahmedî mürebbîsi Raşit Paktürk'e, Glen Ellyn Ahmedî Mescidi İmamı Shamsad Nasir'e, Muhammed Zakria'ya ve Cihacoga'daki evinde Ahmedîlerle birlikte yaşama deneyimini sağlayan İhsanullah K. Khokhar'a, Urduca eserlerin çevirileri noktasında yardımcı olan Muhammed Nezir'e; bu uzun yolculukta sabrını ve fedakarlığını esirgemeyen değerli eşime, yolculuk sürecinde aramıza katılan ve zamanlarından çok aldığım Emir ve Ali Kerem'e özellikle annem ve babama minnettar olduğumu belirterek teşekkürü borç bilirim. Araştırmaya maddi destek veren Dicle Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü'ne ise (Proje No: 13-İF-80) ayrıca teşekkür ederim.

Halide Rumeysa KÜÇÜKÖNER

Diyarbakır 2018

ÖZET

Bu tezde Mirza Gulam Ahmed'in hayatı, fikirleri ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed tasavvurları çalışılmıştır. Tez giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.

Girişte, Mirza Gulam Ahmed'in yaşadığı ve fikirleri üzerinde derin izleri bulunan Hint alt-kıtası'nın dini ve kültürel yapısı hakkında bilgi verilip Hint alt-kıtası'ndaki "kutsal" ve "kurtarıcı" tasavvurları ele alınmıştır. Ardından da mesiyanik fikirler merkezli olarak Semavi dinlerdeki mesih/mehdi beklentileri hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde, Mirza Gulam Ahmed'in hayatı, dini faaliyetleri, politik düşünceleri, Ahmedîlği kurması ve eserleri incelenmiştir. Bu bağlamda Ahmedîliğin oluşum ve temel farklılaşmasının Mirza Gulam Ahmed merkezli geliştiği tespiti yapılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünün konusu Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlik, mesihlik, mehdilik görüşleri bağlamında kurtarıcılık misyonlarıdır. Mirza Gulam Ahmed, müceddidlik misyonunu, İslam geleneğinden farklı bir şekilde vehbî olarak nitelendirip bu hususta "ilahi seçilmişlik" kavramını kullanmış; Hint-İslam anlayışının çok da yabancısı olmadığı bu iddiasını "zarurat-i diniyye"ye yükseltmiştir. Mesihlik ve mehdilik misyonlarında ise bölgenin peygamberlik müessesesi olmayan dinlerinde yer alan "tanrısal kurtarıcı" tasavvurlarından ilham almıştır. Bu bağlamda mesihlik ve mehdilik misyonlarını birleştiren yaklaşımının Hint-İslamcılığı zemininde geliştiğini söylemek mümkündür.

Çalışmanın üçüncü bölümünde de Mirza Gulam Ahmed'in muhaddeslikle ilgili düşünceleri ve nübüvvet iddiası incelenmiştir. Onun nübüvveti devam ettiren düşüncesinin çıkış noktasının tasavvuf geleneğindeki velayet teorisi olduğu; ancak, gelişimini (müceddidlik, mesihlik ve mehdilik fikirlerinde olduğu gibi) Hint

düşüncesi üzerinden tamamlandığı görülmüştür. Böylelikle "mesiyanik nübüvvet" olarak adlandırılabilecek yeni bir nübüvvet teorisi geliştirdiği tespiti yapılmıştır.

Çalışmanın son bölümünde ise Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin onu algı biçimi incelenmiş, Ahmedîler tarafından geliştirilen iki türlü Mirza Gulam Ahmed perskpektifi olduğu vurgulanmıştır. Lahorî Ahmedîlerin, Müslümanlara yakınlaşmak maksatlı, onun misyonlarındaki tartışmalı hususları ihmal etme eğilimi gösterdikleri, Kadiyânî Ahmedîlerin ise onu gittikçe yüceltip onun için yeni bir nebevî tarih oluşturma gayreti içerisinde oldukları tespiti yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Mirza Gulam Ahmed, Kadiyanilik, Peygamberlik, Mesihlik, Hint alt-kıtası

ABSTRACT

In this research, Mirza Gulam Ahmed's life, ideas and the perception of Ahmadis' Mirza Ghulam Ahmad were studied. The thesis consists of four sections with introduction.

In the introduction, the information was given about the religious and cultural structure of the Indian sub-continent in which Mirza Ghulam Ahmad lived and had deep traces on his ideas. Then, the messiah / mahdi expectations about the heavenly religions were informed in the center of messianic ideas.

In the first part of the study, Mirza Ghulam Ahmad's life, religious activities, political ideas, founding of Ahmadiyyah and his works were examined. In this context, it was determined that the formation and basic differentiation of Ahmadiyyah was developed based on Mirza Ghulam Ahmad.

The subject of the second part of the study is the missions of Mirza Ghulam Ahmad in the context of the mujaddidiyyat, messianism, and mahdism. Mirza Ghulam Ahmad described his mujaddid/tajdid mission to differentiate himself from Islamic tradition, characterizing as "vahbi" and used the concept "divine chosenness" in this respect. He argued as "an order of the religion" his claim that Indo-Islamic conception was not a stranger. In his missions of the messiah and the mahdi, he took inspiration from "the divine savior" conception in the religions of the region which were not the institution of prophecy. In this context, it is possible to say that the approach which combines the mission of the messiah and the mahdi developed on the basis of Indo-Islamism.

In the third part of the study, Mirza Ghulam Ahmad's thoughts on muhaddeth and his claim of prophethood were examined. It was revealed that the starting point of his keeping prophecy was envoyship theory in the Sufi tradition; however, it was

observed that it was completed through the Indian thought (as in the ideas of mujaddidiyyat, messianism, and mahdism). Thus, it has been determined that he had developed a new theory of prophethood that can be called as “mesianic prophethood”.

In the last part of the study, Mirza Ghulam Ahmad and perception of Ahmadis on him was examined, it has been emphasized that there are two kinds of Mirza Ghulam Ahmad perspective developed by Ahmadis. It has been determined that Lahore Ahmadis tend to neglect the controversial issues in his missions, in order to get closer to Muslims, and that Qadiyanî Ahmadis are trying to exalt him to create a new “prophetic history” for him.

Keywords

Mirza Ghulam Ahmad, Qadiyaniyyat, Prophethood, Messianic, Indian sub-continent

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ ..... **I**

ÖZET ..... **III**

ABSTRACT ..... **V**

İÇİNDEKİLER ..... **VII**

KISALTMALAR ..... **XIV**

GİRİŞ **1**

1. ARAŞTIRMANIN METODU **1**

2. KAYNAKLAR **9**

2.1. Ahmedî Kaynaklar 10

2.2. Ahmedî Olmayan Kaynaklar 16

3. HİNT ALT-KITASINA GENEL BİR BAKIŞ **24**

3.1. Sosyo-Kültürel ve Dinî Yapısı 24

3.2.“Kutsal” ve “Tanrısal Kurtarıcılar” Tasavvuru 30

4. MESİHLİK VE MEHDİLİK DÜŞÜNCELERİ **36**

4.1. Semavi Dinlerdeki Mesihlik İnancı 39

4.2. İslam Geleneğinde Mesiyanik Anlayışın “Mehdi” Kavramı Üzerinden Ortaya Çıkışı 43

4.3. İslam Geleneğinde Mehdi Tasavvurları 48

BİRİNCİ BÖLÜM

MİRZA GULAM AHMED VE AHMEDİYE MEZHEBİNİN KURULUŞU

1.1. MİRZA GULAM AHMED'İN AİLESİ-KÖKENİ 57

1.2. MİRZA GULAM AHMED'İN İLK DİNÎ FAALİYETLERİ 60

1.3. AHMEDÎLİĞİN KURULUŞUNUN TARİHLENDİRİLMESİ 63

1.4. MİRZA GULAM AHMED'İN MÜNAZARALARI 71

1.4.1. Müslümanlarla Tartışmalar 72

1.4.2. Hristiyanlar ve Hindu Aryacı Gruplarla Tartışmalar 76

1.4.3. Tartışmaların Mirza Gulam Ahmed'in Faaliyetleri Bağlamında Değeri 81

1.5. MİRZA GULAM AHMED'İN SOSYO-POLİTİK FAALİYETLERİ 84

1.6. ANA BÜNYEDEN KOPUŞ VE KAPALI BİR TOPLULUĞA DÖNÜŞÜM: MÜSLÜMAN AHMEDİYE MEZHEBİ 90

1.7. MİRZA GULAM AHMED'İN VASİYETİ VE ÖLÜMÜ 93

1.8. MİRZA GULAM AHMED'İN ESERLERİ 96

1.8.1. Eserlerin Üslubu 96

1.8.2. Eserlerin Muhtevası 98

1.8.2.1. Berahin-i Ahmediyye 102

1.8.2.2. Tartışma Türü Eserler 105

1.8.2.3. Aldığı Vahiy ve Tefsirlerini İçeren Eserler 108

1.8.2.4. Tartışma ve Görevlendirilmeyi Birlikte İçeren Eserler 112

İKİNCİ BÖLÜM

MİRZA GULAM AHMED'İN KURTARICILIK MİSYONLARI

2.1. MÜCEDDİDLİK 119

2.1.1. İslam Dünyasında Müceddidlik 122

2.1.2. Hint Alt-kıtasında Müceddidlik 124
2.1.3. Mirza Gulam Ahmed'in Müceddidlik İddiası..... 129
2.1.3.1 Müceddilik İddiasının Dayanakları 129
2.1.3.2. Müceddidlik İddiasının Mahiyeti 135
2.1.3.2.1. Bir Müceddidin Neden Gelmesi Gerektiği..... 135
2.1.3.2.2. Tek Merci / Dinî Otorite Oluşu 136
2.1.3.2.3. İlahi Seçilmişlik: Vehbî Müceddidlik 137
2.1.3.3. Hint Alt-Kıtasındaki Diğer Tecdid Hareketlerine Karşı Tutumu
..... 140

2.2. MESİHLİK 144
2.2.1. Mirza Gulam Ahmed'in Mesihlik İddiası 146
2.2.1.1. Mesihlik İddiasının Muhataplığı Problemi 147
2.2.1.2. Kurtarıcının (Mesih/Mehdi) Çağı ve Şahsiyeti 151
2.2.1.3. Mesihlik İddiasının Temellendirilmesi 156
2.2.1.3.1. Mesihliğin Hristiyan Kaynaklardan Temellendirilmesi ... 157
2.2.1.3.1.1. Çarmıhta Ölmeyen İsa Teorisinin Hristiyanlıktaki
Yansımaları 164
2.2.1.3.1.2. Mirza Gulam Ahmed'e Göre İsa'nın Gerçek Ölümü 165
2.2.1.3.2. Müslüman Bir Mesihin Gelmesinin Gerekliliği..... 171
2.2.1.3.2.1. Mesihlik İddiasının İslamî Referansları 173
2.2.1.3.2.1.1. Ayetler Üzerinden Temellendirme..... 174
2.2.1.3.2.1.2. Hadisler Üzerinden Temellendirme 179
2.2.1.3.2.2. Misl-i İsa Teorisi 183
2.2.1.3.2.2.1. Hz. İsa'nın İneceği Yer ve Bunun Üzerinden
Sembol İnşası: Beyaz Minare..... 191
2.2.2. Mesihlik İddiasıyla İlgili Delillerin Değerlendirilmesi 193

2.3. MEHDİLİK..... 198
2.3.1. Mirza Gulam Ahmed'in Mehdilik İddiası..... 198
2.3.2. Mehdilik Düşüncesini Temellendirmesi 199
2.3.2.1. Mehdinin Gerekliliği 199
2.3.2.2. Konjonktürel Mehdi Kimliğinin İnşası 201

2.3.2.2.1. Mesih ve Mehdinin Tek Kimlik Oluşu 201
2.3.2.2.2. Mehdinin Çağı 203
2.3.2.2.3. Farisî Soy Üzerinden Ehl-i Beyt'le İrtibat 205
2.3.2.2.4. Mehdiliğinin Misyonu: Savaş Karşıtı Mehdi 207
2.3.2.2.5. Mehdiliğine Dair Rivayetlerin Tahlili 211
2.3.2.3. Mehdilik Misyonu ve Bunu Reddetmenin Hükmü 213
2.3.2.4. Mehdilik İddiasıyla İlgili Delillerinin Değerlendirilmesi 214
2.3.3. Savaşmayı Reddeden Mehdi Teorisi Üzerinden Cihada Bakışı..... 215
2.3.3.1. Münazaranın Cihad Olarak Yorumlanması..... 221
2.3.3.2. Mehdi ve Cihad: Mehdinin Silahı İbadettir..... 222

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KURTARICI MİSYONDAN MESİYANİK NÜBÜVVETE: MİRZA GULAM AHMED'İN MUHADDESLİK VE NÜBÜVVET MİSYONU

3.1. NÜBÜVVET İDDİASININ ZEMİNİ OLARAK MUHADDESLİK VE VAHY-İ VELÂYET 226
3.1.1. Muhaddeslik İddiasının Şii ve Sûfî Geleneklerdeki Arka Planı 227
3.1.2. Mirza Gulam Ahmed'in Muhaddeslik Misyonu 233
3.1.3. Muhaddeslik Misyonunun Sûfî Gelenek İle Mukayesesi 237
3.1.4. Muhaddeslik Misyonunun Şii Gelenek İle Mukayesesi..... 241

3.2. MESİYANİK NÜBÜVVET: AHİR ZAMANDA GELECEK ELÇİ 244
3.2.1. İslam Literatüründe Nübüvvet ve Velayet 244
3.2.1.1. Nübüvvet ve Hatm-i Nübüvvet Meselesi 244
3.2.1.2. Nübüvvete Konumu Bağlamında Şia'da İmamet..... 249
3.2.1.3. Tasavvufi Gelenekte Nübüvvet ve Velayet..... 251
3.2.2. Mirza Gulam Ahmed'in Nübüvvet İddiası..... 256
3.2.2.1. Mirza Gulam Ahmed'in Nübüvvetle İlgili İddialarının Tarihlendirilmesi 256
3.2.2.2. Nübüvvetin Sürekliliğinin Temellendirilmesi..... 258
3.2.2.2.1. Dinî Metinler 259
3.2.2.2.2 Yaşayan Peygamber Teorisi 266

3.2.2.2.3. Hz. Musa- Hz. İsa İlişkisi Üzerinden Tarihin Tekerrürü: Nübüvvet İddiasına Giriş 268
3.2.2.2.4. Vahiy ve Gaybî Bilgilerin Nübüvvetine Delaleti 272
3.2.2.2.5. Nübüvvetinin İddiası Bağlamında Mucizeler 273
3.2.2.3. Nebi Seçilmesinin Gerekçeleri 276
3.2.2.4. Mesiyanik Nübüvvet: Nübüvvet İddiasının Mahiyeti ve Sınırları 278
3.2.2.4.1. Nübüvvetin Mahiyeti Bağlamında Kurtarıcı Misyonu 279
3.2.2.4.2. Masumiyet 280
3.2.2.4.3. Nübüvvetini İnkarın Hükmü 281
3.2.2.4.4. Nübüvvetini Sınırlandırıp İsimlendirmesi 282
3.3.2.4.5. Nebi ve Resullüğün Misyona Uygun Yorumu 286
3.2.2.4.6. Hz. Muhammed'in Avatarı Olma Bağlamında Zıllî ve Bürûzi Nebilik İddiaları 287
3.2.2.4.6.1. Zıllî ve Bürûzîliğin Zemini Olarak Avatarlık 287
3.2.2.4.6.2. Zıllî ve Bürûzîliğin Nübüvvet Üzerinden Temellendirilmesi 292
3.2.2.4.7. Nübüvvetinin Şekillenmesinde Hint Alt-Kıtasının Kültürel Dokusu 300
3.2.2.4.8. Nübüvvetin Sürekliliği İddiası Bağlamında Son Peygamber Oluşu 301
3.2.2.4.9. Nübüvvetinin Mahiyeti Açısından Tasavvufla Mukayesesi 303
3.2.2.5. Mirza Gulam Ahmed'in Misyonunda Vahiy 306
3.2.2.5.1. Aldığı Vahiy Bağlamında İlham ve Keşf 308
3.2.2.5.2. Vahiy Alma Şekilleri ve Vahyin Zihinde Oluşumu 310
3.2.2.5.3. Vahyin Kapsamı 311
3.2.2.5.4. Mezhep Müntesiplerinin Vahiy Alma İddiası 314
3.2.2.6. Nübüvvet İddiasını Sistematize Etmenin Kaçınılmaz Sonucu: Önceki Peygamberlerden Üstünlüğü İddiası 315
3.2.2.7. Hint-İslam Algısının Nübüvvet İddiasındaki İzleri 317

3.2.2.8. Hint Alt-Kıtasında Mirza Gulam Ahmed'in Nübüvveti İle İlgili Tartışmalar 321
3.2.2.8.1. Mirza Gulam Ahmed'in Nübüvvet İddiasına Tepkiler 321
3.2.2.8.2. Tepkilere Cevap: Mirza Gulam Ahmed'in Yüceltmeci Hz. Muhammed Tasavvuru..... 323

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHMEDÎLERİN MİRZA GULAM AHMED TELAKKİSİ

4.1. MİRZA GULAM AHMED'İN MİSYONLARI ÇERÇEVESİNDE AHMEDİYE MEZHEBİ 329
4.1.1. Ahmedî Hilafetin İhdası: I. Halife Hekim Nureddin Dönemi..... 329
4.1.1.1. Hekim Nureddin Dönemi ve Sonrasında Mezhebin Lahorî ve Kadiyânî Olarak Bölünmesinin Arka Planı..... 333
4.1.1.2. Lahorî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Tasavvuru 339
4.1.2. Kadiyânî Ahmedîlerin Tarihsel Serüveni..... 344
4.1.2.1. Akidevî Problemden Siyasi Meseleye Dönüşüm: II. Halife Mahmud Ahmed Dönemi..... 345
4.1.2.2. İslam-Dışı Azınlık İlan Edilme Süreci: Mirza Nasir Ahmed Dönemi..... 351
4.1.2.3. Diaspora Ahmedîliğinin Ortaya Çıkışı: Mirza Tahir Ahmed Dönemi..... 355
4.1.2.4. Ehl-i Sünnet'in Temsili İddiası Çerçevesinde Günümüz Ahmedîliği: Mirza Mesrur Ahmed Dönemi..... 359

4.2. MUHATAP ÇEVRE BAĞLAMINDA KADİYÂNÎ AHMEDÎLERİN MİRZA GULAM AHMED'İN MİSYONLARINA YAKLAŞIMI..... 361
4.2.1. Mirza Gulam Ahmed'in İhmal Edilen Misyonları 362
4.2.1.1. Müceddidlik 362
4.2.1.2. Krişna-Avatarlık..... 364
4.2.2. Mirza Gulam Ahmed'in Ön plana Çıkarılan ve Yeniden Yorumlanan Misyonları 364
4.2.2.1. Diasporada Anlaşılabilirliğin ve Kabul Edilebilirliğinin Aracı Olarak Mesihlik..... 365

4.2.2.2. İslam Dünyasına Hitap Bağlamında Mehdilik 371
4.2.3. Tebliğde Gözden Kaçırılan Misyon: Nübüvvet 373
4.2.3.1. Mirza Gulam Ahmed'in Nübüvvetinin Ön Plana Çıkarılmaması ve Nedenleri 377
4.2.3.2. Peygamber ve Kutsal Kitap Sayısının Artırılması Üzerinden Nübüvvetini Kabul Edilebilir Kılma 380
4.2.3.3. Nübüvvetin Kesintisizliği İddiası 383
4.2.3.4 Gayb Alemiyle İrtibatın Kapsamı ve Sınırları 385
4.2.3.5. Mirza Gulam Ahmed'in Peygamberliğini İnkar Etmenin Hükmü 390
4.2.3.6. Mirza Gulam Ahmed Sonrası Nübüvvetin Devamının İmkanı ve Hilafet Meselesi 392
4.2.3.6.1. Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Muhammed'in Mazharı ve Son Zıllî Nebi Oluşu 392
4.2.3.6.2. Nübüvvet'in Devamı Şeklinde İkame Edilen Makam Olarak Hilafet 394

4.3. NEBİLİK İDDİASI ÜZERİNDEN "ASRI SAADET"E ÖYKÜNMECİ TARİH TELAKKİSİ 397
4.3.1. Mirza Gulam Ahmed'in Kişiliği ve Mücadelesinin Hz. Peygamber'e Benzetilmesi 397
4.3.2. Üstün Meziyetleri ve Menkıbevî Yönüyle Bir Peygamber Portresi 400
4.3.3. Sahabe ve Ümmü'l-Mü'minin Kavramlarının Kullanılması 406
4.3.4. Hulefa-i Raşidin Dönemine Öykünme: Ahmedî Hilafet 408
4.3.5. Mekke-Medine'ye Alternatif Sembolik Merkezler Oluşturma: Kadiyan, Rabvah ve İslamabad -Surrey- 411
4.3.6. Tarih Telakkisine Tepkiler ve Bunun Ahmedîler Üzerindeki Yansımaları 418

SONUÇ 423

KAYNAKÇA 432

KISALTMALAR

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AS	Aleyhisselam
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Çev.y.	Çeviren yok
Der.	Derleyen
DEÜ	Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör
h.	Hicri
Hak.	Hakkında
Hz.	Hazreti
Haz.	Hazırlayan
Is.	Issue
İbr.	İbranice
İng.	İngilizce
Krş.	Karşılaştırınız
m.	Miladi
MTA	Muslim Television of Ahmadiyyah
Nşr.	Neşreden
Ö.	Ölüm
Rv.	Revised
S.	Sayfa
S.y.	Sayfa yok
Sec.	Section
S.V.N.P.	Selection from the Vernacular Press of the Punjab
Sy.	Sayı
TDK	Türk Dil Kurumu
Thk	Tahkik
Tr.	Translation
Ty	Tarih yok
UK	United Kingdom
V.dğr	Ve diğerleri
Vd.	Ve Devamı
Yl.	Yıl
Yy.	Yayım yeri yok
Yz.	Yazar

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN METODU

Bilimsel çalışmaların sağlıklı neticelenebilmesi için, araştırma esnasında bilim alanındaki metodolojiye uygun davranmak gerekmektedir. Nitekim her ilim dalının bir metodolojisi olduğu gibi İslam Mezhepleri Tarihi'nin de bir metodolojisi söz konusudur. İslam Mezhepleri Tarihi'nin ortaya koyduğu bu metodolojinin amacı da, bir fikrin ne zaman, hangi durumlarda, nerede ortaya çıktığını ve kimler tarafından sahiplenildiğini tarafsız olarak ve ilmi araştırma esasları doğrultusunda belirlemektir.[1] İslam mezhepleri tarihçisi belirlenen bu metodoloji ışığında, hangi ideolojiye veya düşünceye sahip olursa olsun, araştırma esnasında objektif olmak zorundadır. Nitekim mezheplerin ve kurucularının fikirlerini ancak tarafsız bir bakış açısıyla ortaya koymak mümkündür. Bu nedenle de, İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında başvurulması gereken yöntem "Deskriptif" (betimleyici) yöntemdir. Bu metoda göre, araştırılan her fikir, kişi veya mezhep hakkında, anlamaya yönelik bir durum tespiti yapılıp önyargılardan uzak bir şekilde konu incelenmelidir.[2] Nitekim bu yaklaşıma bağlı olarak, Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed tasavvurları incelenirken çalışmanın, konu betimlemesi şeklinde ele alınmasına gayret edilmiştir. Bu minvalde Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri de; yaşadığı ve fikirlerinin neşvünema bulduğu Hint alt-kıtasındaki düşünce ve anlayışlarla birlikte tarafsız bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Ancak yeri geldikçe bu görüşler irdelenmiş ve tahlile tabi tutulmuştur.

---

[1] Sönmez Kutlu, **Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, s. 27; Baran, İlhan, **Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler**, (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Diyarbakır 2017, s. 7.

[2] Metin Bozan, , **İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru**, Ankara 2007, s. 12.

Mezhepler tarihçisinin tarafsız olmasını gerektiren diğer bir husus ise mezheplerin isimlendirilmesi meselesidir. Nitekim bu noktada mezhebin isimlendirilmesine yönelik kavramları, mezhep kurucusunun veya müntesiplerinin belirlediği şekilde ve dönemine uygun olarak kullanmak oldukça önemli bir husustur. Bu minvalde araştırma esnasında isimlendirme konusuna oldukça önem verilmiştir. Zira Mirza Gulam Ahmed'in kendi kurduğu dini grubu ilk dönemde adlandırmadığı ve bu sebeple kendisini takip eden kişileri ifade etmek amacıyla "takipçi" ve kendisine bağlı kişileri dile getirmek maksadıyla da "topluluk/cemaat" kavramını kullandığı fark edilmiştir. "Ahmediye" isminin ise topluluğun kendilerini diğer Müslümanlardan ayrı bir grup olarak belirlemesini takiben 1900 yılında resmi olarak kullanıma girdiği anlaşılmıştır. Nitekim bu dönemden itibaren de, bu topluluğun artık "mezhep", "hareket", "davet" gibi Mirza Gulam Ahmed dışında kümülatif bir oluşumu ifade eden adlandırmalarla tanımlanmaya ve kendi kaynaklarında yer almaya başladığı fark edilmiştir. Ancak 1900lerin başından itibaren Mirza Gulam Ahmed döneminde en fazla rağbet gören kullanım şeklinin ise "hareket" tabiri olduğu anlaşılmıştır. Bu sebeple, araştırma esnasında, bu kullanım şekilleri dikkate alınarak, topluluk ifade edilirken en fazla "Hareket" kavramı kullanılmış ancak Ahmedîlikten bahsedilirken daha çok "Ahmediye Mezhebi" veya "Mezhep" kavramı tercih edilmiştir. Günümüzdeki Ahmediye Cemaati şeklindeki kullanım biçiminin ise kurucu Mirza Gulam Ahmed'den sonra, ondan bağımsız olarak gelişmesinden dolayı, çalışmada bu kavramın kullanımı tercih edilmemiştir.

Her mezhebin veya mezhep kurucusunun fikirlerinin ilk olarak kendi kaynakları olmak üzere güvenilir birinci el kaynaklardan incelenmesi İslam Mezhepleri Tarihi çalışmaları açısından oldukça önemlidir.[3] Bu nedenle Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri de büyük ölçüde kendi telif ettiği eserlerden incelenmeye çalışılmıştır. Özellikle bu eserlerin hemen hepsinin ulaşılabilir olması çalışmamız açısından olumlu katkı sağlamıştır. Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinin sayıca oldukça fazla olması da, zengin bir malzeme elde etme imkanını ortaya çıkarmıştır. Ancak sayıca fazla eseri olmasına rağmen, eserlerinin konuları genelde Hz. İsa'nın ölümü, İslam'ın yenilenmesi, nübüvvetin ve vahyin devam etmesine dair benzer

[3] Sönmez Kutlu, "İslam Düşünce Ekollerinin Ortaya Çıkış Sebepleri", **İslam Düşünce Ekolleri**, ed. Hasan Onat, Ankara 2006, s. 9-10.

konulardan oluştuğu için, aynı konuyla ilgili farklı eserlerindeki görüşlerinin izlerini takip etme zorunluluğu doğmuştur. Ancak bu süreçte de Mirza Gulam Ahmed'in gel-gitler içeren yazım stili arasında gerçek fikirlerini bulmak da oldukça zor olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinden istifade edilirken de, genellikle Kadiyânî Ahmedîler tarafından çevirisi ve basımı yapılan eserler tercih edilmiştir. Zira Lahorî Ahmedîlerin, Mirza Gulam Ahmed'in başta nübüvvet misyonu olmak üzere dini misyonlarını azaltabilmek adına, eserleri üzerine ciddi müdahaleler de bulundukları eserlerin orijinalleriyle yapılan mukayeselerden tespit edilmiştir.[4] Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in eserlerini bütün olarak telif etmek yerine daha ziyade kendi yazdıkları eserlere, Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerinden bölümler serpiştirmek suretiyle eser telifinde bulunduklarından dolayı Lahorî Ahmedîlerin eserlerinden fazla istifade edilememiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri verilirken, Mirza Gulam Ahmed'e ait vahiylerin, kendisinden sonra müntesipleri tarafından bir araya getirilmesiyle oluşturan *Tezkire* adlı esere de sıklıkla referansta bulunulmuştur. Nitekim bu eserin araştırmacılar açısından en temel katkısı; Mirza Gulam Ahmed'in dini iddialarının tonunun zaman içerisinde uğradığı değişimi açık bir biçimde göstermesi, farklı eserlerinde yer alan bu bilgilerin derli toplu bir biçimde sunulması ve iddiaya konu olan vahiylerinin yer aldığı asıl kaynakların belirtilmesi yönüyledir.[5]

Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerinin bir kısmı da halifeler aracılığıyla, hareket müntesipleriyle buluşturulduğu için, Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri verilirken özellikle Mirza Gulam Ahmed'in şârihi konumunda bulunan II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'e de referans yapılmıştır.[6] Bunun yanı sıra muahhar

[4] Nitekim bu noktada *Ek Gahalati ka Izala* adlı eseri Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetine dair en sarih bilgileri içeren eserlerinden olmasına rağmen, Lahorîler tarafından yapılan çevirisinde, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasında bulunmadığı ispatlanmaya çalışılmış ve bu eser üzerinde ciddi müdahalede bulunulduğu fark edilmiştir. Krş. Mirza Gulam Ahmad, **A Misconception Removed**, UK 2007; Khan, Adil Hussain, **From Sufism to Ahmadiyya A Muslim Minority Movement In South Asia**, Indiana 2015, s. 21.

[5] Bkz: Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, Surrey 2009.

[6] Mirza Gulam Ahmed'in düşüncelerinde halifelere özellikle de Mahmud Ahmed'e sıklıkla referans vermek, ikisinin fikirleri arasındaki müştereklikten kaynaklanmaktadır. Nitekim Mahmud Ahmed çoğu zaman Gulam Ahmed'in aynı konuyla ilgili ifadelerinden daha açık ve sarih ifadeler kullandığı için pek çok konuda Mahmud Ahmed'e de referans yapılma zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Zira her ikisinin

kaynaklardan da istifade edilmiştir. Ancak bu noktada özellikle salt Ahmedî muhalefeti üzerinden telif edilen eserlerden istifade edilirken temkinli davranılmıştır.[7]

Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed telakkileri incelenirken ise Mirza Gulam Ahmed'den sonra Ahmedîler tarafından yazılan eserlere başvurulmuştur. Ancak bu eserlerde, öncelikle halifeler sonrasında hareket müntesipleri tarafından yazılan eserlerden istifade edilmiştir. Zira Ahmedî Hilafeti, müntesipleri tarafından yazılan eserlerin içerdiği bilgilerin Hareketi bağlayıcıllık yönü olması nedeniyle ciddi şekilde tetkik ettikten sonra yayınlanmasına müsaade etmektedir. Bu sebeple de Ahmedîler tarafından yazılan eserler de Hareketin fikirlerini açıkça ifade etmektedir.[8]

Çalışmada kullanılan kaynaklar bağlamında, Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi adlı bölümde, Ahmedîlerle birebir kurduğumuz dialoglara da referanslar yapılmıştır. Nitekim Ahmedîlerle yaptığımız resmi mülakatlar esnasında, kendilerini ifade ederken ciddi manada, inançları, düşünceleri ve fikirleri konusunda tevil yaptıkları, gerçek fikirlerini ve düşüncelerini açıklamaktan oldukça imtina ettikleri fark edilmiştir. Bu sebeple de, birebir resmi, kalıpları belli mülakatlardan ziyade onlarla günlük hayat şartları altında görüşmeler gerçekleştirilmiş ve bu görüşmelerde resmi mülakatlara göre daha açık ve rahat tavırlar sergiledikleri anlaşılmıştır. Bu bağlamda, tezin bazı bölümlerinde, "Ahmedîlerle yaptığımız görüşmelerde…" şeklinde ifadeler yer almaktadır. Bu ifadelerden maksadımız, resmi olmayan, Ahmedîlerle birlikte bulunduğumuz ve onlarla yaşadığımız süre içerisinde kayıt-dışı elde ettiğimiz bilgiler ve edindiğimiz intibalara dayanmaktadır.

Tezimizde tetkik ettiğimiz başta Mirza Gulam Ahmed'in eserleri olmak üzere, eserleri ele alırken onların kaynaklık değerleri ve telif edildikleri dönemi ve

---

görüşleri arasındaki müşterek hususlar, tezde pek çok defa aynı bilgi için hem Gulam Ahmed'in hem de Mahmud Ahmed'in eserlerine birlikte referans verilebilmesinden anlaşılabilmektedir.

[7] Bu eserlerin özellikle Hindistan, sonrasında da Pakistan topraklarında kaleme alınmış olan büyük bir kısmı, tezde de bahsedileceği gibi Ahmedîleri salt teolojik bir problem yerine, politik bir problem olarak da değerlendirdikleri için Ahmedî karşıtlığı üzerinden telif edilmiştir. Bunun sonucunda da, bu eserlerde Ahmedîleri incelemek yerine, fikirlerinin Ehl-i Sünnet'e göre ne kadar heretik olduğu nasslardan çıkarılmaya çalışılmıştır. Bir nevi reddiye amacıyla yazılmışlardır.

[8] Bu durum özellikle Hareket fikirleri için kullanılan kendileri tarafından basılan eserlerde veya resmi siteleri olan www.alislam.org adlı siteden alınan bilgiler için geçerlidir.

şartları dikkate alarak dış tenkid yapmaya gayret ettik.[9] Yine Mirza Gulam Ahmed'in eser ve fikirleri irdelenirken gerçek düşüncelerine ulaşmak noktasında iç tenkid yaparak menkulde makul olanı ortaya çıkarmaya çalıştık. Nitekim bu noktada Lahorî ve Kadiyânî Ahmedîlerin eserlerindeki Mirza Gulam Ahmed ile ilgili fikirlerinin tahkikine gayret ettik. Zira özellikle Lahorîler'in kendi mezhepsel akıllarına uygun bir Mirza Gulam Ahmed profili ortaya koymaya çalışırken bazen onu kendi gerçekliğinin dışına çıkardıklarını fark ettik. Öte yandan Kadiyânî Ahmedîlerin ise Mirza Gulam Ahmed tasavvurlarında aşırıya gittiklerini tespit ettik. Bu noktada da, araştırmamız açısından iç tenkide başvurulması, Mirza Gulam Ahmed'in kendi fikirleriyle, Hareket mensupları tarafından ona söylettirilen fikirlerin ayırt edilebilmesi açısından oldukça önem arz etmiştir.

Mezhepler tarihçileri açısından bir fikir ile o fikrin mezhepsel anlamdaki pratik değeri detaylı inceleme gerektiren bir husustur. Nitekim fikir ile o fikrin karşılığı her zaman aynı izdüşümüne sahip olmamaktadır. Bu yönüyle, mezhepler tarihinde "fikir-hadise irtibatı" olarak değerlendirilen metod aracılığıyla, "fikir ve pratik karşılığı olan vakıanın", zaman, mekan ve imkan açısından incelenerek ortaya konulması gerekmektedir. Buna bağlı olarak araştırmada da, fikir-hadise irtibatı üzerinden, Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerini açıklarken ileri sürdüğü argümanlar üzerinde derinleşilerek bunların süreç içerisindeki yansımalarının izleri sürülmüştür. Bu bağlamda söz konusu fikirlerin, kendisi tarafından ne derece sahiplenildiği ya da ihmal edildiği belirlenmeye çalışılmıştır. Özellikle de Mirza Gulam Ahmed sonrası dönemde söz konusu fikirlerin pratikteki karşılıkları, Hareket üzerindeki dinî ve sosyo-kültürel yansımaları üzerinden ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Bu minvalde, süreç içerisinde Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerine Hareket müntesipleri tarafından gerçekleştiren müdahaleler de tespit edilmeye çalışılmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerinin kendisinin işaret ettiği şekilde ortaya konulabilmesi için tezde metodik olarak bazı tasarruflarda da bulunulmuştur. Bu tasarruflar genellikle bazı fikirlerini birleştirerek bazı fikirlerini ise ayrı ayrı sunma şeklinde gerçekleşmiştir. Bu tasarruflardan ilki, mesihliğine ve mehdiliğine yönelik

[9] Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", **İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi-Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları**, İstanbul 2005, s. 431; Bozan, **İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru**, s. 12-13.

görüşleridir Dikkatlice tetkik edildiğinde Mirza Gulam Ahmed'in mehdilik iddiasını mesihlik iddiasından ayırmak neredeyse imkansızdır. Nitekim o, mesihlik iddiasına yönelik delillerini aynı zamanda mehdilik misyonu için de kullanmıştır. Yalnızca mehdilik iddiasıyla ilgili kullandığı temellendirmeleri ise oldukça nadirdir ki, genelde, Mirza Gulam Ahmed ve devamında müntesipleri mesih ve mehdinin aynı kişi olacağına dair rivayeti de esas alarak, mesihlik iddiasından bahsederken mehdilik iddiasını da eklemektedirler. Ancak konunun birleşim ve ayrım noktalarının bütüncül olarak anlaşılabilmesi için mesihlik ve mehdilik iddiaları ayrı ayrı ele alınmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in mesiyanik iddiası açıklanırken diğer bir problematik ise Hint dinlerindeki kurtarıcı tasavvurlarıdır. Nitekim Hint dinlerinde kurtarıcılar, tanrısal varlıklar olarak değerlendirildikleri için mesihlik ve mehdilik iddialarından farklı kalmaktadır. Bu yönüyle, Hint dinlerindeki kurtarıcılardan bahsedilirken "tanrısal kurtarıcı", Hristiyanlıktaki kurtarıcıdan bahsedilirken "mesih", İslam'daki kurtarıcıdan bahsedilirken "mehdi", genel anlamda bir kurtarıcıdan bahsederken de "kurtarıcı" kavramı kullanılmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in mesiyanik misyonlarıyla irtibatlı olan cihad hakkındaki görüşleri de, mesiyanik iddialarını takiben verilmiştir. Ancak cihad hakkındaki görüşlerinin pratik değeri bağlamında sosyo-politik tutumları ise hayatında verilmiştir. Nitekim bu noktada Ahmedîlerin "İngiliz fidanı" olarak itham edilmelerine neden olan İngilizlerle ilişkileri de Mirza Gulam Ahmed'in bizzat kendi fikirleri üzerinden incelenmeye gayret edilmiştir.

Araştırmada, metodik olarak bir diğer tasarruf şekli de Mirza Gulam Ahmed'in avatarlık iddiasının nübüvvet iddiasıyla bir arada sunulmasıdır. Her ne kadar avatarlık iddiası, Hint dinleri açısından tanrısal kurtarıcı bir misyonu ifade etse de, avatarlık müessesesi, Mirza Gulam Ahmed'in kullanım şekliyle mesiyanik bir nübüvvet anlayışına dönüştüğü için avatarlık misyonu nübüvvet iddialarıyla birlikte ele alınmıştır. Nitekim zıllî ve bürûzi nübüvvet düşüncelerinin de avatarlık misyonuyla oldukça ilişkili olduğu fark edilmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in senkretik ve eklektik bir dini anlayışa sahip olmasından dolayı fikirlerini temellendirirken farklı kutsal kitaplar üzerinden de kendisine meşruiyet alanı oluşturmaya çalıştığı fark edilmiştir. Mirza Gulam Ahmed'in bu tür temellendirmeleri, İslam düşüncesiyle mukayese edilerek ortaya konulmaya çalışmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerinin senkretik ve eklektik yapısının ister istemez fikirlerinde çeşitli çelişkilere ve git-gellere de sebep olduğu anlaşılmıştır. Ancak bu noktada bu tür sorunlara metodik olarak çözüm bulunamamıştır. Zira Mirza Gulam Ahmed'in bir iddiasında reddettiği veya ihmal ettiği bir rivayeti veya argümanı başka bir iddiasında kullanması, bu tür çelişkilere yönelik çözüm bulmamızı oldukça zorlaştırmıştır. Bu nedenle fikirleri arasındaki bu tür çelişkilere yeri geldikçe sadece özel olarak iktibas edilmiştir.

Çalışmanın son bölümünde Ahmedîlerin tarihçesi, Lahorî ve Kadiyânî farkının anlaşılabilmesi için bir zorunluluk gereği verilmiştir. Nitekim çalışmanın konusu Ahmedîliğin bizatihi kendisi olmadığı için de, çalışmada bu konu daha genel hatlarıyla ele alınmıştır.

Çalışmada kullanılan kavramlar bağlamında, özel olarak bahsedilmesi gereken hususlardan biri Ahmedîlerden bahsedilirken kullanılan isimlendirmedir. Nitekim dördüncü bölümden itibaren, "Ahmedîler" ifadesiyle kastedilen "Kadiyânî Ahmedîler"dir. Zira Kadiyânî Ahmedîler ana bünye Ahmedîliği oluşturmaktadır. Lahorî Ahmedîlerin ifade edildiği durumlarda ise muhakkak "Lahorî Ahmedîler" şeklinde bir kullanım söz konusu olmuştur.

Çalışmanın yazımı esnasında başvurulan bazı metodik uygulamalardan da bahsetmek gerekmektedir. İlk olarak çalışmanın yazımında Türk Dil Kurumu'nun resmi sitesinde yer alan Yazım Kılavuzu ve Güncel Türkçe Sözlük esas alınmıştır. Arapça ve Farsça kökenli kişi isimlerinin yazımında Diyanet Ansikolepedisi'nden de ayrıca faydalanılmıştır. Bu bağlamda Türkçeleşmiş kişi isimlerinde düzeltme (şapka) ve kesme işaretleri kullanılmamışken Türkçeleşmemiş kişi adlarında ise kullanılmıştır.

Nispet ekinin (î) kullanımında da TDK'nın kuralları esas alınmış ve sadece nispet ekinin iyelik ekiyle karışabileceği durumlarda nispet eki kullanılmıştır. Örneğin bu tür bir karıştırmanın gerçekleşebileceği Selefî, dinî, ilmî vb. sözcüklerde nispet eki kullanılırken; böyle bir çekincenin olmadığı Sünni, Hanefi, ilahi, manevi ve Mevlevi gibi sözcüklerde nispet eki kullanılmamıştır. Doğrudan alıntılarda ise, alıntı yapılan kaynağın kullandığı şekle riayet edilmiş ve ifadeler yukarıda belirtilen kurallara uymasa bile değiştirilmeden nakledilmiştir.

Çalışmada atıf yapılan Kur'an ayetlerinin gösteriminde, Diyanetin hazırladığı Kur'an-ı Kerim metni esas alınmıştır. Yine, verilen ayet meallerinde, Diyanetin Kur'an mealinden faydalanılmıştır. Ahmedîlerin Kur'an-ı Kerim mealleri kullanıldığında ise bu husus özellikle belirtilmiştir. Ahmedîlerin "Besmele"yi de bir ayet olarak değerlendirmesinden dolayı, bir rakam fazla olarak ilerleyen ayet numaralandırmaları ise bu noktada dikkate alınmamıştır.

Çalışmada faydalanılan hadis kaynaklarının gösteriminde ise *concordance* metodu kullanılmıştır.

Kaynakların gösteriminde Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünün Tez Yazım Kılavuzu esas alınmıştır. Bir yazarın birden fazla eseri kullanılmışsa ilk dipnotta tam, ikincisinden itibaren ise iki kelimeyle belirtilmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinin isimleri, Ahmedîler tarafından özellikle İngilizce olarak ifade edilirken farklı kullanım şekilleri de söz konusu olmuştur. Böylelikle aynı eser için birden fazla yazım biçimi meydana gelmiştir. Bu noktada, çalışmada kaynaklara başvuru yapılırken, geçen eser isminin kullanılan nüshadaki şekliyle tercih edilmesine özen gösterilmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinin başka dillere yapılan çevirilerinde genellikle çeviren bilgisi bulunmamaktadır. Bu nedenle, çalışmada eserlerin büyük çoğunluğunda çeviren bilgisine yer verilmemiştir. Bu sebeple de, tezde Urduca'dan

İngilizce'ye çevrilmiş, "çeviren" bilgisinin bulunmadığı eserlere atıflarda, çevirenin olmadığı bilgisi verilmemiştir.[10]

Araştırmada, aynı eserlerin farklı basımları da kullanılmıştır. Nitekim bu durum Mirza Gulam Ahmed'in kullandığımız pek çok eserinde de söz konusu olmuştur. Aynı eserden, hem *Rūhānī Khazā'in* adlı bütün eserlerinin yer aldığı külliyatının çeşitli dönemlerdeki baskılarından hem de aynı eserin bağımsız olarak basılmış nüshalarından istifade edilmiştir. Bu durumun bazı istisnalar olmak üzere genellikle İngilizce eserlerin bağımsız nüsha olarak basılmasından dolayı tercih edildiğini belirtmek gerekmektedir. Bir eserin birden fazla nüshası kullanıldığında ise her kullanımda basım tarihi verilerek ikisi arasındaki farkın anlaşılması sağlanmıştır.

Araştırmada, metin içinde geçen rakamlar veya referanslardaki ilgili bilgiler verilirken Roma rakamları tercih edilmemiştir. Eserlerin cilt bilgileri veya dergilerin sayı numaralarının orjinalleri Roma rakamıyla olduğunda durumlarda ise orijinallerine dokunulmamıştır. Ayrıca beş Ahmedî halifesinden bahsedilirken de, genelde halifelerin isimlerinin Roma rakamıyla verilmesinden dolayı da, bu şekilde bir kullanım şekli tercih edilmiştir.

2. KAYNAKLAR

Bir araştırmanın sağlıklı sonuçlara ulaşabilmesi öncelikle kullanılan kaynakların değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim çalışmamızın konusu Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed telakkisi olduğu için mümkün mertebe başta Mirza Gulam Ahmed'in kendi eserleri olmak üzere, sonrasında halifeler ve mezhep müntesipleri tarafından yazılan Ahmedî eserlerden istifade

[10] Bu çeviriler genellikle bir grup tarafından yapılmaktaysa da, tek çevirenin bulunduğu eserler de söz konusudur. Eserlerdeki bu yaklaşımın nedeni olarak eserin çevirenini ön plana çıkarmamak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak Harekette üst düzeyde bulunan Ahmedîler tarafından yapılan eser çevirilerinde ise bu kişilere özel olarak atıfta bulunulduğu ve teşekür edildiği anlaşılmıştır.
Genelde neredeyse bütün eserlerde, Ahmedîlerin eser basım merkezini ifade eden Vekilu't-Tasnif tarafından basıldığına dair bilgi yer almaktadır. Ayrıca çeviri eserlerin neredeyse tümü İngiltere, Surrey,Tilford'da bulunan Raqeem Press adlı matbaada basılmış olmasına rağmen basım yeri bilgisinde aynı basım yeri için "Great Britain" "UK" "United Kingdom" "London" gibi farklı ifadeler yer almış ve bir standart oluşturulamadığı anlaşılmıştır.

edilmiştir. Ancak bunun yanı sıra Ahmedî olmayan kaynaklardan da yeri geldikçe yararlanılmıştır.

2.1. Ahmedî Kaynaklar

Araştırmamızın konusu Mirza Gulam Ahmed'in bizzat kendisi olmasından dolayı doğal olarak tezimizde en fazla Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinden istifade edilmiştir. Fikirleri, kendi eserleri üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinden görüşlerini çıkarmaya çalışırken ilk olarak söylenmesi gereken mesele ise Mirza Gulam Ahmed'in en fazla tanınmasına vesile olan eseri *Berahin-i Ahmediyye*'den beklendiği kadar istifade edilememesidir. Zira Mirza Gulam Ahmed, bu eseri, beşinci cildi hariç,[11] ayırt edici dini misyonlarını dile getirdiği dönemden oldukça önce 1880-1884 yılları arasında yazdığı için, bu eseri özellikle üçüncü cildinden itibaren vahyin devamlılığını savunan, İslam tasavvufuyla mezcolmuş bölge kültürünün izlerini taşıyan genel bir İslamî eser özelliği göstermektedir. Bu yönüyle, fikirleri açısından ayırt ediciliği oldukça düşüktür. Nitekim Mirza Gulam Ahmed de, sonradan yazdığı eserlerinde, *Berahin-i Ahmediyye*'de yazdığı bilgileri şerh ve tevil ederek fikirlerine geçmişten meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır.[12] Onun *Berahin-i Ahmediyye*'den çıkarılabilecek ilk dini misyonu ise müceddidlik iddiasıdır. Nitekim bu eserinde Allah tarafından kendisine işaret verildiğini iddia etmekte bu noktada müceddidlik kavramını kullanmasa da Allah tarafından doğruyu ve yanlışı ayırtedebilen muhaddes olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.[13] Gulam Ahmed'in bu dönem içerisinde kullandığı bu tür

[11] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 5. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 21, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[12] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya,** 1. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1 s. 1-52, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 2. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1 s. 53-132, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 3. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, s. 133-312, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 4. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, s. 313-673, Islam International Publications, United Kingdom 2009. 2018 yılı itibarıyla *Berahin-i Ahmediyye*'nin bütün ciltlerinin İngilizce olarak yayımlanması ise tamamlanmıştır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 1-2, Islam International Publications, UK 2012; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 3, Islam International Publications, UK 2018; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, Islam International Publications, United Kingdom 2016; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, Islam International Publications, UK 2018.

[13] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 436.

ifadelerini, ileride de bahsedileceği üzere Hint-İslamcılığının genel yapısı içerisinde değerlendirmek mümkündür.

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik ve mehdilik iddialarına kaynak olarak kullandığımız eserler müceddidlik iddiasına göre oldukça çeşitlidir. Mirza Gulam Ahmed, mesihlik iddiasını açıklamak için pek çok eser yazmasına rağmen, mesihlik iddiasının teorik arka planını en derli toplu sunan eseri *Masih Hindustan Mein*[14] adlı eseridir. Bu yönüyle, mesihlik iddiasının teorik yönü tespit edilirken bu eserine sıklıkla referans yapılmıştır. Aynı şekilde *Tawzih-i Meram*[15] adlı eserine de mesihliğinin teorik yapısı oluşturulurken başvurulmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in Müslüman bir mesihin gelmesine dair düşüncelerini temellendirmesinde ve bu durumu Hristiyanlara karşı bir üstünlük vesilesi olarak gören düşüncelerinde ise *Keşfü'l Ğıta*[16] adlı eserine başvurulmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Musa'nın ümmetine gönderilen mesih üzerinden Müslüman ümmetine de mesih verilmesi gerektiğine dair görüşlerinde ve Hz. İsa ile kendisi arasında üstünlük sıralaması yaptığı düşüncelerinde ise *Keşt-i Nuh*[17] adlı eserine başvurulmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in mehdilik iddiasıyla ilgili görüşlerini ahir zamanda gelecek bir elçi üzerinden temellendirdiği için bu konu "The Messenger of the Latter Days"[18] adlı makalesinden istifade edilerek incelenmiştir. Aynı şekilde kurtarıcı imajıyla nübüvvet görüşlerini mezcettiği ve ahir zamanda gelecek elçiye dair fikirlerini de bu makalede açıkladığı için, mesiyanik nübüvvet görüşlerinde de yine bu makaleye başvurulmuştur.

[14] Mirza Gulam Ahmad**, İsa Mesih Hindistan'da**, çev. Abdulgaffar Han, Islam International Publications, Turkey 2008.
[15] Mirza Gulam Ahmad, **Elucidation of Objectives**, Islam International Publications, UK 2004
[16] Mirza Gulam Ahmed, **The Truth Unveiled**, Islam International Publications, UK 2016.
[17] Mirza Gulam Ahmad, **Nuh'un Gemisi**, çev. Jalal Shams, Islam International Publications, Turkey 2008.
[18] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", **Review of Religions**, 1 (1907:6) : 1-24.

Mirza Gulam Ahmed'in cihadla ilgili görüşlerinde ise en fazla, *Jang-i Muqaddas*[19] ve *Government Angreizi aur Jihad*[20] adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Silahsız cihadı savunan ve cihadı "münazara"ya ve kalemle gerçekleştirilen bir anlayışa çeviren görüşlerinde *Jang-i Muqaddas* adlı eserine başvurulmuştur. Mehdilik görüşlerini cihad görüşleriyle birleştirdiği ve silahsız mehdiyi savunduğu görüşlerinde ise *Government Angreizi aur Jihad* eserine başvuru yapılmıştır. İlaveten bu eserinden, İngilizlere karşı mücadeleyi tamamen yasaklayan görüşleri noktasında da istifade edilmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in nebilik düşüncesinin arka planını oluşturan muhaddeslik ile ilgili görüşlerini temellendirirken en çok *Barakatu'd-Dua*[21] adlı eserinden istifade edilmiştir. Aynı zamanda mesihlikle ilgili görüşlerinin yer aldığı bu eser, bilgi kaynağı bakımından nübüvvete giriş yaptığı bir dönemi işaret etmektedir. Onun muhaddesliğinin ayırt edici unsurlarından olan şeytanın müdahalesinden uzak bir vahiy anlayışı da yine *Barakatu'd-Dua* adlı eserinden çıkarılmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in avatarlık iddiasına giriş yaptığı 1900 senesinde aldığını iddia ettiği genelde Bedr Gazetesinde yayımlanmış olan vahiylerine ise *Tezkire*'den[22] ulaşılmıştır. Mirza Gulam Ahmed'in başka konularda da vahiylerine başvurulması gerektiği durumlarda yine *Tezkire*'den istifade edilmiştir. Nitekim *Tezkire*, Ahmedîlerin kendi ifadeleriyle Kur'an mantığıyla hazırlanmış ve Mirza Gulam Ahmed'in sözlerine ne bir şey eklenmiş ne de ondan çıkarılmıştır. Bu sebeple, *Tezkire*'de geçen vahiylerin güvenirlikleri oldukça fazladır. Hatta güvenirliği saylayabilmek adına *Tezkire*'deki vahiylerin tercümeleri, bir şahıs tarafından değil, bir kurul tarafından gerçekleştirilmiş, yayımlanmadan önce de Ahmedî halifesi tarafından gözde geçirilmiştir.[23]

---

[19] Mirza Gulam Ahmed, **Jang-i Muqaddas**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[20] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, Tayyba Seema Ahmad, Lutfur Rahman (çev.), Islam International Publications, UK 2006.
[21] Mirza Gulam Ahmad, **Blessings of Prayer**, Islam International Publications, London 2007
[22] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, Islam International Publications, UK 2009, s. 486-488
[23] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, giriş bölümü.

Tezkire'yle benzer bir yaklaşımla hazırlanmış olan, Mirza Gulam Ahmed'in pek çok konuyla ilgili farklı kaynaklardaki fikirlerinin, içeriğine dokunulmadan biraraya getirilmesiyle oluşturulan *The Essence of Islam*[24] adlı esere de özellikle muhaddeslik iddiası ve nübüvvet iddiasının kavramsal çerçevesi noktasında ayrıca diğer fikirlerinde de pek çok defa başvurulmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in nebilik iddiasını açık bir şekilde dile getirdiği yıl olan 1901'den 1908'deki vefatına kadar geçen süre içerisinde kaleme aldığı neredeyse bütün eserlerinde nübüvvet iddiasını temellendirmeye çalışmıştır. Ancak bu durumu bazı eserlerinde örtük bazılarında ise açık bir şekilde dile getirmiştir. Ancak nübüvvetinin sarih ifadeleri 1901 senesinde yazdığı *Eik Ghalati Ka Izala*[25] adlı eserinde yer almaktadır. Nitekim bu eserinde kendisi için artık muhaddesliğin geçerli olamayacağını belirtip kendisini nebi ve resul olarak adlandırmaktadır. İlginçtir ki Lahorî Ahmedîler de Mirza Gulam Ahmed'in nebi olmadığına yönelik görüşlerini aynı eserden çıkarmaya çalışmaktadırlar. Biz de, çalışmadan hem Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvete dair görüşlerinde hem de Lahorî ve Kadiyânî Ahmedîlerin nübüvvet görüşleri noktasında istifade ettik.

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasında kendisine yönelik gelen eleştirilere karşı nübüvvetinin hakiki bir nebilik olmadığını sadece Hz. Peygamber'in bir yansımasından ibaret olduğu şeklindeki görüşleriyle ise 1901 yılından sonra yazdığı eserlerinde daha fazla karşılaşılmıştır. Hatta 1907 yılında yayımladığı *Hakikatu'l-Vahy*[26] adlı eserinde nebi olmadığına yönelik iddiaları bile söz konusu olmuştur. Nitekim bu iddialarından dolayı Lahorîler Mirza Gulam Ahmed'in nebi olmadığını açıktan dile getirme şansı bulmuşlardır. Çalışmada biz de Mirza Gulam

[24] Birinci cilt, Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, çev. Chaudhry Muhammad Zafrullan Khan, Munawar Ahmed Saed (rev.), C. 1, Islam International Publications, Great Britain 2007; İkinci cilt, Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, çev. Chaudhry Muhammad Zafrullan Khan, Munawar Ahmed Saed (rev.), C. 2, Islam International Publications, UK 2004, C. 2; Üçüncü cilt, Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, çev. Chaudhry Muhammad Zafrullan Khan, Munawar Ahmed Saed (rev.), C. 3, Islam International Publications, UK 2005; Dördüncü cilt, Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, çev. Chaudhry Muhammad Zafrullan Khan, Munawar Ahmed Saed (rev.), C. 4, Islam International Publications, UK 2006; Beşinci cilt, Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, çev. Saleem-ur-Rahman, Wakalat Tasnif (rev.), C. 5, Islam International Publications, UK 2007.

[25] Mirza Gulam Ahmad, **A Misconception Removed**, Islam International Publications, UK 2007.

[26] Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 22, Islam International Publications, London 1984.

Ahmed'in bu örtük iddialarını ve nebiliğini önce kabul edip sonra reddettiği görüşlerini, farklı eserlerini mukayese ederek açıklamaya çalıştık.

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Musa ve Hz. Muhammed, Hz. İsa ve kendisi arasında ilişki kurmasına yönelik düşünceleriyle ilgili *Tuhfa Golarviyya*[27] adlı eserine başvurulmuştur. Yahudilik'ten çıkan nebiliğin sona ermesiyle ilgili görüşlerinde ise *Barāhīn-i Ahmadiyya*'nın beşinci cildinden[28] ve *A Message of Peace*[29] adlı eserinden istifade edilmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in Müslüman kesimden kendisine yönelik eleştirilere cevaben geliştirdiği yüceltmeci bir peygamber tasavvuru incelenirken ise *Keşt-i Nuh, Nasim-i Davet,*[30] *Lecture Sialkot*[31] *ve Berahin-i Ahmadiyye*'nin beşinci cildi[32] ve *Hakikatu'l Vahy* adlı eserlerine başvurulmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in hayatıyla ilgili bilgileri verirken de *Kitabu'l Beriyye*[33] adlı eserine sıklıkla referansta bulunulmuştur.

Çalışmada Mirza Gulam Ahmed'in kendi eserlerine ilave olarak Ahmedîler tarafından yazılmış eserlerden de istifade edilmiştir. Bu noktadaki eserlerde öncelik, halifeler tarafından yazılmış eserlere verilmiştir. Halifelerden de ilk tercih, Mirza Gulam Ahmed'in şarihi olarak adlandırabilecek Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'e verilmiş ve onun eserlerine, görüşlerine sıklıkla başvurulmuştur. Nitekim Mahmud Ahmed'in Mirza Gulam Ahmed'in farklı fikirlerini bir arada sunan görüşleri mesihlik iddiasından nübüvvet iddiasına kadar bütün fikirlerine birlikte ulaşma imkanı sağlamıştır. Bu fikirlere de *Ahmediyet'e Davet*[34]*, Minhacu't-Talibin*[35] ve

---

[27] Mirza Gulam Ahmed, **Tuhfa Golarviyya**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 17, UK 1984.
[28] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, Islam International Publications, UK 2018.
[29] Mirza Gulam Ahmad, **A Message of Peace**, çev. Lajna'Ima'illah grubu, Islam International Publications, UK 2007.
[30] Mirza Gulam Ahmed, **Nasim-i Davet**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, Islam International Publications, UK 2008.
[31] Mirza Gulam Ahmad, **Lecture Sialkot**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, s. 201, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[32]Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 21, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[33] Mirza Gulam Ahmed, **Kitab al-Bariyya**, **Rūhānî Khazā'in**, C. 13, Islam International Publications, Surrey 2008,
[34] Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, çev. Raşit Paktürk, Islam International Publications, Germany 2013.

Ahmediyet'in Mesajı[36] adlı eserlerinden ulaşılmıştır. Özellikle çalışmanın son bölümünü oluşturan Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed telakkîleriyle ilgili bölümde de yine Mahmud Ahmed ilk başvuru kaynağı olmuştur. Nitekim nübüvvet yerine ikame edilen müessese bağlamında hilafet müessesesini incelerken *Hilafet-i Raşida*[37] adlı eserinden çokça istifade edilmiştir.

Çalışmada eserlerinden istifade edilen diğer halifeler ise Mirza Nasir Ahmed, Mirza Tahir Ahmed ve Mirza Mesrur Ahmed'dir. Mirza Nasir Ahmed'in görüşlerinden Mirza Gulam Ahmed sonrası, müceddidlik müessesinin fonksiyonu ve nübüvvetin devamı konusu incelenirken yararlanılmıştır. Bu noktada, *Khilafat and Mujaddidiyyat An Exposition*[38] adlı eserine sıklıkla başvuru yapılmış ve nübüvvetin hilafete dönüşerek sonlandırıldığı tespit edilmiştir.

Mirza Tahir Ahmed'e de yine Mirza Gulam Ahmed sonrası nübüvvetin devamına yönelik fikirleri ve cihad hakkındaki görüşleri noktasında başvuru yapılmıştır. Bu noktada özellikle *Din Adına Kan*[39] adlı eserinden istifade edilmiştir.

Mirza Mesrur Ahmed'in özellikle Cuma Hutbelerindeki[40] görüşlerinden ise günümüz Ahmedîliğini ifade etmesi bakımından sıklıkla yararlanılmıştır. Özellikle çalışmada, günümüz Ahmedîlerinin Mirza Gulam Ahmed telakkîleri tespit edilirken, onun görüşleri oldukça belirleyici olmuştur. Çalışmada bunların dışında Ahmedî halifelerinin hemen hepsinin pek çok başka eserlerinden de istifade edilmiştir.

Çalışmada, Mirza Gulam Ahmed ve halifeler dışında, ana bünye Ahmedîlik içerisinde görevli ve Hareketin resmi kimliğini yansıtan Ahmedîler tarafından yazılmış eserlerden de istifade edilmiştir. Özellikle bu noktada, Karimullah Zirvi'nin

---

[35] Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, çev. Syeed Ateeq Ahmad, Islam International Publications, UK 2014.
[36] Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, çev. Abdülgaffar Han, Islam International Publications, UK 1988.
[37] Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmad, **Khilafat-e Rashidah**, Islam International Publications, UK 2009.
[38] Mirza Nasir Ahmad, **Khilafat and Mujaddidiyyat An Exposition**, Islam International Publications, yy. 2008.
[39] Miraz Tahir Ahmed, **Din Adına Kan**, çev. Abdülgaffar Han, Frankfurt 1992.
[40] Mirza Mesrur Ahmed, "The Promised Messiah: The Exalted Status of Holy Prophet (SAW)", 18.12.2015 tarihli Cuma Hutbesi; Mirza Mesrur Ahmed, "Khilafat and Mujaddidiyyat" 10.07.2011 tarihli İngiltere Londra'da Cuma Hutbesi.

Welcome to Ahmadiyyat the True Islam[41] eserinden çokça istifade edilmiştir. Bu esere özellikle Kadiyânî Ahmedîlerin, Mirza Gulam Ahmed'i peygamber kabul etmelerine yönelik görüşleri tespit edilirken ve onun için yeni bir nebevî tarih oluşturmaları açıklanırken sıklıkla başvuru yapılmıştır. Eserine sıklıkla başvurulan diğer bir Ahmedî ise Muhammed Nezir Qazi'dir. Nitekim onun *Truth Prevails*[42] adlı eserinden Ahmedîlerin kesintisiz nübüvvet anlayışı tespit edilirken istifade edilmiştir.

Çalışmanın Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkîleri adlı bölümünde, Lahorî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'e dair görüşlerini ortaya koyabilmek için Lahorîlerin de eserlerinden istifade edilmiştir. Nitekim Lahorî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in nebi olmadığına yönelik görüşleri tespit edilirken, Muhammed Ali'nin *Prophethood in Islam*[43] ve Faruqui'nin *Ahmadiyyat and Qadiyyaniyyat*[44] adlı eserlerinden yararlanılmıştır. Çalışmada bunların dışında Kadiyânî ve Lahorî Ahmedîler tarafından yazılan pek çok başka esere de referans yapılmıştır.

2.2. Ahmedî Olmayan Kaynaklar

"Mirza Gulam Ahmed ve Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Telakkisi" adlı çalışmamızın sağlıklı sonuçlar verebilmesi ve farklı bakış açılarından istifade edebilmesi amacıyla Ahmedî olmayan eserlerden de yararlanılmıştır. Bu noktada iki türlü eser grubuyla karşılaşılmıştır. Bunlar Müslümanlar ve Batılılar tarafından yazılan eserlerdir. Bu iki grup eserden de istifade ederken çeşitli problemlerle karşılaşılmıştır.

Çalışmada yararlanılan eserlerden, Müslümanlar özellikle de Pakistan orijinli kişiler tarafından yazılan eserlerde, istisnalar olsa da, genel olarak Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiaları merkeze alınarak, bu grubun ne kadar heretik olduğunun ispat edilmeye çalışıldığı ve bu eserlerin Ahmedîlerin akidevî görüşlerini, İngilizlere yönelik siyasal tutumlarıyla birlikte verdiği tespit edilmiştir. Bu noktada

---

[41] Karimullah Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat, The Truth Islam**, USA 2010; Zirvi, Karimullah, **Welcome to Ahmadiyyat, The True Islam**, yy., tz., https://www.alislam.org/books/ahmadiyyat/WelcomeBook2ndEd.pdf Erişim tarihi 09.04.2018. Eserlerin içeriklerinde farklar olması nedeniyle, eserin iki basımından da yararlanılmıştır.

[42] Qazi, Mohammad Nazir, **Truth Prevails**, Rabwah tz.,

[43] Maulana Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, çev. Tufail S. Muhammad, England 1992.

[44] Faruqui, Naseer A., **Ahmadiyyat and Qadianiyyat**, USA 1990.

bu eserlerin oldukça eleştirel bir dile sahip oldukları fark edilmiştir. Bu tür eserlerin genelde içerik olarak da birbirine benzedikleri ve Ahmedîlerin fikirlerini ortaya koymak yerine, İngilizler tarafından desteklenerek ortaya çıktıkları görüşleri üzerinden, "Hz. Peygamber'in son peygamber oluşu"na gölge düşürdükleri şeklindeki fikirleri dile getirdikleri anlaşılmıştır.

Müslüman araştırmacılar tarafından yazılan eserlerden istifade edilirken, Ehsan Elahi Zaheer'in *Qadiyaniat An Analytical Survey*[45] adlı eserinden, Ahmedîlik hakkında eleştirel yorum biçimlerini görebilmek adına faydalanılmıştır. Nedvi'nin *Qadiyanism*[46] adlı eserinden de nübüvvetin Hz. Peygamber'le kesildiğine dair görüşleri noktasında istifade edilmiştir. İranlı Şii yazar Noori Ayatullah Allama Yahya'nın Ahmedîlikle aynı dönemde ortaya çıkan Bahailiği merkeze alarak yazdığı *Finality of Prophethood and Critical Analysis of Babism, Bahaism, Qadiyanism*[47] adlı eserinden ise Ahmedîliğe yönelik eleştirilerin çeşitleri bağlamında yardım alınmıştır. Zira eserin yazarı, oldukça eleştirel bir üsluba sahip olup bu iki grubun Müslümanları ifsad etmek amaçlı özel olarak ortaya çıkarıldıklarını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Amerika'da akademisyen olarak çalışan Khan'ın *From Sufism to Ahmadiyya A Muslim Minority Movement In South Asia*[48] adlı oldukça yakın dönem çalışması ise tezde sıklıkla istifade ettiğimiz eserler arasında yer almıştır. Eserden özellikle Mirza Gulam Ahmed'in üslubu hakkında oldukça istifade edilmiştir. Eserin giriş ve sonuç kısımları akademik anlamda oldukça değerli bilgiler içermiştir. Ancak bu eserin de çeşitli yönlerden problemleri söz konusudur. Nitekim eser müceddidlik iddiasını oldukça dar almış, mehdiliğine ise neredeyse hiç değinmemiştir. Mesihlik fikri verilirken de, İslami referansları ise neredeyse kullanılmamıştır. Eserin yazarının Müslüman olması da, eserin özellikle nübüvvet iddiasına odaklanmasına

[45] Ehsan Elahi Zaheer, **Qadiyaniat An Analytical Survey**, Lahore 1984. Bu eser yakın zamanda *İslam Dünyasında İngiliz Emperyalizm*'i adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir. Eser için bkz. Zahir, İhsan İlahi, **İslam Dünyasında İngiliz Emperyalizm**, çev. Arif Aytekin, İstanbul 2016.
[46] Abdul Hasan Ali Nadwi, **Qadianism**, çev. Zafar Ishaq Ansari, Academy of Islamic Research and Publications, Lucknow 1980.
[47] Noori Ayatollah Allama Yahya, **Finality of Prophethood and Critical Analysis of Babism, Bahaism, Qadiyanism**, Tehran 1981.
[48] Adil Hussain Khan, **From Sufism to Ahmadiyya A Muslim Minority Movement In South Asia**, Indiana 2015.

neden olmuştur. Ancak bu eserdeki esas problem ise kaynak kullanımının az olması ve Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerinin, eserin yazarının kendi fikirleri üzerinden verilmesidir.

Çalışmada yararlanılan diğer eser grubu ise Batılılar tarafından yazılanlardır. Bu eserlerle ilgili en temel problem ise Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerini mesihlik iddiasını merkeze alarak yorumlamalarıdır. Bu kaynakların diğer bir problemi ise Ahmedîleri insan hakları problemi olarak değerlendirip Ahmedîlerin en çok Pakistan hükümetiyle olan siyasi durumlarını ve Sünni Müslümanlarla olan ilişkilerini ele almalarıdır. Nitekim Ahmedîlere yönelik Sünni gruplardan gelen muhalefet bu eserlerde oldukça fazla yer işgal etmektedir. Bu durum da, bu eserlerde Ahmedîlere yönelik sempatik bir havanın doğmasına neden olmuştur. Ancak göreceli olarak yine de bu eserlerin Müslümanlar tarafından salt eleştirmek maksadıyla yazılmış eserlere göre daha deskriptif özellikler taşıdığını özellikle belirtmek gerekmektedir. Nitekim bu açıdan söz konusu kaynaklardan, özellikle tezimizin Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri analiz edilirken yeri geldikçe istifade edilmiştir.

1903 senesinde, Hristiyan Misyoner Griswold tarafından hazırlanan "Mirza Ghulam Ahmad, the Mahdi Messiah of Qadian"[49] adlı makale, Ahmedîlikle ilgili ilk Batılı çalışmadır. Bir misyoner olan Griswold tarafından Hristiyan bir bakış açısıyla yazılan makale Mirza Gulam Ahmed'i eleştirme amacı taşımaktadır. Özellikle makalede, Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa meselesine bakışı şiddetle eleştirilmektedir. Nitekim çalışmanın yazarı Mirza Gulam Ahmed'le bizatihi tartışmalarda da bulunmuştur.

Ahmedîlerle ilgili gerçek anlamdaki ilk eser ise, Walter'ın 1918 tarihli *Ahmadiya Movement*[50] adlı çalışmasıdır. Çalışma erken tarihli olması nedeniyle önemlidir. Walter, Hristiyan bir cemiyete bağlı olduğu için eser, Ahmedîleri Hristiyanlığa göre konumlandırmış, ve eserde Mirza Gulam Ahmed'in İsa mesih olmasına yönelik iddiası incelenmiştir. Eserin temel kaynağı Review of Religions adlı Mirza Gulam Ahmed'in liderliğinde hazırlanan dergidir. Ancak Walter'ın

[49] Griswold, H.D., "Mirza Ghulam Ahmad, the Mahdi Messiah of Qadian", **Indian Evangelical Review**, Ocak 1903, s. 322-354.
[50] Walter, H. A., **Ahmadiya Movement**, Lahore 1918.

eserinin temel eksiği Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasını tam olarak yansıtamamış olmasıdır. Nitekim eser oldukça az kaynakla hazırlanmıştır.

Fisher'in *Ahmadiyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Cost*[51] adlı eseri Ahmedîliğin özellikle Batı Afrika'daki çalışmalarına odaklanmıştır. Ancak Fisher, Mirza Gulam Ahmed'in oldukça az eserine referans yapmış ve neredeyse Mirza Gulam Ahmed'in tek bir eseri üzerinden çalışmayı tamamlamıştır. Fikirlerini genelde referanssız vermiştir. Yine de eser Ahmedîlikle ilgili orta dönem çalışmalardan olması yönüyle çalışmamıza katkı sağlamıştır.

Lavan tarafından *The Ahmadiyya Movement: A History and Perspective*[52] adlı çalışma ise görece daha objektif bilgiler içermektedir. Bu eserin katkısı, Mirza Gulam Ahmed'in Ehl-i Hadis mensuplarıyla ve diğer farklı dini gruplarla yaptığı tartışmalarda oldukça doyurucu bilgi vermesi ve yeterli miktarda kaynak içermesi yönüyledir. Ancak bu eser, Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerinden ziyade, Hareketin tarihçesi ve Hindistan'daki politik problem yönleri merkeze aldığı daha çok çalışmamızın birinci bölümüne katkı sağlamıştır.

Friedmann'ın 1989 tarihli *Prophecy Continuous Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background*[53] adlı değerli çalışması, araştırmamızda Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri noktasında en fazla istifade ettiğimiz eserlerden olmuştur. Her ne kadar eserin yazarı oryantalist bir bakış açısına sahip olmuş olsa da, eserin ortaçağ İslam düşüncesine, özellikle sûfî geleneğe yaptığı referanslar oldukça güçlü olmuştur. Ancak bu eserin de önemli bir eksiği, Mirza Gulam Ahmed'in görüşleri üzerindeki mistik felsefeye dair izlerin dikkate alınmamış olmasıdır. Nitekim eserin yazarı bu durumdan hareketle, Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerini tasavvufi sınırlar içerisinde değerlendirerek, Müslümanların Ahmedîliğe olan tepkilerinin nedenini anlayamamıştır.

---

[51] Fisher, Humphrey J., **Ahmadiyyah: a Study in Contemporary Islam on the West African Coast**, London 1963.
[52] Lavan, Spencer, **The Ahmadiyya Movement: A History and Perspective**, New Delhi 1974, s. 22, 38.
[53] Friedmann, Yohanan, **Prophecy Continuous Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background**, India 2003.

Watt'ın içerisinde kısa da olsa Ahmedîlerden de bahsettiği *İslami Hareketler ve Modernlik*[54] adlı eserinde ise pek çok tarihsel hata söz konusudur. Nitekim Watt'ın İngilizce İslam Ansiklopedisine yazdığı Ahmedîlik maddesinde de benzer hatalar mevcuttur. Bu hatalara bir örnek ise 1974'deki Ahmedîlere yönelik gerçekleştirilen anayasa değişikliği ile 1984 yılındaki boykot yasasını birleştirip ikisini de tarih olarak 1984 vermesidir.

Yakın dönemde yazılan eserlerden *Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice*[55] adlı çalışma, Valentine tarafından Ahmedîliğe sempati duyulan bir tarzda ve Hristiyan bir bakış açısıyla yazılmıştır. Eser daha çok Ahmedîlerin İngiltere Bradford cemaati üzerinden kaleme alınmıştır. Eser özellikle Ahmedîlerin "cihad" kavramını, barışçı bir dil çerçevesinde kullanmalarını ön plana çıkarmıştır. Çalışmanın yazarının bir sosyolog olmasından dolayı aynı zamanda sosyolojik bir yönüdür. Bu yönüyle eser akademik bir çalışma olmasına rağmen, yazarın Ahmedîlerle birebir ilişkilerini ve anektodlarını ve bunlar üzerinden geliştirdiği teorileri de dikkate almaktadır. Bu noktada, eser dördüncü bölümde çalışmamıza katkı sağlamıştır.

Gualtieri'nin *The Ahmadis: Community, Gender, and Politics in a Muslim Society*[56] adlı eseri ise Ahmedîlerin Rabva cemaatine odaklanmakta, cemaatin sosyolojik yapısı hakkında bilgi vermektedir. Eser daha çok kişisel izlenimleri ve röportajları kaynak olarak almaktadır. Çalışma, bu yönüyle daha çok araştırmamızın Ahmedîlerle ilgili olan dördüncü bölümüne katkı sağlamıştır.

Tezde istifade ettiğimiz bir diğer yakın dönem çalışması ise Geaves'in *Islam and Britain: Muslim Mission in An Age of Empire*[57] adlı eseridir. Eserden, Hint merkezli İslami yenilenme faaliyetleri noktasında istifade edilmiştir. Eser doyurucu bilgiler içermesine rağmen, genel olarak ikinci el kaynaklardan hazırlanmıştır. Tezde yeri geldikçe bunların dışında pek çok başka yabancı kaynaktan da istifade edilmiştir.

---

[54] Watt, W. Montgomery, **İslami Hareketler ve Modernlik**, çev. Turan Koç, İstanbul 2006, s. 94.
[55] Valentine, Simon Ross, **Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice**, London 2008.
[56] Gualtieri, Antonio R., **The Ahmadis: Community, Gender, and Politics in a MuslimSociety**, Montreal: Mc Gill-Queen's University Press, 2004.
[57] Geaves, Ron, **Islam and Britain: Muslim Mission in An Age of Empire**, UK 2017.

Çalışmamızın konusuyla ilgili olarak Türkiye'de yapılmış çeşitli çalışmalar da söz konusudur. Bu çalışmalardan ilki İslam Mezhepleri Tarihi alanının kurulması noktasında büyük katkıları bulunan Ethem Ruhi Fığlalı'ya ait olan 1985 tarihli *Kadiyanilik-Ahmediye Mezhebi*[58] adlı doçentlik çalışmasıdır. Eser, Türkiye'deki Ahmedîlikle ilgili çalışmalara ilham kaynağı olması yönüyle oldukça değerlidir.

Mezhebin kendisiyle ilgili akademik anlamdaki ikinci çalışma ise 2011 tarihli *Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri*[59] adlı çalışmamızdır. Çalışma, Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed dönemine ve özellikle Hareketin o dönemki kurumsallaşma faaliyetlerine odaklandığı için Mirza Gulam Ahmed'le ve fikirleriyle ilgili oldukça kısıtlı bilgi vermektedir.

Mezheple ilgili diğer bir çalışma ise Piştofoğlu'nun *Ahmediye Cemaati ve Türkiye'deki Faaliyetleri*[60] adlı eseridir. Eser Ahmedîlikle ilgili yapılmış az sayıdaki eserden biri olması yönüyle değerlidir. Ancak eserin konusunun oldukça geniş seçilmesi nedeniyle Ahmediye Cemaati'yle ilgili genel olarak bilinen bilgilere dayanmaktadır. Ancak Ahmedîlerin Türkiye'deki faaliyetlerine giriş noktasında araştırıcılara destek olmaktadır.

Bir diğer çalışma ise Usman'ın *Kadiyani Geleneğinin Iki Temel Akımi Olarak Rebva Cemaati Ve Lahori Cemaati: Karşilaştirmali Bir Analiz*[61] adlı eseridir. Çalışma Ahmedîlikle ilgili yapılan nadir araştırmalardan olması ve özellikle Lahorî Ahmedîlerle ilgili önemli bilgiler içermesi yönüyle akademiye katkı sunmuştur. Ancak yazarın, Pakistan orijinli olması eserin dilinin oldukça tartışmacı bir üsluba sahip olmasına ve eserde Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerindeki en tartışmalı ve kapalı ifadelerin kaynak olarak kullanılmasına neden olmuştur.

---

[58] Fığlalı, Ethem Ruhi, **Kādiyânîlik**, İzmir 1986.

[59] Küçüköner, Halide Rumeysa, **Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri**, (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü YayımlanmamışYüksek Lisans Tezi), Diyarbakır 2011.

[60] Piştofoğlu, Abdülhamit, **Ahmediye Cemaati ve Türkiye'deki Faaliyetleri** (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi,), İstanbul 2014.

[61] Ali, Muhammed Usman, **Kadiyani Geleneğinin Iki Temel Akimi Olarak Rebva Cemaati Ve Lahori Cemaati: Karşilaştirmali Bir Analiz**, (Istanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2016.

Mezheple ilgili yapılan bir başka çalışma ise Yenilmez'in *Kadiyanilerde Vahiy Algısı*[62] adlı eserdir. Eser, Ahmedîlerle ilgili olması yönüyle değerli olmasına rağmen, çok da bilinmeyen konulardan oluşmamıştır.

Mezheple ilgili yapılan son araştırma ise Doğan'ın *Kadiyanilik ve Mirza Gulam Ahmed'in Dini-Siyasi İddiaları*[63] adlı çalışmasıdır. Tez Ahmedîlerle ilgili yapıldığı için değerli olup genel bir çalışma özelliği taşımaktadır.

Ahmedîliğin kendisiyle ilgili olmasa da, Muhammed Ali'nin Meal-tefsiriyle ilgili Ünsal'a ait olan *Mevlana Muhammed Ali'nin "The Holy Quran" Adlı Meal Tefsiri Üzerine Bir İnceleme*[64] adlı çalışmanın girişinde, Mirza Gulam Ahmed'le ve Hareketle ilgili bilgiler verilmesi nedeniyle, çalışmayı Ahmedîlikle ilgili çalışmalar kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Ahmedîlik'le ilgili doğrudan yapılan bir çalışma olmasa da, Ahmedîliği de konu alarak, mehdilik fikrinin İslam mezhepleri üzerindeki etkisini ortaya koymaya çalışan bir başka eser ise Oruç'un *Mehdilik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması*[65] adlı çalışmasıdır.

Ahmedîlerle ilgili akademik anlamda yapılan çalışmalar verildikten sonra bu konuyla ilgili hazırlanmış makalelerden de bahsetmek gerekmektedir. İlk çalışmalardan biri Yaşar'ın "Kâdıyanîlerin Almanca Kur'an Tercümeleri Üzerine Bazi Düşünceler"[66] adlı makalesidir. Makale, Lahorî Ahmedîlerin Kur'an tercümelerini dikkate almaktadır. Bu alanla ilgili bir başka makale ise Yönem'in "Kâdıyanîlik Bağlamında Mehdilik"[67] adlı makalesidir. Bir diğer makale de Kutlutürk'ün "Mehdilik Düşüncesi Bağlamında Kadiyanilik Üzerinde Hinduizm

---

[62] Yenilmez, Fatih, **Kadiyanilerde Vahiy Algısı**, (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2018.
[63] Doğan, Yasin, **Kadiyanilik ve Mirza Gulam Ahmed'in Dini-Siyasi İddiaları**, (Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2018.
[64] Ünsal, Hadiye **Mevlana Muhammed Ali'nin The Holy Quran" Adlı Meal Tefsiri Üzerine Bir İnceleme**, (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2010.
[65] Oruç, Muhammed Cihad, **Mehdilik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, (Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Şırnak 2016.
[66] Yaşar, Hüseyin, "Kâdıyanîlerin Almanca Kur'an Tercümeleri Üzerine Bazi Düşünceler" **D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir 2003, s. 217-249.
[67] Yönem, Ahmet, "Kâdıyanîlik Bağlamında Mehdilik," **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya 2011, s. 175-191.

Tesirleri"[68] adlı makalesidir. Ayrıca Birışık'a ait olan ve içerisinde Ahmedîlerin vahiy algısının da söz konusu olduğu "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler"[69] adlı makaledir. Ahmedîlikle ilgili yapılmış çalışmalar bağlamında, Ekinci'nin "Kadıyanîlik ve Bahaîlikte Yanlış Nübüvvet Anlayışı"[70], adlı bir tebliği de mevcuttur. Tebliğde Ekinci, Kadiyânî Ahmedîlerin, Mirza Gulam Ahmed'i yansıma şeklinde nebi, Lahorî Ahmedîlerin ise müceddid kabul ettiğini ifade etmektedir.

[68] Kutlutürk, Cemil, "Mehdilik Düşüncesi Bağlamında Kadiyanilik Üzerinde Hinduizm Tesirleri", **Uluslararası Mehdilik Sempozyumu**, Sivas 2018, s. 89-100.

[69] Birışık, Abdülhamid, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler" (Hint Altkıt'asında Hz. Peygamber'in Gayb Bilgisi ve Tekfir), **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları V** (İslam Düşücesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmi Toplantı, 12-13 Ekim 2002, İstanbul 2003.

[70] Ekinci, Mustafa, "Kadıyanîlik ve Bahaîlikte Yanlış Nübüvvet Anlayışı", **Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu**, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016 Şanlıurfa.

3. HİNT ALT-KITASINA GENEL BİR BAKIŞ

3.1. Sosyo-Kültürel ve Dinî Yapısı

Tarihi, milat öncesi çok eski çağlara dayanan Hint alt-kıtası,[71] insanlık tarihi boyunca dünya kültür mirasının beşiği konumunda olmuş; dünya fikir tarihine ciddi derecede katkılar sağlamıştır.[72]

Din, kültür ve toplum arasındaki ilişki, dünya üzerindeki bütün topluluklar için en temel ve belirleyici bileşenlerdendir ve bu bileşenler arasında ciddi bir etkileşim söz konusudur.[73] Ancak Hint alt-kıtasında bu üçlü arasındaki etkileşim, dünyanın geri kalanına göre oldukça fazladır. Bu coğrafyada din, kültür ve toplum birbirinden ayrılamayacak derecede iç içe geçmiş ve bütünleşmiştir. İşte bu iç içe geçmiş yapı, bölgenin temel kültürel mirası olan Hinduizmi oluşturmuştur.[74] Bölgenin binlerce yıllık kültürel mirasını ifade eden Hinduizmin, Semitik ve Mazdekî dinlerden farklı olarak belirli bir kutsalın etrafında şekillenmemesi, Hinduizmin oldukça senkretik[75] ve eklektik[76] bir yapıya dönüşmesine neden

---

[71] Bölgeye alt-kıta denmesinin sebebi, İngilizlerin bu bölgeyi "sub-continent" olarak tanımlamalarından kaynaklanmaktadır. Bölgenin, coğrafi konum olarak Umman denizi ile Bengal körfezi arasında Himalayaların güneyinde Hint Okyanusu'na doğru giderek daralan üçgen biçiminde, Asya'nın güneyine eklenmiş bir kıta görüntüsü vermesi nedeniyledir. Coğrafi yapısının büyüklüğüne ve çeşitliliğine ek olarak İngilizlerin bu ifadeyi kültürel büyüklük ve çeşitlilik manasında da kullandığı düşünülmektedir. Çünkü coğrafi olarak büyüklük ve tek veya sınırlı bir kültürün varlığı, bir "alt-kıta" kimliği için yeterli değildir. Bu tür ülkeler sayıca fazladır. Bu toprakların; coğrafi yapısının dışında alt-kıta olarak tanımlanmasını sağlayan kültürel özellikler içerisinde sayısız kültürel rengi barındırmasıyla ilintilidir. Dünyada kendisine yer bulmuş neredeyse her fikir, bu bölgede kendisine gelişme imkanı bulmuştur. Bu yönüyle "alt-kıta" kavramı oldukça önemli bir kullanım şeklidir. Bkz. Johnson, Gordon, **Hint Dünyası Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi X**, çev. Müfide Pekin, İstanbul 1998, s. 14; Uslu, Recep, **Sind'de İslam Fetihleri (15-240/636-854)**, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 199, s. 8.

[72] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 15-18.

[73] Çalışmada, Hint alt-ktasının kültürel dokusundan bahseden bölümler, tezden üretilmiş makale olarak ayrıca yayımlanmıştır. Bkz. Küçüköner, Halide Rumeysa, "Hint Alt-Kıtasının Dini Ve Kültürel Yapısının Şekillenmesinde Arilerin Rolü" **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, Mayıs-2018 Cilt:10 Sayı: 2 (20) May-2018 s. 610-624.

[74] Belirli bir kutsalının olmaması ve kültürün dine evrilmesi, kültürü dolayısıyla dini, hayatın her alanına dahil etmiştir. Böylelikle kültür ve din birbirinden ayrılamayacak derecede bütünleşmiştir. Bkz. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 15-18.

[75] Türkçeye "bağdaştırmacılık" olarak çevrilmiş ifadenin tanımı, Oxford sözlükte "farklı din, kültür veya düşünce okullarının birleşimi" şeklinde tanımlanmıştır. Kültürel bir fenomen olarak senkretizm; edebiyat, müzik, mimari, görsel sanatlar ve diğer kültürel formlarda da gerçekleşmeye uygun olduğu için bu yönüyle eklektizmden farklıdır. Bkz. "Syncretism", **Concise Oxford English Dictionary**, Oxford University Press, 2004.

[76] "Birbirinden farklı, çelişkili, zıt görüşlerden seçerek, alıntılar yaparak çeşitli tezler geliştirmektedir." Bolay, Süleyman Hayri, "Seçmecilik", **Felsefe Doktirinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Ankara 2013, s. 319.

olmuştur. Nitekim Hinduizmin dini yapısı dikkatlice tetkik edildiğinde, belli bir akidesi ve ritüeli olmayan, hayatın her alanında etkisi ve bizatihi varlığı söz konusu olan bir din olduğu görülecektir.[77] Bu yönüyle "yerel kültürel din" olarak adlandırılabilecek bu organizasyon Hindistan'ın sosyal, fiziki, dinsel ve kültürel çeşitliliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Hint alt-kıtası olarak adlandırılan medeniyet binlerce yıldan beri içerisinde sayısız etnik, dinsel ve mezhepsel farklılığı barındırmıştır. İnsanlık tarihinin ilk medeniyetlerinden kabul edilen İndus Vadisi uygarlığından[78] Arilere,[79] Arilerle yerli Dravidyen animalistik kültürün mezcolmuş hali, Hinduizmin ilk nüveleri sayılan Vedalar dönemine,[80]

[77] Hinduizm bünyesinde İndus Vadisi uygarlığından itibaren Hindistan'da var olan bütün kültürel ögeleri barındıran bir dinî yapıdır. İçerisinde yerli Dravidyen kültür, Ari istilası ve yerli Dravidyen kültürün mecz olmuş halini yansıtan en eski Vedalar dönemi dahil, bütün alt kıtanın günümüze ulaşmış inanç, düşünüş, his ve hayat tarzlarını yansıtan özellikler bulunmaktadır. Hinduizm, Hint kültürü ile iç içe geçmiş, zamanla kümülatif bir din halini almış bir yapıdır. Bu nedenle Semavi dinlerden farklıdır. Kurucusu ve kurucu iman esasları yoktur –var olan iman esasları süreç içerisinde oluştuğu, bölgeden bölgeye, mezhepten mezhebe değiştiği için kurucu iman esaslarının olmadığı kabul edilmektedir. Hint halkının yüzlerce hatta binlerce yıllık kültürel mirasını ifade eden genel, üst yapı "Hinduizm" kavramına karşılık Hintliler tarihte en eski din olma iddialarının da etkisiyle daha spesik bir kavram olan "Sanatana Dharma" yani ezelî ve ebedî din veya baki din olan ifadeyi Hinduizm kavramına tercihen daha çok kullanmaktadırlar. Günümüz Hindistan'ında Hint dinlerine mensup nüfusun yüzde doksan beşi bu dine mensuptur. Bkz. Yitik, "Hinduizm", **Yaşayan Dünya Dinleri**, ed. Şinasi Gündüz, Ankara 2010, s. 274, 284; Aydın, Fuat, **Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı**, Ankara 2013, s. 9-230; Joshi, A.P., Srinivas M. D., Bajaj. J., K., "An Illustrated Presentation on Religious Demography of India Updated up to 2001" New Delhi 2005, s. 7; Johnson, **Hint Dünyası..**, 13-51; Knott, Kim, **Hinduizm'in ABC'si**, çev. Medet Yolal, İstanbul 2000, s. 7-198; Rousseau, Hervé, **Dinler (Tarihi ve Sosyal incelemeler)**, çev. Osman Pazarlı, İstanbul 1970, s. 166-168; Gündüz, Şinasi**, Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara 1998, s. 172, 212; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 93-94.

[78] İndus Vadisi uygarlığı, Hindistan'ın giriş kapısı rolünü üstlenmiş, Hindistan ve daha sonra dünya tarihine derin izler bırakmış bir medeniyettir. Bu uygarlığın dini olarak bilinen Harappa dini şuanki Hinduizmin ilk nüveleri olarak veya Hinduist geleneğin ilk temsilcisi olarak düşünülmektedir. İnduslar hak. bkz. Bkz. Javonillo, Charise Joy, "Anlaşılmaz, İbret Verici ve Deşifre Edilmemiş Yönleriyle İndus Vadisi Medeniyeti", çev. Yalçın Kayalı, **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı/No.7, Nisan 2015: 191-206; Eliade, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, çev. Ali Berktay, İstanbul 2009, C. 1, s. 158-160, 251, 254; Uslu, **Sind'de İslam Fetihleri**, s. 1; Usta, Sadık, **Dünyayı Değiştiren Düşünürler, I. Cilt: Hint Vedalar'ından Giordano Bruno'ya**, İstanbul 2013, s. 29-34; Bayur, **Hindistan Tarihi**, Ankara 1987, C. 1, 27; Küçüköner, "Hint Alt-Kıtasının Dini Ve Kültürel Yapısının Şekillenmesinde Arilerin Rolü", s. 610-624.

[79] Ariler, Hinduizm dahil bütün Hint dinlerinin amentüsü sayılan ruh göçü dahil pek çok inanç esasının Alt kıta kültürüne yerleşmesinde etkili olmuştur. Ariler hak. bkz. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 17, 22, 63-64; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 160-161, 168-169, 231-257, 289; Yitik, "Hinduizm", s. 278; Çağdaş, Kemal, "Upanishadlar", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. XIX, sy: 3- 4, Temmuz - Aralık 1961, s. 144; Günay, "Budizm ve Öğretisi", s. 173-193; Yitik, Ali İhsan, **Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi**, İstanbul 1996. s. 89-114, 132-152; Rousseau, **Dinler..**, s. 54-55; Küçüköner, "Hint Alt-Kıtasının Dini Ve Kültürel Yapısının Şekillenmesinde Arilerin Rolü", s. 610-624; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 160-161, 251, 254.

[80] Vedalar dönemi ismini, Hint kutsal literatürünün ilk basamağı olarak kabul edilen Vedalar adlı eserlerin ortaya çıktığı dönemden almaktadır. Vedalar, Rig Vedik dönemi eseri olup Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda ve Atharva Veda adlı eserlerden oluşmaktadır. Geleneksel Hindu inancına göre, bu metinlerin hepsi ateşten dumanın çıkmasına benzer şekilde Brahma'dan bir nefes şeklinde sudûr etmiş, çok önceden yaşamış rişilere- azizlere/peygamberlere- bildirilmiş bu metinler uzun yıllar boyu nesilden nesile

Vedalar döneminden Brahmanizme,[81] bütün bu farklılıkların bir araya gelip oluşturduğu Hinduizme, Hinduizme tepki olarak ortaya çıkmış Budizme,[82] bir başka Hindu dini olan Caynizme,[83] Zerdüştlüğe,[84] İslama,[85] İslam ve Hinduizmi

---

aktarıldıktan sonra yazıya geçirilmiştir. Vedalar'da, Hint kültürüne uymayan kurban ayinleri bulunmakta ve tenasüh inancı yer almamaktadır. Konu hak. bkz. Çağdaş, "Upanishadlar", s. 144; Yitik, Ali İhsan, "Vedalar", **DİA**, İstanbul 2012, C. 42, s. 593-594; Usta, **Dünyayı Değiştiren Düşünürler..**, s. 29-33; Hinduizm hakkında derli toplu bilgi için Yitik, "Hinduizm", s. 277-305; Rousseau, **Dinler..**, s. 165-166.

[81] Brahmanalar, vahiy türünden ilahiler içeren eserlerdir. Vedalar'a göre, bu dönemde bu eserlere daha fazla dinî ritüel eklenmiştir. Bu eserlerde Hindistan tarihine ilişkin bilgilere, gelenek görenek ve felsefi sistemlere dair bilgiler mevcuttur. Brahmanizm olarak var olmuş bu gelenek, brahman adlı din adamlarının gezileri sayesinde Güneydoğu Asya'da oldukça yayılmıştır. Bu ilerleme esnasında birçok yerel unsuru da bünyesine katmış ve Hinduizme evrilmiştir. Bkz. Hammerton, J.A., Arthur, Mee, **Dünya Dinleri Sözlüğü İnsanlığa Yön Veren Tüm Din Ve İnanç Akımları**, çev. Arıcan Uysal-Anaca Uysal, İstanbul 2008, s. 78-79; Yitik, "Hinduizm" s. 284-293; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 58, 160; Aydın, **Hint Dini..**, s. 16-28; Rousseau, **Dinler..**, s. 118, 165; Küçüköner, "Hint Alt-Kıtasının Dini Ve Kültürel Yapısının Şekillenmesinde Arilerin Rolü", s. 610-624.

[82] Budizm, Hinduizmin hâkim konumda olduğu Hindistan'da Hinduizme muhalif olarak ortaya çıkmış, bu bölgenin kültürel değerlerinden beslenmiş dinî bir organizasyondur. 6. yüzyılda Hindistan'ın kuzeydoğusunda, Hinduizmin politeist olarak kabul ettikleri tanrı anlayışına, Brahman hakimiyetine, buna bağlı olarak kast sistemine ve Hindu kutsal metinleri olan Vedalar'a karşı, bu din içerisinden çıkmış dinî bir farklılaşmadır. Bkz. Raju, P. T. "Hinduizm", **Asya Dinleri**, çev. Abdullah Davudoğlu, İstanbul 2002, s. 161; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 7; Günay, Nasuh, "Tarihi Süreç Açısından Budizm ve Öğretisi", **Arayışlar İnsan Bilimi Araştırmaları**, y. 1, sy. 1, 1999/1, s. 173-193; Tümer, Günay, "Budizm", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1992, C. VI, s. 352-353; Yaran, Cafer Sadık, "Islam and lslamic Mysticism in Relation to Buddhisim", **Milel ve Nihal**, 2004, 2 (1), 13-34; Yaran, Cafer Sadık, "Budizmle Mukayeseli Olarak İslam Ve İslam Mistisizmi: Müslüman-Budist Diyaloğuna Bir Katkı", çev. Mehmet Atalay, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 17, yl. 2008, İstanbul 2009, s. 253-273; Schimmel, A. Marrie, **Dinler Tarihine Giriş**, Ankara 1955, s. 236, 242, 252; Yitik, **Hint Kökenli..**, s. 132-152; Rousseau, **Dinler..**, s. 95-96, 139-140, 169-171.

[83] Caynizm, MÖ. 6. yüzyılda Hindistan'da ortaya çıktığı kabul edilen bir dindir. Caynizm de Budizm gibi Brahmanizme -Hinduizm- karşı tepki olarak ortaya çıkmıştır. Brahmanizmin keskin sınıf ayrımlarına ve kanlı kurban törenlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Tanrı veya Üstün Ruh'u âlemin yaratıcısı ve denetleyicisi olarak kabul etmeyip her canlının üstün bir ruh haline gelebileceğine ve sonsuz sayıda üstün ruh olabileceğine inanmaktadırlar. Yüce bir tanrı anlayışı olmamasına rağmen bazı Hindu tanrılarına tapınmaktadırlar. Bkz. Raju, "Hinduizm", s. 156-157; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 7; Rousseau, **Dinler..**, s. 171-172; Gündüz, **Din İnanç Sözlüğü**, s. 77-286. Zerdüştlüğün inanç esasları hakkında ayrıca bkz. Kızıl, Hayreddin, **Mecusilikte Ateş Sembolü**, Diyarbakır 2014, s. 94-101.

[84] Zerdüştlerin İran'dan Hindistan'a gelişleri h. 32 ile 168 yılları arasında topluluklar halinde gerçeklemiştir. Parsîler, İran'dan Hindistan'a gelen Zerdüştlere verilen isimdir. Günümüzde bölgedeki sayıları 70.000 civarındadır. Bkz. Stepaniants, Marietta, "Zerdüştlüğün İslâm'la Karşılaşması", çev. Cahid Kara, Journal of Islamic Research 2012;23(2), s. 89-99; Rousseau, **Dinler..**, s. 105-106, 160-162; Naskali, Esko, "Parsîler", **DİA,** İstanbul 2007, TDV Yayınları, C. 34, s. s. 174; Bernal, Martin, **Kara Atena/Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi?/ 1875-1985**, çev. Özcan Buze, İstanbul 2016, s. 567; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 301-302.

[85] İslam'ın Hind alt kıtası topraklarıyla ilk karşılaşması, Hz. Ömer döneminde Ebû Musa el-Eş'arî komutasındaki İslam ordusunun Hindistan'ın batısında –bugünkü Pakistan- yer alan Sind'e yaptığı seferle (15/636) gerçekleşmiştir. Düzenli Hint seferleri ise Emevi hanedanından Velid b. Abdülmelik zamanında Irak Valisi Haccâc tarafından gönderilen Muhammed b. Kasım b. es-Sakafî tarafından gerçekleştirilmiştir. Es-Sakafî döneminde Sind'e ilk kez girilmiştir (93/711). Daha sonra Sind'in yönetimi 871 yılında Abbasilere, 977 yılında ise Fatımilere geçmiştir. Gazneliler döneminde yapılan akınlar ise bölgenin İslamlaşmasında en etkili girişimler olarak tarih sayfalarında yer almıştır. Bundan sonra da 1186'da Gurlular'a geçmiştir. Hindistan'da en uzun süren siyasi hareket ise Türk sülalerinden oluşan Delhi Sultanları olarak bilinen Muizzîler, Halâcîler, Tuğluklular ve Seyyidlerden oluşmuştur. Bu siyasi organizasyon 1451 yılında yıkılıncaya kadar varlığını devam ettirmiştir. Delhi Sultanlıkları'ndan sonra

bağdaştırmacı bir din anlayışıyla yorumlayan Sihizme,[86] Yahudiliğe,[87] Hristiyanlığa[88] ve bu dinlerin kendi bünyesinden çıkmış mezheplere; Gazneliler, Babürler, Portekizliler, İngilizler dahil binlerce farklı etnik kimliğe ve yüzlerce farklı

kurulan Ludîlerin 1526 yılında Babürlülere yenilmesiyle Hindistan Babürlülerin hâkimiyetine girmiştir. Babür, Kabil'i ele geçirmiş, İndus'a kadar olan büyük bir coğrafyada akın faaliyetlerine girişmiştir. Babür sonrası da Kabil ve Kandahar gibi sınır boyları ele geçirilmiş ve ülke korumaya alınmıştır. Ancak İran Şahı Afşar Nadir Şah'ın Hindistan'ı işgal etmesi, Delhi'nin çöküşünü hazırlamış, süreç içerisinde Avrupalıların bu topraklardaki zenginliği farketmesi ve bölgenin kültürel ve dinsel farklılıklarından yararlanarak toplulukları birbirine kışkırtarak Babürlülerin zayıflamasına sebep olmuştur. İngiltere'den atanan valilerin gölgesinde varlıklarını sürdürmüşler, 1858 yılında ise varlıklarına tamamen son verilmiştir. Bu tarihten itibaren bölgeden İslami kimliği olan yönetimler tamamen çıkarılmıştır. 1947 yılında, Hindistan ile Pakistan etno-dinsel problemlerden kaynaklanan sıkıntılar neticesinde birbirinden ayrılmış, Müslüman nüfusu oluşturan topluluklar, haritadaki konumlarını dikkate alınmadan, sadece sayıca fazla bulundukları yerler dikkate alınarak, Müslüman Bangladeş bölgesi de dahil olmak üzere Pakistan adında yeni bir devlet oluşturmuşlardır. Ancak 1971 yılında Bangladeş Pakistan'dan ayrılmış ve yeni bir devlet olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Bkz. İbnü'l Esir, **el-Kâmil fi't-târîh**, Beyrut, 1406/1986, VIII, 213-214; 227-228; 232, 345-346, IX, 223-224; İbn Hazm el-Endelûsî (ö. 456/1064), **Resâil İbn Hazm el-Endelûsî** (*Cümelu Futûhi'l İslâm* bölümü), İhsan Abbâs (nşr.), el-Müesesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1987, C. 2, s. 132; Belâzürî (ö. 279/892-93), **Futûhu'l-Buldân**, Müessesetü'l-Maârif, Beyrut 1987, s. 607-627; Sıddık b. Hasan el-Kannevcî (ö. 1307 /1890), **Ebcedü'l-Ulûm**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978, C. 3, s. 214; Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 1-3; Yurdaydın, Hüseyin Gazi, **İslam Tarihi Dersleri**, Ankara 1971, s. 265-280; Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 14; Karadaş, Cağfer, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve", **Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamîdullah Sempozyumu**, 18-19 Kasım 2005, Bursa tz., s. 18-21; Uslu, **Sind'de İslam Fetihleri**, s. 2; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 7; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289-290.

[86] Sihizm, Hindistan'ın Pencap eyaletiyle özdeşleşmiş bir dinî harekettir. Hindu Brahmanların baskısı ve kast sistemine tepki bu hareketin doğuşuna esaslık teşkil etmiştir. Sihizm, Hinduizm ve İslam tasavvufunun uzlaştırılması sonucu ortaya çıkmıştır. Sihizm hakkında bkz. Gündüz, "Sihizm", s. 373-381; Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 114, 145, 194; Raju, "Hinduizm", s. 31; Sayım Huzeyfe, "Sih Dini", **DİA**, C. 37, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 166-168; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 8; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 341.

[87] Yahudilik, Hindistan'da varlık göstermiş ilk yabancı dinlerden olup aynı zamanda Yahudiler, bu ülkedeki en eski yerleşmiş ve düzen kurmuş topluluklardandır. Asya'daki dördüncü büyük Yahudi cemaatine sahiptirler. Hint Yahudilerinin kökenleri birbirinden farklı olduğu için, her bir cemaatin Hindistan'a gelişiyle ilgili çeşitli teoriler üretilmiştir. Bir kısmının Yehuda Krallığı zamanında geldiği, bir kısmının "kayıp on İsrail koyunundan biri" olduğu tahmin edilmektedir. Bunların dışında Hindistan'da yaşayan pek çok Yahudi boyu olduğu düşünülmektedir. 1948 yılında, İsrail Devleti'nin kurulmasıyla İsrail'e göç etmişlerdir. 1948 sonrası da İsrail'e taşınmaya devam etmişlerdir. Şu an sayıları binlerle ifade edilebilecek kadar azdır. Konu hak. bkz. Menon, Bala, "The Jews of Cochin, Recording Community History", **Asian Jewish life Journal**, June 2015 sy. 16. s. 31-33 http://asianjewishlife.org Erişim Tarihi 27.10.2016; Barnett, Elisa Braun, "Holocaust Refuge in India, Excerpted Eleven Years from India", **Asian Jewish life Journal**, June 2015 is. 16. s. 23-25, http://asianjewishlife.org Erişim Tarihi 27.10.2016. Katz, Nathan, **Who Are the Jews of India**, USA 2000, s. 9-90. Ayrıca Yahudilerin Hindistan'daki kültürel mirası hakkında hazırlanan bir dergi sayısı için bkz. **Asian Jewish Life**, September 2011, sy. 7. http://asianjewishlife.org. Erişim Tarihi, 27.10.2016. Hindistan Yahudileri hakkında Türkçe makale için bkz. Albayrak, Kadir, "Hindistan'da Yahudilik ve Hindistan Yahudileri", **Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum)**, 18-19 Şubat 2012, Ankara-2012; Taşpınar, İsmail, "Hindistan Yahudileri", **DÎVÂN İlmî Araştırmalar**, sy. 16 (2004/1), s. 139-160.

[88] Hristiyanlık bölgeye erken dönemden, 1. yüzyıldan itibaren girmeye başlamış, yerleşmesi 6. yüzyıla kadar sürmüştür. Bölgede günümüzdeki sayılarının yirmi yedi milyon civarı olduğu tahmin edilmektedir. Bkz: Johson, **Hint Dünyası..**, s. 131; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 237, 2, s. 259; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 6-8.

dile ev sahipliği yapmıştır.[89] Bu farklılıkların hepsi birlikte Hindistan'ı oluşturmuştur. Hindistan'ı oluşturan bu unsurların her birinin de kendisine ait hac yerleri, kahramanları, efsaneleri ve hatta mutfak alışkanlıkları söz konusu olmuştur. Ancak bu gruplar arasında ciddi seviyede kültürel geçişkenlikler de meydana gelmiş ve bu topluluklar birbirlerinden keskin hatlarla ayrılmamışlardır. Nitekim Hindistan'da aynı aile içerisinde Müslüman Caynist ve Hindu gibi birbirinden farklı dinlerin müntesipleriyle karşılaşmak oldukça yaygındır; hatta bu grupların sayıları milyonlarla ifade edilmektedir.[90] Bu insanları bir araya getiren temel unsur ise ortak kutlamalardır. Örneğin, geleneksel Müslümanlar, Hindular, Hristiyanlar ve diğer dinlerce kutsal kabul edilen özel mekanlar, ortak dinî bayramlar ve çeşitli festivaller söz konusu olup her yıl çeşitli müzik ve dans festivalleri, tüm bu dinî topluluklar tarafından kutlanmaktadır. Bu ortak kutlamaların, bir Hintli kimliğinin oluşmasında rolü oldukça önemlidir. Çünkü etnik farklılıkların oldukça yüksek seviyelerde olduğu, yüzlerce değişik inanç sisteminin bulunduğu ve binden fazla dilin aynı anda konuşulduğu bir topluluk olarak, bu insanları Hintli yapan şey, ne milliyet –ırk- bağı ne ortak bir din ne de ortak bir dildir. Bu insanları Hintli yapan şey, biriktirerek ve her birinin bir taş koyarak oluşturduğu ortak kültürel mirastır.[91] Çünkü tarihsel mirasları neredeyse olmayan[92] bu insanlar için ortak kültürel miras mevzusu önemli ve özel bir konudur. Bu da Hinduizm[93] denilen "kültür ve din" veya "din ve kültür"

---

[89] Öte yandan Fars, Çin gibi büyük medeniyetlerle olan komşuluğunun zorun1u bir neticesi olarak da bu medeniyetlerin çeşitli etkilerine maruz kalmıştır. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 14-15, 17. Bölgedeki Gazneli hakimiyeti için bkz. Bkz. Karadaş, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve", s. 17; Yurdaydın, **İslam Tarihi Dersleri**, s. 265-280; Mehmet Fuad Köprülüzâde, **Türkiye Tarihi**, Kanaat Kitaphânesi, İstanbul 1923, s. 122-123; Mehmet Fuat Köprülü, **Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar**, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1934, s. 26-32; Osman Turan, **Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003, s. 47, 433; Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 1, s. 127-355. Bölgedeki Babür hakimiyeti için bkz. Bkz: Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 2, 6-659, C. 3, 99, 137; Yurdaydın, **İslam Tarihi Dersleri**, s. 287. Bölgedeki Portekiz ve İngiltere hakimiyeti için bkz. Bkz. Roberts, J. M., **Dünya Tarihi**, çev. İdem Erkman, Tansu Akgün, İstanbul 2011, C. 2, 804-837; Johnson, **Hint Dünyası..**, 9, 129, 131, 145-146; Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, II, s. 264.

[90] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 15-17.

[91] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 14-17; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 1-56. Kültürel miras derken, bu kültürel miras her bir topluluk için de ayrı ayrı tezahür etmiştir. Bu yüzden Hindistan'ı ve halklarını tek bir sınıflamayla açıklamaya çalışmak neredeyse imkansızdır.

[92] Hindistan, dünyada fiziksel şartların bir ülke tarihinin üzerinde ciddi etkisi olduğu nadir yerlerindendir. Fiziksel şartların sertliği; ortak, tarihsel kültürel mirasın yok olmasına sebep olmuş ve bu durum da insanları bir arada tutabilecek ortak değerlerin yok olmasına da neden olmuştur. Hindistan çok geniş topraklara sahip bir medeniyettir. Çok geniş topraklara sahip olması ciddi fiziksel farklılıklara da sebep olmuştur. Kimi bölgeler üç ay boyunca gece gündüz yağış alırken kimi bölgelerde yıllarca yağış almamaktadır. Ayrıca şiddetli rüzgarlar da bölgedeki tarihi mirasın ciddi tahribat almasına hatta yok olmasına neden olmuştur. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 14-15.

[93] Burada bahsedilen Hinduizm, binlerce yıllık birikimi içerisinde barındıran Hinduizmdir.

olarak adlandırılabilecek bağdaştırmacı bir öznenin doğmasına neden olmuştur. Hint kültürü olarak adlandırılabilecek bu kültür; semavi din müntesipleri dahil bu topraklarda yaşayan bütün kimliklere Hinduizm üzerinden aktarılmıştır.[94] Nitekim Hint kültürünün dünyanın neredeyse başka hiçbir bölgesinde görülemeyecek kadar uzlaşmacı bir yapısı vardır.[95] Hint kültürünün uzlaşmacı yapısı, bu topraklarda yaşayan dini-dili-milliyeti birbirinden oldukça farklı insan topluluklarının "Hint kimliği" çatısı altında toplanmasını sağlamıştır. Bu ortak Hintli kimliğin; yumuşak, sakin, hiçbir şeyi reddetmeyen, anlayışlı, uyumlu, renkli, karmaşık yapısı da "karmaşa içerisinde harmoni" mottosuyla ifade edilmiştir.[96] Böylelikle, bölgenin yüzde sekseninin müntesibi olduğu Hinduizm ve Hinduik etki[97] bölgenin kılcal damarlarına kadar işlemiş ve bu topraklardaki neredeyse bütün inanç akımlarına bir şekilde nüfuz etmiştir. Böylelikle, Hinduik etki altında kalmış bir Hristiyanlık ve doğduğu yerden daha farklı bir İslam gibi yeni fenomenler ortaya çıkmıştır.[98]

İslam'ın Hint alt-kıtasına girişi ve İslam düşüncesinin bu bölgedeki gelişimi de dünyanın pek çok yerine kıyasla oldukça farklı olmuştur. Genelde, İslam cihadçı bir gelenekle yayılma imkanı bulurken, bölgede Hint mistisizmi ile uyum sağlayacak farklı metodlardan yardım almıştır. Bu durum da bölgedeki Sünni gelenek dahil neredeyse bütün İslami anlayışlara, diğer İslam coğrafyalarında görülemeyecek derecede mistik ton eklenmesine neden olmuştur.[99] Nitekim bölgede tasavvuf aracılığıyla yayılan İslam, Güneydoğu Asya boyunca ilerlerken yerel kültüre oldukça uyum sağlayarak genişlemiştir.[100] Bu durum da yerel kültürle mezcolmuş, daha farklı İslami geleneklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim normal şartlarda İslam

[94] Bu bölgedeki Hinduizm içerisinde sayısız teolojik ve felsefi akım yer almaktadır. Bkz. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 3.

[95] Yumuşak karakterli olan Hinduizm, bu topraklarda yaşayan halkların oldukça sakin ve mülayim bir yapısı olmasına neden olmuştur. Bu durum da bu toprakların her zaman daha güçlü komşuları tarafından saldırıya uğramalarına neden olmuştur. Hatta Hint halkının bu sakin yapısı, kendi halklarından birinin nadiren krallığa kadar yükselmesine sebep olmuştur. Hint halkı çoğu zaman yabancılar tarafından yönetilmiştir. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 3.

[96] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 13, 16-18; Karadaş, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve", s. 17; Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 1, 24.

[97] Hinduik etkiyle kastedilen Hinduizmin etkisiyle ortaya çıkan anlayışlardır.

[98] Bkz: Winter T.J.-Abdülhakim Murad, **İslam ve Hristiyanlık Politik-Teoloji Denemeleri**, İstanbul 2007, s. 177.

[99] Winter, **İslam ve Hristiyanlık..**, s. 223; Bkz. Karadaş, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve", s. 18-24; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 7; Birışık, Abdülhamit, "Hint altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler", **DİVAN İlmi Araştırmalar Dergisi**, sy. 17 (2004/2), s. 1-62.

[100] Nitekim "İslam" bu bölgede, "İslamileşmiş" bir din olarak varlığını devam ettirmiştir.

yeni karşılaştığı bir toplumda temel inanç esasları istisna tutularak İslamileşirken, bölge kültürünün baskın yapısı nedeniyle inanç esasları arasında da kültürel ve dinsel kaymalar meydana gelmiştir.[101] Bu noktada, bölgedeki mehdilik anlayışları ve kutsal kavramı bağlamında peygamberliğe bakış bu düşünceye en temel örneklik edebilecek konulardan olmuştur.[102]

3.2.“Kutsal” ve “Tanrısal Kurtarıcılar” Tasavvuru

Hinduizm üzerinden şekillenen Hint kültürünün Hint alt-kıtasının fikirsel gelişimindeki rolü tartışmasızdır. Nitekim bu dinin ilerlemesine paralel olarak bölge fikirsel anlamda da oldukça mesafe kaydetmiştir.[103] Bölgedeki tanrı anlayışlarının bir neticesi olarak ortaya çıkan kutsallık anlayışının da, bölgenin fikirsel anlamda gelişmesine oldukça derin katkıları olmuştur. Bölgeye ciddi etkisi olan kutsallık anlayışını anlayabilmek için öncelikle tanrı anlayışının anlaşılması gerekmektedir.

Hinduizmde Baş Tanrı, Brahma olup her şeyin yaratıcısı konumundadır. Ancak Tanrı Brahma dünyaya müdahalesini genel olarak kendisine bağlı tanrılar, Şiva ve Vişnu aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Şiva, Tanrı’nın yakıcı-yıkıcı, öldürücü yanını ifade ederken, Vişnu, Tanrı’nın; insanları ve toplumu büyük felâketlerden, kötülüklerden koruyucu, krizleri çözücü sıfatını temsil etmektedir.[104] Ancak Hinduizmde, panteist tanrı anlayışları bağlamında, “trimurti” olarak adlandırılan bu üçlü tanrı dışında milyonlarca, başka tanrılar da söz konusudur.[105] Bu durum Hinduizmdeki “kutsallık” anlayışıyla derinden ilişkilidir.

Hinduizmdeki kutsallık anlayışı, insandan tanrıya, tanrıdan insana; çift yönlü, dualist olarak tanımlanabilecek bir kutsallaşma fenomenine dayanmaktadır. Bu

---

[101] Ayrıca bu durum bölgede Arap-İslam geleneğinden daha farklı bir İslamî anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

[102] Bkz. Karadaş, “Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve”, s. 18-24; Joshi, “An Illustrated Presentation..”, s. 7; Birışık, “Hint altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü..” s. 1-62; Winter, **İslam ve Hristiyanlık..,** s. 177.

[103] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 13, 16-18; Karadaş, “Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve”, s. 17; Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 1, 24.

[104] Güven, Rasih, “Bengal Edebiyatı ve Baüller (İlâhiler Söyleyerek Dans Eden Zahitler)”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, yl. 1991, sy. 2, C. 35, s. 139; Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 42.

[105] Bkz. Johnson, **Hint Dünyası..,** s. 39; Ürdüç, Gülsüm, **Hinduizm’de Avatara ve Hristiyanlık’ta İnkarnasyon İnancı Üzerine Bir Araştırma**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2006, s. 9-10, 16, 19-20.

anlayışta, kutsal ile kutsal olmayan "sıradan-adi" arasında keskin bir çizgi yoktur, ciddi şekilde geçişkenlik söz konusudur. "Kutsal" dokunulmaz olmayıp, kesbî, ulaşılabilir bir makamdadır. Ancak "sıradan-adi" her zaman kutsallaşma potansiyeline sahipken, kutsal olan da "süfli-maddi" olana dönüşme potansiyeline sahiptir. Nitekim bu yaklaşımda, tanrılar insanoğluna ait özellikleri taşıyabildikleri gibi insanoğlu da tanrılık hususiyetlerine haiz olabilmektedir.[106]

Sıradan insanların kutsallaşmasıyla ilgili Hint tarihinde sayısız örnek mevcuttur. Nitekim tarihsel kişilikler, İngiliz komutanlar, politikacılar, toplumsal kahramanlar süreç içerisinde tanrılık pozisyonuna yükselmişlerdir.[107] Öte yandan Hindu amentüsünün temeli olan tenasüh inancını da[108] "kutsallaşma" fenomenin beşer sathındaki bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür.[109] Zira, insanoğlu, dünyaya her gelişinde gerçekleştirdiği eylemlerin bir sonucu olarak[110] doğduğu kastın hakkını vermesi durumunda bir üst kasta geçme hakkını elde etmekte ve en sonunda tanrılaşma, kutsallaşma imkanını elde etmektedir.[111]

---

[106] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 39; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 277; Rousseau, **Dinler..**, s. 98-101; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 10, 123. Tanrılara, insanoğluna ait "evlilik" gibi özellikler atfedilmiştir.

[107] Hint yerel kültürü içerisinde kutsallaşma açısından en kolay ulaşılabilir örnek yeni evlenen çiftlere kutsiyet atfedilmesidir. Evlenen çiftlerin evlilik gibi çok önemli bir dinî vecibeyi yerine getirdikleri için aileleri ve akrabaları tarafından kutsallaştıklarına inanılmakta ve onlara tapınma nesnesi olarak muamele edilmektedir. Yeni evli çiftlere atfedilen kutsallık onların ilk evlilik gecelerinde de devam etmektedir. - Ayrıca Hint kültüründe evlilik sonucu gerçekleştirilen cinsel birleşmeye de oldukça özel bir önem atfedilmekte ve bir tapınma aracı olarak düşünülmektedir. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 39; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 123.

[108] Tenasüh inancının bu dindeki karşılığı samsara ifadesidir.

[109] Ancak bu durum belli şartlar altında gerçekleşmektedir. Bu durumun başında da insanoğlunun mistik yönünü beslemesi ve cehdügayret etmesi yer almaktadır. Nitekim sıradan beşer bu faaliyetleri yerine getirdiği takdirde kutsallık makamına ulaşabilmekte yani tanrılık pozisyonunu elde edebilmektedir. Aslında, bu anlayışta, tanrılaşma ya da kutsallaşma ile kastedilen "şey" sıradan insanların yücelmesi anlamına gelmektedir. Bkz. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 39; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 277; Rousseau, **Dinler..**, s. 98-101.

[110] Nitekim bu durumda Hinduizmdeki karma inancını ifade etmektedir.

[111] Hint dinlerinde "samsara" olarak adlandırılan tenasüh inancı, bütün Hint dinlerinin amentüsü sayılabilecek bir özelliktir. Buna göre kişinin hayatı boyunca yapıp ettikleri, düşünceleri, hisleri, kişinin gelecekteki hayatını ve bütün kişilik özelliklerini yani kaderini biçimlendirmektedir. Başka bir ifadeyle bu dine göre, kişi farkında olarak veya olmayarak kendi kaderini yaratmaktadır. Buna göre Tanrı kişinin kendi elleriyle belirlediği bu kadere "olumsuz" etkisi olacak şekilde müdahele etmemektedir. Özetle kişinin hayatında başına gelen kötü olayların hiçbirisinin arkasında "Tanrı" yoktur. Ancak kişinin Tanrı'ya derin ve içten dua etmesi durumunda, Tanrı'nın kişinin karmasına olumlu yönde etki etmesi söz konusu olabilmektedir. Tenasüh kavramı detaylandırıldığında, karma inancından ayrı açıklanabilmesi mümkün değildir. İkisi de birbirinin bağımlı gereğidir. Karma inancına göre insanın bu dünyada şu an itibariyle sürdüğü yaşam, aynı zamanda bir sonraki hayatının bir nevi tarlası anlamına gelmektedir. İnsan bu dünyada yaptığı amellerine göre bir sonraki hayatında insan, hayvan, bitki veya Tanrı olarak dünyaya

Hinduizmdeki kutsal ile kutsal olmayan "sıradan-adi" arasındaki bu oldukça yumuşak geçişkenlik, Hinduizmin sekiz milyon ila üç yüz otuz milyon arasında, sayıları belli olmayacak derece fazla tanrısının söz konusu olmasına ve neredeyse sayısız genişlikte bir tanrılar panteonunun ortaya çıkmasına neden olmuştur.[112] Bu denli fazla tanrılarının olması da tanrıların beşer gibi tasavvur edilmesine ve insanoğlu ile tanrı arasında, nitelik bakımından ilişki kurulmasına imkan vermiştir. Alt-kıta halkları dışında anlaşılması oldukça güç olan bu kutsallık anlayışı Hint tarihi ve kültüründe oldukça derin izler bırakmıştır. Nitekim bölge halkları arasında, din-

gelme hakkına sahip olmaktadır. Şahsi değerlerin yer almadığı, bağımsız bir adalet sistemi çerçevesinde, kişi iyi amellerinde mükafat, kötü amellerinde ceza ile karşılaşmaktadır Kişinin önceki hayatının neticesi olarak bu dünyaya gelmesi karma, kişinin ruhunun sürekli veya günahlarından arınıncaya kadar dünyaya gelip gitmesi ise tenasüh kavramıyla ifade edilmektedir. Bu düşünce, ruh ve bedeni birbirinden ayrı olarak tasavvur etmektedir. Beden ölse de ruh başka bir bedende varlığını devam ettirmektedir. Bu iki tasavvur, kişiyi ahlaki emirlere göre yaşamaya yönlendirmekte hatta zorlamaktadır. Kişi karması neticesinde "mokşa"ya –Budizm'deki nirvana kavramını ifade etmektedir- ulaşıncaya kadar dünyaya sayısız defa gelip gitmek zorundadır. Her geliş gidişinde bulunduğu kastın hakkını vermesi, bir üst kasta geçmesini hatta en üst seviyedeki tanrılık poziyonuna yükselmesini potansiyel olarak mümkün kılmaktadır. Ancak mokşa tasavvurunda tanrılık sadece seviyelerin en üstüdür, nirvanaya ulaşma değildir. Çünkü nirvana tanrılık pozisyonunun da üstündedir. Hiçlik pozisyonudur. Yok olmayı ifade etmektedir. Ölümün, doğumun, acı, ızdırap hiçbir şeyin olmadığı bir yere gitmeyi ifade etmektedir. Kişinin bulunduğu kastın hakkını vermemesi durumunda ise kişi alt kasta inmekte, en alt kastta ise de bitki, hayvan veya engelli insan formunda dünyaya tekrar gelmektedir. Karma, insanların özgeçmişleri sonucu elde ettikleri yaşam standartları ve rolleri aracığıyla, eşitsiz toplum yapısının güçlenmesini, kast başlığı altında dinî bir esas olarak değerlendirilmesini sağlamış ve inanç sistemlerine oldukça kuvvetli bir biçimde entegre olmasına neden olmuştur. Bu sistem Hint toplumlarının yapısını tamamen etkilemiş, buna göre en üstten en alta bütün toplumsal yapıyı etkileyen bir sistemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Modern dönem Hinduizmine kadar, kişinin dünyaya geldiği kasta, bir önceki hayatının sonucu olarak geldiğine inanıldığı için kast sistemine Hinduizm tarihi boyunca genel olarak bir muhaliflik söz konusu olmamıştır. Hatta dinî bir gerek olarak düşünülmüştür. Ancak 1800'lerin sonlarında, Batı düşüncesiyle karşılaşma, milliyetçilik akımlarının etkisi, Müslümanlar ve diğer dinî gruplarla yaşanılan sıkıntılar, bu dinde de yozlaşmaya sebep olmuştur. "Kast" fikri, modernist düşünce arasında sıkışıp kalmıştır. Nitekim 19. yüzyılın ortalarında Batı'nın eşitlikçi demokrasi söylemi, Hint topraklarında ciddi manada hareketlenmelere sebep olmuş ve kast sisteminin zorunlu olarak tartışmaya açılmasına neden olmuştur. Ki bu sorgulamalar neticesinde, kast sistemi 1800'lerin sonundan itibaren esnetilmeye başlanmış ve 1949'da ise resmi olarak kaldırılmıştır. Ancak fiilî olarak hâlâ büyük bir çoğunluk arasında uygulanmaya devam etmektedir. Her ne kadar dile getirilmese de bir Hintlinin davranışlarından, diğer kastlarla olan ilişkisinden onun hangi kasta mensup olduğu kolaylıkla anlaşılabilmektedir. Bkz. Yitik, "Hinduizm", s. 274, 284; Aydın, **Hint Dini..**, s. 9-230; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 7; Johnson, **Hint Dünyası..**, 13-51; Knott, **Hinduizm'in ABC'si**, s. 7-198; Rousseau, **Dinler..**, s. 166-168; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 172, 212.

[112] Ancak bu tanrıların başında yaratıcı Tanrı Brahma yer almaktadır. Ondan sonra 2000 yıl öncesinden itibaren Hindu inancında kendilerine çok büyük yer edinmiş, Tanrı Şiva (Yıkıcı) ve Vişnu (Krişna-yaratıcı) yer almaktadır. Bu tanrılardan itibaren tanrılar panteonu piramit şeklinde aşağıya inmektedir. Aşağıya doğru inildikçe tanrılar önemsizleşmekte ve daha çok ruhani varlıklar olarak tasavvur edilmektedir. Ayrıca büyük tanrıyla evlilik yolu ile sayısız yerel dişi tanrı da böylelikle tanrılar panteonunda yer almaya hak kazanmıştır (Tanrılar, özellikle panteonun düşük nosyonlu tanrıları, sıradan bir insan formunda hareket edebildikleri için insanoğluna has evlilik gibi özelliklerle karşılaşmak olağan bir durumdur). Bu tanrılar yaratıcı olan tek tanrı Brahman'ın dışavurumu (gölgesi-esması) şeklinde de düşünülmektedir. Özel olarak Hinduizm'deki çoktanrıcılık, tektanrıcılığın bir türüdür. Bkz. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 39.

milliyet farkı olmaksızın "kutsal" ve "kutsallık" kavramına atfedilen değer, dünyanın diğer bölgelerine kıyasla daha normal, sıradan ve basit sınırlar içerisinde gerçekleşmiştir.[113]

Alt-kıtada kutsallık kavramıyla bağlantılı bir başka yaygın fikir de "kurtarıcı" figürüdür. İnsanlık tarihi kadar eski olan bu fikrin Hindistan'da yayılmasıyla ilgili çeşitli tartışmalar söz konusudur.[114] Nitekim bu düşünce süreç içerisinde bölgenin bütün dinî ve kültürel kuşaklarında yer almaya başlamış ve oldukça önemli ve özel bir yere sahip olmuştur. Hinduizmde tanrı tarafından insanlara yol göstermek amaçlı gönderilen, tam anlamıyla peygamberlik olarak düşünülebilecek bir müessese olmaması da kurtarıcı figürünün bölgede hızlı bir şekilde benimsenmesinin temel nedenidir. Çünkü zaman içerisinde insanlar, özellikle zor zamanlarında yol gösterecek, onları hidayete erdirecek, zulüm ve haksızlığı ortadan kaldıracak birine ihtiyaç duymuşlardır. Bu ihtiyaç da kurtarıcı fikrinin[115] gelişmesi için uygun ortamın oluşmasını sağlamıştır.

Her insanın tanrılaşabilme ve kutsallaşabilme potansiyelinin olduğu Hint düşüncesinde "kurtarıcı" olarak düşünülen ya da kurtarıcı olarak beklenilen kişi de normal bir insandan ziyade tanrı olarak tasavvur edilmiştir.[116] Nitekim her insanda

---

[113] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 39; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 277; Rousseau, **Dinler..**, s. 98-101; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 10.

[114] İlk mesiyanik fikirlerin tespiti oldukça zordur. Kimileri bu düşüncenin ilk olarak Sümer'de doğup Babil'e oradan da Mısır'a aktarılıp daha sonra dünyaya yayıldığını düşünmüştür. Kimileri ise İran dinleriyle başlatmıştır. Hindistan'da görülmesinin sebebi olarak ise Zerdüşt tâbîlerin Hindistan'da göçü sırasında söz konusu olduğu iddia edilmiştir. Krş. Sarıkçıoğlu, Ekrem, **Mehdi Gelecek mi? Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, Samsun 1997, s. 16-17; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 376-381-389; Lewis, **Ortadoğu-İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi**, çev. Selen Y. Kölay, Ankara 2011, s. 36, 48.

[115] Hint dinî düşüncesinde, kurtarıcı inancı "kurtuluş" düşüncesiyle yakından ilintilidir. Hindular, dinlerine "kurtulmak" için inanırlar. Onlara göre insan yaptığı faaliyetlerin sonucu olarak (karma) sayısız defa dünyaya gelip gitmek -samsara- (tenasüh) zorundadır. Bu yüzden kişi yaptığı eylemlerin bir nevi kölesidir. Tenasühün belirleyicisi karma yasası olsa da bundan kurtulmak-özgürleşmek mümkündür. Bu kurtuluş bütün varlıkların nihai amacıdır. Kişi, tenasüh zincirinden tamamen uzaklaştığında en yüce mutluluğa -mokşa-ya ulaşmaktadır.
Bir Hintlinin hayatının itikadi, amelî, teorik, her yönü kurtuluşa ermek üzerine kurgulanmıştır. Kişi, tenasüh çemberinden kurtulmak ve özgürleşmek için hayatını yönetmeye ve düzenlemeye çalışır. Buna bağlı olarak kendisini tenasüh zincirinden kurtaracak, özgürleştirecek her yolu deneyimlemeye gayret etmektedir. İnsanoğlunu kötülükten, adaletsizlikten ve bu dünyanın eziyetinden kurtaracak bir kurtarıcı düşüncesi de bu minvalde gelişmiştir. Bkz. Aydın, **Hint Dini..**, arka kapak sayfası; Karaali, Rukiye **Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı**, (Ankara Üniversitesi Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008, s. 7-95; Asya'da modern dönemdeki kurtuluş teolojileri için bkz. Bastiaan Wielenga, "Asya'da Kurtuluş Teolojisi", **Kurtuluş Teolojisi**, ed. Christopher Rowland, çev. M. Fatih Karakaya-Sevinç Altınçekiç, İstanbul 2011, s. 56-80.

[116] Kutlutürk, Cemil, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 37-38.

tanrılık potansiyelinin olduğu bir kültürde, kurtarıcının sıradan bir insan olarak tasavvur edilmesi bölge kültürünün kodlarıyla da uyuşmamaktadır. Hinduizmdeki kurtarıcı inancı Budizm, Caynizm ve Sihizm gibi diğer Hint dinlerinde de benzer fikirlerin yaklaşık olarak benzer kavramlarla varolagelmesine neden olmuştur. Hindular "Kalki"yi, Budistler "Maytreya"yı, Caynistler "Jina"yı, Sihler ise "khalsa" ideali çerçevesinde bir kurtarıcı beklemektedirler.[117]

Hint dinlerini kurtarıcı düşüncesi açısından özgün kılan husus ise sadece belli bir dönemde gönderilecek tek bir kurtarıcı beklentisi içerisinde olmamalarıdır. Bu durum, Hint dinlerindeki kurtarıcı figürlerini, semavi dinlerdeki mesiyanik-mehdici tasavvurlardan farklı kılmaktadır. Hindular, insanlığın zulmete düştüğü her dönem geçmişte kurtarıcı geldiği gibi gelecekte de kurtarıcıların geleceğine inanmaktadırlar.[118] Hint düşüncesinde kurtarıcı tasavvurunun bir nevi semavi dinlerdeki insanoğluna ihtiyaç halinde Allah tarafından gönderilen peygamberlerin formunda tasavvur edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak bu kurtarıcı formları semavi dinlerdeki peygamberlik müessesesinden farklı olup daha yüksek bir profili ifade etmektedir. Her insanın tanrılaşabilme ve kutsallaşabilme potansiyelinin olduğu bu düşüncede kurtarıcı da peygamber gibi sıradan bir beşer değil, tanrının bizatihi kendi tezahürü/avatarı[119] olarak düşünülmüştür. Nitekim Hinduizmde kurtarıcı olarak gelmesi beklenen kişi de Tanrı Vişnu'nun bir tezahürü olarak tasavvur edilmiştir.[120]

Hindu toplumda meydana gelen ahlaki bozulmalarda ve sıkıntılı dönemlerde, Tanrı Vişnu'nun Rama, Krişna gibi insan suretinde, Kuşlar Kralı Caruda'nın sırtına binerek dünyaya gelip düzeni yeniden kurduğuna ve göklerdeki sarayına geri

---

[117] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 144-145; Störing, H. J., **İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan**, çev. Ömer Cemal Güngören, İstanbul 2000, s. 63; Rousseau, **Dinler..**, s. 171; Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?..**, s. 29, 35; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 3, 34, 38.

[118] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 144-145; Störing, **İlkçağ Felsefesi..**, s. 63; Rousseau, **Dinler..**, s. 171; Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?..**, s. 29, 35.

[119] Avatar, Hinduizm'de bir tanrının (özellikle Tanrı Vişnu) zaman zaman çeşitli nedenlerle insan veya hayvan şeklinde, bir dünyevi varlık suretinde bedenleşerek yeryüzüne inmesidir. Daha genel bir ifadeyle, Hint tanrılarının inkarnasyonu için kullanılan bir kavramdır. Bkz. Kaya, Korhan, **Hint Mitoloji Sözlüğü**, Ankara 2003, s. 105; Gündüz, "Din ve İnanç Sözlüğü", s. 224; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 3-49.

[120] Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı..**, s. 37, 209.

döndüğüne inanılmıştır.[121] Bu teoriye göre Tanrı Vişnu, dokuz kere,[122] avatar[123] olarak adlandırılan çeşitli form ve kişiliklerde dünyaya gelmiş ve insanlara yol göstermiştir. Krişna isminin "kurtarıcı" olarak tasavvur edilmesinin sebebi ise, Tanrı Vişnu'nun dünyaya sekizinci gelişinde[124] avatarının Krişna olmasından kaynaklanmıştır.[125] Krişna'nın Hint tarihi ve kutsal kitapları arasında çok önemli bir yeri olan Mahabharata Destanı'nın[126] son yedi bölümünü içeren Harivamşa Destanı'nın[127] kahramanı olması, ona büyük bir statü kazandırmıştır.[128] Tanrı Vişnu'nun önceki ve sonraki avatarları da bilinmesine rağmen, bunlara Krişna kadar önem atfedilmemiştir.[129]

Hinduizmde ahir zamanda gelmesi beklenen son yüce kurtarıcı ise insan suretinde görünen ancak tanrısal kurtarıcı olan "Kalki"dir.[130] Bu teoriye göre içerisinde bulunulan çağ, adaletsizlik ve kötülüklerin en yoğun olarak yaşandığı, en

[121] Gündüz, "Din ve İnanç Sözlüğü", s. 384; Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 210-211. Nitekim Vişnu, Caruda'nın üzerinde oturur halde sembolleştirilmiştir. Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 24-25.

[122] Kimi kaynaklarda yirmi iki defa geçmektedir. Hint kültürü ve dini, ilk başta şifahi olarak aktarıldığı için aynı konu ve rakamla ilgili pek çok kaynakta birbirinden farklı ifadeler geçmektedir. O yüzden bu rakamların tam olarak tespiti neredeyse imkansızdır. Bkz. Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 3.

[123] Avatarlıkla ilgili oldukça detaylı ve derli-toplu çalışma için bkz. Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 17-233.

[124] Kimi kaynaklarda dokuzuncu avatarı olarak da geçmektedir. Bkz. Gündüz, "**Din ve İnanç Sözlüğü**", s. 384.

[125] Krişna kültünün gelişmesi hak. bkz. Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 54-63; Krişna ve avatarlık statüsü hak. detaylı bilgi için bkz. Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 129-141. Krişna, Mahabharata Destanı'da çok önemli bir yere sahip olan büyük bir kahraman ve büyük bir Hint tanrısının adıdır. İsmi, "kara" anlamına gelmektedir. Hindu tanrıları arasında en önemli tanrılar arasında yer almaktadır. Vişnu'nun avatarlarından olan Rama'yla birlikte kendisine en çok tapınılan avatardır. Krişna olarak tanımlanan, yüzyıllar önce Hindistan'da yaşadığı düşünülen, Bhagavadgita'da ve diğer tanınmış geleneksel Hint edebiyatında anlatılan bir kimlik olup hakkında çok az bilgi mevcuttur. Krişna'ya tapınma geleneği, milattan sonra ilk yüzyıllarda başlamış olsa da Krişna karakteri, başka tanrıların da özelliklerini bünyesine alarak süreç içerisinde gelişmiştir. Bkz. Kaya, **Hint Mitoloji Sözlüğü**, s. 224; Dallapiccola, A.L., **Hint Mitleri**, çev. Bilgesu Savcı, Ankara tz., s. 57-58; Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 1, s.117.

[126] Mahabharata, Hint düşüncesinde oldukça önemli yeri olan kutsal kabul edilen bir destandır. Kutsal kabul edilmesinden dolayı da, Hindu kutsal metinleri arasında yer almaktadır. Eser, 90.000-200.000 dizeden oluşan dünyanın en uzun destanıdır. Eserde, savaşlar ve dünyanın mahvolması konusu işlenmektedir. Bu yönüyle destan mesihçi düşüncenin örneklerinden görülmektedir. Hindu kitabı Mahabharata'da mesihçi-avatar düşüncesi için bkz. Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 276; Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 20-22; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 54-63.

[127] Harivamşa destanı neredeyse tamamen Vişnu üzerine yazılmıştır. Krişna olarak yeryüzüne avatar olması, gençliği, yaşamı ve kahramanlıkları anlatılmaktadır. Kaya, **Hint Mitoloji Sözlüğü**, s. 107.

[128] Güven, "Bengal Edebiyatı..", s. 139; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 26-27.

[129] Krişna ve avatarlık statüsü hak. detaylı bilgi için bkz. Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 129-141.

[130] Kali, kali kalkin, kalkik kavramları da kullanılmıştır. Krş. Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?..**, s. 14; Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 210; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 341; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 123.

son çağ, ahir zamandır ve bu çağın ismi kaliyugadır ve bu çağın sonlarına doğru tanrısal kurtarıcı Kalki, inançsızlığa karşı mücadele etmek için gelecektir.[131] Tanrı Şiva, her kozmik dönem sonunda evreni yok eden ve avatarı bulunmayan güçtür. Sonuncu avatar olan "Kalki" geldiğinde ise Şiva parlayan güneş, kurutan bir rüzgar ve sel olarak dünyayı kendi içine çekecektir. Vişnu, bu esnada Güney Hindistan'ın, Şabila köyüne beyaz bir atın üzerinde, eli silahlı, nur gibi parlayarak "Kalki" adı ile korku saçarak gelecek, kötülüğü yok edip iyiliği tesis edecek, böylelikle insanı ve yeryüzünü kurtaracaktır.[132] Kalki, dünyaya geldiğinde hükümdar olacak ve etrafındakilerden biat alacaktır.[133] İnsanları hidayete erdirecek, Vedalar, Puranalar'daki dinî esasları yeniden insanlara tevdi edecek, bozulmuş kast sistemini yeniden düzenleyecek ve dini yaşamayanlarla savaşacaktır. Yok olmuş "dharma"yı – Hindu öğreti- insanlara yeniden öğretecek ve insanların aydınlanmasına vesile olacaktır. Böylelikle insanlar samsara -tenasüh- çarkından kurtulmak için züht hayatı yaşamaya başlayacaktır. Nihayetinde de yeryüzü kurtuluşa erecektir. Hinduzimde yeryüzünün kurtulması ile kastedilen de adaletin tesis edilmesi, zulmün ortadan kalkması, insanların ruhlarının özgürleşmesi ve bolluk bereketin geri gelmesidir.[134] Hinduizmde genel hatlarıyla verilen bu kurtarıcı misyonu da kurtarıcı inancının bölgede ne denli güçlü bir biçimde var olduğunun görülmesi bakımından önemlidir.

4. MESİHLİK VE MEHDİLİK DÜŞÜNCELERİ

İnsanoğlu, dünya tarihi boyunca bir üst-aklın varlığına genel olarak inanmıştır. Bu gücün kudretinin her şeye yeter olduğunu ve kendilerinin güç yetiremeyeceği şeylere, düzensizliğe ya da kaosa müdahale edip dünya düzenini yeniden restore etmeye muktedir olduğunu kabul etmiştir. Nitekim dünyanın yaratılması ile ortaya çıkan "kötülük" problemi ile bu kötülüğü ortadan kaldırma potansiyeline sahip kurtarıcı mitlerinin kurgulanması aynı dönemlerde tarihlenmiştir.

---

[131] Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 341; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 34.

[132] Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?..**, s. 65; Abegg, E. **Der Messiaglaube in Indien und Iran**, Leipzig/Berlin, 1928, s. 39, 64-65, 68, 127; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 210; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 9, 26, 34.

[133] Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 16, 34; Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?..**, s. 79, 82; Abegg, **Der Messiaglaube..**, s. 57, 59, 64-66, 77, 89, 96.

[134] Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 213; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 3-4; Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?..**, s. 42, 84; Abegg, **Der Messiaglaube..**, s. 95, 107, 130, 131. Hinduizmde kurtarıcı ile ilgili verilen bu bilgilerden, kurtarıcı anlayışının Hint dinlerinin temelini oluşturan tenasüh inancı ve döngüsel tarih anlayışının yakından ilişkili olduğunu söylemek açıkça mümkündür.

Özellikle de dünyanın sonuna doğru gidildiğine inanma[135] dünya düzenin bozulmasıyla[136] ortaya çıkan kaos zamanlarında restorasyona dair inanç, refah zamanlarına göre daha kuvvetli olmuştur.[137] Bu dönemlerde, insanlar tarafından yaratılan düzensizliğin, sıradan insanlar tarafından düzeltilemeyeceğine, tanrısal ya da yüce bir gücün müdahalesinin gerekliliğine inanıp böyle bir gücün beklentisi içerisine girilmiştir.[138] Bu sebeple kurtarıcıya yönelik fikirlerin izleriyle ilk medeniyetlerden itibaren karşılaşmak mümkündür.[139] Başta Orta Doğu kökenli İbrahimî ve Mazdeist dinler olmak üzere dünya yaratıldığı andan itibaren neredeyse, dünyanın bütün din, kültür ve mitlerinde bu türden beklentiler söz konusu olmuştur.[140] Bu kültürlerde ortaya çıkan ve bütün dertlerin ve sıkıntıların biteceği ve yeni bir düzenin başlayacağı düşüncesi üzerinden şekillenen kurtarıcı tasavvuru, beraberinde semavi olmayan dinler açısından döngüsel tarih anlayışının da daha belirgin hale gelmesine neden olmuştur.[141]

---

[135] Mesiyanik anlayışların tanımlarında genel olarak, eskatolojik bir çerçeve ifade eden dünyanın sonuna doğru yaşanacak sıkıntılara dair imajlar yer almaktadır. Bu imajlar genel olarak evrensel çapta bir bozulmayı, artan savaşları ve kozmolojik değişmeleri esas almaktadır. Bu imajların kaynağı Hint-İran kökenli eskatolojik motiflerdir. Bkz. Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 355.

[136] Dünyanın sonunda, dünya düzeninin bozulması meselesi ilginç bir konudur. İnsanoğlu ilk insandan itibaren sürekli düzenin bozulduğuna ve dünyanın sonunun yaklaştığına inanmıştır. İnsanoğlunun kültürel belleğine göre, kutsalın tezâhürüne mazhar olan dünyada başlangıçta her şey iyi ve güzeldir, insanlar kutsalın tecrübesini, dünyadaki düzeni deneyimlerek yaşamışlardır. Bu dönemler zamanın yavaş, dingin ve huzurlu ilerlediği dönemler olarak tahayyül edilmiştir. Ancak sistem zamanla özünden uzaklaşmış ve her şey tersine dönmüş ve kaotik bir ortam oluşmuştur. Böyle devam eden kısa süreli bir düzen ve arkasından gelen kaos, düzensizlik ve hızlı akan bir zaman her seferinde yeni bir dünyanın sonu mitinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu düşüncenin oluşmasında, ezoterik ve Bâtıni karakterli oluşumlarda özellikle Hint mitolojisindeki döngüsel tarih anlayışının izleri görmek mümkündür. Bu anlayışta, dünyada yeni bir düzen başlar, süreç içerisinde düzende yozlaşmalar görülür ve sonunda tamamen bozulur ve Tanrısal ya da yüce bir gücün müdahalesi ile dünya yeniden düzene kavuşur ve tarih yeniden başlar, sistem bu şekilde devam eder. Bu düşünce biçimi, âlemin ve insanın tamamen geçiciliğine, zulüm ve haksızlıkların muhakkak nihayete ereceğine, adalet ve doğrunun galip geleceğine ve dünyanın son bulacağı düşüncesine dayanmaktadır. Kadim kültür ve medeniyetlerden referansını alan bu düşünce biçimi, kurtarıcı mitlerindeki dünyanın sonu imgesinin izahını kolaylaştırmaktadır. Doğrusal tarih anlayışına sahip insan topluluklarının bile toplumsal hafızalarında döngüsel bir tarih anlayışının izlerinin bulunabileceği ihtimali bu nedenle uzak görünmemektedir. Bkz. Çınar, Mahmut, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, İstanbul, 2013, s. 29-30; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 15, 2, 175; Evkuran, "Gelenekselci Öğretide Gnostik ve Okült Etkileşimler", **XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı-Gnostik ve Okültizm Sempozyumu**, 2012, sy. 1, s. 258-259; Sayım,"Zerdüştîlik'de..", s. 91.

[137] Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik..**, s. 30.

[138] Aydın, **Anahatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç ve İbadet**, İstanbul 2015, s. 330.

[139] Krş. Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?..**, s. 16-17; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 376-381-389.

[140] Fığlalı, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXV, s. 179; Aydın, **Anahatlarıyla Dinler..**, s. 330.

[141] İlahi dinlerde de iyi ile kötü arasındaki döngü sıklıkla vurgulanmıştır. Ahirete doğru akan doğrusal bir tarih anlayışına sahip İslam düşüncesinde bile erken dönemden itibaren bu türden bir tarih algısının

Kurtarıcı tasavvuru, her toplumda karşılık bulan bir sığınma mekanizması olarak çıkmış ve sosyal düzenin bozulup istikrarsızlığın ve zulmün arttığı dönemlerde halk kurtarıcı beklentisi içine girmiş; süreç içerisinde bu beklenti, dinî bir hüviyete bürünerek kurtarıcı inancı şeklinde tezahür etmiştir.[142] Bu durum hem semavi dinler hem de semavi olmayan dinler açısından söz konusu olmuştur. Ancak başta Hinduizm olmak üzere semavi olmayan dinlerden farklı olarak semavi dinlerde, tanrı ile insan arasındaki sınırlar belirgindir. Zira kurtarıcılara; sadece peygamber misyonu yüklenmektedir. Semavi dinlerdeki kimlikleri farklı bu kurtarıcı tasavvurları "mesiyanik" imajlar olarak adlandırılmıştır.[143] "Mesiyanik" kavramının etimolojik kökeni, Yahudilik ve Hristiyanlıktaki kurtarıcı "mesih" inancıdır.[144] Söz

izlerini görmek mümkündür. Bu düşüncenin oluşmasında nassların etkisi de oldukça dikkat çekici boyuttadır. Ayetlerde insanoğlunun yokluktan varlık alemine çıktığı ve yine yokluk alemine geçeceği, düzenin bozulacağı ancak sıkıntıların da birgün son bulacağı sıklıkla vurgulanmaktadır. Bu tür ayetler, İslam düşüncesini ciddi boyutta etkilemiştir. İslam düşüncesine önemli katkıları olan İhvân-ı Safâ da bundan etkilenen topluluklar arasındadır. Risalelerinde döngüsel zaman anlayışını oldukça yoğun kullanmış ve mehdi anlayışı ile ilişkilendirmiştir. İbn Haldun'da da benzer görüşler mevcuttur. Devlet ve medeniyet sistemleriyle ilgili umran teorisinde, düzen ve bozulma da peşisıra gelmektedir. Hiçbir şeyin ilanihaye bozulmadan kalmayacağını vurgulamaktadır. Görüşlerinde İhvân-ı Safâ'nın da etkisi olan İbn Arabî de döngüsel bir zaman anlayışı ile mehdi arasında bağlantı kurmaktadır. Ona göre Hz. Muhammed sonrası dördüncü dönemde mehdi gelecektir. Bu döneme kadar İslam toplumlarında ciddi bir yozlaşma ve bozulma yaşanacaktır. Mehdinin gelmesi ile düzen eski haline dönecektir. İslam düşüncesinde ve İslam tarihinde önemli yere sahip kişi ve gruplardaki tarihi döngüsel bir biçimde yorumlama anlayışı, döngüsel bir tarih anlayışı ile mehdi inancı arasında sıkı bir irtibat olmasına neden olmuştur. Sistem, yeni bir düzen ile başlamakta ancak süreç içerisinde bu sistemde bozulmalar baş göstermekte özellikle son dönemde düzen tamamen iflas etmektedir. Böylece mehdinin zuhur etme vakti gelmiş olmaktadır. Mehdinin gelmesiyle düzen yenilenmekte ve başa dönmektedir. Mehdinin gelmesi, ilk dönem sonrası süreç içerisinde eskatolojik manada değerlendirildiği için mehdinin gelişi ahiretin habercisi anlamında düşünülmüştür. Bkz. 21. Enbiya, 104; 29. Ankebut, 19-20; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik,** s. 30, 36; İsmail Yakıt, **İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1992, s. 52-53; İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun Hadrami, **Mukaddime**, çev., Halil Kendir, İstanbul 2004, s. 103-113; Sayım,"Zerdüştîlik'de..", s. 91, 98.

[142] Yavuz, Yusuf Şevki, "Mehdi", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2003, C. 28, s. 372.

[143] Winter'a göre bu durum, her cemaatin kendisine şefaat edecek ayrı bir figürünün bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Winter, **İslam ve Hristiyanlık..**, s. 262. Kurtarıcı imajlarınınn özellikleri ve misyonları aynı olsa da genel olarak dinî gruplar ve toplumlar açısından "kendisinden olma" kriteri temel esas kabul edildiği için "başkasına ait" bir kurtarıcı figürünün kabul edilmesi, toplumsal kodlarla uyuşmamaktadır. Bu sebeple mahiyetleri aynı, şahsiyetleri birbirinden oldukça farklı kurtarıcı imajları ortaya çıkmıştır.

[144] Fığlalı, "Mesih Mehdi İnancı Üzerine .." s. 179. Mesih kelimesi orjinali itibari ile Aramice "meşîha", İbranice de "Ha-meşîah" olarak ifade edilmektedir. Kelimenin fiil kökü Arapçada مسح (meseha) olarak geçmektedir. Mesih kelimesi Arapça *meshetmek, el sürmek, yağ sürmek, elle sıvazlamak, yağ sürmek, yağla meshetmek* gibi anlamlara gelmektedir. Istılahi olarak Tanrı'nın bir görevi ifa etmek üzere el koyduğu kişi anlamındadır. Bkz. İsmail b. Hammâd Cevherî (ö. 400/1009'dan önce), **es-Sihâh: Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye**, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2009, s. 1078-1079; İbn Manzûr (ö. 711/1311), **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut trz. C. 2, s. 593-598; Muhammed Murtaza Zebîdî (ö. 1205/1791), **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kāmûs**, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1994, C. 7, s. 118-134; Mustafa, **Mü'cemü'l-Evsât**, s. 867-868; Waardenburg, Jaques, "Mesih", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2004, C. 29, s. 306.

konusu kavram süreç içerisinde genelleşerek dünyanın ilk dönemlerinden itibaren bütün kurtarıcı beklentilerini kapsayan bir hüviyete sahip olmuştur.[145]

4.1. Semavi Dinlerdeki Mesihlik İnancı

Yahudiler için mesihlik meselesi akidevî bir esastır.[146] Bu akidevî unsur, Yahudilerin "Kutsal Toprakları"nı[147] (Arz-ı Mev'ûd) kaybetmeleriyle ortaya çıkmıştır.[148] "Kutsal Topraklar"da önce Davud sonra Süleyman döneminde inançlarına uygun şekilde yaşayan Yahudiler, MÖ 931'de Süleyman'ın ölümüyle önce kuzeyde İsrail Krallığı ve güneyde Yahuda Krallığı olarak ikiye ayrılmış, MÖ 722'de Asurlular kuzeydeki krallığı, MÖ 587'de Babiller güneydeki krallığı yıkmış ve Yahudiler için sürgün dönemleri başlamıştır. Çeşitli sıkıntılar sonrası, İranlıların yardımıyla topraklarına, aynı sınırlarla olmasa da geri dönmüşlerdir. Ancak Kudüs'ün Romalılar tarafından 70'li yıllarda işgal edilmesi ve Yahudilerin Kudüs'deki en kutsal mekânı olan Süleyman Mabedi'nin -Bet Ha-Mikdaş/Beytu'l-Makdis- yıkılmasıyla Yahudilerin "Kutsal Topraklar"la bağlantısı tamamen kopmuştur. Bu yıkımlar, Yahudilerin dinsel ve toplumsal belleklerinde oldukça yer edinmiş ve "Kutsal Topraklar"a dönmek, onlar için amaç haline gelmiştir. Yahudiler bu yıkımdan itibaren yüzyıllarca bir araya gelme fırsatı bulamamışlar ve başka ulusların egemenliği altında diasporada yaşamak zorunda kalmışlardır. Yahudilik, yaşanılan bu sürgün kaosuna adaptasyon sürecinde kendi teolojisinde ciddi değişim

---

[145] Yavuz, "Mehdi", s. 372.

[146] Yahudiliğin inanç esasları, Allah tarafından Hz. Musa'ya vahyedilen Tevrat'a ve çeşitli Yahudi düşünürlerin görüşlerine dayanmaktadır. Yahudiler'de Hristiyanlık ve İslam'daki gibi sistemli bir akidevî anlayış söz konusu değildir. Konu hak. bkz. Aydın, Ravza, "Yahudi İman Esasları", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XIV, Sayı: 25 (2012/1), s. 189-210.

[147] Yahudilikte "Kutsal toprak" (siyon) dogması temel bir figürdür. Diğer dinlerden farklı olarak "Yahudilik "din olarak" ancak kendilerine vaad edilen topraklarda yaşanılabilir özelliklere sahiptir. Yahudilikte Kutsal Toprak olgusu için bkz: Adam, Baki, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör" **Dinî Araştırmalar,** Cilt: 7, s. 20, s. 62-63; Fığlalı, "Mesih Mehdi İnancı Üzerine..", s. 180.

[148] İnanç esasları dağınık olmasına rağmen, yaşadıkları sosyo-kültürel değişimlerin ve sıkıntıların bir neticesinde ortaya çıkan "mesihî inanç", Yahudi akidesinde, ortak bir esas olarak kendisine, güçlü bir biçimde yer bulmuştur. Yahudiler, mesih inancının, ilk baştan itibaren akidevi bir konu olduğuna dair Tevrat'ta delil olduğunu iddia etmektedirler. Delil olarak "Yahuda boylarında önemsiz olduğun halde İsrail'i benim adıma yönetecek olan senden çıkacak, onun kökeni öncesizliğe, zamanın başlangıcına dayanır." ayetini göstermektedirler. İsa'nın İsrailoğulları arasından çıkıp onlara Allah tarafından gönderilmiş bir peygamber olduğunu söylemesine rağmen Yahudilerdeki mesih beklentisi geçmemiştir. Çünkü onlar İsa gibi sevgi ve adaletten bahseden birini değil kendilerini esaretten kurtaracak, Mabed'i yeniden kurtaracak birini beklemekteydiler. Bkz. **Kitab-ı Mukaddes**, Mika 5:2-15, İstanbul 2001; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 216, 409-410-422-425; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik,** s. 43.

ve dönüşüm yaşamıştır.[149] Böylelikle Yahudiler arasında, İbrahimî bir imanla Davud soyundan gelecek ve kendilerini karanlık ve sıkıntıdan kurtarıp Davud ve Süleyman'ın ideal krallığını tekrar kuracak olağanüstü güçlere sahip karizmatik bir kurtarıcı, "mesih" beklentisinin doğmasına yol açmıştır.[150] Söz konusu kavram süreç içerisinde Yahudi akidesi içerisinde yerini sağlamlaştırırken eskatolojik bir mahiyet de kazanmıştır. Kavram, dünyanın sonu mitleriyle ilişkilendirilmiş, dünyanın sonunda Yahudileri kurtaracak, dünya cenneti denilebilecek bir düzeni kuracak ve "O" gelmeden kıyamet kopmayacak "mesihî" bir anlayışa evrilmiştir. Yahudiler bu inançlarını Tanrı'nın kendileriyle yaptığı ahitleşmeye ve Eski Ahit'te yaşadıkları sürgün süreci içerisinde yer alan gelecekte gelmesiyle ilgili bahsi geçen kurtarıcı figürlerine dayandırmaktadır. Bu inanç esası, Yahudilerin ümitsizliğe düşmelerine engel olmakta ve mesihî ümitlerini canlı tutmaktadır. Buna bağlı olarak da mesihî inanç bütün apokaliptik literatürde oldukça fazla yer tutmaktadır.[151] Sonuç olarak

[149] Bkz. Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", s. 66; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 399, 404, 406, 409-410,412.

[150] Bkz. Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", s. 65; Jean-Christophe Attias-Esther Benbassa, **Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail**, çev. Nihai Önol, İstanbul 2002, s. 123. Davud soyundan gelecek bir mesih anlayışının süreç içerisinde teorik kısmı oluşturulurken, Davud soyundan gelecek mesihî bir beklentiye eklemeler de yapılmış ve mesihî beklentinin gücünün ve imajının ağırlık kazanması amaçlanmıştır. Oluşturulan bu teoriye göre, hakiki mesih olan Davud gelmeden önce, Yusuf'un soyundan bir mesih gelecektir. İsrailoğullar'ını biraraya toplayacak ve Kudüs'e girip orayı düşmandan temizleyecek ve kutsal mabed ibadetlerinin gerçekleştirilmesini yeniden sağlayacaktır. Bu teoriye göre, Davud soyundan gelecek mesih öncesi Yusuf soyundan gelecek Mesih Yahudileri bir araya getirecek ve bir nevi hakiki mesihin gelişine Yahudileri hazırlayacaktır. Bkz. Fığlalı, "Mesih Mehdi İnancı Üzerine..", s. 182. Rousseau, **Dinler**, s. 54-55; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 46; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 216; Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, Küçük, Mehmet Alparslan, **Dinler Tarihi**, Ankara 2014, s. 341; Eliade, **Dinler Tarihi..**, C. 1, s. 216.

[151] Apokaliptik literatürde vadedilen mesihin olağanüstü güçleri açıklanırken ahir zamanda gelecek, insanları felaketlerden kurtaracak, yeni bir yeryüzü ve göklerin krallığını tesis edecek, mahşerde hüküm verecek çok yüksek nosyonlu "bir insan veya insana benzer kişi" şeklinde bir mesihî anlayıştan bahsedilmektedir. İnsana benzer kişi ifadesi, görüntüsü insana benzeyebilecek ama aslında insan olamayacak kadar güçlü bir karakter imajı çizmektedir. Yahudilerdeki mesih anlayışı, özü itibarıyla sıradan bir beşer olamayacak kadar kudretli bir tasavvurdur. Herhangi bir insanın çıkıp "ben Yahudilerin beklediği Mesih'im" demesi toplumda bu sebeple oldukça düşük bir karşılık bulacaktır ki bu tür iddialara tarihte pek çok örnek olduğu gibi, bu tür iddialar aktüelliğini de korumaktadır. Çünkü belirtildiği gibi Yahudiler oldukça üstün yeteneklere ve güce sahip bir mesih beklentisi içerisindedirler. Ancak mesihin mahiyeti -neliği- konusu tartışmaları hâlâ mevcuttur. Ayrıca Yahudilere yönelik baskılar arttıkça Yahudiler arasında mesiyanik beklentilerin arzu ve iştiyakı da aynı oranda artmıştır. Yahudilikte beklenen mesih için bkz: Gürkan, Salime, "Yahudilik", **Yaşayan Dünya Dinleri**, ed. Şinasi Gündüz, Ankara 2010, 256-260; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 422, C. 3, s. 293; Waardenburg, "Mesih", s. 307. Yahudilikte sahte mesih iddiaları için bkz Ünal, Asife, "Sabataycılık/Dönmelik Bağlamında Mesih Anlayışına Genel Bakış", **Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar**, Ankara 2004, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları / 4, s. 177-183; Aydın, **Anahatlarıyla Dinler..**, s. 331; Gürkan, "Yahudilik", 260-266; Krawitz, Lilian, **Challenging Messianism and Apocalyptism: A Study of the Three Surviving Messiahs, Their Related**

kurtarıcı miti, Yahudilerde temel inanç esası olması ve "Kutsal Topraklar"la ilişkisi ve ona atfedilen özel önem nedeniyle bu dinde çok önemli ve özel bir konumdadır. Nitekim Yahudiliği derinden etkileyen bu inanç, Yahudilik sonrası Hristiyanlığa da oldukça büyük etkiler yapmıştır.

Hristiyan teolojisindeki "mesihî inanç" tetkik edildiğinde bunun kaynağının Yahudi ilahiyatı olduğu görülecektir. Ancak Hristiyanlar, Yahudiler'in mesihliğini reddettiği İsa'yı merkeze alıp[152] onun kişiliğini süreç içerisinde kutsallaştırmış ve Tanrı'yla birlemiştir. Bu sebeple Hristiyan teolojisinde "mesihî inanç", iman esasları arasında yer alan, kurucu akidevi bir unsur haline gelmiştir.[153]

Hristiyanlar, Eski Ahit'te mesihin gelişiyle ilgili bahsedilen özelliklerin tümünün İsa'da mevcut olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre mesih, Nasıralı Yeşu'nun –İsa- şahsında gerçekleşmiş ve "Tanrısal Krallık" onunla başlamıştır.[154] Hristiyanlara göre Yahudiler'in halkın inançlarını bozma gerekçesiyle Romalılara şikayetleri üzerine İsa çarmıha gerilmiş ve çarmıhta insanoğlunun "asli günahı"[155]

Commonalities, Problematic Issues and The Beliefs Surrounding Them, (University of South Africa unpublished PHD thesis), 2010.

[152] Yahudiler, kendisinin onlar için Allah tarafından bütün insanlığı kurtarmak amaçlı gönderilmiş bir peygamber olduğunu ilan eden İsa'yı mesih olarak kabul etmemişlerdir. Onu reddetmelerinde İsa'nın yumuşak davranması, sevgi ve adalet temelli hareket etmesi, salt Yahudiler için gönderilmiş bir kurtarıcı yerine evrensel ölçekli bir dönüşüm ideali ile görevlendirilmesi etkili olmuştur. Yahudilerin yumuşak karakterli biri yerine, kendilerini dünyaya hâkim kılacak, eski muktedir günlerine döndürecek, güçlü, çatışmacı bir mesih beklentileriyle İsa'nın karakteri bu noktada çatışmış ve Yahudilerin onu kabul etmemelerine ve beklentilerinin İsrailoğulları arasından kendilerini kurtarmak için çıkacak birisine yönelmesine neden olmuştur. Hatta bu inanış zamanla temel akidelerinden biri haline gelmiştir. Bu inanç, Yahudiler açısında "Kutsal Toprak" dogmasının sürekli olarak canlı tutulmasına ve 1948'deki Filistin topraklarının işgal edilerek Yahudileştirilmesi ve İsrail Devleti'nin kurulması politikalarına ön ayak olmuştur. Bkz. Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik,** s. 46. Yahudi Mesihçiliği hakkında bkz. Ünal, "Sabataycılık/Dönmelik Bağlamında Mesih Anlayışına Genel Bakış", s. 177; Küçük vd., **Dinler Tarihi..**, s. 341; Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, Konya, 2002, s. 67, 259; Eliade, **Dinsel İnançlar**, C. 1, 216, 293, 409-410, 422-425; Waardenburg, "Mesih", s. 306-307; Adam, **Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler**, s. 32-34; **Kitab-ı Mukaddes**, Mika 5:2-15.

[153] Küçük vd., **Dinler Tarihi**, s. 419.

[154] Rousseau, **Dinler..**, s. 107; Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, s. 67. Ancak Hristiyanlar, bu krallığı Yahudiler'e özel olmayan, bütün dünyayı kapsayan evrensel ve mistik bir krallık şeklinde tasavvur etmişlerdir.

[155] Hz. Adem'in cennetten çıkarılmasına neden olan günah meselesi Hristiyan teolojisinde oldukça özel bir konumdadır. İlk insanların işlediği bu asli günah sadece onları değil onlardan sonra kıyamete kadar gelecek bütün nesillerini etkileyen sonuçlar doğurmuştur. Dolayısıyla bütün insanoğlu, Hz. Adem'den gelen bu "günah mirası" ile dünyaya gelmektedir. Çünkü Âdem, insanoğlunun arketipi ve prototipidir. İnsanlığın bu günahtan ancak İsa Mesih aracılığıyla kurtulabileceğine inanmaktadırlar. İsa, insanlığı bu günahtan kurtarmak, insanlığa kaybettiği hürriyetini geri vermek ve ilahi olana ulaşabilmek için bir kefaret kurbanı olmuştur. Ondan sonraki Hristiyanlar da bu inanca vaftiz olarak eşlik etmektedirler. Bkz. Romalılar, 3:24-26, 5:12-21; II. Korintililer, 11:3, 5:19; I. Korintililer, 15: 3, 19, Efesliler, 1:7-8;

için ölmüştür.[156] Gömüldükten üç gün sonra Havarilerine görünmüş;[157] onlarla yemek yemiş ve sonunda Rabbin yanına yükselmiş onun sağ tarafına yerleşmiştir.[158] İsa, kıyamete yakın dünyaya mesih olarak yeniden gelecek,[159] dünyada huzuru tesis edip adaleti hakim kılacak ve onu inkar edenleri cezalandırıp Tanrısal devletini kuracaktır.[160]

Galatyalılar, 1:4. Dünyanın ve insanın yaratılışı ve günaha götüren süreç hakkında bkz. Yaratılış, 1:1-27; 2: 7-25; 3: 1-24; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s. 52. Hristiyanlıktaki aslî günah problemi hakkında detaylı bilgi için bkz. Atay Yılmaz, Emine, **Hristiyanlıkta Aslî Günah İnancı**, Uludağ Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2005; Rousseau, **Dinler..**, s. 55,107-109. Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 43.

[156] Fığlalı, **Kādiyânîlik**, s. 5-6; Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, s. 67.

[157] Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın öldükten sonra mezarında dirildiğine dair çok kuvvetli bir inanç mevcuttur. Bu inancın oluşmasında İncil'in pek çok yerinde bu konudan bahseden ayetlerin var olması en temel unsurdur. Bu inanca göre çarmıhta birkaç saat asılı kaldıktan sonra ölen İsa, öğrencisi Arimatealı Yusuf tarafından gömüldüğü ve üç gün sonra mezarına dua için giden kadınların mezarda sadece bir kefen buldukları ve bir meleğin aniden belirip kadınlara, İsa'nın kendisinin önceden söylediği gibi dirildiği şeklindeki ifadeleri İncil'de açık bir şekilde yer almaktadır. Matta, 28:1-10; Luka, 23:1-56, 24: 1-53; Yuhanna, 19, 1-42, 20, 1-31; I. Korintililer, 15:3-11. Krş. Harman, Ömer Faruk, "İsa", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, C. 22, s. 470.

[158] Luka, 24:50-51, Markos, 16:19; Elçilerin İşleri, 1:2-3,9, 2:29-36; Aydın, **Anahatlarıyla Dinler**, s. 88; Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, s. 67. İsa'nın ölmesi, dirilmesi ile ilgili ayetlerin dört temel İncil'de yer alıp İsa'nın göğe refedilmesi meselesinin Yeni Ahit'te sadece Luka ve Markos'da yer alması oldukça dikkat çekicidir ki Markos'daki ref hadisesinden bahseden ayetin uydurma olduğuna dair şüpheler de bilinen vakıadır. Luka, 24:51'de yer alan İsa'nın göğe alınması ile ilgili ayetin, yine Luka'nın kendisi tarafından yazılan İsa'nın göğe alınışından bahseden Elçiler'in İşleri 1:2-3 ayetlerinin birbiriyle çelişki içerdiğine dair de tesbitler mevcuttur. Bucaille, Yahudi-Hristiyan Mesihçi inanışların İncil metinlerinden bulunmayıp sonradan bu metinlere eklendiğini savunmaktadır. Bkz. Luka, 24:50-51, Markos, 16:19; Elçilerin İşleri, 1:2-3,9; Bucaille, Maurice, **Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an**, çev. M. Ali Sönmez, Ankara 1991, s. 167-169; Durmuş, Mehmet Ali, **Mitolojik Kurtarıcı Mehdi**, İstanbul 2015, s. 117; Aydın, **Anahatlarıyla Dinler**, s. 88; Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, s. 67.

159 Mesih öncesi dünya tasvirleri için bkz Ayğan, Fadıl, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri-Mesih/ Mehdi Tasavvuruna İlişkin Bir Analiz", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Halkın Soruları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu**, XVIII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı, 24-25 Mayıs 2013, Mayıs 2016, s. 128-129.

[160] İsa'nın dünyaya geldiğinde hakimiyetinin bin yıl süreceğine dair yorumlar oldukça yaygındır. Genellikle çeşitli inançlardaki mehdilik inancından etkilenmiş bu anlayışa göre ahir zamanda İsa'nın gelmesiyle bu dönem bir taraftan inancın, huzur ve sükunun hâkim olduğu, inançsızlık ve kötülüğün yok olduğu, diğer taraftan ise bolluk ve bereketin her yerde hâkim olduğu bir dönem olarak tasavvur edilmiştir. Ancak Khiliamosçuluk adıyla kavramlaşmış binyılcılık meselesinde Hristiyanlar arasında bir birlik söz konusu değildir. Kimileri İsa'nın yeniden gelişinin ve kuracağı hakimiyetinin bin yıl süreceğini savunmuş, kimileri İsa'nın gelişini kıyametle birleştirmiş ve İsa'nın gelişinden bin yıl sonra kıyametin kopacağını düşünmüşlerdir. Hristiyanlıkta binyılcı inanç özellikle küçük mezhepler tarafından takip edilmektedir. Bkz. I. Korintililer, 15:22-59; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s. 53; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 38; Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, s. 79; Küçük vd., **Dinler Tarihi..**, s. 419; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 67; Yücetürk, Orhan Seyfi, "Katolik, Ortodoks ve Protestan Mezhepleri Arasındaki Farklar", **Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İzmir 1983, sy, I, s. 413; Harman, "İsa", s. 469; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 126.

Hristiyanlar, Hz. İsa'nın yeniden dünyaya döneceği düşüncesi üzerinden şekillendirilen bu teolojik anlayışın ahiretin ön habercisi olacağını düşünmektedirler. Mesihin ikinci gelişinden önce dünyanın zulümle ve adaletsizlikle dolu olacağına inanmaktadırlar.[161] Bu alametlerin ortaya çıkmasından sonra da mesihin geleceğine, mesihin gelişiyle kötülüklerin yerini iyiliklerin alacağına ve dünyanın adaletle dolacağına inanmaktadırlar.[162]

Hristiyanlık'ta bu denli detaylarıyla birlikte örülen mesihî anlayış Yahudi mesihçiliğinin de gelişmesinin itici unsurlarındandır. Hristiyanlığın gelişmesiyle mesih inancının yayılmaya başlaması, Yahudileri de derinden etkilemiş ve sürgünde yaşayan Yahudiler için her an gelip kendilerinin kurtaracak bir mesih figürünün daha kuvvetli sahiplenilmesine neden olmuştur.[163]

4.2. İslam Geleneğinde Mesiyanik Anlayışın "Mehdi" Kavramı Üzerinden Ortaya Çıkışı

İslam düşüncesine kurtarıcı fikri, kadim-kültür medeniyetlerden miras olarak aktarılmıştır. Nitekim Yahudi ilahiyatını, mesih inancı noktasında oldukça etkileyen Hristiyanlık, Yahudilik kadar olmasa da benzer bir etkiyi İslam üzerinde de gerçekleştirmiştir. Süreç içerisinde Yahudi ve Hristiyan geleneğinde var olan mesihî inanç ve bu inanç etrafında geliştirilen yorum biçimlerinin benzerleri İslam geleneğinde de tartışılmaya başlanmıştır. Mesihî bir anlayışın Kur'an-ı Kerim'de açıkça referansı olmamasına rağmen,[164] tefsir[165] ve rivayetler aracılığıyla Hz. İsa ile

161 İsa'nın ikinci gelişi hakkında İncil'de yer alan ayetler için bkz**.** Matta, 24:4-12; Luka, 17:23-24, 21:25-31; Markos, 13:24-25; Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?..**, s.18; 29, 35; Sarıkçıoğlu, "Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet", **İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, Ankara 1980, Sayı 4, s. 77-90; Yönem, "Kâdıyanîlik Bağlamında Mehdilik," Ahmet, "Kâdıyanîlik Bağlamında Mehdilik," **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sakarya, 2011, s. 185. İncil metinlerinde Hz. İsa'nın ikinci gelişiyle ilgili olarak çeşitli belirtilerden/alametlerden bahsedilmektedir.

162 Küçük vd., **Dinler Tarihi..**, s. 418.

163 Bu yönüyle, Yahudilik ve Hristiyanlıkta Mesihî anlayış noktasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu söylemek mümkündür. Hristiyanlıktaki mesihçilik, kökenini Yahudilikten alırken, Yahudilik'te mesihî inancın kendi ilahiyatına yerleşme sürecinde Hristiyanlık'tan etkilenmiştir. Bkz. Küçük vd., **Dinler Tarihi..**, s. 418.

164 Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasında Hristiyanlıktaki ve İslamdaki referanslarla mukayese yapılacağı için bu bölümde detaylı bilgi verilmeyecektir.

165 Kur'an'ı Kerim'de on bir yerde Hz. İsa'nın ismi veya künyesi şeklinde geçmektedir. Ancak Kur'an'daki "mesih" ifadelerinin hiçbiri Yahudilerin bekledikleri "mesih" veya Hristiyanların dünyaya nüzulünü bekledikleri, kurtarıcı bir mesihî figürü içermemektedir. Bkz. 4. Nisa, 157, 172; 5. Maide 17, 72, 75; 9. Tevbe 30; Bkz. Waardenburg, "Mesih", s. 306.

ilgili konular derinlemesine yorumlanmıştır. Bu bağlamda Hz. İsa'nın ölümü, refedilmesi ve dünyaya tekrar nüzulü gibi Hristiyan ilahiyatının konuları, İslam düşüncesinin en çok dikkat çeken ve üzerinde en çok tartışılan konularından biri olmuş ve klasik kaynaklarda da[166] kendisine yer bulmuştur.[167]

Kadim kültür ve medeniyetlerin İslam düşüncesine mirası olduğu söylenebilecek mesihî bir inanç aynı zamanda Müslümanların kendi kurtarıcı pratiklerini oluşturmasının arkasındaki itici unsur da olmuştur. Nitekim "mehdi"[168] olarak adlandırılan bu kurtarıcı pratiği, özü itibarıyla mesih kavramı ile oldukça benzer özelliklere ve içeriğe sahipse de kavramın kendisi, sadece İslam'a özgü olmuştur.[169]

İslam tarihi tetkik edildiğinde ilk dönemlerden itibaren "mehdi" kavramının çeşitli formlarda kullanılmış olduğu görülecektir. Nitekim Kütüb-i Sitte'de geçen "Benim ve hidayete erdirilmiş (el-Mehdiyyîn) halifelerimin sünnetine uymanız

---

[166] İslami kaynaklar ifadesiyle, Kur'an-ı Kerim dışarıda tutulmaktadır. İslam ifadesi yerine özellikle İslami ifadesi tercih edilmiştir. İslami ifadesiyle, toplulukların İslam'ı anlamak adına kendi kültürel değerleriyle birlikte kaleme aldıkları eserler kastedilmektedir. Bu eserler; hadis, İslam tarihi, fıkıh, mezhep tarihi yazıcılığı tarzında eserlerden oluşmaktadır. Hz. İsa hakkındaki konular için bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), **Târîhü't-Taberî**, Dârü'l-Maârif, Kahire trz., C. 1, s. 601-605; İzzeddin İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-Târîh**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, C. 1, s. 243-246. Hz. İsa'nın vefatı hakkında farklı yorumlar için bkz. Nâsiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tz., C. 2, s. 19, 107-108; Fahreddin er-Râzî, **Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî**, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981, C. 8, s. 72-79; C. 11, s. 100-105; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, C. l, s 396-7.

[167] et-Taberî, **Târîhü't-Taberî**, C. 1, s. 601-605; İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil fi't-Târîh**, C. 1, s. 243-246. Hz. İsa'nın vefatı hakkında farklı yorumlar için bkz. Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl**, C. 2, s. 19, 107-108; Fahreddin er-Râzî,**Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî**, C. 8, s. 72-79; C. 11, s. 100-105; İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, C. l, s 396-397; Dursun, **Mitolojik Kurtarıcı Mehdi**, s. 118.

[168] Mehdi kelimesi Arapça bir ifade olup "hidayete ermek" anlamındaki "hdy" fiilinden türemiş, mef'ul bir kelimedir. Sözlük olarak "Allah'ın kendisini hidayete erdirdiği kimse" anlamına gelmektedir. Kur'an'da kök haliyle "doğru yolu bulmak," "doğru yola girmek" anlamlarında; zamirli (hu) ve cerli (li) kullanımlarında ise "yol göstermek" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İsim olarak Allah'ın "Hâdî" ismi şeklindeki kullanım da yine aynı köktendir. Kur'an'da "mehdî" şeklinde bir kullanım mevcut değildir. Ancak "تهدى", "يهدى" şeklindeki kullanım "Allah'ın, Kur'an-ı Kerim'in ve Hz. Peygamber'in hâdî, mehdi olduğu şeklinde" ifadeler aynı anlamları ifade etmektedir. (el-Ahzab, 33/4; el-Şura, 42/52; el-Ahkaf 46/30). Zaman içerisinde, "doğru yolu bulmuş, doğru yola erdirilmiş" anlamına gelen "mehdi" kavramına, Kuran'da karşılığı olmayan, bağlamından farklı özel bir içerik ve mana yüklenmiş ve bu mana gittikçe kökleşmiştir. İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, C. 15, s. 354-355. Değerlendirmeler için bkz. Atay, Mehmet, Kütüb-i Sitte'deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi, (Süleyman Demirel Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2003, s. 3; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 21-22; Topaloğlu, Bekir, Karaman, Bekir, **Arapça-Türkçe Yeni Kâmûs**, İstanbul 2015, s. 117.

[169] Sarıkçıoğlu, Ekrem, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", I. İslami İlimler Kongresi, İstanbul 1981, s. 1; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 134.

konusunda dikkatinizi çekerim"[170] hadisi bu duruma örnektir. Ayrıca şairler de şiirlerinde kimisi Hz. Hüseyin'e kimisi Hz. Muhammed'e ithafen kimisi de imana götüren anlamında yoğun olarak bu kavramı kullanmışlardır.[171] Bu kavramların ortak noktası "doğru yola yönlendirilmiş" şeklindeki sözlük anlamına uygun kullanımlarıdır. Kavram bu dönemde "herhangi bir insan için kullanılabilecek bir hüviyete" sahip olmuştur.[172]

Kavramın mesiyanik bir arka plana sahip olmasının ise Yahudi ve Hristiyan kültürün taşıyıcısı durumundaki apokaliptik edebiyat[173] aracılığıyla gerçekleştiği düşünülmektedir Nitekim Yahudi apokaliptik literatürün, İslam'ın Hz. Peygamber aracılığıyla tebliğ edilmeye başladığı dönemde, gelişimini tamamladığı bilinmekte ve bu literatür etkisiyle dünyanın sonuyla ilgili tasavvurların halklar arasında yaygın olarak var olduğu kabul edilmektedir.[174] Özellikle Suriye ve Filistin'in fethedilmesiyle ve İslam'a toplu girişlerin artmasıyla, o dönemki halklar arasında var olan bu anlayışın İslam toplumunda da paralel olarak görülmeye ve İslam'da da dünyanın sonuna yönelik, rivayet eksenli gelecek tasavvurlarının oluşmaya başladığı düşünülmektedir. Nitekim mehdi ile ilgili rivayetlerin hadis kitaplarının "melâhim" ve "fiten" bölümlerinde yer alması da bu tasavvurun bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir.[175] Ahiret ile ilgili rivayetlerin yer aldığı "fiten" ve "melâhim" bölümlerinde "mehdi" ile ilgili rivayetlerin de bulunması, süreç içerisinde İslam toplumunda mehdi ve ahir zaman arasında ilişki kurulmasına neden olmuştur.[176]

---

[170] Ebû Davud Sicistânî (ö. 275/889), **Sünenu Ebî Dâvûd**, 2. Baskı, Mektebetü'l-Maârif, Riyad trz., (35) Sünne 6 (s. 832); Muhammed b. İsa Tirmizî (ö. 279/892), **el-Câmiü'l-Kebîr**, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1996, İlim 16 (C. 4, s. 408); İbn Mâce, **Sünenü İbn Mâce**, Mektebetü'l-Maârif, Riyad trz Mukaddime 6 (s. 20-21).

[171] Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), **Tarihu'l-umem ve'l-mulük**, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dârü'l-Mearîf, Kahire, tz., C. 5, s. 589; Hasan b. Sabit el-Ensarî (ö.54/674), Divân, şerh. Yusuf Îyd, Beyrut 1412/1992, s. 100; Yönem, "Kâdıyanîlik Bağlamında Mehdilik," s. 183; Yavuz, "Mehdi", s. 371; Hakyemez, Cemil, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004/1, C. III, sayı: 5, 129.

[172] Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 24.

[173] Apokaliptik edebiyat, dünyanın sonuna yönelik kutsal kitaplardan çıkarıldığı iddia edilen bilgilerin oluşturulduğu literatürdür.

[174] Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 135.

[175] Kadı Abdulcebbar'a göre de "mehdi muntazır" fikri kadim kültürlere ait bir düşüncedir. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1020), **Tesbitü delâili'n-nübüvve**, Beyrut 1966, C. 2, s. 599; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 36-37; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 134-135; Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", s. 130.

[176] Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 135.

İslam'da da bir kurtarıcı anlayışının oluşmasının arka planında erken dönemde yaşanan siyasal hadiselerin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Ali'nin öldürülmesini takiben Muaviye tarafından yönetime el konulması, Hz. Hüseyin'in şehit edilerek akabinde hilafetin saltanata evrilmesi, başta Hz. Ali'nin soyu olmak üzere Haşimîlerin uzun bir süre iktidarda yer alamamalarına, muhalif kalmalarına neden olmuştur. Süreç içerisinde Alioğulları ve Abbasoğullarının liderliğini yaptığı Haşimî topluluklar, hep birlikte verdikleri mücadele sonucu Ümeyyeoğullarının iktidarına son vermişlerdir. Ancak iktidarı ele geçirirken en fazla mücadeleyi verenlerden olan Alioğulları tekrar dışlanmış, hilâfet isteklerinden dolayı amca çocukları Abbasîler tarafından sürekli baskı görmüşlerdir.[177] Başta Emeviler, daha sonra Abbasiler tarafından hilafet istekleri nedeniyle baskı ve sıkıntılara maruz kalan mazlum pozisyonunda yer alan bu kişiler kadim kültür ve medeniyetlerin de etkisiyle sıradan bir beşerin kendi problemlerine çözüm olamayacağını düşünüp, beklentilerini Allah'tan gelecek bir kurtarıcıya çevirmişler ve Hz. Muhammed'in soyundan gelen saygın kişileri kurtarıcı olarak beklemeye başlamışlardır.[178]

Bu süreçte, Yahudilikten İslam'a taşınan rivayetlerin de etkisiyle, sistemi eski, özlenen günlerine geri döndürecek karizmatik bir kurtarıcı düşüncesi "mehdi" kavramı etrafından şekillenmeye başlamış ve bu kavramın toplumsal karşılığı da kısa sürede ortaya çıkmış ve kavram başta Şiiler olmak üzere Müslümanlar tarafından yoğun bir biçimde kullanılmaya başlanmıştır.[179]

Mehdi tasavvuru, daha sonraki süreç içerisinde oldukça belirginleşmiş, başta Şiiler olmak üzere neredeyse bütün Müslüman toplumunun hafızasında oldukça derin bir biçimde yer edinmiş; zamanla gelmesi kesin olarak bilinen bir fenomene dönüşmüştür.[180] Buna göre mehdi, ahir zamanda, zayıflayan dini kuvvetlendirecek,

---

[177] Hakyemez,"Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", s. 127; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 24-25.

[178] Ahmed Emin, **el-Mehdi ve'l-Mehdeviyye**, Dârü'l-Maârif, Kahire 1951, s. 174; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 25, 30.

[179] Ahmed Emin, **el-Mehdi ve'l-Mehdeviyye**, s. 174-175; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 134; Yavuz, "Mehdi", s. 371; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 25, 30, 38.

[180] Ahmed Emin, **Duha'l-İslam**, C. 3, s. 175; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 25, 36-37.

dünyaya İslam'ı hâkim kılacak, zulmü yok edip adaleti tesis edecek,[181] iç ve dış düşmanları yok edecek Allah tarafından kendisine yol gösterilen ve ilahi rahmetle donatılarak insanlara gönderilmesi beklenen ideal bir lider, kumandan ve devlet reisi anlayışına evrilmiştir.[182] Bu özel içerikle birlikte, mehdi kavramı sosyolojik, psikolojik, politik ve apokaliptik özellikler kazanmış ve böylelikle kavramın içeriği oldukça genişlemiş ve genelleşmiştir.[183] Bu genelleme, özellikle kavramın eskatolojik yönünün ön plana çıkarılması ile oluşmuştur. Mehdi anlayışı ile eskatolojik bir anlayışın birleşmesi, ahir zamanda mehdi aracılığıyla adaletin tesis edileceği, İslam'ın ilk dönemine döndürüleceği ve ondan sonra kıyametin kopacağı düşüncesi üzerinden şekillendirilmiştir. Böylelikle mehdi ifadesi, sıradan bir beşerin dışında ilahi lütuflara mazhar olmuş, genel olarak Hz. Peygamber'in soyundan gelmesi tahmin edilen, isminin Hz. Peygamber'e uygun olması ve ahir zamanda gelmesi beklenen karizmatik mesiyanik bir imaj için kullanılmaya başlanmıştır.[184]

Görülmektedir ki, beklenen kurtarıcının geçmişte mutluluk ve refahın sembolü olan dönemin temsilcisiyle irtibatlandırılması tercih edilen bir kurtarıcı tasavvurudur.[185] Beklenen kurtarıcının Hz. Peygamber'le soy bakımından ilişkili olacağına yönelik rivayetler de bu düşünceyi desteklemiştir.[186] Öte yandan klasik İslam geleneğindeki mehdi anlayışı, iki kurtarıcı imajının söz konusu olması nedeniyle kadim kültür ve medeniyetlerden de farklılaşmaktadır. Zira Yahudilikte mesih olarak Davud soyundan gelecek biri, Hristiyanlıkta ise kurtarıcı olarak İsa

---

[181] Ebu'l-Fidâ İsmail b. İbn Kesîr, **en-nihaye fi'l-fiten ve'l-melâhim**, Daru'l-Marife, Beyrut/Lübnan, 6. Basım 2004, C. 1, s. 40; Ahmed Emin, **Duha'l-İslam**, C. 3, s. 172. Nitekim İbn Kesîr'de, "Mehdi, raşid halifeler ve ümmetin hidayet göstericilerindendir. Bizim bahsettiğimiz mehdi, Rafıza'nın Samara'nın Sirdab bölgesinden çıkacağını iddia ettiği Mehdi Muntazar değildir. Bu iddianın hiçbir hakikati yoktur. Bununla ilgili hiçbir rivayet de gelmemiştir. Bizim burada zikredeceğimiz mehdi, kendisi hakkında peygamberimizden tarafımıza hadisler ulaşan mehdidir. O ahir zamanda gelecektir, öyle zannediyorum ki onun çıkışı İsa b. Meryem'den önce olacaktır." ifadelerini kullanmıştır. Bkz. İbn Kesîr, **en-nihaye fi'l-fiten ve'l-melâhim**, C. 1, s. 40.

[182] İbn Kesîr, **en-nihaye fi'l-fiten ve'l-melâhim**, C.1, s. 40; Sarıkçıoğlu, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", s. 1; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik,** s. 22.

[183] Ahmed Emin, **Duha'l-İslam**, C. 3, s.175; Sarıkçıoğlu, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", s. 1; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 25.

[184] İbn Kesîr, **en-nihaye fi'l-fiten ve'l-melâhim**, C.1, s. 40-42; Ahmed Emin, **Duha'l-İslam**, C.3, s.172; Yavuz, "Mehdi", s. 371; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 36.

[185] Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 135.

[186] Ebu Davud, (30) Mehdî (s. 765); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Şuayb Arnavut ve Âdil Mürşid (thk.), Müesesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, C. 2, s. 74 (I/84, Hadis no: 645), C. 6, s. 42 (I/376, Hadis no: 3571); İbn Mâce, (36) Fiten 34 (s. 680). Bu yönüyle, bütün karizmatik liderler ya kendisi ya da etrafındakiler tarafından potansiyel bir kurtarıcı olarak düşünülmüştür. Bkz. Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 19.

beklenmektedir. Bu yönüyle semavi dinlerde, kurtarıcı figürleri, tek bir şahıs etrafında tasavvur edilirken İslam'da bu inanç biçimi biri "mehdi", diğeri "Hz. İsa" olmak üzere iki kişi etrafında şekillenmiştir.[187] Kur'an'da Hz. İsa için anlamı farklı olsa da "mesih" ifadesinin yer alması,[188] Yahudilik ve Hristiyanlıkta da bu kavramın yoğun olarak kullanılması, Müslümanlar arasında da kurtarıcı tasavvuru için hem "mehdi" hem de "mesih" kavramının kullanılmaya başlanmasına ve kaynaklarda iki türlü kurtarıcı imajının yer almaya başlamasına neden olmuş görünmektedir.[189] Nitekim klasik kaynaklarda ahir zamanla ilgili meselelerde bazen Hz. İsa'ya bazen de mehdiye daha fazla rol biçilmiştir. Özellikle, Deccal'ın yenilmesiyle ilişkilendirilen rivayetlerde, bu iki kurtarıcı tasavvuruna da özel misyonlar yüklenmiştir. Hatta süreç içerisinde bu iki anlayış mezcedilmiş ve mehdinin bizzat Hz. İsa olduğuna yönelik fikirler bile söz konusu olmuştur.[190] Bütün bu değerlendirmelerden İslami gelenekte "gelecek" ile ilgili tasavvurların ve bununla ilintili olarak bir kurtarıcı imajının, esas olmasa da ek bir inanç olarak günümüze kadar ulaştığını söylemek mümkün görünmektedir.[191]

4.3. İslam Geleneğinde Mehdi Tasavvurları

İslam geleneğinde, mehdilik düşüncesinin Kâ'b el-Ahbâr tarafından Yahudilikten İslam'a taşındığı düşünülen rivayetlerin etkisiyle ortaya çıkıp islam toplumunda yayıldığı düşünülmektedir.[192]

---

[187] İmam Rabbânî, **Mektûbât-ı Rabbânî**, Semerkand Yayınları, İstanbul 2014, C. II, s. 763; Sarıkçıoğlu, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", s. 1; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 40; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 132.

[188] Kuran-ı Kerim'de 3/45, 4/157, 171-172, 5/17, 72, 75 9/31 ayetlerde mesih kavramı geçmektedir.

[189] Bu konu hak. rivayetler için bkz. Muhammed b. İsmail Buhârî (ö. 256/870), **Sahîhu'l-Buhârî**, Dârü's-Selâm, Riyad 1997, Enbiya: 49; Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), **Sahîhu Müslim**, Dârü's-Selâm, Riyad 2000, İmân: 244, 245, 247; İbn-i Mâce, Fiten 33; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, 26.

[190] Buhârî, (29) Fedâilü'l-Medîne 9 (s 371-372); (92) Fiten 26-27 (s 1494-1496); Heytemî, İbn Hacer, **el-Kavlü'l-Muhtasar fî Alâmâti'l-Mehdiyyi'l-Muntazar**, Mustafa Âşûr (dirase, ta'lik tahkik), Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire trz., s. 32; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, 26.

[191] Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 132, 141.

[192] Ahmed Emin, **el-Mehdi ve'l-Mehdeviyye**, s. 10-11; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 134; Yavuz, "Mehdi", s. 371. Özellikle Abdullah b. Zübeyr'in (ö. h. 73) yeni bir hilafet iddiasıyla ortaya çıkması ve toplumda kimi şahısların onu mehdi olarak düşünmeleri, özellikle Şiiler açısından h. 70'lerden itibaren bozulan düzeni tesis edecek bir mehdi tasavvurunun şekillenmesinde ayrı bir öneme sahip olmuştur. Bkz. Öz, Mustafa, "Mehdilik", **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2003, C. 28, s. 384-386; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 25. Hz. Hüseyin'in şehit edilmesini takiben, Muhtâr es-Sekafî ve Keysan'ın öncülüğündeki gruplar arasında, Ali

İlk başlarda, sadece sosyal-psikolojik ve siyasal sıkıntıların bir tezahürü olarak düşünülen bu mesiyanik beklentiler, süreç içerisinde özellikle h. 3. yüzyıldan itibaren itikadi bir boyut kazanmış ve özellikle Şia'yı diğer mezheplerden ayıran "usûlü'd-din"den biri haline gelmiş, içtimai ve siyasi hayatın her alanını etkileyen bir vakıa haline dönüşmüştür.[193]

Şia, mehdilikle ilgili düşünce biçimini geliştirirken hem teorik hem de felsefi arka plan açısından sağlamlaştırmaya da çalışmıştır.[194] Nitekim "Mehdi Muntazır" fikrine delil getirmek için çok sayıda rivayet ileri sürmüştür.[195] Şia'nın mehdinin kimliği tetkik edildiğinde ise, "Ehl-i beyt"ten olması esasına dayandığı görülmektedir. Buna dayanak olarak, mehdinin Hz. Fatıma soyundan olmasıyla ilgili rivayetler delil olarak sunulmuştur.[196] Şia tarafından Ehl-i beyt ile ilgili rivayetler üzerinden oluşturulan tarih algısı da mehdici bir geleneğin Şiiler arasında oldukça hızlı yayılmasına neden olmuştur.[197]

---

b. Ebû Tâlib'in üvey oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmeyip Müslümanların mehdisi olduğuna yönelik fikirlerin söz konusu olduğu tahmin eilmektedir. Bkz. Naşi el-Ekber, Abdullah b. Muhammed (ö.293/906), **Mesailü'l-imame**, Beyrut 1971, s. 26; Ahmed Emin, **el-Mehdi ve'l-Mehdeviyye**, s. 10-11; el-Mukaddem, Muhammed Ahmet İsmail, **Ehl-i Sünnet'te Beklenen Mehdi**, çev, Uğur Pekcan, İstanbul 2010, s. 427-428; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 134; Yavuz, "Mehdi", s. 371. Bu bilgiler ışığında, "mehdi" kavramının mesiyanik arka plana evrilmesinin, henüz daha h. 1. asrın yarısında hilafetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu ve bunun gasp edildiğini savunanlar aracılığıyla gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bkz. Abdurrahman Bedevî, **Mezâhibü'l-İslâmiyyîn**, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1973, C. 2 s. 71-83; Yavuz, "Mehdi", s. 371; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 18-25.

[193] İbn Babâveyh Şeyh Sadûk, Ebu Cafer Muhammed b. Ali (ö.381/991), **Kemalü'd-din ve Temamü'nnime**, Darü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975, C. 2, s. 432-433; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 18.

[194] Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 18; Yavuz, "Mehdi", s. 373.

[195] Şeyh Sadûk, **Kemalü'd-dîn**, C. 2, s. 413; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 138; Hakyemez, Cemil, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", s. 140.

[196] Krş. Şeyh Sadûk, **Kemalü'd-dîn**, C. 2, s. 413; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 139; Hakyemez, Cemil, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", s. 140. Krş. Fatıma soyundan gelecek bir mehdi tasavvuruna yönelik rivayetler hak. Bkz. Ebu Davud, (30) Mehdî (s. 765); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C.2, s. 74 (I/84, Hadis no: 645); C. 6, s. 42 (I/376, Hadis no: 3571); İbn Mâce, (36) Fiten 34 (s. 680).

[197] Krş. Şeyh Sadûk, **Kemalü'd-dîn**, C. 2, s. 413; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 26. Ayrıca Şia, mehdinin zuhuruyla ilgili meselelerinin sadece nasstan değil; aynı zamanda akli delillerden de çıkarılabileceğini savunmuştur. Buna göre, insanların sonunda zafer elde edebileceğine yönelik bir fikre sahip olmadan zulme karşı direnmelerinin ve adalet için mücadele etmelerinin zor olduğunu, bu sebeple bir mehdi beklentisinin onlardaki ümitlerini artırdığını da iddia etmiştir. Bkz. Muhammed Bâkır es-Sadr, **Bahs Havle'l-Mehdî**, Dârü't-Teâruf, Beyrut 1981, s. 8; Yavuz, "Mehdi", s. 372. Krş. Kutluay, **İslam ve Yahudi Mezhepleri**, İstanbul 2001, s. 289-290.

Ehl-i sünnet'te ise Şiilik gibi mehdilik konusunda genel geçer, herkesin üzerinde ittifak ettiği bir anlayış söz konusu olmamıştır. Ancak süreç içerisinde genel fikrî temayül mehdiliğin kabulü noktasında birleşmiştir. Nitekim Sünni ulemanın büyük bir kısmının mehdilik meselesi ile ilgili rivayetlere olumlu yaklaşmasından dolayı, Sünni topluluklar arasında da ahir zamanda mehdinin zuhur edeceğine yönelik düşünce, akidevi bir boyutta olmasa da, yine de oldukça kuvvetli bir şekilde söz konusu olmuştur.[198] Bu yönüyle mehdilik ile ilgil fikirler, İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Ehl-i Sünnet düşüncesi içerisinde kendisine oldukça özel bir yaşama alanı bulmuştur.[199] Lakin bu gelenek içerisinde özellikle tasavvufi ve Selefî çizgiler mehdilik düşüncesini sahiplenen topluluklar olmuşlardır. Bu noktada özellikle Sünni tasavvufi çizginin, mehdilik meselesinin teorik ve felsefi arka planı oluşturulmadan Ehl-i Sünnet düşüncesine eklemlenmesine öncü olduğu düşünülmüştür.[200]

Her ne kadar tasavvufi geleneğin mehdilik meselesini, İslam düşüncesine eklemlediği kabul edilse de, Selefî damarın da mehdilik meselesini itikadi bir boyuta taşıdığı ayrıca kabul edilmiştir. Nitekim Selefî gelenek, mehdilik meselesini, kabulüyle birlikte itikadi bir mesele olarak da değerlendirmiş ve bu durumu bazı ayetlere dayandırarak kabulünün gerekli olduğunu belirtmiştir.[201] Selefî geleneğin mehdilik meselesine bu yaklaşımı büyük olmayan bir kesim tarafından kabul görmüş olsa da bu durum, İslam geleneğinde bir çalışma alanının doğmasına neden olmuş;

---

[198] Heytemî, **el-Kavlü'l-Muhtasar**, s. 63-70; Yılmaz, Orhan, "Mehdi İnancına Kaynaklık Teşkil Eden Hadislerin Değerlendirmesi", Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic C. 12/2, s. 270; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 134.

[199] Muhammed b. Ahmed b. İsmail el-Mukaddem, **Hurafe Değil Gerçek Mehdi,** çev. Mustafa Öztürk, İstanbul 2011, s. 87-105, arka kapak sayfası. Özellikle geleneksel Sünni çizgiye mensup kişiler arasında, mehdiliğin İslam açısından bir inanç olduğu şeklinde bir kanaat de söz konusu olmuştur. Benzer şekilde, mehdi inancının Ehl-i Sünnet itikadına mensup bütün imamlar tarafından icma ile mütevatir olarak kabul edildiğine ve mehdiyi inkâr eden hiçbir Ehl-i Sünnet alimi olmadığına yönelik bilgiler bile kaynaklarda yer almış, hatta mehdilik meselesine şüphe ile yaklaşanları cahillikle itham eden eserler tespit edilmiştir. el-Mukaddem, **Ehl-i Sünnet'te Beklenen Mehdi**, s. 23, 34.

[200] Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 18; Yavuz, "Mehdi", s. 373. Krş. İbn Arabî, **el-Fütûhâtü'l Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2010, C. 13, s. 64-98.

[201] el-Mukaddem, Muhammed Ahmet İsmail, **Ehl-i Sünnet'te Beklenen Mehdi**, çev, Uğur Pekcan, İstanbul 2010, s. 23, 34-35; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 133-134; Yavuz, Mehdi", s. 372-373.

mehdilik ile ilgili fikirler genel olarak itikadi bir unsur olarak değerlendirilmemiştir.[202]

Ehl-i Sünnette mehdilik meselesine genel olarak olumlu yaklaşılmasına rağmen, mehdi inancına yönelik fikirlerden[203] erken dönem Sünni literetürde neredeyse bahsedilmediğini belirtmek mümkündür. Bu konu en çok kendisine muhaddislerin dahil olduğu Selef çizgisini takip eden eserlerde yer bulmuştur. Buhârî (ö. h. 256), Müslim (ö. h. 261), İmam Mâlik (ö. h. 179), Nesâî (ö. h. 303) gibi muhaddisler "mehdi" ifadesinin yer aldığı rivayetleri eserlerine almamışlar ancak; Ahmed b. Hanbel (ö. h. 241), İbn Mâce (ö. h. 273), Ebû Davud (ö. h. 275), Tirmizî (ö. h. 279), Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. h. 405) gibi muhaddisler bu türden rivayetleri eserlerine dahil etmişlerdir.[204] Özellikle Ebû Davud'un Sünen'inde "Kitâbu'l-Mehdî" adlı özel bir başlık açması, bu konuya verdiği önemi göstermesi bakımından önemlidir.[205]

---

[202] el-Mukaddem, **Hurafe Değil Gerçek Mehdi**, s. 87-105; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 226; Agitoğlu, Nurullah, "Şerhlerde Mehdilik Meselesi Ve Sünnî-Şîî Tartışması: Azîmâbâdî'nin Ebû Dâvûd Şerhi Örneği", e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Kasım 2017, C. 9, sy. 2 (18), s. 940.

[203] Mehdilik meselesinin erken dönemde bilindiğine yönelik bilgiler kaynaklarda az da olsa bilgiler yer almaktadır. Ancak akidevî boyutuyla ilgili bilgiler söz konusu değildir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 2, s. 74 (I/84, Hadis no: 645), C. 2, s. 163 (I/99, Hadis no: 773), C. 6, s. 42-44 (I/376-377, Hadis no: 3571, 3572), C. 7, s. 174 (I/430, Hadis no: 4098), C. 7, s. 311 (I/448, Hadis no: 4279), C. 17, s. 209-210 (III/17, Hadis no: 11130), C. 17, s. 254-255 (III/21-22, Hadis no: 11163), C. 17, s. 321 (III/28, Hadis no: 11223), C. 17, s. 416 (III/36, Hadis no: 11313), C. 17, s. 426-427 (III/37, Hadis no: 11326), C. 18, s. 61-62 (III/52, Hadis no: 11484), İbn Mâce, (36) Fiten 34 (s. 679-680); Ebû Davud, (30) Mehdi 1 (s. 765-767); Tirmizî, "Fiten", 52, 53 (C. 4, s. 84-86).

[204] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 2, s. 74 (I/84, Hadis no: 645); C. 2, s. 163 (I/99, Hadis no: 773); C. 6, s. 42-44 (I/376-377, Hadis no: 3571, 3572); C. 7, s. 174 (I/430, Hadis no: 4098), C. 7, s. 311 (I/448, Hadis no: 4279), C. 17, s. 209-210 (III/17, Hadis no: 11130), C. 17, s. 254-255 (III/21-22, Hadis no: 11163), C. 17, s. 321 (III/28, Hadis no: 11223), C. 17, s. 416 (III/36, Hadis no: 11313); C. 17, s. 426-427 (III/37, Hadis no: 11326), C. 18, s. 61-62 (III/52, Hadis no: 11484), İbn Mâce, (36) Fiten 34 (s. 679-680), Ebû Davud, (30) Mehdi 1 (s. 765-767), Tirmizî, "Fiten", 52, 53 (C. 4, s. 84-86); Agitoğlu, "Şerhlerde Mehdilik Meselesi.." s. 940; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, 127-128. Müteahhirîn dönemindeki Sünni kelam çalışmalarında ise "fiten-melâhim" türü eserlerde mehdiliğe dair fikirlerden kısaca detay verilmeden bahsedilmiştir. Bunun nedeni olarak da akaid ve kelamcıların mehdilikle ilgili konuların isnadının sağlam olmadığını düşündüklerinden bu konuya kayıtsız kaldıkları düşünülmüş ve buna bağlı olarak da bu konunun kelami eserlerde oldukça yüzeysel olarak yer aldığı şeklinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bkz. Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 16; Şık, İsmail, Gökalp, Yusuf, "Sosyal Teoloji Bağlamında "Mehdilik" Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Afgânî Karşılaştırması", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2014, C. 3, sy., s. 487; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 134.

[205] Agitoğlu, "Şerhlerde Mehdilik Meselesi..", s. 932. Süyûtî'ye göre Sünni kaynaklar ile Şii kaynaklar arasında mehdilikle ilgili rivayet sayısı bakımından ciddi bir fark söz konusudur. Bkz. Süyûtî, **el-Hâvî li'l-Fetâvî**, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut trz., C. 2, s. 213; Yavuz, Mehdi, s. 371.

Mehdi ile ilgili rivayetler, hadis külliyatlarının Kitâbu'l-fiten, Kitabü'l-mehdî, Kitâbu eşrâti's-sâ'a ve Kitâbü'l-melâhim adlı bölümlerinde yer almaktadır.[206] Mehdi ile ilgili rivayetler genel olarak mehdinin soyu, hakimiyet süresi, zuhur yeri ve zuhur zamanı gibi dört meseleyi içermektedir.[207]

Mehdiyle ilgili rivayetler metin ve sened bakımından tenkide tabi tutulduğunda, bu rivayetlerin genel olarak problemlere sahip olduğu kaynaklardan tespit edilmektedir.[208] Nitekim özellikle senedleriyle ilgili, rivayetlerin ravilerinin bir veya birden fazlasıyla ilgili sika olma bakımından yetersizliğinin söz konusu olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır.[209] İlaveten, rivayetlerin zayıf ve/veya mevzu olmaları nedeniyle de imani konularda bir sonuç doğuramayacakları savunulmaktadır.[210] Bu tür rivayetlerin metinleriyle ilgili problemler konusunda çok daha çeşitli eksiklikler gündeme getirilmektedir. Bu problemlerin en başında gelenleri, mehdi hadislerinin bir bölümünün Kur'an ve Sünnet'e aykırı içeriğe sahip olması ve bir kısmının da tarihî gerçekliklerle örtüşmemesidir.[211] Özellikle bu noktada mehdinin soyu ile ilgili rivayetler mevzubahis edilmektedir.[212] Bu rivayetler eleştirilirken bir soyu, kabileyi ön plana çıkaran rivayet geleneğinin cahiliye

---

[206] Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 273. Sünni literatürde yer alan mehdilikle ilgili rivayetlerin kaynakça bilgileri ve sayıları için bkz. Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 127.

[207] Agitoğlu, "Şerhlerde Mehdilik Meselesi.." s. 940; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 127-128.

[208] Mehdi rivayetlerinin genel değerlendirmesi hak. bkz. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî, **el-Mehdiyyu'l-Muntazar**, Dâru İbni Hazm, Beyrut 1999, s. 143-241; Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 273.

[209] Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir el-Hanbelî ed-Dımeşkî İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), **el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf**, Abdulfettah Ebû Ğudde (thk.), Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Beyrut 1983, s. 150; Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 273.

[210] Fatiş, Emrullah, "Mehdi, Mesih, Kutup Ve Abdal İnançlarına Eleştirel Yaklaşım", **Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, C. 12/16, s. 215.

[211] Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 276.

[212] İbn Kayyim, **el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf**, s. 141-143; Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 276. Fatıma soyundan gelecek bir Mehdi tasavvuruna yönelik rivayetler hak. Bkz. Ebu Davud, (30) Mehdî 1 (s. 765); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 2, s. 74 (I/84, Hadis no: 645); C. 6, s. 42 (I/376, Hadis no: 3571); İbn Mâce, (36) Fiten 34 (s. 680). Mehdi'nin soyunu, Hz. Peygamber'le ilişkilendiren rivayetler daha muteber kabul edilmiştir. Nitekim bu rivayetlerin bir kısmında mehdinin soyu, Hz. Hasan'ın; bir kısmın da Hz. Hüseyin'in aile bağıyla irtibatlandırılmıştır. Bkz. İbn Kayyim, **el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf**, s. 141-143; Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 276.

döneminin en çok eleştirilen asabiyet kültürünü, uygulamada devam ettirmek olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır.[213]

Mehdinin beşer üstü özelliklere sahip olduğuna[214] ve bütün dünya için refah sağlayacağına yönelik rivayetlerin de problemli olduğu düşünülmektedir. Nitekim bu noktada Peygamberler tarafından gerçekleştirilemeyen refah zamanının mehdi aracılığıyla gerçekleştirilebileceğinin düşünülmesinin, mehdiye peygamberlerden daha fazla misyon yükleme anlamına geldiği savunulmaktadır. Peygamberlerin bizatihi kendisinin, gönderildiği toplum için bir "mehdi" "yol gösterici" olduğu ve mehdiye peygamberden fazla misyon yüklemenin İslami prensiplere uygun olmadığı savunulmaktadır.[215]

Mehdiyle ilgili rivayetlerin metinleriyle ilgili problemli görülen hususlardan bir diğeri de bu rivayetlerde mehdinin yaşayacağı süre olarak beş, yedi, dokuz yıl gibi rakamların verilmesi akabinde mehdinin öleceği ve kıyametin kopacağı şeklinde bilgilerin yer almasıdır.[216] Bu rivayetler eleştirilirken özellikle gaybî bilgi içermelerinden dolayı eleştirilmiş nitekim Kur'an'da kıyametin aniden ve hiç beklenmedik bir anda kopacağına yönelik ayetlerin söz konusu olduğu[217] ve bu tür rivayetleri kabul etmenin Kur'an'ın ruhuna uygun düşmediği şeklinde değerlendirilmeler yapılmıştır.[218] Mehdinin yaşayacağı süreyi ve ardından kıyametin

---

[213] Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 276. Mehdi'nin soyunun Hz. Peygamber'le ilişkilendirilmesi geleneği sadece Şiiler arasında söz konusu olmayıp mutasavvıflar ve Selefîler de paralel fikirlere sahip olmuşlardır.
Mehdi meselesiyle ilgili kaynaklarda birbiriyle oldukça çelişkili rivayetler de yer almaktadır. Bu rivayetlerden biri de mehdinin soyuna atıf yapan rivayetlerle çelişen İbn Mâce'nin rivayet ettiği "Meryem oğlu İsa'dan başka Mehdi yoktur" rivayetidir. Bu rivayet, İmam Şâfiî tarikiyle Enes b. Mâlik'ten rivayet edilmiştir. Rivayet, Ebân b. Ebi Ayyâş'ın metrûku'l-hadîs olmasından kaynaklı zayıf olarak değerlendirilmiştir. Bu rivayet yerine, ahir zamanda Ehl-i beyt'ten bir mehdi çıkacağını belirten rivayetlerin daha sağlam olduğu ifade edilmiştir. Bkz. İbn Mâce, (36) Fiten 24 (s. 667-668); İbn Kayyim, **el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf**, s. 141-143; Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 276.

[214] Meşhur Sünni alim İmam Rabbânî mehdi için Mektûbât'ta "Mehdi Hazretleri" ifadesini kullanmış, mehdiden bahsederken de beşer üstü bir varlıktan bahseder bir üslupla yazmıştır. Bkz. İmam Rabbânî, **Mektûbât**, C. II, s. 763. Özellikle mehdi ile ilgili rivayetlerin apokaliptik literatür etkisiyle beşer üstü, mitolojik öğeler içerdiği iddia edilmiştir. Bkz. Fatiş, "Mehdi, Mesih, Kutup Ve Abdal İnançlarına Eleştirel Yaklaşım", s. 215.

[215] Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 277.

[216] Mehdi ve kıyamet arasındaki ilişki için bkz. Friedmann, Yohanan, **Shaykh Ahmad Sirhindī An Outline of His Thought and A Study of His Image In The Eyes of Posterity**", (McGill University Basılmamış Doktora Tezi), Montreal 1966, s. 18, 193-194.

[217] 7. A'raf, 87; 43. Zuhruf, 66.

[218] Fatiş, "Mehdi, Mesih, Kutup Ve Abdal İnançlarına Eleştirel Yaklaşım", s. 215; Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 277.

kopacağını esas alan bu rivayetlerle ilgili bir diğer problem de mehdinin hâkimiyeti ve yaşayacağı süre ile ilgili rivayetlerin birbirinden oldukça farklı olmasıdır. Beş, yedi, dokuz gibi çeşitli rakamların söz konusu olmasının, bu rivayetlerin metin bakımından bir ortaklığa sahip olmadığını düşündürmüş, mehdinin yaşayacağı süreye dair bilgi verilmesinin kadim kültür etkisini gösterdiği iddia edilmiştir.[219] Mehdi'ye mehdi olduğunun kim tarafından söyleneceği de mehdi rivayetlerinin bir diğer problemli alanı olarak değerlendirilmiştir.[220]

Mehdi meselesiyle ilgili metin ve sened bakımından getirilen pek çok eleştiri olsa da en temel problemin, dünyanın son dönemlerinde adı, nesebi, nitelikleri ve faaliyet alanı belirlenmiş bir kurtarıcının geleceğine yönelik Kur'an'da ve hadiste açık bir nassın bulunmaması olduğu düşünülmüştür. Buna bağlı olarak da aklın bu meselenin gerekliliğini zorunlu kılmaması şeklinde değerlendirmede bulunulmuştur.[221]

Mehdi rivayetlerinin sened ve metin bakımından içerdiği bütün bu problemli alanlara ve Kur'an'da ve hadiste açık bir nass bulunmamasına rağmen, bu noktada bütün Ehl-i Sünnet mütefekkirlerinin ortak bir temayüle sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Özellikle İbn Haldun (h. 808) gibi düşünürler, bu tür rivayetleri zayıf hatta bir bölümünü de mevzu olarak görmüşler ve mehdi rivayetlerinden çıkarılan bir mehdici anlayışı kabul etmemişlerdir.[222] Günümüz de Reşit Rıza, Süleyman Ateş gibi kişiler de İbn Haldun'un bu görüşüne paralel görüşlere sahip olmuşlardır.[223] Ancak Ehl-i Sünnet'in kahir ekseriyeti mehdiyle ilgili rivayetleri sahih olarak değerlendirmiş ve bu cenahta mehdinin zuhuruyla ilgili genel bir kabul temayülü söz konusu olmuştur.[224] Bu düşüncenin en önemli temsilcileri arasında Ahmed b. Hanbel gibi alimler yer almıştır.[225] Bu damar, adaletsizlik ve kötülüklerin

[219] Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 136-137.
[220] Bozan, Metin, **12 Mart 2018 Tarihli Yüksek Lisans Ders Notu**, 12.03.2018, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.
[221] Yavuz, "Mehdi", s. 373.
[222] İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 426; Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 272-279.
[223] Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 272.
[224] İbn Kayyim, **el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf**, s. 141-155; el-Bestevî, **el-Mehdiyyu'l-Muntazar**, s. 114-140; Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 270.
[225] Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 277; Yavuz, "Mehdi", s. 373.

yoğunlaştığı dünyanın son döneminde, mehdinin geleceğine ve dünyanın adaletle dolup kötülüğün son bulacağına yönelik genel bir kanaate sahip olmuştur.[226]

Sünni ve Şii gelenekler dahil olmak üzere İslam geleneği bütüncül olarak dikkate alındığında, nasslardan çıkarılamayan ancak İslam toplumunda bu denli ma'kes bulan bu meselenin tabandan gelen yaygın bir inanışı olarak ortaya çıktığını ve geliştiğini söylemek yanlış olmayacaktır.[227] Ancak bu anlayış beraberinde çeşitli problemlerin de gündeme gelmesine neden olmuştur. Özellikle ümmet açısından artan gerilim, siyasi bunalım ve savaş dönemlerinde mehdi beklentilerinin belirgin şekilde arttığı anlaşılmıştır.[228] Nitekim bu tür sıkıntıların yaşandığı, İslam tarihinin daha ilk dönemlerinden itibaren, mehdilik iddialarının söz konusu olduğu kaynaklardan tespit edilmiştir.[229] Horasan'da Emevîlere karşı girişilen hareketin liderlerinden Hâris b. Süreyc'in (ö. h. 128), aynı şekilde yine Horasan'da Abbâsî ihtilalinin lideri ve Ebû Cafer el-Mansûr (ö. h. 158) tarafından katledilen Ebû Müslim Horasânî'nin (ö. h. 138)[230] mehdi olarak kabul edildiği, Kuzey Afrika'da h. 515 senesinde Muvahhidûn Devleti'nin kurucusu olan İbn Tûmert'in de (ö. h. 524) kendisinin Mağrib'de zuhuru beklenen mehdi olduğunu ilan ederek davetini başlattığı bilinmektedir. Kendisini Sudan Mehdisi ilan eden Muhammed Ahmed'in (m. 1885), kendisini Somali Mehdisi ilan eden Muhammed b. Abdullah Hasan'ın (m. 1920) ve Amerikalı siyahi Müslümanların 1960'lardaki lideri Elijah Muhammed'in de (m. 1975) kendisini mehdi olarak ilan ettikleri bilinmektedir.[231]

İslam dünyası içerisinde genel olarak söz konusu olan bu mehdilik iddiaları dışında, özellikle Hint alt-kıtasında da mehdilik iddiaları sıklıkla karşılaşılan bir durum olarak dikkati çekmektedir. Alt-kıtada kronolojik olarak ulaşılabilen mehdilik

[226] Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 272.
[227] Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 132, 141.
[228] Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 16; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri.." s. 132, 141.
[229] Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 270.
[230] Şiiler açısından mehdilik müessesesi, sadece imamlara tahsis edilmişse de Şiiler başkalarının da mehdiliğini iddia etmişlerdir. Bkz. Bozan Metin, "Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Ettikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme)", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2004, cilt: VI, sayı: 1, s. 21-38.
[231] Öz,"Mehdilik", s. 385; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s. 144; Agitoğlu, "Şerhlerde Mehdilik Meselesi.." s. 938; el-Mukaddem, **Ehli Sünnette Beklenen Mehdi**, s. 431, 443-444. Nitekim imama yönelik özel bir hususiyet atfetmeyen ve yönetim işinin herkes için eşit bir hak olduğunu savunan Hâricîler arasında bile mehdilik meselesi söz konusu olmuştur. Muhsin Abdünnâzır, **Mes'eletü'l-İmâme**, ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, yy., 1983, s. 506-507; Yavuz, "Mehdi" s. 371-372.

iddialarının ilki m. 14. yüzyılda Şeyh Alâi tarafından gerçekleştirilmiştir. Ki kendisini açıkça mehdi olarak iddia etmiştir. Diğer bir iddia ise Mehdevi Hareketinin lideri olan Seyyid Muhammed Cavnpûrî'ye (m. 1504) ait olup soyunu 12 imamların yedincisi olan Musa Kazım'a isnad ettirmiştir.[232] Yaklaşık aynı dönemleri kapsayan Babür Sultanı Ekber döneminde de, Bedahşan'da mehdilik iddialarıyla ortaya çıkan Kübrevî Şeyhi Seyyid Muhammed Nurbahş'ı da, alt-kıtadaki diğer mehdilik iddialarına örnek olarak göstermek mümkündür.[233] Özellikle Babür hakimiyeti döneminde söz konusu olan bu mehdilik iddialarının, Babür liderlerinden özellikle Ekber Şah'ın farklı kültürleri birleştirmeye dayalı dinî anlayışının etkisiyle gerçekleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle, bu dönemde kutsal ile kutsal olmayan arasındaki ayrım, semavi dinlerdeki keskin sınırdan aşağıya çekilmiş ve Hint düşüncesinin de etkisiyle, bölgedeki İslami gelenekler açısından sıradan bireyler için de kutsallaşma potansiyeliyle ilgili fikirler söz konusu olmuştur.[234] Nitekim 19. yüzyılda İngiliz sömürgesi altında, baskı ve sıkıntı yaşayan Müslümanların çıkış yolu arayışını bir zemin olarak değerlendiren ve kurtarıcılık iddiasıyla ortaya çıkan Mirza Gulam Ahmed de bölgedeki "kutsallık" anlayışlarından oldukça etkilenmiştir. Özellikle mesiyanik iddialarında ve nübüvvete yönelik fikirlerinde sıradan bir beşerden, kutsal bir varlığa dönüşen bir insan tipolojisi söz konusu olmuştur.

[232] Lapidus, Ira, M., **İslam Toplumları Tarihi**, çev. Yasin Aktay, İstanbul 2013, I, s. 605.
[233] Öz, "Mehdilik", s. 385; Agitoğlu, "Şerhlerde Mehdilik Meselesi.." s. 938.
[234] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 15.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİRZA GULAM AHMED ve AHMEDİYE MEZHEBİNİN KURULUŞU

Mirza Gulam Ahmed tarafından 1889 yılında kurulan Ahmediye mezhebi, mesiyanik bir idealle ortaya çıkmış ve günümüze kadar, üzerinde en çok tartışılan ve en aktif modern dinî hareketlerden birisi olmuştur. Mirza Gulam Ahmed de kurucusu olduğu bu hareketin günümüze kadarki en önemli figürü olmuştur.

1.1. MİRZA GULAM AHMED'İN AİLESİ-KÖKENİ

Mirza Gulam Ahmed'in ailesi,[235] Babür Devleti'ni (1526-1857) kurmak üzere Babür'le birlikte veya ondan daha sonra 1530 yılında Hindistan Pencap'a göçmüş olan Moğol Hacı Barlas soyundandır.[236] Nitekim Gulam Ahmed'in atası olan

[235] Mirza Gulam Ahmed, Ahmedîliğin kurucusu olması hasebiyle Hareket içerisindeki en önemli figürdür. Bu yönüyle Ahmedî literatürde Gulam Ahmed'in hayatıyla ilgili bilgi verilirken bilgi silsilesi genel olarak ailesinin 16. yüzyıl itibarıyla Hindistan'a taşınmasıyla başlatılmıştır. Gulam Ahmed'in başlattığı bu sistem daha sonra takipçileri tarafından da devam ettirilmiştir. Nitekim Gulam Ahmed'in eserleri Ahmedî literatürü için yayıma hazırlanırken muhakkak kurucunun soy bağını esas alan hayat hikayesi bütün eserlerinin ilk kısmına eklenmiştir. Soy bağını ön plana çıkaran bu sistem ile Gulam Ahmed'in dinî ve sosyal bakımdan güvenirliğinin artırılması amaçlanmıştır. Ahmedîler de bu sistemi uygularken Hareket kurucusunun hayatı ve fikirlerinin erken dönem aile bağlarından bağımsız olamayacağı düşüncesi üzerinden temellendirme yolunu tercih etmişlerdir. Özellikle Doğu toplumlarında kişinin bizatihi kendisinden ziyade bağlı olduğu soy bağı çok daha fazla ön plana çıkarılan bir husustur. Bu düşünceye göre kişi karizmasını bağlı olduğu soyun karizmasından almaktadır. Gulam Ahmed de soy karizmasının statü elde edebilmek için ne denli önemli bir unsur olduğunu bildiğinden hayatı ile ilgili hemen her mevzuda soy bağını dikkate alarak bir tanımlama yapmış, Hareket müntesipleri de bu uygulamayı devam ettirmiştir. Ahmedîler arasında bu kullanım şeklinin yaygın olması ve tezde deskriptif metodun tercih edilmesi nedeniyle kurucunun hayatından bahsedilirken soy bağı dikkate alınacaktır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 1-8; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya**.., s. 21.

236 Barlas kabilesi Orta Asya'nın Moğollarla karışmış Türk kökenli ailelerindendir. Bu ailenin soy ağacı incelendiği eserlerde özellikle Moğollarla karıştıkları belirtilmektedir. Bunun dışında başka bir soy bağıyla bağlantıları tespit edilmemiştir. Ancak Gulam Ahmed, ailesinin soy bağıyla ilgili olarak kökenlerinde Fârisîlik olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Hatta kendisinden sonra oğlu Mahmud Ahmed de benzer söylemlerde bulunmuştur. Bu husus oldukça dikkat çekicidir. Bu vurgunun sebebi, ileride inceleneceği üzere, mehdilik iddiasını temellendirirken kendisine soy bağı yönüyle de meşruiyet

Mirza Hâdi Beg,[237] 200 kişilik maiyetiyle birlikte Semerkant'tan Hindistan'a göçerek Pencap eyaletinin Amritsar bölgesinin Gurdaspur nahiyesindeki sonradan Kadiyan olarak isimlendirilecek olan bölgeye yerleşmiştir.[238] Başından beri idarecilerle iyi ilişkileriyle tanınan bu aile, Babür'ün hizmetine girmiştir. Bunun karşılığında da Babür tarafından bu bölgedeki belli sayıdaki köyün gelirini kendilerine tahsis edilmiş ve Mirza Hadi Beg de oraya "kadı" olarak atanmıştır. Mirza Hadi Beg, yerleştiği bu bölgeye İslampur adını vermiştir.[239] Böylelikle, aile hem İslampur'un toprak sahibi olmuş hem de yöneticisi konumuna yükselmiştir.[240] Babürler 18. yüzyılın başında zayıflamaya başlayınca aile kendi bağımsızlığını ilan edip daha da zenginleşme imkanı bulmuştur. Ancak 18. yüzyılda Kadiyan, Sihler tarafından işgal edildiğinde[241] ailenin toprakları ve zenginliklerinin büyük bir kısmı ellerinden alınmış ve bulundukları topraklardan bir müddet sürülmüşlerdir. Sih lider Ranjit Singh hakimiyetinde (1780-1839)[242] ise, ailenin bağlılığından emin olunduktan sonra,

---

kazandırmaktır. Çünkü mehdinin Hz. Peygamber'in soyundan olacağına dair rivayetler oldukça meşhur ve bilinen rivayetlerdir. Gulam Ahmed'in de bu kadar bilinen ve meşhur bir konuyu görmezden gelmesi imkansız olduğu için soyunda var olduğunu iddia ettiği Fârisî kökeni özellikle belirtme gereği hissettiği düşünülmektedir. Mirza Gulam Ahmed'in bu konudaki yorumları ve Barlas soyunun soy bağı ve tarihçesi için bkz. Beatrice Forbes Manz, **The Rise and Rule of Tamerlance**, Cambridge University Press, Cambridge 1993, s. 27-28; Khan, Adil Hussain, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 21; Mirza Gulam Ahmed, **Kitab al-Bariyya**, **Rūhānî Khazā'in**, C. 13, Surrey 2008, s. 162-163; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", 15; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 261; Muhammed Celal Şems, **Hilafet**, Londra 2008, s. 98-99, 127; Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, s. 28-29.

237 Ahmedî ve Ahmedî olmayan kaynaklarda ailenin soyluluğu özellikle ön plana çıkarılmaktadır. Konu hak. bkz. Dard, A.R., **Life of Ahmad Founder of Ahmadiyya Movement**, UK 2008, s. 15-16; Friedmann, **Prophecy Continuous Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background**, India 2003, s. 4.

238 Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 172-173; Khan, Zafrullah, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, Rabwah 1978, s. 1; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 2; Fığlalı, **Kādiyânîlik**, s. 36-38.

239 Bölge bu sebeple "kadi" olarak da anılmıştır. Ayrıca o dönemlerde İslampur'daki bufalo sayısının fazla olması sebebiyle bölge için Hint dilinde Bufalo anlamına gelen Majhi ismi de kullanılmıştır. Böylece kasaba "İslampur Kadi Majhi" olarak bilinmiş ama zamanla bu söyleyişin ilk kısmı kaybolmuş, diğer kısmı da düşmüş ve isim bugünkü kullanımla "Kadiyan"a dönüşmüştür. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 172-173; Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, s. 4; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 2; Fığlalı, **Kādiyânîlik**, s. 36-38.

240 Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 172-176; Fığlalı, **Kādiyânîlik**, s. 36-38.

241 18. yüzyılda, Babür İmparatorluğu zayıflamaya başlayınca, bu bölgedeki Sihler isyan ederek bağımsızlıklarını ilan etmişler ve Pencap civarında küçük krallıklar kurmuşlardır. Bkz. Geaves, **Islam and Britan..**, s. 29.

242 Ranjit Singh adlı Sih lider, 18. yüyılda kurulmuş olan küçük Sih krallıklarını birleştirerek büyük ve güçlü bir Sih krallığı kuran ve Pencap'ı da bu krallığın merkezi yapan kişidir. Nitekim Sihizm, Hindistan'ın Pencap eyaletiyle özdeşleşmiş bir dinî harekettir. Dünyanın her yerine dağılmış olmalarına rağmen Sihlerin yüzde yirmi beşi Pencap'ta yaşamaktadır. Pencap'ın hareketli dinî yaşamı bu dinin eklektik bir yapısının oluşmasında belirleyici unsur olmuştur. Bkz. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 144-145. Störing, **İlkçağ Felsefesi**, s. 63; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 128; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 28. Sihizm hakkında bkz. Gündüz, "Sihizm" s. 373-381; Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 114, 145, 194;

Mirza Gulam Ahmed'in babasının Kadiyan'a dönmesine müsaade edilmiş ve ona yüksek bir mevkide iş imkanı sağlanmıştır. Babası da bunun karşılığında Sihlerle birlikte pek çok savaşa katılmıştır.[243] 1840 ve 1850 yılları arasındaki Britanya hakimiyetinde ise ailenin tamamen Kadiyan'a dönmesine ve maddi durumlarını yeniden düzeltip zenginleşmelerine müsaade edilmiştir.[244]

İngilizlerin verdiği desteği unutmayan aile, Mirza Gulam Ahmed'in babası Mirza Gulam Murtaza döneminde 1857'de vuku bulan ve neredeyse bütün Müslüman grupların iştirak ettiği Sipahi Ayaklanmasına katılmamıştır.[245] Aksine elli atlı satın alarak İngiliz hükümetine hediye etmiş ve ayaklanmayı ciddi şekilde eleştirmiştir.[246] Böylelikle Gulam Ahmed'in birinci derece soy bağından başlamak üzere İngiliz iktidarıyla ilişkileri oldukça iyi bir çizgide gelişmeye başlamıştır.[247]

Mirza Gulam Ahmed, diğer Müslümanlardan farklı olarak, İngilizlerle olumlu ilişkiler geliştiren bir aile ortamında 1 Mart 1839'da[248] Hindistan'ın Pencap Eyaleti'nin[249] Gudâspûr bölgesinde bulunan Kadiyan'da doğmuştur. Kaynakların aktardığına göre Gulam Ahmed'in ilk eğitimi, kendi evlerinde özel hocalar aracılığıyla erken yaşlarda Kur'an-ı Kerim ve temel seviyede Arapça ve Farsça

---

Raju, "Hinduizm", s. 31; Sayım, Sih Dini", s. 166-168; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 8; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 341.

[243] Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 173-177; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 13-15; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 2.

[244] Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 173-177; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 13-15.

[245] Sipahi ayaklanması hak. bkz. Roberts, **Dünya Tarihi**, C. II, s. 807, 835-837; Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, s. 269; Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 143.

[246] Mirza Gulam Ahmed, **The Truth Unveiled**, UK 2016, s. 3-4, 7-11; Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, s. 2; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, çev. Tayyba Seema Ahmad, Lutfur Rahman, UK 2006, s. 38. *The Truth Unveiled* 1898'de yayımlanan *Keşfü'l Ğıta* adlı eserin İngilizce çevirisidir

[247] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 2.

[248] Mirza Gulam Ahmed'in doğumuyla ilgili çeşitli tarihler söz konusudur. Kendisi bir eserinde doğum tarihinin 1839 veya 1840 olabileceğini belirtmesine rağmen, Hareket kaynakları, doğum tarihini 13 Şubat 1835 olarak kabul etmektedir. İlk Batılı Ahmedî eserin yazarı olan Walter da 1839'u kabul etmektedir. Ahmedî kaynaklar, tarihlerdeki farklılık sebebi olarak o tarihlerde nüfus kayıtlarının kesin tutulmadığını, Gulam Ahmed'in de bu tarihi bir tahmin olarak belirttiğini ileri sürmektedirler. Bu yüzden de doğum tarihiyle ilgili tam net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Ahmedîlerin bu denli farklı tarihleri ileri sürmelerinin muhtemel nedeni Gulam Ahmed'in, kendisiyle ilgili olarak 80'leri göreceğine dair aldığını iddia ettiği vahyi doğrulama çabasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 8; Ahmad, Amatul-Hadi, "A Life Sketch of the Promised Messiah" https://www.alislam.org/library/links/00000185.html Erişim tarihi 11.11.2018; Paktürk, Raşit, **Fığlalı'ya Cevaplar**, Almanya trz., s. 31; Fığlalı, **Kadiyânîlik**, s. 43. Mirza Gulam Ahmed'in doğum tarihi ile ilgili indeks bilgisi için bkz. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 22, 38.

[249] Pencap Eyaleti, Pakistan Devleti'nin kurulmasıyla ikiye bölünmüş, Mirza Gulam Ahmed'in doğduğu Gudâspûr bölgesi Hindistan'da kalmıştır.

öğrenerek gerçekleşmiştir. Eğitim aldığı hocaları arasında Ehl-i Hadis müntesibi Fazl Ahmed ve Şii alim Gül Ali Şah gibi isimler yer almıştır. Nitekim bu bağlamda kaynaklarda, Gulam Ahmed'in Hanefi fıkhıyla ilgili bilgilerini Fazl Ahmed'den, mesiyanik fikirlerine dair fikirlerini ise Gül Ali Şah'dan aldığına dair bilgiler söz konusudur.[250]

Kaynaklara göre, Mirza Gulam Ahmed 18 yaşına geldiğinde ise ileri seviyede Arapça dilbilgisi, mantık ve felsefe dersleri aldığı ve son olarak da babasıyla bazı tıp kitapları okumuştur.[251] Ahmedîlere göre onun aldığı en son aldığı eğitim bu olmuştur.[252] Ancak İngiliz mahkemelerinde çalıştığı dönemde İngilizce eğitimi aldığına dair bilgiler de Ahmedî olmayan kaynaklarda yer almaktadır.[253]

1.2. MİRZA GULAM AHMED'İN İLK DİNÎ FAALİYETLERİ

1863'te Siyalkot'ta İngiliz mahkemelerinde bir memurluğa atanan Mirza Gulam Ahmed, burada 4 yıl çalıştıktan sonra babasının isteği üzerine aile işleriyle ilgilenmek için istifa edip evine geri dönmüştür.[254] Zira Gulam Ahmed'in yaşadığı bu dönemde, Pencap geleneklerine göre aile işleriyle ilgilenmek, bir tercihten ziyade zorunlu bir durumdu. Nitekim Gulam Ahmed, Kadiyan'a döndükten sonra aile

---

[250] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 9-10; Mirza Gulam Ahmed, **Sirru'l Hilafe**, **Rūhānī Khazā'in**, Surrey 2008, C. 8, s. 317-322; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 24-25; Jones, Kenneth W, **Socio-Religious Reform Movement in British India**, Cambridge 1989, s. 115.

[251] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 9-10.

[252] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, 88-89; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 224. Hindistan'da özellikle, ortaçağ ile birlikte ciddi manada büyük bir İslami ilim geleneği oluşmuştur. Bu gelenek, genel İslamî temayülleri bünyesinde barındırmıştır. Bu yapı, aynı zamanda bölge kültürünün dinî ve kültürel çeşitli damarlarından beslenmiş, İslam düşüncesini yeni ve farklı bir yapısı olan bir form haline dönüştürmüş ve İslam düşüncesinde Hint alt-kıtası İslami anlayışları başlığı altında kendisine özel bir yer edinmiştir. Bu gelenek, nesilden nesile genel olarak medreseler aracılığıyla aktarılmıştır. Ancak Mirza Gulam Ahmed medrese eğitimi almadığı ve özel hocalar aracılığıyla yetiştiği için bu geleneğin çok da içerisinde olmamıştır. Sadece, medresede eğitim görmüş hocalardan az miktarda ders alma şansı bulabilmiştir. Konu hak. bkz. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 253. Hint alt kıtası medrese geleneği için bkz. M. Nur Pakdemirli, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", **EKEV Akademi Dergisi**, C. 19, S. 62, Bahar 2015, s. 425-454; Birışık, "Hint altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü.." s. 1-62.

[253] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 27.

[254] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 10-11; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 350-352; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 115-116. Eve döndükten sonra ailesine ait toprakların yönetimini ele almış; ancak 1876'da babasının vefat etmesiyle aile reisliğini bırakmıştır. Bırakmasının nedeni olarak Mirza Gulam Ahmed'in bu konudaki yetenek eksikliği şeklinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ancak Ahmedîler, Gulam Ahmed'in dünyalık işlerle ilgilenmek istemediği için aile reisliğini bıraktığını ileri sürmüşlerdir. Bkz. Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 180; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 3; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 3.

işleriyle ilgilenmek istemediği için çocuğu erken yaşta vefat eden kardeşi Gulam Kadir, Gulam Ahmed'in çocuğu Sultan Ahmed'i evlat edinerek aile reisi olmuştur.[255]

Mirza Gulam Ahmed aile reisliğini bıraktıktan sonra dinî çalışmalara özellikle Kur'an-ı Kerim ve hadis çalışmalarına ağırlık vermiştir.[256] 1872 yılından itibaren ülkenin çeşitli gazetelerinde dinî konularda yazılar yazmaya başlamış ve bir Hindu mezhebi olan Brahmo Savaj[257] mensuplarıyla tartışmalara girmiştir.[258] Ancak gazetelerdeki yazılarına ve küçük çaplı bu tartışmalarına rağmen, Gulam Ahmed 1880 yılında *Berahin-i Ahmediyye*[259] adlı eseri yayımlanıncaya kadar hem toplum tarafından bilinirliği olmayan hem de aile fertleri arasında çok da ön planda olmayan yalnız bir karakter olarak kaynaklarda yer almıştır.[260]

Mirza Gulam Ahmed'in dinî nitelikli iddialarda bulunması ise 1882 yılında Allah tarafından müceddid olarak görevlendirildiğini ileri sürmesi ile başlamıştır;[261] lakin bu iddiasını 1885 yılına kadar açıktan ilan etmemiştir.[262] Hizipleşme faaliyetleri[263] ise ancak Şubat veya Mart 1888 yılında başlamıştır.[264] Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in dinî iddiaları ile Ahmedîliğin kuruluşu hem kronoloji hem de süreç açısından aynı değildir. Gulam Ahmed'in Allah tarafından görevlendirildiği iddiasını duyan, aralarında yakın arkadaşlarının da bulunduğu bazı kişiler, Mirza

[255] Konu hak. bkz. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 3. O dönemde, aile reisi olabilmenin koşulu, yaşayan erkek çocuğa sahip olmaktı.
[256] Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, s. 11; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 116.
[257] Politik ve dinî idealleri olan bir Hindu mezhebidir. Hareket hakkında bilgi için resmi internet sitelerine bkz. "History of the Brahmo Samaj" https://www.thebrahmosamaj.net/history/history.html. Erişim tarihi 29.08.2018.
[258] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 33; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 116. Mirza Gulam Ahmed tarafından gerçekleştirilen bu tartışmaların, sonradan onun savaşsız/kılıçsız cihad anlayışını etkilediği şeklinde kaynaklarda bilgiler yer almıştır.
[259] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, C**.** 1-4, Amritsar 1880-1884, 5, Kadiyan 1905.
[260] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, 103-104; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 90. Hatta bu eserini yazdıktan sonra, bastırmak için oldukça zor finansal destek bulmuş ve Amritsar'da bir Hristiyan yayınevine tek başına bastırmıştır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, 88-89; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 90.
261 Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 266 dipnot; Sheikh Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, Canada 1997, s. 218; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 37. Shahid, Maulvi Dost Mohammad, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", **The Muslim Herald** July/August 1989, C. 29: 7/8, s. 16.
[262] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 218; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 226 dipnotu; Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, s. 27; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", **s.** 16.
[263] Hizipleşme faaliyetlerinin geç başlamasıyla kastedilen, Gulam Ahmed'in fikirleri etrafında oluşan bir topluluğun olmamasını değil, diğerlerinden ayrı ve bağımsız bir topluluk iddiasında bulunmayı ifade etmektedir.
[264] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 200; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36.

Gulam Ahmed'i önceden tanımaları ve yazmaya başladığı *Berahin-i Ahmediyye* adlı eseri bilmelerinin de etkisiyle Mirza Gulam Ahmed'e 1883 yılı civarında biat etme isteğinde bulunmuşlardır. Ancak Gulam Ahmed Allah tarafından daha emredilmediği gerekçesiyle biatlerini almamış,[265] muhtemelen biraz daha zaman geçmesi gerektiğini düşünmüştür. Nitekim biat almak ve kendisine bağlı bir topluluk oluşturmak için 1888 yılını beklemiştir.[266]

Mirza Gulam Ahmed, bu bekleme süreci içerisinde *Berahin-i Ahmediyye*'nin ilk dört cildini yayımlamış ve başka eserler yazmaya girişmiştir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, yazdığı eser sayısının arttıkça, müntesiplerinin sayısının da aynı oranda artmadığının bilinmesidir. Zira okuma-yazma oranının oldukça düşük seviyelerde olduğu 19. yüzyıl Hindistan'ında halkın bu eserleri okuyup etkilenip Gulam Ahmed'in fikirlerine iştirak ettiğini düşünmek çok da mantıklı görünmemektedir. Bu dönemde, Gulam Ahmed'in tanınmasına asıl vesile olan husus ise Pencap'ı dolaşarak verdiği vaazlar ve çeşitli gruplarla gerçekleştirdiği tartışmalardır. Nitekim Mirza Gulam Ahmed, bu dönemde Müslümanlardan Ehl-i Hadis başta olmak üzere pek çok Müslüman ulemayla, reformist bir Hindu mezhebi olan Arya Samajistlerle[267] ve Hristiyanlarla münazaralara girmeye başlamıştır.[268] Başta Arya Samajistlerle[269] olmak üzere söz konusu tartışmalar sayesinde toplum içerisinde fark edilmeye başlanmış[270] ve kendisini destekleyen bir halk kitlesi oluşması bu sayede mümkün olmuştur.[271]

---

[265] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 200.
[266] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36.
[267] 19. yüzyıl Hindistan'ında, Pencap'ta ortaya çıkan Hindu ihyacı bu hareket için bkz. Jones, Kenneth W., **Arya Dharm Hindu Consciousness in19th-Century Punjab**, USA 1976.
[268] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 4; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 53.
[269] Mirza Gulam Ahmed, 1886 yılında kırk günlük bir riyazete girmiştir. Bkz. Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, s. 37. Riyazet sonrası halka açık münazaralarını ilk defa Arya Samaj üyeleriyle yapmış, ilk önemli münazarasını ise 1886 yılında bir Arya Samajist olan Lala Murli-Dhar'la Pencap içerisinde bir bölge olan Hoşyarpur'da gerçekleştirmiştir. Aynı yıl bu tartışmanın kayda geçirilmiş hali olan Urduca *Surme-i Çeşm-i Arya* adlı eserini yayımlamıştır. Gulam Ahmed bu tarihten sonra da 1887-1888 yılları arasında ve başka pek çok dönemde de Samajistlerle çeşitli münazaralar gerçekleştirmiştir. Bkz. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 82-88, 164; Mirza Gulam Ahmad, **Surma Chashm Aryā**, **Rūhānī Khazā'in**, Islam International Publications, United Kingdom 2009, C. 2, s. 47-322,. Eserin ismi "Arya'nın Gözüne Sürme" anlamına gelmektedir.
[270] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 4; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 53, 96.
[271] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 96.

1.3. AHMEDÎLİĞİN KURULUŞUNUN TARİHLENDİRİLMESİ

Ahmedîliğin kuruluşu ve gelişimi Mirza Gulam Ahmed'in kişisel karizması etrafında gerçekleşmiştir. Bu sebeple, Gulam Ahmed'in hayatı ile Hareketin tarihçesi birbirinden ayrılamayacak derecede iç içe geçmiştir. Gulam Ahmed'in hayat öyküsü aynı zamanda Hareketin de tarihçesini oluşturmuştur. Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in hayatı tetkik edilirken, 1888 yılı itibarıyla aynı zamanda Hareketin de tarihçesi incelenmiş olmaktadır.[272] Nitekim 1888 yılı hem Gulam Ahmed hem de Hareket açısından bir dönüm noktası olmuştur. Zira Gulam Ahmed bu yıl içerisinde hizipleşme faaliyetlerine başlamıştır. Ancak Gulam Ahmed'in 1882 yılında Allah tarafından müceddid seçildiğini iddia etmesine rağmen, 1888 yılına kadar hizipleşme faaliyetleri içerisine girmemesinin nedeni hâlâ açık bir biçimde ortaya konulamamıştır.[273] Nitekim yeni bir dinî topluluk kurmak için neden bu kadar beklediği, kaynaklarda da tartışma konusu olmuştur. Lavan, bu bekleme sürecini Gulam Ahmed'e önceden verileceği vadedilen bir erkek çocukla ilişkilendirmiştir. Gerçekten de vadedilen çocuk meselesi, Gulam Ahmed açısından oldukça önemlidir. Zira bu durum ona, güvenirlik ve inandırıcılık açısından ciddi manada sıkıntı yaratmıştır.[274] Kaynakların aktardığına göre Gulam Ahmed, 1886 yılında kırk günlük riyazet sonrası, Allah tarafından kendisine, aralarında ismi Beşir olan mübarek bir çocuk verileceği vaadinin de yer aldığı çeşitli gaybî haberler verildiğini açıklamıştır.[275] Ancak Gulam Ahmed'in aynı yıl bir kız çocuğu olmuş ve ölmüştür. Bu durum kendisiyle alay edilmesine sebep olmuştur.[276] İşin en sıkıntılı kısmı ise Gulam Ahmed'in 1887 senesinde bir oğlu olmuş ve ona Beşir ismini vermiştir ve kendisine Allah tarafından vadedilen çocuğun, bu çocuk olduğunu ve Allah tarafından kendisine verilen gaybî haberin bu çocuğun zatında gerçekleştiğini 1887 Ağustos ayında ilan etmiştir.[277] Ne var ki bu çocuk da 1888 yılı Kasım ayı içerisinde

---

[272] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38.
[273] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36.
[274] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 37; Mirza Mesrur Ahmed, **Biat Şartları ve Bir Ahmedî'nin Sorumlulukları**, çev. Abdulgaffar Han, Turkey 2008, s. 13.
[275] Mirza Gulam Ahmad, **Sabz Ishtihār**, **Rūhānī Khazā'in**, Islam International Publications, Rabwah 2008, C. 2, s. 447-470; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 219.
[276] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 194, 200.
[277] Mirza Gulam Ahmad, "Khush Khabrī", (07.08.1887), **Majmū'a-i- Istihārāt**, yy. tz., C. 1, s. 141-142. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 37.

vefat etmiştir.[278] Yaşanan bu durum sonrası Gulam Ahmed, müntesipleri arasında inandırıcılığını kaybetmeye başladığını fark etmiş olacak ki 1888 yılı Aralık ayında, 1888 Ağustos'unda verdiği haberi tevil eden bir bildiri yayımlamıştır.[279] Ancak bu süreç içerisinde Gulam Ahmed'in karısının bir kez daha hamileliği söz konusu olmuş ve 12 Ocak 1889'da ismini Beşiruddin Mahmud Ahmed olarak belirlediği bir erkek çocuğu dünyaya gelmiştir. Bu çocuğun doğmasıyla birlikte, Gulam Ahmed'in etrafındaki kişiler açısından, Allah tarafından vadedilen gaybî haberin gerçekleştiği inancı Gulam Ahmed'in güvenirliğini arttırmış olmalıdır ki,[280] Gulam Ahmed, bu durumu takiben hareketini kurmuş ve biat almaya başlamıştır.[281]

Yukarıda zikredilenlerden her ne kadar Gulam Ahmed'in hareketini kurmak için bir çocuğunun doğumunu beklediği anlaşılmaktaysa da bu ertelemenin bilinçli bir tercihle gerçekleşme ihtimali de mümkündür. Nitekim Gulam Ahmed, aldığını iddia ettiği vahiyleri adım adım açıklayarak aslında 1882'den itibaren ufak bir cemaat[282] oluşturmaya başlamıştır. Bu durumda yaptığı münazaralar aracılığıyla kendisini tanıtıp, sayısı oldukça az olan bu cemaati ayrı bir isim altında toplamak için

---

[278] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 200; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 37; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 37. Bu bilgi, Hareketin kendi kaynaklarında yer almamaktadır. Vadedilen çocuğun Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ile gerçekleştiğini vurgulamaktadırlar. Bu çocuktan önce doğan bir kız bir de Beşir isimli bir erkek çocuğu olduğundan genelde bahsedilmemektedirler. Mezhebî zihniyet, genel olarak bilgiler arasında kendi teorilerine uymayanları dönüştürme ve ayrıştırma üzerine kurulu olduğu için, Ahmedîler de benzer şekilde davranmışlardır.

[279] Mirza Gulam Ahmad, **Sabz Ishtihār**, s. 447-470; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 201.

[280] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 36-37; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 37. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 5, 50-52. Nitekim vadedilen çocuk meselesi günümüz argümanlarıyla bakıldığında oldukça ikna edicilik noktasında tartışmalı bir argüman olarak değerlendirilse de 19. yüzyıl Hindistan'ının küçük bir köyündeki bireylerin ikna olması için oldukça önemli ve özel bir ikna etme metodu olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir.

[281] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 37; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 116; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 201; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 240-243. Allah tarafından vadedildiği iddia edilen çocuk meselesi, Ahmedî tarihi açısından oldukça önemlidir. Hem bu konu hakkında zihinlerdeki şüpheleri giderme hem de bu konudaki gaybî haberin gerçekleştiğini ispat etmek için, kurucudan itibaren ciddi manada çaba sarf etmişlerdir. Mirza Gulam Ahmed tarafından kaleme alınan ve ondan sonra da halifeler ve Hareket müntesipleri tarafından yazılan eserlerde de bu konuya değinilmiştir. Gulam Ahmed tarafından kendisinde vadedildiği ilan edilen çocuk, Beşiruddin Mahmud Ahmed adlı çocuk olmuş ve çocuk daha sonra Ahmedîliğin ikinci halifesi olmuştur. Allah tarafından doğacağı haberi verildiği iddia edilen bu çocuğun, Mahmud Ahmed'in zatında gerçekleştiğini ispat etmek için, II. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed'in Hareket açısından pek çok özelliği ön plana çıkarılmış, ona özel bir önem atfedilmiştir. Bkz. Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 195-199; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 38; Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, s. 35-39; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 219. Detaylı bilgi için bkz: Küçüköner, **Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed..**, s. 23-73.

[282] "Cemaat" kavramıyla kastedilen, kendisine bağlı topluluktur. Sonradan kullanıma giren Ahmediye Cemaati ifadesindeki "cemaat" kavramıyla ilgisi yoktur.

fikirlerinin olgunlaşmasını beklemiş olması ve etrafında toplanan kişi sayısının artmasıyla da iddialarının tonunu yükselttiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca bu bekleme sürecini kendisine siyasi destek bulma çabası ile de ilişkilendirmek mümkündür. Ancak bu süreçte Allah tarafından vadedilen bir çocuk iddiası ve bunun gerçekleşmesinin halk nezdinde güvenirliğini artıracağı için hem etrafındaki topluluğun sayısının artmasını hem de bu gaybî haberin gerçeklemesini beklemiş olması, bu ihtimaller arasında en olası olanıdır. Nitekim Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiasını açıklamak ve bir hareket oluşturmak için, vadedilmiş çocuk iddiasının gerçekleşmesini beklemesinin nedeni, kendi az sayıdaki muhatabını ikna etmek için değil, kendi müntesibi olmayan kişileri Harekete katılma konusunda ikna etme amacı taşımış görünmektedir. Zira aldığını iddia ettiği vahiylere inanan, bunların ilahi olup olmadığı ile ilgili şüphe duymayan ve biat etmek istediğini açıkça belirten yaklaşık kırk kişiden oluşan grubu ikna etmek için[283] vadedilmiş bir çocuğun doğmasını beklemek çok da mantıklı görünmemektedir.[284] Nitekim Gulam Ahmed'in dindeki konumuyla ilgili iddiaları oldukça aşkın ve tüm ümmeti kapsayıcı olması hasebiyle sadece kendi etrafındaki kişilerin beklentilerine göre hareket etmesi de olası değildir. Muhtemelen halk karşısında inançla ilgili bir alanda ciddi bir iddiada bulunmak için hem nicelik hem de nitelik bakımından belirli bir kemalâta haiz olması hem de Allah tarafından kendisinin seçildiğine dair deliller getirmesi gerektiğini düşünmüştür. Zira Ahmedîler de Gulam Ahmed'in bu bekleme sürecini, Allah tarafından tayin edilmesine bir delil olarak sunmuş ve dünyalık beklentiler içerisinde olan kişinin biat almak için bu kadar beklemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.[285]

Mirza Gulam Ahmed, müceddidlik iddiasından yaklaşık 7 yıl sonra biat alma süreci içerisine girmiştir. Nitekim 1889 yılında gerçekleştireceği resmi biat töreni öncesi, 1 Aralık 1888'de, "İstihar-i Tekmil-i Tebliğ" adlı küçük bir el ilanı yayımlamış ve gerçeği arayan kişileri; hakikatı bulmak, Allah sevgisini öğrenmek ve dünyanın aldatıcılığından uzaklaşmak için kendisine biat etmeye davet etmiştir.[286]

[283] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 36-37.
[284] Mirza Gulam Ahmad, **Vasiyet**, çev. Muhammed Calal Shams, Turkey 2008, giriş bölümü; Gevaes, **Islam and Britain..**, s. 3; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 42; "Ten Conditions of Baiat", https://www.alislam.org/library/book/brief-history-ahmadiyya-muslim/ten-conditions-baiat/, Erişim tarihi 31.8.2018.
[285] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 200.
[286] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 5; Khan, **Ahmadiyyat The Renaissance of Islam**, s. 41-42.

Bu ilanın içeriğinde kendisine Allah tarafından tekrar verildiğini iddia ettiği, Fetih Sûresinde geçen "Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir..."[287] şeklindeki ayet de yer almıştır.[288]

12 Ocak 1889'da ise Beşiruddin adlı çocuğunun dünyaya gelmesiyle birlikte, bu durumu Allah tarafından bir işaret olarak değerlendirmiş, yeterli sayıya ulaştığını ve yeterince tanınmaya başladığını da göz önünde bulundurarak, bu konuda karşılaştığı eleştirileri de bertaraf etmek amaçlı 1889 yılı Mart ayında Luziyana'da, "biat-ı tevbe"[289] adıyla biat almaya başlayarak, topluluğunu resmi olarak kurmuştur.[290] Mirza Gulam Ahmed, aldığı biatla birlikte kendisine bağlı bir topluluk, cemaat oluşturduğunu açıkça belirtirmiştir. Kendisine bağlı bu topluluğu ilan ederken de Allah'ın inançlı insanlardan oluşan bir topluluk kurmak istediğini; Allah tarafından kurulmak istenen topluluğun/cemaatin[291] de Allah aşkı ve muhabbeti ile dolu olacağını, dürüst ve ahlaklı bireylerden ve Allah tarafından seçilmiş kişilerden oluşacağını belirtmiştir.[292] Kendisine biat edecek bu kişileri de hakikatin gemisine binmiş insanlar olarak tanımlamış[293] ve bir nevi bu kişileri Nuh tufanı sırasında gemiye binen insanlarla ilişkilendirmiştir.

Mirza Gulam Ahmed, Allah tarafından seçilmiş olarak kabul ettiği topluluğuna dahil olmak için de bazı şartlar belirlemiştir. Gulam Ahmed tarafından belirlenen ve kendisine bağlı topluluğa katılmak için kabul edilmesi gereken biat şartlarında şirk, yalan, zina ve haramdan uzak durmak; her çeşit sapıklık, günah, zulüm, hiyanet, fesad ve isyandan korunmak; nefsî arzulara karşı dikkatli olmak; kibirden ve riyadan uzaklaşmak; Müslümanlara zarar vermemek; teheccüd dahil bütün namazlara, salat ve selama devam etmek; tevbe ve istiğfara önem vermek; İslam'ı -aile dahil- her şeyin önünde kabul etmek ve son olarak da Mirza Gulam

[287] 48. Fetih, 10.
[288] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 37.
[289] **Khan, From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 76. Biat alma, özellikle Hint alt-kıtasında Diyobandîlerin de aralarında bulunduğu Sünni sûfî geleneğinde şeyhe bağlılık sunma törenidir. Özellikle Güneydoğu İslami anlayışlarında bu durum oldukça yaygındır. Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Gevaes, R. A., "The Sufis of Deoband", **Sufis and Salafis**, ed. Lloyd Ridgeon, London 2015.
[290] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 37; Ali, **Kadiyani Geleneğinin Iki Temel Akimi..**, s. 10.
[291] "Topluluk" ve "cemaat" kavramı İngilizcede aynı şekilde ifade edildiği için özellikle bir arada kullanılmıştır.
[292] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 274-279; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 203-204; Walter, **Ahmadiya Movement**, s. 111.
[293] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 118-119.

Ahmed'le kardeşlik ilişkisi içerisinde ömür boyu ona bağlı olmak şeklinde şartlar yer almıştır.[294]

Mirza Gulam Ahmed tarafından belirlenen bu biat şartlarıyla ilgili bazı noktalar dikkati çekmektedir. Özellikle onuncu maddeye kadar olan biat şartları, İslami açıdan oldukça samimi görünmektedir.[295] Nitekim Gulam Ahmed tarafından belirlenen ilk dokuz maddede, ne kadar İslami, ana bünye içerisinde ve dindar bir topluluk oldukları vurgulanmaktadır. Ancak Ahmedî olmak için esas kurucu unsur olan, Mirza Gulam Ahmed'e itaat konusu ise sonuncu maddede yer almaktadır. Nitekim on maddelik şartnamenin sonuncu maddesinde oldukça dikkat çekici ifadeler yer almaktadır. Bu maddede "Allah'ın bu aciz kulu ile kardeşlik ilişkisine girecek ve Allah rızası için iyi olan herşeyde bana itaat edeceğine söz verecek ve ölünceye kadar bu sözüne sadık kalacak, benimle kardeşlik bağında öyle bir

[294] Biat şartları şu şekildedir: 1- Bi'at eden herkes bundan böyle mezara girinceye kadar şirkten uzak duracağına dair içtenlikle söz verecektir.
2- Yalan, zina, harama bakmak, her çeşit sapıklık, günah, zulüm, hiyanet, fesad ve isyan yollarından korunacak ve ihtirasları ne kadar kuvvetli olursa olsun bunlara yenilmeyecektir.
3- Allah'ın ve Peygamber'in emirlerine göre beş vakit namazı hiç aksatmadan eda edecek ve elinden geldiğince teheccüd namazı (şafak sökmeden önce kılınan nafile namaz) kılmaya, Yüce Peygambere (s.a.v.) salat ve selam okumaya ve her gün kendi günahlarının bağışlanması için tövbe ve istiğfara (bağışlanmak için yalvarmak) aksatmadan devam edecek ve gerçek bir sevgiyle Yüce Allah'ın nimetlerini hatırlayarak, hamd-ü senada bulunmayı günlük alışkanlık haline getirecektir.
4- Genelde Allah'ın her yarattığına, özellikle Müslümanlara kendi ihtirasları uğruna ne diliyle, ne eliyle, ne de başka herhangi bir yolla caiz olmayan bir zarar vermeyecektir.
5- Hayatın bütün şartlarında; kederde ve mutlulukta, sıkıntıda ve refahta, nimette ve belada Allah'a bağlı kalacaktır ve bütün şartlarda kaza ve kadere rıza gösterecektir. O'nun yolunda her türlü zillete ve sıkıntıya katlanmaya hazır bulunacak, herhangi bir bela ile karşılaştığı zaman O'ndan yüz çevirmeyecek, aksine ileri gidecektir.
6- İslami olmayan gelenek ile şehvet ve heveslere uymaktan vazgeçecek ve kendini tamamen Kur'an-ı Kerim'in hakimiyetine teslim edecektir. Allah'ın ve Peygamberin buyruklarını hayatının her döneminde kendisine rehber edinecektir.
7- Gururu ve kibiri tamamen bırakacaktır. Hayatını alçak gönüllülükle, mütevazilikle, neşe ile, yumuşak huylulukla ve uysallıkla geçirecektir.
8- Dini inancı ve inancının itibarını, İslam sevgisini, kendi hayatından, malından, şerefinden, çocuklarından ve diğer sevdiklerinden daha üstün tutacaktır.
9- Yalnızca Allah rızası için O'nun bütün yarattıklarına dert ortağı olmakla meşgul olacak ve elinden geldiğince Allah tarafından kendisine bağışlanan kuvvet ve nimetleri yine insanlığın yararı için kullanacaktır.
10- Allah'ın bu aciz kulu ile kardeşlik ilişkisine girecek ve Allah rızası için iyi olan herşeyde bana itaat edeceğine söz verecek ve ölünceye kadar bu sözüne sadık kalacaktır. Benimle kardeşlik bağında öyle yüce bir seviyeye varacaktır ki, benzeri ne dünyada bulunan hiç bir ilişkide ve bağda, ne de bütün bende ve kulluk durumlarının hiç birisinde bulunmayacaktır. Biat şartları Hareketi birebir tanıtmak için aynen alıntılanmıştır. Mirza Gulam Ahmed, "Tekmil-i Tebliğ", **Iştihar**, (12 Ocak 1889); Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 118-121; Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, s. 40-41; Mesrur Ahmed, **Biat Şartları..**, s. 8-9; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 201-203.

[295] Muhammed Tahir Razak, **Fitne-i Kadiyaniyat Ko Pehçaniye**, Multan, Majlis Tahafuz-i Khatm e Nabuwat, 1999, s. 19; Ali, **Kadiyani Geleneğinin Iki Temel Akimi..**, s. 42

mertebeye ulaşacak ki, benzeri ne bu dünyadaki hiç bir ilişkide ne de hiçbir kulda bulunmayacaktır."[296] şeklinde ifadeler yer almaktadır.[297]

Mirza Gulam Ahmed'in kendi sözlerinden oluşan onuncu biat şartıyla birlikte kitle zihniyeti ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu tür topluluklarda kişinin dinî hassasiyeti ne kadar fazla olursa olsun kişi eğer topluluk için esas olan kurucu unsuru kabul etmedikçe, bu gruba dahil olamamaktadır. Ahmedîlerde de aynı durum geçerlidir. Ahmedî olmak için asıl itibarıyla kurucu unsur onuncu maddedir. Kişi, Mirza Gulam Ahmed'e itaat etmedikçe ve onun misyonuna inanmadıkça kesinlikle Ahmedî olamamaktadır.[298]

Biat şartlarıyla ilgili değerlendirme yapılırken dikkati çeken diğer bir nokta ise İslam'ın şartları arasında yer alan hac yapmanın ve zekât vermenin biat şartları arasında yer almamasıdır. Bu noktada, Gulam Ahmed'in de hayatı boyunca hiç hac yapmadığını belirtmek gerekmektedir.[299] Zekâtın biat şartları arasında yer alması durumunda ise bu durumun muhalifler tarafından topluluk için finansal kaynak olarak değerlendirilebileceğinden biat şartları arasında yer almadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Mirza Gulam Ahmed'in 1889 yılında biat alarak yeni bir topluluk kurmasıyla başlayan bu Hareket, kısa süre içerisinde ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. 1889'da ana bünye İslami gelenek içerisinde sınıflandırılabilecek bu Hareket henüz daha iki yıl dahi geçmeden Sünni çizgiden kopma emareleri göstermiştir. Özellikle Gulam Ahmed'in 1891 yılında ilan ettiği mehdilik ve mesihlik iddiasının Müslümanlar tarafından reddedilmesiyle birlikte, Hareket hızlı bir şekilde ana bünyeden uzaklaşmaya başlamıştır. Gulam Ahmed'in iki sene gibi kısa bir süre içerisinde

---

[296] Mesrur Ahmed, **Biat Şartları..**, s. 9.
[297] Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Ahmedî Gayri Ahmedî Arasındaki Fark Nedir?**, 27.10.1905 Calsa Salana Konuşması, yy. tz.
[298] Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Ahmedî Gayri Ahmedî Arasındaki Fark Nedir?**, Calsa Salana Konuşması.
[299] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 37. Ancak Mirza Gulam Ahmed bir konuşmasında haccın önemine özellikle vurgu yaptığını da belirtmek gerekmektedir. Aynı şekilde zekât meselesi de biat şartları arasında yer almamış olsa da Gulam Ahmed tarafından, kurduğu Hareketin gelişebilmesi açısından oldukça önemsenen bir müessese olmuştur. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 31-32. Mirza Gulam Ahmed'in hac müessesesiyle ilgili genel düşünceleri için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 317. Gulam Ahmed'in zekat müessesesiyle ilgili genel düşünceleri için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 317-318.

fikirlerinde yaşadığı dönüşüm, kendisine biat eden kişilere yönelik üslubundan dahi anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemden itibaren, ifadelerindeki ton bariz şekilde sertleşmiş ve keskin bir yapıya bürünmüştür. Bu noktada, kendisine biat ettikten sonra bu taahhüdü bozan kişinin kendisinden ve cemaatinden[300] olmadığını, kendisini gerçekten Vadedilen Mehdi ve Vadedilen Mesih olarak tanımayan kişinin de kendi topluluğundan olmadığını ilan etmiştir. Umur-i ma'rûfede kendisine itaat etmeyen kişilerin ve muhaliflerin meclislerine katılan ve onlarla iş birliği yapanların da kendi cemaatinden olmadığını savunmuştur.[301] Nitekim bu dönemki üslubu, cemaatini kurarken belirlediği biat şartları ve kullandığı üslupla kıyaslandığında, ilk dönemki ifadelerinin daha yumuşak ve keskin karakterli olmayan bir yapısının olduğu anlaşılacaktır.

Mirza Gulam Ahmed'in 1889 yılında biat almasıyla başlatılan Ahmedîlik tarihinin, bu dönemde ana bünye İslam'ın tasavvufi bir çizgisinde yer aldığını söylemek özellikle önemlidir. Bu dönem için ana bünye tarafından heretik olarak görülen fikirlerinin de söz konusu olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Allah'la irtibat kurma meselesi ve müceddidiliğe yönelik fikirleri alt-kıta İslami anlayışlarında yaygın olarak görülen özellikler arasındadır.[302] Ancak Gulam Ahmed'in 1891 yılındaki mesihlik ve mehdilik iddiaları sonrası ana bünyeden farklı, yeni bir mezhebî oluşumun ortaya çıktığını söylemek yerinde olacaktır.[303] Bu yönüyle Gulam Ahmed'in eserlerinde ve Ahmedî kaynaklarda Hareketin kuruluş tarihi olarak 1889 yılının verilmesi; ana bünyeden fikirsel olarak tamamen ayrışmayı değil, Gulam Ahmed'in biat alarak diğerlerinden ayrı bir grup oluşturmasını ifade etmektedir. Nitekim Hareketin kurulduğu dönemde, Gulam Ahmed'in biat alması, bir kısım Ahmedî tarafından sûfî gelenek içerisinde bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir ki bu kişiler Gulam Ahmed'in mehdilik ve mesihlik iddiasından

[300] Buradaki "cemaat" ifadesi, Gulam Ahmed'e bağlı topluluk anlamındadır. Ahmediye Cemaatindeki cemaat kavramını ifade etmemektedir. Zira Ahmedîlik, Ahmediye Cemaati şeklindeki isimlendirmeyi kurucu sonrası almıştır.

[301] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 240-243; 273-274; Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, çev. Muhammed Celal Şems , Surrey 1998, s. 13.

[302] 19. yüzyılda, Muhammed Kasım, Diyobandî Raşid Ahmed, Ahmed Rıza ve daha bunun gibi Sünni dünyada itibarlı pek çok isim Hintli Müslümanları arasında müceddidlikle ünvanlandırılmış veya onların "diğer" insanlardan farklı, "özel" kişilikler oldukları düşünülmüştür. Jalal, **Partisans of Allah**, s. 2; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289; Metcalf, Barbara Daly, **Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900**, Princeton 1982, s. 138-139, 312-313.

[303] Walter, **Ahmadiya Movement**, s. 111.

sonra Hareketten ayrılmışlardır.[304] Ancak Ahmedîlikle ilgili özellikle Sünni cenah tarafından yapılmış çalışmalarda,[305] Hareketin kuruluşu, 1889 yılından çok daha önceye götürülmekte hatta 1882 yılındaki müceddidlik iddiası[306] ile başlatılmaktadır.[307] Lakin bu dönemlerde Gulam Ahmed'in Ehl-i Hadis'e mensup kişilerle dahi olumlu olarak değerlendirilebilecek ilişki içerisinde olduğu, kaynaklardan bilinmektedir.[308] Bu yönüyle Ahmedî tarihini Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiasıyla başlatmak tarihsel verilere uygun düşmemektedir. Muhtemelen bu yaklaşımın sebebi, "hizipleşmenin" diğerlerinden ayrılmayı ifade etmesi hasebiyle ve Gulam Ahmed'in heretik olarak görülen diğer fikirlerinin de etkisiyle, bu topraklarda yüzyıllardır makbul bir fikir olarak var olan müceddidlik düşüncesinin de ayrıştırma unsuru olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Zira ulaşılabilen tarihsel veriler tetkik edildiğinde de Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiasının, merkezden oldukça uzakta, küçük bir bölgede yaşamasından dolayı oldukça az duyulduğunu ve bilindiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiasını duyan Hint Müslümanlarının da bu durumu akidevî bir farklılık olarak değerlendirdiği ve Gulam Ahmed'e yönelik bir muhalefet gerçekleştirdiğini söylemek de oldukça güçtür.[309] Nitekim Gulam Ahmed'in Ahmedîliği kurduktan sonra Müslüman kesimlerle tartışmalarına dair kaynaklarda herhangi bilgi yer almamaktadır. Varsa bile bu topluluk, sayı bakımından onlu rakamlarla ifade edilebilecek kadar az olduğu için kayıtlara geçmemiştir. Hatta İngiliz iktidarı altında Hristiyan misyonerlerle tartışmalar yapması Müslümanlar tarafından olumlu karşılanmış ve bu topluluğa katılmalar dahi söz konusu olmuştur.[310] Ahmedîlerin diğer Müslümanlarla akidevî boyutta ilk ve gerçek kırılma

---

[304] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 37-38.

[305] Abul Hasan Ali Nadwi, **Qadianism**, çev. Zafar Ishaq Ansari, Academy of Islamic Research and Publications, Lucknow 1980, Ehsan Elahi Zaheer, **Qadiyaniat**, Lahore 1984; Mevdûdî, **Mâ hiye'l-Kâdiyâniyye**, Kuwait 1969; Mevdûdî, **Kâdiyânî Mes'ele aor Us Key Mezheb Siyâsî aor Muâşeretî Pehlû**, Lahore 1992; Bernî, M. İlyas, **Kâdiyânî Mezheb ka ilmî muhâsebe**, Lahore tz.; el-Bennûrî, Yusuf M., **Mevkıfu'l ümmeti'l-İslamiyye mine'l Kâdiyâniyye**, Beyrut 1991.

[306] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 266 dipnot; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education** s. 218; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 37.

[307] Şah, Miher Ali, **Seyf-i Çiştiyai**, Lahore 1998, s. 5.

308 Adamson, Iain, **A Man of God: The Life of His Holiness Khalifatu'l Masih IV of the Ahmadiyya Movement in Islam**, Great Britain 1991, s. 84; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 35; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38.

[309] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 107.

[310] Adamson, **A Man of God..**, s. 84; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 35; Gevaes, **Islam and Britain..**, s. 38, 42.

dönemi, Gulam Ahmed'in mesihlik-mehdilik iddiası sonrasında gerçekleşmiştir. Nitekim kayıtlara geçen ilk tepkisel muhalefet, 1891 yılı Temmuz ayında Ehl-i Hadis tarafından söz konusu olmuştur.[311] Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in fikirleri ekseninde gelişen, ana bünyeden ayrılmış, gerçek bir Ahmedîlik tarihini, Gulam Ahmed'in biat almaya başlamasıyla değil, mehdilik-mesihlik iddiasıyla başlatmak çok daha yerinde olacaktır.[312]

1.4. MİRZA GULAM AHMED'İN MÜNAZARALARI

Mirza Gulam Ahmed'i ve kurduğu Hareketi diğer dini hareketlerden ayıran en temel ayrım noktalarından biri, kendisine muhalif olarak Hristiyanlar, Hindular kadar Müslümanları da belirlemiş olmasıdır. Zira Gulam Ahmed salt Müslümanların inançlarındaki bozulmayı esas alıp eleştiri yapan bir kişi olmuş olsaydı, Müslümanlara yönelik eleştirileri anlaşılabilir bir durumken, kendisine hedef olarak daha yüksek bir misyon, Hristiyanları ve Hinduları belirlemiş birinin Müslümanları da muhalifleri arasına dahil etmesi oldukça dikkat çekici bir durumdur. Ancak bu durum tetkik edildiğinde, Gulam Ahmed'in bu yaklaşımının o dönemde ortaya çıkan Hindu Aryacı hareketlerle benzerlik arz ettiği anlaşılmaktadır. Zira bu hareketler de Hinduzim'in Hristiyanlığa üstünlüğünü ispatlama amaçlarının yanısıra bizzat Hinduları da kendilerine muhalif olarak belirlemişlerdir. Bu yönüyle Gulam Ahmed'in bu yaklaşımını, 19. yüzyıl Pencap'ında ortaya çıkan hareketlerin ortak özellikleri bağlamında değerlendirmek mümkündür.[313]

Mirza Gulam Ahmed'in Müslümanları tecdid faaliyeti kapsamında eleştirirken ise özellikle mezhepçiliğe, kişi kültlerine, radikal İslamcılığa,[314] bu noktada İngilizlerin giyim tarzından, yemeklerine, mimarı anlayışlarına kadar bütün kültürlerine karşı olan Şah Veliyullah'ın mirasçısı durumundaki Diyobandî'ye ve Ehl-i Hadis'e şiddetle karşı çıkmıştır. Diğer bir tepki gösterdiği kesim ise tecdid faaliyetleri için cihadçı bir çıkış noktasını benimseyen Seyyid Ahmed Barelvi'nin görüşlerini takip eden kesim olmuştur.[315] Mesiyanik iddiaları sonrası da

[311] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 107.
[312] Walter, **Ahmadiya Movement**, s. 111.
[313] Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 120.
[314] Geaves, **Islam and Britain**, s. 37.
[315] Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 119; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 37.

Müslümanların mesih ve mehdi beklentisi noktasındaki inançlarına yönelik muhalefette bulunmuştur. Nübüvvet iddiası sonrasındaysa nübüvvetin sona erdiğine yönelik görüşlerine tepki göstermiştir.[316] Bu muhalefetini de bölge Müslümanları açısından hâkim gelenek olan Hanefi bir bakış açısıyla gerçekleştirmiştir.[317] Geleneği eleştirirken, geleneğin içerisinden gelen bir dil kullanmış, bu durum da onun kurduğu hareketi, diğer hareketlerden ayıran temel özelliklerden biri olmuştur.

1.4.1. Müslümanlarla Tartışmalar

Mirza Gulam Ahmed'in 1891 senesinde mesih ve mehdi olduğunu iddia etmesiyle birlikte, kendisine karşı ciddi bir muhalefetin ortaya çıkması aynı döneme rastlamıştır. Gulam Ahmed'in yaşadığı bölge olan Kuzey Hindistan'daki Müslümanlar mesihlik ve mehdilik gibi İslami açıdan oldukça yüksek hacimli bu iddiları şiddetle reddetmişler ve Hz. İsa'yı seviye olarak aşağıya çektiğine yönelik muhalefette bulunmuşlardır.[318] Bu dönemde özellikle kendilerini Sünni İslam'ın temsilcileri olarak gören Diyobandî[319] ve Ehl-i Hadis mensuplarından şiddetli

---

Cihadçı bir tecdid şekline karşı olmak o dönemde başka bir kısım Müslümanlar tarafından da savunulmuştur. Bu düşüncenin oluşmasında, 1831'de Seyyid Ahmed ve müntesiplerinden oluşan 600 Müslümanın cihad esnasında Sihler tarafından öldürülmesi ve 1857 Sipahi isyanının kaybedilmesinin etkisi olduğu düşünülmüştür. Konu hak. bkz. Geaves, **Islam and Britain..**, s. 28-34.

[316] Mirza Gulam Ahmed'in farklı dinleri eleştiren bazı eserleri için bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Fountain of Christianity**, çev. y., Islam International Publications, UK 2007; Mirza Gulam Ahmad, **Four Questions by Sirajuddin Christians**, ç. y., Islam International Publications, UK 2009; Mirza Gulam Ahmad, **Chasm Masīhī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, London 1984; Mirza Gulam Ahmad, **Anwār al-Islam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmad,**Tawzīh-i Marām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 3, s. 49, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmad, **Surma Chashm Aryā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 2, s. 47-322, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmad, **Hujjat al-İslām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, s. 41, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmad, **Satt Bachan**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 10, s. 111, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Jang-i Muqaddas**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, s. 83, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Nūr al-Quran**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, s. 373, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Āryā Dharam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 10, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Fat-hi-İslam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Āīna-e- Kamālāt-e-Islam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 5, London 1984; Mirza Gulam Ahmad, **Masīh Hindustān Meñ**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[317] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 37; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 120.

[318] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 37.

[319] 19. yüzyıl Hindistan'ında hâkim dinî anlayışlardan olan geleneksel çizgiyi temsil eden Diyobandî ve daha çok tasavvufi çizgide yer alan Barelvî adlı gruplar kendilerini birer fırka veya hizip olarak değerlendirmemişler, kendilerini bizzat Sünni akidenin temsilcisi olarak ifade etmişlerdir. Nitekim Barelvîler kendilerini tanımlarken, "Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat'in uleması" şeklinde kavram

tepkiler söz konusu olmuştur.[320] Özellikle de Batalalı Muhammed Hüseyin, Amritsarlı Abdülcabbar, onun takipçisi Abdulhak Gaznevi, Delhili Nezir Hüseyin, Amritsarlı Ahmedulah gibi Ehl-i Hadis[321] mensupları ilk andan itibaren Gulam Ahmed'i şiddetle eleştiren ve onu kâfir ilan eden isimler olmuşlardır.[322] Gulam Ahmed de özellikle Ehl-i Hadis mensuplarıyla çeşitli dönemlerde pek çok tartışma gerçekleştirmiştir. Bu tartışmalardan ilkinin teklifi, Ehl-i Hadis mensubu olan Abdülhak Gaznevi'den gelmiş; Hz. İsa'nın ölmeyip cennette olmasına yönelik Gulam Ahmed'e mübahale teklifinde bulunmuştur. Lakin Ahmedî kaynaklarda, Gulam Ahmed'in mübahalenin İslami bir uygulama olmaması nedeniyle, mübahaleyi kabul etmediği belirtilmiştir.[323] Ancak bunun üzerine dönemin ulemasının mübahalenin Müslümanlar arasında da yapılabilmesine yönelik bir fetva imzaladığı ve Gulam Ahmed'in de mübahale teklifini kabul etmek zorunda kaldığı kaynaklarda geçmiştir.[324]

Mirza Gulam Ahmed, bu fetva üzerine Abdulhak'la Hz. İsa'nın akıbeti hakkında tartışmak için 1891'e Amritsar'a gitmiş ancak bu tartışma gerçekleştirilememiştir. Ehl-i Hadis mensuplarıyla bu gerçekleştirilemeyen ilk tartışma sonrası Gulam Ahmed, bundan sonra en büyük muhalifi olacak olan Ehl-i Hadis'in önde gelen isimlerinden Batalalı Muhammed Hüseyin'le Temmuz 1891'de bir tartışma gerçekleştirmiştir.[325] Mirza Gulam Ahmed, bu dönemde Batalalı Hüseyin'le başka tartışmalara da girmiş hatta aynı yıl kaleme aldığı *İzale-i Evham*[326] adlı eserinin konusunu da bu tartışmalar oluşturmuştur.[327] Ancak Gulam Ahmed'le Batalalı Muhammed Hüseyin arasındaki bu sert tatışmalara rağmen, aralarındaki ilişki Gulam Ahmed'in kendi dinî misyonlarını ilan etmeden önce olumlu bir çizgide

---

kullanmışlardır. Bkz. Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 267-268; Aziz Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, çev. Ahmet Küskün, 1990 İstanbul, s. 130.

[320] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38.

[321] 19. yüzyılda ortaya çıkan Ehl-i Hadis ekolünün kurucuları Seyyid Nazir Hüseyin ve Sıddık Hasan Han'dır. Ashabü'l-Hadis çizgisiyle görüşleri bakımından benzerdirler. Ehl-i Hadis hak. bkz. Inayatullah, Sh. "Ahl-i Ḥadīth", **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition 2012, ed. by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs.

[322] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 59-60; Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 39; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 358.

[323] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 59-60.

[324] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 6.

[325] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 6.

[326] Mirza Gulam Ahmad, **Izâla-e-Auhâm**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 3, London 1984.

[327] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 221.

gelişmiştir. Nitekim Muhammed Hüseyin'le Gulam Ahmed, Şii alim Gül Ali Şah'tan birlikte eğitim almışlar ve yakın bir arkadaşlık ilişkisi kurmuşlardır. Ayrıca Muhammed Hüseyin, 1877'de Gulam Ahmed'in Aryacılara ve Hristiyanlara yönelik eleştirilerinden oldukça memnun olmuş ve sonrasında Gulam Ahmed'in *Berahin-i Ahmediyye* adlı eserini de övmüştür.[328] Hatta kaynaklarda Gulam Ahmedin *Berahin-i Ahmediyye*'yi yazacağına dair ilk bilgileri de Batalalı'nın dergisi olarak bilinen İşaatü's-Sünne'de verdiğine yönelik haberler dahi söz konusudur.[329] Ancak Muhammed Hüseyin sonradan Gulam Ahmed'in en büyük muhaliflerinden biri olmuş;[330] 1891 yılında Gulam Ahmed mesihliğini ve mehdiliğini ilan eder etmez, kendisi hakkında çıkarılan küfür fetvasında da önemli rol oynamıştır.[331] Gulam Ahmed hakkında çıkarılan bu küfür fetvası, Gulam Ahmed'in mesihlik-mehdilik iddiasına şiddetle karşı olan Batalalı liderliğinde, homojen olmayan bir ulema grubu tarafından çıkarılmıştır. Bu fetvada, Gulam Ahmed'in Kur'an ve Hadis'i kendi görüşleri ışığında manipule ettiği iddia edilmiş, psikolojik rahatsızlığı olduğu savunulmuştur. Ulema tarafından çıkarılan bu fetva hâlâ kaldırılmamıştır.[332] Ancak Gulam Ahmed'e yönelik çıkarılan bu küfür fetvasının, 19. yüzyıl Hint Müslümanlarının genel karakteristiği dikkate alındığında pek de anlamlı olmadığı anlaşılacaktır. Nitekim o dönemde İslam'ın yozlaşmasından kaynaklı, Müslümanların hakimiyeti kaybettiği şeklinde yaygın bir inanç söz konusu olmuştur. Bu süreç içerisinde de pek çok Müslüman gruplar, kendilerini, hakiki Müslüman; kendileri dışındaki Müslümanları ise akidesi bozuk gruplar olarak gösterebilmek

---

[328] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 454; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 28; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 16. Hatta belirtilen kaynakta başka takdir ettiği iddia edilen Sünni alimlerin isimleri de geçmektedir.

[329] Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 116.

[330] Krş. Adamson, **A Man of God..**, s. 84; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 35; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 16.

[331] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 110; Nedvî, Ebü'l-Hasan Ali, **el-Kâdiyânî ve'l Kâdiyâniyye**, Beyrut 1967, s. 48; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 117; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 17-19. Ahmedî kaynaklarda, bu fetvayı çıkaran kişilerin Mirza Gulam Ahmed'i, dönemin "Sudan Mehdisi" gibi tehlikeli olabileceğine dair iddialarla İngilizlere şikayet ettikleri belirtilmektedir. Konu hak. bkz. Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 17-19.

[332] Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 39. Bu çıkarılan fetva Mirza Gulam Ahmed hakkında çıkarılmış tek fetva değildir. Aynı dönemde, Hindistan boyunca çeşitli İslami gruplar tarafından Gulam Ahmed'in zındık, deccâl, mülhid, mel'un olduğuna yönelik başka fetvalar da çıkarılmış, bildiriler yayımlamıştır. Konu hak. bkz. Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 371; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 17-19. Ki daha sonraki süreçlerde de benzer fetvalar söz konusu olmuştur. Bu fetvalardan biri de 1897 yılında, Mekkeli ulema tarafından kendisi hakkında İslam topluluğundan çıkarıldığına dair fetvadır. Konu hak. bkz. Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 508-509.

adına binlerce fetva yayımlamışlardır.[333] Hatta bu noktada küçük gruplar dahi bir araya gelip bu şekilde fetvalar çıkarmışlardır.[334] Bu yönüyle, bu fetvanın Gulam Ahmed'in dinî idealleri açısından, pek de olumsuz bir etkisinin olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Ancak bu fetva, Gulam Ahmed'in şahsi olarak Ehl-i Hadis'e husumet beslemesine neden olmuştur.[335] Nitekim Gulam Ahmed kendisine yönelik çıkarılan bu küfür fetvası sonrası özellikle Ehl-i Hadis mensuplarına karşı ciddi bir muhalefet geliştirmiş ve onlarla tartışmaya girmeye daha fazla önem vermeye başlamıştır. Nitekim kendisine yönelik küfür fetvasının çıkarıldığı yıl olan 1891 yılı Ekim ayında Ehl-i Hadis'in önemli figürlerinden olan Nezir Hüseyin'le tartışmak için Delhi'ye gitmiştir. Ancak bu münazaradan her iki tarafın da birbirini suçlaması dışında bir sonuç elde edilememiştir. Gulam Ahmed'in mesiyanik iddiaları sonrasında ilk büyük münazarası da böylelikle gerçekleşmiştir. Kaynaklarda bu münazarayla ilgili detaylı bilgiler de yer almıştır. Delhi'nin merkez camisi olan Cuma Camisi'nde gerçekleştirilen bu münazaraya yaklaşık 5000 kişinin iştirak ettiği ve bu tartışmanın bir münazaradan çok, bir karışıklık ve kaos görüntüsü çizdiği[336] ve bu tartışma sonunda büyük çapta olaylar yaşandığı belirtilmiştir.[337]

Mirza Gulam Ahmed, oldukça hızlı bir şekilde giriş yaptığı münazara meselesine 1892-1898 yılları arasında da devam etmiş; Batalalı Hüseyin başta olmak üzere çeşitli Sünni kesimlerle tartışmalarını devam ettirmiştir.[338] Ancak özellikle 1898 yılı, Batalalı Hüseyin'le gerçekleştirdiği münazaraların en alevlendiği yıl olmuştur.[339] Gulam Ahmed bu tartışmalar dışında çeşitli tarihlerde, aralarında, Hint Müslümanlarının önemli temsilcilerinden Nedvetü'l-ulema mensuplarının da

[333] Nitekim bu İslami gruplar kendilerini o denli İslam'ın bizatihi hakiki temsilcisi kabul etmişlerdir ki bu topluluklara ait kişilerin mezar taşlarında "Müslüman" ifadesinin yer alması yetmemiş, "Diyobandî", "Ehl-i Hadis" gibi ibarelerle hangi gruba dahil olduklarını da özellikle belirtme gayretinde olmuşlardır. Camileri, okulları genel olarak ayrı olmuştur. Bu durum bütün Hindistan için geçerli olmasa da 19. yüzyılda bu durum artan bir mefhum olarak söz konusu olmaya başlamıştır. Bkz. Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 267-268.

[334] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 20; Al-Sayyad, Nezar, "Muslim Europe or Euro-Islam: On the Discourse of Identity and Culture", **Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization**, ed. Nezar Al-Sayyad and Manuel Castells, Lexington 2002, s. 27.

[335] Mirza Gulam Ahmed'in kendisine yönelik çıkarılan bu küfür fetvası hakkındaki görüşleri için bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Haqiqat'ul Vahy**, **Ruhani Hazain**, C. 22, Rabwah 2008, s. 122-124.

[336] Mirza Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 292-294.

[337] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38; Jones, **Socio-Religious Reform Movements..**, s. 116-117. Hatta bu olaylar için isyan şeklinde değerlendirmeler dahi yapılmıştır.

[338] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 639; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 53-54.

[339] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 53-55. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 451-453.

bulunduğu, pek çok Sünni Müslüman veya Müslümanla tartışmalara da girmiştir.[340] Ancak Batalalı Muhammed Hüseyin'le girdiği tartışmalar en fazla ses getiren ve Hareketin tanınırlığının sağlayan münazaralar olmuştur. Hatta Lavana göre, Batalalı Hüseyin'le gerçekleştirdiği münazaralar süreç içerisinde her iki taraf açısından akidevî bir sorundan ziyade mezhep kavgasına dönüşmüştür. Her iki kesim de kendi grubunu kamuoyuna tanıtabilmek adına bu tartışmaları devam ettirmeyi tercih etmiştir.[341]

Mirza Gulam Ahmed'in Müslümanlarla gerçekleştirdiği bu münazaralarda özellikle, mesih-mehdi olmasına yönelik iddialar ve bu minvalde cihad kavramına yüklediği yeni anlamlar ve Britanya Hükümeti'ne bağlılığını açıkça dile getirmesi en fazla tartışma konusu yaptığı meselelerden olmuştur.[342]

1.4.2. Hristiyanlar ve Hindu Aryacı Gruplarla Tartışmalar

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik ve mehdilik iddiaları sonrası, fırkalaşma faaliyetleri kapsamında oldukça hareketli zamanlar yaşanmaya başlamıştır. Nitekim Gulam Ahmed'in tartışmayı bir cihad şekli olarak değerlendirmesinin de etkisiyle;[343] Müslümanların yanısıra başka, çeşitli dini gruplarla da hararetli tartışmalara girişmiştir. Bu tartışmaya girdiği gruplar arasında özellikle Hristiyanlar ve Hindu Aryacı topluluklar yer almıştır. Mirza Gulam Ahmed, Hristiyanlarla ve Hindu-Aryacı gruplarla tartışmalara girerken, amacını "İslam'ın üstünlüğünü, galibiyetini" ispatlama olarak belirlemiştir. Lakin Gulam Ahmed'in "İslam'ın galibiyeti", "İslam'ın hâkimiyeti, "İslam'ın üstünlüğü" gibi sıklıkla kullandığı bu kavramların konjonktürel olarak kullanıldığını özellikle belirtmek gerekmektedir. Zira o dönem Müslümanları bu kavramları, başta İngilizler olmak üzere diğer dinî gruplara karşı siyasal bir slogan olarak dillendirmişlerdir.[344] Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in bu tür kavramları sıklıkla ön plana çıkarması, akidevi bir üstünlüğü

[340] Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 340. Bu süreçte Mirza Gulam Ahmed, Ahmediyken Ahmedilikten ayrılan Çirağdin ile de çeşitli tartışmalara girmiştir. Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38.
[341] Krş. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 51-52; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 371.
[342] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 639; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 53-54; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 117.
[343] Cihad hakkındaki görüşleri, ileride verilecektir.
[344] Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 3; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 144; Görgün, Tahsin, "Tecdid", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2011, C. 40, s. 237.

ispatlamaktan ziyade, siyasal bir üstünlüğü ispatlama gayretinden kaynaklanmıştır. Ancak Gulam Ahmed'in İslam'ın üstünlüğünü ispatlamak maksatlı Hristiyanlarla gerçekleştirdiği tartışmalar, muhataplık sorununu da gündeme getirmiştir. Nitekim o dönemde Gulam Ahmed'in yaşadığı Pencap eyaleti Hindu, Sih ve Müslümanların yoğun olarak yaşadığı bir bölge olduğu için bu bölgede Hristiyan sayısı yok denecek kadar az olmuştur. Var olan Hristiyanlar da misyonerlik faaliyetleri için gelmiş Hristiyanlar aracılığıyla din değiştirip Hristiyan olan kişiler olduğu için, Gulam Ahmed'in mesihî fikirleri o dönem açısından Hristiyanlar tarafından yok denecek kadar az karşılık bulmuştur. Genel olarak ortaya çıkan karşılık, muhalefet etme şeklinde gerçekleşmiştir. Hindistan'ın farklı şehirlerinden papazlar Mirza Gulam Ahmed'e reddiyeler yazmışlar ve onunla tartışmalara girişmişlerdir.[345] Mirza Gulam Ahmed'le en fazla tartışmaya giren Hristiyanlardan birisi önceden Müslüman iken sonradan Hristiyan olan Abdullah b. Ethem'dir. Abdullah b. Ethem'in Mirza Gulam Ahmed'le girdiği tartışmaların en meşhur olanı ise Nisan 1893'te Amritsar'da Hristiyan Misyoner Topluluğunun[346] kurucusu olan Henry Martin Clarke[347] tarafından organize edilen münazaradır. 1893 Mayıs'ında başlayan bu münazara on beş gün sürmüştür. On beş günün sonunda Mirza Gulam Ahmed, aldığını iddia ettiği bir vahiyle, bu münazarada karşı tarafı bertaraf ettiğini iddia etmiş ve Abdullah Ethem'in onbeş ay içerisinde öleceğini ileri sürmüştür.[348] Ancak Ethem, Gulam Ahmed'in iddia ettiği bu tarihte vefat etmemiş, Gulam Ahmed de bu durumu tevil edebilmek adına pek çok eser yazmıştır.[349] Hatta bu eserler arasında yer alan *Anjām-i Ātham* –Ethem'in Sonu- adlı eser o denli hacimlidir ki Gulam Ahmed'in eserlerinin külliyatı olan *Ruhani Hazain*'de bir cilt oluşturacak kadar büyük bir yer işgal etmektedir. Gulam Ahmed'in bu konu üzerinde bu kadar fazla durması, Hristiyanları

[345] Griswold, H. D., "Mirza Ghulam Ahmad, the Mahdi Messiah of Qadian", s. 322-354. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous**, s., 111-116.
[346] Clark, R., **The Punjab and Sindh Missions of the Church Missionary Society**, London 1885, s. 47.
[347] Mirza Gulam Ahmed'in Martin Clarke'ın düşünceleriyle ilgili verdiği bilgiler için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 157, 177.
[348] Geaves, **Islam and Britain**, s. 38; Jones, **Socio-Religious Reform Movement in British India**, s. 118; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 6-7.
[349] Mirza Gulam Ahmed, **Anjām-i Ātham**, **Rūhānī Khazā'in**, Islam International Publications, United Kingdom 2009, C. 11, s.1; Mirza Gulam Ahmad, **Ziyā al-Haqq**, **Rūhānī Khazā'in**, Islam International Publications, United Kingdom 2009, C. 9, s. 249; Mirza Gulam Ahmed, **Jang-i Muqaddas**, **Rūhānī Khazā'in**, Islam International Publications, United Kingdom 2009, C. 6, s. 83. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 7.

ikna etmeye çalışırken hataya düşmesinden ve onlara hakiki bir mesih olduğunu ispatlama çabasından kaynaklanmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in Hristiyanlarla yaptığı en önemli tartışmalardan biri de, Amerikalı din adamı Alexander Dowie ile 1901 yılında gerçekleştirdiği münazaradır. Nitekim Gulam Ahmed'in mesihî iddiası, papazlar aracılığıyla Amerika'da yaşayan, ahir zamanda dünya düzenini restore etmek amaçlı Tanrı tarafından gönderildiği ve İncil'de geçen Eliah Peygamber-mesih olduğu iddiasında bulunan Evangelist Alexander Dowie'nin de dikkatini çekmiş ve Gulam Ahmed hakkında yazılar yazmaya başlamıştır. Süreç içerisinde Gulam Ahmed'in de bu durumdan haberi olmuş ve Dowie ile Gulam Ahmed karşılıklı olarak gazeteler aracılığıyla yazışmışlardır. İkisi de birbirinin ölümüyle ilgili çeşitli tarihler ileri sürmüşlerdir.[350]

Mirza Gulam Ahmed, 1903 yılına kadar çeşitli Hristiyan misyoner gruplarıyla karşılıklı tartışmalara girmesine rağmen, özellikle 1903 yılında Presbiteryen kilisesine[351] mensup Dr. H. D. Griswold, Gulam Ahmed'in fikirlerine karşı, onu dikkate alıp ciddi bilgiler içeren cevap yazan bir misyoner olmuştur.[352]

Mirza Gulam Ahmed'in farklı din mensuplarıyla tartışmaları sadece Hristiyanlar ile olmamış aynı zamanda Sihler, Hindu Aryacılar ve Caynistlerle de çeşitli tartışmalar gerçekleştirmiştir. Bu tartışmalardan Sihlerle ilgili olanı özellikle 1895 yılında Gulam Ahmed'in Sih dini kurucusu Guru Nanak'ın Müslüman olduğunu ispatlamaya çalışmasıyla gerçekleşmiştir.[353] Ancak Sihler bu duruma şiddetle karşı çıkmışlardır.[354]

---

[350] Bu konu hakkında bkz. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 234-242, 294-300; Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, s. 96-102; Walter, **Ahmadiya Movement**, s. 44-45. Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", **s.** 26-27.

[351] Bir Protestan kilisesi olup ruhani liderlik müessesesini kabul etmemektedir ve Kalvinist bir anlayışa dayanmaktadır. Kilisenin Türkiye'deki resmi için bkz. "Türk Dünyası Kalkedon Presbiteryen Kilisesi", http://www.presbiteryen.org/, Erişim tarihi 05.09.2018.

[352] Griswold, "Mirza Ghulam Ahmad, the Mahdi Messiah of Qadian", s. 322-354. Ayı zamanda Dr. Buttler adlı bir Hristiyan misyonerle de tartışmaya girmiştir. Bkz. Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 14.

[353] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 448-460.

[354] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 66.

Mirza Gulam Ahmed 1896 yılına kadar Hindu Aryacı gruplarla da çeşitli tartışmalar yaşamıştır. Ancak 1896 yılı Aryacılarla yaşadığı tartışmaların ve husumetin doruk noktasına ulaştığı hatta polis kayıtlarına geçtiği bir dönem olmuştur. Gulam Ahmed'in Aryacılardan en fazla ilişkide olduğu ve kendisine en çok muhalefet eden kişi de Aryacıların liderlerinden olan Pandit Lekh Ram olmuştur. Mirza Gulam Ahmed'le Lekh Ram dinî konularda pek çok defa karşı karşıya gelmişlerdir. Lekh Ram, Gulam Ahmed'in Hinduizme yönelik eleştirilerine, İslam ilahiyatına eleştiriler getirerek cevap vermiş,[355] Gulam Ahmed'i eleştirmek için pek çok risale[356] yazmıştır. Bunlardan biri de 1892 yılında yazdığı *Takdhīb-i Barāhīn-i Ahmadiyya*[357] adlı risaledir. Lekh Ram, eserde Mirza Gulam Ahmed'i ve bazı Müslüman ulemayı, modernist akımların etkisiyle İslam geleneğindeki cihadı tevil etmekle itham etmiştir.[358] Eserin ismi Gulam Ahmed'in hedef almasına rağmen, eser doğrudan Gulam Ahmed'i değil, genel olarak özellikle sömürgeyle birlikte 19. yüzyılın son döneminde ortaya çıkan cihadı tevil geleneğini eleştirmektedir.[359]

Mirza Gulam Ahmed'le Lekh Ram arasındaki ilişki incelendiğinde, aralarındaki münasabetin sadece fikirsel bir muhalefet olarak kalmadığı ve husumete varan bir ilişkinin de söz konusu olduğu kaynaklardan anlaşılmıştır.[360] Bu husumet, Gulam Ahmed'in 1886 yılında Lekh Ram'la ilgili, altı sene içerisinde öleceğine dair vahiy aldığı iddiasıyla başlamıştır.[361] Ancak Lekh Ram'ın altı sene içerisinde ölmemesi üzerine, 1892 senesinde, bu vahyi, Lekh Ram'ın manevi olarak ölmesi şeklinde tevil etmiştir.[362] Ancak 1893'te yeniden bir vahiy aldığını ve Lekh Ram'ın Hz. Peygamber'in onurunu incitmesinden dolayı yine bir altı sene içerisinde

---

[355] Jones, **Arya Dharm..**, s. 334.

[356] Aslında Türkçe karşılığı buklet olan bu eserler, hacimli olmayan, bir kaç veya biraz daha fazla sayfadan oluşan el notları olarak adlandırılabilecek eserlerden oluşmaktadır.

[357] Bu eserin bilgisi Dard **The Life Of Ahmad..**, s. 161'den elde edilmiş, esere birinci elden ulaşılamamıştır.

[358] Lēkh Rām, **Risāla-yi Jihād ya'nī Muhammadī kī bunyād**, Lahore 1892; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 118.

[359] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 8-9.

[360] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 5, s. 69-71. Mirza Gulam Ahmed'in bu kaynakta detaylı olarak anlattığı bu mesele için, Gulam Ahmed'in Lekh Ram'a oldukça sert sözler kullandığı anlaşılmıştır.

[361] Mirza Gulam Ahmad, **Majmū'a-i Istihārāt**, Rabwah 1984; C. 1, s. 98; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng., C. 5, s. 63-64; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 118.

[362] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 9.

öleceğini iddia etmiştir.[363] Nitekim 1886 yılına kadar, Gulam Ahmed, Lekh Ram hakkındaki bu iddiasından dolayı Aryacılarla tartışmalara da devam etmiştir. Bu süreçte Aryacılar da Gulam Ahmed'e karşı şiddetli eleştirilerde bulunmuştur. Hatta Gulam Ahmed, Aryacıların eleştirilerinden dolayı, kendisini hedef gösterdiğini iddia ederek, resmi korunma talebinde bulunmuştur.[364] 1897 yılında ise Aryacılarla Gulam Ahmed arasındaki bu meselenin seyri değişmiştir. Lekh Ram'ın bir suikaste kurban gitmesi, Gulam Ahmed'in Lekh Ram hakkındaki iddiası nedeniyle Aryacılar ve polis tarafından olağan şüpheli haline gelmesine neden olmuştur.[365] Hint basını Lekh Ram'ın Müslümanlara karşı yazılarından dolayı suikastı Müslümanların yaptığını iddia etse de olayın faili bulunamamıştır. Gulam Ahmed ise Lekh Ram'ın öldürülmesini, Allah tarafından kendisine verilen gaybî bilginin doğru çıkması şeklinde değerlendirmiş ancak suikastle ilgisi olmadığını iddia etmiştir. Aryacılar ise suikastin Tanrı tarafından verilen bir gaybî bilgi olamayacağını iddia etmişler ve hükümetten Gulam Ahmed'in bu tür uygulamalara son vermesini talep etmişlerdir.[366] Gulam Ahmed her ne kadar Lekh Ram'ın suikaste kurban gitmesinden dolayı polisle sıkıntı yaşamış olsa da Abdullah Ethem'le ilgili gaybî haberinin doğru çıkmamasından dolayı sarsılan prestijini, bu olayla toparlama şansı yakalamıştır.[367] Gulam Ahmed'in özellikle Lekh Ram suikastinden sonra Aryacılarla yaşadığı sorunlar, Hindistan-Pakistan ayrımına kadar Pencap'ta yaşayan Ahmedîler ve Hindular arasında problem olarak var olmaya devam etmiştir.[368]

Mirza Gulam Ahmed'in başta Müslümanlar olmak üzere, çeşitli din mensuplarıyla gerçekleştirdiği tartışmalar, genel olarak değerlendirildiğinde ise

---

[363] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 403-404; "The Promised Messiah-Prophecies about the Advent the Promised Messiah", **Centenary Kahilafet-e Ahmadiyya 1908-2008**, **Tariq Magazine**, UK 2008, s. 81.

[364] Bu konu hak. detaylı bilgi için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Siraj-e-Munir**, **Rūhānī Khazā'in**, London 1984, C. 12, s. 11-29; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 86.

[365] **1897 Pencap Hükümeti Polis Raporu**, Lahore 1898, s. xxii; Pencap'ta o dönem yayımlanan çeşitli gazetelerin arşivi için bkz. **Selection from the Vernacular Press of the Punjab** (SVNP) 10 (1897): 169, 183, 202, 315, 458; Lavan, The **Ahmadiyya Movement..**, s. 82-83.

[366] Mirza Gulam Ahmed, **Siraj-e-Munir**, 1984, s. 11-29; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 5, s. 71-73; Jamuna Das, **Pandit Lēkh Rām kī Shahādat awr Mirzā Ṣāhib kī chalakiyānī**, Jallandhar tz.

[367] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 9-10.

[368] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 82. Ki Gulam Ahmed bu tartışma ve sıkıntılarda bizzat taraf olmuştur. Nitekim Review of Religions adlı derginin pek çok sayısı da Arya Samajistler'le tartışmalara ayrılmıştır. Örnek olarak bkz. Mirza Gulam Ahmed, "Answers to Objections of the Arya Samaj Against Islam", **Review of Religions**, 2 (1903) :148-154; Preckel, Claudia, "South Asian Muslims in Germany", ed. Al-Hamarneh Ala, Thielmann Jörn, **Islam and Muslims in Germany**, Leiden-Boston 2008, s. 312.

önemli iki nokta dikkati çekmektedir. Bu iki noktadan biri Gulam Ahmed'in sıklıkla münazaraya başvurması, diğeri ise pek çok kişinin ölüm tarihine yönelik öngörüde bulunmasıdır. Ancak bu iki husus, 19. yüzyıl Hindistan'ının genel kültürel özellikleri bağlamında değerlendirildiğinde, bunların oldukça olağan uygulamalar olduğu anlaşılacaktır. Nitekim münazara meselesine bakıldığında, özellikle Hristiyan misyonerler aracılığıyla, kendi dinlerini yaymak maksatlı kullanıldığı ve okuma-yazma oranının düşük olduğu 19. yüzyıl Hindistan'ında oldukça önemli bir toplumsal araç olarak varolageldiği anlaşılacaktır.[369] Zira bu dönemde yeni bir şey söyleyen veya karşı çıktığı bir fikre yönelik eleştiri getirmek isteyen şahıslar münazara yolunu sıklıkla tercih etmişlerdir. Bu uygulama, hem kamuoyu oluşturmaya hem de şahıs olarak bilinmeye imkan sağladığı için süreç içerisinde oldukça önem kazanmıştır. Gulam Ahmed de toplum içerisinde bilinirliğini artırmak ve fikirlerini yayabilmek için bu araca sıklıkla başvurmuştur.[370] Benzer şekilde, Gulam Ahmed'in çeşitli şahısların ölüm tarihlerine yönelik öngörülerini de yine 19. yüzyıl Hindistan'ı bağlamında değerlendirmek gereklidir. Nitekim Gulam Ahmed'in yaşadığı Pencap eyaletinin düşük bir eğitim seviyesine ve köklü bir mistik geleneğe sahip olduğunu[371] ve bu iki durumun etkisiyle de bu tür haberlerin ve bilgilerin halkın ilgisini çeken, halkta karşılık bulan ve halk tarafından değer verilen bilgiler olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir.

1.4.3. Tartışmaların Mirza Gulam Ahmed'in Faaliyetleri Bağlamında Değeri

Mirza Gulam Ahmed'in Hindulara ve Hristiyanlara yönelik İslam'ı savunmak amaçlı açtığı cephe Hristiyanlar ve Hindular gibi Müslümanlar tarafından da çok da dikkate alınmamıştır. Gulam Ahmed'in Hindulara yönelik bu mücadelesi,

---

[369] Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 120; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 33; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 4.

[370] Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in bu türden münazaralara katılma gerekçesi olarak karşısındakini ikna etmekten ziyade, fikirlerini kamuoyuna duyurmayı ve toplumda bilinirliğini artırmayı amaçladığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim münazara yaptığı kişiler, kendi gruplarına önderlik eden şahıslar olduğu için bu kişilerin inançlarından vazgeçmeyecekleri tahmin edilen bir vakıadır.

[371] Pencap'ın kültürel çoğulcu yapısı için bkz. Chopra, R. M., **The Legacy of The Punjab**, Calcutta 1997; Chopra, R. M., **Punjab and Bengal**, Calcutta 1999; Chopra, Radhika, **Militant and Migrant: The Politics and Social History of Punjab**, New Delhi 2011; Grewal, J.S. **Social and Cultural History of the Punjab: Prehistoric, Ancient a nd Early Medieval**, Manohar 2004; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 341; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 159-160.

Hinduların sayı üstünlüğünden de kaynaklanan pek çok problemin ortaya çıkmasına neden olmuş ve Mirza Gulam Ahmed'in neredeyse Ahmedîler veya bu inanca katılmaya meyyal kişiler dışında, çevresinde ilişkide bulunduğu kimsenin kalmamasına neden olmuştur.[372] Ancak bu durumun Ahmedîler açısından olumlu yönü ise, Ahmedîlerin kamuoyunda tanınmasını sağlaması olmuştur. Ahmedîlerin, kamuoyunu bilinirliğini elde etmesi de bazı kazanımlara sahip olmalarına imkan sağlamıştır. Bu kazanımların ilki, hâkim otoritenin dinine karşı çıkmanın bir kısım Müslümanlar açısından olumlu görülmesi ve bu durumun kişilerin Harekete katılmasını teşvik edici bir unsur olması ve böylelikle Hareketin genişlemeye başlamasıdır.[373] Nitekim Gulam Ahmed'e sıkıntı veren bu tartışmaların, Hareketin genişlemesinde oldukça büyük bir role sahip olduğuna dair kaynaklarda bilgiler yer almaktadır.[374]

Mirza Gulam Ahmed'in tartışmalarının Harekete bir diğer katkısı ise Kadiyan'ın genişlemesine etkisidir. Bu minvalde, uzak bölgelerden Harekete katılanların, Kadiyan'a geldiklerinde kalabilecekleri pansiyonlar inşa edilmiştir. Ayrıca bölgenin yerel halkı için de yatılı bir ortaokul açılması ve bölgedeki caminin genişletilmesi önerisinin hükümet tarafından gündeme alınmasına olanak sağlamıştır.[375]

Mirza Gulam Ahmed'in başta Müslümanlar olmak üzere çeşitli dinî gruplarla yaptığı tartışmaların Ahmedîlere olumlu bir diğer katkısı ise Hareketin resmi bir yayın organına, gazeteye sahip olmasıdır.[376] Nitekim Gulam Ahmed, çeşitli dinî gruplarla uzun süreden beri tartışma içerisinde olması nedeniyle, fikirlerini sürekli yazabileceği bir mecranın önemini fark etmiş ve Hareketin ilk gazetesi olma özelliği taşıyan el-Hakem gazetesini kurmuştur. İlk sayı 8 Ekim 1897'de Amritsar'da yayımlanmış ancak 20 Şubat 1898'den itibaren Kadiyan'dan düzenli olarak çıkmaya başlamıştır. Bu gazete hem Mirza Gulam Ahmed'le müntesipleri arasında bir köprü

[372] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 85-86.
[373] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 37.
[374] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 39.
[375] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..,** s. 96; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 39; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", **s**. 27.
[376] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 53-55.

olmaya hem de Gulam Ahmed'in propaganda aracı olarak kullanılmaya başlanmış ve bu gazete sayesinde Gulam Ahmed'in de tanınırlığını armıştır.[377]

Mirza Gulam Ahmed'in çeşitli Müslüman gruplarla yaptığı tartışmaların bir diğer neticesi de süreç içerisinde Ahmedî tarihi açısından en önemli organizasyon olacak olan Ahmedîlerle yıllık buluşma toplantılarının yapılmaya başlanmasıdır. Nitekim bu toplantılar, Gulam Ahmed'in 1891 yılındaki mesihlik-mehdilik iddiası sonrası, kendisine ve kurduğu Harekete yönelik Müslümanlardan gelen tepkiler sonrası Gulam Ahmed tarafından organize edilmeye başlanmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in özellikle kendisi hakkında çıkarılan küfür fetvası sonrası, hâlâ kendisine bağlı bir topluluk olduğunu ispatlama gayretinin de etkisiyle, *Asman-i Faysal*'a kitabıyla birlikte Calsa Salana adlı Ahmedîlerin yıllık olarak biraraya gelecekleri bir toplantı düzenleyeceğini ve bu toplantının her sene düzenli olarak 27-29 Aralık tarihinde tüm Ahmedîlerin katılımıyla gerçekleşeceğini ilan etmiştir.[378] İlk Calsa Salana da 27-29 Aralık 1891'de, Kadiyan'daki Aksa Camisi'nde gerçekleştirilmiştir. Bu organizasyon, Luiziyana'da gerçekleşen beyat töreni sonrası, Kadiyan'da gerçekleştirilen ilk genel toplantı olma özelliği taşımaktadır. Bu toplantıya Pencap ve Cammu'dan 75 kişi katıldığı kaynaklarda yer almıştır.[379] Her ne kadar bu rakam az olarak düşünülse bile, Hareketin yaklaşık kırk kişiyle kurulduğu dikkate alındığında, Calsa'ya 75 kişinin katılmasının az olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bu sayı üzerinden, Harekete yapılan eleştirilerin o dönemin şartlarında Hareketin büyümesine çok da fazla engel olmadığı anlaşılmaktadır.[380] Bu durum da Hareketin fikirlerini benimseme potansiyeline sahip

[377] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 561-562; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 117. Mirza Gulam Ahmed gazetenin çıktığı yıl olan 1898 senesinde, Harekete ait gelir vergisiyle ilgili bir davada Batala Mahkemesinde yargılanmış ancak davayı kazanmıştır. Bkz. Geaves, **Islam and Britain..**, s. 39; Friedmann, **Prophecy Continuous ..**, s. 4.

[378] Mirza Gulam Ahmed, **The Heavenly Decree**, ç. y., Islam International Publications, UK 2010, s. 73-75; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 19.

[379] Krş. Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 252. Lavan bu toplantıya seksen kişinin katıldığını yazmaktadır. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 92; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", 23; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 92; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 117; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 19. 1892 yılındaki toplantıya ise Ahmedî kaynaklara göre 500 kişi katılmıştır. Ancak 1901 yılındaki nüfus sayımında Ahmedîlerin 1098 kişi olarak geçmesi dikkate alındığında bu sayının mümkün olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bkz. **The Census of India**, 1901, C. XVIII A, "Punjab and Northwest Frontier", ed. Rose, H. A, 1902, s. 143; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 94.

[380] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38-39; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 19.

kişilerin, bu eleştirilerden etkilenecek geleneksel bir Sünni kesimi oluşturmadığını söylemeye imkan vermektedir.[381]

Mirza Gulam Ahmed, kendisine bağlı kişileri bir araya getirerek gerçekleştirdiği bu toplantının amacını ise Hareket müntesiplerinin maneviyatlarını yükseltmek, Harekete bağlıların birbirlerini tanımalarını sağlamak, kardeşlik bağlarını güçlendirmek, Avrupa ve Amerika'daki tebliğ faaliyetlerini planlamak ve Britanya Hükümetinin iyi işlerine karşı duyulan minneti dile getirmek olarak açıklamıştır.[382] Ancak Gulam Ahmed tarafından başlatılan bu yıllık toplantıların asıl amacının topluluk bilincini ve aidiyetini geliştirmek olduğu anlaşılmıştır. Bu toplantıların, ana bünyeden ayrılan ve daha küçük topluluklar olarak varlıklarını sürdürmek zorunda kalan Hareket mensuplarına yalnız olmadıklarını hissettirme maksatlı başlatıldığını düşündürmektedir.[383] Zira Gulam Ahmed tarafından çeşitli Müslüman gruplarla girdiği tartışmalar ve hakkında çıkarılan küfür fetvası sonrası organize edilmeye başlanan bu yıllık toplantılar, Ahmedî tarihine Gulam Ahmed döneminin en önemli katkılarından biri olmuştur.

1.5. MİRZA GULAM AHMED'İN SOSYO-POLİTİK FAALİYETLERİ

18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın tamamı Hint Müslümanları açısından ciddi manada sıkıntılı bir süreci ifade etmiştir. Babürlerin İngilizler'in elinde bir figüran olduğu ve hakim du

rumdaki Müslümanların azınlık konumuna düştüğü bir dönemde, Müslümanlar, İngiliz politikalarından hoşlanmayan Hindularla bir araya gelerek

[381] Hareketin önemli figürleri için bkz. Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 810-820.

[382] Mirza Gulam Ahmed, **Mecmu'a-yi İshtiharat**, Rabwah 1967, C. 1, s. 302-304, 340-342. Eserin 1. cildi 1967 yılında diğer ciltleri farklı tarihlerde yayımlanmıştır; Mirza Gulam Ahmed, **The Heavenly Decree**, s. 73-75; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 364-365; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 117; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 92.

[383] Bu toplantıların bir benzerinin de aynı topraklarda neşv-ü nema bulmuş ve bir mesiyanik hareket olan Belücistan'daki Zikriler arasında organize edildiği kaynaklardan tespit edilmiştir. Bkz. Malik, İftikhar, H., **Religious Minorities in Pakistan** –Minortiy Rights Group Internatinaol Report-, UK 2002, s. 11, 22; Aynı zamanda Ahmedîlerle aynı yüzyılda ortaya çıkmış bir Hristiyan cemaati olan Mormonlarda da cemaat müntesipleriyle yıllık buluşmalar söz konusudur. "Mormonlar Kimdir?" http://www.mormonum.org. Erişim tarihi 26.02.2018. Bu bilgiye Mormon Cemaati Türkiye resmi sitesinden ulaşılmıştır. Nitekim Ahmedîlerin de en geç 1907 yılında Mormonlardan haberdar oldukları Review of Religions'da geçen bir bilgi notundan anlaşılmıştır. "Mormonism and The Bible", **Review of Religion**s, 6 (1907:12) : 425. Ahmedîlerle Mormonların pek çok noktada benzerlikleri tespit edilmiştir. Yeri geldikçe bu benzerliklerden kısaca iktibas edilecektir.

İngilizler'e karşı 1857 yılında Sipahi Hareketi adı verilen başarısız bir isyan gerçekleştirmiştir.[384] Ancak bu isyanın sonuçları daha kötü olmuş, Babürler İngilizler tarafından 1858'de tamamen yıkılmış ve İngilizler, Müslümanları sürekli eski günlerini özleyen, ezilmesi gereken azınlık gruplar olarak değerlendirmiştir. Bölge Müslümanlarında da buna karşılık İngilizler'e karşı gittikçe artan bir tepki söz konusu olmuş ve iktidarla aralarında tamamen bir ayrışma yaşanmıştır.[385] Bu dönemde, cihadçı yaklaşımlar gittikçe popülerlik kazanmaya ve azınlık durumundaki Müslümanların ancak savaştıkları takdirde, İslami bir hakimiyet kurabileceklerine dair iddialar söz konusu olmuştur. Cihad, özellikle sömürgeci faaliyetlere karşı olmazsa olmaz bir gereklilik ve Müslümanların çıkış yolu olarak değerlendirilmeye başlanmıştır.[386] Bu süreçte, darü'l harb meselesi, bölgede ciddi şekilde dile getirilmeye başlanmıştır.[387] Savaşın ancak darü'l harb de yapılabileceği ve darü'l İslam'da yapılamayacağı düşüncesinin bir sonucu olarak İngiliz hakimiyeti altındaki alt-kıta, cihad için uygun bir yer olarak görülmüş ve bu konuda çeşitli fetvalar çıkarılmıştır.[388] Bu dönemde, özellikle Seyyid Ahmed Barelvi (1786-1831) ve Şah İsmail'in (1779-1831) cihadçı girişimleri bölgede bu tür faaliyetlerin belirginleşmesine neden olmuştur.[389]

---

[384] Sipahi Hareketi hakkında bkz. Roberts, **Dünya Tarihi**, C. II, 804-837; Johnson**, Hint Dünyası..**, 9, 129, 131, 145-146; Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, II, s. 264.

[385] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 5.

386 Geaves, **Islam and Britain..**, s. 37; Jalal, **Partisans of Allah**, s. 1-2. Ancak Müslümanların hepsi kurtuluşun sadece cihadla olacağını düşünmemişlerdir. Konumuz Mirza Gulam Ahmed'in sosyo-politik tavırları olduğu için sadece cihadla ilgili kısım buraya alınmıştır. Nitekim bir kısmı, Müslümanların kötü durumuna çare olarak ictihad kapısının açılarak, dinin yeniden yorumlanmasını savunmuş, kimisi ise tek şartın Müslümanları eğitilmesi olduğunu düşünmüştür. Bu dönemde Müslümanların kötü duruma çözüm olmak için Ehl-i Hadis, Kur'aniyyun ve Diyobandî gibi çeşitli dini gruplar ortaya çıkmıştır. Bu konu hak. bkz. Birışık, Abdülhamit, **Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İstanbul 2012, 136-352.

[387] Jalal, **Partisans of Allah**, s. 15; Muhammed Mojlum Han, **The Muslim Heritage of Bengal: The Lives, Thoughts and Achievements of Great Muslim Scholars, Writers and Reformers of Bangladesh and West Bengal**, 2013, s. 99-100.

388 Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 9; Jalal, **Partisans of Allah**, s. 15; Bulgur, Durmuş, **1850-1900 Yılları Arası Hint Yarımadasındaki İslamî Fikir Akımları**, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1999, s. 101-102; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 19. Nitekim bu konuda Şah Veliyullah'ın oğlu Şah Abdulaziz (ö. 1824) ise Hindistan'ın Müslüman toprağı olmadığını açıkça ifade etmiştir. Bulgur, **1850-1900 Yılları Arası Hint Yarımadasındaki İslamî Fikir Akımları**, s. 101-102; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 19.

[389] Jalal, **Partisans of Allah**, s. 2, 16. Özellikle Barelvî, bölgedeki cihadçı hareketlere de ilham kaynağı olmuştur. Hala da Hindistan'da bulunan takipçileri Keşmir konusunda giriştikleri cihadi faaliyetleri bile , onun etkisiyle gerçekleştirdiklerini iddia etmektedirler. İşin ilginç yanı, Barelvî'nin olağanüstü imamlık gibi görüşlerinden dolayı, İngilizler tarafından İslam'ı ifsad etmek için Ahmedîlerle birlikte özel olarak bölgeye yerleştirildiğine yönelik iddialar da söz konusudur. Bkz. Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 292.

Söz konusu süreçte Mirza Gulam Ahmed'in Müslümanların bu problemlerine karşı sunduğu çözüm ise mesih ve mehdi adı altında kurtarıcı fikri olmuştur.[390] Lakin Müslümanlarla önceden ağır aksak da olsa devam eden ilişkisi, Müslümanlar tarafından Gulam Ahmed'in bu iddiasına şiddetle karşı çıkılması,[391] Gulam Ahmed'in de kendisine muhalefet eden bu kesimlere karşı benzer bir muhalif tavır içerisinde olmasıyla kopma noktasına gelmiştir. Bu durum da Gulam Ahmed'in Hint Müslümanlarından gittikçe uzaklaşmasına ve onlardan korunmak için de emperyal güçlerle daha yakın ilişkiler kurmaya başlamasına neden olmuştur. İngilizlerle ailesinden gelen tarihsel ilişkilerini de bu noktada devreye sokmuştur. Nitekim bu gayretlerinden bir tanesi, ailesinin 1857 ayaklanmasına katılmayıp İngilizler'e yönelik verdiği askeri desteği İngiliz yerel yöneticilere bir mektupla hatırlatmasıdır. İngiliz yöneticilerin bu mektuba cevabı ise, Gulam Ahmed'in ailesine karşı duyulan minnetin dile getirilmesi şeklindedir.[392] Bu tür yaklaşımlarla birlikte, İngiliz iktidarıyla Gulam Ahmed arasındaki stratejik ilişki gittikçe gelişme imkanı bulmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in İngilizlerle ilişkisi değerlendirilirken, Gulam Ahmed'in fikirlerinin ilk nüvelerinin belirmeye başladığı dönemde, İngilizlerin cihanşümül bir Hareketin ortaya çıkacağının belki de farkında bile olmadıklarını özellikle belirtmek gerekmektedir. Zira İngilizler'in sadece kendilerine diğer Müslümanlar gibi karşı koymayacak, Hint kültürünün genel harmonik yapısına uygun tarzda yetişmiş yerel destekçilere ihtiyaçları söz konusu olmuştur. Nitekim İngiliz Vali Lord Macaulay bu durumu dile getirirken, yönetimle halk arasında ilişki kurabilecek, kendi fikirlerine tercümanlık edebilecek bir topluluğa ihtiyaçları

---

[390] Mirza Gulam Ahmed'in kurduğu Ahmedîliğin 1857 ayaklanması hak. görüşleri için bkz. Khan, Zafrullah, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, Islam International Publications, UK 2006, s. 122.

391 Ehsan Elahi Zaheer, **Qadiyaniat**, Lahore 1984, s. 24-40; Ebul A'la El-Mevdudî, **İslam Tarihinde İlk Defa Din Dışı İlan Edilen Mezhep Kadıyanilik Nedir?**, çev. Ahsen Batur, İstanbul 1975, s. 108-110; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 291; Suleri, Z. A., **Nawa-e-Waqt Gazetesi**, Lahore 30 Haziran 1974; Saeed, Sadia, "Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan", Studies in Ethnicity and Nationalism, **2007 ASEN Conference Special**: Vol. 7, No. 3, 2007, s. 142.

[392] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 38; Mirza Gulam Ahmed, **The Truth Unveiled**, s. 3-4, 7-11; Birışık,"Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289. Hatta Kadiyânî kolu bu bağlılığı ifade edebilmek için Mirza Gulam Ahmed'in *The Truth Unveiled* adlı eserinin 2016'da yayımlanan baskısında, Mirza Gulam Ahmed'in daha ailesinden itibaren İngiliz hükümetine bağlı olduğunu belirten sözlerini özellikle kalın harflerle yazmışlar, bu ifadeleri vurgulu bir biçimde öne çıkarmışlardır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Truth Unveiled**, s. 3-4.

olduğunu, bu topluluğun da köken olarak Hintli ancak kültürel ve fikirsel anlamda İngiliz olmaları gerektiğini ifade etmiştir.[393] Gulam Ahmed'in de, kendisine yönelik şiddetli muhalefete rağmen genişlemek için bir hamiye ihtiyaç duyduğu dönemde, iki taraf arasında, tarihsel olarak geçmişten günümüze oldukça pozitif ilişkilerin ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda, Gulam Ahmed'in cihada karşı muhalif tutumunun ve Müslümanları bu konuda engelleme faaliyetlerinin İngilizlere fikirsel destek anlamına geldiğini ve İngilizlerin de, Gulam Ahmed'e ve kurduğu Harekete karşı hem Müslümanlardan hem de bölgenin yerli unsurlarından gelebilecek olası tehlikelere karşı bir nevi kalkan görevi görmüş olduklarını söylemek uzak bir düşünce değildir. Nitekim bu noktada Lavan da benzer düşüncelere sahip olmuş ve Gulam Ahmed'in İngilizler'in alt-kıtadaki varlığını tanımasını ve onlara karşı bağlılığını dile getirmesini, Gulam Ahmed'i ve kurduğu Hareketi koruyan bir zırh olarak değerlendirmiştir.[394]

Mirza Gulam Ahmed, İngilizlerle tarihsel ilişkilerinin başladığı andan itibaren, kendisini mesih olarak kabul edip biat eden kişilerin, mesihin gelişine inandıkları için cihadı bu çağda artık tamamen yasak kabul etmeleri gerektiğini savunarak[395] sadece genel cihadı yasaklamamış özel olarak da İngiliz Hükümetine karşı cihad yapılmasının dini açıdan imkansız olduğunu iddia etmiştir. Zira o, İngilizler'i Müslümanlar açısından bir şans olarak değerlendirmiştir.[396] İngiliz hakimiyetiyle birlikte, Müslümanların, özellikle Pencap'taki Müslümanların ciddi şekilde rahata kavuştuklarını, önceden Sih iktidarı altındayken, ezan okumalarının bile zulüm görmeleri için yeterli bir sebep olduğunu;[397] Müslümanların Sihler

[393] Manglaurî, Sayyid Tufayl Ehmad, **Musalmānon kā Rauṣan Mustakkil**, Lahor 1937, s. 171. Benzer başka ifadeler için bkz. Hunter, William Wilson, **The Indian Musalmans**, London 1872, s. 106. Ahmedîlerin Lord Macaulay hak. görüşleri için bkz. Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 122-123.

[394] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 64, 74.

[395] Mirza Gulam Ahmad, "A Proposal for the Utter Extinction of Jehad", **The Review of Religions**, 2 (1903:1) : 20-28; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 35.

[396] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 15; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 30; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 15; Küçüköner, **Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed..**, s. 82; Preckel, "South Asian Muslims in Germany", s. 316. Bir Ahmedî yazar da Britanya hakimiyetini Hindistan tarihi boyunca yaşanan en barışçıl ve müreffeh dönem olarak tanımlamıştır. Bkz. Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 15.

[397] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 15; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 30. Krş. Küçüköner, Halide Rumeysa, "Ahmediye Mezhepi Mübelliği Dr. Abdulgaffar Han ile Yapılan Röportaj", "**Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Mezhepi'ndeki Yeri** içerisinde, s. 82.

döneminde köleler gibi yaşadıklarını ve Sih hakimiyeti altındayken gözyaşları içerisinde ettikleri dualara karşılık olarak Allah'ın İngiliz yönetimini verdiğini ifade etmiştir.[398] İngilizlerle birlikte Müslümanların onurunun tekrar tesis edildiğini, Müslümanların onurlarının, canlarının ve mallarının koruma altına alındığını ve Müslüman kütüphanelerinin yeniden açıldığını savunmuştur.[399]

Mirza Gulam Ahmed, İngilizlere karşı sadece cihadı reddetmemiş aynı zamanda, İngilizler lehine ciddi lobi faaliyetlerinde de bulunmuştur.[400] Müslümanların sömürgeci iktidara karşı, bir araya gelip mücadele etme çabalarına karşı hep muhalefet etmiştir. Özellikle de, büyük bir Müslüman kesim tarafından Hindistan'ın "daru'l harb" kabul edilmesine karşı ciddi tepki göstermiştir.[401] Gulam

---

[398] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 16. Mirza Gulam Ahmed kullandığı bu ifadeler değerlendirildiğinde, sadece Sihlerin Müslümanlara uyguladığı baskılara bir tepki olarak değil aynı zamanda Sihlerin Hristiyanlığa göre semavi bir din olmamasından dolayı ifade etmiş olması ve/veya İngilizler'in eşitlik, adalet gibi söylemlerinin de çekici gelmiş olması mümkündür. Çünkü o dönemde Müslümanlar dışında bir gücün hakim olması durumunda, İbrahimî bir dinin mensuplarının hakimiyetini tercih eden Müslümanlar da söz konusu olmuştur. Gulam Ahmedin de bu düşüncelerden etkilenmiş olabileceğini belirtmek gerekmektedir. Bkz. Geaves, **Islam and Britain..**, s. 29

[399] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 29. Nitekim bununla ilgili olarak Gulam Ahmed İngilizlerle birlikte sevecen ve barışçı bir yönetim altında yaşadıklarını ve İngilizler'in kendilerine hiçbir dini önyargıyla yaklaşmadığını belirtmiştir. Hatta bazı Müslümanların iktidara karşı cihad adı altında olumsuz hareketlere girişerek İngiliz iktidarını bu tür problemlerle uğraşmak zorunda bıraktıklarından dolayı üzgün olduğunu da dile getirmiştir. Kendi canlarını ve mallarını koruyan İngiliz görevlilerin öldürülmesini insan hakları bakımından zalimlik ve vandallık olarak yorumlamış ve İngilizlerin bu kötü davranışları hak edecek hiçbir şey yapmadıklarını da belirtmiştir. İngilizlerin din özgürlüğü getirdiklerini, rahatça ezan okuyabildiklerini ve namaz kılabildiklerini savunmuştur. Hatta kendisinin müceddidlik, mesihlik, mehdilik gibi dini iddialarını rahatça açıklayabilmesini de övgüyle bahsettiği İngilizlerin sağladığı dini özgürlük ortamıyla ilişkilendirmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 30, 31; Mirza Gulam Ahmed, **British Government and Jihad**, s. 27; Mirza Gulam Ahmed, "A Muslim Views on British Government", **Review of Religions**, 1 (1907) : 33.

[400] Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 352; Preckel, "South Asian Muslims in Germany", s. 317. Bu adımlardan biri de, 1881-1901 yılları arasında Kabil Emiri olarak görev yapan Emir Abdurrahman'a bir mektupla cihad karşıtı çeşitli tavsiyelerde bulunmasıdır. Emir'e, insanları cihada yönlendiren mollaların görevden uzaklaştırılmasını, özellikle Hristiyanlar olmak üzere başka dinlerdeki kişileri zorla Müslüman yapmak için cihada başvurmalarının engellenmesini öneri olarak sunmuş, farklı dinlere mensup kişiler için alçaltıcı ifadelerin kullanılmasının yasaklanmasını ve bu ulema grubunun her hükümet için isyan kaynağı olma potansiyeli taşıdıklarını iddia etmiştir. Ayrıca halka doğru ve gerçek cihad konusunda eğitim verilmesi için önerilerde de bulunmuştur. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 21-23, 27.

[401] Mirza Gulam Ahmed'in İngiliz iktidarı için olumlu olarak tanımlanabilecek diğer bir faaliyeti de özellikle sınır bölgelerinde –Frontier Regions- -Bu ifadeyle, North Western Frontier Provience of India, Hindistan'ın Kuzey Batı Sınır Bölgesi adlı resmi bir bölgesi kastedilmektedir.- İngilizlere karşı girişilen cihadçı eylemleri şiddetle eleştirmesi olmuş ve bu eleştirilerini de oldukça sert bir tonda yapmıştır. Ayrıca kendisine biat eden kişilerin İngilizlere karşı gerçek anlamda sadık ve bağlı olmaları gerektiğini savunmuştur. İngiliz yöneticiler için dua ettiğinden bahsetmiş ve onları övücü sözler kullanmıştır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Truth Unveiled**, s. 12-13; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad-**, s. 30-31; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 11, 23- 27; Mirza Gulam Ahmed, "A Muslim Views on British Government", 35; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 41.

Ahmed, cihadçı bir yaklaşıma dayanak kabul edilen daru'l harb-daru'l İslam şeklindeki bir ayrımın Kur'an'da ve hadiste bulunmadığını iddia etmiş ve daru'l harb fikri bağlamında, Müslümanları İngilizler'e karşı cihada çağıran bu görüşlere şiddetle karşı çıkmıştır.[402] Hatta Hint Müslümanlarının büyük bir çoğunluğunun desteklediği Osmanlı Hilafetini desteklemek amacıyla Müslümanların yeniden bir araya gelmesi için çalışmalar yürüten Hint-Hilafet Hareketini de[403] bu minvalde kabul etmemiştir.[404]

İngilizler açısından bu küçük görünen detaylar aslında, bölgede karşılığı büyük gerçeklikler olarak var olmuştur. Nitekim Hint Müslümanları arasından kendilerine bu denli pozitif yaklaşan bir toplulukla ilişki kurabilmelerini, İngilizler açısından oldukça büyük bir kazanım olarak yorumlamak mümkündür. Mirza Gulam Ahmed açısından da, İngilizlerle bu denli yakın olmak,[405] Müslüman bir iktidar altında yaşamaktan çok daha fazla rahatlık ve imkan sağlamıştır.[406] Zira Gulam

402 Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. introduction xii, 9-11, 13. Mirza Gulam Ahmad**, İsa Mesih Hindistan'da**, çev. Abdulgaffar Han, Turkey 2008, s. 6-7, 11. Hatta bu konuyla ilgili olarak bazı din adamlarının cihad kavramını yanlış anladıklarını ve halkı yanlış yönlendirdiklerini, insanları insan yapan insani erdemleri yok ettiklerini ve insanları cinayete yönlendirdiklerini iddia etmiş, bu kişileri barbar olarak tanımlamış, cihadî faaliyetlerini de barbarik gelenek olarak değerlendirmiştir. Ayrıca bu kişilerin cihada ilk dönemde neden izin verildiğiyle ilgili hiçbir fikirlerinin olmadığını ve aslında ikiyüzlü uygulamalarda bulunduklarını ileri sürmüştür. Bu kişilerin iktidar sahiplerinin yanında yerlere kadar eğildiklerini ama aynı zamanda bulundukları ülkelerin "daru'l harb" olduğunu savunduklarını iddia etmiştir. Gulam Ahmed "daru'l harb" meselesiyle ilgili fetva çıkaran kişileri kastederek, bu kişilerin hoşlanmadıkları kişileri Deccal olarak etiketlediklerini ve yok edilmesi gereken bir nesne olarak algıladıklarını savunmuştur. Bu kişilerin İslam'ın ancak kılıçla yayılacağı şeklindeki görüşlerini bütün Hindistan'a kitaplar, dergiler aracılığıyla yaymaya çalıştıklarını iddia etmiştir. Böylelikle, İslam'ı vahşet ve vandallıkla yan yana getirdiklerini ileri sürmüştür. Bu kişi veya grupların nefislerin veya yanlış bir cennet arzusundan dolayı böyle bir duyguya kapıldıklarını da ifade etmiştir. İnsan öldürerek cennete gideceklerini savundukları ileri sürmüştür. Çünkü bu kişilerin İsa Mesih'in ahir zamanda dünyaya nüzül edip Fatıma soyundan İmam Muhammed'le birlikte Müslüman olmayan herkesi öldüreceğine inandıklarını savunmuştur. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, "A Muslim Views on British Government", s. 33-34.

403 "Hint Hilafet Hareketi" hakkında bkz. Aziz, Kemal, **Hint Hilafet Hareketi Belgelerle (1915-1933)**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul 2014.

404 Ahmedîlerin Hint Hilafet hareketine bakışı hakkında bkz. Mubashir Ahmad, **Khilafat and Caliphate**, yy. tz., s. 9; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 32-36.

405 Ancak Ahmedi kaynaklar, özellikle Müslüman cenahtan gelen İngilizlerle işbirlikçi veya yakın ilişkide oldukları şeklindeki yaklaşıma, aslında İngilizlerin kendilerine de muhalif oldukları görüşleriyle karşılık vermeye çalışmışlardır. Ahmedîlere göre, her ne kadar İngiliz iktidarının onlara yakın gibi bir görüntüsü söz konusuysa da, iktidarın Ahmedîlerin güç kazandıktan sonra barışçıl fikirlerinden vazgeçeceklerine dair düşünceleri olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 226.

406 Friedmann, **Prophecy Continuous**, s. 32-36. Nitekim Gulam Ahmed İngiliz hükümetiyle ilgili yaptığı bir konuşmada, İngiliz Hükümeti sayesinde muhaliflerinin kendilerine zarar veremediğini açıkça ifade etmiştir. İngilizler sayesinde eserlerini Amerika, İngiltere veya başka Avrupa ülkelerine hiçbir engelleme olmadan gönderebildiğini ve oradaki kişilerin Hareketine katılmalarını sağlayabildiğini hatta İngilizler'in olmadığı başka hiç bir yerde faaliyetlerini bu kadar özgürce devam ettiremeyeceğini belirtmiştir. Zira 20

Ahmed, bölge Müslümanlarından İngilizlerle olan bu sıkı irtibatından dolayı, kendi güçlerini ve birlikteliklerini bozduğuna yönelik ciddi şekilde eleştiri almıştır.[407] Ahmedî muhalifliğiyle bilinen Hintli Müslüman yazar Suleri de bu konuyla ilgili olarak Ahmedîliğin ayrı bir din olduğunu ve Gulam Ahmed'in cihad karşıtı, ılımlı İslamî anlayışı nedeniyle, sömürgeciler tarafından desteklenmesinin bir sonucu olarak nübüvvet gibi bu denli heretik bir iddiada bulunabildiğini ileri sürmüştür.[408] Ancak bölge Müslümanları tarafından oldukça tepki çeken İngilizler ve Gulam Ahmed arasındaki bu tarihsel ilişkiyi pragmatik bir çerçevede değerlendirmek ve iki taraf arasındaki ilişkiyi birbirlerinden "karşılıklı istifade" şeklinde anlamlandırmak daha tutarlı görünmektedir.

1.6. ANA BÜNYEDEN KOPUŞ VE KAPALI BİR TOPLULUĞA DÖNÜŞÜM: MÜSLÜMAN AHMEDİYE MEZHEBİ

Mirza Gulam Ahmed ve müntesipleri 1898 yılına gelinceye kadar, Sünni gruplarla ciddi tartışmalar ve problemler yaşamış olsalar da, bu grupların en azından bir kısmıyla sosyal ilişkilerini az da olsa devam ettirmişlerdir. Ancak 1898 yılı, Hareket tarihi açısından oldukça önemli bir yıl olmuştur. Nitekim Hareket, bu yıl içerisinde, kendilerine yönelik artan muhalefetin etkisiyle ayrı bir topluluk olma özelliği kazanmıştır. Gulam Ahmed yayımladığı bir bültenle; kendilerine kâfir veya Deccal diyen veya bu şekilde düşünen kişileri destekleyen insanlarla ilişkilerini devam ettirmenin bir anlamı olmadığını, kendilerini kabul etmeyen bu gruplarla ilişki kurmalarının manasız olduğunu ve kendi içlerinde evlilik yaparak[409] diğer Müslüman topluluklarla ilişkilerini kesmeleri gerektiğini ilan etmiştir. Ayrıca diğer Müslümanlarla ilişkilerini devam ettirmeden hayatlarına devam edebilecek maddi

senedir, İngilizler'in dinleri aleyhine faaliyette bulunduğunu ama onların kendisine hiçbir muhalefette bulunmadığını ifade etmiştir. Hatta Mekke, Medine veya Konstantinapol'de bu faaliyetlerini gerçekleştirdiği takdirde, öldürüleceğini de belirtmiştir. Nitekim bu ifadenin doğruluğu tarih içerisinde de sınanmıştır. Ahmedîler Pakistan dönemlerinde tarihleri boyunca hiç olmadığı kadar sıkıntı yaşamışlar ve yaşamaktadırlar. Ahmedîlerin Pakistan süreçlerinden dördüncü bölümde bahsedilecektir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, "A Muslim Views on British Government", s. 33-34.

[407] Ehsan, **Qadiyaniat**, s. 24-40; el-Mevdudi, **Kadıyanilik Nedir?**, s. 108-110; Suleri, 30 Haziran 1974; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 142; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler" s. 291.

[408] Suleri, 30 Haziran 1974; Saeed, "Pakistani Nationalism.." s. 142, 148; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 37.

[409] Bu ifade öncesi, kendi sayılarının binlerce kişiden oluştuğunu iddia etmiştir. Bkz. Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 793-795.

güce, bilgiye ve refah seviyesine sahip olduklarını da ifade etmiştir. Hareket mensuplarının, kendi ailelerinden bile muhalefet gördükleri takdirde, onlarla da ilişkilerini kesmesi gerektiğini ve kendisi tarafından belirlenen bu emirlere uymayan kişilerin kendisinden olmadığını belirtmiştir. Bunun üzerine Kadiyan'da, Hareket içi evlilikleri organize edecek bir büro açılmıştır.[410] Böylelikle Hareket, diğer Müslüman kesimlerden tamamen ayrı bir topluluk hüviyeti kazanmış, Ahmedî öğretisini kabul etmeyenler için kapalı bir topluluk özelliğine bürünmüştür.[411]

1900 yılına gelindiğinde ise bu Hareketin diğerlerinden ayrı bir mezhep olduğu resmi olarak ilan edilmiştir. Nitekim Gulam Ahmed, 4 Kasım 1900 tarihinde müntesipleri için bir bildiri yayımlayarak Hareketin diğerlerinden ayrı bir grup olduğunu belirtmiş ve Hareketin ismini "Müslüman Ahmediye Mezhebi"[412] veya "Ahmedî İnancı Müslümanları" olarak iki farklı şekilde ilan etmiştir. Gulam Ahmed tarafından nüfus sayımı esnasında, resmi kayıtlara da bu şekilde kaydedilmesi istenmiştir.[413] Hareketin "Ahmediye" olarak belirlediği ismini de Müslümanların sayı bakımından az ve kapalı özellik gösterdiği Hz. Peygamber'in Mekke dönemiyle ve Hz. Peygamber'in sahabisiyle ilişkilendirerek, Harekete meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır.[414] Böylelikle Ahmedîler resmi olarak bir mezhep altında faaliyet göstermeye başlamış ve başta Sünni cenah olmak üzere bütün dinî gruplardan resmi ve fiilî olarak ayrılmıştır.[415]

Mirza Gulam Ahmed'in iradesiyle, Hareketin diğerlerinden tamamen farklı, kapalı bir topluluğa dönüşmesiyle birlikte Hareketin kimliği daha belirginleşmeye

---

[410] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 793-795; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 117-118. Ahmedîler arasındaki evlilikleri organize etmek için oluşturulan bu müessesenin ismi "rişta nata" olup günümüzde de Hareketin devamlılığı açısından oldukça önemli bir misyon icra etmektedir.

[411] Ahmedîlere göre Hareket 1898'de diğer Müslümanlarla sosyal ilişkilerini kestikten sonra hızlıca genişlemiştir. Konu hak. bkz. Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 794-795.

[412] İfadenin orjinali "Musalman Firqah Ahmadiyya" şeklindedir.

[413] Mirza Gulam Ahmad, "Notes and Comments -Progress of the Ahmadiyya Sect-", **The Review of Religions**, 2 (1903:1) : 41-42. Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 119. Mirza Gulam Ahmed'in nüfus sayımındaki bilgilere dair kendi verdiği bilgiler ve bu noktada sayıma yönelik itirazları için aynı makaleye bakılabilir. Nüfus sayımı için ise bkz. **The Census of India**, s. 143.

[414] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad,** s. 35; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 272; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 794-795; Mirza Gulam Ahmad, **Our Teaching**, çev. y., Qadian, 2016, s. 9. *Our Teaching* adlı eser, Mirza Gulam Ahmed'in 1902 tarihli *Keşt-i Nuh* adlı eserinin bir bölümünden oluşmaktadır.

[415] Mirza Gulam Ahmad, "Notes and Comments -Progress of the Ahmadiyya Sect-", s. 41-42; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 93; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 795; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 226; **The Census of India**, s. 143.

başlamıştır. Zira bu döneme kadar, Hareketin varlığından ziyade Gulam Ahmed ve ona bağlı müntesipleri söz konusu olmuş ve Hareketin bütün varlığı Gulam Ahmed'in karizması etrafında devam etmiştir. Ancak Hareketin kapalı bir yapıya bürünmesiyle birlikte, Hareket hiyerarşisi merkezden çevreye doğru yayılmaya ve Gulam Ahmed'in çevresindeki kişilerin de Hareket açısından etkinliği söz konusu olmaya başlamıştır. Gulam Ahmed de bu minvalde Hareket içi ve dışı faaliyetlerde bulunabilecek kişileri yetiştirmek için program hazırlamıştır. Nitekim 1901 senesinde, muhaliflerin sorularını cevaplayabilecek, onlarla münazaraya girebilecek Hareket üyeleri yetiştirebilmek adına bir program başlatmış ve bu program kapsamında Hareket üyelerinin *Tavzih-i Meram*, *İzala-i Evham*, *Encam-i Atham*, *Surme Çeşme Arya* adlı eserlerini okumalarını özellikle istemiştir.[416] Gulam Ahmed'in kişisel karizması dışında, kurduğu Hareketin de bir kimliğinin oluşmaya başladığı bu dönemle ilgili, Hareketin sayısına dair kaynaklarda birbirinden oldukça farklı rakamlar yer almıştır. Nitekim bu süreçte, her ne kadar Harekete mensup kişilerin sayısı 1900 yılı için Gulam Ahmed tarafından on bin ila otuz bin civarında olduğu iddia edilmişse de[417] Ahmedîlerin resmi yayın organı olan el-Hakem gazetesinin 1901 yılındaki bir sayısında 1098 olarak belirtildiği Ahmedîlerin kendi kaynaklarında yer almıştır.[418] Zira bu rakam, resmi nüfus sayımı bilgileriyle yakındır. Ancak bu rakam az gibi görünse de 1901 nüfus sayımına göre Pencap ve civarındaki Sünni grupların büyük bir kesimini temsil eden Ehl-i Hadis'in 4600 kişiden oluştuğu dikkate alınırsa, bu rakamın az bir kitleyi ifade etmediği anlaşılacaktır.[419] Ayrıca bu rakam içerisinde, Orissa, Misor, Haydarabad, Keşmir gibi birbirinden farklı bölgelerden kişilerin yer alması, Gulam Ahmed'in öğretisinin yaklaşık on sene içerisinde oldukça geniş bir alanda bilindiğini göstermesi açısından önemlidir.[420]

Ahmedîlerin kapalı bir topluluk hüviyetine sahip olduğu 1898 yılını takiben Mirza Gulam Ahmed'in 1901 senesindeki nübüvvet iddiası, Ahmedî tarihi açısından

---

[416] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 39. Bu eserlerin özellikleri Müslümanların ve Hristiyanların mesihlik ve mehdilik fikirlerine, Hinduların da tanrı ve varlık hakkındaki görüşlerine karşı çıkmasıydı.
[417] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 35.
[418] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 820; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 93. 1907 yılındaki bir Review of Religions'da sayıları 300.000 olarak ifade edilmiştir. Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 22.
[419] 1901 yılı nüfus sayımı bilgileri dikkate alınmıştır. Bu rakamlar 15 yaş üstü erkek nüfusu ifade etmektedir. Bkz. **The Census of India**, s. 143; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 94.
[420] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 39.

bir dönüm noktası olmuştur. Diğer Müslümanlardan hem akidevî hem de sosyal anlamda tamamen kopmuşlardır. Nitekim Mirza Gulam Ahmed, bu fikrini açıkladığında, kendi müntesipleri dışında neredeyse bütün Müslümanlardan; kendi ailesi ve akrabalarından bile tepki almıştır.[421] Hatta oğlu Mirza Fazıl Ahmed'in dahi onun nübüvvetine inanmadığına dair kaynaklarda bilgiler yer almıştır.[422]

Mirza Gulam Ahmed tarafından kapalı bir topluluğa dönüştürülen bu Hareketin süreç içerisinde birbiriyle daha fazla iletişim kurma ihtiyacı, Gulam Ahmed'in de kendi fikirlerini doğrudan aktarabilececeği bir mecra ihtiyacı söz konusu olmuş ve el-Hakem gazetesi de bu ihtiyaca cevap verememeye başlamıştır. Bunun üzerine Gulam Ahmed tarafından 1902 senesinde el-Bedr gazetesi kurulmuştur. Ancak bu gazete uzun ömürlü olmamıştır. Aynı yıl içerisinde günümüze kadar Hareketin ana yayın organı olarak gelen Review of Religion adlı dergi hem İngilizce hem Urduca olarak yayın hayatına başlamıştır. Derginin ilk editörlüğünü ise sonradan, ikinci halife seçimlerinde Hareketten ayrılacak kişilerin liderliğini yapan Hoca Kemaleddin ve Muhammed Ali birlikte yapmışlardır. Derginin içerisinde Gulam Ahmed'in fikirleri, Hareketin organizasyonel yapısı ve diğer dinler hakkında bilgiler yer almıştır. Bu dergi, Hareketin yurtdışında özellikle Müslüman olmayan dünyada kendisini tanıtmasında etkin rol oynamıştır.[423] Süreç içerisinde bu dergi Hareketin haberleşme organı olma niteliği de kazanmıştır. Nitekim dünyanın pek çok farklı noktasındaki Ahmedîler bu dergi sayesinde birbirlerinden haberdar olmaya başlamışlardır.[424]

1.7. MİRZA GULAM AHMED'İN VASİYETİ VE ÖLÜMÜ

Mirza Gulam Ahmed 1905 senesinde, yaşının ilerlediğini fark etmiş olacak ki kendisinden sonra Hareketin organizasyonuna dair düzenlemelerin yer aldığı *Vasiyet*

---

[421] Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, s. 30, 102.

[422] Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 229-230; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 236; el-Mevdudi, **Kadıyanilik Nedir?**, s. Ahsen Batur'un önsözü.

[423] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 309, 315, 724, 741, 745, 753, 815; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 97; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 39.

[424] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 97. Dergi ve gazetenin kurulduğu yıl olan 1902 yılını takiben 1903 yılında ise Ahmedi tarihi açısından oldukça önem atfedilen bir olay yaşanmıştır. Afganistan'da hükümet tarafından Ahmedī olmaları gerekçesiyle öldürülen iki Ahmedī, Hareketin ilk şehitleri olarak kabul edilmiş ve Mirza Gulam Ahmed bu öldürülen Ahmedīlerle ilgili olarak *Tezkîratüş-Şehadeteyn* adlı eserini yazmıştır. Eser için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirat-us-Shahâdatain**, **Rûhānî Khazā'in**, C. 20, London 1984.

adlı eserini yazmıştır. Bu eserin metni ilk defa Review of Religions'ın Ocak 1906 tarihli sayısında yayımlanmıştır.[425] Mirza Gulam Ahmed, eserinin ilk bölümünde, ölümünün yakın olduğuna dair vahiyler aldığını ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra, ümmetinin etkilenmemesi gibi kurucusu olduğu Hareketin de bu ayrılıktan etkilenmeyeceğini belirtmiştir. Hareketi için gizli vahiy rahmetinin devam edeceğini iddia etmiş, kırk kişi tarafından, üzerinde ittifak edilen kişinin kendisi adına biat alacağını ve bu kişinin de kendisine Allah tarafından kendi soyundan olacağının bildirildiğini belirtmiştir.[426]

Mirza Gulam Ahmed tarafından, Hareketin kendisinden sonraki yönetim işiyle ilgili verilen bu bilgiler oldukça yüzeysel bir şekilde verilmiştir. Bu eserde Hareketin iç işleriyle ilgili pek çok konu detaylı bir şekilde verilirken, Hareketin kendisinden sonra, devamıyla ilgili bu konu ana metinde sadece iki satır olarak; devamı ise, dipnotta verilmiştir. Ayrıca Gulam Ahmed, bu ifadelerine rağmen, Sadr Encümen-i Ahmediyye adlı Hareket'in ana yönetim organizasyonu olan ve istişare mekanizmasıyla çalışan bir kurum da oluşturmuştur.[427] Gulam Ahmed'in Hareketin yönetimiyle ilgili birbirinden farklı olarak anlaşılabilecek görüşleri, en azından bir kısım Ahmedî tarafından farklı yorumlanmış ve vefatından kısa bir süre sonra Hareketin erken dönemde bölünmesine yol açmıştır.[428]

Mirza Gulam Ahmed 1905 yılında yazdığı bu eserinin bir kısmını yönetim organizasyonuna ayırırken, diğer bir kısmını da Hareketin devamlılığının sağlanması için gerekli olan maddi konulara ayırmıştır. Aldığını iddia ettiği bir vahye dayanarak Harekete düzenli gelir oluşturmak adına Behişt-i Makbera[429] adlı bir mezarlık kurmuş ve bu mezarlığa sadece vefat etmeden önce mal varlığının onda birini

[425] Mirza Gulam Ahmad, "The Will of the Promised Messiah", The Review of Religions, 5 (1906:1) : 24 - 36; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 97.
[426] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 5-6, 9-12.
[427] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 27, 34, 36.
[428] Hareketin bölünmesi hakkında ileride bilgi verilecektir. Bu konuyla igili olarak Friedmann, Gulam Ahmed'in Hareketi yöneten kişinin Harekete giriş merasimi veya diğer hususlarda imtiyazlı özelliklere sahip olamayacağını savunduğunu ve Gulam Ahmed'in gücün tek elde toplanmasını engelleyen ve biat alınan kişinin gücünü kısıtlayan emirler verdiği şeklinde değerlendirmede bulunmuştur. Konu hak. bkz. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 11-12. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 74-75.
[429] Cennetliklerin Makberi anlamına gelmektedir.

Harekete vakfedenlerin gömüleceğini belirtmiştir.[430] Elde edilen bu gelirin yönetimini ise, hareket işlerinde kullanılmak üzere Sadr Encümen-i Ahmediyye'ye bırakmıştır.[431]

Mirza Gulam Ahmed 1906 yılında, vasiyetine ek olarak ayrı bir bölüm daha yayımlamıştır. Bu ek bölümde, encümenin çalışma şartları, mezarlığın idaresi ve Hareketin finansal yönetimi ile ilgili konular yer almıştır. Kadiyan'ın her zaman Hareketin ana yönetim merkezi olması gerektiği[432] ancak yurtdışında da merkezler açılabileceği ve yurtdışından Harekete mal varlığını bağışlamak isteyen kişilerin vakfettikleri mallarının bulundukları ülkelerde kullanılması gerektiğini; ancak gerek olması durumunda Kadiyan'da da kullanılabileceğini ifade etmiştir.[433]

Mirza Gulam Ahmed, sağlığında kurucusu olduğu Hareketin Hindistan'da özellikle Pencap ve civarında, Afganistan'da, Afrika'da birkaç kişilik ufak topluluklar şeklinde mevcudiyetini sağlamayı başarmıştır.[434] Kurduğu Hareketi belli

---

[430] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 23-27. Mirza Gulam Ahmed tarafından, müntesiplerinin mal varlığının onda birinin Harekete vakfedilmesi yönünde yapılan teşvik, aynı topraklardan çıkmış Sihlerde de söz konusudur. Bkz. Gündüz, "Sihizm" s. 373-381; Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 114, 145, 194; Raju, "Hinduizm", s. 31; Sayım, "Sih Dini", s. 166-168; Joshi "An Illustrated Presentation..", s. 8; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 341. Mirza Gulam Ahmed tarafından başlatılan bu sistem, vasiyet sistemi olarak adlandırılmakta ve gelirin en az yüzde onunu, en fazla yüzde otuz üçünü Hareket için ayırmaya dayanan bir finans sistemidir. Bu sistem bütün Ahmedîler için geçerli olmayıp sadece gönüller tarafından uygulanmaktadır. Konu hak. bkz. Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, s. 105; Adamson, **A Man of God..**, s. 90.

[431] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 27, 34, 36. Mirza Gulam Ahmed tarafından kurulan bu yönetim organı, onun vefatını takiben ayrılıkçı kesim için asıl yönetim merkezi olması gerektiği şeklinde değerlendirilmiştir.
Mirza Gulam Ahmed açısından Mezhep içerisinde Sadr Encümenin fonksiyonuyla ilgili tam bir müştereklik söz konusu değildir. O dönemki kaynaklarda bu kurum neredeyse hiç geçmemektedir. Sadece Review of Religions'ın bir sayısında 26 Aralık 1906'da gerçekleştirilen Calsa Salana'da, bu kurumun yıllık toplantı yaptığından bahsedilmektedir. Ancak Mirza Gulam Ahmed'in vefatını takiben Encümen halife seçimini gerçekleştirerek Hareket tarihi açısından önemli bir role sahip olmuştur. Bu bilgiden, kurumun şimdiki konumunu Gulam Ahmed sonrası kazandığı anlaşılmaktadır. Konu hak. bkz. Lavan, **The Ahmadiyya Movement**.., s. 98. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 74-75.

[432] Mirza Gulam Ahmed'in Mezhebin merkezinin her zaman Kadiyan olması gerektiğine yönelik görüşleri, Kadiyan'a atfettiği önemden kaynaklanmaktadır. Nitekim Valentine Kadiyan'ı Ahmedîlerin "Beytü'l-Lahim'i", peygamberlerinin doğduğu yer olarak değerlendirmiştir. Bkz. Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 39.

[433] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 37. Muhtemel ki muhalifleri tarafından Hareketi, maddi bir güç sağlamak için oluşturduğuna yönelik olası eleştirileri beratraf etmek için böyle bir beyanatta bulunmuştur. Konu hak. bkz. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 98.

[434] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 157-158. Bu bahsedilen yerlerin hepsine Ahmedîler toplu gruplar olarak gitmemişlerdir. Afrika gibi uzak yerlere bu dönemde sadece bir veya birkaç Ahmedî gönderilmiştir.

bir noktaya getirerek 26 Mayıs 1908'de Lahor'da vefat etmiştir.[435] Ancak Hareketin doğuşu ve gelişimi kendi karizması ekseninde geliştiği için, Hareket onun vefatıyla birlikte ciddi bir savrulma yaşamıştır.

1.8. MİRZA GULAM AHMED'İN ESERLERİ

Mirza Gulam Ahmed, mezhepleşme öncesi ve sonrası süreçte fikirlerini geniş kitlelere yayabilmek için oldukça büyük bir külliyat kabul edilebilecek sayıda eser yazmıştır. Bu eserlerini kendi dinî iddialarıyla eş zamanlı olarak yayımlamıştır. Bu yönüyle eserleri, Gulam Ahmed'in süreç içerisinde yaşadığı düşünsel değişimi tespit etmede ve Ahmediye Mezhebinin kurumsallaşma sürecini ortaya çıkarmada temel kaynaklık teşkil etmektedir. Gulam Ahmed'in eserlerinin konuları genel itibarıyla; Hindu dini metinleriyle Kuran'ın kıyaslanması, Hindu bir ihyacı hareket olan Aryacılarla ruhun yaratılmışlığı, Hristiyan misyonerlerle Hz. İsa'nın vefatı meseleleri, Müslümanlarla ise Hz. İsa'nın nüzûlü, hatm-i nübüvvet meselesi, Hz. Muhammed'in mucizeleri, cihad kavramı ve İslam'ın diğer dinlere üstünlüğünün ispatlanması gibi çatı konuları içermektedir. Makaleleri ise genelde İslam hukukuna dair konulardan oluşmaktadır. Bu konular özellikle, boşanma, cinsiyet ayrımcılığı, kölelik, cihadın yeniden yorumlanması şeklinde İslam hukukunda olan ama fazla gündeme getirilmeyen konulardan oluşmaktadır.[436]

1.8.1. Eserlerin Üslubu

Hint alt-kıtası, birbirinden farklı kültürlerin birarada yaşadığı bir bölge olduğu için, çeşitli kültür grupları arasında her dönemde, çeşitli seviyelerde ilişkiler söz konusu olmuştur. Bu ilişkiler, 19. yüzyılda münazara geleneği çerçevesinde gelişmiştir. Bu tür münazaralar, farklı grupların yada aynı grubun farklı hiziplerinin birbirleri ile genelde yazılı, bazen de sözlü olarak karşılıklı tartışması ve her iki tarafın da kendisinin galip geldiğine yönelik iddiada bulunması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu durum 19. yüzyıl Hindistan'ının temel bir özelliği olarak kabul edilmiştir.[437] Mirza Gulam Ahmed de 19. yüzyıl Hindistan'ının belirgin bir özelliği

[435] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. xxxvi.
[436] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 35; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 119.
[437] Bu münazaralar, soru-cevap, cevaba cevap, soruya soru şeklinde gerçekleşmiştir. Arnold, T. W., **The Preaching of Islam A History of Propagation of the Muslim Faith**, London 1913, s. 215; Friedmann,

olan bu tartışma geleneğini gerek yazılı eserlerinde gerekse sözlü mülakatlarında oldukça benimsemiştir. Bu yönüyle Gulam Ahmed'in üslubu, genel olarak tartışmacı bir dile dayanmaktayken, kendisine itiraz edenlere karşı yazdığı eserlerin dili ise oldukça sert ve kendisinden emin bir tondadır. Kendisine karşı çıkan Arya Samajcılara ve Hindistan'da ulema olarak adlandırılan Sünni kesimin önde gelenlerine hakarete varan ve suçlayıcı ifadeler kullanmıştır. Nitekim bu üslubunun bir sonucu olarak Sünni ulemayla arasında oldukça büyük ve tehditlere varan tartışmalar yaşanmıştır.[438] Hatta Gulam Ahmed, bu tartışmalarda işi biraz daha ileriye götürerek, kendi sözlerini yanlışlayabilenler için ödüller de vadetmiş,[439] Allah tarafından doğru söyleyenin ortaya çıkarılması için mübahale, mülaane gibi çeşitli uygulamalara da başvurmuştur.[440] Bu yönüyle Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinin üslubu, geleneksel çizgiden ziyade, o dönem Müslüman olmuş İngilizler tarafından yazılmış İslamî eserlere daha yakın olmuştur.[441]

Mirza Gulam Ahmed'in kullandığı bu üslup, kurduğu Hareketle birlikte değerlendirildiğinde, bu durum Ahmedîleri diğer mesiyanik gruplardan da ayıran bir özellik olarak görünmektedir. Genelde mesiyanik eğilimli gruplar kendi dinî iddialarını daha politik sayılabilecek ve İslami ana bünyeden tepki gelmeyecek ifadelerle açıklarken, Gulam Ahmed mesiyanik iddialarını eserlerinde üstü kapalı ifadeler kullanmadan ve kamuoyundan gelebilecek tepkileri önemsemeksizin açık bir biçimde ifade etmektedir.[442] Gulam Ahmed'in iddialarını oldukça açık bir şekilde ifade etmesi de sözlerini ilahi kaynağa dayandırma iddiasından kaynaklanmaktadır.

Prophecy Continuous.., s. 4. Özellikle bu geleneğin ortaya çıkışı bölgenin uzun yıllar boyu Hristiyan hakimiyetinde kalmasıyla ilişkilendirilmekte ve bu topraklarda yaşayan farklı dini toplulukların asimile olup misyonerlerin dinlerini yayma şekillerini benimsedikleri şekilde değerlendirmeler yapılmaktadır. Konu hak. bkz. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 33; Arnold, **The Preaching of Islam..**, s. 215.

[438] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 21, 23, 26; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 38.

[439] Mirza Gulam Ahmed,"The Messenger of the Latter Days", s. 15; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 254; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 79-80;

[440] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad-**, s. 37; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 416-417, 435-442; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 31. Eser Mirza Gulam Ahmed'in *Keşt-i Nuh* adlı eserinden derlenmiştir.

[441] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 35; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 119.

[442] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 8.

Genel olarak tartışmacı bir üslup içeren Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinin diğer bir özelliği ise bilinç akımı[443] metoduyla ilişkilendirilebilecek şekilde yazılmış olmalarıdır. Zira Gulam Ahmed'in eserlerinin günlük yazılar ve tamamlanmamış bukletler şeklinde yazılmış olmaları ve sıradan, o esnada akıldan geçebilecek sözlerden oluşmaları bu metodun tipik özelliklerindendir.[444] Nitekim Gulam Ahmed'in eserlerinde genel olarak konu bütünlüğünün tam olarak sağlanamaması, konular arasında geçiş cümlelerinin kullanılmaması ve konular arasında hızlı geçişlerin yapılması ve tarihsel konularda yanlış veya eksik bilgiler verilmesi,[445] yazım üslubunu bilinç akımı ile ilişkilendirilebilecek açık örneklerdendir.

Mirza Gulam Ahmed'in yazdığı eserlerin üslubu incelendiğinde dikkat çeken bir diğer özellik ise ciddi bir şekilde tevile başvurmasıdır. Bu yönteme hem Kur'an-ı Kerim'i tefsir ederken hem hadislerden kendisine meşruiyet sağlama şansı ararken hem de günlük hayat pratiği esnasında karşılaşılan problemleri çözerken oldukça yoğun biçimde başvurmuştur.[446] Ayrıca tevile başvururken tevil yapar gibi değil de, ayet, hadis veya kullandığı kaynağın gerçekten o manayı kastettiği şeklinde oldukça açık ve kesin bir üslup kullanmıştır.[447]

1.8.2. Eserlerin Muhtevası

Mirza Gulam Ahmed'in çeşitli ilahiyat problemlerini konu alan yaklaşık seksen dört adet eseri bulunmaktadır.[448] Eser sayısı fazla olmasına rağmen, yazdığı eserlerin hemen hepsinde benzer konular, benzer ifadelerle işlenerek yeni eserler

---

[443] Bilinç akımı: Yazarın eseri yazarken o esnada içinden geçen duygu ve düşünceleri olduğu gibi yansıtma çabasıdır. Oldukça duygusal bir yazım türünü ifade etmektedir. Bkz. J.A. Cuddon, **A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory**, M.A.R. Habib (rev.), UK 2013, s. 682-683. Bu türde yazılmış dünya edebiyatının en önemli örneklerden iki tanesi için bkz. Virginia Woolf, **Mrs Dalloway**, Great Britain 1996; James Joyce, **Ulysses**, çev. Nevzat Erkmen, İstanbul 2008.

[444] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 9.

[445] Hatta Mirza Gulam Ahmed'in yanlış verdiği bilgiler için bazı eserlerine düzeltme bölümleri eklenmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 547-565.

[446] Tevil örnekleri için bkz. Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 10; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 90.

[447] Tevil örnekleri için bkz. Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 10; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 90.

[448] Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinin yer aldığı Ahmedîlerin resmi internet sitesindeki Gulam Ahmed'in eserleri hesaplandığında seksen dört sayısı elde edilmiştir. Gulam Ahmed'in bütün eserlerinin külliyat şeklinde verildiği, Ahmedîlerin resmi yayın organı için bkz. https://www.alislam.org/library/browse/volume/Ruhani_Khazain_Computerised/?guide&l=English. Erişim tarihi 05.05.2016. Ancak Friedmann'a göre seksen sekiz eseri bulunmaktadır. Muhtemel ki risale hacmindeki eserlerini de ayrı eser olarak değerlendirmiştir. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 8-9.

oluşturulmuş, böylelikle eserlerinin sayısı oldukça fazla olmuştur.[449] Gözden geçirilmemiş, oldukça büyük bir hacme sahip bu eserler, vefatından sonra Hareket mensupları tarafından toplanmıştır. Ancak Ahmedî kaynaklarda eser sayısı belirtilmemiştir.[450] Bu durum, muhtemelen Gulam Ahmed'in dipnotlardan ve bukletlerden oluşan eserlerinin de müstakil eser olarak basılma ihtimalinden kaynaklanmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in sayı itibarıyla bu denli fazla esere sahip olmasının pek çok nedeni vardır. Bunlardan ilki eserlerinin pek çoğunun az sayfalı eserlerden oluşmasıdır. Diğer bir neden ise Gulam Ahmed'in, eserlerini yazarken basit kâğıt parçaları veya defterler kullanması ve o dönem için çok da alışık olunmayan, oldukça yoğun bilgi içeren uzun dipnotlu sistemi benimsemiş olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim dipnota dipnot verdiği bölümler de eserlerinde sıklıkla yer almıştır. Bu sebeple bazen tek bir sayfanın sadece dipnottan oluştuğu bölümler de söz konusu olmuştur. Bu eserleri sonradan yayımlayan Ahmedîler bu dipnotlardaki bilgilerin bir kısmını ayrı, müstakil eserler olarak basmışlardır.[451] Gulam Ahmed'in eserlerinin dili genelde Arapça ve Urducadır. Az sayıda Pencapça eseri de mevcuttur. Ayrıca önceden de bahsedildiği gibi bu eserlerinin içerisinde çeşitli dillerde yazılmış vahiyleri de bulunmaktadır. Bu ilahi iddialarını içeren ve kendi görüşlerini yansıtan eserlerinden temel kabul edilebilecek eserleri Hareket mensupları tarafından süreç içerisinde onlarca dile tercüme edilmiştir. Ancak bu eserler özellikle, İngilizceye[452] tercüme edilmiştir. İngilizceye tercüme edilen bu eserlerden de ciddi bir külliyat oluşmuştur. Ancak İngilizce külliyat oluşturulurken oldukça seçici davranılmıştır. Nitekim Gulam Ahmed'in eserleri genel olarak diğer dinlerden veya İslami gruplardan kendisine muhalif kişilerle yaptığı, bireysel tartışma türünde eserlere

[449] Krş. Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 9-11, 13; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 38; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 6-15.
[450] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 254.
[451] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 9. Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinin üzerinde bu tür bir tasarruf, okuyucuda ana metinle dipnotlu kısım arasında ortaya çıkabilecek kavram karmaşasına engel olmak amaçlı yapılmış olması ihtimaller dahilindedir.
[452] İngilizcenin özellikle belirtilmesinin sebebi, daha büyük kitlelere ulaşmak için eserlerin genellikle önce İngilizceye çevirilerinin yapılıp daha sonra diğer dillere çevrilmesinden kaynaklanmaktadır. Eserin İngilizce çevirisi yoksa genel olarak başka bir dilde çevirisinin de olmadığı anlamına geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bilgi, eserleri incelerken kendi şahsi tecrübelerimize dayanmaktadır. Bu yönüyle, tezde Mirza Gulam Ahmed'in eserleri kullanılırken, eserlerin büyük bir çoğunluğu İngilizce çevirilerden, bir kısmını da Urduca ve Arapça metinlerden istifade edilmiştir.

dayandığı için, Ahmedî literatürünün İngilizce bölümü hazırlanırken daha kapsayıcı, spesifik olmayan eserler tercih edilmiştir. Bir dönemin yerel özelliklerini yansıtan yada tartışmalarını içeren eserleri, genel olarak İngilizce literatür arasına dahil edilmemiştir.[453] Ayrıca Gulam Ahmed'in eserleri genelde aynı konulara dayandığı için de birbiriyle içerik olarak benzeyen eserleri de sıklıkla tercüme edilmemiş, Ahmedîliği temel olarak tanıtabilecek eserlerin çevrilmesi tercih edilmiştir.[454]

Mirza Gulam Ahmed'in çeşitli dillere çevrilen eserleri, pek çok konudan oluşmuştur. Özellikle ilahiyat alanı ve tasavvuf ile ilgili konularla birlikte, kendi ilahi görevlerini açıklayan ve kendisini eleştirenlere karşı yazılmış cevapları oluşturan konulardan oluşmuştur. Bunun dışında oldukça basit konular da bu eserlerde kendisine yer bulmuştur.[455]

---

[453] Bu noktada belirtilmesi gereken bir husus da Ahmedîlerin Hareket yapısına oldukça disiplinli bir şekilde bağlı olmalarıdır. Bu disiplinin en bariz örneği eser çevirilerinde ortaya çıkmaktadır. Bu konu örnek üzerinden değerlendirildiğinde mesele daha kolay anlaşılacaktır. Türkiye'de Türk Ahmedîler tarafından yapılan çeviriler, erken dönemde basılan bir kaç eser hariç, öncelikle Londra'daki merkeze gönderilmekte; burada Türk masasından sorumlu, genelde Pakistan uyruklu Türkçe bilen üst düzey yetkililer tarafından bu tercümeler kontrol edilmekte; kontrol sonrası halifeye sunulmakta; onaylandığı takdirde ülkedeki faaliyetlerin yoğunluğu esas alınarak eserin basım sayısı belirlenmekte Hareketin basım yeri olan Tilford'daki İslam Internatiol Publication'da, bu sayıya göre basılmakta ve daha sonra bu basılı eserler Türkiye'ye gönderilmektedir. Sadece bir kitap basımını gösteren bu trafik, Ahmedîlerde büyük cemaatlerin olmadığı ülkeler için bu şekilde oldukça zorlu bir biçimde gerçekleştirilmektedir. Hilafet merkezi, küçük cemaatlerin olduğu ülkelerde fikirsel karmaşa ortaya çıkmaması için oldukça disiplinli davranmakta ve cemaatlerin asla yalnız kalmaması için belirli periyodlarda merkezden görevliler de göndermektedir. Ancak Amerika, Pakistan gibi büyük cemaatlerin ve kıta-aşırı gibi ana merkeze uzaklığın söz konusu olduğu yerlerde, kendi ülke Amirlerinin (yönetici) onayıyla bu eserlerin basımına izin verilmektedir. Ancak bu basılan eserler yine Ahmedîlerin ana kütüphanesinde bulunmak üzere Londra'daki merkeze gönderilmektedir. Eserleri kendi basma özerkliğine sahip ülke cemaatlerinden Amerika cemaati, merkeze kıta-aşırı olması nedeni ile bu özerkliği elde etmiştir. Ahmedî topluluklar arasında en aktif ve üretken topluluklardandır. Eser basımı konusunda ciddi manada faaliyetleri söz konusudur. Bu özerkliğe sahip diğer bir grup da Pakistan vemaatidir. Ana cemaat olması nedeniyle, en fazla müntesibi olan gruptur. Bu grubun kitap basma yetkisi sayılarının 2 ila 4 milyon arasında olmasından ve Ahmediliğe ait yazılı veya görsel yayımının dışarıdan ülkeye girmesinin yasak olmasından kaynaklanmaktadır.

[454] Ancak bu yapılan tercümelerde de sıkıntılar mevcuttur. Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinde hissedilen tasavvufi ton, çevirenlerin İslam tasavvufuna hâkim olmamaları sebebiyle, çeviri eserlerde, eserlerdeki mistik ton eksik kalmıştır. Bu durum da çeviride yanlışlıkların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak Hareket bu tür çeviri problemlerine ve yayınların dijital ortama aktarılma sürecinde karşılaşılaşılan sorunlara çözüm bulmak için eserleri redakte edip ve gerekirse çevirilerini tekrar yapıp yeniden yayımlamaktadır. Mirza Gulam Ahmed'in külliyatı kabul edilen *Rūhānī Khazā'in* zaman içerisinde çeşitli basımlar yapılarak geliştirilmiştir. 1960'lar, 1984, 2008, 2009 yapılan basımlar buna örnektir. Konu hak. detaylı bilgi bkz. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 10.

[455] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 10.

Mirza Gulam Ahmed tarafından 1880-1908 yılları arasında yazılan bu eserler, Ahmedîler tarafından yirmi üç ciltten oluşan *Rūhānī Khazā'in*[456] adlı külliyatta toplanmıştır. Bu külliyatın dışında Gulam Ahmed'in 1878 ve 1908 arası yazdığı bukletlerini, el ilanlarını ve afişlerini içeren üç ciltlik *Majmū'a-i Istihārāt*[457] adlı külliyatı ve namazlardan sonra yaptığı sohbetlerini içeren on ciltlik *Malfûẓāt*[458] adlı başka bir külliyatı daha mevcuttur. Ayrıca çeşitli dillerde aldığını iddia ettiği ve ilahi kaynağa dayandırdığı ilham –vahiy-,[459] rüya ve keşfi de, Gulam Ahmed'in vefatının ardından Hareket mensupları tarafından *Tezkira* adlı eserde toplanmıştır.[460] Bu eserde, Mirza Gulam Ahmed'e indiği iddia edilen vahiyler kronolojik olarak düzenlenmiştir. Bu sebeple aralarında konusal bir bağlantı olduğunu söylemek zordur. Ancak aynı sene içerisinde benzer konularda aldığı iddia edilen vahiyleri biraraya toplanarak konu bütünlüğü sağlanmaya çalışılmıştır.[461] Ayrıca ilahi kaynaklı iddialarının kronolojik olarak sunulmasının diğer bir katkısı da Gulam Ahmed'in fikirleri arasında zaman içerisinde ortaya çıkan çelişkileri de açıkça göstermesi bakımından önemlidir.[462]

Mirza Gulam Ahmed'in bir hareket oluşturmasına ve bu hareketin omurgasını oluşturan fikirlerinin neşvünema bulmasına kaynaklık eden eserlerini, kesin çizgileri olmayan dört kategori altında değerlendirmek mümkündür.[463]

---

[456] Mirza Gulam Ahmad, **Rūhānī Khazā'in**, Rabwah 1960lar (eserin ilk basım tarihi orijinal metinde de bu şekilde geçmektedir, kesin tarih yoktur), UK 1984, Rabwah 2008, India 2008, UK 2009. Rūhānī Khazā'in adlı eser manevi hazineler anlamına gelmektedir. Mirza Gulam Ahmed vefat ettiği dönemde bazı risale türündeki eserleri yarım kalmıştır. Bu tür eserler Hareket müntesipleri tarafından tamamlanmıştır. Ancak bu tür eserler Rūhānī Khazā'in külliyatına dahil edilmemiştir. Bu külliyatta Mirza Gulam Ahmed'e tam olarak nispet edilen temel eserler alınmıştır. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Rūhānī Khazā'in**, Rabvah 2008. İnternet erişimi için bkz.https://www.alislam.org/library/browse/volume/Ruhani_Khazain_Computerised/?guide&l=English. Erişim tarihi 05.05.2016.

[457] Mirza Gulam Ahmad, **Majmū'a-i Istihārāt**, C. 1-3, Rabwah 1984.

[458] Mirza Gulam Ahmad, **Malfûẓāt**, C. 1-10, Rabwah 1967. Bu eser daha sonra beş cilt olarak yeniden basılmıştır.

[459] Mirza Gulam Ahmed ilham ile vahiy kavramını benzer anlamlarda kullanmaktadır. Bu kavram ileride detaylı bir biçimde incelenecektir.

[460] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, Islam International Publications, Surrey 2009.

[461] Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, Islam International Publications, Surrey 2009.

[462] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 486.

[463] Mirza Gulam Ahmed'in eserleri özet olarak değerlendirilirken, kitaplar hakkında kendi notlarımıza ek olarak Ahmedîlerin kendi resmi yayın organı olan Alislam.org.'daki Ahmedîlerin kendi eser değerlendirmelerinden de istifade edilmiştir. Kaynak için bkz. "Introducing the Books of the Promised Messiah" https://www.alislam.org/library/links/80-books.html. Erişim tarihi 06.05.2016.

1.8.2.1. Berahin-i Ahmediyye

İlk grupta, Mirza Gulam Ahmed'in temel eseri olarak kabul edilen *Berahin-i Ahmediyye* adlı eser yer almaktadır. Bu eser, Gulam Ahmed'in bilinmesini ve etrafında bir topluluk oluşturmasını sağlamıştır. Gulam Ahmed'in fikirsel değişimini, süreç temelli analiz etmek için oldukça değerli bir eserdir.

Berahin-i Ahmediyye'nin birinci[464] ve ikinci[465] ciltleri 1980 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Eserde özellikle Hint Müslümanlarının kötü durumları tartışılmaktadır. Bu ilk iki cilt özellikle Hristiyanların artan misyonerlik faaliyetlerine, Hinduların Müslümanlara karşı tavırlarına ve İslam'ın üstünlüğünü ispatlamaya yönelik olarak yazılmıştır. Gulam Ahmed, eser boyunca İslam'ın yaşayan en ideal din olduğunu vurgulamış ve Arya Samajistlere, Hristiyanlara, Yahudilere, ateistlere ve İslam'a karşı suçlayıcı ifadelerde bulunan diğer gruplara karşı cevaplar yazmıştır. İslam'ın hakiki din, Kur'an'ın hakiki kitap ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin hâtem oluşuna dair deliller getirmiştir.[466] Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmeye çalışmıştır.[467]

Berahin-i Ahmediyye'nin üçüncü cildinde (1882)[468] ise Mirza Gulam Ahmed vahyin devamlılığı konusuna giriş yapmıştır. İnsanlığın kurtuluşu için vahyin gerekliliğini savunmuştur. Bu eserde ayrıca Fatiha Sûresinin ve Kuran'dan başka ayetlerin de tefsirini yapmıştır. Kuran ve İncil'i birbiri ile kıyaslamıştır.[469]

Berahin-i Ahmediyye'nin dördüncü cildi (1884),[470] Mirza Gulam Ahmed'in ilahi olduğunu belirttiği iddiaları açısından oldukça önemli bir dönemi yansıtmaktadır. Nitekim bu dönem dinî iddiaları bakımından dönüm noktasıdır. Bu

---

[464] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 1. cilt, **Rūhānī Khazā'in** , C. 1 s. 1-52, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[465] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 2. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1 s. 53-132, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[466] Eser, Mirza Gulam Ahmed'in nebilik iddialarından çok önce yazıldığı için son peygamberlik konusundaki düşüncelerinde değişiklik meydana gelmiştir. Bu konu Gulam Ahmed'in nübüvvete yönelik fikirlerinden bahsedilen bölümde detaylı bir biçimde incelenecektir.
[467] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng., C. 1-2, s. 15-157.
[468] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 3. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, s. 133-312, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[469] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng., C. 3, s. xvii-254.
[470] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 4. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, s. 313-673, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

dönemden itibaren, Gulam Ahmed etrafında bir topluluk oluşturmaya başlamış ve kuracağı hareketin nüveleri ortaya çıkmıştır. Gulam Ahmed, bu cilde "Biz ve Bizim Kitabımız" adlı bir not ekleyerek bu kitabı yazmaya başlarkenki manevi durumuyla şu anda karşılaştığı durumun birbirinden oldukça farklı olduğundan bahsetmiştir. Kendisine, Hz. Musa'ya gösterildiği gibi Allah tarafından bir işaret gösterildiğini ve ilahi bir ses duyduğunu belirtmiştir. [471] Allah'ın kendisine "Doğrusu ben senin Rabbinim" dedikten sonra, kendisine gizli ilim verdiğini ve bu yüzden artık bu kitabın kontrolünün kendisinde olmadığını ve bunun sonunun nereye varacağını ancak Allah'ın bilebileceğini belirtmiştir. Bu ciltte özellikle Allah tarafından verildiğini iddia ettiği kendisine yönelik övgü dolu sözler yer almaktadır.[472]

Berahin-i Ahmediyye'nin beşinci cildi 1905 yılında yayımlanmıştır.[473] Önceki ciltlerle arasında oldukça fazla bir zaman farkı mevcuttur. Bu ciltte hakiki, yaşayan bir dinin muhakkak mucizevi söze ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Bu mucizevi sözün eskilerin sözü olamayacağını ve bu mucizenin de yaşayan bir mucize olması gerektiğinden bahsetmiştir. Önceki ciltlerle, bu eserin yazımı arasında geçen zaman zarfının nedenini açıklamıştır.[474] Bu süreçte, pek çok mucizesinin ve kerametinin gerçekleştiğini, yüzlerce vahiy aldığını ve insanların da bu vahiylerine şahitlik ettiğini belirtmiş ve Allah'ın kendisine her daim yardım ettiğini ifade etmiştir. Bütün bunların Hz. Muhammed'in doğruluğunun olduğu kadar aynı zamanda kendisinin de doğruluğunun ve Allah tarafından tayin edildiğinin bir kanıtı olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca bu ciltte özellikle Hz. İsa'nın mesih olarak geri dönmesinin imkansız olduğunu ispatlamaya ve kendisine yönelik eleştirileri cevaplamaya çalışmıştır.[475]

---

[471] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng., C. 4, s. 441-442.
[472] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng., C. 4, s. 436-438.
[473] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 5. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 21, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[474] Mirza Gulam Ahmed'in *Berahin-i Ahmedîyye* adlı eseri ilk başta planlanırken elli cilt olarak düşünülmüş ancak ilk dört ciltle beşinci cildin yazımı arasında yirmi yıldan fazla bir süreç ortaya çıkmış ve elli cilt yazımının neredeyse imkansız olduğu belli olmuştur. Gulam Ahmed, bu sebeple beşinci cildin daha ilk başında bu durumu açıklama gereği hissetmiştir. Ona göre, beş (5) ciltle elli (50) cilt arasında sadece sıfır "0" farkı vardır ve bu da sözünü tuttuğu anlamına gelmektedir. Burada Hz. Muhammed'e namazın miraçta elli rekât verildiğini ancak onun bunu beş rekâta azalttığından bahsederek eserini tamamlayamamasına Hz. Peygamber'in hayatından referans getirerek meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Bkz: Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 8-9.
[475] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 5. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 21, s. 1-427.

Mirza Gulam Ahmed'in *Berahin-i Ahmediyye* adlı eserinin beşinci cildi, kendisinin oldukça farklı bir dönemini yansıtmıştır. Nitekim eserin bu cildinde, Allah tarafından gönderildiğini açık bir biçimde belirtmiş, aynı zamanda Hz. İsa'nın ölümünü kanıtlamaya çalışmış ve Allah tarafından kendisine "mesih" isminin verildiğini de ifade etmiştir.[476] Gulam Ahmed'in bu eseri, hem içerik hem de üslup açısından önceki dört ciltten oldukça farklı olduğu için de Ahmedî kaynaklarda bu eserin ilk dört eserin devamı olmayıp başlı başına orijinal bir eser olduğu dahi belirtilmiştir.[477]

Mirza Gulam Ahmed'in bu eseri genel olarak tetkik edildiğinde, eserin ilk ciltleri ile son ciltleri arasında oldukça farklı bir Gulam Ahmed tipolojisi fark edilmiştir. Eserin ilk iki cildinde tasavvufla mezcolmuş Sünni İslam'la oldukça uyumlu bir görüntü çizen Mirza Gulam Ahmed, üçüncü ciltten itibaren kendi içerisinde fikirsel bir dönüşüm yaşamış ve bu durum da eserlerine oldukça yansımıştır. Üçüncü ciltten itibaren, özellikle dördüncü ciltle birlikte, Gulam Ahmed'in fikirleri İslam geleneğine göre farklılaşma temayülü göstermeye başlamış ancak tasavvufi çerçeveden bakıldığında hala ana bünye çizgisinde kalmıştır. Beşinci cildin yazıldığı dönem olan 1905 yılı ise, artık Gulam Ahmed'in fikirsel olarak dönüşümünü tamamladığı ve ana bünye ile kopuşun tamamlandığı bir dönemi işaret etmektedir.

Berahin-i Ahmediyye hakkında genel bir değerlendirme yapıldığında, eserin Mirza Gulam Ahmed'in hayatı ve fikirlerin temeli olması açısından oldukça önemli bir yere sahip olduğunu açıkça söylemek mümkündür. Eser, Gulam Ahmed'in ilk eseri olmamasına rağmen,[478] bu eserle toplumla tanıştığı ve ilişkisini geliştirdiği kaynaklardan tespit edilmiştir.[479] Nitekim Ahmedîlerin de bu esere Gulam Ahmed'in

[476] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 5. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 21, Islam International Publications, United Kingdom 2009, 1-427.
[477] Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 92-93.
[478] Bu eserden önce, 1879 yılında *Purānī Tahrīrēn* -Eski Yazıların Toplanması- adlı bir eseri mevcuttur. Bu eser hakkında ileride detaylı bilgi verilecektir.
[479] Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in başta elli cilt olarak planladığı bu eserini yazabilmek için etrafından bağış topladığı ve pek çok farklı kesimden Müslüman ile bir araya geldiği kaynaklardan bilinmektedir. Ancak bu süreçle ilgili kaynaklarda farklı iddialar da söz konusudur. Gulam Ahmed'in bu eseri yazabilmek için başta Molla Çirağ Ali olmak üzere pek çok Müslüman ulemadan destek istediğine yönelik iddialar da söz konusu olmuş hatta Molla Çirağ Ali'nin de Gulam Ahmed'in bu isteğine icabet ettiği ve eserin yazımında Gulam Ahmed'e destek olduğu iddia edilmiştir. Konu hak. bkz. Ali, **Kadiyânî**

diğer eserlerine göre oldukça fazla kıymet verdikleri[480] ve bu eserin o dönemki Müslümanların yaşadığı sorunlara çözüm bulabilmek için öneriler getirdiği ve İslam'ı yücelttiği şeklinde değerlendirmeler yaptıkları tespit edilmiştir. Ancak Ahmedîlerin teorik olarak oldukça özen gösterdikleri bu eserin içeriğinin güncel konulardan uzak olması ve dilinin ağır olmasından dolayı, kendileri tarafından tahmin edildiği kadar da bu esere başvurulmadığı anlaşılmıştır.[481]

1.8.2.2. Tartışma Türü Eserler

Mirza Gulam Ahmed'in diğer bir kategori altında değerlendirilebilecek eserleri, 19. yüzyıl Hindistan'ında yaygın bir gelenek olan tartışma türündeki eserleridir. Bu eserler, Gulam Ahmed'in eserleri arasında büyük bir yekûn işgal etmektedir. Gulam Ahmed'in genelde ilk yazdığı makaleleri bu türden eserler arasındadır. Gulam Ahmed, bu eserlerinde genelde Hindularla[482] ve Hristiyanlarla tartışmalara girmiş, onların fikirlerine karşı cevaplar kaleme almıştır. Ayrıca farklı din mensuplarıyla halka açık yaptığı tartışmaların arkasından da genelde cevaplarını içeren yazılar hazırlamıştır. Gulam Ahmed'in bu tür metinlerinin dili de genelde sert, tartışmacı ve muhataplarını dışlayıcı bir tondadır.

Mirza Gulam Ahmed'in tartışma türündeki eserleri çerçeve olarak, Hinduik metinlerle Kuran'ın kıyaslanması, Aryacılarla ruhun yaratılmışlığı meselesi, Hristiyan misyonerlerle Hz. İsa'nın vefatı ve İslam'ın üstünlüğü, Müslümanlarla ise hatm-i nübüvvet meselesi ve Hz. Muhammed'in mucizeleri gibi konuları içermektedir. Ayrıca Gulam Ahmed bu türdeki eserlerini bitirirken genelde daha iyisini yazabilecek olana para ödülü vadetmiş, bu kişileri kamuoyu önünde

Geleneğinin Iki Temel Akimi.., s. 23; İhsan İlahi Zahir, **Qadiyaniyyet - An Analytical Survey**, Lahore 1984, s. 231.

[480] Ahmedîler tarafından en fazla bu eser ön plana çıkarılmakta ve Hareket müntesiplerinin bu esere gösterdikleri ehemmiyyet, ilk olarak kitabın kapağından başlamaktadır. Kitabın cildi, diğer eserlerden oldukça farklı sert, kaliteli bir kapakla ciltlenmiştir.

[481] Bu konunun bize göre ilginç kısmı, konuştuğumuz Ahmedîlerin sadece -dini eğitim almış görevliler - mübelliğ gibi- hariç, genel olarak bu eseri okumamasıdır. Konuştuğumuz kişiler, bu eseri sorduğumuzda oldukça faydalı, derinlikli bir eser olduğundan bahsetmiş, okuyup okumadıklarını sorduğumuzda okumadıklarını belirtmişlerdir. Hareket mensuplarının genelde daha kısa, özet eserleri okumayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bu bilgi 26.05.2015-05.07.2016 tarihleri arasında Ahmediye Cemaati'nin Chicago'daki merkezlerini ziyaretimiz ve cemaat mensupları ile uzun süren dialoglarımız esnasında edindiğimiz intiba sonucu elde edilmiştir.

[482] Bu eserlerin ilk bölümü genelde Hindu ihyacı hareketler olan Arya Samaj ve Brahmo Samaj'a karşı İslam'ın üstünlüğünü ispat amacıyla yazılmış eserlerdir. Bu hareketler için bkz. bkz. Jones, **Arya Dharm Hindu Consciousness in19th-Century Punjab**, USA 1976.

tartışmaya davet etmiş, eğer cevap alamazsa kendisini kazanan ilan etmiştir. Gulam Ahmed'in bu türdeki eserlerinin oldukça büyük bir bölümünde Hristiyan misyoner Abdullah b. Atem ile yaptığı tartışmalar yer almaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in tartışma türündeki eserlerinden *Eski Yazıların Toplanması*[483] adlı eseri, bu türdeki eserlerin kronolojik olarak ilki kabul edilmektedir. Bu eser, Gulam Ahmed'in Arya Samajistlerle yaptığı tartışmalara karşı bir cevap mektubu bir de makale içermektedir. Makale, 18 Şubat 1879'da yazılmış ancak bu yazıların toplanması ve yayımlanması 1899 yılında gerçekleşmiştir.[484] Gulam Ahmed, bu eserde Kur'an-ı Kerim ile Hindu kutsal kitabı olan Vedalar'ı kıyaslamıştır. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna dair akli deliller getirmiştir. Ruhun ölümsüzlüğüne ve yaratılmamışlığına dayanan Aryacı fikirlere karşı eleştiriler getirmiştir. Gulam Ahmed, bu eserinde de yazdıklarını yanlışlayabilecek kişiler için para ödülü vadetmiştir. Bu eserin önemi, Gulam Ahmed'in ilk fikirlerini vermesi açısından önemlidir.

Mirza Gulam Ahmed'in tartışma türünde yazdığı diğer eserleri de genel olarak şu şekildedir: Gulam Ahmed'in *Hakikatin Muhafızları*[485] adlı eseri, Hindu Aryacıların Gulam Ahmed'in daha önceden yazdığı *Surma Çaşm Aryā*[486] adlı esere cevabına karşı, cevap olarak yazılmıştır.[487] *Luzhiyana Tartışması*[488] adlı eseri Gulam Ahmed'in Mevlevi Muhammed Nezir ile arasında geçen bir tartışmayı içermektedir.[489] *Delhi Tartışması*[490] adlı eseri Mevlevi Muhammed Beşir Bopali ile tartışmalarını konu almaktadır.[491] *İslam'ın Kanıtı*[492] adlı eseri Hristiyan papaz Henri

---

[483] Mirza Gulam Ahmed, **Purānī Tahrīrēn**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 2, s. 2-47, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser Urduca yazılmıştır. İngilizceye çevrilmemiştir Eser Kadiyan'da 1899'da yayımlanmıştır.

[484] "Introducing the Books of the Promised Messiah", Erişim tarihi 13.05.2016.

[485] Eser 1887 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.

[486] Mirza Gulam Ahmad, **Surma Chashm Aryā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 2, s. 47-322, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[487] Eser Pencap'ta yayımlanmıştır. Eser Urducadır. Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Shehni-i-i Haqq**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 2, s. 323-445, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[488] Eser 1891 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.

[489] Mirza Gulam Ahmad, **al-Haq Ludhiana**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 4, s. 323-445, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
Eser İngilizceye çevrilmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Lecture Ludhiyana**, çev. y., Islam International Publications, UK 2003.

[490] Eser 1891 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.

[491]Mirza Gulam Ahmad, **Al-Haq Dehli**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 4, s. 323-445, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

Martin Clerke'a[493] İslam'ın üstünlüğü ispatlamak amacıyla yazılmıştır.[494] *Hakikatin İfadesi*[495] adlı eseri Hristiyan din adamları ile yaptığı yazışmaları içermektedir.[496] *Bağdad'a Bir Hediye*[497] adlı eseri, kendisini İslam şeriatına muhalefet etmekle suçlayan Seyid Abdurrezzak Kadir Bağdadi'ye karşı yazılmıştır.[498] *Kanıtın Mükemmeli*[499] adlı eseri Mevlevi Rusul Baba'nın Hz. İsa'nın ölmediğini ve onun göğe yükseltildiğini savunan kitabına cevap niteliğindedir.[500] *Sıddıkların Kerameti*[501] adlı Arapça eseri de Mevlevi Muhammed Hüseyin'in kendisini Arapça bilmemekle itham etmesine bir cevap özelliği taşımaktadır.[502] *Cihad*[503] adlı eseri Hristiyan misyoner Abdullah b. Ethem'le kendisi arasında Hz. İsa'nın ölümüyle ilgili tartışmaya dayanmaktadır.[504] *Kur'an Nuru*[505] adlı Arapça eseri iki bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk bölümü Hristiyan misyoner İmauddin'e yazdığı cevapları, ikinci bölümü ise hadislerle ilgili tartışmaları içermektedir.[506] *Hakikatin Nuru*[507] adlı eseri Hristiyan misyoner Abdullah b. Ethem'le yaptığı tartışma ile ilgilidir.[508] *Hakikatin Açıklanması*[509] adlı eserini, Hindu Arayacıların Sih dini lideri Baba Nanak

---

[492] Eser 1891'de yılında Pencap'ta yayımlanmıştır

[493] Mirza Gulam Ahmed, Hristiyan olan Martin Clerke ile ciddi tartışmalara girmiş hatta Clerke tarafından Gulam Ahmed'in kendisini öldürmeye yönelik teşebbüste bulunduğu iddiasıyla Amritsar'da dava da açılmıştır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 34-35; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 356; Mirza Gulam Ahmad, "A Proposal for the Utter Extinction of Jehad", The Review of Religions, 2 (1903:1) 20-28.

[494] Mirza Gulam Ahmad, **Hujjat al-İslām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, s. 41, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[495] Eser 1893'de Pencap'ta yayımlanmıştır.

[496] Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **The Truth Revealed**, ç. y., Islam International Publications, UK 2010.

[497] 1893 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır

[498] Mirza Gulam Ahmad, **Toghfa Baghdād, Rūhānī Khazā'in**, C. 7, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[499] Eser 1894 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır

[500] Mirza Gulam Ahmad, **Itmām al-Hujjat**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 8, s. 273, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[501] Eser 1893 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.

[502] Mirza Gulam Ahmad, **Karāmāt al-Sādiqīn**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 7, s. 41, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[503] Eser 1895 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.

[504] Mirza Gulam Ahmed, **Jang-i Muqaddas**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, s. 83, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[505] Eser 1895 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır

[506] Mirza Gulam Ahmed, **Nūr al-Quran**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, s. 373, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[507] Eser 1895 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.

[508] Mirza Gulam Ahmad, **Ziyā al-Haqq**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, s. 249, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[509] Eser 1895 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.

ile ilgili görüşlerine reddiye amaçlı yazmıştır.[510] *Arya Gelenekleri*[511] adlı eserini, İslam'a hakaret eden Hristiyan ve Aryacılara karşı dinî tartışmalarda kimsenin birbirinin dinine hakaret etmemesi için bir öneri niteliğinde yazmıştır.[512] *Ethem'in Sonu*[513] eseri Abdullah b. Ethem'le ilgilidir. Gulam Ahmed'in Abdullah b. Ethem hakkında yazılmış pek çok eseri olmasına rağmen bu eser oldukça hacimli olduğu için *Rūhānī Khazā'in*'de bir cildin hepsini işgal etmektedir.[514] *Batalvi ve Çakralvi Arasındaki Tartışmayı Değerlendirme*[515] adlı eseri ise Batalvi ve Çakralvi ile ilgili tartışmaları içermektedir.[516] Gulam Ahmed'in *Duanın Bereketi*[517] eserinden ise özel olarak bahsetmek gerekmektedir. Eser, Seyyid Ahmed Han'ın ibadetlerin karşılığının sadece ahirette alınacağına ve vahiy anlayışına yönelik bir reddiyedir. Bu eserde Gulam Ahmed, kendi vahiy anlayışını da açıklamıştır. Aynı zamanda Hindu Lekh Ram'ın ölümüyle ilgili verdiğini iddia ettiği gaybî habere dair eleştirilere de bu eserinde cevap yazmıştır.[518]

1.8.2.3. Aldığı Vahiy ve Tefsirlerini İçeren Eserler

Mirza Gulam Ahmed'in tartışma türündeki eserlerinin dışında Allah tarafından verildiğini iddia ettiği vahiyleri ve bu vahiylerini halka açıkladığı ve tefsirini yaptığı eserleri de bulunmaktadır. Gulam Ahmed'in bu tür eserleri kronolojik olarak incelendiğinde Allah'tan aldığını iddia ettiği vahiylerinin tonları; dinî misyonlarının tonuyla paralellik arzederek yükselmiştir. Başta oldukça kapalı

[510] Mirza Gulam Ahmad, **Satt Bachan**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 10, s. 111, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[511] Eser 1895 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.
[512]Mirza Gulam Ahmed, **Āryā Dharam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 10, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[513]Eser 1897 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.
[514] Mirza Gulam Ahmed, **Anjām-i Ātham**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 11, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[515] Eser 1902 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Ayrıca Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır
[516] Mirza Gulam Ahmad, **A Review of the Debate Between Batālavī and Chakrhālavī**, ç. y., Islam International Publications, UK 2014.
[517] Mirza Gulam Ahmad, **Barakāt al-Dua**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, London 1984.
[518] Mirza Gulam Ahmad, **Barakāt al-Dua**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, London 1984. Eser Türkçeye de aynı isimle çevrilmiştir. Ancak Türkçe çevirisindeki diğer eserlerde görmediğimiz bir farklılık bulunmaktadır. Normalde Ahmedîler kurucularının ismini Mirza Gulam Ahmed olarak kabul etmiş ve eserlerinde de o şekilde kullanmışlardır. Kadiyânî ismi genelde muhalifleri tarafından kullanılmıştır. Bu eserde ilk defa Gulam Ahmed Kadiyânî ismi kullanılarak eser yayımlanmıştır. Eser İngilizceye de çevrilmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed Kadiyânî, **Barakatu't Dua**, çev. Jalal Shams, Turkey 2012; Mirza Gulam Ahmad, **Blessings of Prayer**, çev. Wkalat Tasnif, Islam International Publications, London 2007.
[518] Eser 1895 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.

kavramlarla ve ifadelerle belirtilen mefhumlar, 1880'lerin sonundan itibaren giderek daha açık ve görünür hale dönüşmüştür. Bu eserlerde Gulam Ahmed'in vahiy kavramına, zaman içerisinde değişen bakışı özellikle dikkat çekicidir. Önceden Ehl-i sünnet'e yakın bir vahiy anlayışı olan Gulam Ahmed artık yavaş yavaş ana bünyeden kaymaya başlamıştır. Vahyin devamlılığını ve kesintisizliğini vurgulayan bir hüviyete bürünmüştür. Gulam Ahmed'in eserlerinin tonundaki yükselme, eş zamanlı olarak muarızlarının da artmasına neden olmuş, Allah tarafından görevlendirilme meselesi beraberinde muhaliflerine karşı bir üstünlük ve kendini ispat gayretlerini ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle eserlerinde Allah tarafından kendisine çeşitli gaybî bilgilerin verildiğini ve bu bilgiler arasında depremler, felaketler, siyasal gelişmeler ve pek çok kişinin ölüm haberi gibi bilgilerin yer aldığını belirtmiştir. Ancak bu gaybî bilgilerden özellikle kişilerin ölüm tarihlerini öngörme ile ilgili rivayetler toplumda ciddi sıkıntılara sebep olmuştur. Gulam Ahmed'in Allah tarafından görevlendirildiğini esas alan, vahye dayanan ve geleceğe dair rivayetlerini içeren eserleri genel hatlarıyla şu şekildedir:

Mirza Gulam Ahmed'in *İslam'ın Zaferi*[519] adlı eseri, Hristiyanların Müslüman olmasını amaçlamaktadır. Eser, dünyanın durumunun giderek bozulduğunu ve Gulam Ahmed'in Allah tarafından bu bozuk düzeni restore etmek için gönderildiğini konu almaktadır.[520] *Yeşil Buklet*[521] adlı eseri, Gulam Ahmed'in bir erkek çocuğu olacağına dair aldığını iddia ettiği vahiyden sonra, doğan erkek çocuğunun ölmesi üzerine muhaliflerinin onu yalancılıkla suçlamasına dair yazdığı bir cevapla ilgilidir.[522] *İlahi İşaretler*[523] adlı eseri Gulam Ahmed'in mesihlik ve mehdilik iddialarıyla ilgilidir.[524] *İslam'ın Mükemmeliğinin Yansımaları*[525] adlı eserde vahiy konusu detaylı bir biçimde incelenirken ilaveten Hz. İsa'nın ölümüyle ilgili

[519] Eser Kadiyan 1891'de yayımlanmıştır.
[520] Mirza Gulam Ahmed, **Fat-hi-İslam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[521] Eser 1888 yılında Kadiyan'da yayımlanmıştır. İlaveten İngilizceye de çevrilmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Green Announcement**, ç. y., Islam International Publications, UK 2008.
[522] Mirza Gulam Ahmed, **Sabz Ishtihār**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 2, s. 447-470, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[523] 1892 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.
[524] Mirza Gulam Ahmad, **Nishan-e-Asmani**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 4, s. 355, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[525] 1893 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Eserin bir bölümü Urduca bir bölümü Arapçadır. Urduca bölümü 1892'de, Arapça kısmı ise 1893 yılının sonunda yayımlanmıştır.

bilgiler verilmektedir. Eser hacim olarak oldukça geniştir. Bu sebeple *Rūhānī Khazā'in*'de bir cilt olarak yer almaktadır.[526] *Kuran'ın Şahitliği*[527] adlı eser Gulam Ahmed'in kendi mesihlik iddiasına yönelik soruları cevaplamaktadır.[528] *İyi Haberlerin Müjdecisi*[529] adlı Arapça eser, Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasını ve vahiy meselesini temellendirmeye çalışmaktadır.[530] *Hilafetin Sırları*[531] adlı Arapça eserde, Gulam Ahmed Sünni ve Şii anlayışlarındaki hilafet farklılıklarını incelemekte ve dört halifenin hilafetlerinin hak olduğunu savunmaktadır.[532] *İlahi rahmet*[533] adlı eserin esas konusu, Allah tarafından kendisine Arapçanın bütün dillerin anası olduğuna yönelik verildiğini iddia ettiği bilgilerden oluşmaktadır. Eserin diğer bir bölümü ise, Gulam Ahmed'in Müslüman ulemaya yönelik eleştirilerini içermektedir.[534] *İslam Öğretisinin Felsefesi*[535] adlı eser Gulam Ahmed'in Lahor'da gerçekleştirilen Dinler Konferansında sunduğu tebliğinden oluşmaktadır. Bu eser, Hareket müntesipleri arasında oldukça önemli bir yere sahiptir.[536] *Kuran'ın Nuru* adlı eseri[537] Gulam Ahmed'in dört ayda bir yayımlamayı düşündüğü bir derginin içeriği ile ilgilidir. Eser iki bölümden oluşmaktadır.[538] *Yumuşak Bir Rüzgar'ın İnsanları İslam'a Davet Etmes* adlı eserde[539] Gulam Ahmed, kendisine Allah tarafından oldukça yüksek bir makamda vahiy geldiğinden bahsetmektedir. [540] Gulam Ahmed'in bu eserlerinin dışında, bu kategori altında değerlendirilebilcek diğer eserleri ise

[526] Mirza Gulam Ahmed, **Āīna-e- Kamālāt-e-Islam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 5, London 1984.
[527] 1893 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.
[528] Mirza Gulam Ahmad, **Shahādat al-Quran**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, s. 295, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[529] Eser 1893 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.
[530] Mirza Gulam Ahmad, **Hamāmat al-Bushrā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 7, s. 167, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[531] Eser 1894 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır
[532] Mirza Gulam Ahmad, **Sirr al-Khilāfa**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 8, s. 315, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[533] Mirza Gulam Ahmed, **Minan-ur-Rehman**, C. 9, s. 128, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[534] Eser 1894 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Arabic-Mother of All Languages**, çev. Kazi Abdul Hamid, Lagos 1979.
[535] Eser 1896 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Eser İngilizceye çevrilmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Philosophy of the Teachings of Islam**, Muhammad Zafrullah Khan (çev.), UK 2010.
[536] Mirza Gulam Ahmad, **İslāmī Usūl kī Falāsafī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 10, s. 315, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[537] Eser 1895 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır.
[538] Mirza Gulam Ahmad, **Nūr al-Qur'ān**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, s. 324, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[539] Eser 1903'te Pencap'ta yayımlanmıştır.
[540] Mirza Gulam Ahmad, **Nasīm-i Da'wat**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

Vahiy Hakikatleri,[541] *Marifet Kaynağı*,[542] *Allah'ın Delilleri*,[543] *İmamın Gerekliliği*,[544] *Klavuzun Yıldızı*,[545] *Hakikatin Koruyucusu*,[546] *Kapalının Açıklanması*,[547] *Barış Günleri*,[548] *Mehdi Gerçeği*,[549] *İsa Mesih Hindistan'da*,[550] *Kalplerin Devası*,[551] *Vahyedilmiş Hutbe*,[552] *Nur'un Derinliği*,[553] *Kırk Delil*,[554] *Mesih'in Mucizeleri*,[555] *Hidayet Veren*,[556] *Mesih'in Nüzulü*,[557] *Nebiler'in İsmet Olma Meselesi*,[558] *Nuh'un*

[541] Eser 1907 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Haqiqat'ul Vahy**, **Ruhani Hazain**, C. 22, Islam International Publications, Rabwah 2008.
[542] Eser 1908 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Chashma-i Ma'rifat**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 22, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[543] Eser 1897 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Hujjatullah**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 22, s. 139, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[544] Eser 1898 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Zarūrat al-Imām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 23, s. 471, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **The Need for the Imam**, ç. y., Islam International Publications, London 2007.
[545] Eser 1898 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Najm al-Hudā'e**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 14, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[546] Eser 189 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Rāz-i Haqīqat**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 14, s. 151, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[547] Eser 1898 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Kashf al-Ghitā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 14, s. 177, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[548] Eser 1899 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Ayyām al-Sulh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 14, London 1984.
[549] Eser 1899 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmed, **Haqīqat-ul-Mahdī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 14, London 1984.
[550] Eser 1899 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Masīh Hindustān Meñ**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce'ye çevrilmiştir. Mirza Gulam Ahmad, **Jesus in India**, çev. Qazi Abdulhamid, Muhammad Ali (rev.), UK 2003. Eser Türkçe'ye de çevrilmiştir. Mirza Gulam Ahmad, **İsa Mesih Hindistan'da**, çev. Abdulgaffar Han, Turkey 2008.
[551] Eser 1899 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Tiryāq al-Qulūb**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, s. 127, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[552] Eser 1901 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Khutba Ilhāmiyya**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 16, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[553] Eser 1900 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Lujjat al-Nūr**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 16, s. 335, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[554] Eser 1900 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Arba'īn**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 17, s. 321, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[555] Eser 1901 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **I'jāz al-Masīh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[556] Eser 1902 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **al-Hudā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, s. 245, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[557] Eser 1902 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Nuzūl al-Masīh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, s. 277, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[558] Eser 1902 yılında Pencap'ta yayımlanmıştr. Eser Mirza Gulam Ahmad, **'Ismat-i Anbiyā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, s. 653, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

Gemisi,[559] *Ahmed'in Mucizeleri*,[560] *Rahmanın Lütufları*,[561] *Erdemlilerin Yolu*[562] adlı eserlerden oluşmaktadır.

1.8.2.4. Tartışma ve Görevlendirilmeyi Birlikte İçeren Eserler

Mirza Gulam Ahmed'in tartışma türünde ve Allah tarafından görevlendirildiğine yönelik iddialarını içeren eserlerinin dışında, bu iki türün özelliğini içerisinde barındıran eserleri de oldukça fazladır. Bu tür eserlerinde, tartışmacı bir üslup kullanırken aynı zamanda Allah tarafından kimsenin sahip olamadığı özel bilgiye matuf olduğunu vurgulamıştır. Bu tür eserlerinde, tartışma türü eserlerinde olduğu gibi genel olarak kişi veya gruplarla tartışmalara girmiştir. Ancak bu türdeki eserlerinin diğerlerinden farkı, daha çok Müslümanlarla yapmış olduğu tartışmaları içermesidir. İlaveten, bu tür eserlerde yine vahiy ve vahyin kesintisizliği meselesi detaylıca irdelenmiştir. Hz. İsa'nın vefatı çeşitli delillerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Nübüvvetin devamlılığına dair çeşitli deliller getirilmiştir. Cihat kavramıyla ilgili İslami gelenekten farklı yorum biçimleri söz konusu olmuştur. Bu türdeki eserler, genel hatlarıyla şu şekildedir:

Mirza Gulam Ahmed'in *Arya'nın Kapalı Gözlerini Açmak İçin Sürme* adlı eseri 1886 yılında Hoşyarpur'da Aryacılarla kendisi arasında geçen bir tartışmayı konu almaktadır. Bu eserin bir bölümünde Gulam Ahmed'e vaadedilen bir oğul meselesinden söz edilmektedir.[563] *İlahi Karar*[564] adlı eserde Gulam Ahmed, insanların Allah ile irtibatlarının kemal seviyede olması halinde, kendilerine gaybî kapının açılabileceğini; yakın veya uzak gelecekteki, ulusal veya dünya çapındaki felaketler ile ilgili bilgilerin verilebileceğini ayrıca diğer insanların ibadetlerinin kabul edilip edilmediğine dair bilgilerin ve Allah tarafından gizli bilgilerin de

[559] Eser 1902 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Kashtī Nūh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser Türkçe'ye çevrilmiştir. Mirza Gulam Ahmad, **Nuh'un Gemisi**, çev. Jalal Shams, Turkey 2008.
[560] Eser 1902 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **I'cāz-i Ahmadī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, s. 105, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[561] Eser 1903 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Mawāhib al-Rahmān**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, s. 217, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[562] Eser 1903 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Sīrāt al-Abdāl**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, s. 129, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[563] Mirza Gulam Ahmad, **Surma Chashm Aryā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 2, s. 47-322, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[564] Eser 1891'de Pencap'ta yayımlanmıştır.

verilebileceğinden bahsetmiştir. Gulam Ahmed, bu eserinde vahiy ve Allah'la irtibat meselesinin boyutunu oldukça farklı bir noktaya taşımıştır. Gulam Ahmed'in bu eserinin önemi ise, Gulam Ahmed hakkında küfür fetvası çıkaran Sünni Mevlevi Nezir Hüseyin'e karşı cevap olarak yazılmış olmasıdır. Zira Gulam Ahmed bu tür tartışmalara genelde Hindu ve Hristiyanlarla girmiştir. Ancak bu sefer ilk defa bir Müslüman ile bu tür bir tartışmaya girmesi, bu eserin ayrı bir önem arzetmesine neden olmuştur.[565] *Şüphelerin Giderilmesi*[566] adlı eserde Gulam Ahmed, mesihlik iddiasını açıklamış ve eserin sonunda Kuran'da geçen, Hz. İsa için kullanılan "tevaffa" kavramını açıklamak için muhalifleri tartışmaya davet etmiş ve ödül belirlemiştir. Eser iki ciltten oluşmaktadır. *İslam'ın Nuru* Hristiyan misyoner Abdullah b. Ethem hakkında, on beş ay içerisinde öleceğine dair iddiasının gerçekleşmemesi üzerine, Gulam Ahmed'in kendi savunması ile ilgilidir. Onun ölümüyle kastettiği şeyin, Ethem'in hakikate dönemeyeceği şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuş, fikirlerinde ciddi tevil yapmıştır. Bu eserinde de yine para ödülü vadetmiştir.[567] *Meşhur Fener*, adlı eserde Gulam Ahmed gerçekleştiğini iddia ettiği gaybî haberlerini açıklamıştır. Ayrıca bu eserine de para ödülü koymuştur.[568] Gulam Ahmed'in bu eserler dışında yine bu türde başka eserleri de söz konusudur. Bu eserler, *Hedeflerin Açıklanması*,[569] *Resmi Bir Yönetim Arama*,[570] *Dinlerin Standartları* adlı,[571] *Kraliçeye bir Hediye*,[572] *Mahmud'un Kur'an-ı Kerim'i İlk*

[565] Eser Urducadır. Eser daha sonra İngilizce olarak da yayımlanmıştır Mirza Gulam Ahmad, **The Heavenly Decree**, ç. y., Islam International Publications, UK 2010.
[566] Mirza Gulam Ahmad **Izâla-e-Auhâm**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 3, London 1984.
[567] Eser 1894 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Anwār al-Islam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[568] Eser 1897 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Sirāj-i Munīr**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, s. I, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[569] Eser 1891 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Tawzīh-i Marām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 3, s. 49, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Elucidation of Objectives**, ç.y., Islam International Publications, UK 2004.
[570] Eser 1897 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Istiftā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, s. 105, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[571] Eser Pencap'ta yayımlanmıştır. Yayım tarihi belli değildir. Mirza Gulam Ahmad, **Me'yār al-Madhāhib**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, s. 459, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **The Criterion for Religions**, ç. y., Islam International Publications, UK 2007.
[572] Eser 1897 yılında Kadiyan'da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Tohfa Qaysariyya**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, s. 251, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **A Gift for the Queen**, çev. Syed Sajid Ahmad, Abdul-Wahab Mirza (rev.), Islam International Publications, UK 2012.

Hatmi,[573] *Siracü'd-Din Hristiyanların Dört Sorusunun Cevapları*,[574] *Beraat Kitabı*[575], *Belagat*,[576] *Viktorya Yıldızı*,[577] *Gazneviler'e Hediye*,[578] Calsa *Duasına Bir Görgü Tanığı*,[579] *Britanya Hükümeti ve Cihad*,[580] *Bir Hatanın Giderilmesi*,[581] *Belanın Defedilmesi*,[582] *Günahtan Nasıl Arınılır?*,[583] *Nedve'ye Bir Hediye*[584] *Kalıcı Gelenekler*,[585] *İki Şehidin Anıları*,[586] *Lahor Konuşması*,[587] *Siyalkot Konuşması*,[588]

[573] Eser 1897 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Mahmūd ki Āmīn**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, s. 317, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[574] Eser 1897 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Siraj al-Din 'Īsā'ī ke Chār Su'āloñ kā Jawāb**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, s. 323, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[575] Eser 1898 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, **Rûhânî Khazā'in**, C. 13, London 1984.

[576] Eser 1898 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **al-Balāgh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 13, s. 329, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[577] Eser 1899 yılında Kadiyan'da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Sitāra Qaysara**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, s. 109, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Star of Empress**, çev. Sharmeen Butt, Ayyaz Mahmood Khan (rev.), Islam International Publications, UK 2013.

[578] Eser 1900 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Tohfa Ghaznawiyya**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, s. 529, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[579] Eser 1900 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Rū'edād-i Jasla Du'ā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, s. 593, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[580] Eser 1900 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Government Angrezi awr Jihād**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 17, s. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **The British Government and Jihad**, Tayyba Seema Ahmed ve Lutfur Rahman (çev.), Islam International Publications, United Kingdom 2006.

[581] Eser 1901 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Ek Ghalatī kā Izāla**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, s. 205, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **A Misconception Removed**, ç.y., Islam International Publications, UK 2007. Bu eserin Ahmedî tarihi açısından önemi, 1914 yılında ikiye ayrılan Ahmedîlerin hem Kadiyânî hem de Lâhorî kolu kendi dinî iddiaları için aynı eseri referans olarak almışlardır.

[582] Eser 1902 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Dāfe'u'l-Balā'i**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, s. 217, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[583] Eser 1902 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Gunnā se Nijāt kyoñ kar Mil Saktī hay?**, **Rūhānī Khazā'in**, Islam International Publications, C. 18, s. 621, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[584] Eser 1902 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Ghulam Ahmed **Tuhfat'un-Nadva**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, Rabwah 2008.

. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **A Gift for An-Nadwah**, ç. y., Islam International Publications, UK 2010.

[585] Eser 1903 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Sanātan Dharam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, s. 425, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

[586] Eser 1903 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirat-us-Shahâdatain**, **Rûhânî Khazā'in**, C. 20, London 1984.

[587] Eser 1904 yılında Lahor'da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Lecture Lahore**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, s. 145, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Lecture Lahore**, ç. y., Islam International Publications, UK 2008.

[588] Eser 1904 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Lecture Sialkot**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, s. 201, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Lecture Sialkot**, ç. y., Islam International Publications, UK 2007.

Luziyana Konuşması,[589] Vasiyet,[590] *Hristiyan Perspektifi*,[591] *İlahi Tecelli*[592] *Kadiyan'ın Aryaları ve Biz*,[593] *Ahmedî Gayr-i Ahmedî Arasındaki Farklar Nelerdir?*,[594] *Barış Mesajı*,[595] *Siracüddin'in Hrisriyanlar'a Dört Sorusu*[596] ve *Bir Hristiyan'ın Üç Sorusuna Cevap*,[597] *Günahtan Nasıl Arınırız?*,[598] *Vebaya Karşı Savunma*,[599] *Hristiyanlığın Kaynağı*[600] adlı eserlerden oluşmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in bu eserlerden başka eserleri de mevcuttur. Bu eserlerden ilki Gulam Ahmed'in konuşma, söylev, ilan, el yazılarının ve eserlerindeki bazı temel konuların bir araya getirilip İngilizceye çevrilmesiyle oluşturan *The Essence of Islam* adlı eserdir. Eserde verilen bilgilere Ahmedîlerin müdahalesi neredeyse söz konusu değildir. Eserde açıklanması gereken noktalar, dipnotta verilerek "yayımcı notu" ifadesiyle belirtilmiştir. Bu eser beş cilt şeklinde yayımlanmıştır. Gulam Ahmed'in kısa konuşma ve bukletlerinden oluşan *Malfûẓāt*

[589] Eser 1905 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Lecture Ludhiana**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, s. 249, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[590] Eser 1905 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Al-Wasiyyat**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, s. 299, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce ve Türkçeye de çevrilmiştir. Mirza Gulam Ahmad, **Al-Wasiyyat**, ç. y., Islam International Publications, England 2005; Mirza Gulam Ahmad, **Vasiyet**, çev. Jalal Shams, Turkey 2008.
[591] Eser 1906 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Chasm Masīhī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, London 1984.
[592] Eser 1906 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Tajalliyāt-i Ilāhiyya**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, s. 393, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizceye çevrilmiştir. Mirza Gulam Ahmad, **Divine Manifestation**, ç.y., Islam International Publications, London 2006.
[593] Eser 1907 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Qādiyān ke Āryā awr Ham**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, s. 417, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[594] Eser 1905 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Ahmadī awr Ghayr Ahmadī meñ kyā Faraq hay?**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, s. 461, Islam International Publications, United Kingdom 2009.
[595] Eser 1908 yılında Pencap'ta yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **Payghām-i Sulh, Rūhānī Khazā'in**, C. 22, s. 437, Islam International Publications, United Kingdom 2009. Eser İngilizce olarak da yayımlanmıştır. Mirza Gulam Ahmad, **A Message of Peace**, çev. Lajna'Ima'illah grubu, Islam International Publications, Islam International Publications, UK 2007.
[596] Mirza Gulam Ahmad, **Four Questions by Sirajuddin Christians**, ç. y., Islam International Publications, UK 2009.
[597] Mirza Gulam Ahmad, **Three Questions by a Christians and Their Answers**, ç. y., Islam International Publications, UK 2007.
[598] Mirza Gulam Ahmad, **How to be Free from Sin**, ç. y., Islam International Publications, UK 2008. Adlı eser ilk olarak Review of Religions 'ın Ocak 1902 sayısında yayımlanmıştır.
[599] Mirza Gulam Ahmad, **Defence Against the Plague and the Criterion for the Elect of God**, çev. Naveed Ahmad Malik, Islam International Publications, UK 2008.
[600] Mirza Gulam Ahmad, **Fountain of Christianity**, çev. y., Islam International Publications, UK 2007.

adlı eserinin ilk üç cildi içerisin seçme konularla oluşturulan *So Said The Promised Messiah* (Öyle Dedi Vadedilen Mesih)[601] adlı bir eseri bulunmaktadır.[602]

Mirza Gulam Ahmed'in eserleri, çerçeve olarak bu şekildedir. Bu eserlerin genel itibarıyla değerlendirilmesi yapıldığında bazı temel hususlar ön plana çıkmaktadır. Mirza Gulam Ahmed, eserlerini kendi fikirlerini yaymak için temel kaynak olarak belirlemiş ve her yeni dinî iddiasını, eserleri üzerinden temellendirmiştir. Sayı olarak oldukça fazla esere sahip olmasına rağmen neredeyse bütün eserlerinde benzer konuları işlemiştir.[603] Bu eserlerde özellikle ön plana çıkan temel konular; Hz. İsa'nın ölümü, vahyin devamı, hatm-i nübüvvet, peygamberin yüceliği, İslam'ın üstünlüğü gibi konulardır. Nitekim bu eserlerde kullanılan kavram ve jargon daha sonraki süreçte Ahmedîliğin kendi sistemlerini geliştirirken kullandığı litaratüre ve jargona kaynaklık etmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in hayatı ve kurduğu hareketle ilgili bilgiler içeren bu bölümle ilgili genel bir değerlendirme yapıldığında, özellikle birkaç husus dikkati çekmektedir. Bu hususların ilki, Gulam Ahmed'in kurduğu bu Hareketin, sağlındayken kendi karizması etrafında geliştiği ve şekillendiği anlaşılmıştır. Hareketin kimliğinin ise Hareketin kapalı bir topluluk özelliği göstermeye başladığı 1898'den itibaren yavaş yavaş söz konusu olduğu ancak bir Ahmedî kimliğinin ise özellikle Hareketin "Ahmedîlik" ismini aldıktan sonra gerçekleştiği fark edilmiştir. Dikkati çeken diğer bir husus da Gulam Ahmed'in dinî idealleri çerçevesinde kurduğu bu Hareketin tasavvufi çizgiden çok da uzak olmayan ortodoks bir yapıda ortaya çıktığı ancak özellikle 1891 yılındaki mesiyanik iddiaları, Allah'la irtibatın vahiy adı altında kesintizliğinin mümkünlüğü ve nübüvvetin devam edebileceğine yönelik görüşleriyle ana bünyeden oldukça uzaklaştığı ve 1900'lü yılların başındaki nübüvvet iddiasıyla da ana bünyeden kopuşun tamamlandığı anlaşılmıştır.

Bölümle ilgili dikkati çeken diğer bir husus ise Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerinin gelişmesinde "tartışma geleneğinin" oldukça önemli bir yer işgal ettiği

[601] Bu eser Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eseriyle isim itibariyle oldukça benzerlik arz etmektedir. Eser için bkz. Nietzsche, Wilhelm Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, çev. Mustafa Bahar, İstanbul 2005.
[602] Mirza Gulam Ahmad, **So Said The Promised Messiah**, Pakistan tz.
[603] Eserlerini muhaliflerine karşı bir reddiye ve cevap amaçlı da kullandığı için de eser sayısı oldukça fazla olmuştur.

ve bu meselenin o dönemki Hint alt-kıtasındaki yerleşik kültürle derin ilişkisi olduğudur. İlaveten Müslümanların sadece Hindularla ve yabancı misyonerlerle gerçekleştiği münazaralardan farklı olarak Gulam Ahmed'in bu tür tartışmalarda kendisine hedef olarak Müslümanları da belirlemiş olmasının oldukça farklı bir durum olduğu anlaşılmıştır. Gulam Ahmed'in Müslümanlara yönelik muhalefetini de bölgede Müslümanlar açısından hâkim gelenek olan Hanefi bir bakış açısıyla gerçekleştirdiği, geleneği eleştirirken, geleneğin içerisinden gelen bir dil kullandığı, bu durumun da onun kurduğu Hareketi diğer Hareketlerden ayıran temel özelliklerden birisi olduğu fark edilmiştir. Ayrıca Gulam Ahmed'in gerçekleştirdiği bu tartışmaların Hareketin tanınması, sayısal olarak genişlemesi gibi pek çok olumlu etkisinin de olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu tartışma geleneğinin, Gulam Ahmed'in ciddi sıkıntılara da girmesine neden olduğu hatta hakkında küfür fetvası çıkarılmasında da etkili olduğu anlaşılmıştır. Lakin bu küfür fetvasının da yine Hint-İslam yerli kültürüyle birlikte değerlendirilmesi gerektiği ve o dönemde pek çok İslamî grubun birbirlerini küfürle itham ettikleri fark edilmiş ve bu sebeple de bu fetvanın Gulam Ahmed'e yönelik ciddi bir sıkıntı yaratmadığı belirlenmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

MİRZA GULAM AHMED'İN KURTARICILIK MİSYONLARI

Mirza Gulam Ahmed'in hayatı ve eserleri incelendiğinde modern bir söylem biçimine sahip olduğu, geleneğe ise kendi fikirlerine meşruiyet sağlama noktasında başvurduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun moderniteyi ve geleneği konjonktürel olarak mezceden yaklaşımının temelinde farklı kesimlere hitap edebilecek "seçilmişlik" iddiası yer almaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in seçilmişlik iddiası üzerinden şekillendirdiği görüşleri şüphesiz bir anda ortaya çıkmamış, belli bir süreç içerisinde gelişip dönüşmüştür. Kuşkusuz bunda geleneğin yanı sıra eklektik ve senkretik bir din anlayışına sahip olmasının da derin bir etkisi söz konusudur. Nitekim Gulam Ahmed'in "seçilmişlik" iddiasıyla ilgili görüşlerinin genel karakteristiği; Müslüman, Hristiyan ve Hindular arasında var olan fikirlerin tevil edilmesi ve yeni bir formla sunulması şeklindedir. Bu yönüyle Gulam Ahmed'in fikirlerini, yaşadığı çok dilli, çok dinli, çok kültürlü, çoğulcu yapıya sahip Hint alt-kıtası geleneğinden bağımsız değerlendirmek neredeyse imkansızdır. Zira Gulam Ahmed'in fikirleri gibi senkretik düşünce ve anlayışlar, farklı fikirlere ve bu tür fikirlerin tezahürlerine müsait ortamlarda kendilerine ciddi anlamda neşvünema şansı bulmaktadırlar. Kaldı ki bu yönüyle alt-kıta, Gulam Ahmed'in süreç içerisine geliştirdiği ilahi kaynaklı iddiaları için de oldukça uygun bir mayalanma imkanı sunmuş; her bir dinî iddiasının, süreç içerinde daha yüksek misyonlu diğer dinî iddiaları için uygun zemin oluşturmasını sağlamıştır. Her bir iddiası da kendisinden önceki fikirlerinin renklerini içerisinde barındırmış ve yeni bir varyasyonla kendisinden sonrakine nakledilmiştir. Zira Gulam Ahmed'in söylemleri ve eserleri göz önüne alındığında süreç içerisinde görüşlerinde ciddi manada değişimlerin ve dönüşümlerin söz konusu olduğu

anlaşılmıştır.[604] Nitekim Gulam Ahmed'in sûfî meşrep bir tarzının olması, olaylar arasında metafizik ilişkiler kurmasına ve neredeyse her meseleyi ilahi olanla ilişkilendirmesine neden olmuş ve bu durum da fikirleri arasında süreç içerisinde büyük farklılaşmaların meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Biz de Gulam Ahmed'in kurtarıcı misyonu içeren bu fikirlerini, sırasıyla müceddidlik, mesihlik, mehdilik başlıkları altında süreç üzerinden inceleyeceğiz.[605]

2.1. MÜCEDDİDLİK

İslam dünyasında, özellikle manevi sıkıntıların yoğunlaştığı dönemlerde, Allah tarafından dini tecdid edecek bir müceddid beklentisi ilk dönemden itibaren olağan hale gelmiştir. Nitekim insanlar, dinin özündeki değerlerin kaybedildiği ve sıradan bir beşer olarak yapılabilecek bir şeyin olmadığı, dinî anlamda restorasyonun ancak İlahi güç eliyle gerçekleştirileceği kanaatine vardıklarında, dini yenileyici, müceddid beklentisi toplum içerisinde yaygın olarak makes bulmaya başlamıştır. Süreç içerisinde dini yenileyecek ve ilk dönemdeki idealleştirilen hayata döndürecek bir müceddid, Müslümanlar tarafından arzu edilen bir şey olmanın ötesine geçerek daha fazla anlam ifade etmeye başlamıştır.[606] Özellikle Ehl-i Sünnet'in[607] temel inanç esaslarına ek olarak nassla kesin olarak tayin edilmemiş müceddidlik gibi meseleleri de itikadi bir boyutta tartışması, bu kavramın içeriğinin de akidevî bir anlam ifade etmeye başlamasına neden olmuştur.[608]

---

[604] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 42.

[605] Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerinin bir kısmı halifeler aracılığıyla Hareket müntesipleriyle buluşturulduğu için, Gulam Ahmed'in fikirleri verilirken halifelere de referans yapılacaktır.

[606] Tecdid faaliyetlerinin temelinde, İslam'ın ilk dönemindeki saf, katışıksız dini anlayışa geri dönme arzusu vardır. Müslüman toplumlar için İslam'ın ilk dönemi, her zaman, ideal bir zaman dilimi olarak tasavvur edilmiştir. Bu düşünce biçimin oluşmasında, "Ümmetimin en hayırlı dönemi, benim içinde yaşadığım dönemdir. Sonra onların arkasından, daha sonra da onların arkasından gelenlerin yaşadığı dönemdir" yönündeki hadislerin etkisi olduğu düşünülmektedir. Bkz. Friedmann, **Shaykh Ahmad Sirhindī An Outline of His Thought..**, s. 17; Tasseron, Ella Landau- "The 'cycllcal reform': A Study of the Mujaddid Tradition", **Studia Islamica**, LXX, 1989, s. 93-96. s. 82; Büyükkara, Mehmet Ali, **Çağdaş İslâmi Akımlar**, İstanbul 2016, s. 25. Rivayet için bkz. Buhârî, (62) Fedâilu Ashâbi'n-Nebî 1 (s. 747); (44) Fedâilu's-Sahâbe 214 (s. 1111); Tirmizî, **el-Câmiü'l-Kebîr**, Fiten 45 (C. 4, s. 78-79); Ebû Davud, (35) Sünnet 10 (s. 842); Ahmed b. Şuayb Nesâî (ö. 303/915), **Sünenü'n-Nesâî**, 1. Baskı, Mektebetü'l-Maârif, Riyad trz., (35) el-Eymân ve'n-Nuzûr 29(s. 588) vd., C. 2, s. 424.

[607] Bu çatı kavram için bkz: Özaykan Cihan, "Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat Kavramı ve Sosyal Karşılığı", **Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, C. 2, 2015, s. 3.

[608] Tasseron, "The 'cycllcal reform'" s. 82.

Müceddidlik meselesinin temelini oluşturan tecdid mefhumu, Arapça'da *şans, rızık, azamet, sahil, yeryüzü, damlamak, kesmek, hasat etmek, suyun bolluğu, bir işte gayret sarfetmek, hızlı olmak* ve *yeni olmak* gibi anlamlara -farklı varyasyonlarıyla- gelen " ج-د-د" kökünden gelmektedir. *Sihâh, Lisânü'l-Arab* ve *Tâcü'l-Arûz* gibi temel Arapça sözlüklerde tecdid ve müceddid kelimelerinin anlamı doğrudan verilmese bile tef'îl babından "ceddede" fiili *bir şeyi yenilemek, yeniden yapmak* anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır.[609] Bu bağlamda bu eyleme tecdid, eylemi yapana ise ism-i fâil kalıbında olması yönüyle müceddid denir. Son tahlilde sözcükte "yenilemek, yeni bir yol açmak" anlamına gelen tecdid, bir işi veya bir şeyi düzgün bir biçimde ve uygun bir yöntemle yeniden, aslına uygun bir biçimde yenileme çalışmalarını ifade etmektedir.[610] Tecdid işini yapan kişiye de müceddid denmektedir. Tecdid kavramı yerine ayrıca ihya -Sünnet'in dirilişi- ve ıslah -düzeltme ve iyileştirme- kavramları da kullanılmıştır; ama bunlar tecdid kavramı kadar kabul görmemiştir.[611]

Batı'daki dinin özünü yenileme anlamındaki teceddüd[612] faaliyetlerinden tamamen farklı olan tecdid kavramı ilk olarak, içine şüphe ve fesat karışma ihtimali olan abdest, nikah ve iman konusunda kullanılmıştır.[613] Ancak süreç içerisinde günümüzdeki terimsel anlamını almıştır. Kavramın "tecdid faaliyetleri" şeklindeki kullanımı ise dinin ve bağlılarının süreç içerisinde zayıflayan ilişkilerini restore

[609] Cevherî, **es-Sihâh..**, s. 165-167; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, C. 3, s. 107-115; Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs..**, C. 7, s. 473-480; Mustafa, **el-Mu'cemu'l-Vasît**, s. 109-110.
[610] Görgün, "Tecdid", s. 234.
[611] Büyükkara, **Çağdaş İslâmi Akımlar**, s. 21; Görgün, "Tecdid", s. 234.
[612] Teceddüd ise sözlükte *yeni olmak* ve *sütü kesilmek* anlamlarına gelir. Bkz. Cevherî, **es-Sihâh**, s. 166; İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, C. 3, s. 110; Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, s. 478; Mustafa, **el-Mu'cemu'l-Vasît**, s. 109. Yenilenme anlamında teceddüd, "reform" kelimesinin tam karşılığı olarak düşünülmekte ve tecdid kelimesine alternatif olamayacağı şeklinde yorumlar yapılmaktadır. Bkz: Sağıroğlu, Ekrem, **İmam Rabbânî Hayatı Cihadı Eseri**, İstanbul 2012, s. 257; Görgün, "Tecdid", s. 234. Ancak İngilizce sözlükte, reformun dönüştürme, yenileme gibi anlamlarına ek olarak, üzerindeki kirleri kaldırma, iyileştirme gibi tecdid kelimesinin karşılığı olabilecek anlamları da mevcuttur. Bkz. "Reform", **Concise Oxford English Dictionary**, s. 782. Bu noktada, anlaşılabilir bağlamlarda "tecdid" kelimesine alternatif olarak reform kelimesinin de kullanımı uygun olabilmektedir. "Reform" kelimesine karşı negatif yaklaşımın16. yüzyılda Hristiyanlıkta akidevî boyutta problemlere sebep olan Reform Hareketlerinden kaynaklanmış olması mümkündür. Bkz. Roberts, **Dünya Tarihi**, C. II, s. 575, 580; Aydın, **Anahatlarıyla Dinler**, s. 380-388; Hakan Olgun, "Protestanlık", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Ankara 2010, s. 121-130; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s. 265-279.
[613] Görgün, "Tecdid", s. 234. Abdest ve ahit konusundaki tecdid (ceddede fiiliyle "جدد الوضوء والعهد") için bkz. İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, C. 3, s. 111.

etmek anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle din üzerinde insan eliyle oluşmuş kirleri temizleme çabası ve gayretidir.[614]

Tecdid meselesi dinî referansını "Allah, her yüzyılın başında dinini yenilecek birini yollayacaktır."[615] rivayetinden almaktadır.[616] Rivayetin her ne kadar sahih olmadığına dair bazı fikirler ileri sürülse de[617] rivayetin senedi sahih kabul edildiği için rivayetin metni de genel olarak sahih kabul edilmiştir.[618] Genel olarak sahih kabul edilen bu tecdid rivayeti sayesinde, en azından bir kesim tarafından Hz. Peygamber'in vefatıyla kesilen vahiy sürecinin Allah'la irtibatlı kişiler aracılığıyla bir nevi telafi edildiği şeklinde yorumlar yapılmıştır. Nitekim rivayette geçen "…Allah birini yollayacaktır." ifadesinin Allah tarafından tayin edilmiş birine işaret

[614] Sağıroğlu, **İmam Rabbânî Hayatı Cihadı Eseri**, s. 54; Görgün, "Tecdid", s. 234.

[615] Bu rivayet erken dönem hadis kitaplarının muteber kabul edilenlerinden sadece Ebû Davud'un Sünen'inde mevcutken daha sonraki dönemlerde h. 4. asır ve daha sonra yazılmış bazı hadis kaynaklarında kendisine daha fazla yer bulmuştur. Konu hak. bkz. **Ertürk,** Mustafa, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", İslâm Gelenek ve Yenileşme: I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı Bildirileri**,** 22-23 Nisan 1996, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları,** İstanbul 1996, s. 57; Görgün "Tecdid", s. 234. Rivayetin geçtiği kaynaklar için bkz. Ebû Davud, (31) Melâhim 1 (s. 768); Süleyman b. Ahmed Taberânî (ö. 360/971), **el-Mü'cemü'l-Evsât**, Dârü'l-Haremeyn, Kahire 1995, C 6, s 323-324 (Hadis no: 6527); Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, C. 4, s. 567-568 (IV/522-523, Hadis no: 8592-8593). Bu rivayet; tabakat, fıkıh ve tarih kitaplarında genellikle Şafiî'nin Ömer bin Abdulaziz'den sonra ikinci asrın müceddidi olduğunu beyan sadedinde zikredilmektedir. Örnek olarak bkz. İbn Adî (ö. 365/976), **el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl**, Mektebetü'r-Rüşd, Basım yeri ve tarihi belirtilmemiş, C. 1, s. 288; Ahmed b. Hüseyin Beyhakī (ö. 458/1066), **Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr**, Dârü'l-Va'yi, Kahire 1991, C. 1, s. 208; Hatîb Bağdâdî (ö. 463/1071), **Târîhu Medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdâd)**, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, C. 2, s. 399-400; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373), **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Dâru Hicr, Cîze 1998, C. 9, s. 303; C. 14, s. 135; C. 19, s. 42; el-Askalânî, İbn Hacer (ö. 852/1449), **Tevâli't-Te'sîs**, Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 45-49.

[616] el-Askalânî, **Tevâli't-Te'sîs**, s. 47-48; Ebü't-Tayyib Azîmâbâdî (ö. 1911), **Avnü'l-Ma'bûd ala Süneni Ebî Dâvûd**, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, yy., tz., s. 1841-1842; Ertürk, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", s. 132-135; Görgün, "Tecdid", s. 234;

[617] Tecdid hadisinin Şâfiî sonrası, Şâfiî'nin öğrencileri tarafından uydurulduğuna dair fikirler de öne sürülmüştür. Bkz. Tasseron, "The 'cycllcal reform'", s. 93-96. Ancak bu görüşler Mustafa Ertürk tarafından yazılan bir makalede yanlışlanmıştır. Bkz. Ertürk, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", s. 58-59; Ulu, Arif, "Tecdid Hadisi Hakkında Feyzullah Efendi'nin Yazdığı Risale Üzerine Bir Değerlendirme", **Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu Bildirisi**, 31 Ekim 2 Kasım 2014, Erzurum 2015, s. 420.

[618] Tecdid hadisi hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Muhammed Abdurrauf Münâvî (ö. 1031/1622), **Feyzü'l-Kadîr Şerhü'l-Câmii's-Sağîr**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1972, C. 2, s. 281-282 (Hadis no: 1845); İsmail b Muhammed el-Aclûnî (ö. 1162/1749), **Keşfü'l-Hafâi ve Müzîlü'l-İlbâs**, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, yy., tz., C 1, s 277-278 (Hadis no: 740); Azîmâbâdî, **Avnü'l-Ma'bûd**, s. 1841-1845; Ertürk, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", s. 57-63; Tasseron, "The 'cycllcal reform'" s. 79-117; Ulu, "Tecdid Hadisi Hakkında", s. 417-427.

ettiği, bunun da Hz. Peygamber sonrası Allah'la bağlantının devam etmesi anlamına geldiği şeklinde düşünülmüştür.[619]

2.1.1. İslam Dünyasında Müceddidlik

Müceddidlik, kavram itibarıyla Ehl-i sünnet şemsiyesi altında, kendisine oldukça fazla itibar ve karizma şansı bulmuştur. Hz. Peygamber'in vefatı sonrası yaşanan hadiseler ve toplum içerisinde gittikçe artan, İslam'ı ilk dönemdeki ideal düzende yaşama isteği, tecdid fikrinin daha h. 2. yüzyıldan itibaren ıstılaha girmesine neden olmuştur. Bu düşüncenin Ehl-i sünnet düşüncesine yerleşmesi, aslında bunun köken itibarıyla Sünni düşüncede alimlere atfedilen karizmadan kaynaklandığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Özellikle İmam Şâfiî'nin (ö. h. 204) nassı ön plana çıkaran tutumundan dolayı müceddid kabul edilmesine bağlı olarak sonraki süreç içerisinde müceddidlik düşüncesinin Ehl-i sünnet içerisinde yer almaya başlamasının temel nedeni olduğu düşünülmektedir.[620]

Kavram, Ehl-i Sünnet içerisine eklemlenirken, bu karizma atfedilen ulama üzerinden yorumlanmıştır. Böylelikle süreç içerisinde tecdid ve müceddid kavramı Ehl-i Sünnet içerisinde kendisine yeni bir anlamla birlikte yeni bir kimlik de kazanmıştır.[621] İlk dönemden itibaren Sünni kimlikleriyle bilinen Eş'arî (h. 324), İsferâyînî (h. 406), Gazzâlî (h. 304)[622] ve Râzî (h. 606) gibi alimlerin müceddid olarak kabul edilmesi, tecdid anlayışının yerleşmesine ve süreç içerisinde de sistemleşmesine neden olmuştur. Ancak müceddidlik düşüncesiyle ilgili Ehl-i Sünnet içerisinde farklı fikirler de yok değildir. Özellikle tecdid rivayeti bağlamında, h. 1.

---

[619] Tasseron, "The 'cycllcal reform'" s. 82. Krş. Görgün, "Tecdid", s. 234.

[620] Ali Ahmad Hossen Humidat, "Müceddid Olarak İmam Şafii ve Etkisi", **Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu**, 7-9 Mayıs 2010, Diyarbakır 2010, s. 689-706; Krawulsky, Dorotha,"Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat Örneği: Sünni Kaynaklara Göre Temel Öğreti", çev. Şule Şeker, **Makâlât**/1, s. 78, 80, Görgün, "Tecdid", s. 234-235; Ertürk, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", s. 58-59

[621] Görgün, "Tecdid", s. 234-235. Tecdid faaliyetinin mahiyetinin müceddid olarak görülen kimseler üzerinden anlatılmasına örnek olarak bkz. Beyhakī, **Ma'rifetü's-Sünen**, C. 1, s. 209; Hatîb Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, C. 2, s. 400; el-Askalânî, **Tevâli't-Te'sîs**, s. 48-49; Azîmâbâdî, **Avnü'l-Ma'bûd**, s. 1843; Ertürk, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", s. 132-136.

[622] Gazzâlî, **el-Munkizü mine'd Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler**, Abdülhalim Mahmud (şerh.), Salih Uçan (çev.), İstanbul 2008, s. 197-199. Gazzâlî bu bölümde açık bir şekilde Allah tarafından h. 5. yüzyılda görevlendirildiğini ve amacının insanları ıslah etmek olduğundan bahsetmektedir.

asırda Ömer b. Abdülaziz müstesna tutulacak olursa[623] günümüze kadar neredeyse her asır için bir veya birden fazla müceddid ismi söz konusu olmuştur.[624] Zira müceddidlik kavramı, süreç içerisinde, genel olarak İslam geleneğinde müceddid ve ondan beklenenler üzerinden değil şahısların bizatihi kendileri üzerinden değerlendirilmiştir. Bu kavram, kişilere verilen önemli bir paye olarak kabul edildiği için; kavram kişinin karizmasıyla birlikte düşünülmüştür. Bu sebeple kavramın neliği ve nasıllığı konusu arka planda kalmıştır.[625]

Görülmektedir ki, Ehl-i Sünnet düşüncesinde müceddidlik fikri tecdid hadisi türünden rivayetler dışında kesin bir nassla belirtilmemesine rağmen oldukça kabul görmüş ve itibar kazanmıştır. İlk dönemden itibaren devam eden süreçte ve günümüzde Sünni gelenek içerisinde çeşitli müceddidlik fikirleri söz konusu olmuştur ve bu iddialar da hala aktüelliğini korumaktadır.[626]

---

[623] Örnek olarak bkz. Hâkim Nîsâbûrî, **el-Müstedrek**, C. 4, s. 568 (IV/522-523, Hadis no: 8593); İbn Adî, **el-Kâmil**, C. 1 s. 288; Beyhakī, **Ma'rifetü's-Sünen**, C. 1, s. 208; Hatîb Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, C. 2, s. 400; el-Askalânî, **Tevâli't-Te'sîs**, s. 47-49; Münâvî, **Feyzü'l-Kadîr**, C. 2, s. 282; Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, C 1, s 277-278 (Hadis no: 740); Azîmâbâdî, **Avnü'l-Ma'bûd**, s. 1841-1845; Görgün, "Tecdid", s. 234-235. Ömer b. Abdülaziz ismi üzerinde genel bir kabulün bulunmasının da Emevi Hanedanıyla İslam toplumunun geneli arasında bozulan ilişkiyi restore etme çabasından kaynaklanmış olabileceğini düşündürmektedir. Ömer b. Abdülaziz'in sosyal politikaları incelendiğinde, ona verilen müceddidlik payesinin bu konuya en uygun örneklerden biri olarak görünmektedir. Ömer b. Abdülaziz ve iktidarı dönemindeki sosyal politikaları için bkz. Köse, Murtaza, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer B. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 34, Erzurum 2010; Adem Apak, **Anahatlarıyla İslam Tarihi**, İstanbul 2015, C. 3, s. 199-207.

[624] Görgün, "Tecdid", s. 235; Şah Veliyyullah Dihlevî, **et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye**, Akademiyyetü'ş-Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Haydarâbâd 1967, C. 1, s. 110; Ertürk, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", s. 131-136; Ulu, "Tecdid Hadisi Hakkında," s. 421. Müceddid listeleri için bkz: Münâvî, **Feyzü'l-Kadîr**, C. 2, s. 282; Tâceddin Sübkî (ö. 771/1370), **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1964, C. 1, s. 198-203; el-Yâfiî, **Mir'âtü'l-Cinân**, C. 2, s. 15; Muhammed b. Abdirrahman es-Sehavi (ö. 768/1367), **el-Mekâsidü'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehire ale'l-Elsine**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1979, s. 121-122.

[625] Tasseron, "The 'cycllcal reform'" s. 84; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 102-103; Görgün, "Tecdid", s. 234-235; Ertürk, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", s. 132-135.

[626] Sünni anlayış açısından genel kabul görme bakımından, İmam Rabbânî (h. 971) ortaçağ İslami tecdid anlayışları, Şah Veliyullah Dihlevî (h. 1114) yakın dönem tecdid anlayışları, Mahmut Ustaosmanoğlu (m. 1929-) ise modern dönem tecdid anlayışları açısından temsiliyet arz etmektedirler.
Günümüz İslam dünyasında müceddidlik hala aktüelliğini koruyan bir konu olarak var olagelmiştir. Bazı gruplar Said Nursi'yi, bazı gruplar da Mahmud Ustaosmanoğlu'nu müceddid olarak kabul etmişlerdir. Hatta Mahmut Ustaosmanoğlu'na, bir toplantıda katılan dört yüz elli Sünni alimin ortak kararı ve imzasıyla, insanlığa üstün hizmet ödülü verilmiş ve h. 15. asrın müceddidi olduğu ilan edilmiştir. Hindistan-Hayderabad Al Mahad Ul Aaali Ali İslami Üniversitesi ve Marifet Derneği tarafından düzenlenen Uluslararası İnsanlığa Hizmet Sempozyumu (23-24 Ekim 2010 İstanbul) ve Mahmut Ustaosmanoğlu'nun müceddid ilan edilmesi ile ilgili bilgi için bkz: "Müceddid Kimdir?" 2010, http://www.muceddidvakfi.org/efendi-hazretleri/m%C3%BCceddid-kimdir. Erişim Tarihi 12.04.2016.

2.1.2. Hint Alt-kıtasında Müceddidlik

Hint alt-kıtası gibi, çeşitli dinler üzerinden semavi alemle irtibatın her daim mümkün olduğuna inanılan geleneklerde de, Allah'la irtibata işaret eden müceddidlik gibi mefhumlar oldukça rağbet görmüştür. Çeşitli dönemlerde, pek çok farklı müceddidlik fikirleri söz konusu olmuştur.

Kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla özellikle 1300'lerden itibaren Şiilerin artan faaliyetleri ve Hinduların İslam akidesine zarar verdiğine yönelik fikirler, Hint alt-kıtasındaki en erken tecdid hareketlerinin başlangıcını ifade etmektedir. Nitekim bu dönemde Timurların sultanı ve kurucusu olan Timur'a (m. 1405), Şiileri baskılamasından ve Sünni gruplarla oldukça iyi ilişkiler içerisinde olmasından dolayı müceddid ünvanı verilmiştir.[627] Timur'un ölümüyle birlikte Şii gruplar yeniden faaliyete geçmeye başlamıştır. Bu durumu takiben dindar kimliğiyle ön plan çıkan iktidardaki Şahruh (m. 1447) da ciddi bir İslamlaştırma ve Sünnileştirme politikası izlemiş ve ona da kimi şahıslar ve gruplar tarafından müceddid unvanı verilmiştir.[628] Daha sonraki süreçte de bu topraklarda bu tür dinî iddialarla sıklıkla karşılaşılmıştır. Özellikle Babürlerin Hindistan'a hâkim olduğu ve Ekber Şah'ın[629] sultanlık yaptığı 16. yüzyılda, dinler arası geçişkenliğin zirve noktasına ulaştığı ve İslam akidesinin ciddi sarsıntıya uğradığı bir dönem olarak bilinmektedir.[630] Zira Ekber Şah, tebaası altında bulunan diğer dinî gruplarla sıkı ilişkiler içerisinde olmuştur.[631] Farklı dinlerle kurduğu bu ilişkiler nihayetinde, "Din-

---

Said-i Nursi'yi müceddid olarak düşünen gruplar için bkz. Algar, Hamit, "Yüzyılın Müceddidi: Bediüzzaman Said Nursi ve Tecdid Geleneği", **Köprü Dergisi**, S. 85, Kış 2004; http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=586. Erişim tarihi 12.04.2016.

[627] Yüksel, Musa Şamil, "Şahruh'un Sünni Canlandırma Siyaseti", **Tarih Okulu**, S. 5, Sonbahar 2009, s. 95-96; İsmail Aka, "Timurlular", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2013, C. 41, s. 179.

[628] Şahruh'un sünnileştirme politikaları ve müceddid olduğuna dair iddialar için bkz. Yüksel, "Şahruh'un Sünni Canlandırma Siyaseti", s. 95-110.

[629] Ekber Şah (m.1605), İslami dindar kimliği olan ve İslamî bir yönetim modeli benimsemiş Babürlü Devleti'ni (1526-1858), 1556-1605 yılları arasında yönetmiştir. Onun döneminde Babürler, ciddi anlamda gelişme fırsatı bulmuşlardır. Bkz. Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 2, s. 127-135.

[630] Ekber sonrası dönemde, Ekber döneminin etkisiyle Şah Cihan'ın büyük oğlu Dara Şükuh'un 1657 yılında "derya-yı tevhid" olarak nitelediği Upanişadlar'dan 50 tanesini "Sırr-ı Ekber" adıyla Farsça'ya çevirmesi bu eklektik dinî anlayışları yansıtması bakımından oldukça önemlidir. Bkz. Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 1, 34.

[631] Ekber, yaşadığı dönemde Hindistan'da bulunan bütün dinî ve kültürel gruplara sarayında söz hakkı vermiş, onlarla iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Hinduizm ve İslam arasındaki senteze toleranslı yaklaşan Çişti tarikatını da bu yönüyle desteklemiştir. Kendisini tüm dünya Müslümanların lideri, Peygamber'in cismani halifesi ilan etmiştir. Süreç içerisinde de bütün dinlerin terkibi olan "Din-i İlahi" adı verilen,

i İlahi" adında, yeni bir senkretik din terkib etmiştir. Bu yeni dine özellikle Sünni Müslümanlar tarafından şiddetle karşı çıkılmıştır.[632] Nitekim Ekber'in bu faaliyetleri neticesinde, İslam'ın özünde olmayan şeylerin İslam'a dahil edildiği ve akidevî sisteminin dejenere olduğuna dair yaygın bir kanaat oluşmuştur. Bu sıkıntıların söz konusu olduğu bu dönem de, h. 10. asrın sonuna denk gelmiştir.

Ekber Şah'ın tahriflerinin İslam'ın 1000. yılına denk gelmesi, bir kısım Müslümanlarda İslam'ın tümüyle diğer dönemlerden daha fazla revizyona ihtiyacı olduğu düşüncesine yol açmıştır. Söz konusu Müslüman topluluklarda bu durumun ancak Allah tarafından görevlendirilmiş bir kişi aracılığıyla gerçekleştirileceğine dair istekler de belirgin bir biçimde artmıştır. İslam'ın ilk bininci yılını ifade eden bu döneme de özel bir anlam yüklenmiştir. Nitekim müceddid olan kişinin, bin yıllık süreçte ortaya çıkan bozulmalara çare bulabileceği ve yüzyıl müceddidlerinden daha etkili bir kişi olacağı düşünülmüştür. Böylelikle tecdid kavramı, orijinal eskatolojik anlamını geri kazanmıştır. Yüzyıl müceddidleri, İslam'ın bulunduğu durumdan düşmemesi için gayret gösterirken, binyılcı müceddidin, Hz. Peygamber'in ölümünden itibaren bozulmaya başlamış olan İslam'ı, nübüvvet kemalâtı ile yenilemekle görevlendirildiği düşünülmüştür.[633] Nitekim Müslüman halktaki bu beklentinin, İmam Rabbânî'nin (m. 1624) şahsiyetinde gerçekleştiği düşünülmüştür. İmam Rabbânî'nin İkinci Bin Yılın Müceddidi olarak görevlendirildiği kanaatini de genel olarak kabul görmüş[634] ve bu bağlamda kendisine "Müceddid-i elf-i sani" unvanının verilmiştir.[635] Buna bağlı olarak İmam Rabbânî'nin bizatihi kendisi de

---

kendisinin de bu hareketin lideri olduğu yeni bir devlet kültü ortaya çıkarmıştır. Ekber'in kurucusu olduğu, senkretik yapısı olan bu inanç sistemi, farklı dinî ve kültürel sistemlere inanan insanları tek bir dinî çatı altında toplamayı amaçlamıştır. Her ne kadar bu yeni din toplumda oldukça az karşılık bulsa da bu dönemle birlikte Hint kültürüyle mezcolmuş, mistik yönü ağır basan İslamî anlayışlar tabanda karşılık bulmuştur. Bkz. Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 2, s. 127-135; Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, I, s. 605; Arnold, **The Preaching of Islam..**, s. 196. Çiştiyye tarikatı, sûfî bir İslam tarikatı olup en azından müntesiplerinin bir kısmının Hinduizmden fazlaca etkilenmiş olduğuna dair iddialar söz konusudur. Çoğulcu bir yapısı vardır. Sema ayinlerinde müzik ve şiir kullanırlar. Başlarda Müslüman olmayanları da tarikatlerine kabul ettikler, ki pek çok Hindu'nun bu tarikate ilgi gösterdiği hatta tarikat büyüklerinin mezarlarını kendi Hindu büyükleri gibi ziyaret ettikleri iddia edilmiştir. Bkz: Genn, "From Chishtiyya Diaspora to Transnational Sufi Movement", s. 2; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289-290; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 255; Arnold, **The Preaching of Islam..**, s. 212-213.

[632] Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, I, s. 620.

[633] Friedmann, **Shaykh Ahmad Sirhindi..**, s. 72, 101; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 10.

[634] Friedmann, **Shaykh Ahmad Sirhindī..**, s. 100.

[635] İmam Rabbânî, **Mektubat**, C. 1, s. 78; Hamid Algar, "İmâm-ı Rabbânî", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, C. 22, s. 194-199; Aziz Ahmed, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, çev. Latif

İslam'ı, bin yıllık süreç içerisinde ortaya çıkan bütün bozulmalardan arındırma çalışmalarına ve tecdid faaliyetlerine başlamıştır. Onun tecdid misyonu, İslam toplumunu Hindu nüfustan ayıran ve kendi içerisinde ilişki kurmaya dayanan İslami bir sosyal ideale dayanmıştır. Bu minvalde de, o, İslam hukuku üzerinden yapılacak bir yenilenmenin Müslümanların sorunlarına çare olacağına inanmıştır.[636]

İmam Rabbânî sonrası, onun etkisiyle Babürlü Sultanı Evrengzib (1618-1707) döneminde de Sünni çatı altında dinî bütünleşmenin sağlanacağı düşüncesi hâkim olmuştur. Bu düşünce, İslam toplumunun yeniden tesisi açısından demografik olarak Müslümanların hâkim olduğu topraklarda uygulanabilir bir yöntem iken, bu denli farklı dinî ve kültürel değerlere mensup toplulukların bir arada yaşadığı bir ülke için ciddi sıkıntılara ve ayrışmalara sebep olmuştur.[637] Bu süreçte yaşanan sıkıntılar Müslümanlar arasında yeniden bir tecdid düşüncesinin gelişmesine kaynaklık etmiştir.

Tecdid seslerinin yeniden yükselmeye başladığı dönem olan 18. yüzyıl, Hindistan'da Müslüman hâkimiyetinin fiili olarak sona erdiği ve Hindistan'ın sömürge devletlerinin ideolojik ve ticari anlamda pazarı haline geldiği bir dönemdir.[638] Bu dönem içerisinde Hinduizme[639] ek olarak, sömürge devletlerinin başta Hristiyanlık[640] olmak üzere çeşitli ideolojik takviyeleri de söz konusu olmuştur. Siyasi olarak da Babürlü yöneticiler, İngiltere'nin elinde birer figüran konumuna

---

Boyacı, İstanbul 1995, s. 264-265; Sağıroğlu, **İmam Rabbânî Hayatı Cihadı Eseri**, s. 255; Friedmann'a göre, Serhindî'yi müceddid olarak ifade eden ilk kişi Abdulhakîm Siyâlkûtî'dir (ö. 1656). Bu konu hakkında bkz. Friedmann, **Shaykh Ahmad Sirhindī..**, s. 194; Sağıroğlu, **İmam Rabbânî Hayatı Cihadı Eseri**, s. 255.

[636] Aydın, Ahmet, **Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik**, (Marmara Üniversitesi Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2013, s. 16; Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 286; Daudî, Zaferullah, **Şah Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, İstanbul 1995. s. 110, 140; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 60; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 16-17.

[637] Özellikle Ekber Şah döneminde Hindulara ve diğer azınlıklara verilen cizye gibi hakların geri alınması, önceden başlamış olan bazı isyanlarının yeniden alevlenmesine neden olmuştur. Özetle, birleşme-bütünleşme çalışmaları, ahlaki çöküş ve taht kavgalarının da eşlik etmesiyle çöküş süreciyle nihayete ermiştir. Bkz. Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 276-280, 290; Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, I, s. 622; Daudî, **Şah Veliyullah Dehlevî'den..**, s. 97, 101-102,135; Karadaş, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve", s. 30-31; Bayur, Yusuf Hikmet, "Evrengzib Alemgir ve Dini Siyasası Üzerinde Bir İnceleme", **Türk Tarih Kurumu Belleten**, 1945, C. IX, s. 39-40; Esko, "Parsîler", s. 174.

[638] Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 283.

[639] Daudî, **Şah Veliyullah Dehlevî'den..**, s. 103, 135.

[640] Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, 2, s. 269; Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 128.

düşmüşlerdir.[641] Yaşanan bu sıkıntılar, Müslüman halkta Batı emperyalizmine karşı düşmanlık oluşmasına[642] ve İslam'ın kendi referanslarından bir yenileyiciye dair beklentilerin oluşmasına sebep olmuştur. İşte bu dönemde toplumsal çöküşe son vermek için çeşitli faaliyetlere girişilmiştir. Bu faaliyetlere girişenlerden biri de Şah Veliyullah Dihlevî'dir (ö. 1762).[643]

Şah Veliyullah Dihlevî, kendisinin müceddid olduğunu sarahaten ifade etmiştir.[644] Onun müceddidliği, özellikle Sünnet'in ihyasına odaklanmıştır.[645] Dört mezhebi birleştirmeyi ve içtihadı ön plana çıkarmayı amaçlamıştır.[646] Kendi müceddidliğini, en üst mertebedeki müceddidlik olarak düşünmüştür. Peygamberler ile müceddidler arasında benzerlikler kurmuş, ikisinin de kendisinden önce gelenin bozulmuş yönlerini ıslah amaçlı gönderildiğini savunmuştur.[647] Şah Veliyullah bu süreçte bir Hintli olmaktan ziyade, ümmet olmanın önemini özellikle ön plan çıkarmıştır.[648] Ayrıca o, İslam dünyasının Batı karşısında geri kalmasına çeşitli çözüm önerileri de sunmuş ve pratik olarak da fiiliyata geçirmeye çalışmıştır.[649] Şah Veliyullah Dihlevî'nin müceddidliği genel olarak tüm İslam dünyası tarafından da kabul görmüş ve İmam Rabbânî ile başlayan tecdid faaliyetlerinin devamı olarak düşünülmüştür.[650]

---

[641] Özgür Kavak, "Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, s. 17, 2011, s. 205; Özgür Kavak, "Zor Zamanlarda Alim Olmak: Şah Veliyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, s. 17 2004/2, s. 117-118.

[642] Büyükkara, **Çağdaş İslâmi Akımlar**, s. 24.

[643] Daudî, **Şah Veliyullah Dehlevî'den..**, s. 102, 112, 135, 136.

[644] Şah Veliyyullah Dihlevî, **et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye**, C. 1, s. 54; C. 2, s. 160.

[645] Aydın, **Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik**, s. 129.

[646] Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 286.

[647] Aydın, **Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik**, s. 455.

[648] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 18, 19, 21.

[649] Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, II, s. 265. Hindistan'da Selefî söylem için bkz: Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, II, s. 267. Şah Veliyullah, adil düzen kavramını esas alarak iktisadi ve sosyal tedbirlere dayalı kitaplar yazmıştır. 1743'te Kur'an'ın din adamları dışında halk tarafından da anlaşılmasına yönelik olarak Kur'an ve hadis ilimlerini öğretmeyi esas alan bir medrese kurmuştur. Genelde İslam toplumunun, daha özelde Hint Müslüman topluluğunun genel özelliklerinin korunmasına yönelik çalışmalar yapmıştır. İbn Haldun'un görüşleriyle oldukça paralellik gösteren bir devlet teorisi de geliştirmiştir. Ona göre ümmeti dış saldırılardan korumak ve ülkeyi İslam esasına uygun yönetmek için bir halifeye ihtiyaç vardır. Şu anki hilafetin bozulması ise sultanlığa evrilmesinden kaynaklanmıştır. Bkz. Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 287; Daudî, **Şah Veliyullah Dehlevî'den..**, s. 102, 137-138; Aydın, **Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik**, s. 293.

[650] Şah Veliyullah, modernist düşünce ile klasik düşünce arasında köprü vazifesi görmüştür. Hem Seyyid Ahmed Han gibi modernistlere esin kaynağı olmuş hem de Diyobandî uleması gibi daha geleneksel tarzda dini yorumlama biçimine sahip ulemaya hatta silahlı mücadeleyi savunan Mücahidûn Hareketine ilham

Babürlerin fiilî olarak yıkıldığı ancak resmi olarak devam ettiği 19. yüzyıl başlarına gelindiğinde ise tecdid faaliyetleri Şah Veliyullah'ın torunları tarafından sahiplenilmiş ve İslam hukuku merkezli bir "dinî yenilenme" biçimi devam ettirilmiştir.[651] Devamında ise Dihlevî'nin takipçisi Seyyid Ahmed Barelvî de (1786-1831) Hint topraklarında Müslümanlar arasında yaygınlaşan Şii etkiye karşı ciddi faaliyetlere girişmiştir. Müslümanların kötü durumlarına çare olmak için İngilizlere karşı cihadı savunmuş ve cihatçı faaliyetlerde bulunmuştur.[652]

Seyyid Ahmed Barelvi'nin Şah Veliyullah çizgisinden farkı, İran-İslam geleneğine karşı çıkması ve kendi Hintli, yerel, kültürel, öz benlikleriyle Müslüman olmayı talep etmesi olmuştur.[653] Ancak Barelvî'nin tecdid anlayışı diğerlerinden farklıdır. Nitekim kaynaklarda kendisinin ve çevresindekilerin onu "en az" bir "müceddid", "en çok" bir "mehdi" olarak düşündükleri şeklinde bilgiler yer almıştır. Nitekim Seyyid Ahmed'in çevresindekilerin, onun ailesi ile Hz. Muhammed'in ailesi arasında benzerlikler kurduklarına;[654] etrafındaki en yakın kişileri de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer ile ilişkilendirdiklerine dair iddialar da söz konusu olmuştur.[655] Bu yönüyle, bir kısım Müslümanlardan ciddi tepki almıştır. Selefçi kimliğiyle de bilinen Seyyid Ahmed'in olağanüstü liderlik mitine dayanan iddialarını, Hint alt-kıtası düşünce biçiminin İslami anlayışlara yansımasına bir örnek olarak değerlendirmek mümkündür.[656]

19. yüzyılın ortasına gelindiğinde ise bölgeyi, 1526 yılından beri yönetmekte olan Babürlü Devleti'nin 1857 yılında resmi olarak yıkılması ve İngilizlerin kendileri

---

vermiştir. Bkz. Aziz, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, s. 130, 293. Hindistan'da Selefî söylem için bkz. Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, II, s. 267.

[651] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 19.

[652] Seyyid Ahmed Barelvî'nin anti-emperyalist faaliyetleri için bkz. Mohsin Khawaja, **Social Reformation and Anti-Colonial Struggle by Sayyid Ahmad Raibarelvi Circumstances and Implications**, Lahore 2016; Jalal, **Partisans of Allah**, s. 1.

[653] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 22. Krş. Jalal, **Partisans of Allah**, s. 1; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 292; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 60-61.

[654] Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 60.

[655] Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 60.

[656] Bkz. Khawaja **Social Reformation..**, s. 65; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 6, 54; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 292; Zahîr, İhsan İlâhî, **el-Brelviyye Akâid ve Târih**, Lahore 1984, s. 21; Syed, Jamaluddin, "The Barelvis and Khilafat Movement" **Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India**, (ed. Mushirul Hasan), New Delhi 1985, s. 401.

için hayati önem taşıyan Hindistan'taki faaliyetlerini yoğunlaştırması[657] Hindistan'ın tarihi seyrini değiştiren olaylar olarak kayda geçmiştir.[658] Bu yenilgi duygusuyla Hintli Müslümanlar; mevcut durumu değiştirebilmek için birtakım sosyo-politik tavırlar geliştirip[659] sosyal, siyasal, ekonomik ve eğitim alanlarında çeşitli çözüm yolları denemeye başlamışlar ve bunun sonucunda da "İslam'ın galibiyeti", "İslam'ın hâkimiyeti", "İslam'ın üstünlüğü" gibi ifadeler sloganik hale gelmiş ve yeni bir tecdid tasavvurunun gelişmesine neden olmuştur. Bu seferki tecdid tasavvurunun salt dinî bir reformasyonu değil; aynı zamanda siyasi olarak ortaya çıkan mağlubiyetleri de giderecek bir tecdid anlayışı olması gerektiği düşünülmüş ve dinî anlamda yenilenme faaliyetleri ilk defa bu denli siyasetle karşı karşıya gelmiştir.[660] Bu dönemde yenilenme işini gerçekleştirecek kişilere dair de pek çok isim ortaya atılmıştır. Muhammed Kasım, Nezir Hüseyin, Diyobandî Raşid Ahmed, Ahmed Rıza ve daha bunun gibi Sünni dünyada itibarlı pek çok isim Hintli Müslümanlar arasında müceddidlik payesiyle ünvanlandırılmış veya onların "diğer" insanlardan farklı, "özel" kişilikler oldukları düşünülmüştür. Ancak herkesin üzerinde ittifak ettiği ortak bir isim olmamıştır.[661]

2.1.3. Mirza Gulam Ahmed'in Müceddidlik İddiası

2.1.3.1 Müceddilik İddiasının Dayanakları

Hintli Müslümanların sosyo-politik anlamda ciddi sıkıntılar yaşadığı 1800'lü yılların sonunda müceddidlik iddiasında bulunanlardan birisi de Mirza Gulam Ahmed olmuştur. O, kendisinin h. 14. asrın müceddidi olarak Allah tarafından görevlendirildiği iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiası, onun dinî iddialarının ilk basamağı ve kendini tanıtma ve ilan etme anlamında

[657] Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, II, s. 270. Hindistan İngiltere için çok önemli bir dominyondu. Bu konuyla ilgili olarak İngilitere'nin Hindistan Genel Valisi Lord Curzon'un kaynaksız bir bilgide 1900 yılında şöyle dediği iddia edilmiştir. "Bütün dominyonlarımızı kaybedersek yine de hayatta kalırız ancak Hindistan'ı kaybedersek imparatorluğumuzun güneşi bir daha doğmamak üzere batar" demiştir. İngilitere'nin şu anki zenginliğinin arka planında Hindistan'da gerçekleştirdiği emperyal faaliyetlerin etkisi büyüktür.
[658] Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 2, 546; Büyükkara, **Çağdaş İslâmi Akımlar**, s. 24.
[659] Ünsal, **Mevlana Muhammed Ali'nin..**, s. 5.
[660] Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 3; Görgün, "Tecdid", s. 237.
[661] Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 138-139, 312-313.

oldukça önemli bir adımıdır. Bu iddiası ile etrafında bir topluluk oluşturmaya başlamıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in yetiştiği Pencap eyaleti Gazneliler döneminde ilk Müslüman olan bölge olup Hindistan'ın diğer yerlerinden çok daha fazla Fars-İslam geleneğinin tesiri altında kalmıştır.[662] Bu yönüyle bu bölge geleneksel Arap-İslam geleneğinden farklı bir görüntü çizmiştir. Zira bu eyalet özellikle Müslümanlar, Hindular ve Sihlerin[663] bir arada yoğun olarak yaşadığı bir bölge olmuştur. Bu bölgedeki ortak kültürel miras, inançlar arasındaki yoğun etkileşim ve ilişki, çeşitli dinî sentezlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[664] Özellikle Hinduizm ve İslam tasavvufunun etkisiyle ortaya çıkmış Sihizmde bulunan yoğun mistik renk, bölgedeki tasavvufi İslami anlayışlarda kendisini göstermiştir.[665] Çişti tarikatı da bölgedeki dinî sentezlerden en fazla etkilenen bir tasavvuf ekolü olarak, bölge İslami anlayışlarına, genel olarak derin etkiler yapmıştır. Böylelikle Pencap hem tasavvufi akımlar hem de farklı İslam yorum biçimlerinin ortaya çıkması için oldukça üretkenbir bölge olarak tarihî kayıtlara geçmiştir.[666]

Mirza Gulam Ahmed'in Pencap'ta geçen hayatı incelenirken, bölgedeki diğer Müslümanlar gibi tasavvufun onun hayatında da oldukça önemli bir yer tuttuğu anlaşılmıştır. Ancak tasavvufun, Gulam Ahmed'in hayatına derin etkisi olmasına rağmen, Gulam Ahmed'in özel bir tarikat veya sûfî geleneğe mensup olmadığı veya

---

662 Geaves, **Islam and Britain..**, s. 28.

663 Hinduizm ve İslam tasavvufunun eklemlenmesiyle oluşturulan Sih dini bölgedeki kültürel senteze uygun bir örnektir. Bkz. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 144-145, 194; Bkz: Gündüz, Şinasi "Sih Dini", Yaşayan Dünya Dinleri, Ankara 2010, s. 374; Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 4.

664 Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 160; Winter, **İslam ve Hristiyanlık..**, s. 177.

665 Genn, "From Chishtiyya Diaspora to Transnational Sufi Movement", s. 2; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289-290; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 255. Hinduzim ve İslam'da çilecilik için bkz: Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s. 201.

666 Genn, "From Chishtiyya Diaspora to Transnational Sufi Movement", s. 2; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289-290; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 255. Bölgenin Hindistan'da Sihler, Müslümanlar ve Hindular'ın bir arada en yoğun yaşadığı yerlerden biri olması nedeniyle, Sihizm ve Hinduizmin en belirgin özelliği olan mistik yönleri, bölge İslami anlayışlarına da süreç içerisinde rengini vermiştir. Özellikle tasavvufi yapılar bölge kültüründen en fazla etkilenen dini oluşumlar olarak dikkat çekmiştir. Hatta İslam'ın özünden uzaklaşan bir kısım tasavvufi hareketler iyice Hinduizme yaklaşmıştır. Bunlardan birini de Çiştiyye tarikatının en azından bir kısmı olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir. Ancak bu etkileşimi tek taraflı görmemek gerekir. İslam'ın bölgeden etkilenmesi kadar belki de daha fazla Hint dinleri de İslam'dan etkilenmiştir. Özellikle bazı Hindular'ın Çiştiyye tarikatı büyüklerinin mezarlarını kendi Hindu dini mezarları gibi ziyaret etmesi bu karşılıklı etkileşime bir örnektir. Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289-299.

bir sûfî tarafından irşad edilmediği Ahmedî ve Ahmedî olmayan bazı Batılı kaynaklarda özellikle ön plana çıkarılmıştır.[667]

Mirza Gulam Ahmed, bu topraklarda yetişen bir Müslüman olarak bölgenin dinî ve kültürel sentezci anlayışına oldukça uygun bir örnektir. Bu bölgedeki halkın genel düşünsel yapısına uygun olarak Gulam Ahmed de küçüklüğünden itibaren mistik boyutu olan, sûfî eğilimli bir karaktere sahip olmuştur. Batıni yönü ağır basan kişilerin genel eğilimi olduğu üzere, Gulam Ahmed'te de görünenin arkasındaki hakikati öğrenme, bilinmeyenle ve gizli olanla bağlantı kurma[668] arzusu sıklıkla tezahür etmiştir. Kendi iç dünyasına dalıp uzlete çekilmeyi, yalnız kalmayı ve sıklıkla kırkar günlük az yemek yemek ve az uyumaktan oluşan riyazetlere girmeyi tercih etmiştir. Küçüklüğünden itibaren tasavvufa eğilimli yapısı, gençlik çağlarından itibaren daha da belirginleşmeye başlamıştır.[669]

Ezoterik öğretinin,[670] kişilerin isteklerine, beklentilerine, korkularına ve ümitlerine hitap eden yönü Mirza Gulam Ahmed'de de tezahür etmiştir.[671] Gulam Ahmed, Allah'la irtibat kurma, onunla bağlantı halinde olma şansını gençliğinden itibaren elde ettiğini iddia etmiştir.[672] Buna bağlı olarak da 1861 yılından itibaren çeşitli şekillerde ilahi muhatabiyete mazhar olduğunu ve bu dönemlerde genelde

---

[667] Krş. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 224; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 25; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 48;

[668] Bâtıni zihniyetin geliştirdiği yorum biçiminin değerlendirilmesi için bkz: Dalkılıç, Mehmet, "Sembolik Anlatımın Gizli Dil Olarak İşlevselleşmesi ve Batıni Mezheplerde Gizli Dil", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V** (2005), Sayı: 2, s. 125-142; Üçüncü, Kemal, "Dinî -Tasavvufi Türk Edebiyatı Vadisinde Bâtıni Yorum Geleneği Üzerine Bazı Düşünceler" **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi** / 2011 / 59, s. 130-131.

[669] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 25-27; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36.

[670] Ezoterizm, belirli kişilerin içselliği ile sınırlandırılmış felsefî öğretidir. Bu öğretiler herkes tarafından bilinen egzoterik (dışa dönük anlam/ileti) öğretiler değil, tam tersine belirli kişilerin aşamalardan geçerek bilmeye hak kazandığı öğretilerdir. Kişiler bilgiyi ya da olguyu öğrenirken belli aşamalardan geçip onu elde ederler. İslam tasavvufunun da bu yönüyle en azından kavramsal olarak ezoterik bir öğreti olduğunu söylemek uzak bir yaklaşım değildir. Ezoterizm hakkında genel değerlendirme için bkz: Zinser, Hartmut, **Ezoterizme Giriş**, İstanbul 2011; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s. 294.

[671] Zinser, **Ezoterizme Giriş**, s. 116; Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 3-43.

[672] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 3-43.

gerçekleşmemiş bir şeyi önceden haber veren gaybî bilgiler aldığını ileri sürmüştür.[673]

Mirza Gulam Ahmed'in bu dönemi, onun düşüncelerinin ilk nüvelerinin oluştuğu dönemdir. Bu dönemden itibaren kendi içerisinde gerçek manada bir dönüşüm yaşamıştır. Tasavvufta temel kural olan, sesli olarak ifade edilmeyen, kişinin kendi içerisinde yaşadığı ve sadece kendisini bağlayan pek çok durum, Mirza Gulam Ahmed'de evrilerek sadece kendisini değil; toplumun geri kalanını da kapsayıcı boyuta yükselmiş ve Gulam Ahmed bu durumu bir misyon olarak değerlendirmiştir.[674] Nitekim 1882 yılında bir gün Hz. Muhammed'i rüyasında gördüğünü belirtmiş ve bu rüyada Allah tarafından müceddid olarak tayin edildiğini iddia etmiş ancak bu iddiasını 1885 yılına gelene kadar açıklamamıştır.[675] Nitekim (h. 1302) h. on dördüncü yüzyılın başında Allah tarafından görevlendirilmiş bir müceddid olduğu iddiasını açıklamıştır.[676] Bu iddiasını da tecdid hadisine dayandırarak, Allah'ın her asrın ihtiyacına göre birini gönderdiğini, bu asırda da Müslümanların ıslahını gerçekleştirmek için kendisini gönderdiğini iddia etmiştir. Bu yüzyıl için kimsenin müceddidlik iddiasında bulunmamasından dolayı da, kendi iddiasının reddedilmesi durumunda Hz. Peygamber'in her yüzyılın başında bir müceddid geleceği şeklindeki öngörüsünün yanlışlanacağını ileri sürmüştür.[677]

---

[673] Mirza Gulam Ahmed'in 1861 ve 1881 yılları arasındaki vahiy ve ilhamları için bkz: Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 7-50. Mirza Gulam Ahmed'in Allah'la irtibat kurması bağlamında aldığını iddia ettiği vahiy ve ilham türünden bilgiler, nübüvvet başlığı altında detaylıca incelenecektir.

[674] Mirza Gulam Ahmad, **Blessings of Prayer**, s. 37.

[675] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 35; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 218; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 266 dipnotu; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 37.

[676] Mirza Gulam Ahmed, **Barakāt al-Dua**, s. 36-37; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 30-31, 33, 212; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 226 dipnot; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 218; Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, s. 27. Mezhep müntesipleri, Mirza Gulam Ahmed'in bu iddiasının doğru olduğunu desteklemek için doğa olaylarından çeşitli deliller getirmişlerdir. Bu tür iddialar için bkz. Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 218.

[677] Mirza Gulam Ahmad, **Blessings of Prayer**, s. 37; Friedmann, **Prophecy Continuous**, s. 108. Her ne kadar Mirza Gulam Ahmed bu yüzyılda müceddid olarak tek olduğunu ifade etse de Nezir Hüseyin, Sıddık Hasan gibi isimlerin de müceddid olarak düşünülmeleri, Gulam Ahmed'in bu iddiasını tartışmalı hale getirmektedir. Zira Gulam Ahmed'in tecdid hadisine dayandırdığı bu iddiasında h. 14. asrın müceddidi olarak düşünülen Nezir Hüseyin, Sıddık Hasan gibi isimlerin de var olması, aslında bu iddiasında yalnız olmadığını göstermektedir. Nitekim Gulam Ahmed'in genel yazım stili olarak tartışmacı, muhataplarını olumsuzlayıcı ve karşısındakinin kendisini reddedeceği düşüncesi üzerinden bir üslup geliştirmesi nedeniyle bu iddiasını temellendirirken de daha ilk baştan müceddidlik iddiasının reddedilmesi üzerinden savunmacı bir tavırla kendi iddiasına meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Nitekim kendisi de daha sonra yazdığı bir eserinde Sıddık Hasan'ın müceddidlik iddiasından bahsetmiştir.

Mirza Gulam Ahmed, müceddidlik iddiasını, tecdid hadisinin dışında, Allah'tan aldığını iddia ettiği vahiylere de[678] dayandırmış; bunu temellendirirken de Allah'la sadece ibadetler aracılığıyla değil, vahiy aracılığıyla da her daim canlı bir ilişki içerisinde olduğu iddiası üzerinden ifade etmeye çalışmıştır. Nitekim 1882 yılında yazdığı *Berahin-i Ahmediyye*'nin üçüncü cildinde, Allah'ın "Ey Ahmed" şeklinde kendisiyle konuştuğuna dair ifadeleri de bu durumun tipik yansıması olmuştur.[679] Hatta Gulam Ahmed'in bu ifadeleri arasında, Allah'ın sadece kendisiyle değil, ona bağlı kişilerle de vahiy aracılığıyla bağlantı kuracağı şeklinde iddiaları da söz konusu olmuştur.[680]

Mirza Gulam Ahmed'in, tecdid misyonuyla üzeri kapalı olarak ilişkilendirmeye çalıştığı bu vahiylerinden esas olarak Allah tarafından açıkça görevlendirildiğini ifade eden vahyi ise "Kul İnni Umirtu ve ene evvel'ül mü'minin" şeklindeki Allah tarafından aldığını iddia ettiği Arapça bir vahyidir.[681] Gulam Ahmed'in "De ki ben emrolundum ve ben Mü'minler'in ilkiyim" manasına gelen bu ifadeleri, En'am Sûresi 14. ayetiyle oldukça benzerlik göstermektedir.

Mirza Gulam Ahmed aldığını iddia ettiği bu vahyin müceddidlikle bağlantısını ise 1892 yılına kadar kurmamıştır. Gulam Ahmed'in erken dönemde, bu vahiyle müceddidlik iddiası arasında bağlantı kurmamasının sebebi olarak erken dönemde daha kendisini tanıtmamışken ve henüz yazım faaliyetlerine yeni girişmişken böyle ciddi bir iddiada bulunmak istemediğini söylemek mümkün görünmektedir.[682] Nitekim müceddidlik iddiasında bulunan kişi, kendisini aynı dönemde yaşadığı diğer Müslümanlardan üstün ve farklı bir konuma yerleştirmiş olmaktadır.[683] Lakin aldığını iddia ettiği bu vahyi, müceddidlik iddiası ile

---

Krş. Metcalf, **Islamic Revival in British India**, s. 138-139, 312-313; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 390.

[678] Mirza Gulam Ahmed "vahiy" ifadesini kullandığı için bu şekilde bir kullanım tercih edilmiştir. Bkz. Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 138-139, 312-313.

[679] يا احمد بارك الله فيك -Ey Ahmed, Allah seni mübarek kılsın-. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 56. Gulam Ahmed'in bu ifadeleri, vahiy kabul edildiği için Gulam Ahmed'in vahiy kitabı olarak derlenen *Tezkire*'de yer almaktadır. Bu ifadelerin detaylı açıklamaları için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 98-99.

[680] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 43-50.

[681] Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 201-202 dipnot. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36-37.

[682] Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36.

[683] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 108.

irtibatlandırdığı 1892 yılına gelindiğinde ise, Gulam Ahmed'in mesihlik, mehdilik iddiasında bulunduğu ve dinî iddialarının tonunun oldukça fazla yükseldiği bir dönem olduğu için, bu ifadelerini Allah tarafından müceddid olarak görevlendirilmesiyle ilişkilendirmesi doğal görünmektedir. Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiasının geleneksel tecdid iddialarından farkı da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Geleneksel çizgi tecdid faaliyetlerinde salt tecdid hadisini dayanak olarak alırken, Gulam Ahmed, Allah tarafından görevlendirilmesini vahye dayandırmıştır.[684]

19. yüzyılda, Mirza Gulam Ahmed'e kadar çeşitli tecdid faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Bu tecdid faaliyetlerinin ana esası Kuran ve Sünnet'e dönmeyi; dini, bidatlardan arındırmayı kapsayan bireysel tecrübeyle gerçekleşecek tecdid faaliyetlerinden oluşmuştur. Ancak Gulam Ahmed'in tecdid anlayışı, önceki tecdid anlayışlarından oldukça farklı bir görüntü çizmiş ve tecdid misyonu, doğrudan Allah'ın yönlendirmesi ve onun müdahalesi altında gerçekleştiği iddiasına dayanmıştır. Nitekim Müslümanların sorunlarının ancak Allah tarafından müceddid eliyle müdahale edilerek düzelebileceğine inanmıştır.[685]

Mirza Gulam Ahmed'in müceddid olarak diğer müceddidlik fikirlerinden bir diğer farkı ise Allah'la sadece ibadetler aracılığıyla değil, vahiy aracılığıyla da her daim canlı bir ilişki kurulabileceğine inanması ve bu şekilde bir iletişimin kendi müntesipleri için de geçerli olacağını savunmasıdır.[686] Gulam Ahmed'in tecdid misyonunun en belirleyici unsuru olan "vahiy ışığı altında görevlendirilme" iddiası, aynı zamanda diğer tecdid misyonlarından da en ayırıcı özelliği olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in Allah tarafından görevlendirilen bir müceddid olduğu fikrini, tecdid hadisine ve aldığını iddia ettiği vahiylere dayandırması genel olarak değerlendirildiğinde, Gulam Ahmed'in bu iddiasını temellendirmek için çok da çaba sarf etmediğini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Nitekim müceddidlik meselesi neredeyse bütün İslam dünyası açısından kabul edilir bir fikir olduğundan,

[684] Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 201-202 dipnot.
[685] Mirza Gulam Ahmed, **Barakāt al-Dua**, s. 36-37; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 31; Geaves, **Islam and Britain**, s. 34.
[686] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 43-50; Mirza Gulam Ahmed, **Ayyām al-Sulh**, s. 336-337; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 38; C. 4, s. 171-172, 272-273.

bu düşüncesine meşruiyet kazandırmak için çok da gayret içerisinde olmadığı anlaşılmaktadır.

2.1.3.2. Geleneksel Müceddidlik Anlayışıyla Mukayesesi: Kesbî Mücedidlikten Vehbî Müceddidliğe Dönüşüm

2.1.3.2. Müceddidlik İddiasının Mahiyeti

Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiasının mahiyetini, ilahi seçilmişlik düşüncesi oluşturmaktadır. Gulam Ahmed'in ilahi olanla ilişkilendirerek sunduğu müceddidlik anlayışının mahiyetini inceleyebilmek için bir müceddidin neden gelmesi gerektiğini, ilahi seçilmişlik ve dinî otorite olma meselelerini ayrı ayrı ele almak gerekmektedir.

2.1.3.2.1. Bir Müceddidin Neden Gelmesi Gerektiği

Mirza Gulam Ahmed, müceddidlik iddiasının mahiyetini açıklarken asıl, kendi ilgi alanı olan, müceddidin neden gelmesi gerektiği konusunun üzerinde özellikle durmuştur. Bununla ilgili iç ve dış sebepler şeklinde iki neden silsilesi belirlemiştir. Bir müceddidin gerekliliğinin iç sebeplerini açıklarken de bu sebepleri; Müslümanların dinî hayatı terk etmeleri ve bidatların artması şeklinde sıralamıştır.[687] Gulam Ahmed'in bu düşünceleri geleneksel tecdid anlayışı ile uyumludur. Geleneksel tecdid anlayışında Müslümanların durumlarının kötü olması, dinî uygulamaları terk etmeleri ve bidatların yaygınlaşması sıkça kullanılan kavramlardır. Gulam Ahmed de gelenekten aldığı bu mirasa, kendi ilahi seçilmişlik, vehbî olarak Allah tarafından görevlendirilmiş bir müceddid olma fikirini de ekleyerek müceddidlik meselesini zarûrât-ı diniyye seviyesine yükseltmiştir.[688] Böylelikle müceddidlik müessesesi İslam'ın yozlaşmasına yönelik çözüm üreten bireysel bir faaliyet alanı olarak düşünülürken, Müslümanların hepsini akidevî anlamda ilgilendiren bir mefhuma dönüşmüştür.

---

[687] Mirza Gulam Ahmed, **Barakāt al-Dua**, s. 36-37; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 31. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 108. Mirza Gulam Ahmed sonrası Ahmedîler de müceddidin neden gelmesi gerektiğine dair çeşitli bilgiler vermişlerdir. Konu hak. bkz. Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam** s. 32.

[688] Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 201-202 dipnot; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 30-31, 66; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 108.

Mirza Gulam Ahmed müceddidin gönderiliş nedenini açıklarken İslam dışı faktörlerden de özel olarak iktibaslarda bulunmuştur. Nitekim İslam'ın diğer dinlerle mukayese edildiğinde, ciddi anlamda yıpratıldığını ve yenilenme ihtiyacının ortaya çıktığını savunmuştur.[689] 19. yüzyıl Hindistan'ının yaşadığı en büyük tehlikeyi; Hristiyanlığın üstünlüğünün kabul edilmiş olması ve Müslümanların da bu öğretiyle ilişki içerisinde bulunması ve İslam'dan uzaklaşmaları olarak ifade etmiştir. Ayrıca Hinduların İslam akidesine zarar verdiğini savunmuştur. Nitekim Gulam Ahmed, tecdid faaliyetlerinde kendisine ilk amaç olarak Hristiyanlarla ve Hindularla mücadele etmeyi belirlemiştir.[690] Bu nedenle de müceddidlik iddiası süresince Hristiyan misyonerlerle karşılıklı tartışmalarda bulunmuştur.[691] Bu tartışmalarda İslam'ın üstünlüğü mefhumunu özel olarak ön plana çıkarmıştır. Zira Müslümanların şiddetli baskı altında kaldığı bu dönemde, tecdid faaliyetleriyle kastedilen sadece akidevî olarak bir yenilenme değil, aynı zamanda siyasi olarak da varlık sahasına inme şeklinde değerlendirmeler yapıldığı için muhtemelen Gulam Ahmed de bu durumu göz önünde bulundurmuştur.[692]

2.1.3.2.2. Tek Merci / Dinî Otorite Oluşu

Mirza Gulam Ahmed, Allah tarafından h. 14. yüzyılın müceddidi unvanıyla görevlendirilen kişinin gönderiliş amacını açıklarken, önceki müceddidlerin yaptığı gibi sadece dini özüne döndürmek değil aynı zamanda kendi döneminde toplumun karşılaştığı problemlerde de ilk başvurulacak adres olmak şeklinde ifadelerde bulunmuştur. Bu minvalde o ana kadar kimsenin elde edemediği bilgiyi elde ettiğini savunmuştur.[693] Gulam Ahmed'in müceddidlikle ilgili bu fikirleri dikkate alındığında, müceddidlik meselesi ile dinî otorite / dini konularda tek merci olma noktalarının bir araya getirildiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle de Sünni gelenekteki

---

689 Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 37.

690 Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 165, C. 5, s. 71, 97; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 41. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 108. İlk hedef olarak Hristiyanlar ve Hindularla mücadele etmeyi belirlemiş olmasıyla; daha ilk baştan diğer İslami çevrelerle ayrışma yaşamak istememiş gibi görünmektedir. Nitekim Gulam Ahmed'in dinî iddiaları sadece müceddidlikle sınırlı kalmış olsaydı, bu kadar tepki alması söz konusu olmazdı. Çünkü tasavvufi gelenekte benzer ifadeler sıklıkla dile getirilmiştir. Geaves, **Islam and Britain..**, s. 41.

691 Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 222; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 286-290. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 108.

692 Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 3; Görgün, "Tecdid", s. 237.

693 Krş. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 31; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 108.

tecdid faaliyetlerinden mahiyet itibarıyla Şia'ya doğru bir kayma meydana geldiği görülmektedir. Nitekim Şia'da imamın yaşadığı dönem için otorite kabul edilmesi gibi, Gulam Ahmed'in bu tanımlamalarından da, h. 14. asrın müceddinin de, bir dinî otorite olduğu anlaşılmaktadır.[694] Zira Gulam Ahmed'in bu tanımlamasına göre müceddid, otorite gücünü ilahi olandan almakta ve müceddidlik iddiasını ilahi temellere dayandırdığı için de kendisini alimler de dahil olmak üzere İslam toplumunun geri kalanından üstün ve yetenekli kabul etmiş olmaktadır.[695] Zira o kadar ilim sahibi insan olmasına rağmen onun diğerlerine karşı üstünlüğü Allah tarafından görevlendirildiği iddiasına dayanmaktadır.[696]

Mirza Gulam Ahmed'in kendisini müceddid olarak dinî otorite şeklinde değerlendirmesi ve bu görüşlerinin Şia'daki imamet tasavvuruyla uyumlu gözükmesi Sünni paradigma açısından problemli görünmektedir. Lakin Gulam Ahmed'in içerisinden çıktığı bölge kültür ve değerleriyle bir arada düşünüldüğünde bu durumun çok da farklı bir yaklaşım biçimi olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim neredeyse tüm Müslümanlar tarafından İslam düşüncesine yaptığı katkılarla ve Sünni kimliğiyle bilinen Şah Veliyullah, kendisinin müceddid olarak "kayyum" olduğunu iddia etmiş,[697] bu iddiası da bazıları tarafından Şia'daki "kâimu'z-zamân" düşüncesiyle irtibatlandırılmıştır.[698]

2.1.3.2.3. İlahi Seçilmişlik: Vehbî Müceddidlik

Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlik teorisi, "ilahi seçilmişlik" üzerine kurulmuştur. Böylelikle tecdid faaliyeti Müslümanların durumunu düzeltmeyi amaçlayan bireysel veya toplumsal bir çaba olmaktan çıkmıştır. Zira Gulam Ahmed, müceddidlik teorisine Allah'ın doğrudan müdahil olması fikrini eklemiş ve bu meselenin çerçeve alanını ilahi olana kaydırmıştır. Gulam Ahmed bu noktada dinî

---

[694] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 31.
[695] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 30-31; Khan, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, s. 30; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36.
[696] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36.
[697] Şah Veliyyullah Dihlevî, **et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye**, C. 1, s. 110; C. 2, s. 16.
[698] Baljon, J.M.S., **Religion And Thought Of Shâh Walî Allâh Dihlawî 1703-1762 Studies In The History Of Religions**, 1703-1762, Netherlands 1986, s. 16; Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 283 dipnot. Ancak Şah Veliyullah'ın bu görüşlerinin Nakşi-Müceddidî gelenekte de var olduğuna dair, karşı fikirler de söz konusu olmuştur. Konu hak. bkz. Aydın, **Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik** s. 129.

iddialarına referans verirken sürekli bu kavramı ön plana çıkarmış; muhalefet edenlere de yine bu kavram üzerinden cevap vermiştir. "Allah'ın takdiri" ve "Allah'ın isteği" ifadelerini kullanırken, kulların bu konuda hüküm bildiremeyeceğini vurgulamaya çalışmış ve müceddidliğinin kesbî değil vehbî olduğunu anlatmaya gayret etmiştir.[699] Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in müceddidlik anlayışının temeli Allah tarafından seçilme meselesine dönüşmüş ve müceddidlik anlayışı da vehbî bir anlam kazanmıştır.[700] Nitekim Gulam Ahmed'in bu kavramla ilgili yaptığı en tartışmalı yorum müceddidlik kavramını nebilik kavramıyla ilişkilendirmesi olmuştur. Lakin Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiası, özü itibarıyla tasavvufi ve batını yönü ağır basan İslami anlayışlardan çok da farklı değildir.[701] Zira Gulam Ahmed de alimlerin peygamber varisi olduklarına dair rivayeti dikkate almıştır. Bu duruma tasavvuf büyüklerinin gizemli karizmalarının da etkisi eklenince o dönemde de bu unvan oldukça önemsenmiş ve müceddidlik peygamber mesleği şeklinde düşünülmüştür. Bu noktada Gulam Ahmed'in de müceddidlik kavramını ümmetin alimlerinin İsrailoğullarının peygamberlerine benzeyeceğine dair rivayet ışığında nebilik ile irtibatlandırması, müceddidliğinin geleneksel çizgiden farklı olduğunu düşündürse de sûfî gelenekle uyumludur.[702]

---

[699] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32-37; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 30-31.

[700] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 30-31. Bu noktada, okuyucuda Mirza Gulam Ahmed'in müceddidliğine dair fikirlerine, Müslüman kesimden ciddi tepkiler geldiği düşünülebilir ve bu durumun Gulam Ahmed'in hayatından bahsedilen birinci bölümde böyle bir tepkinin söz konusu olmadığı şeklindeki ifadelerle çeliştiği akla gelebilir. Ancak Gulam Ahmed'in bu iddiası incelenirken genel İslam düşüncesinde müceddidlik meselesi çatısı altında işlenmektedir. Bu yönüyle, Hint alt-kıtasının mistik felsefe ve tasavvufla mezcolmuş anlayışlarda sıklıkla karşılaşılan ilahi seçilme meselesi üzerinden konu algılanmamalıdır. Nitekim Gulam Ahmed, bu iddiasını açıkladığında, muhatap olduğu kitle bu tür fikirlere alışık olduğundan dolayı çok da tepki almamıştır.

[701] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 387-388, 426; İbn Arabî, Muhyiddin, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2011, C. 18, s. 57; Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 109. Nitekim Bâtını, gnostik tipli dinî eğilimler, İran-Sami topraklarının hemen hemen tüm dinî hareketlerinde görülebilecek türden hareketlerdir. Bkz. Hodgson, Marshall G.S., **İslâmın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, çev. Alp Eker, Mutlu Bozkurt, Birol Çetinkaya vd., İstanbul 1995, C. I, s. 2.

[702] Krş. Münâvi, **Feyzü'l-Kadir**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1972, C. 4, s. 384; Sehâvî, **el-Mekâsidü'l-Hasene**, s. 286; Aclunî, **Keşfu'l-hafa**, 2/64; Şevkânî, **el-Fevâidü'l-Mecmûa**, 286. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 387-388, 426, 436; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 37; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 108; Karadaş, Cağfer, "İbn-i Arabi'ye Göre Vahiy ve Keşf", **Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu**, Kayseri 1997, s. 243.

Nitekim o da, Abdulkâdir Geylânî ve İmam Rabbânî[703] gibi alimlerin de kendisi gibi düşündüğünü savunarak kendisine meşruiyet sağlama gayretinde olmuştur.[704]

Mirza Gulam Ahmed'e göre Hz. Muhammed'in görevinin sona ermesiyle birlikte nebilik kemalâtına haiz kişiler peygamberin gölgesi olarak onun yolundan giderek onun başlattığı işi devam ettirecektir.[705] Bu tür bir yaklaşımın nedeni, sûfî gelenekte, Hz. Muhammed sonrası İslam toplumunda ortaya çıkan yenilenme ihtiyaçlarının Hz. Muhammed'e tamamen uyan kâmil insanlar tarafından gerçekleştirileceği, bu kişilerin bu konudaki cehdügayretlerinin Allah tarafından müceddidlik unvanı ile taltiflendirileceği şeklinde bir düşünce söz konusudur.[706] Bu türde bir müceddidlik anlayışında kişinin bilfiil gayreti ve iştirakı olması nedeniyle de kesbî olarak gerçekleşmiş olmaktadır. Kişinin almak için gayret edeceği ancak verecek olanın Allah olacağı şeklindeki düşünce tam da bu durumun özeti gibidir. Gulam Ahmed'in müceddidlik teorisi de tam da bu noktada farklılaşmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed zamanının çoğunu riyazetle geçirdiği ve ibadetütaatte bulunduğu için Allah'ın kendisini bu ünvanla payelendirdiğini iddia etmiş ancak devamında ise Allah'ın kendisini seçtiğini, hiçbir dahlinin söz konusu olmadığını

---

[703] İmam Rabbânî, tecdid misyonunu Ehl-i sünnet düşüncesi üzerinden temellendirmiştir. Ehl-i sünnet akidesi, İmam Rabbânî'nin dini anlama ve yorumlama biçiminde esas ana unsur olarak yer almıştır. İslam'ın Ehl-i sünnet'le eş değer olduğunu ve bu esasların tümüyle kabulü olmaksızın imanın kemalâtının mümkün olmayacağını savunmuştur. Buna bağlı olarak Şia'ya ciddi şekilde karşı çıkıp tepki göstermiştir. Buna bağlı olarak, Redd-i Ravafız -Te'yid-i Ehli's-Sünne- adlı bir eser yazmıştır. Hint alt kıtasında Sünni bir İslami anlayışın gelişmesinde ve yerleşmesinde oldukça etkili olmuştur. Bkz. Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 265; İmam Rabbânî, **Redd-i Revâfıd Risâlesi**, (haz.) Hüseyin Hilmi Işık, İstanbul 2015.

[704] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 426; İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 1, s. 67- 83, 117, 282. Krş. **Friedmann**, **Prophecy Continuous..**, s. 109. İmam Rabbânî'nin tecdid misyonunu yüklenmesi, o dönem için Sünni İslam dünyası açısından oldukça yeni bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü ilk defa bir sufiye "Müceddid-i elf-i sânî" lakabı verilmiştir. Her ne kadar İmam Rabbânî'nin tasavvufi yönü belirgin olsa da fıkhi kemalâtı nedeniyle bu unvanla taltif edildiği açıktır. Tümüyle vahdet-i vücudçu bir anlayışa dayalı tasavvufi bakış açısına karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışının temelinde yaşadığı coğrafyanın dinî ve kültürel kozmopolit yapısının etkisi oldukça büyüktür. Ona göre, salt vahdet-i vücudçu bir dini anlayış, Hinduizmdeki panteist yaklaşımların tezahürleriyle Müslümanlarla, Hindu ve Budistleri aynileştirme çabası olup İslam'ın parçalanması anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak da İbn Arabî'ye dayalı bir tasavvuf anlayışına karşı vahdet-i şühud anlayışını geliştirmiştir. Bütün tasavvufi tecrübeleri, şeriatın keskin sınırları içerisine almıştır. Dinî hükümlerle uygunluk içerisinde olmayan tasavvufi tecrübeleri kesinle reddetmiştir. Konu hak. bkz. İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 1, s. 67- 83, 117, 282; Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, I, s. 620; Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 261. Aziz Ahmed, İmam Rabbânî'nin kendisinin de zımmî olarak kendisi için müceddid ifadesini kullandığını belirtmektedir. Konu hak. bkz. Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 261.

[705] Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, 1984, s. 29-30; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 212, 255, 257-258. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 109.

[706] İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 1, s. 78.

ifade etmiştir.[707] Bu yönüyle müceddidlik iddiası, kesbî bir yaklaşımdan ziyade vehbî bir alana dönüşmüştür. Gulam Ahmed'in bu görüşleri, bu yönüyle, müceddidliğin kesbî olarak Allah'ın takdiriyle elde edilebilen bir makam olduğunu ve sadece nübüvvetin vehbî olarak Allah tarafından verilebileceğini belirten İmam Rabbânî ve Sünni sufî gelenekteki müceddid tasavvurlarından farklı düşmektedir.[708]

2.1.3.3. Hint Alt-Kıtasındaki Diğer Tecdid Hareketlerine Karşı Tutumu

Mirza Gulam Ahmed'in tecdid faaliyetleri, bölgede kendisinden önce ve kendi döneminde gerçekleştirilen tecdid faaliyetlerinden oldukça farklı olmuştur. Her ne kadar Gulam Ahmed'in faaliyetlerinin, bidatlerle mücadele etmek ve Müslümanları eğitmek[709] gibi geleneksel tecdid söylem biçimleriyle bir müşterekliği söz konusuysa[710] da Gulam Ahmed'in tecdid misyonu, diğer faaliyetlere göre yapı itibarıyla oldukça farklı kalmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed, daha modernist, çağa hitap eden ve konjonktürel olarak siyasi bir yönü de bulunan bir tecdid anlayışını takip etmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in tecdid faaliyetleri gerçekleştirdiği bu dönemde, İngilizlere tamamen karşı olup onlarla mücadele eden, Şah Veliyullah çizgisini takip eden çeşitli tecdid faaliyetleri de söz konusu olmuştur.[711] Gulam Ahmed'in tecdid

---

[707] Mirza Gulam Ahmed, **Barakāt al-Dua**, s. 36-37; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 30-31.

[708] Krş. İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 2, s. 362; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 387-388, 426. Mirza Gulam Ahmed'in sûfî gelenekle müceddidlik anlayışındaki diğer bir fark ise sûfî geleneğin eskiyi ön plana çıkarması ve İslam'ı yenilemek gibi bir iddiasının bulunmamasıdır. Bkz. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 48.

[709] Mirza Gulam Ahmed tecdid misyonunda eğitimi oldukça önemsemiş, müntesiplerini daima eğitim konusunda teşvik etmiştir. Hatta kendisine bağlıların diğer Müslümanlara nazaran oldukça eğitimli olduğunu da özellikle belirtmiştir. Aynı mefhum günümüz Ahmedîleri tarafından da sıklıkla dile getirilmektedir. Gulam Ahmed'in tecdid faaliyetleri mesihlik iddiasına kadar sınırlı bir çerçevede kalmamış, diğer iddialarıyla birlikte de bu faaliyetlerini devam ettirmiştir. Konu hak. bkz. Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 23; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 366; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 98-99; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 108; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 119.

[710] Şah Veliyullah çigisi olarak adlandırılabilcek geleneksel tecdid anlayışları içerisinde dört fıkhi mezhebi biraraya getirme gayreti sunan bir tecdid anlayışı olmuştur. Dihlevî'nin mezheplerle ilgili görüşleri için bkz. Aydın, **Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik**, s. 16; Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 286; Daudî, **Şah Veliyullah Dehlevî'den..**, s. 110, 140; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 60.

[711] Şah Veliyullah çizgisinden ilham alan Seyyid Ahmed Barelvî'nin anti-emperyalist faaliyetleri için bkz. Jalal, **Partisans of Allah**, s. 1. İlginç olan, Gulam Ahmed cihadçı tecdid faaliyetlerine karşı çıkarken Ahmedîlerin Barelvî'yi de müceddid olarak kabul etmeleridir. Bkz. Kaleem, Alhaj Ata Ullah "Conclusion of the 14th Century and A Moment of Reflection for the Muslims",

anlayışındaki en temel farklılık ise bu noktada ortaya çıkmıştır. İngilizlere yönelik bu tür girişimlere şiddetle karşı olmuş hatta İngilizlerle iyi ilişkiler geliştirmeyi dinî bir gereklilik olarak düşünmüş ve Müslümanların bu şekilde kurtulacağını savunmuştur.[712] Gulam Ahmed'in bu düşüncesi, Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) Müslümanların durumlarının düzelmesi için "Britanya Hükümeti'ne bağlılık ve eğitim" olarak tanımladığı ıslah çalışmalarıyla benzerlik arz etmektedir.[713]

Mirza Gulam Ahmed'in geleneksel tecdid faaliyetlerinden bir diğer farkı ise İslam'ın üstünlüğünü, diğer din mensuplarına ispat meselesini kendisine misyon edinmesidir. Geleneksel tecdid faaliyeti içerisinde olanlar bu dönemde tepkilerini daha çok siyasal iktidar olan İngilizlere çevirirken[714] Gulam Ahmed, siyasal iktidar yerine Hristiyan ve Hindularla dinî anlamda büyük bir mücadele içerisine girmiştir.[715] Nitekim Hristiyan ve Hindu geleneğe, özellikle inançlarına karşı ciddi şekilde eleştiriler getirmiş, özellikle yazdığı eserlerle ve gerçekleştirdiği münazaralarla bu eleştirilerini geniş kitlelere yayma imkanı bulmuş,[716] böylelikle de kısa zaman içerisinde oldukça fazla tanınma şansı elde etmiştir.[717] Nitekim Gulam

---

https://www.alislam.org/library/articles/conclusion-14th-century-moment-reflection-muslims/ Erişim tarihi 03.10.2018.

[712] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. giriş xii, 9-11, 13; Mirza Gulam Ahmad, "A Muslim Views on British Government", s. 33-34; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 34; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 119.

[713] Bulgur, **1850-1900 Yılları Arası Hint Yarımadasındaki İslamî Fikir Akımları**, s. 196-197.

[714] Bu dönemki tecdid hareketleri için bkz. Khawaja, Mohsin, **Social Reformation and Anti-Colonial Struggle by Sayyid Ahmad Raibarelvi Circumstances and Implications**, Lahore 2016; Jalal, Partisans of Allah, s. 1.

[715] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 43. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 108. 19. yüzyıl Hindistan'ında İslam ve Hristiyanlık arasındaki rekabet ve Müslüman ve Hristiyan ilişkileri için bkz. Avril, A., Powell, **Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India**, London 1993.

[716] Mirza Gulam Ahmed'in farklı dinleri eleştiren bazı eserleri için bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Fountain of Christianity**, çev. y., UK 2007; Mirza Gulam Ahmad, **Four Questions by Sirajuddin Christians**, ç. y., UK 2009; Mirza Gulam Ahmad, **Chasm Masīhī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, London 1984; Mirza Gulam Ahmad, **Anwār al-Islam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, s. 1, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmad,**Tawzīh-i Marām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 3, s. 49, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmad, **Surma Chashm Aryā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 2, s. 47-322, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmad, **Hujjat al-İslām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, s. 41, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmad, **Satt Bachan**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 10, s. 111, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Jang-i Muqaddas**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, s. 83, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Nūr al-Quran**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, s. 373, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Āryā Dharam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 10, s. 1, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmad, **Satt Bachan**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 10, s. 111, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmed, **Fat-hi-İslam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, s. I, United Kingdom 2009; Mirza Gulam Ahmad, **Â'īna-i Kamālāt Islām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 5, London, 1984; Mirza Gulam Ahmad, **Masīh Hindustān Meñ**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, s. 1, United Kingdom 2009.

[717] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 51-52.

Ahmed, tecdid faaliyetlerinin süresini belli bir zamanla kısıtlamamıştır. Zira mesihlik iddiasıyla tecdid faaliyetleri sona ermemiştir. Diğer iddialarıyla birlikte de bu faaliyetlerini devam ettirmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in geleneksel tecdid anlayışlarından diğer bir farkı ise şudur: geleneksel faaliyetler, Müslümanlar için Şah Veliyullah'ın belirlediği ve daha çok İslam hukukuna ve ictihada yönelik ıslah faaliyetleriyle iştigal etmekteyken;[718] Gulam Ahmed, İslam hukuna göre boşanma, cinsiyet ayrımcılığı, cinsel özgürlük anlamında ahlaksızlık, köleliğin kaldırılması, cihadın yeniden yorumlanması gibi İslam hukukunda olan ama çok gündeme getirilmeyen çağdaş ve güncel konuları esas almıştır.[719]

Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiası genel olarak değerlendirildiğinde ise Gulam Ahmed'in bu iddiasında dinin temel prensipleriyle ilgili yeni bir şey söylemediği anlaşılmaktadır. İslam dünyasında ve özelde Hint alt-kıtasında var olan bir fikri, yeni bir varyasyonla yeniden gündeme getirdiği ve müceddidlik tasavvurunu tecdid hadisini dayanak olarak alan Sünni gelenekten farklı olarak, vehbî "İlahi Seçilmişlik" anlayışına dayanan bir kanala taşıdığı görülmektedir.[720] Öte yandan bu dönemde, Allah tarafından vahye mazhar olduğunu açıkça beyan etmesi de, kavramsal olarak sûfî gelenekteki ilham[721] veya keşften[722]

---

[718] Aydın, **Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik**, s. 16; Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 286; Daudî, **Şah Veliyullah Dehlevî'den..**, s. 110, 140; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 60.
Dihlevî'nin 18. yüzyıl Hint-İslam düşüncesine yaptığı en temel katkı, İslam fıkhının hadis ilmiyle irtibatlandırılması konusundaki gayretleri ve tasavvufi tarikatlerin çalışma biçimlerini Sünni İslam düşüncesinde eritme faaliyetleri olmuştur. Sünnet'in ihyâsı, içtihadın yeniden ön plana çıkarılması, taklidî bir anlayışın sorgulanması gibi temel meseleleri ön plana çıkarmıştır. Toplumların ilerleyebilmesi için müstakil içtihadî yöntemin her zaman olması gerektiğini savunmuştur. Sünni akideyi yüksek sesle savunmuştur. Müslümanların yaşadığı siyasal, sosyal ve ekonomik problemlerin kaynağını, İslam'dan uzaklaşma olarak belirlemiştir. İslam'ın kendi kültürel kodlarını, ümmetçiliği oldukça önemsemiş ve buna bağlı olarak da *Huccet'ullah-î Bâliğa* adlı eserini Farsça yerine, Arapça yazmıştır. Bkz. Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 283; Daudî, **Şah Veliyullah Dehlevî'den..**, s. 144-145; Aydın, **Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik**, s. 455; Aydın, Ahmet, "Bir Bibliyografya Denemesi Şah Veliyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar" **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013/2 yıl: 4 cilt: IV sayı: 8, s. 30.
[719] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 35; Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 119.
[720] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 40; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 31.
[721] Yavuz, "İlham", s. 98; Mütercim Asım Efendi, **Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi**, C. 1-6, Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi (haz.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, III, 720; Birsin, Mehmet, Fıkıh Usulünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 249-250; Rousseau, **Dinler**, s. 29-30.

çok da farklı değildir. Nitekim Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiasından yaklaşık iki sene sonra mesihlik iddiasında bulunduğunda, bu iddianın Hareket içerisinde şok etkisi yarattığı hatta bu iddia üzerine yanından ayrılanlar olduğuna dair kaynaklarda bilgiler yer almaktadır.[723] Bu bilgi dahi, kendisine intisap edenlerin, müceddidlik iddiasını, yeni ve ana bünyeden farklı bir yorum biçimi olarak değerlendirmediklerini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed'in bu iddiası genel olarak diğer Müslümanlar tarafından ana bünyeden farklı olarak düşünülmemiş ve Sünni İslam inancını tehlikeye attığı gibi bir iddia da gündeme gelmemiştir. Sadece Selefî gruplar bu iddiasına bir miktar tepki göstermişlerdir. Tepkiler, sonraki süreçte ortaya çıkan diğer tartışmalı fikirlerinden kaynaklanmıştır. Ancak daha sonraki süreçte, Ahmedî muhalefetini amaç edinen gruplar, diğer tartışmalı görüşlerini eleştirirken, tartışmalı görüşlerinin zeminini oluşturması nedeniyle müceddidlik düşüncesine de tepki göstermişlerdir.[724]

[722] Uludağ, Süleyman, "Keşf" **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2002, C. 25, s. 315.
[723] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 37.
[724] Krş. Geaves, **Islam and Britain..**, s. 35; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, 107.

2.2. MESİHLİK

Dünya üzerinde neredeyse bütün topluluklar sıkıntılı dönemlerinde bir kurtarıcı beklentisi içerisinde olmuşlardır. Bu kurtarıcı pratiğinin genel ismi "mesih" olarak adlandırılmıştır. Aynı zamanda bu kavram Hristiyanların ahir zamanda dünyaya kurtarıcı olarak gelmesini bekledikleri İsa için de kullanılmıştır. Nitekim Hristiyanlar açısından, Hz. İsa imajı, dinin bizatihi kendisi olup mesihî beklentinin onun üzerinden temellendirilmesi nedeniyle asli bir inanç esasıdır. İsa Hristiyanlıkta Tanrı'nın oğlu olarak tavsif edilmekte, dolayısıyla tanrı olarak kabul edilmektedir.

İsa imajı Hristiyanlar açısından olduğu kadar Müslümanlar için de önemli bir figürdür. Hz. İsa, Müslümanlar tarafından belki de üzerinde en çok durulan ve yine en çok mevzubahis yapılan ve en çok tartışılan peygamberlerin başında yer almaktadır.[725] Hz. İsa'nın bu denli ön plana çıkarılması, onun mesiyanik yönünün İslami açıdan da karşılığı olan bir değer olması yönüyledir.[726] Bu yönüyle Hz. İsa her iki din açısından da oldukça önemli bir figür olup her iki dinde de mesih olarak adlandırılmıştır. Hz. İsa Kur'an'da İsa, "İbn Meryem" ve "Mesih" şeklinde isimlendirilmiş, kendisine İncil verilen, Hz. Muhammed'i müjdeleyen "Allah'tan bir ruh, kelime olarak" tanımlanan, kul olduğu özellikle vurgulanan "ulu'l-azm" peygamberlerden biri olarak belirtilmiştir.[727]

---

[725] Akgül, Muhittin, "Nüzûl-i Îsâ Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları", **Harran üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, 2006, C. XI, sy. 16, s. 43-75.

[726] Buhârî, (34) Buyû' 102 (s. 436); (60) Ehâdîsü'l-Enbiyâ 49 (s.710); (46) Mezâlim 31 (s.492); Müslim, (1) İman 242-247 (s.77-78); (15) Hac 216 (s.530); (52) Fiten 34, 39, 110 (s. 1254, 1256, 1270-1272); Ebu Davud, (32) Melâhim 12, 14 (s. 771-772, 772-774); Tirmizî, Fiten 21, 54, 59, 62 (C. 4, s. 53, 86-87, 91-94, 97-98); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 3, s. 111 (I/176, Hadis no: 1526); C. 9, s. 14-15 (II/37, Hadis no: 4948); C. 13, s. 107-108 (II/272, Hadis no: 7679); C. 13, s. 108 (II/272, Hadis no: 7680); C. 15, s. 62 (II/394, Hadis no: 9121); C. 15, s. 187-188 (II/411, Hadis no: 9323); C. 41, s. 15-16 (VI/75, Hadis no: 24467); Hâkim, el-Müstedrek, C. 4, s. 474 (IV/428, Hadis no: 8317); C. 4, s. 524-525 (IV/478, Hadis no: 8473); Celadeddin es-Suyuti, **ed-Dürrü'l-Mensûrfi't-Tefsîrbi'l-Me'sûr**, C. 1-16, Abdullah b Abdulmuhsin et-Türkî (thk.), Kahire 2003, C. 3, s. 596-597; Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), **Tefsîrü't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân**, C. 1-25, DâruHicr, Kahire 2001, C. 5, s. 449; Fahreddin er-Râzî, **Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî**, C.1-32, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981, C. 8, s. 74-77.

[727] Hz. İsa'nın Kur'an'da on beş sûre, doksan üç ayette bizatihi ismi veya sıfatı geçmekte, özellikle Meryem, Âl-i İmrân ve Mâide sûrelerinde doğumunun müjdelenmesi, hayatının sona ermesi gibi mevzular konu edilmektedir. İsa'nın doğumu, ölümü türünden bilgilerin vahyedilmiş olması, Hz. İsa meselesinin bizatihi İslam'ı ilgilendiren konular arasında yer almasına neden olmuştur. Hz. İsa'nın sıfatı olan Mesih ifadesi Kur'an-ı Kerim'de on bir yerde geçmektedir ancak bu ifadenin Kur'an'daki anlamıyla Hristiyanlıktaki karşılığı birbirinden oldukça farklıdır. Kur'an'a göre, İsa Mesih diğer peygamberler gibi yaratılmış bir kuldur ve ona uluhiyet izafe etmek kesinlikle Allah'a eş koşmak anlamına gelmektedir. Harman, "İsa", s. 465.

Mesih kavramı, hem Hz. İsa'yı hem de genel olarak kurtarıcıyı ifade etmesi nedeniyle geniş bir kurtarıcı formunu temsil etmektedir. Kavramın, işaret ettiği kurtarıcı formlarından biri de Hint alt-kıtasındaki kurtarıcı beklentileridir. Her ne kadar Hint alt-kıtasında kurtarıcılar, semavi dinlerdeki peygamberlerden tanrısal boyutları olması yönüyle farklılık arz ediyorsa da farklı zaman dilimlerinde geliş/gönderiliş gibi bazı hususlarda onlarla ortak noktalara sahip olmuştur. Bu nedenle de kurtarıcılık müessesesi oldukça itibar gören ve önemsenen bir fenomene dönüşmüş, Hint'teki kültürel geçişkenliğin etkisiyle de bütün Hint'in kılcal damarlarına kadar derin etkiler bırakmıştır. Nitekim alt-kıtada yaşayan lakin Hint dinlerine mensup olmayan kişiler dahi bölgedeki bu kurtarıcı tasavvurlarından oldukça etkilenmişlerdir. Bu kurtarıcı mefhumlarından etkilenen kişiler arasında bazı yerli, Hintli Müslümanlar da söz konusu olmuştur. Bu kişiler, Hint dinleriyle İslam arasında ilişki kurarak, Hint dinlerindeki kurtarıcı tasavvurlarını İslam'a taşımışlardır. Hint dinlerindeki kurtarıcı tasavvurlarını İslam'a eklemleyen gruplardan biri de Hindistan İsmailileri arasında yer alan h. 14. asır sonrası ortaya çıkan Hoca[728] adlı topluluktur. Bu topluluk, Hz. Ali'yi vadedilen mesih ve Hint Tanrısı Vişnu'nun onuncu avatarası olarak düşünmüş, sonradan da Brahma'yı Hz. Muhammed'le, Vişnu'yu Hz. Ali'yle eşleştirmişlerdir.[729]

15. yüzyılda mehdici bir hareket olarak ortaya çıkan, Hindistan'ın Belucistan bölgesinde neşvünema bulmuş, sûfî kimlikleriyle tanınan ve Mehdevi Hareketi

[728] Bu topluluğun mensuplarını özellikle Güneydoğu Asya'da sonradan Müslüman olmuş gruplar oluşturmaktadır. Hinduik dinî öğeleri İslami anlayışlara eklemeleriyle bilinmektedirler. Bu grubun mensupları genel olarak Nizari İsmailîlerdir. Ancak İmamiyye Şiası'na ve çok az da olsa Sünni akideye mensup kişiler de mevcuttur. 19. yüzyılın sonlarından itibaren bu grup kendi içerisinde bölünme yaşamış, bir kısmı İmamiyye Şiası'na bir kısmı Sünni İslam'ına dönmüştür. Günümüzde yaşayan kısmı ise Nizari İsmailî anlayış çatısı altında faaliyetlerine devam etmektedir. Daha çok diasporada faaliyet göstermektedirler. Güney Afrika'da yer alan Tanzanya'nın yarı otonoma sahip Zanzibar bölgesinde ve pek çok Afrika ülkesinde oldukça nüfuslanma imkanı bulmuşlardır. Afrika'da Ahmedîlerin de yoğun olarak faaliyet gösterdiği göz önünde bulundurulduğunda, isimleri Müslüman topluluklar tarafından neredeyse bilinmeyen bir topluluğun Afrika'da faaliyette bulunması oldukça dikkat çekici görünmektedir. Yüksek mevkilerdeki müntesiplerini özellikle ön plana çıkarmaktadırlar. Ayrıca bu grupla ilgili olarak 1847'de Bombay Yüksek Mahkemesi tarafından İslam hukukunun fazlaca Hindulaşmış bir topluluğa uygulanmayacağı şeklinde teyid edilemeyen bilgiler dahi söz konusudur. Bkz. Ansari, Sher Ali, **A Short Sketch, Historical and Traditional, of the Musalman Races Found in Sind, Baluchistan and Afghanistan, Their Genealogical Sub-divisions and Septs, Together with an Ethnological and Ethnographical Account**, Karachi 1901, s. 67; Enthoven, Reginald Edward."Kojah" **In The Tribes and Castes of Bombay**, Bombay 1921, vol. 2, 218-230; **Arnold,** The Preaching of Islam.., s. 207-208.

[729] Arnold, **The Preaching of Islam..**, s. 207-208; Ensari, Muhammed Abdulhak, **Şeriat ve Tasavvuf İmâm-ı Rabbânî Şeyh Ahmed Serhendî'nin Anlayış ve Mücadelesi**, çev. Yusuf Yazar, Ankara 1991, s. 33-34.

olarak bilinen Zikrilerin kurucusu Muhammed Cavnpûrî'nin de mesihlik ve mehdilik ideallerini bir araya getirerek bölgede kurtarıcıya oldukça önem atfeden yapıdan etkilendiğini söylemek mümkündür.[730]

Mirza Gulam Ahmed de bölgedeki kültürel çok seslilikle paralel görüşlere sahip olarak 19. yüzyılın sonunda Hristiyanlar için gönderilmiş bir mesih olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır.

2.2.1. Mirza Gulam Ahmed'in Mesihlik İddiası

İslam müdafaasıyla ön plana çıkmaya başlayan Mirza Gulam Ahmed, ilahi kaynağa dayandığını iddia ettiği fikirlerini bir aşama daha ileri götürmüş ve 1890 yılı sonlarında[731] kendisinin Hristiyanlar tarafından beklenilen İsa-mesih olduğunu iddia etmeye başlamış; 1891 yılında yayımladığı *Fath-i İslām*,[732] *Tavzīh-i Merām*,[733] *İzāla-ī Avhām*[734] adlı üçleme eserlerinde söz konusu mesiyanik fikirlerini topluma açıklamıştır.[735]

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasında bulunduğu tarih dikkat çekicidir. Zira anlaşıldığı kadarıyla Gulam Ahmed'in mesihlik ile mehdilik iddiaları arasında sadece birkaç ay gibi oldukça kısa bir süre söz konudursu. Hatta başta Ahmedî kaynaklar olmak üzere pek çok kaynakta mesihliği ve mehdiliği arasındaki bu kısa süre fark edilmeyerek, iki iddiasını da birlikte açıkladığına dair bilgiler dahi mevcuttur.[736] Nitekim dikkatlice tetkik edildiğinde de Gulam Ahmed'in mehdilik iddiasını, mesihlik iddiasından ayırmak neredeyse imkansızdır. Zira Gulam Ahmed'in sadece mehdilik iddiası için kullandığı deliller çok nadirdir. O genelde

[730] Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 11, 22. İmam Rabbânî'nin bu gruba eleştirileri hak. bkz. İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 2, s. 763.
[731] Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasının tarihi genellikle 1891 olarak verilmektedir. Ancak iddiası 1890'ın sonu, iddialarını açıkladığı kitapların yayımlanması 1891 yılıdır. Bkz. Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 220-221; Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. iii giriş bölümü.
[732] Mirza Gulam Ahmad, **Victory of Islam**, Rabwah 1973. Eserin ismi, İslam'ın Zaferi anlamına gelmektedir.
[733] Mirza Gulam Ahmad, **Tawzīh-i Marām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 3, United Kingdom 2009. Hedeflerin Açıklanması anlamına gelmektedir.
[734] Mirza Gulam Ahmad, **Elucidation of Objectives**, UK 2004. Şüphelerin Giderilmesi anlamına gelmektedir.
[735] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 44. Bu üç eser, *Rūhānī Khazā'in*'in üçüncü cildini oluşturmaktadır.
[736] Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 43; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 220-221.

mesihlik iddiasına yönelik delillerini aynı zamanda mehdilik iddiası için de kullanmıştır. Bunun içindir ki, Mirza Gulam Ahmed ve müntesipleri mesih ve mehdinin aynı kişi olacağına dair rivayeti esas alarak mesihlik iddiasından bahsederken mehdilik iddiasını da eklemektedir. Ancak konunun bütüncül anlaşılabilmesi için Gulam Ahmed'in mesihlik ve mehdilik iddiaları ayrı ayrı ele alınacak; her iki iddiasına yönelik ortak temellendirmeleri ise mesihlik başlığı altında verilecektir.

Mirza Gulam Ahmed'in kullandığı referanslar bakımından benzerlikler bulunmasına rağmen, mehdilik iddiasını daha sonraya erteleyerek mesihlik iddiasını ilan etmesinin arkasında muhtemelen mehdilik iddiasına yönelik gelebilecek, olası yoğun tepkilere karşı bilinçli tercih gibi görünmektedir. Zira böyle bir önceleme, iddialarının asıl muhatabı olan Müslüman toplumunu bu türden mesiyanik fikirlere hazırlama ve İslam toplumundan gelebilecek tepkileri azaltma taktiğini akıllara getirmektedir.[737] Onun bu taktiksel hareketi akla getiren tutumuna rağmen[738] mesiyanik iddiasına yönelik de Müslümanlar tarafından oldukça ciddi bir tepki söz konusu olmuştur.[739]

2.2.1.1. Mesihlik İddiasının Muhataplığı Problemi

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasının muhataplığı meselesi oldukça önemli bir konudur. Her ne kadar Gulam Ahmed, mesihlik iddiasının muhatabı olarak açık bir şekilde Hristiyanları ifade etmişse de[740] Hristiyanları bu iddianın muhatabı olarak kabul etmek bazı problemler içermektedir. Nitekim Hristiyanların bu dönemdeki genel durumu incelendiğinde bir mesihe ihtiyaç duyacakları kadar

[737] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 48; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 221.
[738] Ancak bu türden daha geniş çerçeveli iddialar onun sadece İslam dünyasıyla kalmayıp bölgedeki diğer dinlerle de ilişkiye girmesine ve etrafındaki müntesip sayısının artmasına neden olmuştur.
[739] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 48; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 221. Mirza Gulam Ahmed'e yönelik tepkiler hak. bkz. Abbul Hasan Ali Nadwi, **Qadianism**, Zafar Ishaq Ansari (çev.), Academy of Islamic Research and Publications, Lucknow 1980; Ehsan Elahi Zaheer, **Qadiyaniat An Analytical Survey**, Lahore 1984; Mevdûdî, **Mâ hiye'l-Kâdiyâniyye**, Kuwait 1969; Mevdûdî, **Kâdiyânî Mes'ele aor Us Key Mezheb Siyâsî aor Muâşeretî Pehlû**, Lahore 1992; Bernî, M. İlyas, **Kâdiyânî Mezheb ka ilmî muhâsebe**, Lahore tz.; el-Bennûrî, Yusuf M., **Mevkıfu'l ümmeti'l-İslamiyye mine'l Kâdiyâniyye**, Beyrut 1991; Noori Ayatollah Allama Yahya, **Finality of Prophethood and Critical Analysis of Babism, Bahaism, Qadiyanism**, Tehran 1981; Hasan, Suhaib, **The Truth About Ahmadiyyat**, London tz; Suleri, 30 Haziran 1974; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 142, 148.
[740] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 32, 34; Friedmann, **Prophecy Continuous.**., s. 111-112.

durumlarının kötü olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Zira bu dönemde Avrupa devletlerinin ciddi sömürge faaliyetleri nedeniyle, Hristiyanlık belki de dünya tarihinde, hiç olmadığı kadar dünya hâkimiyeti kazanmıştır. Zira bu durum İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan için de geçerli olmuştur.[741] Nitekim Hristiyan misyonerler, Hindistan boyunca aktif ve rahat bir şekilde faaliyet gösterme şansı bulmuşlardır.[742]

---

[741] İngiltere, 1616 yılında Hindistan Surat'ta Doğu Hindistan Şirketini kurarak sömürge faaliyetlerine başlamıştır. 1750'lere gelindiğinde ise Hindistan Britanya için vazgeçilmez bir emperyal nokta olmuştur. Diğer sömürgelerini de bu bölge aracılığıyla sömürmeye başlamıştır. Doğu Hindistan Şirketi bu tarihten itibaren Hindistan ve çevresinde faaliyetlerini artırmış, Hindistan bu şirket aracılığıyla tümüyle bir İngiliz sömürgesi haline gelmiş ve bu şirket yavaş yavaş bütün Hindistan'a hâkim olmuştur. Bu şirketi, küçük bir ticari şirketten koskoca bir siyasi devlet haline dönüştüren şey, Hindistan'ın dünyanın en büyük pamuk ve ipek üreticisi olduğunu keşfetmesidir. Hint dokumalarını dünyanın neredeyse her yerine pazarlayıp, zenginleşmişlerdir. Hindistan'daki bu yeni siyasi düzen, İngiliz iktidarı ve şirketin mali çıkarlarına hizmet etmiştir. Ancak şirket, toplumdaki İngilizlere karşı ufak hareketlenmelerin başlamasu sonucu, varlığını sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmek için sömürge faaliyetlerini Hintlilerle birlikte sürdürmek zorunda olduğunun da farkına varmıştır. Bunun sonucunda, şirket kendi çıkarlarını korumak ve geliştirmek adına, Hint alt-kıtasının bazı dinamikleriyle iş birliğine giderek stratejik ortaklık kurmuştur. Bazı üst sınıf gelir sahibi kişilere "de pax Britannica" -İngiliz idaresine karşı hem nitelik hem de nicelik anlamında en fazla yarar sağlayan kişilerin belli bir toprak parçası üzerindeki yaşama hakkının garantiye alınması anlamına gelmektedir- denilen ayrıcalığı tanımışlardır. Nitekim bu minvalde şirket önce, yerel halkla ve iktidardaki Moğollarla iş birliği yoluna gitmiş, onlara karşı direk cephe açmamıştır. Babür İmparatorluğu'nu pragmatik amaçlar doğrultusunda yönetimde tutmuş, kendileri asıl yöneticiler olarak faaliyetlerine devam etmişlerdir ama yerli halkı da karşısına almamak için ufak yöneticilikler konumunda kalmalarına müsaade etmiştir. Bununla Hindistan'ı daha kolay sömürülebilir bir konuma getirmeyi amaçlamışlardır. Ayrıca 18. yüzyıldan sonra, İngilizler ve İskoçyalılar oldukça yoğun bir biçimde Hindistan'a yaşamaya ve çalışmaya gelmişlerdir. Bu kişiler sayıları Hindu nüfusla kıyaslandığında oldukça az da olsa, etkileri bakımından Hindistan'ın demografik yapısını oldukça etkilemişlerdir. Zaman ilerledikçe Doğu Hindistan Şirketinin ülkedeki faaliyetleri ticari ilişkilerden öteye geçmeye başlamış ve doğrudan yönetimle ilgili bir hal almıştır. Şirket artık ülke yönetimini tamamen eline geçirmiştir. İlkokul eğitiminin İngilizce olmasına karar verilmiştir. Buharlı gemilerin icadıyla Hindistan ile Britanya arasındaki mesafeler daha az sürede alınmaya başlanınca da emperyal faaliyetlerin daha kolay ve fazla yapılabilmesi için yollar, kanallar ve demiryolları yapmışlardır. Bu dönemde, Britanya, ülke olarak tümüyle zenginleşirken Hindistan'da yaşayan toplulukların neredeyse tümü ekonomik ve siyasi bir gerileme yaşamıştır. Ekonomik ve siyasi gerilemeye İngilizlerin Hintli halkın yaşayış biçimine müdahalesi ve sosyal hayattaki kıstlamaları da eklenince, 1857'de Hindistan'da yaşayan farklı din ve etnik kimliğe bağlı topluluklar Sipahi İsyanı adı verilen isyana girişmişlerdir. Ancak Britanya güçleri isyanı oldukça kanlı bir biçimde bastırmış, Babür İmparatorluğu'na son vermişlerdir. Bu olayla, Hindistan'da şirket yönetimi sona ermiş, Hindistan'ın yöneticisi konumunda olan vali, kraliçeye ve Britanya meclisindeki bir bakana bağlanmıştır. Artık Hindistan tümüyle Anglo-Sakson bir iktidarın yönetimi altına girmiştir. Bu dönemden sonra, yönetim, Hindu ve Müslüman halkı tahakküm altında tutabilmek için daha yumuşak politikalar geliştirilmesi gerektiğine karar vermiştir. Bundan sonra yönetimde kaldıkları 90 yıl boyunca, Hint toplumuna daha az müdahale eden bir uygulama sistemi geliştirmişlerdir. 1947'de de Hindistan İngilitere'den bağımsızlığını ilan etmiştir. Bkz. Roberts, **Dünya Tarihi**, II, 804-837; Johnson, **Hint Dünyası..**, 9, 129, 131, 145-146; Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, II, s. 264.

[742] Hristiyanlık bu bölgeye erken dönemden, 1. yüzyıldan ititbaren girmeye başlamış, yerleşmesi 6. yüzyıla kadar sürmüştür. İlk faaliyetler, Nasrani Hristiyanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Alt-kıtada ortaçağdaki Hristiyan faaliyetleri özellikle Suriye kilisesi tarafından gerçekleştirilmiştir. 1500lerden itibaren ise Batılılar sistemli bir biçimde sömürge amaçlı gelmeye başlamış, ilk gelenler Portekizliler olmuştur. Böylelikle Katolik misyonerler de misyonerlik faaliyetlerine başlamışlardır. 1700lerden itibaren de Protestan misyonerler bölgeye gelmeye başlamışladır. Ancak sömürge döneminde gelen misyonerler,

19. yüzyıl Hindistan'ında özellikle Mirza Gulam Ahmed'in bulunduğu Pencap bölgesinde Hristiyan nüfus oldukça az olduğu için Gulam Ahmed muhatap olarak Hristiyan misyonerleri almıştır. Sıkıntıların tepe noktasına ulaştığı bu dönemde, Allah tarafından insanların durumunu düzeltmek için görevlendirilmiş bir mesih olduğunu iddia etmiştir.[743] Ancak Gulam Ahmed, bölgede hâkimiyet sahibi olanların dinine yönelik bir mesihî iddiada bulunmanın, Hristiyanlar tarafından dikkate alınmayacağının farkında olacak ki Hristiyanlara yönelik mesihî gayesini açıklarken onların teslis gibi yanlış inançlarını, hakiki akideyle değiştirmek için de

sömürgenin parçası oldukları için halktan tepki de görmüşlerdir. Hindistan'daki Hristiyanlar, diğer Hristiyan topluluklardan farklı olarak Hint-Avrupa-Suriye kültüründen oluşan yeni bir kültür oluşturmuşlardır. Hristiyanlığın bölgeye erken dönemden itibaren gelmiş olmasına rağmen, bölge halkının bu dine teveccühü arzulanan seviyede olmamıştır. Bölgede, günümüzdeki sayıları yirmi yedi milyon civarı olduğu tahmin edilmektedir. Sayı itibarıyla Hinduizm ve İslam'dan sonraki üçüncü din olmasına rağmen, bölge nüfusuyla kıyaslandığında, nüfusları oldukça düşük kalmaktadırlar. Ayrıca alt-kıtadaki yerleşimleri dağınık yerleşim şeklindedir, bölgesel farklar nedeniyle aralarında sıkı bir ilişki görülmemektedir. Hristiyanlığın bölgede oldukça düşük seviyelerde karşılık bulmasının temelde iki nedeni vardır: Birincisi, Batılı zihniyet ile Doğulu -Hintli- zihniyetin çalışma biçimlerinin birbirinden farklı olmasıdır. Her ne kadar Hint-Avrupa kültürel yapısı başlığı altında, Hint ve Avrupa kültürünün ortak yönlerini ön plana çıkaran bir çalışma alanı söz konusu olsa da zihinsel anlamda Hint düşüncesi ile Batı düşüncesi temelde birbirlerinden oldukça uzaktırlar. Özetle, Hristiyanlığın bu bölgede ciddi karşılık bulmamasının temel sebeplerinden ilki kültürel doku uyuşmazlığıdır. Diğer bir sebep ise, sömürge faaliyetlerinin bu bölgede yaptığı tahribatla ilişkilidir. Özellikle sömürge faaliyetlerinin başladığı 16. yüzyıl sonrası dönemde, misyonerlik faaliyetleri ilk zamanlara göre oldukça yoğunlaşmıştır. Ancak Hint halkı açısından "Hristiyanlık, eşittir sömürge." anlamına geldiği için 17. yüzyıldan günümüze toplu din değiştirme gibi durumların yaşanması mümkün olmamıştır. Genel olarak, Hristiyanlığa geçiş bireysel ya da sınırlı bir seviyede kalmıştır. Hatta sömürge ile eş görülmelerinden dolayı ciddi manada tepkiyle bile karşılaşmışlardır. Bu sebeple Hindistan'da Hristiyan nüfusun genel nüfus karşısındaki oranı oldukça düşüktür. Batı ve Doğu düşüncesi arasındaki bariz farklılıklara rağmen, aralarında hala canlı bir ilişki mevcuttur. Sömürge dönemi ve sonrasında Hindistan'da yapılan Hindu tapınaklarının önceki dönemlere göre çok daha fazla resim ve ikona içermesi müşahade edilebilecek bir gerçekliktir. Ayrıca Hristiyanlık da bu bölgede Batı'daki Hristiyanlık anlayışından oldukça farklılaşmıştır. Bölgede Hristiyanlık Hintli değerler üzerinden anlaşılıp yorumlanmıştır. Bu yönüyle Hintli Hrıstiyanlar, hayat tarzları, giyim kuşamları, uygulamaları ve pratikleri açısından, bünyelerinde oldukça fazla Hinduik öğe taşımaktadırlar. Alt-kıtadaki Hristiyanlar arasında, Hindu Brahmanlar tarafından öldürülen Hristiyan din adamlarının naaşlarının yer aldığı kiliselerin ziyareti oldukça yaygındır, bu durum Hint kültüründe özel bir önemi olan türbe ziyaretiyle ilişkilendirilmesi mümkün bir konudur. Hint dinlerindeki mistik boyut bölgedeki Hristiyanlık anlayışına da nüfuz etmiştir. Bölge Hristiyanları da, riyazet, çilecilik gibi uygulamaları sıklıkla yapmaktadırlar. Hristiyanlığın mitolojik yönü, bölge ruhuna oldukça uygun olduğu için kendisine ciddi manada gelişme şansı bulmuştur. Bu etkileşim sonucu, Hint tanrılarıyla Hristiyan tanrıları arasında bağlantılar kurulmuş, her iki yapının kozmosla ilgili düşünceleri de pek çok noktada birleştirilmiştir. Hinduların sıklıkla yanlarında taşıdığı küçük tanrı ikonaları, bölgedeki Hristiyanların yanlarında ahşap haç taşımaları şeklinde tezahür etmiştir. Bkz. Johson, **Hint Dinleri..**, s. 131; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 237, 2, s. 259; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 6-8. Hristiyan kültürünün Hint kültürüyle ilişkisi hakkında deteaylı bilgi için bkz. Collins, Paul M., **Christian Inculturation in India**, New York 2007.

[743] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad-**, s. 32, 34; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 111-112. Hindistan Müslümanlarının kötü durumları hak. Mirza Gulam Ahmed'in ifadeleri için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 355-356.

gönderildiğini iddia etmiştir.[744] Ne var ki Gulam Ahmed bu iddiasında bulunur bulunmaz Hristiyan misyonerler tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır.[745]

Mirza Gulam Ahmed'in gerçek muhatabının Hristiyanlar olma ihtimalinin problemli bir durum olması gibi, Hindistan'da yönetimi elinde bulunduran bizzat İngiliz iktidarının kendisi olma ihtimali de neredeyse söz konusu değildir. Nitekim emperyal amaçlarla bölgeye gelen İngiltere'nin Hristiyanlık noktasında çok da yüksek dinî ideallere sahip olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira İngiltere, 16. yüzyıldan itibaren Katolik kilisesiyle bağlarını koparan ve dinî değerleri oldukça azalan bir ülke görünümü sergilemektedir. Kaldı ki 19. yüzyılın başlarından itibaren başlayan ve özellikle yüzyılın sonralarına doğru ciddi manada bir ivme kazanan materyalist eğilimli hareketlerden en çok etkilenen yerlerden biri de yine İngiltere'dir.[746] Ayrıca kendileri dindar olmasalar dahi, Hristiyan misyonerlerin faaliyetlerini de açık bir şekilde desteklemişlerdir. Bu yönüyle İngilizlerin mesihî bir beklenti içerisinde olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Ancak İngiliz iktidarı, bir mesihî beklenti içerisinde olmamasına rağmen, Gulam Ahmed'in bu düşüncelerine karşı cevapları ise Hristiyanlardan farklı olmuştur. Nitekim Gulam Ahmed'in fikirlerini fikir özgürlüğü kapsamında değerlendirerek Gulam Ahmed'le aralarındaki, Gulam Ahmed'in ailesiyle başlayan tarihsel ilişkilerinin yeniden belirginleşmesini sağladıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.[747]

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında, Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasının muhatabının, bu dönem için, Müslümanlar olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır.[748] Zira Gulam Ahmed'in içerisinde yetiştiği Müslüman toplumu o dönemde en fazla sıkıntı yaşayan topluluklardan olmuş, özellikle de bu sıkıntının bizatihi kaynağını da Hristiyanlar oluşturmuştur. Bu kanaatimizi destekleyen en önemli veri de Gulam Ahmed'in mesihlikle ilgili temellendirmelerini en fazla İslamiyet üzerinden sunmaya çalışmasıdır. Hatta Gulam Ahmed'in Müslümanları

[744] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 16.
[745] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 53.
[746] İngiltere ve Kilise arasındaki tarihsel ilişki için bkz. Moorman, J. R. H., **A History Of The Church In England**, United Kingdom 1967.
[747] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 29.
[748] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 11-12; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 75-76.

ilgilendiren mehdilik iddiasına ne kadar az delil getirdiyse mesihlik iddiasına da o kadar fazla İslami referans getirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.[749]

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasının muhatabı her ne kadar Müslümanlar ise de süreç içerisinde dinlerin birlikteliğini formülüze ettiği görüşleriyle birlikte bu fikrinin diğer din mensuplarını da kapsayan çatı bir kavrama dönüştüğünü de söylemek yanlış olmayacaktır.[750] Nitekim 1900'lerin başından itibaren mesiyanik iddialarını "kurtarıcı" kavramıyla ön plana çıkarmış, İslamiyet, Hristiyanlık, Zerdüştlük ve Hinduizm üzerinden temellendirmeye çalışarak, belli bir dine ait olmayan daha genel bir kurtarıcı kavramı tanımlamaya gayret etmiştir.[751]

2.2.1.2. Kurtarıcının (Mesih/Mehdi) Çağı ve Şahsiyeti

Mirza Gulam Ahmed, mesihî fikirlerini temellendirmeden önce bir kurtarıcının geliş zamanı hakkında değerlendirmelerde bulunarak kendi yaşadığı çağın da bu özelliklere haiz olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Mesih ve mehdinin geliş zamanını açıklarken, mesih veya mehdi için birbirinden farklı özellikler belirtmemiştir. Genel olarak bir **kurtarıcının** geliş zamanını açıklamaya çalışmıştır. Nitekim Müslümanların ve Hristiyanların ahir zamanda gelecek kurtarıcı için ortak ahir zaman tasavvurlarına sahip olduklarını belirtmiştir.[752] Bu sebeple, bu bölümde Gulam Ahmed'in hem mesih hem de mehdi kimliğini içerisine alan bir kurtarıcının geliş zamanıyla ilgili temellendirmeleri incelenecektir. Bu temellendirme yapılırken de "kurtarıcı" kavramı kullanılacaktır. Nitekim bu kavramla da hem mesih hem de mehdi ifade edilecektir.

Mirza Gulam Ahmed, Allah tarafından bir kurtarıcının(mesih/mehdi) gönderilme zamanını açıklarken çeşitli deliller ortaya koymuştur. Bu delillerin ilki, kurtarıcının geliş dönemidir. Nitekim Gulam Ahmed bu noktada kurtarıcının geliş

[749] Nitekim Valentine, Mirza Gulam Ahmed'in mesihî iddiasına yönelik İslami temellendirmelerini değerlendirirken, bunların Hristiyanları ikna etmekten ziyade Gulam Ahmed'in kendisini İslam'ın yenileyicisi, mehdisi görmesinden kaynaklandığını ve İslam'ın ihyacısı olarak Hristiyanlığın temel akidesini tahrifata uğratarak İslam'ı yüceltme vesilesiyle kendisine meşruiyet alanı açma gayretine dayandığını ifade etmiştir. Bkz. Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 20.
[750] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 11-12; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 1-24; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 75-76.
[751] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 11-12; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 1-24.
[752] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 5.

dönemini tasvir eden genel yaklaşıma uymuş ve bu dönemi kötülükte zirve bir dönem olarak tanımlamıştır. Bu kötülüğü de dinin içerisinin boşalması ve yozlaşma olarak tariflemiştir.[753]

Mirza Gulam Ahmed kurtarıcının çağını açıklarken, kurtarıcının geliş zamanını da hesaplamıştır. Bu görüşünü kadim dinlerde bulunan döngüsel zaman anlayışı kapsamında gelişen, gelecekteki 1000 yıllık bir saadet ve mutluluk dönemini ifade eden apokaliptik literatürdeki binyılcılık, "milenyumculuk" anlayışı ile ilişkilendirerek izah etmeye çalışmıştır.[754] Genellikle dinlerdeki kurtarıcılık inancıyla ilişkili olan bu anlayış, 1000 yılın sonu ahir zamanda geleceği beklenen kurtarıcının dönemi olarak tanımlanmakta ve bu süre inancın, huzur ve sükunun hakim olduğu, inançsızlık ve kötülüğün yok olduğu, bolluk ve bereketin söz konusu olduğu bir dönem olarak değerlendirilmektedir.[755]

Mirza Gulam Ahmed de kurtarıcının geliş zamanını açıklarken bu yaklaşımı takip ederek zamanı belli dönemlere ayırmıştır. Buna göre Zerdüştlük, Hint dinleri ve diğer semavi dinlerde Hz. Adem'den altı bin yıl sonra bir kurtarıcı geleceğine yönelik bir inanış olduğundan bahsetmiş,[756] yedinci binyılda gelecek olan kurtarıcının de insanoğlu için ikinci Adem olacağını savunmuştur. Gulam Ahmed, kendi döneminde dolduğunu düşündüğü 6 bin yılı hesaplarken de kendi kurtarıcılığına delil çıkaracak şekilde yorumlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber'den sonraki üç yüz yılın hakikat dönemi olduğunu ancak sonraki bin yılın ise kötülük dönemi olduğunu belirtmiş ve Deccal'ın insanlara önderlik ettiğini iddia etmiştir. Binyıllık bu sürenin sona erip, h. 14. yüzyılın başına gelindiğinde ise yeni bir çağın başladığını ve bu çağın da vadedilen kurtarıcının çağı olduğunu ileri sürmüştür.[757]

---

[753] Mirza Gulam Ahmed, **Tuhfa Golarviyya**, s. 128-133; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 189-192.
[754] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 7.
[755] Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 67; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 128.
[756] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 8; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 139-140.
[757] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s.7-8; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 140; Mirza Gulam Ahmed, **Tuhfa Golarviyya**, s. 128-133; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 191-194.

Mirza Gulam Ahmed'in kurtarıcının geliş zamanına yönelik olarak zamanı dönemlere ayırması konunun daha iyi anlaşılabilmesi için değerlendirmeye muhtaçtır. Nitekim Gulam Ahmed'in bu sözleri, kadim kültür ve dinler üzerinden kurtarıcının çağını tanımlaya yönelik tipik özellikler içermektedir. Zira bu noktada zamanı çeşitli periyodlara ayırması oldukça dikkat çekicidir. Açık bir döngüsel zaman izi taşıyan bu yaklaşım Gulam Ahmed'in yaşadığı Hint alt-kıtası kültüründen bağımsız değildir. Özellikle Hint dinlerinin döngüsel zaman anlayışıyla ilişkili bu durum, Gulam Ahmed'in kurtarıcı tasavvurunda, yaşadığı bölgenin kültürünün izleri olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Zira Gulam Ahmed'in bir ifadesinde, Hinduların, gelmesini bekledikleri avataın, Hinduizmde kötü dönem olarak kabul edilen kaliyuga dönemi sonunda Doğu'dan çıkacağına dair bir inançları olduğunu ifade etmesi de Hinduizmdeki kurtarıcı müessesesini evsaflı bi şekilde bildiğini göstermektedir.[758]

Mirza Gulam Ahmed'in kurtarıcı çağını hesaplarken, ilk üç asrı hakikat ve iyilik; sonraki bin yılı ise kötülük çağı olarak tanımlaması da yine Hint-İran kültürüyle yakından ilişkilidir. Nitekim Bahailiğin kökenini oluşturan Şii, Şeyhilik tarikatı da on bir imamın yaşadığı dönemi yani ilk üç asrı hakikat dönemi olarak, sonraki 1000 yılı ise hakikatlerin gizli kaldığı, karanlıkta kaldığı dönem olarak tanımlamaktadır. 1000 yılın sonunda hakikatlerin kapısının kendilerine açıldığını ve kendilerinin kurtarıcıya açılan kapı olduğunu savunmaktadırlar.[759] Bu noktada, Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasıyla ortaya çıktığı dönemde, aynı şekilde Bahâilikte ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle Gulam Ahmed'in bu düşüncelerinde Bahailiğin tesiri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Gulam Ahmed'in Bahailiği ilk çıktığı dönemden itibaren bildiği, 1907 tarihli Review of Religions'da kaleme alınmış bir

[758] Krş. Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 7-8; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 9, 26, 29, 31, 55, 57.

[759] Bahailiğin kökenlerini oluşturan Şii Şeyhilik tarikatının kurucusu Şeyh Ahmet el-Ahsai (ö.1826), Şia'nın, "Allah'm hüccetleri" saydığı masum imamların maneviyatını yansıtacak ve onlarla irtibat kuracak bir "Kamil Şii" düşüncesiyle ortaya çıkmıştır. Hz. Muhammed'e ait hakikatlerinin kendisinden önceki peygamberlerde kısmen, sonra da bizatihi Hz. Muhammed'de tezahür ettiğini ve ondan sonra da on iki masum imamda tecelli ettiğini ileri sürmüştür. Bin yıl gizli/kapalı kalan hakikatlerin kendisinde sonra da müridi Kazım Reşti de (ö.1843) ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu noktada, hakikat ile kastedilenin ise kendilerinde zuhur eden Allah olduğunu çünkü Allah'ın ancak masum imamlar yoluyla anlaşılabileceğini savunmuş ve kendilerini Allah'ın bilgisine açılan "bab" (kapı) olarak değerlendirmiştir. Konu hak. bkz. Hizmetli, Sabri, "İtikadı İslam Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri Ve Babılik-Bahailik", **İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği** (Kutlu Doğum Haftası:1993) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/172, Ankara 1995, s. 215-221.

makaleden anlaşılmaktadır. Nitekim bu makalede, Bahailiğin kurucusu, kuruluşu, fikirleri hakkında detaylıca bilgi verilmiştir.[760]

Mirza Gulam Ahmed, kurtarıcının geleceği zamanı işaret eden dönemi de kurtarıcı dönemi tasvirlerinde sıklıkla kullanılan, dünyada genel bir kötülüğün hâkim olacağı, herkesin sıkıntı içerisinde olacağı şeklindeki yorumlardan farklı olarak değerlendirmiştir. Nitekim bu çağı, dinin içerisinin boşalacağı, din adamlarının yozlaşacağı, dinî metinlerin gerçek anlamını yitireceği bir dönem olarak, dinî referanslar üzerinden tanımlamıştır.[761]

Mirza Gulam Ahmed'in kurtarıcının çıkacağı dönemle ilgili diğer bir yorumu ise kurtarıcının çağını bütün dinlerin zuhur ettiği bir dönem olarak görmesi ve herkesin kendisine göre bir inanç belirleyip ona inanmaya başladığı bir zaman olarak değerlendirmesidir. Bu noktada Gulam Ahmed, kurtarıcılık iddiasını açıkladığı dönemde bütün dinlerin zuhur ettiğini hatta özellikle iletişim araçlarından kaynaklı önceden hiç görülmemiş biçimde, fazla sayıda dinin ortaya çıktığını ve bunun da bir kurtarıcı çağı alameti olduğunu dile getirerek, iddiasına akli bir dayanak da oluşturmaya çalışmıştır. Hatta bu konuyla ilgili, Hz. Peygamber döneminde, İslam muhalifi olarak sadece Mekkeli müşriklerin, Yahudilerin, Hristiyanların ve Mecusilerin bulunmasından dolayı, dinlerin daha tamamlanmamış olduğunu, bu yönüyle de Hz. Peygamber döneminin kurtarıcı dönemi olmadığını iddialarında bulunmuştur.[762]

Mirza Gulam Ahmed'in kurtarıcının çıkış zamanı hakkında bir diğer iddiası ise, yollar, kanallar yapılmasını bu dönemin bir işareti olarak saymasıdır. Gulam

---

[760] Bu makale yaklaşık yedi sayfadır. Makalede Mirza Gulam Ahmed, Bahailiği oldukça eleştirmektedir. Şiilerin bile bu grubu tehlikeli bulduklarını belirtmektedir. Makale için bkz. Mirza Gulam Ahmad, "The Babi or Bahai Religion I", **Review of Religions**, 4 (1907) : 171-177.

[761] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 5-6; Mehdi dönemi öncesi bozuk düzen hakkında Ahmedîlerin tasviri için bkz. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 85-86, 88-90. Ayrıca Mirza Gulam Ahmed'in mehdi öncesi devir hakkında yazdığı bir şiir için bkz. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 9-94.

[762] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 155. Ahmedîler tarafından Hz. Peygamber döneminin tarihsel arka planına yönelik bilgiler için bkz. "The Life of Holy Prophet Muhammad (SA) –Seal of the Prophets- The Semitic Race and The Backround of Islam", https://www.alislam.org/library/book/book-religious-knowledge/life-holy-prophet-muhammad/ Erişim tarihi 05.01.2017.

Ahmed, bu dönemi bir nevi moderniteyle ilişkilendirmiştir.[763] Mirza Gulam Ahmed, kurtarıcı çağının tipik özellikleri arasında kabul edilen deprem, sel gibi doğal afetler ve kozmik olaylara ise özel olarak referansta bulunmuştur.[764] Bu noktada özellikle kurtarıcının gelişi ve Güneş/Ay tutulması gibi kozmik olayları bir arada değerlendirmiştir. Rivayetlere dayanarak kurtarıcının geleceği zaman, Ay'ın -her zaman tutulduğu tarihlerin- ilk gecesinde, Güneş'in ise Ramazan ayında -her zaman tutulduğu tarihlerin- ortasında tutulacağını iddia etmiştir. Bu iddiasını desteklemek için de gökyüzü ile yeryüzü yaratıldığından beri, bunların ikisinin alamet olarak hiç zuhur etmediğini de özellikle belirtmiştir.[765] Hatta ilginçtir ki kıyamet tasviri yapan, tamamen kıyametin kopuşunu anlatan Kıyâmet sûresinin 7-10. ayetlerini de[766] bu minvalde değerlendirmiştir. Bu ayetleri kurtarıcının dönemiyle ilişkilendirirken, mehdi/mesihin gelişini ahir zamanla ilişkilendirmeye çalışmıştır.[767] Gulam Ahmed, kurtarıcı dönemi olarak tanımladığı bu alametlerin kendi döneminde gerçekleştiğini iddia etmiştir.[768]

Mirza Gulam Ahmed'in kurtarıcının gelişini kozmik olaylarla ilişkilendiren rivayetler üzerinden kurtarıcının gelişini açıklamaya çalışması aslında İncil'de Hz. İsa'nın gelişiyle ilgili ayetlerin yorumlanmasından ibaret görünmektedir.[769] Nitekim

---

[763] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 5-6; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 202. Mirza Gulam Ahmed, Tekvir sûresi 4. ayetini iletişim araçlarının artması şeklinde yorumlarken devamında da insanların artık birbiriyle çok hızlı iletişim kurduklarını, meyvelerin bile daha erken olgunlaştığını, dünyanın artık yeni bir dünyaya dönüştüğünü ve geliştiğini, bunun da dünyada bir devrim olduğunu ve bunun da mesihin/mehdinin çağı olduğuna delil olduğunu iddia etmiştir. Bu ifadelerine *Berahin-i Ahmediyye*'de yer alan ve aldığını iddia ettiği, Kur'an'da Enbiya sûresi 30. ayete oldukça benzeyen bir vahyini delil olarak getirmiştir. Buna göre "innes'semavati ve'l-erde kânetâ ratkan fefetaknâhümâ" ifadelerini açıklarken, göğün ve yerin bir yığın gibi bağlandığını ve içerisindekilerin gizlendiğini ancak Tanrı'nın ikisini de çözdüğünü, mesihin günlerinde demetler gönderip sırların açığa vurulduğunu iddia etmiştir. Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 19-20.

[764] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 5-6; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 145.

[765] Krş. Ali b. Ömer Dârekutnî, **Sünenü'd-Dârekutnî**, Dârü'l-Mehâsin, Kahire 1966, C. 2, s. 65; Mirza Gulam Ahmed, **Tuhfa Golarviyya**, s. 128-133; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 180, 192, C. 5, s. 4-5; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 107-108; Maulana A U. Kaleem, **Synopsis of Religious Preaching Part-II: Islam**, Silver Spring MD tz.

[766] "Gözler kamaştığı, ay karanlığa gömüldüğü, güneş ve ay bir araya getirildiği zaman, o gün insan "kaçış nereye?" diyecektir." 75. Kıyamet sûresi, 7-10.

[767] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 5-6; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 136.

[768] "Timeline of Ahmadiyya History", **Tariq Magazine** UK (2004:7), 2. bölüm, s. 44; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", 5-6.

[769] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 135; Kaleem, **Synopsis of Religious**, s. 1. Nitekim Hristiyanlar da mesihin ikinci gelişinden önce dünyanın zulümle ve adaletsizlikle dolu alacağına

İncil'de İsa'nın gelişi açık bir biçimde kozmik olaylarla ilişkilendirilmiş,[770] Güneş'in kararması, Ay'ın ışığını kaybetmesi, dünyanın durumunun gittikçe kötüleşmesi şeklinde tasvirler yapılmıştır.[771]

Mirza Gulam Ahmed, gelecek olan **kurtarıcının şahsiyetini** tanımlarken ise mesiyanik imajlardaki beşerüstü tanımlamaları kullanmamıştır.[772] Nitekim gökten meleklerin kanadından inecek olan ve beşerlik özelliklerinden arındırılmış bir kurtarıcı anlayışını kabul etmemiştir. Zira bu tür tanımlamalar, kendi zatı için uygulanamayacağından, gelecek olan kurtarıcıyı insanları hayra teşvik eden, savaşları bitiren insanlar arasında sulh sağlayan bir şahsiyet olarak tanımlamıştır.[773]

2.2.1.3. Mesihlik İddiasının Temellendirilmesi

Mirza Gulam Ahmed mesihî iddiasını temellendirirken Hristiyanlık ve İslamiyet arasındaki Hz. İsa iktibasını oldukça iyi bir noktadan keşfetmiştir. İslam'ın Müslümanlar açısından hükmü devam eden din olması ve kendisinin de müntesibi

inanmaktadırlar. Konu hak. bkz. Matta, 24:4-12; Luka, 17:23-24, 21:25-31; Markos, 13:24-25; Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?**, s. 18; 29, 35; Sarıkçıoğlu, "Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet",s. 77-90; Yönem, "Kâdıyanîlik Bağlamında Mehdilik", s. 185.

[770] Matta 24:29.

[771] Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, s. 73; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 128-129.

[772] Hristiyan ilahiyatı, Hz. İsa'yı, mesih olarak beşerüstü kılan, tanrılaştıran bir anlayışa sahiptir. Nitekim bu anlayış İsa'nın mesih olarak dünyaya ikinci gelişini oldukça resimsel tasvir etmiş hatta Hz. İsa'nın haşmetli bir şekilde gökten inişi, eskatolojide Yunanca "Parousia" kelimesi ile ifade edilmiştir. Kelime "varış", "geliş" gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Bu kavram Yeni Ahit'te Hz. İsa'nın dünyanın son döneminde dünyaya gelişini tasvir etmek amaçlı geçmektedir. Kavram Tanrı'nın zaferini göstermekte ve kıyametten önce kötülüğün yok olup doğruluğun galibiyetini betimlemektedir. Bkz. Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 123. Kavram Sinoptik İncillerden Markos, Matta ve Luka'da İsa'nın meleklerle birlikte görkemli bir biçimde gelişini tanımlamaktadır. "O zaman insanoğlunun büyük güç ve görkemle bulutlar içerisinde geldiğini görecekler. İnsanoğlu, o zaman (güçlü bir borazan sesiyle) meleklerini gönderecek, seçtiklerini yeryüzünün bir ucundan göğün öbür ucuna dek, dünyanın dört bucağından toplayacak." Bkz. Matta, 24:30-31; Markos, 13:26-27. İfade, Yeni Ahit'in Daniel bölümündeki VII. bab, 13. cümlesinden çıkarılmış ve üzerine eklemeler yapılmıştır. Bkz. Baybal, Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü, s. 69. Bu cümle ve devamındaki tanımlamalarda insanoğluna benzer birinin yani İsa'nın gökten indiği, milletlerin ona kulluk etmesi için ona izzet ve krallık verildiği belirtilmektedir. Bkz. Matta, 24:27, 29-30-31, 25/31; Luka, 21:25-26, 17:24; Markos, 13:24-26, 14:62. Hristiyanlığın mitolojik özellikli bir dine evrilmesi hak. bkz. Kotan, Şevket, "Melankoliden Mitolojik Mesihçiliğe, "Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı"", **Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi**, yıl 10, sy. 21, Haziran/Temmuz, 2001, s.151-158.

[773] Krş. Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 18; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 35; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 15-16; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 66; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 132.

olması hasebiyle, mesihlik iddiasını hem İslami referanslar hem de İsevî deliller üzerinden temellendirmeye çalışmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in mesihî iddiasının temelini oldukça dikkat çekici bir ayrıntı oluşturmaktadır. Buna göre Gulam Ahmed, mesihliğini temellendirirken bir kurtarıcının gelmesinin gerekliliğinden; yani kendi mesihliğine dair ortaya koyduğu delillerden daha ziyade, Hz. İsa'nın eceliyle öldüğünü ve artık dünyaya gelmeyeceğini ispatlamaya odaklanmıştır.[774] Nitekim Gulam Ahmed'in teorisini gayesi genel olarak çarmıhta ölmeyip sonradan doğal bir şekilde ölen bir İsa anlayışına dayanmaktadır.[775] Bu yaklaşım, Ahmedî dinî modellemesinin temel ayrım noktalarından biri haline gelmiş ve Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasına kadar Gulam Ahmed'in eserlerinin ve Ahmedî literatürünün esas konusunu oluşturmuştur.[776] Ancak günümüzde bile hâlâ Ahmedîler tarafından Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasından daha fazla bu husus ön plana çıkarılmaktadır.

2.2.1.3.1. Mesihliğin Hristiyan Kaynaklardan Temellendirilmesi

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın ölümü meselesini Hristiyan kaynaklardan açıklarken, öncelikle Hristiyan teolojisine göre oldukça farklı bir çarmıh hadisesi ortaya koyduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu noktada Hristiyan teolojisinde çarmıh meselesinden de kısaca bahsetmek gerekmektedir. Buna göre, Hristiyanlar genel olarak Hz. İsa'nın Romalılar tarafından çarmıha gerildiğine, çarmıhta öldüğüne ancak mezarında dirilip Havarilerine defalarca gözükten sonra Zeytin Dağı'ndan göğe yükseldiğine inanmaktadırlar. Bu inanç, Barnabas dışındaki İncillerde yer alan bilgilere dayandırılmaktadır.[777] Ancak Hristiyan kelamında da, erken dönemden

---

[774] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 8. Bu ispatın nedeni, Hristiyanların İsa'nın ölmeyip dünyaya yeniden geleceğine inanmalarından dolayıdır.

[775] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 20-36.

[776] Friedmann, Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerindeki temel ayırıcı nokta olarak mesihlik fikrini esas almıştır. Friedmann'ın Ahmedî dinî anlayışına oldukça hâkim bir araştırmacı olmasına rağmen, Gulam Ahmed'in mesiyanik yönünü temel esas olarak kabul etmesi ve nebilik yönünü oldukça düşük misyonlu biçimde incelemesi, oryantalist bir bakış açısını göstermektedir. Bu türden bir zihniyet çalışma biçimi, Ahmedîlerin Hristiyanlar açısından pragmatist amaçlı değerlendirilmesinden kaynaklı olarak bu şekilde sunulduğunu düşündürmektedir. Bkz. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 112.

[777] Bu konu hak. bkz. Markos, 16:1; Luka 24:1; Markos, 16:1-7; Eliade, **Dinsel İnançlar**, C. 2, s. 386.

[777] Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, s. 83. Barnabas İncili Hz. İsa'nın ölmeyip göğe yükseldiğini yazmakta, Dosetalar da İsa'nın haça gerilme esnasında Allah tarafından mucize olarak ölümden kurtulduğu, onun yerine Yudas Iscariot veya Cyreneli Simon'un haça gerildiğine inanmaktadırlar. Hristiyanların heretikleri kabul edilen Dosetlerin içerisinde yer alan, Maniheizmden

itibaren Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi, ölümü ve ölümünden sonrasında yaşananlar ayrıca bu ölümün neliği ve mahiyeti konusunda ciddi tartışmalar söz konusu olmuştur.[778] Bu tartışmalardan dolayı da, Havariler tarafından İsa'nın ölümünden en erken elli sene sonra, İsa'dan duydukları, cemaat mensuplarının rivayetleri ve yorumlarıyla yazılan Kutsal Kitap metinlerinde[779] bu konu üzerinde oldukça fazla durulmuştur.[780] Hatta bu konuya o denli özel bir önem atfedilmiş ki mevcut İncillerin neredeyse dörtte üçünde, İsa'nın çarmıh hadisesi etrafında gelişen olaylar ve gelişmeler anlatılmıştır.[781]

Mirza Gulam Ahmed'in çarmıh teorisi ise kökenini Hristiyan ilahiyatından almasına rağmen, temelde Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediği esasına dayanmaktadır. Buna göre, Gulam Ahmed Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğini kabul etmekte; ancak orada öldüğünü reddetmektedir.[782] Gulam Ahmed, İsa'nın çarmıh hadisesini açıklamaya geçmeden önce İsa'nın çarmıha gerilmesini, şeklî olarak açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre, çarmıhta ölümcül bir asılma olayını gerçekleşmemiştir. Bu konuda, Eski Ahit'in Tesniye[783] bölümündeki "asılmış insan Allah'ın lanetidir"[784]

---

oldukça etkilenen, düalist bir anlayışı benimseyen, ortaçağda Balkanlarda varlık gösteren Bogomiller ise mesihin hakiki olarak cismani olmadığını, mecazi olduğunu, mucizelerinin de sembolik mahiyette olduğuna inanmaktadırlar. Liderleri 1119'da sapkın oldukları gerekçesiyle İstanbul kilisesi tarafından yakılmıştır. Benzer görüşler, Bogomilizmin bir kolu olan Katarlar arasında da mevcuttur. Maniheizmden etkilendiğine dair ciddi tespitler mevcuttur. Akideleri genel olarak düalist bir anlayış üzerine kurulmuştur. Zulmet ve nur birbirlerine zıt iki prensip iken bunların çatışmaları sonucu, nurdan erkek ve kadın doğmuştur. 10 ila 12. yüzyılda Balkanlarda ortaya çıkmış daha sonra İtalya ve Fransa'ya yayılmıştır bir dinî anlayıştır. Bkz. **Barnabas İncili**, İng.den çev. Mehmet Yıldız, İstanbul tz., (bölüm 215) s. 354; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 68, 77, 99-100; Okiç, Tayyip, "Balkanlarda Bogomilizm Hareketi ve Bunun bir Araştırıcısı: Aleksandar Vasiljevic-Solovjev", **İslam Tetkikleri Enstittüsü Dergisi**, İstanbul 1974, C. V, cüz 1-4; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 82-83; Chadwick, Henry, **The Early Church**, Penguin Books, London 1993, s. 33-41.

[778] Bu tartışmaların hala aktüelliğini koruduğunu da belirtmek gerekmektedir.

[779] Eliade'a göre kutsal kitap metinlerinin sonradan derlenmiş olması, biyografi türü kişisel hatıraları, yorumları ve birbiriyle çelişen rivayetleri içermesi onların belgesel değerini mutlak olarak zedelememektedir. Çünkü Hristiyanlığın ana esası, bir kurucuyu temel alan her din fenomenindeki gibi "bellek"tir. Ona göre, Hz. İsa'nın anısı her Hristiyan'ın takip etmesi ve ibret alması gereken yoldur. Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 386.

[780] Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, s. 81; Aydın, **Anahatlarıyla Dinler..**, s. 80-81; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 386.

[781] Hristiyanlar genel olarak İsa'nın çarmıhta öldüğüne ancak mezarında dirilip Havarilerine defalarca gözükten sonra Zeytin Dağı'ndan göğe yükseldiğine inanmaktadırlar. Bu inanç farklı İncil metinlerindeki bu konuyla ilgili ifadelere dayandırılmaktadır. Ancak Barnabas İncili, bu konuda genel akidenin dışında bilgiler içermektedir. Bu konu hakkında bkz. Markos, 16:1-14; Luka 24:1-12; Barnabas İncili, s. 354; Eliade, **Dinsel İnançlar**, C. 2, s. 386.

[782] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 44; Mirza Tahir Ahmed, **Christianity: A Journey From Facts to Fiction**, Surrey UK 2008 s. 107-108.

[783] Tevrat'ın on emir kitabından biridir.

şeklindeki ayete referans yaparak[785] Hz. İsa'nın öldürülmesinin Allah'ın laneti olacağını, Allah'ın hiçbir peygamberinin bu şekilde öldürülmesine müsaade etmeyeceğini ve bu sebeple de İncil'de Hz. İsa'nın çarmıh hadisesiyle ilgili geçen "asılma" ifadesini bu şekilde yorumlamanın kesinlikle uygun olmayacağını savunmaktadır.[786] Gulam Ahmed'in Tesniye'de geçen bu ifadeyi yorumlama şeklinin özellikle izaha muhtaç olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira Gulam Ahmed'in ayetin metninde geçen bu ifadeleri, bağlamına göre oldukça farklı bir biçimde yorumladığı metnin kendisinden anlaşılmaktadır.[787] Nitekim bu ifade Tesniye'de "eğer bir adam günahından dolayı ölüm cezasına çarptırılıp öldürülür ve ölüsü ağaca asılırsa, ölüyü gece ağaçta asılı bırakmamalısınız. O gün kesinlikle gömmelisiniz. Asılan kişi Tanrı tarafından lanetlenmiştir. Tanrınız Rabbin size mülk olarak vereceği ülkeyi kirletemezsiniz" şeklinde geçmektedir ve bu ayet çevresine karşı dikbaşlı tavırlar içerisindeki bir çocukla ilgili bir mevzudan bahsetmektedir. Ayetle, kişinin asılarak öldürülmesi değil, öldürüldükten sonra ölüsünün asılıp gece boyunca bekletilmesi yasaklanmış ve lanetlenmiştir. İfadede öldürülme olayının asılarak gerçekleştiği yazmamaktadır. Hatta Tesniye'deki bu ayetin öncesinde çocuğun dikbaşlılığı nedeniyle taşlanarak öldürülmesi de söz konusudur.[788] Nitekim Gulam Ahmed'in İsa'nın çarmıhta öldürülmesi ve bir peygamberin bu şekilde öldürülmesiyle ile ilişkilendirdiği bu olay oldukça spesifik özellikleri olan bir olaydır. Zira bu olayı, çarmıh mevzusuyla irtibatlandırmanın oldukça zor olduğu anlaşılmaktadır. Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın çarmıhta asılmadığını ısrarla vurgulaması, Hz. İsa'nın çarmıhta ölme ihtimalini yok etme gayretinden kaynaklanmaktadır. Nitekim "kişinin asılması-çarmıha gerilmesi" ifadesi, anlam olarak ölümü çağrıştırmaktadır. Bir kişinin asıldığı ifadesinin insan zihnindeki

[784] Ahmedî Kur'an mealinde de bu ayetin yorumunda aynı ifadeler yer almaktadır. "Tevrat'ta her kim çarmıhta öldürülürse, o lanetlenmiştir." ifadelerinin belirtildiği yazmaktadır. Ancak Tevrat'taki ifade bu şekilde değildir. Ahmedîler, kendi inançlarına meşruiyet kazandırmak amaçlı, Tevrat'ta geçen bu ayeti de tevil etme yoluna gitmişlerdir. **Eski Ahit**, "Tesniye", 21:23; Şems, **Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali**, Tilford, 2011, s. 166.

[785] Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 166.

[786] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 70-71; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 15; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 114 dipnot; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 21-22, 36-37; Tesniye, 21:22, 23, https://www.bibleonline.ru/bible/tur/05/21/ Erişim tarihi, 27.11.2017; Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 166.

[787] Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 114.

[788] Bu ayetler için bkz. **Eski Ahit**, "Tesniye", 21:18-23.

karşılığı ve sözlük manasının "asılarak öldürülme"[789] olması nedeniyle Gulam Ahmed çarmıh teorisini oluştururken daha ilk başta ısrarla Hz. İsa'nın asılmadığını ispatlamaya gayret etmiştir. Yüksek ihtimalle bu vurgunun nedeni, İncillerde açık ve net olarak anlatılan çarmıh hadisesinin, daha yumuşak ölümcül olmayan bir tonda anlaşılabilmesi içindir.

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın çarmıhta asılma mevzusuyla ilişkili olarak oldukça muğlak olarak verdiği bu bilgilerden sonra Hz. İsa'nın çarmıhtan kurtulmasıyla ilgili de oldukça tartışmalı bir teori geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bu teori, Hz. İsa'nın çarmıhta ölecek kadar uzun süre bekletilmemesi esasına dayanmaktadır. Gulam Ahmed, İsa'nın çarmıhta ölecek kadar şiddetli bir biçimde çarmıha gerilip bekletildiği fikrine karşıdır. Çünkü Gulam Ahmed, Romalıların çarmıhı, uzun ve acılı bir süreç olması nedeniyle, işkence amaçlı kullandıklarını iddia etmiş, kişinin ölmesini amaçladıkları durumlarda ise bunun ancak günler içerisinde gerçekleşebileceğini savunmuştur.[790] Gulam Ahmed bu noktada, çarmıh olayını şekilsel olarak anlatırken çarmıhta idam edilen kişinin boynuna ip geçirilmediğini, ayaklarının altından sehpa çekilerek asılmadığını, sadece el ve ayaklarından çivilendiğini özellikle belirtmiştir.[791] Hatta bir iki gün içerisinde hakkında beraat kararı verildiği takdirde kurtulma imkanının dahi olduğunu iddia etmiştir. Kesin idam kararı verilen kişinin ise en az üç gün aç susuz çarmıhta bekletildiğini, sonunda da kemiklerinin kırıldığını ve bu kişinin bu kadar eziyet sonucu öldüğünü açıklamıştır.[792] Ancak Hz. İsa'nın başına gelen çarmıh hadisesinde bunların hiçbirisinin gerçekleşmediğini iddia etmiştir. Ona göre, Hz. İsa'nın çarmıha Cuma günü, Hazırlık Günü gerildiği İncillerden açıktır. Cumartesi gününün Yahudiler için "Sebt Günü" olup o günün de bayram olması ve kişinin çarmıhta bırakılmasının haram olarak kabul edilmesinden dolayı Yahudi yetkililer, Hz. İsa'nın ve onunla beraber çarmıha gerilen mahkumların gün batımı öncesi çarmıhta sadece birkaç saat bırakılıp indirilmesini istemiştir. Bu bilgiler ışığında, Hz. İsa'nın çarmıhta sadece

[789] Sözlükte "boynuna ip geçirip sallandırılarak öldürülmek, idam edilmek manalarına gelmektedir. Bkz. Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlüğü, "Asılmak", http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57e22e2f59e2c4.46511837, Erişim tarihi 21.09.2016.
[790] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 45; Tahir Ahmed, **Christianity..**, s. 74.
[791] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 22-25.
[792] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 25-26.

birkaç saat kaldığını ancak bu sürenin de bir insanın ölmesi için yeterli olmadığını yalnızca bayılmasının ve ölmüş gibi anlaşılmasının mümkün olduğunu savunmuştur.[793] Bu ifadelerine ilaveten Gulam Ahmed, Allah'ın Hz. İsa'nın çarmıhtan kurtulması için yer sarsıntısı dahil bazı karışıklıklar meydana getirdiğini, insanların o karışıklık esnasında çarmıhta uzun süre asılı kalan Hz. İsa'nın sadece bayılmış olduğunu fark etmediğini, hatta Hz. İsa'yla birlikte çarmıha gerilen diğer iki mahkumun ölmemiş olmasından dolayı askerler tarafından ayaklarının kırıldığını, ancak Hz. İsa'nın ölmüş olduğu görülünce bu işlemin yapılmadığını Yuhanna 19:31-34'le ilişkilendirerek anlatmıştır.[794]

Mirza Gulam Ahmed'in çarmıh hadisesiyle ilgili teorisi bu noktaya kadar Hristiyan kaynaklarla genel hatlarıyla paralellik arz etmektedir.[795] Ancak çarmıh hadisesiyle ilgili görüşleri bu noktadan itibaren farklılaşmaktadır. Gulam Ahmed'e ve İncillerdeki[796] bilgilere göre Romalı askerler Hz. İsa'nın ölüp ölmediğini anlamak için böğrünü mızrakla delmişler ve hemen kan ve su çıkmıştır.[797] Hristiyanlar, bu durumu kutsal yazının gerçekleşmesi şeklinde bir mucize olarak yorumlarken[798] Gulam Ahmed bu durumu Hz. İsa'nın ölmeyip canlı olduğuna ve sadece bayılmış olduğuna delalet saymıştır. Çünkü ölen kişiden kan çıkmasının mümkün olmadığını savunmuştur.[799]

Mirza Gulam Ahmed tarafından verilen bu bilgiler, Hz. İsa'nın çarmıhtan ölmeden indirilmesi durumunu ve çarmıhtan kurtulup hayatta kalma imkanını da ortaya çıkarmış olmaktadır.[800] Bu görüşün genelde, Hz. İsa'nın ölmüş gibi davranarak bir çeşit kurnazlık yaparak, çarmıhtan kurtulduğu düşüncesiyle irtibatlı

[793] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 26, 30-31.
[794] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 258-259; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan**, s. 30-31, 54-55; Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 273; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 45.
[795] Yuhanna, 19:36-37. Hristiyanlar, İncil'de Hz. İsa'nın önceden ölmüş olduğundan bacaklarının kırılmadığını yazdığını belirtmektedirler. Nitekim bu durumu da "O'nun bir tek kemiği kırılmayacak" ve "bedenini deştiklerine bakacaklar" ayetleri çerçevesinde değerlendirerek, kutsal yazının yerine getirilmiş olduğunu iddia etmektedirler.
[796] Yuhanna, 19:34-35.
[797] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 45.
[798] Yuhanna, 19: 34-35.
[799] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 22.
[800] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 22.

"kurnazlık teorisi" olarak adlandırılan teoriyle ilişkilendirilebilecek bir yorum biçimi olarak göründüğünü bu noktada özellikle belirtmek gerekmektedir.[801]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın çarmıhta ölmemesiyle ilgili diğer bir gerekçesi ise mezarının oda şeklinde oluşudur. İncil'e göre Hz. İsa ölmüş, mezara konulmuş, üç gün sonra mezarında dirilmiştir.[802] Gulam Ahmed'in görüşlerine göre ise Hz. İsa öldü sanılarak mezara konulmuş, üç gün sonra kendisine gelmiştir.[803] Gulam Ahmed, mezar meselesiyle ilgili kendisine gelebilecek eleştirilere karşı da özellikle o dönemki mezar şekillerini açıklama gayretine girmiştir. Eski dönemlerde mezarların oda şeklinde inşa edildiğini, hava giriş çıkışının mümkün olduğunu ve ölülerin bu odalara bırakıldığını özellikle belirtmiştir. Gulam Ahmed'in mezar şekilleriyle ilgili verdiği bu bilgi en azından Hz. İsa'nın mezarı için doğru olabilecek bir bilgidir. Zira yakın zamanda Hz. İsa'nın mezarının bulunmasıyla ilgili yapılan bir arkeolojik çalışmada Gulam Ahmed'in bahsettiği tarzda bir mezar bulunduğu kaynaklarda yer almıştır.[804]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın ölmemesiyle ilgili diğer bir argümanı ise merhem-i İsa meselesidir. Gulam Ahmed, İncil'de geçen Hz. İsa'nın ölümden üç gün sonra dirilme meselesini[805] kendi teorisiyle Hz. İsa'nın baygınlıktan kendisine gelmesine dönüştürmüş ve devamında da oldukça otantik bir görüş olan "merhem-i İsa" meselesini gündeme getirmiştir. Gulam Ahmed'in bu iddiasına göre Hz. İsa, öldüğüne kanaat getirilerek çarmıhtan alınmıştır. Bu teoriye göre, mezarda kendisine gelen Hz. İsa yaralarını merhem-i İsa[806] denilen bir ilaçla tedavi etmiştir.[807] Gulam Ahmed merhem-i İsa denilen ilacın var olduğunu açıklayabilmek için de pek çok

[801] Fisher, **Ahmadiyyah..**, s. 69-71; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 45.
[802] Yuhanna, 20:1-30.
[803] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 22.
[804] Bu bilgi bir haber sitesinden elde edilmiş ve bu mezarla ilgili akademik bir çalışmanın hazırlandığı belirtilmiştir. Ancak tez yazılırken bu akademik çalışma henüz yayınlanmamıştır. "Hz. İsa'nın Mezarı Gün Yüzüne Çıktı", 29/11/2016, http://tr.euronews.com/2017/11/29/-hz-isa-nin-mezari-gun-yuzune-cikti-Erişim tarihi 11.03.2018.
[805] Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, 386.
[806] "Merhem-i İsa" meselesi Ahmedîler açısından önemli bir konudur. İsa'nın çarmıh yaralarını iyileştirmek amaçlı kullandığını düşündükleri bu ilaç için çeşitli içerik bilgileri de vermişlerdir. Bu konu hakkında bkz. Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 61-62.
[807] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 29-30; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 261-263; Walter, **Ahmadiya Movement**, s. 41-42.

farklı kitaptan referans getirmiş[808] hatta yüzlerce tıp kitabında bu ilacın bilgisinin mevcut olduğunu iddia etmiştir.[809]

Mirza Gulam Ahmed'in gündeme getirdiği merhem-i İsa teorisiyle ilgili bazı problemlerden özellikle bahsetmek gerekmektedir. Öncelikle ilk dönem Hristiyan kaynaklarında dahi Hz. İsa'nın merhem-i İsa denilen ilaçla tedavi edildiğine dair bir bilgiye ulaşmanın henüz söz konusu olmadığını özellikle belirtmek gerekmektedir.[810] İkinci olarak ise Gulam Ahmed'in iddiaları doğru kabul edilip Hz. İsa'nın gerçekten bu ilaçla iyileştirildiği şeklindeki düşüncesi onaylansa bile, Hz. İsa'nın bu ilaçla sadece çarmıh sonrası tedavi edildiği bilgisi kesin olarak yine çıkmamaktadır. Çünkü Hz. İsa'nın belki de hayatının başka bir döneminde bir başka rahatsızlık geçirip bu ilaçla tedavi edilmiş olma ihtimali de söz konusudur.[811] Ayrıca Gulam Ahmed'in iddia ettiği gibi havarilerinin en azından bir kısmı, Hz. İsa'nın ölmediğini fark ettiyse, Romalılardan da en azından birkaç kişinin bu durumu fark etmesi de mümkündür. Bu yönleriyle, Gulam Ahmed'in merhem-i İsa teorisinin içerisinde problemler barındıran bir mesele olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir.

Mirza Gulam Ahmed, kurguladığı çarmıh teorisinin dışında, Hz. İsa'nın ölmediğini başka Hristiyan kaynaklardan da açıklamaya çalışmıştır. Gulam Ahmed, bu noktada İncil'de geçen ama çarmıh meselesiyle ilgili olmayan bazı ayetleri de referans olarak kullanmıştır. Bunlardan en fazla referans yaptığı delili ise Hz. Yunus'un üç gün üç gece balığın karnında kaldıktan sonra balığın karnından kurtulmasıyla ilgili mevzuyu Hz. İsa'nın kurtulmasıyla ilişkilendirmesidir.[812] Ancak

[808] Bu eserler için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 62-64.
[809] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 47; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 29, 61; Tahir Ahmed, **Christianity..**, s. 48, 78-80, 171. Mirza Gulam Ahmed bu ilacın veba, çıban, sivilceye iyi geldiği ve darbe sonucu oluşan ezik ve yaralarda mikrop kapmadan tedavi edici bir özelliği olduğunu savunmuştur.
[810] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 47.
[811] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 47. Ayrıca Khan, ticari amaçlı satılan ilaçlara, kârı yükseltebilmek amacıyla dinî anlamda bir kutsiyetin atfedilmesinin yaygın olduğu ve böyle bir merheme İsa isminin verilmesinin de ihtimal dahilinde olduğu ancak bu ilacın illaki Hz. İsa için kullanıldığını söylemenin çok da doğru bir açıklama olmayacağını belirtmiştir. Bkz. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 47.
[812] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 20-21; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 159.

bu durum İncil'e göre problemlidir. Nitekim İncil'in pek çok farklı yerinde Hz. İsa'nın öldüğüne dair açık ifadeler yer almaktadır.[813]

2.2.1.3.1.1. Çarmıhta Ölmeyen İsa Teorisinin Hristiyanlıktaki Yansımaları

Mirza Gulam Ahmed'in çarmıh inancına getirdiği yeni yorum biçiminin Hristiyanlığın temel dinî esaslarına da çeşitli yansımaları söz konusu olmuştur. Bu yönüyle çarmıhta ölmeyen İsa iddiası Hristiyanlığın diğer temel dinî esası olan kefaret inancının da anlamını yitirmesi manasına gelmiştir.[814] Hristiyanlara göre Hz. İsa, insanoğlunun günahı için kendisini çarmıhta feda ederek ölmüştür. Bu yönüyle, çarmıhta ölmeyen İsa imajı, doğal olarak insanlık için kendisini feda etmiş İsa imajının da ortadan kalkmasına neden olmuştur. Ancak Gulam Ahmed bu durumu açıklarken, Hristiyanların Hz. İsa'nın kanıyla necat bulduklarına, asli günahtan kurtulduklarına dair iddialarını büyük bir yanılgı olarak değerlendirmiştir.[815] Bu durumu değerlendirirken de birinin bir başkasının günahı için ölmesinin kesinlikle doğru olmadığını ifade etmiş,[816] bu durumu değerlendirirken de İslamî referans vererek, Zümer Sûresinin 7. ayeti ışığında herkesin kendi günahının sorumlusu olduğu düşüncesiyle açıklamıştır.[817]

Mirza Gulam Ahmed'in çarmıhta ölmeyen İsa yorumunun ortaya çıkardığı bir diğer sonuç ise Hristiyanlar açısından Tanrı'nın sağında oturan ve ahir zamanda tanrısal devleti kurup dünyayı refaha kavuşturmak amaçlı dünyaya gelmek için bekleyen İsa anlayışının, rec'at inancının da[818] yok olması anlamına gelmiştir.[819] Nitekim Hristiyan dünyada ilk baştan itibaren sürekli Hz. İsa'nın hiç kuramadağı o Tanrısal devlete dair bir özlem ve beklenti mevcut olmuştur. Bu durum da Mesih İsa'nın bir gün geleceğine ve bu sıkıntıların biteceğine dair ümitlerin sürekli canlı

---

[813] Hz. İsa'nın ölümünden bahseden ayetler için bkz. Matta, 26:2; Markos, 9:9, 10:32-24; Luka, 9:44; 24:7; Romalılar, 5:10. Mirza Gulam Ahmed'in yorumu için bkz. Mirza Gulam Ahmad, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 21-22; Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 22.
[814] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 27. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 115.
[815] Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, çev. Muhammed Celal Şems, Surrey 1998, s. 31.
[816] Tahir Ahmed, **Christianity..**, s. 106.
[817] Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 166.
[818] Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 391-397.
[819] Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous**, s. 115.

kalmasına sebep olmuştur.[820] Buna bağlı olarak da Hz. İsa'nın dönüşüyle ilgili içerisinde mitolojik öğeler barındıran, görkemli bir dönüş teorisi bile oluşturulmuştur. Bu teoriye göre Hz. İsa'nın haftanın ilk günü olan bir Pazar günü geri döneceğine inanmışlardır. Bugünü de Haşir günü olarak ilan etmişlerdir.[821] Bu teoriyle birlikte de Hz. İsa hem Rab hem Mesih'e dönüşmüştür.[822] Ancak Gulam Ahmed'in geliştirdiği yeni teoriyle birlikte, Hz. İsa yeniden sıradan ölümlü bir beşer haline dönmüştür.[823]

Mirza Gulam Ahmed'in çarmıh hadisesinin yeniden kurgulanmasına dayanan Hz. İsa'nın ölmediğini temellendirme gayretleri, Hristiyanlığın temel inançlarından olan çarmıhın önemini azaltmayı amaçlamaktadır.[824] Gulam Ahmed'in çarmıhın önemini azaltmaya çalışan bu gayretiyle, çarmıhta ölmeyen, ölmediği için dirilmeyen ve göğe yükselmeyen ve tanrısal devleti kurmak için dünyaya bir daha gelmesi söz konusu olmayan bir İsa anlayışı ortaya çıkmaktadır.[825] Ancak ana bünye Hristiyanlık, Hz. İsa'nın yeniden dünyaya dönmesi ve tanrısal krallığı kurması üzerinden bir dinî telakki geliştirmiştir. Böylelikle mesihî bir beklenti ve arzu bu dinin teolojisini oluşturan temel unsur olmuştur.[826]

2.2.1.3.1.2. Mirza Gulam Ahmed'e Göre İsa'nın Gerçek Ölümü

Mirza Gulam Ahmed tarafından yeni versiyonuyla sunulan çarmıh hadisesi, çarmıhtan sonra yaşayan Hz. İsa için yeni bir teorinin de ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim bu yeni teori, Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediği, yaralarını iyileştirdiği, bir daha aynı zulme maruz kalmamak için Filistin'den kaçtığı ve kayıp

[820] Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 38, 40; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s.53.
[821] Küçük vd., **Dinler Tarihi**, s. 419.
[822] Elçilerin İşleri, 2/33-36.
[823] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 4.
[824] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 116-117.
[825] Tahir Ahmed, **Christianity..**, s. 107; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 43; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 391-397.
[826] I. Korintililer, 15:22-59; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s. 53; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 38; Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, s. 79; Küçük vd., **Dinler Tarihi**, s. 419; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 67; Yücetürk,"Katolik, Ortodoks ve Protestan Mezhepleri Arasındaki Farklar", s. 413; Harman, "İsa", s. 469; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 126.

on İsrail soyuna da[827] inancını tebliğ etmek için Hindistan'ın Keşmir bölgesine doğru seyahat ettiği ve kayıp boylara ilahi mesajı iletip görevini tamamladığı fikrine dayanmaktadır.[828] Gulam Ahmed, kendi teorisine uygun olarak geliştirdiği Hz. İsa'nın Hindistan'a olağandışı yolculuğunu *İsa Mesih Hindistan*'da adlı eserde açıklamaya çalışmıştır.[829] Eserde Hz. İsa'nın Keşmir'de bir mezarının olduğunu, doğal bir ölümle öldüğünü, dünyaya bir daha gelme şansının olmadığını ispatlamaya gayret etmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in bu yeni kurgusuna göre, Hz. İsa çarmıhtan kurtulduktan sonra seyyah bir peygamber olmuş, Filistin'den Nasibus ve İran'a, oradan Pencap'a ve Hindistan'ın önemli bölgelerine uğrayıp en son Keşmir ve Tibet'e gitmiştir. Hatta Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın gidiş rotasıyla ilgili olarak da muhtemelen Nepal, Benares ve diğer yerleri ziyaret ettikten sonra Jammu veya Rawalpindi üzerinden gittiği şeklinde de detaylı bilgiler de vermiştir.[830]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın Hindistan'a gelmesine yönelik iddialarını çeşitli Budist kaynaklardan da temellendirmeye çalışmıştır. Özellikle de Buda ve Hz. İsa'nın öğretilerinin yakınlığını, ikisinin de insanlığın selametini söz konusu ettiğini ve sevgiye dayanan bir anlayış inşa etmeye çalıştıklarını iddia etmiştir.[831] Ayrıca Budistlerin "mettiya" adlı bir kurtarıcı beklentisi içerisinde olduklarını[832] ve bu

[827] Kayıp on İsrail kabilesi hakkında bilgi için bkz. Menon, "The Jews of Cochin, Recording Community History", s. 31-33; Barnett, "Holocaust Refuge in India, Excerpted Eleven Years from India", s. 23-25. Katz, **Who Are the Jews of India**, s. 9-90.

[828] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 9; Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi** (çev. Muhammed Celal Şems), Surrey 2008, s. 106; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 25; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 213-214, 263; Tahir Ahmad, **Christianity..**, s. 106.

[829] Eser, 1890'larda yazılmasına rağmen yayımlanması 1908 yılını bulmuştur.

[830]Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 265-266; Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 20.

[831] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 81-82, 84-85, 95; Buda'nın merhameti ve sevgiyi ön plana çıkaran öğretisi için bkz. Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 252; Tümer, "Budizm", s. 309-311-313; Günay, "Tarihi Süreç Açısından Budizm ve Öğretisi", s. 182.

[832] Budizm, Hinduizm gibi döngüsel zaman anlayışını benimseyen bir dinî yapıdır. Bu inanç sisteminde de kurtarıcı miti döngüsel bir zaman anlayışının etrafında şekillenmiştir. Budizmde kurtarıcı inancının temeli, Buda Şakyamunî'den önce insanlığı kurtarmak için Budaların gelmiş olmasına dayanmaktadır. Bu teoriye göre insanların ihtiyaçları durumunda, geçmişte bir Buda nasıl geldiyse -Buda'nın gelmesine bağlı olarak- gelecekte de bir Buda'nın geleceğine dair inanç oldukça kuvvetli olarak ortaya çıkmıştır. Budizmde kurtarıcının gelmesinden önceki dönem, bütün diğer dinlerde olduğu gibi oldukça kötü olarak tasvir edilmiştir. Ahlaki değerleri temel alan Budizmde kötü durum olarak özellikle ahlaki esasların bozulması üzerinde durulmuştur. Kurtarıcı öncesi dönemde insanların hırs, öfke ve sapkınlıkla dolu olacağına inanmışlardır. Küçüklerin büyüklere saygısının kalmayacağı, kutsal kitapların anlamlarının yok

kavramın da İbranicede kurtarıcı anlamına gelen "meşiha" kelimesiyle ilişkisi olduğunu belirtmiştir. Bu kurtarıcının da çarmıhtan kurtulup Hint'e gelen Hz. İsa'ya işaret ettiğini iddia etmiştir.[833]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın Hindistan'a gelme nedeni olarak, Hz. İsa'nın "ben yalnızca İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim."[834] sözlerini Yahudilerin kayıp boyları olarak değerlendirmiş ve Hz. İsa'nın kayıp Yahudi boyu olarak bilinen Afganları, dinine davet etmek için gönderildiğini iddia etmiştir.[835] Gulam Ahmed, İsrailoğullarının kayıp on boyunu Hz. İsa'dan 721 yıl önce Asurlar tarafından sürgün edilen kavimler olarak açıklamıştır.[836] Mahmud Ahmed ise bunları Babiller tarafından sürgün edilen boylar olarak vermiştir.[837] Nitekim bu noktada Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın Keşmir'e gelmesine yönelik en büyük delili olarak Keşmir ve Afganistan'da yaşayan Musevi kavimlerini getirmiştir.[838] Gulam Ahmed, Hint topraklarında yaşayan bu İsrail kavimlerinin büyük bir kısmının süreç içerisinde Budist olduğunu; ancak Hz. İsa'nın bu kavimleri Hindistan'da bulduğunu ve onlara Hristiyanlığı tebliğ ettiğini; Hz. İsa'nın onlara kendisinden sonra gelecek peygamberi açıkladığını; böylelikle bu kavimlerin İslam geldikten sonra Müslüman olduklarını iddia etmiştir.[839]

Mirza Gulam Ahmed, Yahudi boylarının yerleştikleri bu ülkeye Hz. İsa'nın, onları birleştirmesi için gelmesini, görevini tamamlaması açısından dinî bir zorunluluk olarak da değerlendirmiştir.[840] Hz. İsa'nın diğer İsrail kavimlerine olan

---

olacağı, din adamlarının evleneceği şeklinde bu dönem için çeşitli betimlemeler yapılmıştır. En sonunda tabiatın da düzeninin bozulacağına, tabiatın kısırlaşacağına, insan ömrünün kısalacağına dair farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu bozulma süreci sonrası için de merhametli, sevimli anlamına gelen Maytreya isimli bir kurtarıcının geleceğine dair beklenti içerisindedirler. Bkz. Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?**, s. 29, 35; Abegg, **Der Messiaglaube**, s. 149, 179-180; Sarıkçıoğlu, "Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet", s. 185.

[833] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 84-85; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 270.

[834] Matta, 15:24.

[835] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 20.

[836] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 20; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 213-214. Mirza Gulam Ahmed, bu kayıp boyları eserinde belirlemeye çalışmıştır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 97-102.

[837] Bu konuda Ahmedî kaynaklarda bilgi çelişkileri mevcuttur. Krş. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 159; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 20; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 266-267.

[838] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 266; Tahir Ahmed, **Christianity..**, s. 107.

[839] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 56.

[840] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 85.

görevini[841] tamamlamadan cennete yükseltilmesini bir peygamberin görevini eksik yapması olarak yorumlamış ve bu durumu mantıki olarak tutarlı görmemiştir.[842] Bu yönüyle Hz. İsa'nın ilahi mesajını bu kayıp kavimlere de iletip görevini tamamladığını ve 120 yaşında Keşmir'de eceliyle öldüğünü iddia etmiştir.[843]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın Hint taraflarına yolculuğunu esas alan bu fikirlerinin esin kaynağının ise Nicolas Notovitch'in 1800lerin sonunda yazdığı *İsa'nın Bilinmeyen Yılları*[844] adlı eser olduğu tahmin edilmektedir.[845] Nitekim oldukça ses getiren bu eserin yazarı Rus gezgin, Hz. İsa'nın çarmıh öncesi Hinduizm ve Budizm hakkında bilgi almak için Afganistan, Hindistan ve Tibet'e seyahat ettiğini, bu bilgiyi de Tibet manastırlarındaki gizli Budist metinlerinden çıkardığını iddia etmiştir.[846] Budist rahipler tarafından kimseye gösterilmeyen bu gizli metinleri gördüğünü ve Hz. İsa'nın buralara geldiğini kanıtlayacak bilgilere bizzat şahit olduğunu iddia etmiştir. Notovitch'e göre Hz. İsa bu seyahate çarmıha gerilmeden önce oldukça erken bir yaşta çıkmış, Afganistan, Hindistan ve Tibet'i dolaştıktan sonra yine aynı yolu kullanarak Filistin'e geri dönmüş ve burada çarmıha gerilmiştir. Eserin çıkış noktası, Hz. İsa'nın 12 ile 30 yaşı arasındaki yaşamı hakkında İncillerde bilgi bulunmamasına dayanmaktadır.[847] Ancak Notovich'in fikirleri doğru kabul edilse bile Gulam Ahmed'in fikirleri Notovitch'in fikirlerine göre de oldukça farklı kalmaktadır. Zira Gulam Ahmed'e göre Hz. İsa çarmıhtan kurtulup Hint topraklarına gelmiş ve burada vefat etmiştir. Bu yönüyle Gulam Ahmed'in bu teorisi, Hz. İsa'nın

[841] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 21, 96.
[842] Tahir Ahmed, **Christianity**, s. 108; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 96-97; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 160.
[843] Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 106; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 25.
[844] Notovich, Nicolas, **The Unknown Life of Jesus Christ**, Radford VA 2008.
[845] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 183.
[846] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 44; Notovich, **The Unknown Life of Jesus Christ**, Radford VA 2008. Hz. İsa'nın Keşmir'de ölmesine yönelik iddiaları içeren ve Türkçeye çevrilmiş olan *İsa Keşmir'de mi Öldü?* adlı esere bkz. Obermeier, Siegfried, **İsa Keşmir'de mi Öldü?**, çev. Gül Oner, İstanbul 1996.
[847] Benzer fikirlere sahip eserler: Holger, Kersten, **Jesus Lived in India**, London 1981; Kaiser, Andreas, ***Jesus* Died in Kashmir**, New York 1977; Pappas, P.C., **Jesus' Tomb in India**, **The Debate on His Death and Resurrection**, California 1991.

bilinmeyen yaşamına yönelik teorilerle kıyaslandığında da oldukça kendisine has bir teori olarak görünmektedir.[848]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın Hint'e olan yolculuğuna ve orada tebliğde bulunmasına yönelik getirdiği delillerin dışında, Hz. İsa'nın Keşmir'de gömülü olmasına yönelik temellendirmeleri de söz konusudur. Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın Keşmir'de gömülü olmasına yönelik delillerine, Srinagar'ın Hanyar mahallesinde bulunan bir azizin mezarının aslında Hz. İsa'nın mezarı olduğunu açıklayarak başlamıştır.[849] Gulam Ahmed'in bu düşüncesinde, sûfî şair Khwaja Muhammed Azam Didamari'nin (m. 1747) Keşmir'de bir kabirde "Yuz Asaf" isimli İbrani bir peygamber bulunduğuna yönelik görüşlerinin etkili olduğu kaynaklarda geçmiştir.[850] Gulam Ahmed, kabirdeki bu kişinin Hz. İsa olduğunu açıklarken, "Asif" veya "Yusuf" isimlerinin Hz. İsa'nın başka isimleri olduğunu iddia etmiştir.[851] "Asif" isminin de Tevrat'ın Tekvin bölümünde geçtiğini ve bu ifadenin toplumu, cemaati bir araya getiren kimse anlamına geldiğini belirtmiştir.[852]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'yı Hint topraklarına getiren ve orada vefat ettiren teorisi genel olarak değerlendirildiğinde, teoride geçen birkaç noktanın üzerinde özel olarak durmak gerekmektedir. Nitekim Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın Hint'e yolculuk nedeni olarak İsrail'in kayıp kavimlerini bulmak şeklinde değerlendirmede bulunması tartışmaya açık bir konudur.[853] Nitekim İncil tefsirlerinde "kayıp koyun" ifadesinden kastedilen mananın genel olarak "Hristiyan

---

[848] Holger, Kersten, **Jesus Lived in India**, London 1981; Kaiser, Andreas, **Jesus Died in Kashmir**, New York 1977; Pappas, P.C., **Jesus' Tomb in India**, **The Debate on His Death and Resurrection**, California 1991.

[849] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 213-214, 264.

[850] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 136-137, C. 3, s. 266-267; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 183. İçerisinde Hz. İsa'nın bulunduğu iddia edilen bu türbenin ismi Rosa Bal olup bu türbe meselesi Hindistan'da günümüzde oldukça meşhur olmuş bir hadisedir ki yerel halk bu türbeye hacı olmak için gelmektedir. Hatta bu mesele CNN tarafından belgesel yapılacak kadar meşhur bir konu haline gelmiştir. Bu konu hakkında bkz. Geaves, **Islam and Britain**, s. 36.

[851] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 85; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 267.

[852] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 85. Bu bilgi Tekvin, 49:10'da geçmektedir ancak Mirza Gulam Ahmed hatalı olarak Tekvin 3:10 şeklinde bilgi vermiştir.

[853] Şunu da belirtmek gerekir ki Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerine benzer şekilde, Hindistan'da bulunan Yahudi toplulukların kayıp on İsrail boyu ile ilişkisi olduğuna yönelik fikirler de yok değildir. Hindistan'daki Yahudiler için bkz. Menon, "The Jews of Cochin, Recording Community History", s. 31-33; Barnett, "Holocaust Refuge in India, Excerpted Eleven Years from India", s. 23-25; Katz, **Who Are the Jews of India**, s. 9-90.

olmayan, dünyanın geri kalanı" olduğu düşünülmüştür. Nitekim bu konuyla ilgili olarak İncil tefsirlerinde, Hz. İsa'nın sadece Yahudilere gelmediği, bütün insanlığa geldiği şeklinde değerlendirmelerde bulunulmuştur.[854] Her ne kadar Hz. İsa için İsrail, Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak kabul edilmiş olsa da[855] İncil'de Pavlus aracılığıyla, "Müjdenin bütün uluslara duyurulması gerekir" şeklinde Hz. İsa'nın bütün dünya halkları için gönderildiğine yönelik ayetlerin mevcut olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir.[856] Bu yüzden, Gulam Ahmed'in Hz. İsa'yı sadece İsrailoğulları için gönderilmiş daha kısıtlı bir peygamber formunda değerlendirmesi, Hz. İsa'nın Hristiyanlık açısından genel misyonu bakımından uygun değildir.

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın kayıp boylarını bulmak için Hint'e yolculuğunu, bir peygamber olarak Hz. İsa'nın görevini tamamlamak zorunda olması ile ilişkilendirmesi de bir diğer izahat gerektiren noktadır. Zira Hristiyan teolojisine göre Hz. İsa çarmıhta öldürülmesinden dolayı, görevini tam olarak yerine getirememiştir. Nitekim bu yüzden de dünyaya ikinci gelişinde yarım kalan işini tamamlayacağına inanılmaktadır.[857] Bu yönüyle Gulam Ahmed'in bu düşüncesi Hristiyanlık inancındaki rec'at inancıyla tamamen çelişki arz etmektedir.

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın Keşmir'de gömülü olmasına yönelik Keşmir'de bulunan bir kabri delil olarak getirmesi hususu da açıklanması gereken diğer bir meseledir. Zira Gulam Ahmed'in var olan bir azizin türbesini Hz. İsa'nın mezarı olarak sunması, Hz. İsa için gerçek bir mezar oluşturmak ve kendi İsa teorisine arkeolojik bir destek de sağlamak anlamına gelmiştir.[858] Nitekim Gulam Ahmed'in bu görüşünde önceki tarihsel bilgilerinin veya etrafında kulaktan kulağa anlatılanlardan duyduğu fikirlerin etkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[859]

Genel olarak bakıldığında, Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'ya doğal bir ölümle son veren hatta onun için gerçek bir mezar dahi inşa eden bu teorisinin amacı,

---

[854] Barret, C.K., **Peake's Commentary on the Bible**, London 1981, s. 856; Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 23.
[855] Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 389.
[856] Markos, 13:10; Matta, 8:11.
[857] Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 195.
[858] Çünkü artık ona göre mezarı olan bir İsa'nın göğe yükseltildiğini söylemek doğru olmayacaktır.
[859] Zira bu tür türbe veya kabirlere alt-kıtada oldukça fazla ihtimam gösterilmektedir. Konu hak. bkz: Genn, "From Chishtiyya Diaspora to Transnational Sufi Movement", s. 2; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289-290; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 255.

Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediğini ispat ettiği takdirde, Hristiyanlığın hükmü geçmiş, temelsiz bir din olduğunu ispatlacağına ve İslam'ın Hristiyanlığa karşı galibiyetini ilan etmiş olacağına kendisini inandırmasından kaynaklanmaktadır.[860]

2.2.1.3.2. Müslüman Bir Mesihin Gelmesinin Gerekliliği

Mirza Gulam Ahmed, Hristiyanlara yönelik olduğunu iddia ettiği mesihlik iddiasını ispat etmeye çalışırken öncelikle bir Müslüman mesihin gelme gerekçesini açıklamaya gayret etmiştir.[861] Bu noktada, Gulam Ahmed'in Müslüman bir mesihin gerekliliğinde temel çıkış noktası İslam'ın Hristiyanlığa karşı üstünlüğünü ispatlama ve Hz. İsa'ın gelmeyeceğini temellendirme gayretleriyle ilişkilidir.[862]

Mirza Gulam Ahmed Müslüman bir mesihin gelme gerekçesini açıklarken, Allah'ın, bozulmuş dinî ve dünyevî düzenin ihyasını, hükmü ortadan kalkmış bir dinin peygamberi aracılığıyla gerçekleştirmesinin temel dini değerler açısından uygun olmadığını ve bu durumun İslam'ın aşağılanması anlamına geldiğini savunmuştur.[863] Nitekim bu noktada İslam ümmetinin, "ümmetlerin en hayırlısı" olduğunu özellikle ön plana çıkarmış ve Hz. Peygamber'in makamının diğer peygamberlerden daha üstün olduğunu ifade etmiştir.[864] Zira insanların en faziletlisi

---

[860] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 43; Mirza Gulam Ahmed, **The Truth Unveiled**, s. 25; Tahir, Ahmed, **Christianity..**, s. 106-107; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 43; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 190.

[861] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 36-42.

[862] Ancak Friedmann, Mirza Gulam Ahmed'in bu iddiada bulunmasını o dönemki Hindistan'ın genel yapısıyla ilişkilendirmiştir. Nitekim ona göre, o dönemde Hristiyanlar, İslam'a karşı kendi dinlerini savunurken Hz. Peygamber'in vefat etmiş olması nedeniyle kendilerince "ölmüş bir peygambere karşı yaşayan bir İsa" şeklinde bazı argümanlar geliştirmişlerdir. Bu düşünceye sahip Hristiyanlar, ölmüş bir peygamberle yaşayan bir peygamberin, müntesipleri açısından kıymeti ve değeri yönünden kıyaslamalara gitmişlerdir. Gulam Ahmed'in de bu görüşlerden etkilenip böyle bir düşünce içerisine girdiğini iddia etmiştir. Bu durum potansiyel olarak mümkünken, tespit edilebildiği kadarıyla bahsedilen mesele oldukça az mevzubahis yapılan bir konudur. Bu sebeple, Friedmann'ın bu iddiasını mesihliğinin çıkış noktası olarak değerlendirmek güç görünmektedir. Zira Gulam Ahmed, Mesihliğinin çıkış noktasını daha yüksek bir misyon olarak değerlendirmektedir. Ancak Friedmann'ın bahsettiği tez hala bir kısım Hristiyanlar arasında bu tez hâlâ varlığını ve aktüelliğini koruyan bir argümandır. Konu hak. bkz. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 113; Chapman, Michael W., Rev. Graham: "Mohamed is Dead and Burried…. Crist is Alive, "Do You Want to Follow Dead or the Living"," 19.02.2016, http://www.cnsnews.com/blog/michael-w-chapman/rev-graham-mohammed-dead-and-buried-christ-alive-do-you-want-follow-dead-or. Erişim tarihi 12.12.2016; Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 19.

[863] Mirza Gulam Ahmed, **Chasm Masīhī**, s. 389; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 39-40, C. 4, 185-186, 189; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 185-186; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 115.

[864] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 11, 18; Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 18; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 426-427;

ve hayırlısı olan Hz. Peygamber'in ölmüş, Hz. İsa'nın ise yaşamasının Nahl Sûresi 21. ayete[865] göre kesinlikle İslam'ın ruhuna uygun olmadığını belirtmiştir.[866] Nitekim bu düşüncenin aynı zamanda Hz. Muhammed'in onurunun da ayaklar altına alınması anlamına geldiğini iddia etmiştir. Hükmü mazide kalmış bir dinin peygamberi aracılığıyla gerçekleşecek yeni bir düzen faaliyetini de son dinin peygamberi Hz. Muhammed'in zatına ve yüceliğine bir haraket olarak tanımlamıştır.[867] Şu an hükmü devam eden ve cihanşümul dinin İslam olması nedeniyle ancak Müslüman biri aracılığıyla dinî ve dünyevi işlerin ihyasının mümkün olacağını savunmuştur.[868]

Mirza Gulam Ahmed, Muhammedî bir mesihin gerekliliğini açıklarken ayrıca Hz. Muhammed'e müsavi bir peygamberin ve Kur'an'a müsavi başka bir kitabın bulunmadığı ifade etmiş ve Allah'ın Hz. Peygamber'den başkasının daima ebedi olarak yaşamasını istemediğini ancak bu büyük peygamberin yaşamasını istediğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in daima yaşayabilmesi için de ona, ruhaniyetini kıyamete kadar devam ettirme imkanı verildiğini ve İslami binanın tamamlanması için gelmesi gereken vadedilen mesihi gönderdiğini ileri sürmüştür. Bu noktada Hz. Muhammed'in manevi ruhaniyetinin devam etmesini de İslam'ın şanının bir gereği olarak değerlendirmiş,[869] buna bağlı olarak da Musa ümmetine verildiği gibi

---

Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 137, 142, C. 4, s. 179, 185-186; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", https://www.alislam.org/library/articles/Khataman-Nabiyyeen-Slides.pdf, Erişim tarihi 26.03.2018.

[865] "Onlar diri olmayan cansız varlıklardır! Ne zaman dirileceklerinin de şuuruna varamazlar." 16. Nahl, 21.

[866] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 186; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 8; Ahmad, Waheed, **A Book of Religious Knowledge (For Ahmadi Muslims)**, 1995, y.y., s.y. e-kitap, https://www.alislam.org/library/book/book-religious-knowledge/history-ahmadiyyat-revival-islam/ adresinden ulaşılmıştır. Erişim tarihi 20.12.20.

[867] Mirza Gulam Ahmed, **Āīna-e- Kamālāt-e-Islam**, 1984, C. 5, s. 93-94 dipnot; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 175-176; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 20-21, 23-27.

[868] Krş. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 20-21, 23-27; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 377. Bu konuyu ispatlamak için pek çok eser yazmış ve tartışmalara katılmıştır.

[869] Mirza Gulam Ahmed, bu mesele ile ilgili olarak "Allah, Yüce Peygamber dışında hiç kimsenin daima yaşamasını istemedi, lakin bu seçkin nebi daima ebede kadar yaşayacaktır. Allah onun daima yaşayabilmesi ve İslam binasının tamamlanması için Vadedilen Mesih'i gönderdi. Çünkü Musa ümmetine verildiği gibi Muhammed'in ümmetine de ruhani bakımdan bir Mesih ihsan edilmediği müddetçe bu dünyanın sonunun gelmemesi lazımdı. Meryemoğlu İsa'nın Musa'dan sonra on dördüncü asırda zuhur ettiği gibi, Vadedilen Mesih bile, yalnız zaman bakımından Hz. Muhammed'den ondört asır sonra zuhur etmekle kalmayıp Meryemoğlu İsa zuhur ettiği zaman Yahudiler ne durumda iseler Müslümanların da aynı durumda oldukları bir zamanda geldi". Musa'nın ümmetinde Vadedilen Mesih Meryemoğlu idi, ben de Muhammed ümmetinde Vadedilen Mesih'im." demiştir. Bkz. Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 8 vd; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 19 dipnot.

Muhammed ümmetine de ruhani bakımdan bir mesih ihsan edilmediği müddetçe kıyametin kopmaması gerektiğini savunmuştur.[870]

Mirza Gulam Ahmed'in bu değerlendirmeleri dikkate alındığında özellikle bir husus dikkati çekmektedir. Zira bu fikirleri, kendi iddiasına göre mesihlik iddiasının muhatabı olan Hristiyanları değil, teorik olarak Müslümanları ilgilendirmektedir. Gulam Ahmed'in bu iddiasıyla, bu açıdan Müslümanları etkilemeyi amaçladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

2.2.1.3.2.1. Mesihlik İddiasının İslamî Referansları

Mirza Gulam Ahmed'in mesiyanik iddiaları, Müslüman bir mesihin gelmesinin gereği üzerinden şekillendiği için mesihlik iddialarının İslamî referansları da söz konusu olmuştur. Kendisine göre mesihliği Hristiyanları ilgilendirmesine rağmen, bu iddiasını en az Hristiyanlık kadar İslami açıdan da temellendirmeyi oldukça önemsemiştir.

Mirza Gulam Ahmed, mesihî iddialarına İslami kaynaklardan deliller sunmasının gerekçesini ise Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in mucizelerini Hristiyanların öğrenmesi olarak ifade etmiş, yüzyıllardır gizli kalan gerçekleri bu çağda ifşa ederek, daha ilk baştan itibaren bu hakikatlerin var olduğunu ispatlama amacı taşıdığını belirtmiştir.[871] Tahir Ahmed de bu görüşü takip ederek, Gulam Ahmed'in İslami referanslar getirmesiyle birlikte Hz. İsa hakkında yanlış bilinen gerçeklerin düzeltildiğini, hem Hristiyanlar hem de Hz. İsa'nın Allah tarafından yükseltildiğine inanan Müslümanların asıl mucizenin Hz. İsa'nın Allah tarafından çarmıhtan kurtarılması olduğunu öğrendiklerini iddia etmiştir.[872]

---

[870] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirat-us-Shahâdatain**, **Rûhânî Khazā'in**, London 1984, C. 20, s. 13-16; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 187-188; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 133; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 8-11. Mirza Gulam Ahmed'in, Müslüman bir mesihin gelmesinin, İslam ümmetinin en hayırlı ümmet olmasıyla ilişkilendirmesi, İbn Arabî'nin Hz. Peygamber'in ümmetinin ümmetinin diğer peygamberlerden çok daha üstün olduğuna yönelik söylemleriyle paralellik arz etmektedir. Bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 13, s. 62.

[871] Bu gayretinin temel nedeni, Hz. İsa'nın ölmesi durumunda, dünyaya geri gelme ihtimalinin de yok edilmesini sağlamaktır. Nitekim İsa'nın ölmediği ve dünyaya ikinci defa geleceğine dair Hristiyan ilahiyatında ciddi manada büyük bir külliyat mevcuttur. Ancak İslam ilahiyatında da bu konuyla ilgili bilgiler oldukça fazla olmasına rağmen ciddi derecede muğlaklık söz konusudur.

[872] Krş. Tahir Ahmed, **Christianity..**, s. 107; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 6.

Mirza Gulam Ahmed tarafından ortaya konan Ahmedî İsa öğretisinin[873] Hristiyanlık kadar ana bünye İslami gelenekle de ciddi manada farklılığa düştüğü noktalar oldukça fazladır.[874] Nitekim Gulam Ahmed, geleneksel İslami anlayışlarla Hz. İsa'nın dünyaya dönüşü noktasında birleşirken, Hz. İsa'nın ölümü konusunda tamamen farklı düşmektedir. Lakin İslami gelenekte de tek bir İsa anlayışı mevcut değildir.[875] Gulam Ahmed'in yorum biçimi ise İslam düşüncesinin tarihsel yolculuğunda, Hz. İsa hakkında en fazla eleştiri alan yorum biçimlerinin dahi en farklıları arasında yer almaktadır.[876]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. İsa meselesini ve kendi mesihliğinin hatta mesihliğiyle ilintili olarak mehdiliğinin imkanını İslami açıdan değerlendirirken Ku'ran, hadis, Arapça nahiv ve tarih kitaplarından referanslar getirerek temellendirmeye çalışmıştır.[877]

2.2.1.3.2.1.1. Ayetler Üzerinden Temellendirme

Mirza Gulam Ahmed, Kur'an-ı Kerim'de mesih inancına dair meselelerinin yer almamasından dolayı,[878] Kur'an-ı Kerim'e özellikle Hz. İsa'nın ölümü meselesini temellendirmeye çalışırken başvurmuştur. Gulam Ahmed, Hz. İsa meselesini öncelikle çarmıh konusunu dikkate alan ayetler üzerinden temellendirmeye çalışmıştır.[879]

---

[873] "Ahmedî İsa öğretisi" şeklinde bir kullanım şekline başvururken, Valetine'nin "Teaching about Jesus put forward by Ahmadi", "Ahmediler tarafından ileri sürülen İsa hakkındaki öğreti" şeklindeki kullanımdan ilham alarak bu şekilde bir ifadeyi tercih ettik. Bkz. Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 18

[874] Valentine, **Islam and the Ahmadiyya**, s. 18.

[875] Hz. İsa'nın ölmesi, refedilmesi ve dünyaya tekrar dönmesi ile ilgili çeşitli yorumlar geliştirilmiştir.

[876] Hz. İsa hakkında yorum yapanların bir kısmı, Hz. İsa çarmıhta ölmüş, bir kısmı Hz. İsa çarmıhta ölmeyip eceliyle ölmüş, diğer bir kısmı ise Hz. İsa ölmemiş, Allah çarmıha Hz. İsa'yı değil ona çok benzeyen birini koymuş, Hz. İsa'yı göğe yükseltip yanına almış ve Hz. İsa ahir zamanda aynı bedende dünyaya geri gelecektir yorumları yapmıştır. Farklı yorumlar için bkz. Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl**, C. 2, s. 19, 107-108; Fahreddin er-Râzî, **Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî**, C. 8, s. 72-79; C. 11, s. 100-105; İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr**, C. l, s. 396-7; Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 272.

[877] Bu referanslar için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 19-96.

[878] Kur'an'da bir kurtarıcı tasavvuru olmamasına rağmen, Mirza Gulam Ahmed mehdiliğine Kur'an ayetlerinden de oldukça delil getirmiştir. Bu konu mehdilik başlığında incelenecektir.

[879] Çarmıh hadisesinin Hristiyanlık ve İslam açısından genel olarak ortak noktaları, çarmıh hadisesinin gerçekleşmesidir. Fakat Mirza Gulam Ahmed'in çarmıhı kabul eden ancak çarmıhta ölmeyen İsa anlayışı teori bakımından her iki dinî anlayıştan da uzak görünmektedir. Ancak farklı fikirlerde söz konusu olmasına rağmen genelde İslam'da Hristiyan kültürünün de etkisiyle çarmıh hadisesinin gerçekleştiği kabul edilmektedir. Bu konu hakkında bkz. Taberî, **Târîhü't-Taberî**, C. 1, s. 601-605; İbnü'l-Esîr, **el-**

Mirza Gulam Ahmed, çarmıh hadisesi üzerinden kendi görüşlerini temellendirmeye çalışırken ilk olarak Nisa 157'ye[880] başvurmuştur. O, bu ayeti özellikle çarmıh hadisesinin reddi meselesinde kullanmıştır. Ayeti "Yahudiler Hz. İsa'yı ne gerçekten öldürebildiler ne de çarmıh ile canını alabildiler. Sanki Hz. İsa ölmüş gibi onlar şüpheye düştüler" şeklinde değerlendirerek[881] bunun üzerinden çarmıh teorisini geliştirmiştir. Ayette muğlak olarak geçen "onu öldürmediler ve asmadılar" ifadelerini oldukça açık bir biçimde Hz. İsa'nın ölmediğine bir delil olarak saymıştır.[882]

Mirza Gulam Ahmed bu ayeti incelerken aynı zamanda, bu ayet ışığında Hz. İsa yerine çarmıhta bir başkasının öldüğünü iddia eden geleneği de eleştirmektedir.[883] Gulam Ahmed'in çarmıh ile ilgili bu ontolojik yaklaşımı, Hz. İsa yerine bir başkasının çarmıha gerilmesinin İslamî açıdan mümkünlüğünü sorgulamaktadır. Nitekim Gulam Ahmed bu noktada Hz. İsa yerine bir başkasının onun yerine çarmıha gerilip acı çekmesinin, kişinin kendi günahından dolayı başkasının acı çekmesi anlamına geleceğini ve bu durumun da ilahi adaletin işleyişi bakımından kesinlikle uygun olmadığını savunmaktadır.[884] Bu kısımda özellikle suçun şahsiliği esasını ön

---

Kâmil fi't-Târîh, C. 1, s. 243-246; Fahreddin er-Râzî, **Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî**, C. 8, s. 72-79; C. 11, s. 100-105; Aydın, **Anahatlarıyla Dinler**, s. 229-230.

[880] 4. Nisa, 156-157. "Bir de inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve "Biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih'i öldürdük" demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler."

[881] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 54.

[882] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 70-71; Ahmedîler de kurucuyu takip ederek benzer yorumlar yapmışlardır. Eğer bu bahsedilen ayetler Hz. İsa'nın çarmıhta öldüğü şeklinde değerlendirilirse, Yahudilerin Hz. İsa'yı çarmıhta öldürdüklerine yönelik iddialarının doğru olduğu ve kendilerine göre onun gerçek, hakiki bir peygamber olmadığının da ispatı anlamına gelmektedir. Ancak bu şekildeki Ahmedî yorum biçimine göre, ayet onların Hz. İsa hakkındaki suçlamalarını açıkça reddetmekte ve Hz. İsa'nın rmanevi olarak Tanrı'ya yükselttildiğini sarih olarak ifade etmektedir. Ayette, kesinlikle fiziksel bir yükselmenin söz konusu olmadığını savunmaktadırlar. Hz. İsa'nın eceliyle doğal bir ölümle öldüğüne inanmaktadırlar. Ayeti kendi meallerinde anlamlandırırken de "Onlar kesin olarak onu öldüremediler. Aksine Allah onun şerefini katında yükseltti. Allah her şeyden üstün ve hikmet sahibidir." şeklinde açık bir biçimde manevi ve şeref bakımından yükseltme şeklinde ifade etmektedirler. Konu hak. bkz. Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 166.

[883] Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl**, C. 2, s. 19, 107-108; Fahreddin er-Râzî, **Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî**, C. 8, s. 72-79; C. 11, s. 100-105; İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesîr**, C. l, s. 396-7

[884] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 114.

plana çıkarmakta ve Zümer sûresinin 7. ayetini[885] dikkate alarak Allah'ın adaletiyle uyuşmadığını iddia etmektedir.[886]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediği düşüncesine bağlı olarak gündeme getirdiği bir diğer ayet ise Nisa 159'dur. Ayette geçen "Kitap ehlinden hiç kimse yoktur ki ölümünden önce, ona (İsa'ya) iman edecek olmasın, Kıyamet günü o, (İsa) onların aleyhine şahit olacaktır."[887] ifadelerini Hz. İsa'nın doğal bir ölümle öldüğünü ispatlamak için kullanmaktadır. Nitekim ayetin Ahmedîler tarafından yapılan meali de Gulam Ahmed'in görüşlerine uygun olarak değişmekte, "Ehl-i Kitap'tan herkes, kendi ölümünden önce bu (çarmıha gerilme hadisesine) mutlaka inanacak. Kıyamet günü (İsa da) onlar aleyhine şahitlik edecek."[888] şekline dönüşmektedir.

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın çarmıhta ölmediğine yönelik diğer bir Kur'anî referansı ise Âl-i İmrân 45'de[889] geçen ve Hz. İsa hakkında bu dünya ve ahirette itibarlı, şanının yüce olmasından bahseden ifadelerdir. Bu ayeti yorumlarken, Hz. İsa'nın Filistin'de yaşarken Romalı yönetim altında hiçbir zaman itibarlı olmadığını ancak ayetteki gerçeğin ortaya çıkmasının Hz. İsa'nın çarmıhtan kurtulup Pencap ülkesine gitmesiyle gerçekleştiğini savunmuştur. Aksi takdirde ayetin doğru bilgi vermediği anlamına geleceğini iddia etmiştir. Bu ayetin Hz. İsa'nın ikinci kez dünyaya gelmesiyle irtibatlandırılması şeklinde bir değerlendirmede bulunmanın da Allah'ın bizatihi kendi gönderdiği kutsal kitaplarına ve tabiat kanunlarına ters olacağını iddia etmiştir.[890] Ayrıca kaynaksız verdiği bir bilgide Pencap bölgesinde Hz. İsa döneminden kalma bir madeni para bulunduğunu ve paranın üzerinde Pali

[885] "Eğer inkâr ederseniz şüphesiz ki Allah sizin iman etmenize muhtaç değildir. Ama kullarının inkâr etmesine razı olmaz. Eğer şükrederseniz sizin için buna razı olur. Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Sonra dönüşünüz ancak Rabbinizedir. O da size yaptıklarınızı haber verir. Çünkü o göğüslerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilir." Zümer 39/7.
[886] Tahir Ahmed, **Christianity..**, s. 106; Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 166.
[887] 4. Nisa, 159.
[888] Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 167.
[889] "Hani melekler şöyle demişti: "Ey Meryem! Allah seni kendi tarafından bir kelime ile müjdeliyor ki, adı Meryemoğlu İsa Mesih'dir. Dünyada da ahirette de itibarlı ve Allah'a çok yakın olanlardandır." 3. Âl-i İmrân 45.
[890] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 56. Mirza Gulam Ahmed'in kendisine göre ayeti yorumlayıp değerlendirmesinde ayetin bağlantı kurmadığı Hz. İsa'nın Pencap ülkesine gitmesiyle ilişkilendirmesi Mirza Gulam Ahmed'in klasik tevilci yaklaşımına bir örneklik teşkil etmektedir.

dilinde Hz. İsa yazdığını belirtmiş ve bu buluntuyu da Hz. İsa'nın bu dünyada şan ve şerefe nail olduğunu gösteren delillerden biri olarak değerlendirmiştir.[891]

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiası, Hz. İsa'nın doğal insan ömrü sınırlarında öldüğünü ve göğe yükseltilmediğini ispatlamaya dayandığı için Kur'an-ı Kerim'den pek çok başka ayetin de bu konuyla ilişkisini kurma gayreti içerisinde olmuştur. Nitekim Hz. İsa'nın her insan gibi eceli geldiğinde doğal bir ölümle vefat ettiği şeklindeki görüşlerini temellendirirken en sık başvurduğu ayet ise Âl-i İmrân 55. ayettir.[892]

Mirza Gulam Ahmed özellikle bu noktada ayette geçen iki kavramı tartışmaktadır. Buna göre, ayetteki "muteveffî"[893] ifadesi, "râfiu"[894] ifadesinden önce geçtiği için "mutevveffî" ifadesi, genel geçer Arap dili lügatlarında vefat ettirmek manasında olması nedeniyle, Hz. İsa'nın çarmıhta ölmeyip doğal bir ölümle[895] öldüğünün açık bir biçimde anlaşıldığını iddia etmektedir.[896] Ayette geçen "Seni öldürüp yanıma yükselteceğim" ifadesini de Hz. İsa'nın öldükten sonra manevi

---

[891] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 56. Mirza Gulam Ahmed'in kaynaksız verdiği bilgiler genelde isnad açısından oldukça zayıf kaynaklık değeri olan bilgilerdendir. Çünkü Gulam Ahmed'in genel yazım stili dikkate alındığında, kaynağı sağlam bilgilerin, kendisine meşruiyet sağlama bakımından önemli olduğunu bildiği için muhakkak referanslarıyla birlikte verilmiştir.

[892] "Hani Allah şöyle buyurmuştu: "Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkar edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim." 3. Âl-i İmrân, 55.

[893] Vefat ettirmek manasına gelmektedir. Topaloğlu, Bekir, Karaman, Hayrettin, **Arapça-Türkçe Yeni Kâmûs**, İstanbul 2015, s. 457.

[894] "رافع" kelimesi *teslim etmek, kaldırmak, yükseltmek, refetmek ve yüceltmek* anlamlarına gelen "رفع" fiilinden ism-i fâildir ve *yükselten, refedici* demektir.

[895] Hz. İsa'nın doğal bir ölümle öldüğünü vurgulama ve ispatlama gayreti Ahmedî dinî anlayışının ana öğelerinden biri olmuştur. Mirza Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın çarmıh sonrası 120 yaşında doğal bir ölümle öldüğünü ispatlamak için büyük gayret sarfetmiştir. Aynı gayret müntesipleri tarafından da devam ettirilmektedir. Bu sebeple, Hz. İsa'nın ölümü konusunun geçtiği genel olarak her eserde "doğal bir ölüm" ifadesi yer almaktadır. Nasıl çarmıh dendiğinde akla ilk gelen Hz. İsa ise Ahmedîlerde de "Hz. İsa'nın doğal bir ölümle ölmesi" gelmektedir. Nitekim bu fikrin oluşması için Ahmedîler ciddi manada gayret sarfetmektedirler. Onlara göre, İsa önceden öldüğü için Mirza Gulam Ahmed'in Mesih olarak gelmesi de bu yönüyle hayatın olağan akışına uygundur düşüncesini yerleştirmeye çalışmaktadırlar.

[896] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 72-73, 391-392; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 23. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 115. Mirza Gulam Ahmed sonrası müntesipleri de Mirza Gulam Ahmed'in bu tevillerini ispatlamaya devam etmiş, kendi meal-tefsirlerinde, genel olarak ayetlerin sadece mealini verirken, kendilerine meşruiyet kazandırma potansiyeli olan bu tür ayetleri yorumlarken ayrı bir dipnot vererek tefsir etmişlerdir. Bu tefsir yapılan bölümlerden biri Hz. İsa'nın ölümüyle ilgili meseleye dair Âl-i İmrân 55. ayettir –Ahmedîler, besmeleyi de ayetten kabul ettikleri için onların meal-tefsirinde bu konu 56. ayette geçmektedir-. Kādiyânî Ahmedîleri tarafından 2011 yılında yapılan Kur'an meal-tefsirinde bu konu *Kenzü'l-Ummâl* ve Hakim'in *Müstedrek*'i referanslarına dayandırılmıştır. Şems, **Kur'an-ı Kerim**, 92.

olarak yükseltilmesi şeklinde değerlendirmektedir.[897] Nitekim bu noktada Gulam Ahmed Hz. Peygamber'in fiziksel olarak Miraç'a çıktığını da kabul etmemektedir.[898]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın ölümüyle ilgili diğer bir delili ise Mâide sûresi 117. ayettir.[899] Bu ayeti söz konusu ölümünün ispatlanmasında en sarih delil olarak kabul etmektedir. Ayette geçen "Aralarında bulunduğum müddetçe onlar hakkında ben şahiddim, beni öldürdüğünde onları sen gözlüyordun…" ifadelerinin Hz. İsa'nın bu dünyadan tamamen ayrıldığının sarih bir işareti olarak kabul etmektedir. Kur'an'da Hz. İsa'nın bizzat kendisinin nüzül edeceğine dair hiçbir ifadenin olmadığını savunmaktadır.[900]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın ölümünün bir ecel ölümü olduğunu ispat etmeye çalışırken Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'dan doğrudan bahseden ayetler dışında, genel olarak peygamberlerden bahseden ayetleri de kendi fikirlerini temellendirmek için delil olarak kullanmaktadır. Bu noktada başvurduğu ayetlerden en dikkat çekici olanı Hristiyanlığın Hz. İsa'yı, tanrı olarak kabul etmesine karşı açık bir reddiye olan Mâide sûresi 75. ayettir.[901] Nitekim ayeti Hz. İsa'nın beşer yönünün açıkça vurgulanması bakımından ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda Hz. İsa'nın sıradan bir beşer olduğunu onun bir rahimden doğduğunu, her insan gibi acıktığını, susadığını çeşitli fiziksel ağrılar yaşadığını özellikle belirtmektedir.[902]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın doğal bir ölümle öldüğünü ve bir daha nüzül etme ihtimali olmadığını ayetlerden çıkarma gayretinde bulunduktan sonra,

---

[897] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 70-71; Mirza Gulam Ahmed, **Tawzih-i Meram**, **Rûhānî Khazā'in**, London 1984, C. 3, s. 51; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, 36-37, 111-112; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 115. Bu konu hakkında Kadiyânî Ahmedî meal-tefsirlerindeki referanslar için bkz. Han, **Türkçe Meali ile Kur'an-ı Kerim**, s. 82-83; Şems, **Kuran-ı Kerim**, s. 92.

[898] Mirza Gulam Ahmed, **Izâla-e-Auhâm**, s. 126 dipnot; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 254.

[899] "Ben onlara, sadece bana emrettiğin şeyi söyledim: Benim de Rabbim, sizin de rabbiniz olan Allah'a kulluk edin (dedim.) Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit idim. Ama beni içlerinden aldığında, artık üzerlerine gözetleyici yalnız sen oldun. Sen her şeye hakkıyla şahitsin." 5. Mâide, 117.

[900] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 68-69; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 12, 14.

[901] "Meryem oğlu Mesih sadece bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır. (Nasıl ilah olabilirler?) İkisi de yemek yerlerdi. Bak, onlara âyetlerimizi nasıl açıklıyoruz. Sonra bak ki, nasıl da (haktan) çevriliyorlar." 5. Mâide, 75.

[902] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 238-239; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 67-68. Krş. Fığlalı, **Kadiyânîlik**, s. 127.

gelecek olan mesihin İslam ümmeti içerisinden olmasını da yine ayetlerden çıkarma çabasında olmuştur. Nitekim bu noktada özellikle salih amel işleyen toplulukların dünyaya halife kılınacağından bahseden ayeti[903] dikkate almıştır.[904]

2.2.1.3.2.1.2. Hadisler Üzerinden Temellendirme

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik fikirlerini İslamî açıdan temellendirirken en fazla başvurduğu alan ise Hz. Peygamber'e isnad edilen rivayetler olmuştur. Sayıca oldukça fazla olan ve neredeyse her fikre meşruiyet kazandırma imkanı sağlayacak kadar birbirinden farklı bilgiler içeren, Hz. Peygamber'e isnad edilen bu rivayetler, Gulam Ahmed'e de Kur'an'dan çıkarılamayacak kadar geniş bir çalışma alanı sağlamıştır.[905] Özellikle bu noktada girişte de bahsedildiği üzere, Müslümanların kurtarıcı pratiğinin karşılığı olan mehdi ve Hristiyanların kurtarıcı figürü olan mesih hakkındaki rivayetlerin ve bu ikisini mezceden haberlerin bulunması,[906] Gulam Ahmed'in hem mesihliğini hem de mehdiliğini rivayetler üzerinden pek çok noktada bir arada temellendirmesine imkan sağlamıştır. Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasına dair kullandığı pek çok rivayet aynı zamanda mehdilik iddiasına da dayanak teşkil etmektedir.

Mirza Gulam Ahmed'in İsa teorisi ve mesihlik düşüncesinin anlaşılabilmesi için öncelikle Gulam Ahmed'in delil olarak başvurduğu rivayetleri kullanma şekliyle ilgili bilgi vermek gerekmektedir. Öncelikle bu noktada Gulam Ahmed'in bu rivayetlere başvururken oldukça seçmeci davrandığı belirtilmelidir.[907] Nitekim Gulam Ahmed, bu rivayetlerden Hz. İsa'nın eceliyle öldüğünü, fiziksel olarak nüzul etmeyeceğini hem bir mesihin geleceğini hem bu mesihin Müslüman olması

[903] 24. Nur, 55. "Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur. Onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar. Artık bundan sonra kimler inkâr ederse, işte onlar fasıkların ta kendileridir."

[904] Mirza Gulam Ahmed, **Tuhfa Golarviyya**, s. 120-125; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 182.

[905] Bu rivayetlerde oldukça detaylı bilgiler verilirken Hz. Peygamber'in sözlerinde bulunması imkansız çelişkiler söz konusudur. Hz. İsa'nın dünyaya nüzulü, dünyada kalma zamanı, müntesiplerinin sayısı, dünyada gerçekleştireceği faaliyetler ve defnedileceği mekânlara dair birbirinden oldukça farklı ve çelişkili ifadeler yer almaktadır. Bkz. Çelebi, İlyas, "İsa", (maddesinin Kelam başlıklı bölümü), **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, C. 22, s. 472-473.

[906] Müslim, İmân: 244, 245, 247; İbn Mâce, Fiten: 33; Buhârî, (29) Fedâilü'l-Medîne 9 (s 371-372); (92) Fiten 26-27 (s 1494-1496); Heytemî, **el-Kavlü'l-Muhtasar**, s. 32.

[907] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 115-116.

gerektiğini hem de bu Müslüman mesihin kendisinin olacağını çıkarabileceği rivayetleri kullanmayı tercih etmiştir. Bu rivayetleri kullanırken de kendi teorisine meşruiyet kazandırma potansiyeli olanları zayıf bile olsa kullanmıştır. Referans aldığı rivayetlerin büyük bir kısmını da tevil ederek kullanmayı tercih etmiştir. İslam geleneğinde en fazla başvurulan pek çok rivayeti ise ihmal etmek zorunda kalmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in hem tevil etmek hem de ihmal etmek durumunda kaldığı rivayetlerin başında, Hz. İsa'nın nüzulü meselesinde yer alan, özellikle mitolojik varlık Deccal'ın çıkışından bahseden rivayetler yer almıştır.[908] Bu rivayetler, mesihlik meselesinde en fazla başvurulan rivayetler olmasına rağmen,[909] Gulam Ahmed'in savaşa ve cihada karşı gelişen dinî teorisine, yakıcı-yıkıcı bir Deccal figürü uymadığı için bu rivayetleri tevil etmeyi hatta çoğu kere ihmal etmeyi tercih ettiği anlaşılmıştır.[910]

Mirza Gulam Ahmed'in ihmal ettiği bir diğer rivayet grubu da Hz. İsa'nın nüzulü sonrası dünyada kalacağı süreyi esas alan rivayetlerdir. Bu rivayetler genelde kırk yıl gibi bir süreyi ifade etmektedir. Ancak Gulam Ahmed, ne kadar yaşayabileceğini ve süre olarak daha az yaşama durumunda sıkıntı yaşabileceğini tahmin etmiş olacak ki bu rivayet grubunu dikkate almamış görünmektedir.[911]

Mirza Gulam Ahmed'in kullandığı rivayet grupların birisi ise Hz. İsa'nın eceliyle öldüğüne dair rivayetlerdir. Bu noktada Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın eceliyle

---

[908] Hz. İsa'nın nüzülünü ve Deccal'ın çıkışını konu alan rivayetler, İbn Kesir, Taberî, M. Zahid Kevserî gibi alimlere göre mütevatir olduğu kabul edilmiştir. İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, C. 19 s. 218. Ancak son dönem İslam düşünürlerinden M. Reşit Rıza, Abdulhakim el-Hakim gibi alimler bu rivayetlerin mütevatir değil, ahad haber olduklarını savunmuşlardır. Ahad kabul edenlere göre, söz konusu rivayetlerin pek çoğu Kâ'b el-Ahbâr gibi Ehl-i kitap menşeli raviler tarafından nakledilmiştir ve tedvin döneminde kaynaklara hadis olarak intikal etmiştir, bu konu dinin esas unsurlarıyla ilişkili görülmediğinden bu konuda titiz davranılmamıştır. Bu rivayetleri ahad kabul eden çalışmalara örnek olarak bkz. Abdullatif ez-Zebidi, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı-Tecrîd-i Sarîh Tercemesi**, Kâmil Miras (tercüme ve şerh eden), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984, C. 6 s. 532; Reşid Rıza, **Tefsîru'l-Menâr**, C. 3, s. 317; Çelebi, "İsa", s. 472.

[909] Buhârî, (60) Ehâdîsü'l-Enbiyâ 49 (s. 710); Müslim, (1) el-Îmân 242 (s. 77); Tirmizî, Fiten 62 (C. 4, s. 97-98); İbn Mâce, (36) Fiten 32 (s 678); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 3, s. 111 (I/176, Hadis no: 1526); C. 9, s. 14-15 (II/37, Hadis no: 4948); C. 13, s. 107-108 (II/272, Hadis no: 7679); C. 13, s. 108 (II/272, Hadis no: 7680); C. 15, s. 62 (II/394, Hadis no: 9121); C. 15, s. 187-188 (II/411, Hadis no: 9323); C. 41, s. 15-16 (VI/75, Hadis no: 24467); Hakim en-Nisâbûrî, **el-Müstedrek**, C. 4 s. 474 (IV/428, Hadis no: 8317); es-Suyuti, **ed-Dürrü'l-Mensûrfi't-Tefsîrbi'l-Me'sûr**, C. 3, s. 596-597; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C. 5, s. 449; Fahreddin Râzî, **Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî**, C. 8, s. 74-77.

[910] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 11, 18; Mirza Gulam Ahmed, **Â'īna-e-Kamālāt-e-Islam**, 1984, s. 52-54; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 152-153, 181.

[911] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 41, s. 15-16 (VI/75, Hadis no: 24467).

ölmesine dair meselede en çok Kur'an'a olmakla birlikte, rivayetlere de başvurmuştur. Ancak Gulam Ahmed rivayetlerden, Hz. İsa'nın doğal bir ölümle ölmesi ve dünyaya bir daha gelmeyeceği meselesiyle ilişkilendirebileceği rivayetlerin mesihin/mehdinin gelmesine yönelik rivayetlere göre sayıca daha az olmasından dolayı, Hz. İsa'nın ölümüyle ilgili rivayetlerden daha az delil çıkarabilmiştir.

Mirza Gulam Ahmed, rivayetler üzerinden Hz. İsa'nın ölümünü açıklarken ilk olarak, rivayetlerde Hz. İsa'nın gökyüzüne bedeniyle birlikte refolduğuna dair sarih bir ifade olmadığını hatta rivayetlerde Hz. İsa'nın fiziksel olarak öldüğünü gösteren işaretler var olduğunu savunmuştur. Buhari'de geçen Miraç Hadisesi'ni de buna delil olarak sunmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'in Hz. İsa ile Hz. Yahya'yı[912] aynı katta birlikte ve aynı zamanda Hz. Musa ve Hz. İbrahim'i birbirlerinden hiçbir fark olmaksızın görmesiyle bu konuyu ilişkilendirmiştir. Zira Hz. İsa'nın fiziken ölmemesi halinde, Hz. İsa'nın diğer peygamberlerden farklı bir konumda olacağını iddia etmiştir.[913]

Mirza Gulam Ahmed'in bu konudaki diğer bir delili ise mezheplerin İsa meselesine bakışıyla ilgilidir. Bu noktada Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın 120-125 yaşına kadar yaşadığına dair rivayetlerin bütün mezhepler arasında oldukça yaygın olduğunu ve bu rivayetlerin güvenilir kabul edildiğini belirtmiştir. Hz. İsa'nın çok gezdiği için kendisine seyyah peygamber dendiğini ve bu bilginin de bütün mezhepler tarafından Hz. İsa konusunda ortak kabul edilen hususlardan olduğunu iddia etmiştir. 33 yaşında ölen birisinin çok gezmesinin ise mümkün olmadığını savunmuştur.[914]

---

[912] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C.19, s. 486 (III/148, Hadis no: 12505); Müslim, (1) Îmân 264 (s. 85); Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakī, **Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Sâhibi'ş-Şerîa**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, C. 2, s. 383; İbn Esîr, **Câmiu'l-Usûl min Ehâdîsi'r-Rasûl**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1980, C. 12, s. 53.

[913] Mirza Gulam Ahmed, **Izâla-e-Auhâm**, 1984, s. 125-127; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 191-192; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 44.

[914] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 59; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 28-29. Mirza Gulam Ahmed bu iddiasını *Kenzu'l-Ummâl*'den referanssız bir rivayete dayandırmış ve *Kenzu'l-Ummâl*'ı büyük hadis kitabı olarak değerlendirmiş ve bu rivayetle ilgili açık referans vermemiştir. Gulam Ahmed'in delil olarak sunduğu referanssız rivayet değerlendirmeye alınmadan dahi *Kenzu'l-Ummâl*'in kendisiyle ilgili ciddi bir sıhhat problemi olduğunu söylemek gerekmektedir. Çünkü *Kenzu'l-Ummâl* derleme bir hadis kitabı olup içerisinde *Buhari, Müslim* dahil onlarca hadis kaynağından

Mirza Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın eceliyle ölmesiyle ilişkilendirebileceği rivayetleri verdikten sonra, asıl kendi ilgi alanına giren Hz. İsa'nın mesih olarak nüzulü ve genel olarak mesihlik meselesini ihtiva eden rivayetleri, kendi mesihlik iddiasını temellendirebilmek adına kullanmıştır. Bu noktada, Gulam Ahmed'in mesihin/mehdinin gelmesine yönelik rivayetler konusunda ise hiç sıkıntı çekmediğini özellikle belirtmek gerekmektedir. Nitekim sıhhatleri konusunda ciddi manada şüpheler olsa da[915] bu konuda pek çok rivayetilerin[916] Kütüb-i Sitte başta olmak üzere çeşitli hadis kaynaklarında yer alması[917] Gulam Ahmed'e mesihlik noktasında ciddi delil sağlamış görünmektedir. Gulam Ahmed, bu rivayetlere bir mesih geleceğini, bu mesihin Hz. İsa olmayacağını, bu mesihin kendisi olacağını ispatlamak için başvurmuştur.[918]

Mirza Gulam Ahmed'in nüzûl-i İsa meselesini açıklarken reddetmediği, detaylı bir şekilde inceleyerek kullandığı rivayetlerin başında ise "İmamınız -devlet başkanınız- kendinizden olduğu halde Meryem oğlu sizin içinize indiği zaman -İsa da imamınıza uyduğunda- acaba sizler nasıl olursunuz."[919] şeklindeki rivayet gelmektedir. Gulam Ahmed bu rivayet üzerinden hem Hz. İsa'nın nüzulü meselesini incelemiş hem de bu rivayeti kendi mesihliğiyle ilişkilendirmiştir.[920] Ancak Gulam Ahmed'in bu rivayete dair yorumu genel İslam düşüncesinin oldukça uzağında kalmıştır. Hatta bu rivayeti yorumdan ziyade tevil ettiğini söylemek yanlış

---

kırk altı binden fazla hadis vardır ve bu hadisler özellikle Şia ve tasavvuf ehlince çokça kullanılan hadislerdendir. Bu yönüyle bu kaynaktaki rivayetleri bu eserden ziyade ana kaynaktan görmek sıhhat açısından daha uygundur. Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 59.

[915] Hz. İsa'nın nüzulü ile ilgili rivayetlerin değerlendirmesi için bkz: Kırbaşoğlu, M. Hayri, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", **İslamiyat Araştıma Dergisi**, C. 3 s. 4. 2000, s. 147-168; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 112.

[916] Ebu Davud, (30) Mehdî (s. 765); Tirmizî, Fiten 52 (s. 84-85); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 3, s. 111 (I/176, Hadis no: 1526); C. 9, s. 14-15 (II/37, Hadis no: 4948); C. 13, s. 107-108 (II/272, Hadis no: 7679); C. 13, s. 108 (II/272, Hadis no: 7680); C. 15, s. 62 (II/394, Hadis no: 9121); C. 15, s. 187-188 (II/411, Hadis no: 9323); C. 41, s. 15-16 (VI/75, Hadis no: 24467) vd.

[917] Bu rivayetler özellikle mesih veya mehdinin kimliği, soyu ve ne zaman geleceği ile ilgilenmişlerdir.

[918] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 135.

[919] Buhârî, (60) Ehâdîsü'l-Enbiyâ 49 (s.710).

[920] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 135, 377, 391, 474; Mirza Gulam Ahmed, **Tuhfa Golarviyya**, s. 114-115; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 176-177, C. 4, s. 179-180. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 116. Genel olarak bakıldığında, bu rivayet hakkında müfessirler tarafından çeşitli yorumlar geliştirildiğini özellikle belirtmek gerekmektedir. Özellikle, rivayette mevzusu geçen "sizin imamınız" ifadesinin kimliği konusunda çeşitli tartışmalar söz konusu olmuştur. Krş. Dâvûd el-Kayserî, **Risâle fî İlmi't-Tasavvuf** (**Vahdet-i Vücûd Felsefesi – Felsefî ve Tasavvufî Risâleler** içinde**)**, Mehmet Bayrakdar (çev.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 240-241; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 116.

olmayacaktır. Nitekim Gulam Ahmed, rivayette geçen "imamınız" ifadesini Hz. İsa olarak düşünmüş, "aranızdan" ifadesini ise, Müslüman topluluğuna bağlı yani "ümmet"ten anlamında yorumlamıştır. Rivayette bahsi geçen, dünyaya inecek olan kişinin Müslüman olan Hz. İsa olacağını ancak Hz. İsa'nın bu dünyaya gelişinin asla fiziksel olarak gerçekleşmeyeceğini ve bu kişinin doğuştan itibaren Müslüman olan, Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'in getirdiği dinî akideyi çok sıkı bir biçimde takip eden bir kişi olacağını iddia etmiştir.[921] Bu belirtilen özelliklerin ve kişinin kimliğinin Hz. İsa olarak belirtilmesinin ise kesinlikle doğru olmadığını savunmuştur. Nitekim ona göre Hz. İsa'nın ahirete kadar devam edecek bir peygamber oluşu Müslüman ümmetine dahil olma ihtimalini ortadan kaldırmıştır. Bu nedenle de ahir zamanda kurtarıcı olarak gelecek kişinin Müslüman olmasının zorunluluğu ortaya çıkmıştır.[922]

Mirza Gulam Ahmed, belirtilen rivayetlerden bir Müslüman mesihi çıkarmaya gayret ettikten sonra, kendi mesihliğini de yine rivayetlerden ortaya koyma gayreti içerisinde olmuştur. Nitekim isnadsız verdiği bir rivayette "Kad'ah" ifadesinin geçtiğini ve bu ifadenin de Kadiyan'ı, kendi köyünü işaret ettiğini iddia etmiştir.[923]

2.2.1.3.2.2. Misl-i İsa Teorisi

Mirza Gulam Ahmed, Hz. İsa'nın dünyaya bizzat fiziken nüzulünü, İslam akaidi açısından değerlendirip bu durumun imkansız olduğunu kendi bakış açısıyla açıkladıktan ve kendi mesihliğine giriştikten sonra "kendisinin Müslüman bir İsa olarak" gelmesini de temellendirmeye çalışmıştır. Bu durumu açıklarken "misl-i İsa"[924] olarak adlandırdığı bir teoriye başvurmuştur. Gulam Ahmed, tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa kendisi tarafından ortaya konulan bu oldukça ilginç

[921] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 135, 474-475; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 183-184. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 116. Mirza Gulam Ahmed'e göre gelmesi beklenen kişinin bu belirtilen hasletlere sahip olmaması durumunda, o kişinin nakıs ve imansız olmasının söz konusu olacağını ileri sürmüştür.

[922] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 5-7; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 16; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 135-136; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 177-178; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 116.

[923] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 206-207.

[924] "Misl-i İsa", "İsa Gibi" anlamına gelmektedir.

"misl-i İsa teorisi" ile ilgili iddialarını Allah tarafından kendisine verildiğini iddia ettiği bir vahye dayandırmıştır. Allah tarafından kendisine

"Ben seni Meryem oğlu İsa'ya dönüştürdüm."[925]

şeklinde vahiy verildiğini iddia etmiştir. Bu vahyi de kendi mesihliğine, İslami referanslarına ek olarak en büyük delil olarak değerlendirmiş, Allah'ın onunla konuştuğunu ve kendisini mesih olarak ilan ettiğini savunmuştur.[926]

Mirza Gulam Ahmed, Allah'ın kendisini Hz. İsa yerine göndermesini açıklarken öncelikle bu durumun nedenini de temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre, insanların kötü durumlarından, günaha ve hataya dalmalarından dolayı Allah'ın hakikatin yeniden tesis edilebilmesi için birisini görevlendirdiğini ve Allah tarafından görevlendirilen bu kişinin de Hz. İsa'nın ruhu ile onun bir yansıması[927] olarak gönderildiğini iddia etmiştir. Ona göre, Hz. İsa, dünyaya ahir zamanda gönderilecek kişiyle bir olacaktır.[928] Zira bu yüzden de kendisinin "İsa" olarak adlandırıldığını ifade etmiştir.[929] Gulam Ahmed'in kendisi ve Hz. İsa arasında kurduğu bu ilginç benzerliğin nedeni, Hristiyan ilahiyatında Hz. İsa'yı beşerüstü kılan, tanrılaştıran, ona üstün meziyetler atfeden anlayışlara karşı, İslami açıdan gerçeğin öyle olmadığını, Hz. İsa'nın değil, Hz. Peygamber'in en büyük olduğunu savunma düşüncesinden kaynaklanmaktadır.[930]

---

[925] Mirza Gulam Ahmed, **Â'îna-i Kamālāt Islām**, Qadian 1893, s. 426; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 401; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 173-174; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 117-118.

[926] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 400-403.

[927] Nitekim bu tanımlamasını sonradan Hz. Peygamber'in yansıması olduğuna dair düşünceleriyle birlikte nübüvvet iddiasında da kullanmıştır.

[928] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 137-138, 177-180, C. 4, s. 126, 182-188; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 134-136, 394-395; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 117-118.

[929] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 136-137.

[930] Mirza Gulam Ahmed'in kendisi ve Hz. İsa arasında kurduğu bu ilginç benzerlik, Hristiyan ilahiyatında İsa'yı beşerüstü kılan, tanrılaştıran anlayışlara karşı İslamî açıdan bir karşılık bulabileceğini düşünmesinden kaynaklanması mümkündür. Çünkü İslam ilahiyatında Hz. İsa'nın tanrı olarak tasavvur edilmesi tevhid anlayışını zedeleyen en kötü davranışlardan biri olarak değerlendirilmiştir. Çünkü mitolojik yönü oldukça ağır basan, müşahhaslaştırılmış bir mesihî anlayış, hem Müslümanlar hem de diğer din mesupları tarafından bu düşüncenin şüpheyle karşılanmasına ve reddedilmesine neden olmuştur. Hristiyanlığın mitolojik özellikli bir dine evrilmesi hak. bkz. Kotan, "Melankoliden Mitolojik Mesihçilige, "Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı"", s. 151-158.

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'ya benzeme mevzusu teorik olarak İslam'ı ve Hz. Peygamber'i savunma gibi içeriklere sahip olsa da şüphesiz bu teorinin temel amacı Gulam Ahmed'in kendisini Hz. İsa yerine gönderilmiş bir mesih olarak tanımlamasından kaynaklanmıştır.[931] Zira Gulam Ahmed, Allah'ın kendisine Meryem oğlu İsa'nın elbiselerini giydirerek, onun ahlakı, karakteri ve maneviyatıyla birleştirerek, kendisini mesih olarak dünyaya gönderdiğini iddia etmiştir. Hatta 1880'lerde yakaza halindeyken, Hz. İsa'yla yemek yediğini ve onun kendisine kardeşim dediğini ileri sürmüştür.[932] Ayrıca kendisiyle, Hz. İsa arasında organik bir bağ kurmaya da çalışmış ve soyunun İsrailî bir soya dayandığını ifade etmiştir. Bunu da genelde tartışmalı rivayetleri içeren bir hadis kitabı olan *Kenzu'l-Ummâl*'de geçtiğini iddia ettiği Farisilerin hem İsrailî hem de Ehl-i beytten olduğunu yazan bir rivayete dayandırmıştır. Nitekim kendi büyük büyük annesinin soyunun da Farisî bir soya dayandığını iddia ederek teorisini tamamlamıştır.[933]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. İsa yerine mesih olarak gelmesini, onunla kendisi arasında var olduğunu iddia ettiği organik benzerlikler üzerinden açıklarken ikisi arasındaki sosyal yönden ve statü bakımından benzerliklere de dikkat çekmiştir. Nitekim daha mesih olmadan önce kendi ailesinin mallarına el koyulup yaşadıkları Kadiyan'dan çıkarılmalarını Yahudilerin Filistin'den çıkarılıp sürgün edilmeleriyle ilişkilendirmiştir. Ayrıca Hz. İsa'nın, Hz. Davud'un devlet idareciliği yapan soyundan gelmesi gibi kendisinin de soylu, devlet idareciliği yapmış bir aileden geldiğini belirterek onunla kendisi arasında başka bir benzerlik ilişkisi daha kurma gayretinde olmuştur.[934]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. İsa yerine, onun ruhaniyetiyle kendisinin gönderilme meselesini İncil ışığında geliştirmiştir. Nitekim İncil'de İsa Mesih öncesi

---

[931] Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 117.
[932] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 16; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 15; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 136; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 36; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 180-181.
[933] Mirza Gulam Ahmed,"The Messenger of the Latter Days", s. 5, 13. Ancak Gulam Ahmed'in soyuna yönelik bu iddiası değerlendirildiğinde bazı problemler içerdiği tespit edilmiştir. Nitekim Gulam Ahmed'in kendi Moğol olan soyunu, Farisi bir soyla ilişkilendirilmesinin oldukça zor olduğu hele ki İsrailî bir soyla ilişkilendirilmesinin neredeyse imkansız olduğu Moğol soyuna yönelik yapılan bir araştırmadan anlaşılmıştır. Bkz. Beatrice, **The Rise and Rule of Tamerlance**, s. 27-28.
[934] Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 173-178; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 8.

dünyayı hazırlamak üzere bir peygamber gönderileceğinden bahsedilmektedir.[935] Yahudi halk tarafından da bu peygamberin, sağlığında oldukça kötü muamelede bulundukları ve mesih öncesi dünyayı hazırlamak için ikinci kez geleceğine inandıkları İlyas Peygamber olduğu düşünülmüştür.[936] Ancak İncil'e göre Yahudi halkı için, bekledikleri İlyas Peygamber yerine Allah tarafından onun yerine Yahya Peygamber gönderilmiştir.[937] Ancak Hz. İsa, mesih olarak dünyaya geldiğinde, Yahudiler mesih öncesi dünyayı hazırlayacak olan Hz. İlyas'ın daha gelmediğini iddia ederek Hz. İsa'ya tepki göstermişlerdir. Hz. İsa da kendisinden önce dünyayı hazırlamak üzere gönderilen Yahya Peygamber'in, aslında İlyas Peygamber olduğunu belirtmiştir.[938]

İncil'de geçen bu mesele, Mirza Gulam Ahmed'in "misl-i İsa" teorisini temellendirebilmesine imkan vermiş ve bu durumun mümkünlüğünü kutsal kitap üzerinden örneklendirebilmesini sağlamıştır. Nitekim Gulam Ahmed, bu meseleyi açıklarken, Yahya Peygamber'in Hz. İlyas'ın ruhaniyetiyle geldiğini ancak asıl gelenin bizatihi Hz. İlyas olduğunu ifade etmiştir.[939] Ancak Yahudilerin bu durumu algıyamadıklarından kabul etmediklerini iddia etmiştir.[940] Gulam Ahmed bu bilgi

---

[935] Markos 9-11-13.

[936] Yahudi tarihi açısından İlyas Peygamber meselesi, İslamiyet açısından Hz. İsa meselesiyle benzerlikler içermektedir. Her ikisinin de göğe refedildiğine dair fikirler söz konusudur. Ancak İlyas Peygamber meselesi, kişisel yorumdan ziyade her ne kadar muharref de olsa İncil'de yer almış bir vakıadır. Bu vakıanın gerçekleşmesinin nedeni de İncil'de kısaca anlatılmaktadır. Romalılar bölümünde geçen bir ayete göre, İlyas peygamberin, halkı İsrail'i Tanrı'ya şikâyet etmesiyle ref olayının gerçekleştiği düşünülmektedir. Ref hadisesi, kendisinden sonraki nebi olarak tayin edilen Elyesa ile birlikte iken, Şeria nehri kıyısında ansızın beliren ateşten bir at arabasıyla, esen bir kasırga tarafından göğe yükseldiği şeklindedir. İlyas Peygamber'in hayat hikayesinin Tevrat ve İncil'deki anlatımı ve göğe yükseltilmesi meseleleri hakkında bkz. 1 Krallar 17: 2-24, 19:1-21, 21:19-24; 22:38; 2 Krallar 2:1-12; Romalılar 11:2; Luka 4: 25-26, 9: 7-8,19; Markos 9:4-5,11-13.

[937] Matta 17:10-13; Yuhanna 1:19-26; Markos 6:14-15, 9-11-13

[938] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 59-60, 380-383; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 8-9; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 181, 215-216; Farid, Malik Ghulam, **The Holy Qur'an Arabic Text with English Translation-Short Commentary**, UK 2002, s. 601-602; "73 Divisions", https://www.alislam.org/library/73divisions. Erişim tarihi. 15.10.2016; Durmuş, **Mitolojik Kurtarıcı Mehdi**, s. 116.

[939] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", 8-10.

[940] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", 8-10. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 215-216.

Kutsal kitapta, mesih öncesi dünyayı hazırlamak üzere bir peygamber gönderileceğinden bahsedilmektedir. Yahudi halkı arasında da bu peygamberin İlyas Peygamber olacağına dair süreç içerisinde ciddi bir beklenti oluşmuştur. Ancak İncil'e göre Yahudi halkı için, bekledikleri İlyas Peygamber yerine Allah tarafından İlyas Peygamber'in ruhu ve gücüyle Yahya Peygamber gönderilmiştir. Bu iki peygamberin birbirinin yerine gönderilmesi meselesi genellikle ikisi arasında var olduğu düşünülen benzerlikler üzerinden yorumlanmıştır. Hz. İsa, mesih olarak dünyaya geldiğinde,

üzerinden de kendi "misl-i İsa" teorisini temellendirmeye çalışmıştır. İlyas Peygamber yerine Yahya Peygamber'in gelmesi gibi, İsa Peygamber yerine de kendisinin gönderildiğini savunmuş ancak Yahudilerin Yahya Peygamberi ve İsa peygamberi reddetmeleri gibi Müslümanların da kendisini reddettiğini ileri sürmüştür.[941] Buna göre, İlyas Peygamber yerine Yahya Peygamber'in gelmesi neticesinde Yahudilerin İsa Peygamber'i mesih olarak kabul etmemesi gibi kendi mesihlik iddiasını da gelmesi beklenen kişinin, Hz. İsa olması gerektiğini düşündüklerinden dolayı reddettiklerini iddia etmiştir.[942]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa ile kendisi arasında benzerlik ilişkisi dışında kendi mesihlik iddiasına meşruiyet kazandırmak maksadıyla ileri sürdüğü başka deliller de söz konusudur. Bunların başında, Hz. İsa'nın Hz. Musa'ya müceddidliği misyonu gelmektedir. Nitekim Gulam Ahmed, Hz. Musa ile Hz. İsa arasında oluşturduğu bu ilişki üzerinden Hz. Muhammed ile kendisi arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Nitekim bu teoriye göre, Allah nasıl ki Hz. Musa'nın dininin ihyası için Hz. Musa'dan on dört asır sonra,[943] Hz. Musa'nın dinine bağlı olan Hz. İsa'yı; Hz. Musa'nın şeriatına hayat ve çekidüzen veren bir müceddid olarak göndermesine benzer olarak, İslam'ın ihyası ve tekrardan canlanması için de Allah'ın Hz. Muhammed'in ümmetinden birisini de on dört asır sonra yollayacağını ve Müslümanların da Yahudiler gibi kötü durumda olacağını iddia etmiştir.[944] Gulam Ahmed'in bu ifadelerinden Hz. İsa'yı özellikle daha düşük bir misyonda sunarak,

---

Yahudiler daha mesih öncesi dünyayı hazırlayacak olan Vadedilen İlyas'ın gelmediğini iddia etmişler ve İsa'ya tepki göstermişlerdir. Bkz. Luka 1:17; Yuhanna 1:21; Markos 9:11-12.

[941] Mirza Gulam Ahmed, **Â'īna-i Kamālāt Islām**, 1984, s. 254-256; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 184-185; Adamson, Iain, **Ahmad – The Guided One**, Farnham tz., s. 101-102.

[942] Bu teoriye göre, Yahudiler, İlyas Peygamber'i beklerken Allah onun ruhu ve gücüyle Yahya Peygamber'i göndermiştir. Aynı şekilde, Mirza Gulam Ahmed de Allah tarafından İsa Peygamber'in "misli", öz itibarıyla benzeri olarak gönderilmiştir. Gulam Ahmed bu bilgiler ışığında, tarihte bu durumun mümkün olması meselesi üzerinden bugün de mümkün olma ihtimalini işaret etmeye çalışmaktadırlar. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 151-152; Adamson, **A Man of God..**, s. 101-102; "73 Divisions", Erişim tarihi. 15.10.2016.

[943] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 32; Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 25. Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Musa ile Hz. İsa arasındaki süreyi on dört asır olarak belirtmesi, ortak kabul edilen bir tarih değildir. Kurtubî'ye göre, aralarında on yedi asır vardır. Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, Kahire 1967, C. 6, s. 121-122. Mirza Gulam Ahmed, bu bilgiyi verirken Yahudilerin bu konuda bir fikir birliği içerisinde olduklarını belirtmiştir. Ancak referans göstermemiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 25.

[944] Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 8-9; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 19 dipnot.

müceddid olarak tanımladığı ve böylelikle kendisi ile Hz. İsa arasında yeni bir ilişki alanı geliştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.[945]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın Hz. Musa'ya müceddidliği misyonuyla ilgili diğer bir değerlendirmesi ise, ilk asırlarda insanların kaybettiği değerleri Hz. Musa'nın bulduğunu, Hz. Musa'nın ümmetinin kaybettiği değerleri ise Hz. Muhammed'in bulduğunu belirtip Hz. Muhammed'in ümmetinin Hz. Musa'nın ümmetinin yerine geçtiğini ileri sürmüştür. Hz. Musa'nın yerine geçenin Hz. Musa'dan daha üstün; Hz. İsa'nın yerine geçenin ise Hz. İsa'dan daha üstün olduğunu iddia etmiştir.[946] Gulam Ahmed böylelikle örtük de olsa kendi üstünlüğünü ifade etmeye çalışmıştır. Lakin Gulam Ahmed'in Hz. İsa'ya saygısızlık olarak algılanmaması için geliştirdiği kavramlar da söz konusudur. Nitekim bu bağlamda Allah tarafından kendisine Muhammedî mesihin Musevi mesihten daha üstün olduğuna dair haber verildiğini ancak Hz. İsa'nın şanını inkar edemeyeceğini ve ona ihtiram göstereceğini de ileri sürmüştür. Zira Hz. İsa'nın Musevî ümmet için "hâtemü'l-hulefâ" olduğu gibi kendisinin de Muhammedî ümmet için "hâtemü'l-hulefâ" olduğunu ve Hz. İsa'nın Hz. Musa ümmeti için Vadedilen Mesih olduğu gibi kendisinin de Muhammed ümmeti için Vadedilen Mesih olduğunu ileri sürmüş ve aynı misyonda bulunduğu kişiye asla saygısızlık yapmayacağını belirtmiştir.[947]

Mirza Gulam Ahmed'in bu noktada kullandığı "hâtemü'l-hulefâ" ifadesini özellikle açıklamak gerekmektedir. Nitekim bu kavram Sünni kaynaklarda mehdinin Hz. Muhammed'in son halifesi olacağı şeklindeki ifadelerle birlikte geçmektedir.[948] Gulam Ahmed'in bu ifadeleriyle mesihlik iddiasını temellendirmeye çalışırken aynı

[945] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 32; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 52-53, C. 3, s. 238-239; Waheed, **A Book of Religious Knowledge (For Ahmadi Muslims)**, e-kitap. Erişim tarihi 14.12.2017. Mirza Gulam Ahmed, on dört asırda bir mesih yollanması meselesini özellikle belirtmekte ve bu ikisi arasında garip bir sır olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre her iki on dört asırda da yeni bir mesih gönderilmiş olup ikisinin de hak olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 25; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 32-33.

[946] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8-9; Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 67; Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirat-us-Shahâdatain**, s. 45-46; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 131-137; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 794-795; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 372; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 8-9. Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Musa ile Hz. İsa, Hz. Peygamber ile kendisi arasında kurduğu bu oldukça çelişkili ilişki, Ahmedîler tarafından oldukça sahiplenilmiştir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in mesiyanik iddialarına akli temellendirmeler yapabilmek adına bu görüşünü Gulam Ahmed'in bu konudaki fikirlerinden daha fazla ve detaylı bir biçimde incelemişlerdir.

[947] Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 29-30; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 11.

[948] Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik** s. 158.

zamanda mehdilik iddiasını da bu alana dahil etmiş olduğu ve mesihî bir temellendirmede mehdiyle ilgili bir düşünce biçimine başvurduğu anlaşılmaktadır.[949] Gulam Ahmed'in "halife" ifadesini Allah ve kul arasında aracılık eden kimse olarak tanımladığını ve halifenin dünyanın ve hakikatı arayanların manevi babası olacağını ifade ettiğini belirtmek Gulam Ahmed'in bu iddiasının tonunun ne denli yüksek olduğunun anlaşılması bakımından önemlidir.[950] Ayrıca Gulam Ahmed'in Hz. Musa ile Hz. Peygamber, Hz. İsa ile kendisi arasında bir benzerlik kurarak kendi mesihliğine yönelik bir meşruiyet alanı sağlama gayretleri de İslam'dan ziyade Hristiyan teolojisiyle daha çok uyumlu görünmektedir. Nitekim Hristiyan teolojisine göre Hz. İsa, bir dağda halka bir vaaz vermiş[951] ve Hz. Musa'nın yasasını takip ettiğini vurgulamıştır. Zira bu konuyla ilgili Matta'daki bir ayette Hz. İsa'nın "Sanmayın ki, ben şeriatı yahut peygamberleri yıkmaya geldim; ben yıkmaya değil, fakat tamamlamaya geldim (...) şeriatten en küçük bir harf veya bir nokta bile yok olmayacaktır."[952] şeklinde ifadeler geçmektedir. Bu ayetten Hz. İsa'nın yeni bir şey getirmediği ve Hz. Musa'nın şeriatını tasdik ettiği anlaşılmaktadır.[953] Bu nedenle Hristiyanlar hem Hz. Musa'nın hem de İsa Mesih'in gelişinin birer zorunluluk olduğunu ve İsa'yı da Musa'yı da imanla kabul ettiklerini vurgulamaktadırlar. Hristiyan ilahiyatındaki bu bilgilere rağmen, Kur'an'daki Hristiyanlığa dair bilgiler dikkate alındığında, Hristiyan teolojisiyle İslam'ın uyuşmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an'da Hz. İsa'nın Hz. Musa'yı tasdik edici olarak gönderildiğine ancak bazı muamelat ile ilgili değişiklikler yapıldığına dair Âl-i İmrân Sûresi'nde bilgi

[949] Bu durum Mirza Gulam Ahmed'in eklektik fikir yapısını göstermesi bakımından önemlidir.
[950] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 18.
[951] Matta 5:17.
[952] Matta 5:17-19.
[953] Hristiyan teolojisine göre Hz. İsa, Hz. Musa'nın getirdiği yasayı, onların anlayacağı şekilde, daha sade bir biçimde yeniden okumuştur. Anlattıkları tamamen Hz. Musa'ya Tanrı tarafından vahyedilen dinî kurallardır. Ancak Hz. İsa insanların bu kuralları Hz. Musa'ya verilen şekliyle anlayamayacaklarını görmüş ve bu kuralları insanların anlayacağı şekilde basitleştirerek, günlük dile uyarlayarak anlatmıştır, yoksa yeni bir şey getirmemiştir. II. Korintililer'de geçen bir başka ayette de İsrailoğulları, Hz. Musa Yasa'yı getirdiğinde nasıl yüzlerini kapattıysa yine aynı şekilde yüzlerinin yasaya kapalı olduğunu ve bu örtünün ancak mesih aracılığıyla açılabileceğini belirtmektedir. Pavlus'a göre mesih, Hz. Musa'nın tamamlayıcısı konumundadır. Buna göre Hz. İsa'nın dağdaki vaazı, Hz. İsa tarafından insanlara yeni bir vahiy olarak kabul edildiğinde, mesihin yeni bir Musa olacağı ve bunun da çok ciddi tehlikeler içerdiği savunulmuştur. Yuhanna'da geçen bir ayette, Yasa'nın Hz. Musa'ya; lütuf ve hakikatin ise Hz. İsa'ya verildiğinden bahsedilmektedir. Bu sebeple, İsa Mesih'in yasa koyucu değil o yasayı uygulayan kişi olduğu düşünülmüştür. Hz. İsa'nın Hz. Musa'dan beri dünyadaki yaşama gayesini başaramayan insanlara erdemli bir hayat yaşamanın kurallarını tekrar hatırlatan bir kurtarıcı olarak gönderildiğini düşünmüşlerdir. Konu hak. bkz. Başoğlu, Tuncay, "Hristiyan Hukuku", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 9, 2007, s. 29; Rousseau, **Dinler..**, s. çev. notu, 123-124.

verilmektedir.[954] Aynı şekilde Mâide Sûresi 47. ayetinde Hz. İsa'ya yeni bir şeriat verildiği şeklinde anlaşılabilecek ifadeler yer almaktadır.[955] Bu yönüyle, Hz. İsa'nın yeni bir şeriat getirmediğine dair Hristiyan kelamındaki fikirler, İslam kelamıyla çok da örtüşmemektedir. Bu yönüyle, Hz. İsa'nın şâri' bir peygamber olduğunun kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Hz. İsa döneminde de aslî helal ve haram hükümlerinde vahiy aracılığı ile bazı değişikliklerin yapıldığı kesin olarak bilinmektedir.[956] Kur'an'a göre bunlar hep birlikte Hz. İsa'nın şeriatını oluşturmaktadır. Her ne kadar Hz. İsa döneminde, Hz. Musa'nın getirdiği yasa tamamen neshedilmemiş olsa bile hüküm kaynağı olarak yeni bir kitap ve sünnetin gönderildiği, ayetler ışığında kabul edilmesi gereken hususlardandır.[957]

Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri bu bağlamda değerlendirildiğinde, öyle görünüyor ki, Hz. Musa ile Hz. Peygamber'i ilişkilendirip Hz. Musa'nın dininin ihyası için Hz. İsa'nın gönderildiğini savunması, İslam'ın ihyası için de kendisinin gönderildiğini iddia etmesi, Hristiyan kelamındaki tartışmalardan etkilenmiş olabileceğini göstermektedir. Nitekim Gulam Ahmed, kendisinin de Hz. İsa gibi insanlığın elinde var olan Kur'an'ı insanlara yeniden anlatmak için gönderildiğini iddia etmiştir.[958] Ancak Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın misyonu ile kendi misyonunu ilişkilendirmesi, bahsedildiği üzere İslam ilahiyatından ziyade Hristiyan ilahiyatına uygun düşmektedir.[959] Genel olarak şeriat getiren nebi anlayışı, kendisinden önceki

---

954 "Benden önce indirilen Tevrat'ı doğrulamak ve size haram kılınanların bir kısmını helâl kılmak için geldim. Rabbinizden size bir mucize getirdim. Allah'ın takvasını benimseyin ve bana itaat edin." Bkz. 3. Âl-i İmrân, 50.

955 "İncil sahipleri, Allah'ın onda (İncil'de) indirdiği (ahkâm) ile hükmetsinler. Ve kim, Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, o takdirde işte onlar fâsıklardır." 5. Mâide, 47.

956 3. Al-i İmran/50. İslam'a göre Hz. İsa, Hz. Musa'yı tasdik edici olarak gönderilirken aynı zamanda vahiy aracılığıyla bazı neshedici hükümler de emredilmiştir. Bu ayetle Matta'da geçen "sanmayın ki ben şeriatı yahut peygamberleri yıkmaya geldim; ben yıkmaya değilfakat tamamlamaya geldim (...) şeriatten en küçük bir harf veya bir nokta bile yok olmayacaktır" ifadesi çelişik gibi görünse de aslında çelişmemektedir. Çünkü ayette geçen "şeriatı tamamlamak" ifadesinden maksat, günün ihtiyaçlarına ve yeni durumlara uygun ahkam getimek, dini kemale erdirmek ve geçmişte bir döneme özel olarak belirlenmiş hükümleri sona erdirmek, dini anlayışlarda yanlış yorum ve hatalı uygulamaları düzeltmek anlamına gelmekte olup bunların yapılmasıyla da dinin tamam olacağı anlamı anlaşılmaktadır. Bkz. Başoğlu,"Hristiyan Hukuku", s. 29; Rousseau, **Dinler..**, çev. notu, s. 123-124.

957 Başoğlu, "Hristiyan Hukuku", s. 29; Rousseau, **Dinler..**, çev. notu, s. 123-124. Bu konuda en açık ifadeler, Hz. İsa'nın hem tasdik edici olduğunu hem de öncekileri nesheden bazı yeni hükümler getirdiğini belirten Kur'an ayetleridir. Bkz. 3. Al-i İmran, 50.

958 Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C.1 , s. 8-9, 269, C. 3, s. 173-174; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 75.

959 Krş. Winter, **İslam ve Hristiyanlık**, 109; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 119-120. Çünkü Kur'an'da belirtildiği üzere Hz. İsa yeni bir şeriat getirmiş bir peygamber olup kendisine ait yeni bir

şeriatı tamamen nesheden yeni bir şeriat olarak yorumlanmaktadır. Ancak ardışık devam eden nebilik müessesesinde, muamelata ilişkin hükümlerin tümünü nesheden bir uygulama söz konusu olmamıştır.[960] Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın Hristiyanlıktaki misyonunu tam olarak anladığını söylemek mümkün görünmemektedir. Böylelikle Hz. İsa üzerinden kendisine meşruiyet kazandırma çabası da bu yönüyle kadük kalmaktadır. Ayrıca Gulam Ahmed'in Hz. İsa'yı, Hz. Musa'nın şeriatını takip eden bir nebi olarak değerlendirmesi, Hz. İsa'yı açık olarak şâri' bir nebi olarak yorumladığı görüşleriyle çelişkilidir. Hatta şâri' olması nedeniyle, Hz. Peygamber'den sonra mesih olarak gelmesinin İslam'a hakaret olacağını belirtmektedir.[961] Gulam Ahmed'in Hz. İsa'yı hem şâri' hem şâri' olmayan şeklinde değerlendirdiği bu görüşleri, kendi içerisinde açık çelişki arz ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

2.2.1.3.2.2.1. Hz. İsa'nın İneceği Yer ve Bunun Üzerinden Sembol İnşası: Beyaz Minare

İslam literatüründe Hz. İsa'nın ineceği yer olarak genellikle Şam, Medine gibi çeşitli İslam toprakları belirtilmesine rağmen, tüm kurtarıcılık iddiasında bulunanların kendi bölgesini işaret etmesi gibi,[962] Mirza Gulam Ahmed de mesihin çıkış yeri olarak Hindistan'ı ifade etmiştir.[963]

---

yasası vardır. Kur'an, kendisinden önceki bütün şeriatleri nesheden bir yapıyla vahyedilen bir kutsal kitap olduğu için Hz. İsa döneminde, Hz. Musa'nın yasasının da devam etmesi, İslami bir anlayış üzerinden yorumlandığında kavranması zor bir durumdur. Bu yönüyle İslam'a göre, Yahudiler için Mesih gelmişti ama onun vazifesi Musa'nın zamanlar üstü vazifesini vurgulamak veya belli ölçüde düzeltmek idi. Onun gönderiliş amacı yeni, baştan bir kurtuluş düzeni oluşturmak değildi. Bkz. Winter, **İslam ve Hristiyanlık**, 109; Başoğlu, "Hristiyan Hukuku", s. 29; Rousseau, **Dinler..**, çev. notu, s. 123-124.

[960] Başoğlu,"Hristiyan Hukuku", s. 28.

[961] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 11, 18; Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 18; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C.3, s. 137, 142; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", https://www.alislam.org/library/articles/Khataman-Nabiyyeen-Slides.pdf, Erişim tarihi 26.03.2018; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 116.

[962] Krş. "Hadrat Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmed", Al-Nahl, USA 2008, Vol.19 No.1, s. 28; Zemahşeri, **el-Keşşaf**, C. 2, s. 177; Muhammed b Ebûbekir Kurtubî, **et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire**, Dârü'l-Buhârî, Medine 1417/1997, C. 2, s. 546-548; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihaye**, C. 19, s. 219; Celaleddin es-Süyûtî, **Nüzûlü Îsâ b. Meryem**, Muhammed Abdülkadir Atâ (nşr.), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 86.

[963] Krş. Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 7-8; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 206-207; M Zemahşeri, **el-Keşşaf**, C. 2, s. 177; Kurtubî, **et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ**, C. 2, s. 546-548; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihaye**, C. 19, s. 219; es-Süyûtî, **Nüzûlü Îsâ b. Meryem**, s. 86.

Mirza Gulam Ahmed, mesihin iniş yerini, kendi yaşadığı yer olan Hint topraklarıyla irtibatlandırabilmek için de oldukça farklı temellendirmelere başvurmuştur. Nitekim bu konuda çıkış noktası olarak mesihin Doğu'dan geleceği meselesini referans almıştır. Doğu'yla kastedilenin hangi bölge olduğunu ise eklektik bir anlayışla, kutsal literatürler başta olmak üzere çeşitli kaynaklar üzerinden ispat etmeye gayret etmiştir. Bu konuda, öncelikle, Hz. Peygamber'e referansta bulunarak, Hz. Peygamber'in mesihin ineceği yerden bahsederken, parmağıyla Doğu'yu işaret ettiğini belirtmiştir. Aynı şekilde Zerdüşt'ün de bir kurtarıcıdan bahsederken Doğu'yu gösterdiğini ileri sürmüştür. Ancak Doğu'dan kastedilen bölgenin ise ne Arap memleketleri ne Mezopotamya ne de İran olduğunu savunmuştur. Bu konuda bir başka delil olarak da Hinduların gelmesini bekledikleri avatarın Doğu'dan geleceğine dair inançları olduğunu iddia etmiştir.[964]

Mirza Gulam Ahmed, kendisini Hz. İsa'yla irtibatlandırıp kendi iddiasına meşruiyet alanı oluşturmaya gayret ederken aynı zamanda bunun üzerinden bir sembol de inşa etmeye çalışmıştır. Nitekim Hz. İsa'nın inişini konu alan rivayetlerde geçen,[965] Hz. İsa'nın beyaz minareli yere ineceğine yönelik bilgilerle, kendi mesihlik misyonunu ilişkilendirmeye çalışmıştır.[966] Nitekim kendi talimatıyla Kadiyan'da Hz. İsa'nın ineceği yeri simgeleyen "beyaz minare"li bir mescid inşa ettirmiştir.[967] Rivayetler dikkatlice tetkik edildiğinde görülecektir ki, Gulam Ahmed'in bu tutumuyla, mesihin ineceği yeri işaret ederken, bir yönüyle eleştirdiği rivayetlerin içeriğinden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, muhtemelen söz konusu rivayetin nüzül-i İsa rivayetlerinin en bilinenleri ve meşhurları arasında olmasından

[964] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 7-8; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 206-207.
[965] Ebû Davud, (31) Melâhim 14 (773, Hadis no: 4321).
[966] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 174-175.
[967] Bu konu hakkında bkz. Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", **s**. 26; Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 40. 1903 yılı Mart ayında, Mirza Gulam Ahmed tarafından Hareketin sembolü olacak bir minare inşasına başlanmış ancak maddi sebeplerden dolayı bu minare tamamlanamamıştır. 2. Halife Mirza Beşiruddin Mahmud halife seçildiği yıl 27 Kasım 1914'te, minarenin yapımı için çalışmaları yeniden başlatmış ve minare 1916 yılında tamamlanmıştır. Ancak daha sonraları yine kendisi tarafından minareyi yenileme çalışmaları yapılmıştır. Minaret'ül-Mesih -Mesih'in Minaresi- günümüz Ahmediye Cemaatinin sembolü olarak kullanılmakta, Hareketi temsil eden bütün flamalarda bu beyaz minare yer almaktadır. Gulam Ahmed'in hayatını detaylı bir biçimde anlatan *Life of Ahmed* adlı eserde bu konu "Beyaz Minare" başlığı altında derinlemesine incelenmiştir. Bu konu hakkında bkz. Dard, **Life of Ahmad..**, s. 771-782.

kaynaklanmıştır.[968] Gulam Ahmed'in de kendi müntesiplerinin bu rivayetten haberdar olma ihtimalini göz önünde bulundurarak, müntesipleri için manevi bir destek olması amacıyla bu şekilde bir mescid inşa ettirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İlaveten, Gulam Ahmed'in görüşleri üzerinde derin izleri bulunan İbn Arabî'nin Hz. İsa'nın nüzülü meselesini oldukça önemsediğini ve beyaz minareye ineceğine dair rivayeti özellikle vurguladığını belirtmek, ikisinin fikirleri arasındaki paralellikleri vurgulamak bakımından önemlidir.[969]

2.2.2. Mesihlik İddiasıyla İlgili Delillerin Değerlendirilmesi

Ahmedî İsa öğretisi, Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın çarmıhta ölmeyip eceliyle öldüğüne, dünyaya bir daha fiziken gelmeyeceğine ve dünyaya onunla özdeş bir Müslümanın mesih olarak gönderileceğine ve bu kişinin de kendisi olacağına dayanır. Gulam Ahmed'in Hristiyanlık ve İslamiyet üzerinden yaptığı temellendirmelerle ilgili genel olarak bir değerlendirme yapmak konunun bütüncül olarak anlaşılabilmesi açısından oldukça önemlidir.

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasını ispat etmeye çalışırken, kendi mesihliğini değil, Hz. İsa'nın doğal bir ölümle öldüğünü ispat etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.[970] Bu teorinin, Hz. İsa'nın göğe yükseltilmiş halde yaşarken kendisini ikinci bir mesih olarak ilan etmesinin söz konusu olamayacağının farkında olmasından kaynaklandığı öngörülmektedir. Nitekim Gulam Ahmed'in kendisini, Allah tarafından gönderilmiş tek bir mesih; "Muhammedî Mesih" olarak ifade etmesi de bu görüşü desteklemektedir.[971] Ancak Gulam Ahmed'in bu iddiası en genel şekliyle kabul edilse bile, Gulam Ahmed'in ölü bir kişinin yerine gelmesi de yine tartışmalı bir durumu ortaya çıkarmaktadır.[972] Zira Hz. İsa'nın, ilk olarak Yahudilere mesih olarak gelmesi nedeniyle, Hz. İsa gibi birinci mesih olarak değil ancak ikinci bir mesih olarak gelmesi söz konusu olmaktadır. Bu yönüyle de kendisini Hz. İsa ile ilişkilendirmesi de mantıklı görünmemektedir. Ancak Gulam Ahmed'in kendisini

[968] Krş. Matta 24:30-31; Markos, 13:26-27; Buhârî, (60) Ehâdîsü'l-Enbiyâ 49 (s. 710); Müslim, (1) el-Îmân 242 (s. 77); Tirmizî, Fiten 62 (C. 4, s. 97-98).
[969] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 13, s. 72-73.
[970] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 36-42.
[971] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 34; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 51, 368-369.
[972] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 49.

Hz. İsa'nın ikinci gelişiyle ilişkilendirmesi, aslında peygamberlik yolundaki ilk temayüllerini de göstermesi bakımından önemlidir. Zira Hz. İsa'nın hayattayken bir peygamber olması ve bir peygamberin statüsünde bir düşmenin söz konusu olamayacağı fikrinden hareketle, onun ikinci gelişinde de yine bir peygamber olması durumunu ortaya çıkarmaktadır.[973] Böylelikle, Peygamber İsa yerine dünyaya gönderilen kişi için de nübüvvet ihtimali söz konusu olabilmektedir. Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in mesihlik iddiası, 1890'ların başlarından itibaren peygamberliğe doğru ilerleyen bir kariyeri göstermesi bakımından önemlidir.[974]

Mirza Gulam Ahmed, Kur'an-ı Kerim üzerinden temellendirmelerini yaparken de, özellikle Hz. İsa'nın ölümü meselesinde Kur'an'a başvurmuştur. Zira Kur'an'da kurtarıcı anlamında bir mesihlik meselesi söz konusu olmadığı için mesihlik konusunda ve özelde kendi mesihliği hakkında Kur'an'ı kaynak olarak sunamamıştır. Gulam Ahmed'in Kur'anî delilleri üzerinden Hz. İsa'nın ölümü meselesine yaklaşımı değerlendirildiğinde ise İslam dünyası açısından yeni bir yorum biçimi olmadığını özellikle belirtmek gerekmektedir. Nitekim İslam düşüncesinde, Hz. İsa meselesiyle ilgili bu tür yorum biçimleriyle sıklıkla karşılaşılmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa ile ilgili fikirlerinin özellikle nübüvvet düşüncesini temellendirirken sıklıkla başvurduğu sûfî gelenekle bazı ortak noktalarının söz konusu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Özellikle bu geleneğin önemli temsilcilerinden olan İbn-i Arabî gibi alimler de Hz. İsa'nın göğe yükseltilme meselesini değerlendirirken Gulam Ahmed'in yaklaşımı gibi manevi bir yükselme olarak değerlendirmişler ancak bu düşüncelerinin devamında Gulam Ahmed'den ayrışarak, Hz. İsa'nın kıyamet öncesi başka bir bedende diriltilerek tekrardan dünyaya gönderileceğini iddia etmişlerdir. Bu yaklaşım biçimi Gulam Ahmed'in Hz. İsa teorisinin İslam geleneğinde oturduğu yerin görülebilmesi açısından önemlidir.[975]

---

[973] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 48.
[974] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 48; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 58.
[975] Muhiddîn İbn Arabi, **Tefsir-i Kebir Te'vilât**, Vahdettin İnce (çev.), Kitsan Yayınları, İstanbul trz., C. 1, s. 194-195; Fahreddin er-Râzî, **Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî**, C. 8, s. 74-77; Ebû Cafer Muhammed b. Hasan et-Tûsi, **et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut trz., C. 3, s. 385; İsmail Hakkı Bursevi, **Rûhu'l-Beyân**, Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1330, C. 2 s. 41-43, 318-319; Fığlalı, "Mesih Mehdi İnancı Üzerine", s. 188.

Mirza Gulam Ahmed, mesihlik meselesinin Kur'an'da referansının yer almamasından dolayı Kur'an-ı Kerim'e dayanan delillerinde en fazla çarmıh hadisesini, Hz. İsa'nın eceliyle ölümünü ve İsa'nın nüzulü meselesini açıklamaya çalışmıştır. Mesihlik meselesini İslamî açıdan temellendirirken ise hadislere başvurmuştur. Lakin Kur'an'da olmayan ancak hadis kaynaklarında var olan bu konu hakkındaki rivayetlerin doğal olarak sıhhatleri konusunda ciddi manada tartışmalar söz konusu olmuştur. Hadislerin sıhhat incelemesi yapılırken ana esas Kur'an ruhuna uygunluğu olurken, bu konu hakkında Kur'an'da delil bulunmaması nedeniyle Kur'an'ın metniyle bir karşılaştırma yapabilme durumu söz konusu olmamıştır. Ancak vakıadır ki sıhhatleri konusunda ciddi problemler olsa da hadis kitaplarında, nüzûl-i İsa meselesinin açıktan İslami bir mevzuymuş gibi kendisine pek çok defa yer bulması hatta kıyamet alametlerinden biri olarak sayılması,[976] Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasını temellendirebilmesine imkan sağlamıştır. Ancak bu noktada Gulam Ahmed, Hz. İsa'yı fiziksel olarak gökten indiren ve içerisinde Deccal mefhumunun geçtiği nüzûl-i İsa rivayetlerinin büyük bir kısmını ihmal etmek zorunda kalmıştır. Kullandığı az bir kısmını ise tevil ederek dikkate almıştır. Tevil etmeden, açıktan referans aldığı rivayetler ise İslam geleneğinde daha az başvurulan rivayetler olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in nüzul-i İsa rivayetlerinin Hz. İsa'nın nüzulünü esas alan eskatolojik yönünü ihmal etmesi ise Hristiyan düşüncesiyle de oldukça farklılaşmasına neden olmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed'in Hristiyanları kapsadığını iddia ettiği mesihlik iddiası Hristiyanlar açısından derin bir eskatolojik anlam içermektedir.[977] Zira Hristiyan inancında, Hz. İsa'nın gökten meleklerle inmesi, ölülerin dirilmesi ve herkesin yaptığının karşılığını görmesi şeklinde tasavvur edilen mesihî figürü, kıyamet alameti olmanın ötesinde, kıyametin bizzat kendisi olarak da düşünülmüş ve mesihî dönem genel olarak bir altın çağ olarak değerlendirilmiştir. Bu altın çağ, ahirete yönelik bir tasavvur olmayıp aksine

[976] Dursun, **Mitolojik Kurtarıcı Mehdi**, s. 118.
[977] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 116.

dünyanın son döneminde dünya üzerinde yaşanacak cennetvari bir refah dönemi olarak tahayyül edilmiştir.[978]

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasının Hristiyanlık açısından temellendirilmesine bakıldığında ise Hristiyan kelamından oldukça farklı olduğu tespit edilmiştir. Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasında bulunurken, Hristiyanlıktaki mesihî inanç konusunda bulanık alanı iyi keşfetmiş olduğu anlaşılmıştır. Zira Hz. İsa'nın dünyaya ikinci kez geleceğine dair, Hristiyan dünyasında genel bir kabul söz konusuyken[979] mesihin nasıl geleceği, mahiyeti, hâkimiyeti, kıyametle ilişkisi gibi konular Hristiyan teolojisi açısından oldukça muammalı ve belirsiz konular olarak kalmıştır. Mesihin kimliği ve mahiyeti gibi konularda ciddi manada ayrışmalar yaşanmış ve bu konular hakkında çeşitli yorumlar yapılmasına neden olmuştur.[980] Gulam Ahmed de Hristiyan teolojisindeki bu boşluğu kendi fikirleriyle doldurmaya çalışmıştır. Ancak Gulam Ahmed'in İncillerde itinayla üzerinde durulan bir konuyu, kendi zaviyesinden açıklamaya çalışması, oldukça problemli yorum biçimleri geliştirmesine ve kendi fikirleri bağlamında geliştirdiği Hz. İsa anlayışının Hristiyanlıktaki İsa-Mesih anlayışından oldukça farklı kalmasına neden olmuştur. Bu sebeple, Gulam Ahmed'in mesihlik iddiası Hristiyanlık referansları bakımından değerlendirildiğinde, bilhassa Hz. İsa'nın mezardan çıkması, bir merhem sayesinde iyileşmesi, Hint'e yolculuk etmesi şeklindeki olay silsilesi göz önüne alındığında gerçekliği ve ikna ediciliği tartışmalı, daha çok mitolojik bir anlatım intibasını düşündürmektedir.

Mirza Gulam Ahmed'in çarmıhta ölmeyen daha sonra doğal bir ölümle ölen Hz. İsa anlayışının mesiyanik hareketlerin temel özellikleriyle de çatıştığı anlaşılmıştır. Zira mesiyanik hareketler, köklerini, Hz. İsa'nın insanoğlu için oldukça

[978] Matta 25:31-33; Luka 21:17.
[979] Resuller'in İşleri 1:11 açık bir biçimde bu konudan bahsetmektedir: "Ey Celileliler neden göğe bakıp duruyorsunuz? diye sordular. Aranızdan göğe alınan İsa, göğe çıktığını nasıl gördünüzse, aynı şekilde geri gelecektir." Hristiyanlar tarafından Mesih'in ilk gelişi, ikinci gelişi ve her iki gelişiyle ilişkilendirilen ayetler için bkz. Mezmurlar 2:1-12; 16:7-11; 22; 23: 110-1; Yaratılış 3:15; 12:1-3; 22:1-18; Mısırdan Çıkış 12; Levililer 16; Yeremya 23: 1-6; 32:37-40; 33:6-9, 14-18; Daniel 2:31-45; 7:13-14; 9:24-27; Mika 5:2-5; 2. Samuel, 7:12-17; Galatyalılar 3:8
[980] Küçük vd., **Dinler Tarihi**, s. 419.

önemli tarihsel bir figür olmasına ve insanlığı kurtarmak için tekrar geri döneceği fikrine dayandırmaktadır.[981]

[981] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya**, s. 8.

2.3. MEHDİLİK

2.3.1. Mirza Gulam Ahmed'in Mehdilik İddiası

Mirza Gulam Ahmed mesihlik iddiasının hemen akabinde yine 1891 yılı içerisinde Allah tarafından mehdilik ile görevlendirildiğini ilan eder. Muhtemelen bu ilanının arkasında o dönemlerde Hindistan'da genel olarak bütün toplulukların özellikle de Müslümanlar arasında yaşanan siyasal bunalımların etkisiyle bir kurtarıcı beklentisinin yaygın olmasının etkisi belirleyici olmuş olmalıdır.

Mirza Gulam Ahmed'in mehdilik iddiasının arka planı mesihlik iddiasından çok da farklı değildir. Nitekim o da kendisini, ahir zamanda gelmesi beklenen bir kurtarıcı olarak tanımlamıştır.[982] Gulam Ahmed mehdilik iddiasını açıklarken, mesihlik iddiasına benzer bir metodoloji kullanarak, kendi mesihlik iddiasını delillendirmekten daha ziyade, ahir zamanda Müslümanlar tarafından gelmesi beklenen bir mehdi kimliğini tanımlamaya çalışmıştır. Mehdinin geliş zamanını, neden gelmesi gerektiğini kendi zaviyesinden delillendirmeye gayret etmiştir. Mesihlik iddiasında olduğu gibi fikirlerini temellendirirken sıklıkla başvurduğu eklektik yapısını bu noktada da göstermiştir. Müslümanlar için gelmesi gerektiğini savunduğu mehdiyi Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm ve Zerdüştlük gibi pek çok farklı din üzerinden de ifade etmeye çalışmıştır. Nitekim bu durumu açıklarken de hem İslam hem Hristiyanlık hem de Hindu kaynaklarda mesihin/mehdinin geleceğine dair bilgiler olduğunu belirtmiş ve 1907 yayımlanan bir Review of Religions'da bunları ayrı ayrı başlıklandırmayıp "ahir zamanın kurtarıcısı" başlığı altında işlemiştir.[983] Gulam Ahmed'in farklı dinlerden referans getirerek mehdiliğini açıklaması ise İslam geleneğiyle arasındaki farkın temel nedeni olmuştur. Nitekim İslam geleneğinde mehdiliği savunanlar, bu düşüncenin kadim din ve kültürlerden bağımsız sadece İslam'a ait bir düşünce olduğunu ifade etmeye çalışmakta, kadim kültürlerle bağlantısını kuranları da bu noktada eleştirmektedirler.

[982] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 8.
[983] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 1-24.

2.3.2. Mehdilik Düşüncesini Temellendirmesi

Mirza Gulam Ahmed, mehdilikle ilgili düşüncelerini temellendirirken, iki yönteme başvurmaktadır. Bu yöntemlerden ilki, genel olarak bir mehdinin gelmesinin zaruretini delillendirmeye çalışması, ikincisi ise bu mehdinin kendisi olduğunu ikna etmeye gayret etmesidir. Ancak Gulam Ahmed, mehdilik iddiasının kavramsal çerçevesini her zaman bu ayrı, iki metod üzerinden geliştirmemiştir. Pek çok iddiasında bu iki yaklaşımı mezcederek temellendirme yoluna gitmektedir. Bu durum da bazı temellendirmelerinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

2.3.2.1. Mehdinin Gerekliliği

Mirza Gulam Ahmed, bir mehdinin gönderilme gerekçesini açıklarken ilk olarak bütün dinlerde bir kurtarıcı tasavvurunun olmasını, İslam'da da bir mehdinin bulunmasını zaruri kıldığı düşüncesi üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Bu durumu delillendirirken de deist, monoteist, politeist, bâtıni bütün din ve dinî oluşumlarda bir ıslahatçı fikrinin mevcut olduğunu ifade etmiştir. Bütün dinlerde, ahir zamanda yeryüzüne bir ıslah edicinin geleceğine dair bilginin halk arasında var olmasını da bunun en büyük delili olduğunu iddia etmiştir. Halk arasında yaygın olan bu haberden dolayı irili ufaklı bütün din müntesiplerinin, bir peygamberi, avatarı veya haberlerde adının geçtiği şekilde kurtarıcı bir kimseyi beklediklerini, bu beklenilen kimsenin gelişi ile her türlü sıkıntının sona erip adalet zemininde bir toplum inşa edileceğine inandıklarını ifade etmiştir.[984] Gulam Ahmed, benzer haberlerin İslam'da da bulunduğunu belirterek, bir mehdinin gelişinin İslam açısından da gerekli olduğunu iddia etmiştir. Gulam Ahmed'in bu düşüncesi, diğer dinlerin vakti geldiğinde Allah tarafından düzeltilip ıslah edilmesi söz konusuysa, İslam'ın da ihyasının mümkün olmasının zaruretine dayanmaktadır. Nitekim benzer argümanlar Şia tarafından da dile getirilmiştir.[985]

Mirza Gulam Ahmed, mesihlik iddiasında olduğu gibi Müslüman bir mehdinin gelişinin zaruretini de nasslardan çıkarmaya çalışmıştır. Ancak Gulam Ahmed'in bu temellendirmeleri, Allah tarafından herhangi manevi bir sıfatla

[984] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 163.
[985] Mehdi Halil Ca'fer, **el-İmamü'l-Mehdi fi'l Edyan**, Beyrut, 2008, s. 16.

görevlendirilmiş birinin görevlendirilme gerekçesinden çok da farklı değildir. Zira Allah tarafından mehdi olarak gönderilme iddiasına delil teşkil eden fikirleri, aslında bir peygamberin görevlendirilme gerekçesiyle de benzerdir. Nitekim bu noktada, Gulam Ahmed ilk gerekçe olarak, Allah'ın insanları doğru yola yöneltecek birini göndermesini, adalet sıfatı çerçevesinde bir zorunluluk olarak değerlendirmiştir. Bu durumu Leyl sûresinin 12. ayeti[986] kapsamında açıklamıştır. Ayetin "Şüphesiz bize düşen sadece doğru yolu göstermektir" şeklinde olan mealini "Doğru yol göstermek, kesinlikle Bize farzdır."[987] şeklinde tevil ederek, doğru yola iletecek bir mehdinin gönderilmesinin Allah için bir zorunluluk olduğunu iddia etmiştir.[988] Tâhâ 134'ü de[989] aynı minvalde değerlendirmiştir. Ayet İslam geleneğinde genel olarak, "Hz. Peygamber ve Kur'an gönderilmeden önce insanların helak edilmesi söz konusu olsaydı..." şeklinde tefsir edilmişken,[990] Gulam Ahmed ayeti Kur'an gönderilmeden önceki bir zamandan değil de ayeti genel geçer olarak günümüze kadar devam eden bir süreci işaret eder gibi yorumlamıştır.[991] Gulam Ahmed En'âm 131-132'yi de[992] benzer minvalde değerlendirmiştir. Allah'ın insanların ihtiyaç duyduğu zamanlarda hidayet göndermeyip karşılığında dalalete düşenleri cezalandırması durumunda, bunun insanlar için bir zulüm olacağını ve Allah'ın zalim olmadığı için bunu yapmayacağını savunmuştur.[993]

Mirza Gulam Ahmed, Kur'an'ı Kerim'in Allah tarafından korunacağından bahseden Hicr sûresinin 9. ayetini de[994] yine bir ıslahatçının gelme gerekliliğini açıklarken bir başka delil olarak kullanmıştır. Buna göre, Kur'an'ın korunmasının sadece lafzının korunmasıyla mümkün olmayacağını, bu sebeple manası anlaşılmayan bir kitabın aslında ölü bir kitap olacağını ve korunmasının da söz

[986] "Şüphesiz bize düşen sadece doğru yolu göstermektir." 92. Leyl, 12.
[987] Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 1198.
[988] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 36-37; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 80.
[989] "Eğer biz onları o Kur'an'dan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, "Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık" derlerdi." 20. Taha, 134.
[990] el-Mahalli, Celalüddin, es-Suyuti, Celalüddin, **Celâleyn Tefsiri Metin ve Tercüme**, İstanbul tz., II, s. 320.
[991] Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 560. "Bu (Peygamberi göndermeden) önce, onları bir azapla helâk etseydik, onlar derlerdi ki: Ey Rabbimiz! Neden bize bir peygamber göndermedin? (Eğer gönderseydin) herhangi bir rezillik ve aşağılığa uğramadan önce, ayetlerine mutlaka uyardık."
[992] "Bu (peygamberlerin gönderilmesi), Allah'ın, halkları habersizken ülkeleri haksız yere helâk etmeyeceği içindir. Herkesin amellerine göre dereceleri vardır. Rabbin onların yaptıklarından habersiz değildir." 6. En'am, 131-132.
[993] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 85.
[994] "Şüphesiz o zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz." 15. Hicr, 9.

konusu olamayacağını iddia etmiştir. Kur'an'ın korunmasının da ancak onu insanlara yeniden açıklayacak biri aracılığıyla gerçekleşeceğini savunmuştur. Tecdid hadisini de[995] Allah tarafından bu korunmanın nasıl gerçekleşeceğine dair, bu ayetin bir nevi tefsiri olarak değerlendirmiştir.[996]

2.3.2.2. Konjonktürel Mehdi Kimliğinin İnşası

Mirza Gulam Ahmed, kendi mehdiliği ile ilgili düşüncelerini temellendirirken en fazla rivayetlere başvurmuştur. Nitekim rivayetlerin birbirinden oldukça farklı ve neredeyse her fikre ilham kaynağı olabilecek yapıları, Gulam Ahmed'e de ilham kaynağı olmuş ve İslam geleneğine göre oldukça farklı bir mehdi tipolojisini ortaya çıkarmasına imkan sağlamıştır. Söz konusu rivayetlerden, gelecek olan mehdinin neden kendisi olması gerektiğine dair temellendirmeler yapmaya çalışmıştır. Bu temellendirmelerinin en başında mehdi ve mesihin tek bir kimlik olması gerektiği düşüncesi yer almıştır. Gelecek olan mehdiyle kendi arasındaki irtibatı ise "zaman" ve "soy" üzerinden ispatlamaya gayret etmiştir. Öncelikle rivayetlerde yer alan bu noktadaki hususları belirtmiş, sonra da kendi kimliği üzerinden bu rivayetlerdeki meseleleri açıklamaya çalışmıştır.

2.3.2.2.1. Mesih ve Mehdinin Tek Kimlik Oluşu

Mirza Gulam Ahmed'in mehdilik anlayışının temeli, mehdiliği ve mesihliği tek bir çerçevede mezceden fikirlerine dayanmaktadır. Nitekim mehdilik iddiası öncesinde, mesihlik iddiasında bulunmuş olması, bu iki kimliği tek bir kimlikte buluşturmasını zorunlu kılmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in mesihliği ve mehdiliği birleştiren anlayışının başında İbn Mâce'nin rivayet ettiği "İsa'dan başka Mehdi yoktur."[997] rivayeti gelmektedir. Nitekim Gulam Ahmed, mehdi ve mesihin tek bir kimlik oluşunu açıklarken,

---

[995] Ebû Davud, (31) Melâhim 1 (s. 768); Taberânî (ö. 360/971), **el-Mü'cemü'l-Evsât**, C 6, s 323-324 (Hadis no: 6527); en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014), **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, C. 4, s. 567-568 (IV/522-523, Hadis no: 8592-8593).

[996] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 367-368, 379-380, C. 4, 187, 188, 190; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 133-134; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 82-85.

[997] İbn Mâce, (36) Fiten 24 (s. 667-668); Hâkim en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek**, C. 4, s. 488 (IV/441, Hadis no: 8363).

birbirinden oldukça farklı ve tartışmalı bilgiler içeren rivayetleri kendi perspektifinden birleştirmeye çalışmıştır. Özellikle "İsa'dan başka mehdi yoktur."[998] rivayetinin, "sizin aranızdan imamınız olarak Meryem oğlu İsa nüzul ettiğinde haliniz nice olur"[999] rivayetinin bir şerhi ve açıklaması olarak değerlendirmiştir. Böylelikle her iki kimliğin de aynı kişi olduğunun anlaşılması gerektiğini savunmuştur.[1000] Hz. İsa'nın mesih olarak dünyaya gelmesinin de önceden peygamber olmasından dolayı teorik olarak mümkün olmadığını iddia etmiştir. Her ne kadar bu gerekçesini, ileride nebilik iddiasında bulunduğunda tevil edecek olsa da mehdiliğini ilk ileri sürdüğü zamanlarda, Hz. İsa'nın hayattayken bir peygamber olması ve bir peygamberin statüsünde hiçbir zaman düşmenin söz konusu olamayacağı fikrinden hareketle, Hz. İsa'nın ikinci gelişinde de yine bir peygamber olması durumunun ortaya çıkacağını savunmuştur.[1001] Gulam Ahmed bu yorum biçimiyle Hz. İsa'nın ikinci kez gelme ihtimalini ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in İslam geleneğinde de izdüşümü bulunan iki kurtarıcı figürünü birleştiren anlayışının teorik kısmı ise oldukça farklı ve otantik bir biçimde kurgulanmıştır. Gulam Ahmed bu rivayetlerde, iki kurtarıcı figürünü üzerinde taşıyan tek bir kurtarıcı figüründen bahsedildiğini; ancak bu kişinin Müslüman ve ümmetin imamı olacağının açıklandığını ifade etmiştir. Teorisini genişletirken de öncelikle bu ümmetten birisini dünyanın ıslahı için görevlendirileceğini; ama herhangi bir peygamberin makamının ona verilmeyeceğini ileri sürmüştür. Sonradan Meryemoğlu İsa'nın nazil olacağı konusundaki gaybî haberin de aynı kişinin şahsında gerçekleşeceğini ve bu kişinin de kendisinin Hz. İsa olduğunu ilan edeceğini iddia etmiştir.[1002]

Mirza Gulam Ahmed'in mehdi ve mesihi tek kimlikte birleştiren bu teorisinde özellikle anlaşılması gereken husus, Allah tarafından kurtarıcı olarak

---

[998] İbn Mâce, (36) Fiten 24 (s. 667-668); Hâkim en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek**, C. 4, s. 488 (IV/441, Hadis no:8363); Ayrıca bu konuyla ilgili bkz: İbni Kayyim, **el-Menârü'l-Münîf**, s. 131-145, s. 131-145.
[999] Buhârî, (60) Enbiyâ 49 (s. 710).
[1000] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 478; Mirza Gulam Ahmed, **Haqīqat-ul-Mahdī**, s. 429-433; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 172-173; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 43.
[1001] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 15-16; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 179-180.
[1002] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 212, 264; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 43.

görevlendirilen kişiye iki ayrı makamın iki ayrı vakitte verileceği ve bu kişinin de Müslüman olmadığı için Hz. İsa olmasının mümkün olmadığıdır. Ancak Gulam Ahmed'in Hz. İsa'yı ve mehdiyi tek kimlik üzerinden tanımlayarak verdiği bu bilgilerin kaynağı olan rivayet hakkında tartışmaların olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim rivayetin senedi problemli olarak düşünülmekte ve mehdinin soyunu Hz. Peygamber'le ilişkilendiren rivayetlerle de çatıştığı için zayıf olarak değerlendirilmektedir.[1003] Zira İslam geleneğinde genellikle biri Hz. İsa diğeri mehdi olmak üzere iki kurtarıcı tasavvur edilirken[1004] bu rivayet, bu geleneğin dışında kalmakta ve Gulam Ahmed'in mesihi ve mehdiyi birleştiren teorisiyle örtüşmektedir.[1005]

2.3.2.2.2. Mehdinin Çağı

Mirza Gulam Ahmed, doğrudan kendi mehdiliğini temellendirmeye öncelikle mehdinin geleceği çağı betimleyerek başlamıştır. Nitekim mehdinin geleceği dönemde kötülüklerin zirve yapacağını ve insanların başıboş halde olacağını belirtmiştir.[1006] Bu minvalde, mehdilik fikrinin Allah'ın "Hâdî" isminin bir tecellisi olduğunu savunarak, Allah'ın dünyanın bozulduğu zamanlarda bir mehdi göndereceğini iddia etmiştir.[1007] Bu görüşlerini temellendirirken de Duhân sûresinin 38. ve 39. ayetlerine[1008] başvurarak, bu ayetleri Allah'ın dünyayı başıboş bırakmayacağına dair bir delil olarak değerlendirmiştir. Ayetleri bağlamından oldukça farklı yorumlayarak, ayetlerden insanların manevi çöküş yaşayıp bir ıslah ediciye ihtiyaç duydukları anda, Allah'ın onlara mutlaka bir ıslah edici göndereceği

[1003] Rivayetin problemli görülmesinin nedeni, senedinde geçen Ebân b. Ebi Ayyâş'ın metrûku'l-hadîs olmasından kaynaklanmaktadır. Konu hak. bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 426, İbn Kayyim, **el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf**, s. 141-143; Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 276.
[1004] İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 2, s. 763; Sarıkçıoğlu, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", s. 1; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 40; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 132.
[1005] Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 276. Nitekim Bu rivayet pek çok kesim tarafından farklı şekillerde yorumlanarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.
[1006] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 88-94.
[1007] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 35.
[1008] "Biz gökleri, yeri ve bunun arasında bulunanları eğlenmek için yaratmadık. Biz onları ancak hak ve hikmete uygun olarak yarattık. Ama onların çoğu bilmiyor." 44. Duhan, 8-39.

ve bu gönderilen kişinin de insanları manevi zaaflardan kurtarıp doğru yola ileteceği düşüncesini çıkarmaya çalışmıştır.[1009]

Mirza Gulam Ahmed, mehdinin zamanı ve bu zamanda mehdinin gelmesinin zaruretine dair bilgileri verdikten sonra, mehdi tanımlarında yer alan dönemle kendi yaşadığı dönemi ilişkilendirmeye gayret etmiştir. Nitekim kendi mehdilik iddiasında bulunduğu dönemi, İslam'ın unutulduğu, kötülüklerin yayıldığı, Müslümanların başıboş kaldığı bir dönem olarak tanımlamıştır.[1010]

Mirza Gulam Ahmed, mehdinin çıkış zamanının kendi dönemi olduğuna yönelik düşüncesini ispatlamaya çalışırken, bir diğer delil olarak da iletişim araçlarının çıktığı bir dönemde mehdilik iddiasında bulunmasını göstermiştir. Nitekim tren yolları, gemiler, telgraf ve posta hizmetlerinin mehdinin çağıyla ilişkili olduğunu ve bu servislerin de mehdinin mesajının dünyanın her yerine yayılması için kurulduğunu ileri sürmüştür.[1011] Buna da Tekvir sûresinin 4. ayetinde[1012] geçen "develer devrildiği zaman" ifadelerini delil getirmiş, bu ifadelerin artık develerin kullanımının gereksiz olduğu zamana işaret ettiğini ve bundan kastın da iletişim araçlarının arttığı, mehdinin çağı olduğunu iddia etmiştir.[1013] Görülmektedir ki Gulam Ahmed, kıyamet gününü tasvir eden Tekvir sûresini neredeyse tamamen bağlamından koparark kendi mehdiliğine delil olarak sunmuştur.[1014]

[1009] Mirza Gulam Ahmed, **Izâla-e-Auhâm**, 1984, s. 452-456; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 367-368; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 78-79.

[1010] Mirza Gulam Ahmed, **Tuhfa Golarviyya**, s. 128-133; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 189-192; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 88-94.

[1011] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 18; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 148-149.

[1012] 81. Tekvir, 4.

[1013] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 203; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 19.

[1014] Mirza Gulam Ahmed, **British Government and Jihad**, s. 19. Ayetlerin Türkçe mealleri, orjinal bağlama yakın bir mana ile verilirken, her ayetin alt kısmına açıklama yapılarak, o ayetler tevil edilerek yeniden anlamlandırılmıştır. Nitekim bazı ayetlerin tevil örnekleri aşağıdadır. Tekvir sûresinin bazı ayetlerinin Ahmedî Kur'an mealindeki anlam ve yorumu: 1. ayetin anlamı: "Güneş dürüleceği zaman," yorumu 1- Düşmanları, Hz. Rasulullah'ın nurunun insanoğluna ulaşmasına engel olacaklardır".
3. ayet anlamı: Dağlar yürütüleceği zaman, yorumu 3- Dağlar gibi gemiler ve uçaklar yolcu taşımacılığı ile kullanılacaklar". şeklinde yorumlanmıştır. Ayetlerin mealleri ve altındaki tevilleri için bkz. Şems, **Kur'an-ı Kerim**, s. 1159-1161. Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Tuhfa Golarviyya**, s. 241-244; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 195-197.

2.3.2.2.3. Farisî Soy Üzerinden Ehl-i Beyt'le İrtibat

Mehdilik düşüncelerinde "soy" meselesi genellikle oldukça ön plana çıkarılan bir konudur. Özellikle Doğu toplumlarında kişinin bizatihi kendisinden ziyade bağlı olduğu soy daha önemlidir. Zira bu düşünceye göre kişi, karizmasını bağlı olduğu soyun karizmasından almaktadır. Bu durum mehdinin –kurtarıcının- soyuna yaklaşımda ise daha fazla anlam ifade etmektedir. Nitekim bu yüzden kurtarıcı mitlerinde, genel olarak, toplumları kurtarmaya gelecek kişinin herhangi biri olmayıp karizmatik bir kişiliğe ve özel bir soya ait olacağı ve doğumlarından itibaren kendilerinde bir kutsiyet olacağı[1015] düşüncesi hâkim olmuştur.[1016] Bu düşüncenin oluşması, karizma atfedilen kişiliğin bağlı olduğu soyun kendisine ait karizmasından kaynaklanmaktadır. Bahsi geçen "soy"un ideal düzeni kurabilecek kudret ya da kuvvette olduğu, geçmişte yaptıkları üzerinden temellendirilmekte ve bugünkü yaşanılan sıkıntılara da "o soya" mensup kişilerin ancak çare olabileceği düşüncesi egemen olmaktadır. Öz itibarıyla karizmatik şahsiyet, karizmasını bağlı olduğu soydan almış olmaktadır. İslam'daki "beklenen mehdi" kavramının Hz. Muhammed'in soyuyla ilişkilendirilmesi de bu düşünce biçimiyle ilintilidir. Nitekim mehdinin soyunu Hz. Peygamber'le ilişkilendiren gelenek, sadece Farisî kültürden etkilenmiş olan Şiiler arasında söz konusu olmayıp Sünni gelenek içerisinde mutasavvıflar ve Selefîler de paralel fikirlere sahip olmuştur.[1017] Nitekim Sünni paradigmada yapılan mehdi tanımlamalarının büyük çoğunluğunda Hz. Peygamber'in soyunun ön plana çıkarılması da bu düşünceyle yakından irtibatlıdır.[1018]

Mirza Gulam Ahmed de soy karizmasının, statü elde edebilmek için ne denli önemli bir unsur olduğunu bildiğinden, mehdiliğini delillendirirken ilk olarak hakiki

---

[1015] Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?**, s. 59-64; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 389; Sayım, "Zerdüştîlik'de Kozmogoni ve Yaratılış", s. 98.

[1016] Orfeosçu ve Pisagorasçı düşüncede, kurtarıcılar kral şekli de düşünülmüştür. Mitraizmde de kurtarıcı kral imajı mevcuttur. Yahudilerin Eski Kralları Davud'u kurtarıcı olarak beklemesi de bununla ilgilidir. Bkz: Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik,** s. 46; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 1, s. 216, 2, s. 238-356; Küçük vd., **Dinler Tarihi**, s. 341.

[1017] Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 18, 38; Yavuz, "Mehdi" s. 373; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 133-134.

[1018] Lewis, **Ortadoğu..**, s. 35-36; Fığlalı, "Mesih Mehdi İnancı Üzerine..", s. 180, 182; Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör" s. 64-65; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 309, C. 3, s. 177-179; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 139.

mehdinin toplumsal karşılığının olabilmesi için öncelikle asil ve saygın bir aileye mensup olması gerektiğini savunmuş ve ilahi memurların öteden beri asil, soylu ailelerden geldiklerini iddia etmiştir. Kendi ailesinin de toplumsal statü bakımından oldukça iyi bir konumda olduğunu belirterek bu durumu da mehdiliğine soy bakımından bir delil olarak değerlendirmiştir.[1019]

Mirza Gulam Ahmed, bunun dışında, mehdi rivayetleri arasında sayıca en fazlasını oluşturan özellikle Şia kaynaklı, mehdinin Ehl-i beyt'ten olacağına ve mehdinin soyunun Fatıma soyuyla ilişkili olacağına yönelik rivayetlerin,[1020] mehdilik meselesinde oldukça önemli bir başvuru kaynağı olduğunu fark etmiş olacak ki, mehdinin Farisî bir soydan çıkacağına dair de değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim bu noktada, Zemahşerî'ye referans yaparak, Zemahşerî'nin Cuma sûresinin 3. ayeti ışığında[1021] mehdinin Fars'tan olacağından behsettiğini belirtmiştir.[1022] Mehdinin Farisî olacağına yönelik iddialarını, her ne kadar sıhhati konusunda şüpheler olsa da Hz. Peygamber'den bir rivayetle de desteklemiştir. Bu rivayette "İman (Kur'an) Ülker yıldızına gidip asılı kalsa bile, onlardan (Farisilerden) bir kimse onu geri getirecektir" ifadeleri yer almıştır.[1023]

Mirza Gulam Ahmed, mehdiyi Ehl-i Beyt'le ilişkilendiren ve oldukça bilinen bu rivayetleri, muhtemelen kendi mehdilik iddiasını açıklarken ihmal etmesinin imkansız olduğunun farkında olmasından dolayı, soyunda var olduğunu iddia ettiği Farisî kökeni özellikle belirtme gereği hissetmiştir. Zira Farisî bir kökeni gündeme getirmesi ise Moğol kökenli olan soyunu Ehl-i beyt'e dayandırma şansının neredeyse imkansız olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed, Ehl-i beyt ve Ehl-i

[1019] Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 173-178; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, giriş, C. 4, s. 8; C. 4, s. 8; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 224. İlginç olan Mirza Gulam Ahmed mehdiliğini iddia ederken soy bakımdan kendisini yükseltmeye çalışsa da, nübüvvetini iddia ederken bilgisinin ve seçilmesinin ümmîliğini ve vehbîliğini ön plana çıkarmak için bu söylediklerini reddetmiştir. Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, 89, 92.

[1020] Fatıma soyundan gelecek bir mehdi tasavvuruna yönelik rivayetler hak. Bkz. Ebu Davud, (30) Mehdî 1 (s. 765); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C.2, s. 74 (I/84, Hadis no: 645); C. 6, s. 42 (I/376, Hadis no: 3571); İbn Mâce, (36) Fiten 34 (s. 680).

[1021] "(Allah o peygamberi) onlardan henüz kendilerine katılmayan başkalarına da göndermiştir. O mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir." 62. Cuma, 3.

[1022] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 13.

[1023] Krş. Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, C. 18, s. 353; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 367, C. 4, s. 77, 180; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 261; Şems, **Hilafet**, s. 98. Hatta Mahmud Ahmed tarafından Mirza Gulam Ahmed'in bu kimselerden biri, kendisinin de yine bu kimselerden bir başkası olduğundan bahsedilmiştir. Bkz. Şems, **Hilafet,** s. 98.

beyt kültürü denilince ilk akla gelen Farisî gelenekle kendi soyunu ilişkilendirerek bir nevi kendisini Ehl-i Beyt'le irtibatlandırmış, bu şekilde bir yaklaşımla da, mehdilik iddiasına akli bir temellendirme yapmaya çalışmıştır.[1024] Hatta nadir de olsa bazı kaynaklarda ise anne tarafından Hz. Fatıma soyundan olduğunu açıkça ifade etmekten de çekinmemiştir.[1025] Ancak kaynaklar tetkik edildiğinde, Gulam Ahmed'in Moğol olan soyunu Farisi veya doğrudan Fatıma oğullarından bir soyla irtibatlandırmasının teorik olarak neredeyse imkansız olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu soyla ilgili yapılan çalışmalarda bu durum açıkça görülmektedir. Gulam Ahmed'in soyunun bağlı olduğu Barlas kabilesinin Orta Asya'nın Moğollarla karışmış Türk kökenli ailelerinden olduğu bilinmektedir. Bu ailenin soy ağacını inceleyen eserlerde, bu ailelerin özellikle Moğollarla karıştıkları belirtilmektedir.[1026] Bunun dışında başka bir soy bağıyla ilişkilerinin tespit edilmediği de ifade edilmektedir.

İlginçtir ki Mirza Gulam Ahmed, kendi soyunu Farisi bir soyla irtibatlandırma gayretinde olsa da, mehdiliği Fatıma oğullarının soyuna özel düşünen geleneği eleştirmeyi de ihmal etmemiş hatta bu tür rivayetleri "uydurma" olarak da tanımlamıştır. Gulam Ahmed'in birbirinden tamamen farklı bu iki düşüncesi de fikirleri arasında ciddi bir çelişkinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim bu iki farklı yaklaşımı, mehdilik iddiası hakkında, yanlış anlaşılan yorum biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.[1027]

2.3.2.2.4. Mehdiliğinin Misyonu: Savaş Karşıtı Mehdi

Mirza Gulam Ahmed, rivayetlerde geçen hususlar ışığında mehdinin özelliklerini kendisiyle irtibatlandırdıktan sonra kendisinin rivayetlerde geçen mesih ve Hz. Peygamber'in gelişini vadettiği mehdi olduğunu iddia etmiştir. Ahir zamanda

[1024] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 5, 13; Beatrice, **The Rise and Rule of Tamerlance**, s. 27-28; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..,** s. 21; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 202; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 261; Şems, **Hilafet**, s. 98-99, 127; Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, s. 28-29.

[1025] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 13; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 173, 178.

[1026] Beatrice, **The Rise and Rule of Tamerlance**, s. 27-28.

[1027] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 173, 178; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 478. Ahmedîlerle ilgili bilgi veren İslam mezhepleri tarihi kaynaklarında, Mirza Gulam Ahmed'in Fatıma soyundan bir mehdiyi reddettiğine yönelik bilgilerin yer alması muhtemelen Gulam Ahmed'in bu çelişkili sözlerinden kaynaklanmaktadır. bkz. Öz, Mustafa, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, İstanbul 2011, s. 179.

gelecek bir ıslah edici hakkındaki gaybî haberlerin kendi şahsında gerçekleştiğini ileri sürmüştür. Gulam Ahmed Allah tarafından insanoğluna rehberlik etmek ve insanların hidayet bulmasına vesile olmak için gönderildiğini ifade etmiştir. Allah'ın kendisini İslam'a yardım etmek ve desteklemek için görevlendirdiğini ileri sürmüştür. Hz. Peygamber'in şanını ve azametini dünyaya göstermek İslam'ı diğer dinlere galip kılma hizmeti ile de emrolunduğunu belirtmiştir. Mehdi olarak amacının Hz. Peygamber'in getirdiği tevhid ve şeriatı yeniden ortaya çıkarmak olduğunu savunmuştur.[1028]

Mirza Gulam Ahmed, kendi mehdilik misyonunu açıklarken aynı zamanda Allah tarafından Müslümanlara mehdi gönderilmesinin gerekçesini de açıklamıştır. Bu durumu, Allah'ın İslam'a ve Hz. Peygamber'e olan muhabbetiyle ilişkilendirmiş ve Allah'ın insanoğlunun sıkıntıda kalmasını istemediği için insanlara mehdi gönderdiğini ifade etmiştir.[1029]

Mirza Gulam Ahmed, Allah tarafından bu göreve tayin edilmesiyle birlikte, Allah'ın kendisine bu görevi icra edebilecek özellikler de verdiğini ileri sürmüştür. Nitekim bu görevle birlikte, kendisine Allah tarafından Kur'an'ı anlama ve kavrama yeteneğinin bağışlandığını ve Kur'an'ın irfan ve hakikatlerinin açıklandığını savunmuştur. Gulam Ahmed verildiğini iddia ettiği bu bilgiler üzerinden Allah tarafından sadece seçilmiş kullara verildiği düşünülen ve cehdügayretle elde edilemeyecek olan bir nevi batınî bilginin kapısının kendisine açılmış olduğunu iddia etmiştir.[1030]

Mirza Gulam Ahmed, mehdilik misyonunu açıklarken, İslam geleneğindeki diğer mehdi tasavvurlarına göre, kendi ayrım noktasını da ortaya koymuştur. Gönderiliş amacını, İslam'ın belirlediği ahlak değerlerini yeniden tesis etmek şeklinde açıklamış ve kanlı bir mehdi anlayışını reddetmek üzere kılıçsız ve tüfeksiz bir mehdi olarak gönderildiğini belirtmiştir.[1031]

[1028] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 29; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 75; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 172-173.
[1029] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 75.
[1030] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 75.
[1031] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 15; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 18.

Mirza Gulam Ahmed, mehdi tiplojisini savaşmayan, cihad karşıtı bir mehdi üzerinden şekillendirmiştir. İslami anlayışların en azından bir bölümünde yüzyıllardır var olan, cihad anlayışıyla ilişkili, Müslümanlar için savaşacak bir mehdi anlayışına yönelik,[1032] karşı bir yorum biçimi geliştirmiştir. Mehdinin fonksiyonunu Müslümanlar için savaşacak ve diğer milletlere galip gelecek bir mehdi beklentisini eleştirmek üzerinden temellendirmeye çalışmıştır.[1033] Nitekim bu noktada, mehdiyi sadece cihad karşıtı, savaşmayan bir mehdi olarak tanımlamamış aynı zamanda şiddete karşı duran bir mehdi tasavvurunu da ortaya koymaya gayret etmiştir. Bu noktada, açıkça şiddet içeren rivayetleri tevil etmiştir. Şiddete dair ifadeleri dönüştürerek, daha yumuşak bir sunumla anlamlandırmaya çalışmıştır. Mehdilik meselesinde en fazla başvurulan, haçı kıracak, cihadçı bir mehdiden bahseden rivayeti de başından sonuna kadar kendi görüşleri çerçevesinde tevil etmiştir.[1034] Nitekim rivayeti açıklarken, rivayette geçen "haçı kıracak, domuzları parçalayacak, öldürecek" şeklindeki ifadelerin[1035] ulema tarafından literal olarak okunduğunu ve yıkıcı bir mehdi tasavvurunun oluşturulmaya çalışıldığını iddia etmiştir.[1036] Haçı kırmaktan kastedilen şeyin, Allah'ın gizli bir şeyi ifşa etmesi anlamına geldiğini ve haçlı binanın da bu ifşa olan gizli şey sayesinde yıkılacağını ileri sürmüştür.[1037] Ayrıca haçı kırmak ifadesiyle kastedilen şeyin, düzenin restore edilmesi anlamına geldiğini belirtmiş, rivayetlerde bu restorasyonun da "Farisi bir adam" eliyle gerçekleştirileceğine dair bilgilerin yer aldığını ve bu kişinin de kendisi olduğunu ifade etmiştir.[1038] Rivayette geçen domuzları öldürme ifadesinin ise ne insanları öldürme ne de domuzları öldürme manasına geldiğini, domuzları öldürmenin, hınzırlıkları yok etmek anlamına geldiğini savunmuştur.[1039] Gulam Ahmed, rivayeti kendi görüşleri çerçevesinde yorumlarken, rivayetin metninde de değişiklik yapmış ve "…Mesih aranızda hakem olacaktır…" ifadesini "hakem" değil "hakim" şeklinde

[1032] "İsa b. Meryem, adil bir hakem olarak inecek, haçı kıracak, domuzu öldürecek, cizyeyi kaldıracak. O gün mal o kadar çoğalacak ki onu kabul eden hiç kimse bulunmayacak." Buhârî, (60) Ehâdîsü'l-Enbiyâ 49 (s. 710); Müslim, (1) el-Îmân 242 (s. 77).
[1033] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 12; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 94.
[1034] Buhârî, (60) Ehâdîsü'l-Enbiyâ 49 (s. 710); Müslim, (1) el-Îmân 242 (s. 77).
[1035] Buhârî, (60) Ehâdîsü'l-Enbiyâ 49 (s. 710); Müslim, (1) el-Îmân 242 (s. 77).
[1036] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 15; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 174-176, 284.
[1037] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 90.
[1038] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 12-14.
[1039] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 90.

okumuştur. İfadeyi bu yeni okuyuş şekliyle de anlamlandırarak, gelecek olan mesihin yargıç olacağına, onun "söz" ve "kelimeleri" kullanarak yargıçlık yapacağına delil saymış ve bu yargıcın kimin doğru kimin yanlış olduğunu ortaya çıkaracağını savunmuştur.[1040] Gulam Ahmed, rivayeti neredeyse tamamen bağlamında koparark, içerisinde sadece bilinen şey olarak "mehdi" ifadesinin kaldığı bir forma dönüştürmüştür.

Mirza Gulam Ahmed'in savaşmayacak bir mehdi tasavvurunun, mesihlik iddiasıyla derin bir ilişkisi olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir. Nitekim Gulam Ahmed de, bilinçli bir tercih olarak, mehdilik iddiasını açıklarken sıklıkla mesihlik iddiasına referans yapmakta ve bu iddiasını daha fazla ön plana çıkarmaktadır.[1041] Zira şiddeti tamamen reddeden birisinin, ıstılahtaki mehdi referanslarıyla kendisine meşruiyet alanı yaratması oldukça zor olduğu için mehdilik fikirlerini, Hristiyanlıktaki sevgi dolu, savaşmayan İsa figürü üzerinden vermeye çalışmaktadır.[1042] Gulam Ahmed, bu noktada çatışmayan bir mehdi olarak, Allah'ın kendisine "yumuşaklık, ağırbaşlılık, alçak gönüllülük ve uysallıkla insanların dikkatini Hak olan, ezelî ve hiç değişmeyen …. rahmet ve adalet sahibi olan Allah'a çevir" diye emrettiğini iddia etmiştir.[1043] Lakin bu noktada şunu belirtmek gerekir ki Gulam Ahmed her ne kadar kendi mehdilik misyonunu Allah'tan aldığını iddia ettiği bu ilham ışığında kılıçsız, yumuşak huylu ve barışçıl bir mehdi olarak ifade etse de[1044] Gulam Ahmed'in üslubunun genellikle yumuşaklıktan uzak olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir. Nitekim özellikle kendisine yönelik yapılan eleştirilere karşı cevap verirken veya kendi düşüncelerini ispatlamak için farklı fikirleri

[1040] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 74-75, 105, 377, 503; Ahmediye Cemaati Amerika sorumlularından Nesim Mehdi ile yapılan bir röportaj, Lawton Kim, "Ahmadiyya Muslims" **Religions-Ethics Newsweekly**, 20 Ocak 2012, USA. http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/2012/01/20/january-20-2012-ahmadiyya-muslims/10124/ Erişim Tarihi 19.12.2016; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 199, 205.
[1041] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 18.
[1042] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 18; Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 132. Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 35. Mesih olarak, misyonun hadiste belirtildiği gibi savaşları ve şiddeti yok etmek olduğunu iddia etmiştir. Ancak bu hadisin hangi hadis olduğunu belirtmemiştir. Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 37.
[1043] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 15-16.
[1044] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 15-16.

eleştirirken oldukça ağır ithamlarda bulunduğu kendi eserlerinden tespit edilmektedir.[1045]

2.3.2.2.5. Mehdiliğine Dair Rivayetlerin Tahlili

Mirza Gulam Ahmed'in mehdinin zamanı, çıkış yeri ve soyu üzerinden, mehdiyle kendisi arasında bağlantı kurması, mehdilik misyonunu savaşmayan bir mehdi üzerinden şekillendirmesi genel olarak rivayetler aracılığıyla mümkün olmuştur. Ancak Gulam Ahmed, mehdiliğine ve mesihliğine delil olarak kullandığı rivayetlerin zayıf olduğunu fark etmiş olacak ki; bu rivayetleri sened veya metinlerini dikkate almadan sadece akli olarak tahlil etmeye çalışmıştır.

Mirza Gulam Ahmed, mehdilik meselesini konu alan rivayetlerle ilgili değerlendirmede bulunurken, mehdilik meselesiyle ilgili haberleri ihtiva eden hadislerin sayıca fazla olduğunu ve muhaddislerin bu hadisleri genelde mecrûh, mevzû' veya zayıf olarak kabul ettiklerini ifade etmiştir. Ancak bu rivayetler, muhaddisler tarafından zayıf kabul edilse bile yaşanılan dönemde veya ondan önce hadiste geçen haberin gerçekleştiği anlaşılırsa o hadisin kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.[1046] Doğru çıkan bir rivayet hakkında zayıf veya mevzû' diyen muhaddislerin veya ravilerin ise bu noktada yalancı kabul edilmesi ve bilgilerinin reddedilmesi gerektiğini savunmuştur. Aksi takdirde, onlar tarafından mevzû' ve sahih olmayan bir rivayet şeklinde değerlendirilen rivayetin, doğru çıkması ve gerçekleşmesi durumunda Allah'a yalan izafe edilmiş olacağını iddia etmiştir. Ayrıca muhaddislerin kabul etmediği rivayetlerde geçen haberlerden birinin gerçekleşmesi durumunda da bunu reddedenin kendi imansızlığına sebep olacağını ileri sürmüştür.[1047]

Mirza Gulam Ahmed'in genel yazım şekli dikkate alındığında, fikirlerini meşrulaştırabilmek adına kullanma imkanı olduğu bütün rivayetleri tevil ederek de olsa kullandığı anlaşılmaktadır. Zira Gulam Ahmed'in mehdilik meselesini İslami geleneğe dayandırabilmek için kullandığı rivayetlerin hemen hepsinin sıhhatleri konusunda tartışmalı rivayetler olduğu kaynaklardan bilinmektedir. Gulam Ahmed

[1045] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 6.
[1046] Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 29.
[1047] Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 29; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 171.

de bu ifadeleriyle mehdilik iddiası, problemli rivayetlere dayansa bile bu konuda önemli olanın, bu rivayetlerin doğru çıkması olduğunu savunarak, kendi mehdiliğini bir nevi meşrulaştırmaya çalışmaktadır. En genel haliyle, Gulam Ahmed'in bu yaklaşımından, mehdilik iddiasında bulunabilmek için başvurduğu rivayetlerin zayıf olduğunun farkında olduğunu ancak iddiasına meşruiyet kazandırmak için bu rivayetleri kullandığını söylemek mümkündür. Ancak Gulam Ahmed'in mehdilik meselesiyle ilgili her rivayeti de kullanmadığını, seçmeci davranarak bazılarını ihmal ettiğini de özellikle belirtmek gerekmektedir. Bu noktada, tevil ihmal ettiği rivayetlere örnek olarak mehdinin dünyada kalış süresiyle ilgili rivayetleri vermek mümkündür.[1048] Ancak o, bu konuyla ilgili bazı ifadelerinde mehdinin çağının 32 veya 33 sene olacağına dair bilgiler bulunduğunu lakin bu tür rivayetlerin sahih olmadığının ulema tarafından ortaya çıkarıldığını dile getirmeyi de ihmal etmemiştir. Gulam Ahmed'in bu rivayetleri reddetmesinin nedeni olarak bu rivayetlerde beş, yedi, dokuz yıl gibi oldukça az sürelerin bulunmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.[1049]

[1048] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 41, s. 15-16 (VI/75, Hadis no: 24467).
[1049] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 7-8; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 174.

2.3.2.3. Mehdilik Misyonu ve Bunu Reddetmenin Hükmü

Mirza Gulam Ahmed, kendi mehdiliğini açıkladıktan sonra süreç içerisinde kendi mehdiliğinin pratik değerini de ifade etme gayretinde olmuştur. Nitekim vadedilen mesih ve mehdi olarak, diğer dinlere galip geldiğini iddia etmiştir. Böylelikle, görevini yerine getirdiğini ve başarılı olduğunu savunmuştur.[1050]

Mirza Gulam Ahmed, başarılı olduğu düşüncesini, ilk vahiylerini aldığı tarihten itibaren yaklaşık kırk yıl boyunca yaşamasıyla ilişkilendirmiştir. Kendisinin hak üzere olmayıp yalan söylemesi durumunda, Hâkka sûresinin 44. ayeti[1051] ışığında, Allah'ın kendisini bir gün bile yaşatmayacağını ve mahvedeceğini ileri sürmüştür.[1052] Gulam Ahmed, sıklıkla başvurduğu reddetmeci ve tartışmacı bir üslup üzerinden şiddet karşıtı ve barışsever bir mehdi olarak başarılı olduğunu iddia etmiştir.[1053]

Mirza Gulam Ahmed'in mehdilik iddiasını, pratik değeri bağlamında başarılı bulması akidevî bir problemin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira kendi iddiasına göre başarılı olması aynı zamanda hakikiliğinin de ispatı anlamına gelmiştir. Bu bağlamda, Gulam Ahmed kendi hakiki mehdilik iddiasının akidevî bir sonuç doğurup doğurmayacağını da tartışmıştır. Bu noktada, diğer dinlere karşı galip gelmiş kişinin iddialarına iman etmenin ve ilahi memura itaat etmenin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür.[1054]

Mirza Gulam Ahmed, mehdiliğine inanmayı zorunlu olarak değerlendirirken, inanmayanlar için de çeşitli dinî sorumlulukların ortaya çıkacağını iddia etmiştir. Nitekim Gulam Ahmed, vadedilen mesih/mehdinin nüzulünden sonra ona iman etmeyenin Allah'ın korumasından mahrum kalacağını, mesih/mehdi'nin yoluna

---

[1050] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 155.
[1051] "Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık." 69. Hakka, 44-45.
[1052] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet,** s. 229.
[1053] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad-**, s. 32; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet,** s. 76.
[1054] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 437; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 377, 381, 383.

engel olanın ise, İslam'a düşmanlık etmiş olacağını ileri sürmüş hatta cehennem gibi daha ileri tehdidlerde de bulunmuştur.[1055]

Mirza Gulam Ahmed'in mehdilik iddiasını, akidevî bir çerçeveye oturtan bu yorum biçimiyle, kendisinin sıklıkla bağlı olduğunu dile getirdiği Hanefi-Sünni gelenekten,[1056] farklı düştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Sünni düşünceye göre mehdi inancı, temel inanç esaslarından olmayıp kişilerin bireysel tercihleriyle ilgili bir konudur. Şia'nın mehdi anlayışı ise Sünni İslam düşüncesiyle en temel farklardan birini oluşturmakta ve dinin esasları arasında yer almaktadır.[1057] Bu yönüyle Gulam Ahmed'in bu noktadaki görüşleri, Şii geleneğe daha yakın görünmektedir. Özellikle Şii gelenek açısından da Bahâîlikle ciddi şekilde paralellik arz etmektedir.[1058]

2.3.2.4. Mehdilik İddiasıyla İlgili Delillerinin Değerlendirilmesi

Mesih kavramının İslam ilahiyatında teolojik bir karşılığı söz konusu olmadığı için mesih ve mehdi kavramları İslam geleneğinde sürekli olarak karıştırılan kavramlar olarak var olagelmiştir. Girişte de bahsedildiği üzere İslam'da kurtarıcı olarak beklenen figür mehdidir. Ancak İslam'da kimilerine göre mehdi, kimilerine göre hem mehdi hem Hz. İsa merkezli,[1059] iki kurtarıcı anlayışı söz konusu olmuştur. Nitekim Kur'an'da Hz. İsa'ya, Mesih olarak hitap edilmesi,[1060] mesih mevzusuyla ilgili ve Hz. İsa'nın Müslümanlara imam olacağını bildiren pek çok rivayetin var olması[1061] ve mesih ve mehdiyi aynı kimlik üzere ilişkilendiren rivayetlerin de bulunması süreç içerisinde Hz. İsa üzerinden bir mehdi tasavvurunun oluşmasına sebep olmuştur.[1062] Lakin girişte de bahsedildiği üzere, Hz. İsa'nın öldükten sonra dirilip göğe refedilmesi ve mesih olarak dünyaya tekrar dönmesi

[1055] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 437; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 377, 381, 383.
[1056] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 35; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 18-19.
[1057] Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 158.
[1058] Hizmetli, "İtikadı İslam Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri Ve Babılik-Bahailik", s. 215-221.
[1059] Kurtarıcı olarak gelmesi beklenen Hazreti İsa ve mehdinin başka zatlar olacağına dair düşünceler, Hz. Peygamber'den bu konuda geldiği varsayılan rivayetlere dayandırılmaktadır. Bu rivayetlerden en çok itibar gören rivayet "Hazret-i İsa Aleyhisselâm gelir, Hazret-i Mehdî'ye namazda iktida eder, tâbi olur" şeklinde olan rivayettir. Ancak sıhhati konusunda tartışmalar söz konusudur. Hz. İsa ve Mehdi'nin başka kişiler olacağına dair düşünce, Hz. İsa'nın Hristiyanlığın peygamberi olmasından kaynaklandığını düşündürmektedir. Bu hadisin çeşitli tarikleri için bkz. Buhari, Enbiya: 49; Müslim, İmân:244, 245, 247; İbn Mâce, Fiten: 33.
[1060] Kur'an-ı Kerim'de 3/45, 4/157, 171-172, 5/17, 72, 75 9/31 ayetlerde Mesih kavramı geçmektedir.
[1061] Buhârî, (60) Ehâdîsü'l-Enbiyâ 49 (s.710); Müslim, (1) İman 242-247 (s.77-78). Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 15, s. 187-188 (II/411, Hadis no: 9323).
[1062] Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, 143; Durmuş, **Mitolojik Kurtarıcı Mehdi**, s. 118.

meselesi, Hristiyan akidesiyle ilişkili bir konu olmasına rağmen,[1063] Hristiyan akidesinin esas unsurlarını oluşturan bu konu İslam kültürüne de girmiş ve kurucu esas olmasa da, bir esas olarak varlığını devam ettirmiştir.[1064]

Hz. İsa'nın mesih olarak dünyaya gelmesiyle, mehdinin fonksiyonu hem kategorik hem de işlevsel olarak neredeyse ortak olması nedeniyle,[1065] Müslümanların kurtarıcı olarak beklediği mehdinin mesihle ilişkisini konu alan rivayetlerin var olmasına neden olmuş ve bu durum da mesih inancının mehdi inancıyla ilişkilendirilmesini pekiştirmiştir.[1066] Bu rivayetlerin başında geleni ise İbn Mace'de geçen mesih ile mehdi'nin aynı kişi olacağına dair rivayettir. Hadisin metni "Mehdi Hz. İsa'dan başka birisi değildir." şeklindedir.[1067] Bu rivayet Mirza Gulam Ahmed tarafından kendi mesihliğine ve mehdiliğine en temel delil olarak kabul edilmiştir.[1068] Özellikle bu rivayetin Kütüb-i Sitte'den bir eserde geçmesini kendi iddialarına en temel dayanak olarak kabul etmiştir.[1069] Ancak bu rivayetin isnadı hususunda ciddi tartışmalar söz konusudur.[1070] Ayrıca isnad zinciri açısından da ciddi sıkıntılar içeren bir rivayeti, akaidle ilgili bir meselede kaynak olarak kabul etmek de oldukça problemli bir durumdur.

2.3.3. Savaşmayı Reddeden Mehdi Teorisi Üzerinden Cihada Bakışı

İslam'da cihad kavramı, nefisle mücadele, İslam'ı tebliğ ve düşmanla savaşma gibi birbirinden oldukça farklı anlamlar için kullanılan bir terimdir. Arapçada "cehd" fiilinden türemiş bu kelime, sözlük anlamı olarak, "güç ve çaba sarfetmek, bir işi başarmak için bütün imkanları kullanmak" anlamına gelir. Istılahi anlamda ise, "dinî emirleri öğrenip o minvalde bir yaşam sürmek ve başkalarına da

[1063] Matta, 24:3-30.
[1064] Hristiyanlık mesihî anlayış, İsa'nın Zeytindağı'nda inananlarıyla birlikte yaptığı vaaza dayanmaktadır. Bkz. Matta, 23:3-30.
[1065] Durmuş, **Mitolojik Kurtarıcı Mehdi**, s. 27.
[1066] Genel olarak mesih kavramının geçtiği hadisler için bkz. Buhârî, (77) Libâs 68 (s. 1262); (91) Ta'bîr 11 (s. 1470); (97) Tevhîd 24 (s. 1559); Müslim, (1) İman 302 (s.94).
[1067] İbn Mâce, (36) Fiten 24 (s. 667-668).
[1068] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 43.
[1069] İbn Kayyim, **el-Menâru'l-Münîf**, s. 141-143; Heytemî, **el-Kavlü'l-Muhtasar**, s. 18; İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 426.
[1070] Bu rivayet İmam Şâfiî tarikiyle Enes b. Mâlik'ten rivayet edilmiştir. Ancak rivayetin sened zincirinde yapılan incelemelerde, senedde geçen Ebân b. Ebi Ayyâş'ın problemli görülmesi nedeniyle bu rivayet zayıf olarak değerlendirilmiştir. bkz. İbn Kayyim, **el-Menâru'l-Münîf**, s. 141-143; Heytemî, **el-Kavlü'l-Muhtasar**, s. 18; İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 426.

bu dinî öğretileri öğretmek, iyiliği emredip kötülükten nehyetmeye çalışmak, İslam'ı tebliğ, nefse ve düşmanlara karşı mücadele vermek" şeklinde oldukça genel ve kapsacıyı bir anlamı vardır. Bir fıkıh kavramı olarak daha çok Müslüman olmayanlarla savaş, tasavvufi anlamda ise nefs-i emmâreyi yenme gayretleri için kullanılmıştır.[1071] Ancak cihad kelimesi için genelde ilk akla gelen mana Müslüman olmayan kişi ve gruplarla savaşmaktadır. Cihad ifadesi Kur'an'da pek çok yerde isim ve fiil şeklinde geçmektedir.[1072] Kur'an'ın pek çok yerinde "cihad" kavramı kullanılmadan da cihadın kastedildiği pek çok ayet söz konusudur. Özellikle Muhammed 4, Hac 39, Tevbe 14, 20 gibi ayetlerden doğrudan savaşın kastedildiği anlaşılmakta, bir kısım ayetler ise cihad kavramıyla Allah rızasına uygun yaşama şeklinde değerlendirilebilecek anlamlara gelmektedir.[1073]

Cihad konusunda oldukça geniş ve yaygın bir anlam skalası olmasına rağmen, İslam hukukçuları İslam'ın her daim bir tahribat ve saldırı riski altında bulunduğunu düşünmelerinden[1074] ve hukuki sonuç doğurma özelliğine sahip olması nedeniyle özellikle savaşın kastedildiği cihad kavramı üzerinde yoğunlaşmış ve kafirlere karşı yapılan cihadın hukuki meşruiyeti konusunda da incelemelerde bulunmuşlardır.[1075] Savaşın kastedildiği cihad meselesiyle ilgili de nasslar aracılığıyla belli kriterler ortaya koymuşlardır. Buna bağlı olarak da başta Malikî ve Hanefî fıkıhçıları olmak üzere İslam hukukçularının büyük bir kısmı, savaşın meşru görülebilmesinin en temel nedenini düşmanın Müslümanlara karşı tecavüzü olarak değerlendirmişler, Müslümanlara karşı savaşmayanlarla veya karşı koymayanlarla savaşmanın ve sadece İslam'ı kabul etmediği için insan öldürmenin câiz olmadığını belirtmişlerdir.[1076] Cihadın dinî hükmünün de, savaş döneminin mevcut olmadığı ve günlük hayat şartlarının geçerli olduğu durumlarda farz-ı kifâye, genel bir seferberlik

[1071] Özel, Ahmet, "Cihad", DİA, TDV Yayınları, İstanbul 1993, C. 7, s. 527; Jalal, **Partisans of Allah**, s. 10-11; Winter, **İslam ve Hristiyanlık**, s. 132.
[1072] Cihad ayetleri hakkında bkz. 2. Bakara, 190, 194, 216, 218, 246; 3. Al-i İmran, 157, 195, 200; 4. Nisa, 71, 74-77, 84, 89, 101, 102, 104; 8. Enfal, 15-16, 39, 45, 60, 65-67; 9. Tevbe, 14, 16, 19, 20, 24-26, 29, 38-39, 41-42, 46-47, Hac/ 39-40, 78; 29. Ankebut, 69; 47. Muhammed, 4, 7, 20, 35; 48. Fetih, 16-17, 22, 25; 49. Hucurat, 9, 60. Mümtahine, 8-9, 11; 61. Saf, 4, 11; 66. Tahrim, 9.
[1073] 29. Ankebut, 69; 25. Furkan, 52; 16. Nahl, 110; Özel, "Cihad", s. 527; Topaloğlu, Bekir, "Günümüzde Cihad", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1993, C. 7, s. 531.
[1074] Topaloğlu, "Günümüzde Cihad", s. 533.
[1075] Özel, "Cihad", s. 528, 530; Jalal, **Partisans of Allah**, s. 3.
[1076] Özel, "Mehdilik", s. 528-529; Yaman, Ahmet, **İslam Devletler Hukukunda Savaş**, İstanbul 1998, s. 76.

(nefîr-i âm) gerektiren bir tehlike ve saldırı durumları söz konusu olduğunda ise, farz-ı ayn olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.[1077]

Mirza Gulam Ahmed'in İslam dünyası içerisinde farklı konumlandırılmasına neden olan görüşlerinden birisi de savaşmayı reddeden bir mehdi teorisi üzerinden geliştirilen cihad hakkındaki fikirleridir.

Mirza Gulam Ahmed'in cihad hakkındaki düşüncesi, cihada karşı reddiyeci bir tutum üzerinden şekillenmiştir. Ancak Gulam Ahmed'in cihada karşı muhalif tutumunun bölgede ilk ve tek olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim bu fikirlerle, özelikle 16. yüzyılda Ekber Şah'la (1556-1605) birlikte karşılaşılmıştır.[1078] Bu dönemde gayr-i müslimlere karşı cihad, iktidar tarafından gündeme getirilmemiş; hatta Ekber'in Hanefî alimleri yönlendirmesiyle, Müslüman olmayanlara karşı muamele konusunda yeni değerlendirmelerde bulunularak, eşit vatandaşlık hukukuna yönelik uygulamalar geliştirilmiştir.[1079] Bu durum, bölgenin en önemli tarikatlerinden olan bazı Çiştî mutasavvıfların barışçıl dinî söylemleriyle de oldukça karşılık bulmuştur.[1080]

Cihad konusunda, farklı bir yaklaşıma sahip olduğu iddia edilen diğer bir kişi de 18. yüzyılda yaşamış Şah Veliyullah'tır (m. 1762). Kaynaklarda, Şah Veliyullah'ın İngilizlerin yağmalamalarına karşı hiçbir tepkide ve faaliyetlerde bulunmadığına, en azından cihadla ilgili daha yumuşak görüşlere sahip dair iddialar söz konusudur.[1081] Her ne kadar bölgede müceddid olarak görülen bir kişinin İngilizlere karşı hiçbir faaliyette bulunmadığına yönelik iddialar şüphe götürse de bu tür iddiaların kendisi bile bölgede bu tür fikirlerin söz konusu olduğuna dair fikir vermesi bakımından önemlidir.

Sömürge faaliyetlerinin tepe noktası olan 19. yüzyıla gelindiğinde ise cihadı silahlı mücadele olarak yorumlamayan ve cihadı manevi-ahlaki mücadele ve insan olmaya çalışma olarak değerlendirilen bir kesim daha söz konusu olmuştur. Mevlevi Çiragh Ali (m. 1895), Muhammed İsmail, Seyyid Ahmed Han (m. 1898) bu isimlerin

[1077] Özel, "Mehdilik", s. 528-529.
[1078] Genn, "From Chishtiyya Diaspora to Transnational Sufi Movement", s. 3.
[1079] Jalal, **Partisans of Allah**, s. 15.
[1080] Genn, "From Chishtiyya Diaspora to Transnational Sufi Movement", s. 3.
[1081] Daudî, **Şah Veliyullah Dehlevî'den..**, s. 148; Jalal, **Partisans of Allah**, s. 15-16.

en bilinenleridir.[1082] Bu kişilerin emperyal güçlerle yakın ilişki içerisinde oldukları, Hindistan'ı hala daru'l-İslam olarak kabul ettikleri ve İngilizlerin kendilerine karışmadıkları gerekçesiyle, İngilizlere karşı silahlı cihadı reddederek, cihadı manevi bir mücadele şeklinde değerlendirdikleri kaynaklardan tespit edilmiştir.[1083]

Mirza Gulam Ahmed de cihadı farklı yorumlayan görüşleri de bu çizginin devamı olmuştur. Ayrıca Gulam Ahmed'in cihad hakkındaki görüşlerini değerlendirirken alt-kıta kültüründen de ayrı düşünmenin uygun olmayacağını belirtmek gerekir. Nitekim bölge dinlerinin uzlaşmacı kültürünün tipik bir tezahürü olan Gulam Ahmed'in yaşadığı yer olan Pencap'ın,[1084] Gulam Ahmed'in fikirlerinin şekillenmesinde oldukça önemli bir rolü olduğu anlaşılmıştır. Zira Gulam Ahmed Pencap'ta birbirinden oldukça farklı din ve kültürlere mensup kişilerle bir arada yaşamış ve bu kişilerle ciddi seviyede karşılıklı bir kültürel etkileşimi söz konusu olmuştur. Bu etkileşimin sonucu olarak da bölge dinlerinin neredeyse hepsinde var olan hiçbir canlıya zarar vermeme esasına dayanan "ahimsa" -zararsızlık- ilkesinin de Gulam Ahmed'de cihad karşıtı bir anlayışın oluşmasında etkili olduğu farkedilmiştir.[1085] Muhtemelen Gulam Ahmed'de potansiyel olarak var olan cihada karşı reddiyeci tutumun, İngilizlerin etkisiyle daha fazla ön plana çıktığını ve teorik bir arka plana sahip olduğunu söylemek mümkündür.[1086]

[1082] Jalal, **Partisans of Allah**, s. 4-6, 17; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 23, 27. Lakin Seyyid Ahmed Han ismi bölgede en fazla bilinen ve dikkat çekici bir isimdir. Bu isim, Hindistan'ın modernist Müslümanları arasında kabul edilmekte ve İngilizlere olan bağlılığından dolayı "Sir" ünvanı aldığı bilinmektedir. Bkz. Aziz, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, s. 130.

[1083] Hatta günümüzde Amerika'nın terörist organizasyonları listesinde yer alan "Lashkar-i Tayyiba" adlı cihadçı İslami grup, hareket faaliyetlerinin bir kısmını insanlara yardım faaliyetlerine kaydırmış ve cihadı günlük işlerle mücadele şeklinde değerlendirmiştir. Cihadçı bir organizasyonun en azından bir kısmıyla da olsa dönüşmesi, bölgede cihad konusunda farklı görüşlerin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bkz. Jalal, **Partisans of Allah**, s. 2.

[1084] Pencap'ın kültürel çoğulcu yapısı için bkz. Chopra, **The Legacy of The Punjab**, Calcutta 1997; Chopra, **Punjab and Bengal**, Calcutta 1999; Chopra, **Militant and Migrant**, New Delhi 2011; Grewal, **Social and Cultural History of the Punjab**, Manohar 2004; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 341. Eliade, **Dinsel İnançlar**, C. 1, s. 159-160.

[1085] Raju, "Hinduizm", s. 156-157; Joshi, "An Illustrated Presentation..", s. 7; Rousseau, **Dinler..**, s. 171-172. Gündüz, **Din İnanç Sözlüğü**, s. 77-286.

[1086] Winter, insanların fikirlerinin kendi kültürel kodları eşliğinde oluştuğunu savunmaktadır. Bu yönüyle, fikirlerden önce kültürel arka planlarının incelenmesi gerektiğini çünkü kültürel arka planların zihniyet çalışma biçimlerini oluşturduğunu iddia etmektedir. Bu yönüyle, Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerine kaynaklık teşkil eden ve zihniyet çalışma biçimini oluşturan bölge değerlerini ondan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu konu hakkında bkz. Winter, **İslam ve Hristiyanlık..**, s. 130-132; Bozan, Metin, **30 Mart 2015 Doktora Dersi Ders Notları**, Diyarbakır.

Mirza Gulam Ahmed'in cihad konusundaki düşüncesinin esası, modern dönemde askerî bir eylem biçimi olarak cihadın kabul edilemeyeceği düşüncesine dayanmaktadır.[1087] Gulam Ahmed, cihad anlayışını temellendirirken, İslam geleneğinde cihadın yanlış yorumlandığı düşüncesinden hareket etmiştir. Bu fikrini ortaya koyarken de Hz. Peygamber'e cihad izninin verildiği dönemin genel bir değerlendirmesiyle başlamıştır. Bu dönemde Hz. Peygamber'in yaşadığı sıkıntıları belirtmiş; ancak buna rağmen 13 yıl boyunca Hz. Peygamber'e cihad izni verilmediğini ifade etmiştir. Nitekim bu durumu açıklarken de tarih boyunca özellikle din adamlarının kendi statülerini korumak için Allah'ın gönderdiği yeni peygamber ve elçilerine karşı çıktıklarını belirtmiştir. Bu kişilerin, Hz. Peygamber'e yönelik olarak nübüvvetinin ilk on üç yılı boyunca yapmadıkları zulümler kalmadığını; hatta Hz. Peygamber'in bizzat şahsiyetini de hedef alan çeşitli işkenceler yaptıklarını belirtmiştir. Ancak buna rağmen Allah'ın kötülüğe karşı misilleme yapılmamasını emrettiğini ve zulüm gören bu insanların da bu emre itaat ettiklerini iddia etmiştir. Ancak bu zulmün sınırları aşılınca, on üç yılın sonunda Allah'ın Hac sûresinin 39. ayetiyle[1088] bu kişilere karşı koymaya –misillemeye- izin verdiğini belirtmiştir.[1089]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. Peygamber dönemini genel olarak anlattıktan sonra cihadı "misilleme" olarak yorumlamıştır. Cihad kavramını, misilleme olarak değerlendirmesi de cihadın ön koşulunun, şiddetin karşı taraftan başlatılması anlamında kullanmasından kaynaklanmıştır. Buna bağlı olarak da İslam'ın izin verdiği savaşları; kendini korumak amaçlı yapılan savunma savaşları, cezalandırma niteliğindeki misilleme savaşları, özgürlüğü sağlamak için Müslümanları öldürenlerle ve Müslümanları engellemek için gücünü kıranlarla yapılan savaşlar

[1087] Geaves, **Islam and Britain**, s. 36; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 37-38. Mirza Gulam Ahmed'in cihad hakkındaki görüşleri diğer başka kaynaklara rağmen özellikle bu mesele için yazdığı Britanya Hükümeti ve Cihad adlı eserinden elde edilmektedir. Gulam Ahmed, bu eseri Müslümanların cihad hakkındaki görüşlerini eleştirmek maksatlı yazmıştır. Ancak eserin isminde "Britanya Hükümeti" ifadesinin yer alması İngilizler tarafından dikkat çekmek için esere bu şekilde bir isim verildiği düşünülmektedir. Mirza Gulam Ahmed bu eseri buklet şeklinde yazmıştır. Daha sonra bu esere ayrı bir ek bölüm daha ilave etmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad** -, çev. Tayyba Seema Ahmad, Lutfur Rahman, UK 2006; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 37.

[1088] "Kendilerine savaş açılan Müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphe yok ki, Allah'ın onlara yardım etmeye gücü yeter." 22. Hac, 39.

[1089] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 4-6, 12-13; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 12; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 319-320.

şeklinde sınıflamıştır.[1090] Bu yönüyle de cihad kavramını tamamen savunma savaşı olarak yorumlamıştır. "Dinde zorlama yoktur" ayeti ışığında da[1091] İslam'ın kimsenin dininin zorla ve güç kullanarak değiştirilmesine müsaade etmediğini belirterek, cihadın hiçbir zaman yayılma amaçlı kullanılmadığı;[1092] İslam'ın yalnızca kendi manevi gücüyle, sevgi ve merhametle yayıldığını ifade etmiştir.[1093]

Mirza Gulam Ahmed'in cihad kavramıyla ilgili İslam düşüncesinden bariz şekilde ayrıldığı ve otantik olarak değerlendirilebilecek görüşü ise cihada müsaade edilen Hac sûresinin 39. ayetinin[1094] belli bir zaman ve dönem için geçerli olduğunu iddia etmesidir. Bu yönüyle, cihadın kesin bir Kur'anî emir olmadığını, o dönemde insanların zulüm ve baskı gördükleri için kendilerini korumak ve savunmak için, cihada izin verildiğini ve bu emrin de belli bir dönem için geçerli olduğunu iddia etmiştir. Buna göre cihad müsadesi, Müslümanların müşrikler tarafından katledildiği sadece erken dönem için geçerli olmuştur. Hatta bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den ve halifelerden sonraki Müslümanların bu ayeti yanlış anladıklarını ve Allah tarafından yaratılmış canlıları din adına katlettiklerini iddia etmiştir.[1095]

[1090] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 7-8, 14-15; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 39-40; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 6-7; Preckel, "South Asian Muslims in Germany", s. 316.

[1091] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 36; 2. Bakara, 256; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 39.

[1092] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. yayıncı notu; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 39; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 14; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 37-38.

[1093] Tahir Ahmed, **Din Adına Kan**, s. 26, 34, 35; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 64. Mirza Gulam Ahmed'in bu görüşleri, cihad için Müslümanların tacize uğramasını, bir gereklilik olarak savunan ve Müslümanların Mekke'de büyük bir zulme baskıya maruz kalmasına rağmen, savaşa müsadenin ancak Medine döneminde konu alan Hac 39'un Medine'de nazil olduğunu özellikle ön plana çıkaran genel İslami yaklaşımla paralellik arz etmektedir. Bkz. Winter, **İslam ve Hristiyanlık..**, s. 131; Özel, "Mehdilik", s. 528-529; Jalal, **Partisans of Allah**, s. 7; Topaloğlu, " Günümüzde Cihad-", s. 532; Yaman, **İslam Devletler Hukukunda Savaş**, s. 76; Köktaş, Yavuz, **Kur'an'a Aykırı Görülen Hadîsler**, İstanbul 2015, s. 50-51.

[1094] "Kendilerine savaş açılan müslümanlara, zulme uğramaları sebebiyle cihad için izin verildi. Şüphe yok ki Allah'ın onlara yardım etmeğe gücü yeter." 22. Hac, 39.

[1095] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 7, 14-15; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 39; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 6-7, 11. Mirza Gulam Ahmed'in görüşleriyle benzerlik içermesi bakımından krş. Jalal, **Partisans of Allah**, s. 7-9. Mirza Gulam Ahmed, cihad kavramını değerlendirirken oldukça ilginç bir yaklaşım tarzı kullanarak Hristiyanlar ve Müslümanların benzer hatalara düştüklerini ve benzer hakları gasbettiklerini iddia etmiştir. Buna göre, Hristiyanlar sıradan bir beşeri, tanrı statüsüne yücelterek tanrının hakkını gasbetmişler, Müslümanlar da cihad kavramını öldürme manasında kullanarak insan haklarını ihlal etmişler, Allah'ın sevgi, sempati ve merhametten oluşan yasalarını görmezden gelmişlerdir. Ancak günümüzde, her iki kesimin de cennete gitmek için kendisi tarafından hak ihlal ederek oluşturduğu bu yolun doğru olduğunu iddia ettiklerini belirtmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmad**, British Government and Jihad**, s. 7.

İnsan öldürmeyi kutsal bir kitabın emri olarak sunan bir dinin Allah tarafından insanlara gönderilmesinin imkansız olduğunu savunmuştur.[1096] Hatta Caynistlerin ve Budistlerin bir sivrisineği bile öldürmekten imtina ettikleri halde, Müslümanların rahatlıkla insan öldürdüklerini belirtmiştir.[1097] Lakin Müslümanların artık din adına öldürülmelerinin söz konusu olmadığını bu sebeple de silahlı bir cihadın gereği olmadığını savunarak, bu dönemde cihadın hükmünün kalmadığını iddia etmiştir.[1098]

Mirza Gulam Ahmed'in cihadı din adına masum insan öldürmek şeklinde değerlendirmesi ve karşı taraftan gelebilecek olası tehlikeleri ve saldırıları cihad mefhumu içerisinde kabul etmemesi, oryantalistlerin cihadı, "insan öldürmeyi kutsallaştırma" şeklindeki sunumlarının bir neticesi olarak cihad yerine "kutsal savaş"[1099] şeklindeki kullanımlarıyla paralellik arz etmektedir.[1100]

2.3.3.1. Münazaranın Cihad Olarak Yorumlanması

Savaş olarak cihada karşı çıkan kişiler genellikle cihadın savaşma yönünü değil de daha ahlaki ve manevi mücadele yönünü ön plana çıkarmışlar ve cihad kelimesini yorumlarken tevile başvurmuşlardır.[1101] Ancak Mirza Gulam Ahmed, cihad kelimesinin "savaş" ifadesiyle bağlantısı olmadığını ispatlamak için, tevil olarak adlandırılamayacak kadar farklı kullanım şekilleri geliştirmiştir. Buna göre, İslam'ın ilk dönemi için izin verilen savaşçı bir cihad anlayışının sadece o dönem için geçerli olduğunu, bundan sonra artık zamanın ihtiyacına göre bir cihad kavramı

[1096] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 14, 23; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 11-12. Krş. Winter, **İslam ve Hristiyanlık..**, s. 131; Özel, "Mehdilik", s. 528-529; Hafez, Mohammad, M., **Why Muslims Rebel: Represions and Resistance in the Islamic World**, Londra 2003, s. 164.

[1097] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 6-7.

[1098] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 7, 14-15; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 39. Mirza Gulam Ahmed cihad kelimesinin normal kullanımını, savaş dışı bir anlamda sunmaya çalışsa da müntesipleri Kur'an'daki bazı cihadî ayetleri tevil etmeden açıklayamamıştır. Özellikle Nisa 90'da geçen "onları öldürün" ifadesini açıklarken, bu ifadenin fiziksel anlamda öldürme faaliyetini ifade edebileceği gibi aynı zamanda onlarla bütün ilişkilerin kesilmesi manasına da geldiğini ve böylelikle ayetin manasının savaş zamanında onlardan kesinlikle yardım almayın şeklinde anlaşılması gerektiğine dair bir yorumda bulunarak ayeti tevil etmişlerdir. Bkz. Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 149.

[1099] Bu ifadeyle, oryantalistlerin İngilizce olarak kullandıkları "holy war" ifadesi kastedilmektedir.

[1100] Lewis, **Ortadoğu..**, s. 294. Ancak Ahmedîler, kendi eserlerinde ve Kur'an meallerinde oryantalistlerin İslam'ın kılıçla yayıldığı şeklinde fikirlerine karşı çıkıp reddetmektedirler. Bunu da özellikle Bakara 216'ya dayandırmaktadırlar. Krş. Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 55; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 39.

[1101] Daudî, **Şah Veliyullah Dehlevî'den..**, s. 148; Jalal, **Partisans of Allah**, s. 17.

geliştirmek gerektiğini savunmuştur. Cihadın orijinal versiyonunun "mücadele" olduğunu ifade etmiştir.[1102] Bu dönemki cihadın da mücadele olması gerektiğini ve bu mücadelenin de "anlatarak", "tartışarak" ve "yazarak" olması gerektiğini savunmuştur. Bu yüzden de tartışma türünden faaliyetlerinin hepsini kutsal savaş kategorisinde değerlendirmiş, tartışma sonucunu da "zafer" gibi savaşta kullanılan kavramlarla ifade etmiştir. Kendisinin çok sayıda eser vermesini de İslam için mücadele etmek anlamında değerlendirip cihadı -kutsal savaş- olarak tanımlamıştır. Buna bağlı olarak da kendisinin farklı din mensuplarıyla yaptığı tartışmaları da "kutsal savaş"[1103] şeklinde değerlendirmiştir.[1104] Hatta Gulam Ahmed, bu münazaralarını anlatırken bir savaş şeklinde sunmuş, karşı tarafı bozguna uğratıp yendiği, büyük bir zafer kazandığı ve "gazi" ünvanı aldığı şeklinde ifadeler kullanmıştır.[1105] Nitekim bu noktada kendisini Hz. Ali'yle ilişkilendirerek Hz. Ali'nin zülfikarıyla, kendi kaleminin benzer olduğunu iddia etmiş ve kendisinin "kaleminin sultanı" olarak adlandırıldığını ileri sürmüştür.[1106]

Mirza Gulam Ahmed'in münazara türünden tartışmalarını cihad olarak değerlendirmesini, alt-kıtanın uzun yıllar boyu Britanya hakimiyetinde kalmasıyla ilişkilendirenler de söz konusu olmuştur. Nitekim Hristiyan misyonerlerin dinlerini yayma şekillerinin Mirza Gulam Ahmed'in cihadı reddetmesinde etkili olduğu ileri sürülmüş ve bu durumun da en azından bir kısım Müslümanların Britanya hakimiyeti altında asimile olduğunu gösterdiği iddia edilmiştir.[1107]

2.3.3.2. Mehdi ve Cihad: Mehdinin Silahı İbadettir

Mirza Gulam Ahmed, cihad kavramını değerlendirirken, kendi mesihî-mehdici iddiaları üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır. Kendisini hem mesih hem de mehdi olarak değerlendirdiği için bu iki iddiasını da cihad fikrini temellendirmede

---

[1102] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 34.
[1103] Urduca "Jang-a Muqaddes" ifadesinin karşılığıdır.
[1104] Mirza Gulam Ahmed, **Jang-i Muqaddas**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, s. 83, United Kingdom 2009; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 15.
[1105] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 5, s. 156; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s.222; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 286-290; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 15. Mirza Gulam Ahmed'in bu teorik temellendirmelerinin örneği olarak iki Hristiyan misyonerle 20 Mayıs-5 Haziran 1893 tarihleri arasında gerçekleştirdiği münazaraları göstermek mümkündür. Bkz. Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 222.
[1106] Mirza Gulam Ahmed, **Nishān-e-Āsmānī**, **Rūhānī Khazā'in**, London 1984, C. 4, s. 375.
[1107] Krş. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 33; Arnold, **The Preaching of Islam..**, s. 215.

birlikte kullanmıştır. Ancak cihadla ilgili düşüncelerini o dönemki Britanya hâkimiyeti ile oldukça fazla ilişkilendirdiğinden mesihî fikirlerini cihad ile ilgili görüşlerini verirken daha fazla ön plana çıkarmış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Mirza Gulam Ahmed, milyonlarca Müslümanın diğerlerini cihad adı altında öldürmek arzusunda olduğundan dolayı, bu dönemin artık zulümde tepe nokta olduğunu savunmuş ve bu dönemin artık mesihin çağı olduğunu ve mesihin zulmü ve adaletsizliği yok edip barışı ve refahı tesis edeceğini iddia etmiştir.[1108] Mesihin refah çağını tesis ederken kullandığı tek silahının ise ibadet olacağını ileri sürmüştür.[1109]

Mirza Gulam Ahmed, bu konuyla bağlantılı olarak cihad emrinin sadece bir döneme özel olmayıp erken dönem sonrası da devam ettiğinin kabul edilmesi durumunda bile kendisinin mesih-mehdi olarak gelmesinden sonra bu emrin hükmünün sona erdiğini iddia etmiştir.[1110] Nitekim bu görüşünü Kur'an-ı Kerim'den Muhammed sûresinin 4. ayeti[1111] ışığında delillendirmeye çalışmış, ayeti "Vadedilen

[1108] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 17, 23; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 32; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 329-330. Mirza Gulam Ahmed, mesih çağıyla ilgili bu fikirlerini de muhtemelen, açıkça ifade etmese de, mesihin-mehdinin adaleti tesis edeceğine yönelik hadislerle irtibatlandırmaya çalışmıştır. Nitekim kendisi de mesihin gelişiyle savaşların sona ereceğine dair Buhari'de hadislerin var olduğunu belirtmiştir. Bunun nedeni, bu hadislerin en azından bir kısmında mehdinin önce yıkıcı bir tasvirle çizilmesi sonra da adaleti tesis edip barışı sağlayacağına yönelik ifadeler bulunmasından kaynaklanmış olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca Mirza Gulam Ahmed genelde mesihe ve mehdiye dair meselelerinin geçtiği hadislerde yer alan "Deccâl" mefhumunu da genel temayülden farklı yorumladığı için başta en sahih hadis kitabı olarak kabul ettiği Buhari'de, mehdiyle ilgili hadislerde Deccal'le ilgili rivayetlerin de bulunması nedeniyle bu hadisleri bilerek ihmal etmiş görünmektedir. bkz. Buhârî, (60) Ehâdîsü'l-Enbiyâ 49 (s. 710); Müslim, (1) el-Îmân 242 (s. 77); Tirmizî, Fiten 62 (C. 4, s. 97-98); İbn Mâce, (36) Fiten 32 (s 678); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 3, s. 111 (I/176, Hadis no: 1526); C. 9, s. 14-15 (II/37, Hadis no: 4948); C. 13, s. 107-108 (II/272, Hadis no: 7679); C. 13, s. 108 (II/272, Hadis no: 7680); C. 15, s. 62 (II/394, Hadis no: 9121); C. 15, s. 187-188 (II/411, Hadis no: 9323); C. 41, s. 15-16 (VI/75, Hadis no: 24467); Hakim en-Nisâbûrî, **el-Müstedrek**, C. 4 s. 474 (IV/428, Hadis no: 8317); Celaleddin es-Süyûtî, **ed-Dürrü'l-Mensûr**, C. 3, s. 596-597; Taberî, **Câmiu'l-Beyân**, C. 5, s. 449; Fahreddin Râzî, **Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî**, C. 8, s. 74-77.

[1109] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 9; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 328-329.

[1110] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 9; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 39. Kendisi, Allah tarafından gönderilmiş bir mesih ve mehdi olmasaydı, insanların cihad mefhumunu yanlış anlayıp savaşmaya devam etmelerinin meşru görülebilir bir tarafının söz konusu olabileceğini ancak kendisi gönderildikten sonra cihada devam etmenin kesinlikle imkansız olduğunu ve Allah tarafından affedilmeyeceğini savunmuştur. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 11, 18.

[1111] "(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. Nihayet onları çökertip etkisiz hale getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kalanlarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı salıverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur. Eğer Allah dileseydi onlardan öc

mesih gelinceye kadar savaşın" şeklinde tevil etmiştir.[1112] Ancak ayette, kafirlerle nasıl ve ne şekilde savaşılacağına ve ne zaman savaşın sonlandırılacağına dair genel bilgiler verilirken, Gulam Ahmed'in bu ifadeleri mesihin gelişiyle ilişkilendirmesi oldukça tartışmalı kalmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in modern dönemde bir savaş şekli olarak cihadı tamamen reddeden görüşleri, bölge Müslümanlarından şiddetli tepki almıştır.[1113] Bu denli büyük bir tepki muhtemelen Gulam Ahmed'in İngilizlerle ilişkisinin boyutundan ve İslam'ın sadece İngiliz iktidarı altında genişleyebileceğine inanmasından kaynaklanmıştır. Bu tepkilere bağlı olarak da Gulam Ahmed'in Hristiyan misyonerlerle girdiği tartışmaları, Müslümanların kendisine yönelik muhalefetini azaltabilmek amacıyla gerçekleştirdiğine dair fikirler söz konusu olmuştur.[1114]

Mirza Gulam Ahmed'in cihada karşı bu tutumu, Hareketin politikalarına da yansımış ve her ne olursa olsun devletlerle iyi ilişkiler kurmayı amaçlayan, cihad karşıtı nadir görülebilecek bir dinî yapı ortaya çıkmıştır. Bu düşünce, Ehl-i Sünnet'teki olası fitne ihtimaline karşı fasık bile olsa, ulu'l-emre itaati teklif eden dünya görüşünü daha ileri bir boyuta taşımış,[1115] sebebi ne olursa olsun, Müslüman olmaması; hatta hiçbir inancı olmaması durumunda dahi kesinlikle ulu'l-emre itaati farz gören bir yapıya bürünmüştür.[1116]

Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlik, mesihlik ve mehdilik iddiaları bağlamında kurtarıcılık misyonuyla ilgili genel bir değerlendirme yapıldığında, bu

---

alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek için böyle yapıyor. Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların amellerini asla boşa çıkarmayacaktır." 47. Muhammed, 4.

[1112] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 10; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 15.

[1113] Ehsan, **Qadiyaniat**, s. 24-40; Noori, Ayatollah Allama Yahya, **Finality of Prophethood and Critical Analysis of Babism, Bahaism, Qadiyanism**, Tehran 1981, s. iii; Mevdudi, **Kadıyanilik Nedir?** , s. 108-110; Suleri, 30 Haziran 1974; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 291; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 142.

[1114] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 30. Mirza Gulam Ahmed'in cihad hakkındaki görüşleri, dinî iddiaları dışında ana bünyeyle en fazla karşı karşıya geldiği iddiası olmuş ve pratik bir karşılığı olması yönüyle de İslam dünyasında bilinmesine neden olmuştur. Her ne kadar İslam dünyasında İngiliz fidanı olarak itham edildiyse ve Ahmedîler de bu duruma reddiyeci bir yaklaşımla karşılık verdiyse de kaynaklar tetkik edildiğinde Gulam Ahmed'in cihad düşüncesinin pratiği bağlamında İngilizlerle ilişkilerini, girişte de bahsedildiği gibi, açık olarak temellendirmek mümkündür.

[1115] Buhari, 93. Ahkâm. 4, VIII,105; Muslim, 33. İmâre.8, H. No: 1838, (ll/1468); Nisa 4/58.

[1116] Mirza Gulam Ahmed, "A Muslim Views on British Government", 33.

misyonunun bölge kültürüyle derin bir ilişkisi olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir. Nitekim bölge, Hint'in derin sezgici geleneği bağlamında, sûfî bir anlayışla İslamlaştığı için, bölgedeki Müslümanların düşünsel yapıları, Hint dışındaki Müslümanlardan oldukça farklı olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in ilahi olanla irtibat kurmaya dayanan dinî iddialarının özellikle mesihlik ve mehdilik fikirlerinin temellendirilmesinde, her ne kadar tepki alsa da belli bir dinî birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır.[1117] Ancak Gulam Ahmed'in mesihi iddiaları değerlendirildiğinde kullandığı deliller bağlamında bu iddialarının ikna edicilik değerinin yüksek olduğunu söylemek güçtür. Zira neredeyse bütün delilleri pek çok tartışmayı beraberinde getirmiş, delillerinden hiçbiri eleştiriden hali olamamıştır.

[1117] Nitekim her ne kadar tevil yaparak bile olsa, nasslara dair temellendirmelerinde Kur'an ve Hadis'e sıklıkla başvurması, Hristiyan İlahiyatına pek çok noktada vakıf olması, Budist kültüre yönelik bilgisinin olması Mirza Gulam Ahmed'in bilgi anlamında küçümsenemeyecek bir donanıma sahip olduğunu göstermektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KURTARICI MİSYONDAN MESİYANİK NÜBÜVVETE: MİRZA GULAM AHMED'İN MUHADDESLİK VE NÜBÜVVET MİSYONU

3.1. NÜBÜVVET İDDİASININ ZEMİNİ OLARAK MUHADDESLİK VE VAHY-İ VELÂYET

Ahzâb sûresi 40. ayet[1118] ışığında Hz. Peygamber'in Allah ile insan arasında aracılık yapan nübüvvet müessesesinin son halkası olduğu, kabul edilen bir inanç olup bu mesele ayetin referansı ile "hâteme'n-nebiyyîn" olarak adlandırılmıştır.[1119] "Hâtemennebiyyîn" inancı sadece nübüvvetin sona ermesini değil aynı zamanda Kur'an'ın bizatihi şâri' olmasının ve korunmasının Allah'ın taahhüdü altında olmasından dolayı[1120] Allah'la insanoğlunun Kur'an dışında irtibatının sona ermesini de ifade eden bir kavramdır. Ancak süreç içerisinde Hz. Peygamber'in vefatı sonrası fetihler aracılığıyla karşılaşılan gnostik yapılı toplumlardan edinilen kültür ve bilgiler ışığında, Allah'la irtibatın sona ermemesi gerektiğine dair fikirler İslam toplumunda da görülmeye başlanmıştır. Özellikle, bu fikirler kadim kültür ve medeniyetlere komşu veya bizatihi o toplumlarda yaşayan kişiler tarafından karşılık bulmuştur.[1121] Bu türden fikirler özellikle ana merkezden ziyade çevreye doğru yayılan kesimlerin katkısı ve etkisiyle de yayılmış; böylelikle, en azından bir kısım Müslüman

[1118] 33. Ahzab, 40. "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir."

[1119] Buhari, (61) el-Menâkıb 18 (s. 726-727); Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, C. 6 s. 3906; Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl**, C. 4, s. 233; İbn Kesir, **Tefsiru'l-Kurani'l-Azîm**, Dâru Tayyibe, Riyad 1999, C. 6, s. 428

[1120] 15. Hicr, 9. "Şüphesiz o Zikr'i (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz."

[1121] Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 135; Erdemci, Cemaleddin, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 43.

tarafından Allah'la irtibatın yeniden sağlanmasına yönelik çeşitli alternatif yollar geliştirilmeye çalışılmıştır.[1122] Özellikle Allah'la irtibat kurmaya yönelik alternatif yol denemeleri Şii düşünceyle başlamış ancak tasavvuf aracılığıyla Ehl-i sünnet'in içerisine de eklemlenmiştir. Şii düşünce bu noktada, Allah'la irtibatı imamlar aracılığıyla devam ettirmeyi kendi teolojik esasları arasına yerleştirerek[1123] ana bünye olarak kabul edilebilecek olan Ehl-i sünnet'ten imamet hususunda kesin çizgilerle ayrılmıştır. Ancak bir kısım mutasavvıflar hem Sünni çizgide kalmaya hem de Allah'la irtibatı devam ettirmeye çalışarak İslam düşüncesinde günümüze kadar hâlâ tam olarak isimlendirilmesi mümkün olmayan yeni bir düşünce biçiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu düşünce biçimi de özellikle batınî ve içe dönük yapısı olan kişiler tarafından sahiplenilmiştir.[1124] Böylelikle, Hz. Peygamber sonrası Allah'la irtibat kuracak ve bir nevi peygamberin misyonunu yerine getirecek kişiler olduğuna inanılmıştır.

3.1.1. Muhaddeslik İddiasının Şii ve Sûfî Geleneklerdeki Arka Planı

Daha ziyade tasavvuf, Şia ve gulat Şia gibi batınî özellikler gösteren gelenekler tarafından sahiplenilen "muhaddes" kavramı İslam geleneğinde Allah'la irtibat kurma şekillerinden birini ifade etmek için "kendilerine konuşulan kimseler" anlamında kullanılmaktadır.[1125] Sûfiler tarafından muhaddesliğin[1126] lisanî bir bağlantıyla değil, Allah'ın Hz. Musa ile konuşma şeklini ifade eden ayetteki[1127] gibi gerçekleştiği belirtilmektedir.[1128] Bu manevi mertebenin riyazet ve mücahade ile elde edilebilecek, kesbî bir makam olduğu ve bu mertebeye ulaşan kimsenin, kendisinden başka bu mertebede olanları bilemeyeceği ifade edilmektedir. Ayrıca, Allah ile

[1122] Çınar, Mahmut, "Son Peygamber Olarak Hz. Muhammed'in Nübüvveti", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 22.
[1123] Allah'la irtibatı imamlar aracılığıyla devam ettirmeyi kendi teolojik esasları arasına yerleştirme gayretleri hususunda bazı değerlendirmeler için bkz. Bozan, Metin, **İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, TDV İSAM, İstanbul 2009, s. 129 vd; Bozan, Metin, **İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru**, İlahiyat, Ankara 2007, s. 40 vd.
[1124] Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 135; Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 43.
[1125] Baljon, **Religion And Thought**.., s. 126.
[1126] "Muhaddes" kavramı Kur'an'da geçmemektedir.
[1127] 4. Nisa, 164. "Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gönderdik. Anlatmadığımız (nice) peygamberler de gönderdik. Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu."
[1128] Ögke, Ahmet, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlül Gayb –İbn Arabînin Görüşleri-" T**asavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, sy. 5, Ocak 2001, s. 194. Krş. İbn Arabî**, Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 18, s. 389-390.

konuşmanın gündüz gerçekleşmesi durumunda muhâdese, gece gerçekleşmesi durumunda müsamere adını alacağı savunulmaktadır.[1129]

Allah'la irtibat kuran "muhaddesûn"un aldığını iddia ettiği bilgilere ise genel olarak ilham denmektedir.[1130] İlham kavramı, terim olarak "Allah'ın doğrudan veya melek aracılığıyla, bilgileri insanın kalbine ulaştırması" şeklinde tanımlanmıştır.[1131] Bilgi kaynakları söz konusu olmadan insanın zihninde veya kalbinde aniden bir bilginin cereyan etmesi ilhamın temelini oluşturmaktadır. Kavram, ilk dönem sûfîleri tarafından bir bilgi kaynağı olarak Kur'an ve hadis ışığında değerlendirilirken, daha sonraki mutasavvıflar tarafından müstakil bir bilgi kaynağı olarak kullanılmaya başlanmıştır.[1132]

Sûfi gelenek muhaddeslik meselesini süreç içerisinde oldukça fazla sahiplenmiş ve bu müessese bir kısım sûfîler tarafından peygamberlik ile ilişkilendirilmiştir. Özellikle bu noktada ümmetin alimlerinin İsrailoğullarının peygamberleri olacağına dair rivayet dikkate alınarak, muhaddeslik makamı bir nevi Hz. Peygamber'den sonra Allah'la, peygamberde olduğu gibi, irtibat kurmaya haiz müesseselerden biri olarak değerlendirilmiştir.[1133] Nitekim Hakîm Tirmizî'yle (ö. h. 320) başlayan sûfî geleneğe bakıldığında, muhaddeslik makamına bu dönemden itibaren özel bir ilgi atfedilmeye başladığı anlaşılmaktadır. Bu noktada her ne kadar peygamberliğin başka bir alan olduğu belirtilse de muhaddeslik kavramıyla ilgili yapılan tanımlar dikkate alındığında iki kavramın da birbiriyle ilişkili manada kullanıldığı fark edilmektedir. Nitekim Tirmizî'ye göre muhaddeslik makamı nebilikle ilişki içerisinde bir mertebedir. Nitekim o, resulü Allah'tan bir şeriat getiren ve bu şeriate uymak için insanları davet eden kişi olarak tanımlamış ancak nebiyi ise elçi olarak tanımlamamıştır. Zira, nebinin halkı, resulün getirdiği şeriate davet

[1129] Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlül Gayb..", s. 194-195.
[1130] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 86. Krş. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C, 12, s. 106-107, C. 18, s. 43.
[1131] Kavram Kur'an'da insana kötülük ve iyilik kabiliyeti verilmesinden bahseden ayette geçmektedir. Bkz. 91. Şems, 7-8.
[1132] Yavuz, Yusuf, Şevki, "İlham", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, C. 22, 98.
[1133] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 1, s. 427-428; Münâvi, **Feyzü'l-Kadir**, C. 4, s. 384; Sehâvî, **el-Mekâsidü'l-Hasene**, s. 286; Aclunî, **Keşfu'l-hafa**, 2/64; Şevkânî, **el-Fevâidü'l-Mecmûa**, 286. Rivayet muteber hadis kaynaklarında geçmemektedir.

ettiğini ve rehberlik ettiğini ifade etmiştir. Tirmizî muhaddesi de bu bağlamda değerlendirmiş ve muhaddesin de nebi ve resul gibi Allah tarafından gönderildiğini iddia etmiştir. Ancak resule şeriat verilmesinden, nebinin ise Allah'tan haber getirmesinden dolayı, muhaddesin onlardan ayrıldığını ifade etmiştir. Muhaddesi, resulün şeriatı bağlamında Allah'tan bir destek ve delil olarak değerlendirmiş ve muhaddesleri evliyanın efendisi olarak tanımlayıp Allah'la gizlice konuştuklarını ileri sürmüştür.[1134] Bu yönüyle de, nebilerin şeytanın müdahalesinden uzak olması gibi muhaddeslerin de nefislerinin müdahalesinden uzak olduğunu –masûn- belirtmiştir.[1135] Nitekim İbn Arabî de bu görüşlere paralel olarak, Tirmizî'nin İlahi keşif gerçekleşeceği zaman, bütün perdelerin kalkacağını, başka hiçbir şeyin söz konusu olamayacağını ve araya giremeyeceğini söylediğini belirtmiştir.[1136] Bu yönüyle, Tirmizî'nin değerlendirmeleri dikkate alındığında, muhaddeslik kavramını, şeriat getirmemesi yönüyle nebilikle ilişkilendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.[1137]

Hakîm Tirmizî'yle yaklaşık benzer dönemlerde yaşayan Serrâc et-Tûsî ise kavramı, Tirmizî tarafından nebilikle ilişkilendirilen yönlerine başvurmadan, daha sûfî gelenekteki kavramlar üzerinden yorumlamaya çalışmıştır. Özellikle Hz. Ömer'in Allah tarafından kendisine konuşulan biri olduğuna yönelik fikirler üzerinden muhaddeslik meselesini tartışmıştır.[1138] Nitekim o, muhaddeslik makamındakilerin Allah'la irtibat kurma meselelerini anlatıken, Allah'ın insanlara sırlarını açması ve insanların da sırlarını Allah'a açması amacıyla, Allah'ın bu kişileri yarattığını belirtmiştir. Hatta Allah'ın bu konuyla ilgili olarak, "Ben sizi,

---

[1134] Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ -Veliliğin Sonu-**, (haz.) Salih Çift, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 103, 106-107. Krş. Karadaş, **İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri**, İstanbul 1997, s. 90; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 89-90; Koca, Ferhat, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları ve Bunların Değerlendirilmesi", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 117; Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlül Gayb..", s. 195. Tirmizî, muhaddesle enbiya arasındaki farkı ise teklif olarak ifade etmiştir. Bkz. Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 71.

[1135] Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**.., s. 105-109.

[1136] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 12, s. 275, 313-314.

[1137] Krş. Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ -Veliliğin Sonu-**, s. 106-107; Karadaş, **İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri**, s. 90; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 89-90; Koca, Ferhat, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları ve Bunların Değerlendirilmesi", s. 117; Ögke, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlül Gayb..", s. 195.

[1138] Bu eserde Hz. Ömer'in muhaddes oluşuna dair örnekler bulunmaktadır. Ebû Nasr Abdullah b Ali es-Serrâc et-Tûsî, **el-Lüma' -İslam Tasavvufu-**, Hasan Kâmil Yılmaz (çev.), Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, s. 132-133, 314, 342. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous**, s. 88.

sırrınızı bana açasınız diye yarattım. Eğer bunu yapamazsanız benimle konuşun. Bunu da yapamazsanız bana münacatta bulunun. Bunu da yapamazsanız bari beni dinleyin." şeklinde hitap ettiğinden bahsetmiştir.[1139]

İbn Arabî ise, Tirmizî'nin muhaddeslik ve nebiliği ilişkilendiren yaklaşımını geliştiren kişidir. Nitekim Tirmizî'nin nebilik ve muhaddeslikle ilgili görüşleri, onun teşrî ve gayr-i teşr-î nübüvvet fikrinin temelini oluşturmuştur. İbn Arabî, Tirmizî'nin muhaddeslik meselesini nebilikle oldukça ilişkilendiren yönlerini açmış ve nebilikle, muhaddeslik arasındaki sınırları belirlemiştir.[1140] O, Hz. Peygamber'den sonra ümmet içerisinde peygamber olmayan ancak "sezgi" sahibi olan kişilerin bulunacağını belirtmiştir. Lakin; bu kişilerin teşrî –haram helal koyma yetkisinin- bulunmayacağını, bağlı bulundukları nebinin şeriatını takip edeceklerini belirtmiştir. Bu kişilerin İlahi ilimlerin sırlarına ulaşabileceğini nitekim İlahi sırlara muhatap olmak için peygamber olmaya gerek olmadığını zira peygamberlere hususî olan özelliğin ise sadece hüküm koyma ve teşrî olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim bu kişilerden olarak Hz. Ömer'i ve Ahmed b. Hanbel'i işaret etmiştir. Hatta Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'le ilgili olarak, şeytanın Hz. Ömer'i görse, yolunu değiştireceğini söylediğini belirtmiş ve bu durumun da Hz. Ömer'in korunmuşluğuna delalet olduğunu iddia etmiştir. Hz. Ömer'le ilgili olarak ayrıca Hz. Peygamber'in rüyada süt içtiğini görmesini ve kalanını da Hz. Ömer'e tevdi etmesine yönelik rivayeti de Hz. Ömer'in Allah katında diğer insanların elde edemediği makamı elde ettiğinin ve Allah'ın ona "furkan", kapalı ve mühim işlerde hak ile bâtılı ayırt etmeye yarayan bir bilgi verdiğinin bir işareti olarak değerlendirmiştir.[1141] Allah tarafından verilen bu bilginin de peygambere verilen bilgiyle ortaklık teşkil ettiğini ve vehbî olduğunu belirtmiştir.[1142] İbn Arabî'nin bu sözlerinden, bahsettiği makamın nebilikle bazı ortak özelliklere haiz olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sûfî geleneğin bir başka temsilcisi olan İmam Rabbânî'nin (ö. 1624) nebiliğe alternatif olarak Allah'la yüksek perdeden irtibattan bahseden görüşlerini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Nitekim o, Hz. Peygamber'le birlikte

[1139] et-Tusi, **el-Lüma**, s. 342.
[1140] Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 90.
[1141] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 2, s. 125-126, 361, C. 16, s. 52, 272.
[1142] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 15, s. 132, C. 16, s. 75, C. 12, s. 37, 179, 275.

nübüvvet kapısının kapanmasından dolayı Hz. Peygamber'in ümmetinin alimlerinin, peygamberler gibi, peygamberlere benzer özelliklere sahip olduklarını belirtmiş hatta bu alimlerin makamlarını Hz. Peygamber'in ashabının makamlarıyla ilişkilendirmiştir.[1143] Böylelikle, alimler aracılığıyla Allah'la yeni bağlantı yollarının ortaya çıkabileceğini ifade etmeye çalışmıştır.

İmam Rabbanî geleneğinin takipçisi Şah Veliyullah Dihlevî de (ö. 1762) muhaddeslik kavramını nübüvvetle ilişkilendirmiş ve ümmet içerisinde peygamberlere benzeyen kişiler bulunduğunu belirtmiştir. Dihlevî, bu kavrama kategorik olarak iki şekilde yaklaşmıştır. İlk olarak Kalem sûresi 48-50. ayetlerini[1144] dikkate alarak, Hz. Yunus'un Allah tarafından peygamber seçilmeden önce, Allah'ın kendisine vahiy aracılığıyla konuştuğu "mükellem" biri olmadığını ancak dualarına icabet edilen "muhaddes" biri olduğunu ve vahiy sürecinin nebi seçildikten sonra gerçekleştiğini belirtmiştir.[1145] Dihlevî'nin bu ifadesinden muhaddes kavramının, nübüvvetten farklı olarak tek taraflı bir ilişkiyi işaret ettiğini çıkarmak mümkündür. Dihlevî ikinci olarak da bu kavramı, İmam Rabbânî'yle benzer olarak Hz. Peygamber'in etrafındaki samimi, ona derinden bağlı sahabileriyle de ilişkilendirilebilecek bir mefhum olarak değerlendirmiştir.[1146] Nitekim Dihlevî muhaddes olarak tanımladığı bu kişilere melekût aleminden bazı ilim kaynaklarının açıldığını ve oradan Allah'ın bazı bilgileri, henüz daha peygambere vahiy olarak göndermeden, bu kişilerin elde edebildiklerinden bahsetmiştir. Temellendirirken de, bir kişinin rüyasında, henüz daha olmamış hadiseleri görmesi şeklinde örneklendirmiştir. Hatta muhaddesin özelliklerinden biri olarak da, birçok konuda görüşü doğrultusunda Kur'an ayetinin indiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber'in rüyasında, kendisine verilen sütü doya doya içtikten sonra Hz. Ömer'e uzatmasını da bir muhaddeslik alameti olarak değerlendirmiştir.[1147] Muhaddeslik meselesi, başta İbn Arabî olmak üzere pek çok mutasavvıf gibi Dihlevî tarafından da Hz. Ömer'le

[1143] İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 2, s. 763. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 89-90.
[1144] 68. Kalem, 48-50. "Sen, Rabbinin hükmüne sabret. Balık sahibi (Yûnus) gibi olma. Hani o, (balığın karnında) kederli bir hâlde Rabbine yakarmıştı. Şayet Rabbinden ona bir nimet yetişmemiş olsaydı, o mutlaka kınanmış bir hâlde ıssız bir yere atılacaktı. (Fakat böyle olmadı.) Rabbi onu (peygamber olarak) seçti ve salih kimselerden kıldı."
[1145] Baljon, **Religion And Thought..**, s. 126.
[1146] Şah Veliyullah Dihlevî, **Hüccetullâhi'l-Bâliğa İslam Düşüncesinin İlkeleri**, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul 2012, C. 2, s. 1173.
[1147] Dihlevî, **Hüccetullâhi'l-Bâliğa**, C. 2, s. 845, 850-851.

ilişkilendirilmiştir.[1148] Özellikle "Senden önce İsrailoğullarının arasında, peygamber olmadıkları halde kendisine konuşulan insanlar mevcuttu. Onlar gibi biri olacaksa o, Ömer olacaktır." şeklindeki rivayet, muhaddeslik meselesiyle Hz. Ömer'in ilişkilendirilmesinin sebeplerinden biri olmuştur.[1149] Özellikle de "Benden sonra bir peygamber gelseydi bu Ömer olurdu."[1150] ve "Sizden önceki ümmetler içinde ilham verilen kimseler vardı. Eğer ümmetimin arasında böylesi bulunursa o, Ömer' dir."[1151] şeklindeki rivayette geçen "kendisine konuşulan" anlamındaki "muhaddes" kavramının Hz. Ömer'i nübüvvet mertebesinin sadece bir altı sayılabilecek bir mertebede göstermek amaçlı bu anlamı kazanmış olduğunu söylemeye imkan vermektedir.[1152] Genel olarak bakıldığında, Sûfî gelenekteki bütün bu örneklerden, muhaddeslik olarak bahsedilen makamın, sıradan insanlardan uzak, nebiye yakın hatta Tirmizî gibi kimi sûfîler için de nebilerle neredeyse eş değer bir makam olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır.

Muhaddesliği esaslı bir mesele olarak ele alanlar ise Şiilerdir. Nitekim Şii alimler, sona eren tek nebilik türünün şârî' nebilik olduğunu, gayr-i teşrî' nebiliğin ise imamlarla benzer bir statüde devam ettiğini belirtmektedir. Ancak gayr-i teşrî nebiliğin devam etmesine yönelik inançlarına rağmen, ana bünye İmâmiyye Şiası, nebi kavramı yerine özellikle "muhaddes" kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Nitekim bu noktada Hz. Ali ve imamların muhaddesler makamında olduğunu düşünmektedirler. Ancak Şii gulat gelenek bu konuda İmamiyye'den farklı kalmakta ve imamları "muhadddes nebi" olarak değerlendirmektedirler.[1153]

[1148] Dihlevî, **Hüccetullâhi'l-Bâliğa**, C. 2, s. 1173; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 89.

[1149] Buhari, (62) Fedâilu Ashâbi'n-Nebî 6 (s. 756); Müslim, (44) Fedâilü's-Sahâbe 23 (s. 1055).

[1150] Tirmizî, Menâkıb 52 (C. 6, s. 59-60); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 28 s. 624 (IV/154, Hadis no: 17405); Hakîm Nîsâbûrî, Müstedrek, C. 3 s. 92 (III/84, Hadis no: 4487)."Benden sonra biri peygamber olarak gelseydi bu Ömer olurdu." şeklindeki rivayetin sıhhatiyle ilgili ciddi manada problemlerin söz konusu olduğu kaynaklarda geçmektedir. Bkz. Muhammed b. Ali Şevkânî, **el-Fevâidü'l-Mecmûa-fî Ahâdîsi'l-Mevdûa**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 336; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 89.

[1151] Buhari, (62) Fedâilu Ashâbi'n-Nebî 6 (s. 756); Müslim, (44) Fedâilü's-Sahâbe 23 (s. 1055).

[1152] Dihlevî, **Hüccetullâhi'l-Bâliğa**, s. 1173; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 89.

[1153] Kummî, Sa'd b. Abdullah Ebu Halef el-Eşari, **Makâlât ve'l-Fırak**, thk. Muhammed Cevad Meşkur, Tahran 1963, s. 51; Eşarî, Ebu'l-Hasen, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd Beyrut 1995, I, 76-77; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 89. İmamet ve nübüvvet müesseselerinin mukayesesi için bkz. Bozan, Metin, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmarnet Anlayışlarının Mukayesesi", Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2006, Cilt: 9, s. 26, s. 95-112.

Şii düşüncede ve tasavvuf üzerinden Sünni gelenekte nübüvvetin çeşitli adlar altında devamına yönelik fikirler, Allah'la ilişki kurup ondan bilgi almak anlamına gelmekte, bu durum da nebilik kapısının açılmasına öncülük anlamı taşımaktadır. Peygamberlik iddiasında bulunan pek çok kişi de referansını bu düşünce biçiminden almaktadır. Akli-naklî sarih bir delil olmaksızın yapılan bu tür yorumlar, nübüvveti insanların beşerî yorumlarına ve tercihlerine açık bir alana taşımakta ve tartışmalı bir peygamber anlayışını da beraberinde getirmektedir.[1154] Bazı sûfî düşünürlerin velayeti nübüvvetten üstün kabul etmeleri ve müntesiplerinin de bu yorum biçimine göre geliştirdikleri tevillerle, bu anlayışı korumaya çalışmaları, vahiy ve nübüvvet konusundaki belirsizliğe süreklilik katmaktadır.[1155] Nitekim nübüvvet ve velayet olarak iki farklı adlandırmadan bahsedilse de mahiyet itibarıyla oldukça benzer içeriğe sahip olmalarından dolayı, bir kesim tarafından nebi ve velinin eşit sayılması gibi fikirlerin dahi ortaya çıkmasına neden olmaktadır.[1156] Bu durum, benzer şekilde nübüvvet ile arasına mesafe koyan muhaddeslik şeklinde Mirza Gulam Ahmed'de de tecelli etmiştir.[1157]

3.1.2. Mirza Gulam Ahmed'in Muhaddeslik Misyonu

Mirza Gulam Ahmed'in sûfî geleneğe yakın muhaddeslik iddiasıyla ilgili tam bir tarih belirlemek oldukça zordur. Her ne kadar Ahmedî kaynaklara göre Gulam Ahmed'in 1900 veya hemen öncesinde kendisi için muhaddes kavramını kullandığı ifade ediliyorsa da,[1158] Gulam Ahmed, oldukça erken bir dönemde, 1884 yılında yayımlanan *Berahin-i Ahmediyye*'nin dördüncü cildinde kendisi için muhaddes kavramını kullandığı tespit edilebilmektedir.[1159] Nitekim bu tarihteki kullanımı esas alan Khan'a göre Gulam Ahmed'in ilk iddiası "muhaddes"liktir. Zira Gulam Ahmed'in müceddidlik düşüncesinden itibaren Allah'ın kendisiyle konuştuğunu ön

[1154] Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 40; Aslan, Abdülgaffar, "Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Son Peygamber Oluşu.." ve Yalancı peygamberlik Olgusu", **IV. Kutlu Doğum Sempozyumu**, Isparta 2001, s. 101-126.

[1155] Evkuran, Mehmet'in, Metin Özdemir'in "Kadı Abdulcebbar'ın İyilik - Kötülük Düalitesine Yönelttiği Eleştiriler" Başlıklı Tebliğde Yaptığı Değerlendirmeler, **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu** 25-27 Mayıs 2012, Malatya, s. 317.

[1156] Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 39.

[1157] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289.

[1158] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 226.

[1159] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 426, 428, 436. Ancak bu tarihteki kullanımı iyi ve kötüyü ayırabilen anlamında daha düşük bir misyonu ifade etmektedir.

plana çıkardığını savumuştur. Friedmann ise müceddidlik iddiasının arkasına yerleştirmiştir.[1160] Ancak Gulam Ahmed'in kavrama yüklediği içerik dikkatlice tetkik edilirse bu kavramın mesihlik mehdilik iddialarının arasına veya arkasına yerleştirilmesi daha uygun görünmektedir. Nitekim Gulam Ahmed'in 1891'de, mesiyanik iddialarını temellendirmek için yazdığı ve Hz. İsa'nın ölümü gibi teorik konuları ele aldığı *Tawzih-i Meram* adlı eserinde muhaddeslikle ilgili oldukça detaylı bilgi vermekte ve kendisinin nebilikten el alan bir muhaddes olduğunu ifade etmektedir.[1161] Lakin Gulam Ahmed'in muhaddeslik iddiası, nebilik iddiasıyla oldukça içrek bir kavram olduğu için eserlerinde, tek başına oldukça az yer kaplamakta; genelde muhaddeslik yerine nübüvvet kavramı ön plana çıkarılmaktadır. Bu nedenle kavram, Gulam Ahmed'in fikirleri arasında hacmi en az olan fikridir.[1162] Zira kaynaklardan anlaşılmaktadır ki, Gulam Ahmed mesihlik ve mehdilik misyonlarını icra ederken aynı zamanda muhaddeslik görevini de icra etmiştir. Bu yönüyle muhaddeslik meselesi, Gulam Ahmed'in nebiliğe doğru giden yoldaki fikirlerinin zemininin anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Ayrıca Lahor kolunun Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasını reddedip muhaddes olduğunu kabul etmesinden dolayı da bu konunun ayrı bir başlık altında incelenmesi zorunludur.

Mirza Gulam Ahmed'in muhaddeslik iddiasına genel olarak bakıldığında, müceddidlik iddiası gibi klasik İslam geleneğinde kabul edilen bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle mehdilik, mesihlik ve nübüvvet iddialarından, mahiyet bakımından olmasa da, en azından kavramsal olarak ayrılmaktadır. Ancak muhaddeslik kavramını nebilikle ilişkilendirilmesi sonrası kavram, geleneksel İslam düşüncesindeki kullanım şeklinin dışına çıkmıştır.[1163] Nitekim Gulam Ahmed'in 1891'de yazdığı *Tavzih-i Meram* adlı eserinde, nebilik ve muhaddesliği ilişkilendiren fikirleri açıkça görülmektedir. Bu yönüyle de, Gulam Ahmed'in muhaddeslik müessesesine nebilik özellikleri eklemlemesinden dolayı, geleneksel İslam

[1160] Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 41-42; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 86.
[1161] Mirza Gulam Ahmed'in "muhaddes" kavramının kullanımı hak. bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Elucidation of Objectives**, s. 16-18.
[1162] Nitekim Ahmedîlik araştırmacıları tarafından da, genellikle Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri arasında ayrı bir başlık olarak ele alınmayıp fikirleri içerisine yerleştirilmektedir.
[1163] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 109; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 136.

düşüncesinden daha farklı sûfî geleneğe yakın bir muhaddeslik düşüncesine sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[1164]

Mirza Gulam Ahmed'in kullanım şekliyle muhaddeslik kavramı tetkik edildiğinde, nebilik iddiasına kadar, melek aracılığıyla Allah'tan bilgi almak şeklinde tanımladığı bu kavram, içerisinde nübüvvet nüveleri barındırması bakımından önemlidir. Gulam Ahmed, muhaddeslikten önceki fikirlerini genelde Kur'an'dan referans getirerek açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu hususta referans olarak kullanabileceği ayet bulmakta zorlanan Gulam Ahmed, kendisi için Kur'an'dan sağlayamadığı meşruiyeti, hadis literatüründe mevcut rivayetler aracılığıyla sağlama yoluna gitmiştir. Problemli olduklarına yönelik çeşitli tartışmalar söz konusu olsa da muhaddeslikle ilgili rivayetlerin mevcut olması bile Gulam Ahmed açısından yeterli olmuştur.[1165] O, muhaddeslikle ilgili az sayıda ve tartışmalı rivayeti[1166] oldukça muteber rivayetler olarak değerlendirmiştir.[1167]

Mirza Gulam Ahmed, Allah tarafından muhaddes olarak görevlendirdiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.[1168] Nitekim bu noktadan sonra da muhaddeslik ve nübüvvet arasındaki farkı açıklamaya çalışmıştır. Bu iki kavramın da kaynak ve öz bakımından neredeyse aynılığını vurgulamış; her ikisine verileni de, ilahi bir otorite tarafından kontrol altında gönderilen bilgiler olarak değerlendirmiştir. Muhaddeslik makamında bulunan kişiyi de, kendisine yeni bir emir/yasa verilmemiş kişi olarak değerlendirmiş ve bu kişinin hakikate kesinlikle matuf olduğunu iddia etmiştir.[1169] Nitekim mesihlik iddiası sonrası kendisine yönelik, Hz. İsa'nın ikinci gelişinde de yine bir peygamber olması gerektiği şeklinde eleştiriler yapıldığını; oysa kendisinin "bir şekilde peygamber ve nebi denebilecek bir muhaddes" olduğunu; ancak bu

---

[1164] Krş. el-Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, el-Mektebetü's-Selefiyye, yy., tz., C. 7, s. 50-51; Friedmann, **Prophecy Continuous**, s. 110.
Muhaddeslik mefhumunun geleneksel İslam düşüncesinde, özellikle bir şahsa nispet ettirilmeyip sûfî gelenekte ise nispet ettirilmesi, kavramın sûfî gelenek tarafından daha çok sahiplenilmiş olmasından kaynaklanmıştır. Bkz. Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 106-107; Karadaş, **İbn-i Arabi'nin İtikadı**, s. 90; Koca, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları..", s. 117; Friedmann, **Prophecy Continuous**, s. 109-110.

[1165] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 31; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 29; Aclûnî, **Keşfü'l-Hafâ**, C. 2, s. 180 (Hadis no: 2094).

[1166] Buhari, (62) Fedâilu Ashâbi'n-Nebî 6 (s. 756); Müslim, (44) Fedâilü's-Sahâbe 23 (s 1055).

[1167] Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 111.

[1168] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 37.

[1169] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 31-32; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 22, 37.

peygamberliğin tam bir peygamberlik olmadığını, Allah'ın kendisine nebiye ve peygambere vahyettiği gibi görünmeyenin sırlarını vahyettiğini iddia etmiştir.[1170] Nübüvvet iddiası sonrasındaysa, bu tanımı değişmiş ve muhaddeslikte nebiliğin açık alameti olan "görülmeyenin kendisine ifşa edilmesi" şeklindeki bir bilgi akışının olmadığını belirtmiştir.[1171] Nitekim ilk tanımı esas alındığında, Allah'ın muhaddese, peygamberlik hariç her şeyi verdiğini iddia etmiştir.[1172] Zira peygamberlik ve muhaddesliği potansiyel bilgi kaynağı bakımından eşitleyerek gizli bilgilerin ancak "peygambere", "veliye" veya "muhaddese" verilebileceğini delil olarak sunmuştur.[1173]

Mirza Gulam Ahmed, muhaddeslik ile ilgili düşüncelerini, nübüvvet öncesi dile getirdiği için de Allah tarafından gönderilen vahyin bu kişiler aracılığıyla devam etmesi gerektiğini savunmuştur. Muhaddesleri, Allah tarafından ilahi vahye muhatap olmuş, kendilerine ait güçlü ve peygamberlere benzeyen iç duyuları olan kişiler olarak belirtmiştir. Peygamberlere ait bu özelliklerin peygamberlerin vefatıyla birlikte yok olmasını büyük bir kayıp olarak değerlendirmiş ve peygamberlerin arkasında kimseyi bırakmadan bu dünyadan ayrıldıklarını düşünmenin tamamen yanlış bir düşünce olduğunu belirtmiştir.[1174] Hz. Peygamber'den kendisine gelene kadar ümmet içerisinden Peygamber'e benzeyen, onun yolunu takip eden, Allahla karşılıklı irtibat kuran kişilerin olduğunu ve bu kişilerin İslam'ın yayılmasında ve serpilip gelişmesinde büyük rollere sahip olduklarını iddia etmiştir. Cüneyd Bağdâdî, Seyyid Abdülkadir Geylânî, Şeyh Şahâbeddin Sühreverdî, İbn Arabî, Bahâeddin Nakşibendî, İmam Rabbânî, Muînüddin Çiştî, Zünnûn el-Mısrî, Nizamuddin Dihlevî Şah Veliyullah Dihlevî gibi sûfîlerin Allah tarafından bu iş için görevlendirildiklerini iddia etmiştir.[1175] Gulam Ahmed'in peygamberlik mesleğine benzeyen bir müessese olarak tanımladığı muhaddeslikten bahsederken örnek olarak sûfî düşünce

[1170] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 16-19; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 37.
[1171] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8.
[1172] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 16-19; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32.
[1173] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 136, 146.
[1174] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 36-37; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 30-31.
[1175] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 31-32; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 96; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32-39.

temsilcilerini vermesi dikkat çekicidir. Muhtemel ki velayet ve nübüvvet arasında kurulan ilişkiden kaynaklanan bir yaklaşım biçimi Gulam Ahmed'in fikirlerini de derinden etkilemiştir. Ancak her ne kadar Gulam Ahmed muhaddeslikle ilgili görüşlerini sûfî gelenek üzerinden temellendirme gayreti içerisinde olsa da, kendisini "hâtem'ul evliya" olarak değerlendirmesi, sûfî geleneği de aşan bir muhaddeslik tasavvurunda bulunduğunu söylemeye de imkan vermektedir.[1176]

Mirza Gulam Ahmed, muhaddeslik ve vahiy kavramlarına sûfî geleneğe yakın; ancak genel İslam düşüncesinin dışında anlam yükleyerek özellikle muhaddeslik kavramına nebilik özellikleri eklemiş ve klasik kaynaklarda kısıtlı, önemli bir kişilik olarak geçen muhaddeslik kavramını, dinî açıdan hayati öneme haiz bir statüye yükseltmiştir.[1177] Ancak Gulam Ahmed, nübüvvet sonrası tasavvuf ve Şia'nın Allah'la bağlantıyı devam ettirecek kişilerin olmasını gerekli gören görüşlerinden farklı olarak muhaddesliği peygamberliğin bir alt basamağı olarak değerlendirmiştir. Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in muhaddeslik iddiasında bulunduğunda açık bir nübüvveti hedeflediğini söylemek güçtür.

3.1.3. Muhaddeslik Misyonunun Sûfî Gelenek İle Mukayesesi

Mirza Gulam Ahmed'in yaşadığı Hint coğrafyası, girişte de bahsedildiği gibi, mistik felesefenin etkilerinin derinden hissedildiği "kutsal ile kutsal olmayan" yani "İlahi olanla - sıradan olan" arasında keskin çizgilerin olmadığı, kutsalın sıradanlaşabildiği, sıradanın da kutsallaşma imkanına her zaman sahip olduğu bir bölge olmuştur. Semavi dinlerle karşılaştırıldığında kutsal ile âdî arasındaki fark oldukça belirsizleşmiştir. Bölge inançlarında bir peygamberlik müessesesinin olmaması da, Tanrı'yla irtibat kuracak kişilerin sıradan insanlar arasından çıkmasına neden olmuştur. Sıradan insanların, mistik yönlerini beslemeleri durumunda Tanrı'yla irtibat kurabilecek ve ondan bilgi alabilecek kemalâta ulaşabildiklerine inanılmıştır. Peygamber, aziz, din adamı denebilecek bu kişilere de *rişi* denmiştir.[1178]

[1176] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 145-146.

[1177] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 51; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 110.

[1178] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 15. Bölgede özellikle Hinduizmin Şruti –Tanrı Brahma'dan vahyedildiğine inanılan- eserlerinin İslam'da peygamberlik müessesesi olarak yorumlanabilecek ancak kesbî olarak elde edilebilen bir makamda bulunan rişilere, Tanrı tarafından vahyedilmiş olduğuna inanılmıştır. Hindu inancına göre Vedalar, ateşten duman çıkmasına benzer şekilde, Tanrı Brahma'dan bir nefes şeklinde sudûr etmiş, çok önceden yaşamış rişilere -azizlere/peygamberlere- bildirilmiş kutsal

Bölgede, İlahi olanla kolaylıkla irtibat kurulmasına izin veren bu anlayışın da Gulam Ahmed'in vahiy algısının şekillenmesinde oldukça etkili olduğu; Allah'la irtibat kurulmasına olanak sağlayan bir dinî anlayış geliştirmesinde önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Allah'tan kendisine verildiğini iddia ettiği bilgiyi "ilham" yerine "vahiy" olarak tanımlaması da İlahi olanla irtibatı en kamil seviyeden alma düşüncesinin mümkünlüğünden kaynaklandığı düşünülmektedir. Zira bu düşüncede, ilham ve vahiy arasında fenomenolojik olarak bir fark olmayıp önemli olanın kaynağının kutsal olması meselesidir.[1179]

Mirza Gulam Ahmed'in mistik felsefenin derin etkisinde kalan dinî anlayışının İslamî temellerini ise tasavvuf oluşturmuştur. Tasavvufun İlahi olana kapı aralayan din tasavvuru, Gulam Ahmed'in nübüvvet misyonunun zeminini oluşturan muhaddeslik iddiasında oldukça etkili olmuştur. Nitekim Gulam Ahmed'in muhaddeslik meselesine yaklaşımı sûfî gelenekle oldukça paralellikler arz etmektedir. Hatta muhaddeslikle ilgili fikirlerinin kökeninin bâtıni karekterli, sûfî teoloji olduğunu da söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak Gulam Ahmed'in muhaddeslik meselesini ve muhaddeslik kavramı üzerinden vahiy kavramını değerlendirmesi, sûfî geleneğin önemli temsilcilerinden İbn Arabî, Hakîm Tirmizî, İmam Rabbanî gibi alimlerin yorumlarıyla kıyaslandığında oldukça yüzeysel kaldığı anlaşılmaktadır. Gulam Ahmed'in muhaddeslik misyonunun sûfî bir arkaplanı olduğunu söylemeye imkan sağlayan pek çok özelliği bulunmaktadır. Bu özelliklerin bir kısmı sûfî gelenekle uyumluluk gösterirken, diğer bir kısmı ise sûfî düşünceyi de aşmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in muhaddeslikle ilgili görüşlerini, sûfî gelenekle ilişkilendirilebilecek ilk yönü, bu müesseseyi peygamber mirasçılığı olarak değerlendirmesidir. Peygamber mirasçılığı şeklindeki yorumu, akidevî bir sorumluluğu da gündeme getirmiş ve muhaddesliği inkâr etmenin cehalet

---

metinlerdir. Bu yönüyle insan elinden çıkmayan, ilahi kaynaklı vahiyler olarak değerlendirilmişlerdir. Bunlara şruti eserler denmektedir. Konu hak. bkz. Çağdaş, "Upanishadlar", s. 144, 146-147; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 127-128; Yitik, "Vedalar", s. 593; Der. Işım, Mehmet Ali, **Upaşinadlar, Tanrı'nın Soluğu**, yy. 1976, s. 1-121; Rousseau, **Dinler..**, s. 94-95, 109, 121-122. Hinduizmin şruti eserleri için bkz. Bkz. Çağdaş, "Upanishadlar", s. 144; Yitik, "Vedalar", s. 593-594; Usta, **Dünyayı Değiştiren Düşünürler..**, s. 29-33.

[1179] Krş. Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 40-43.

olduğunu,[1180] ilahi bir cezayı gerektirdiğini,[1181] İslam'ın canlı, yaşayan bir din olduğu için de muhaddeslerin gelmesinin bir zorunluluk olduğunu iddia etmiş, aksi takdirde peygamberliğin bizatihi kendisinin de bir zamanlar anlatılan masallar gibi algılanabileceğini savunmuştur.[1182] Görülmektedir ki, Gulam Ahmed'in muhaddesliği, nebiliğin zorunlu bir sonucu olarak değerlendiren bakış açısı, nebilik ve muhaddesliği ilişkilendiren Tirmizî ve İbn Arabî'nin nübüvvet ve muhaddeslik makamları hakkındaki yorumlarıyla oldukça paralel görünmektedir.[1183] Nitekim muhaddesliği peygamber mirasçılığı şeklinde değerlendiren bu yorum biçimi, sûfî gelenekte pek çok mutasavvıf tarafından da dile getirilmiştir.[1184]

Mirza Gulam Ahmed'in Hakim Tirmizî'nin görüşleriyle bir diğer paralellik arz eden noktası ise, muhaddeslik müessesesiyle nebilik müessesesi arasında açık ilişki kurmasıdır. Nitekim Gulam Ahmed'in muhaddes için "bir nevi peygamber" şeklinde tanımlamada bulunması, Tirmizî'nin muhaddesliği nebiliğin içerisine dahil eden görüşlerini çağrıştırmaktadır.[1185] Tirmizî'yle bir diğer paralellik arz eden noktası ise Tirmizî'nin, resullükten ayırdığı muhaddeslik ve nebiliğin her ikisini de ortak makam olarak belirlemesidir.[1186] Gulam Ahmed'in teorisinde ise bu makam aynı şekilde "tam olmayan peygamber, nebi" kavramına dönüşmüştür. Ancak bu noktada, Gulam Ahmed'in nebilik öncesi döneminde "nebi" ve "peygamber" şeklinde bir ayrıma başvurmadığını özellikle belirtmek gerekmektedir.

Mirza Gulam Ahmed'in sûfî gelenekle ilişkisini temellendirmeye olanak sağlayan diğer bir özelliği ise Allah'la ilişkisinin boyutu meselesidir. Nitekim normalde "ilham" Allah tarafından veya melek aracılığıyla tek boyutlu bir ilişki olarak düşünülürken[1187] Gulam Ahmed, sûfî geleneği takip ederek Allah'la, melekler

[1180] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32.
[1181] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 16.
[1182] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32.
[1183] Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 106-107; İbn Arabî, **Füsûsü'l-Hikem**, Ebü'l-AlâAfîfî (thk.), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut trz, s. 62; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 89- 90.
[1184] İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 2, s. 763.
[1185] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 16-19; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32; Karadaş, **İbn-i Arabi'nin İtikadı**, s. 90; Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 106-107; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 89-90; Koca, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları..", s. 117
[1186] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 16-19; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32; Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 106-107.
[1187] Baljon, **Religion And Thought..**, s. 126.

aracılığıyla çift boyutlu bir ilişki kurduğunu iddia etmiştir.[1188] Nitekim Serrac da, muhaddeslik makamındakiler için, Allah'ın, insanlara sırlarını açması ve insanların da sırlarını Allah'a açması için, Allah'ın bu kişileri yarattığını savunmuştur. Böylelikle, ilişkinin boyutunu çift boyutlu bir yapı olarak değerlendirmiştir.[1189]

Mirza Gulam Ahmed'in sûfî geleneği aşan görüşleri de söz konusudur. Bunların en önemlisi Allah tarafından kendisine verildiğini iddia ettiği "bilginin mahiyeti"dir. Özellikle sûfî gelenek, İslam düşüncesi sınırlarında kalma çabasının bir sonucu olarak Allah'la irtibatı ifade etmek için "vahiy"[1190] kavramı yerine "ilham" kavramını tercih etmektedir. Nitekim "ilham" kavramını duyu, haber ve aklın ötesinde müstakil bilgi kaynağı kabul eden Hakim Tirmizî, Bayezid Bistâmî, Zünnûn el-Mısrî gibi mutasavvıflar da söz konusu olmuştur.[1191] Zira İslam geleneğinde de "vahiy", sadece nebilere verilen bir ayrıcalık olarak düşünülmüştür. "İlham" kavramı ise sıklıkla muhaddesler ile ilişkilendirilen bir kavram olarak kabul edilmiştir.[1192] Ancak Gulam Ahmed, gelenekteki, "ilham"a yönelik bu tartışmalı yaklaşımlara rağmen, "ilham" kavramının sınırlarını genişletip "vahiy" kavramına dönüştürmüştür.[1193] Zira konuştuğu şeyin farazi olmayıp sadece duyduğu ve gördüğü şeyi söylediğini belirtmiş ve bu irtibatı da bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir.[1194]

[1188] Mirza Gulam Ahmad, **Our Teaching**, s. 21, 38.

[1189] et-Tusi, **el-Lüma**, s. 342. Nitekim Allah'ın bu konuyla ilgili olarak, "Ben sizi, sırrınızı bana açasınız diye yarattım. Eğer bunu yapamazsanız benimle konuşun. Bunu da yapamazsanız bana münacatta bulunun. Bunu da yapamazsanız bari beni dinleyin." şeklinde hitap ettiğinden bahsetmektedir. Bkz. et-Tusi, **el-Lüma**, s. 342.

[1190] "Vahiy" ifadesi sözlük anlamı ile "hızlı ve gizli bir şekilde söylemek, işaret etmek, ilham etmek" anlamındadır. Terim olarak ise "Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli olarak bildirmesi" anlamına gelmektedir. Kur'an'da yaklaşık seksen civarı ayette vahiy ifadesi kök veya türemiş haliyle bulunmaktadır. Bu ayetlerin büyük bir çoğunluğunda vahyetme işi Allah'a izafe edilmekte ayrıca şeytan ve benzeri güruh için da vahyetme işi söz konusu olmaktadır. Ayetlerde ifade edildiğine göre, Allah tarafından gerçekleştirilen vahyetme işi, peygamberlere, meleklere, insanlara, arılara, yeryüzüne ve gökyüzüne yönelik gerçekleşmiştir. Ayrıca şeytan tarafından gerçekleştirilen "vahyetme" işi ise terim anlamından ziyade sözlük anlamıyla kabul edilemekte ve anlam olarak peygamberlere ve inananlara düşmanlık, kötülük etmeleri amacıyla şeytanın kendi efradı olan insanoğluna ve cinlere gizlice ilham etmesini ifade etmektedir. Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, C. 15, s. 379-382; Yavuz, Yusuf Şevki, "Vahiy", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2012, C. 42, s. 440; 4. Nisa, 163; 5. Maide, 111; 6. En'am 19, 50, 106, 145;10. Yunus, 2.

[1191] Yavuz, "İlham", s. 98.

[1192] İmam Rabbânî, **Mektûbat**, 1, s. 670.

[1193] Mirza Gulam Ahmed'in vahiy ile ilgili fikirleri, nübüvvet iddiası değerlendirilirken daha detaylı olarak incelenecektir. Ancak Gulam Ahmed'in keşf, ilham gibi kavramları kullanımları daha az olmak üzere söz konusuysa da, bunları sadece teorik fark olarak görmüş ve mahiyet farkı olarak değerlendirmemiştir.

[1194] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32.

Bu kavramı da "vahy-i velâyet" olarak adlandırmış[1195] ve bunun bilinç düzeyinde gerçekleştiğini söylemiştir. Buna göre kendisine vahiy geldiği anda bilincinin ve tüm duyularının açık olduğunu; vahyi tümüyle kendi bilinciyle algıladığını belirtmiştir. Bunun da ötesinde vahiy alma esnasında bazen melekleri gördüğünü; hatta bazen vahiy alırken onların aracı rollerini bile hissedebildiğini belirtmiştir.[1196] Bu yönüyle kavram oldukça farklı bir boyuta kaymış, neredeyse nebi ve resul sözleri gibi şeytanın müdahale etmesinin söz konusu olmadığı bir kavrama dönüşmüştür.[1197] Bu şekliyle muhaddesin bilgisinin kesin otoriteden yoksun olabileceğine dair geleneksel İslam anlayışından tamamen farklılaşmıştır.[1198]

Görülmektedir ki, Mirza Gulam Ahmed'in muhaddeslik meselesinde ve ona bağlı olarak bilgi kaynağı noktasında sûfî teolojiyle paralellikleri söz konusudur. Nitekim kendisi de, görüşlerini sûfî gelenekten pek çok kişiye dayandırmaktan geri durmamıştır.[1199] Gulam Ahmed, muhaddeslikle ilgili görüşlerinin bazı noktalarında ise bu geleneği de aşacak yorumlarda bulunmuştur. Sûfî gelenekle açık ilişkisi olan bazı fikirlerini ise ön plana çıkarmamayı tercih etmiştir. Nitekim bunların başında "vahy-i velayet" kavramını gündeme getirmemesi gelmektedir. Muhtemel ki bu yaklaşımının arka planında, Allah tarafından kendisine verildiğini ileri sürdüğü dinî misyonunun, sûfî gelenekteki her insanın cehdügayretle potansiyel olarak sahip olabileceği özellikler olarak düşünülmesine engel olmak istemesinden kaynaklanmıştır.

3.1.4. Muhaddeslik Misyonunun Şii Gelenek İle Mukayesesi

Mirza Gulam Ahmed'in muhaddeslik iddiası her ne kadar sûfî gelenekten köken almış gibi görünse de, Şii düşünceyle de oldukça benzerlik arz etmektedir. Şia'nın özellikle imam ve nebi arasında kurduğu benzerlik ilişkisi, Gulam Ahmed'in

---

[1195] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 38, 41.
[1196] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 41.
[1197] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 428; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 51. "Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah, şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah, âyetlerini sağlamlaştırır. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." 22. Hac, 52.
[1198] el-Askalânî, **Fethü'l-Bârî**, C. 7, s. 50-51; Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd,** s. 45-47; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 91. Yukarıda da belirtildiği gibi Sûfî gelenekte, peygambere gelen vahyin şeytanın müdahalesinden uzak olması gibi, muhaddese gelen vahyin de nefsin müdahalesinden beri olduğuna yönelik anlayış söz konusudur. bkz. Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 106-107.
[1199] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 96; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32-39.

muhaddes ve nebi arasında kurduğu ilişkiyle paraleldir. Bilgi kaynakları ve bu bilginin pratik değeri bağlamında da pek çok ortaklıkları söz konusudur.

Mirza Gulam Ahmed'in Şia'yla paralellik arz eden düşüncelerinin başında, Hz. Peygamber sonrası Allah'la irtibatın devamı meselesi gelir. Gulam Ahmed bu konuyla ilgili olarak peygamberlerin arkalarında kimseyi bırakmadan dünyadan göç etmelerinin makul olmadığını; insanoğlunun her daim bir yol göstericiye ihtiyaç duyacağını belirtmiştir.[1200] Benzer bir temellendirme imamet müessesesini, peygamberlik sonrası için ikame edilmiş, zorunlu bir müessese olarak değerlendiren Şia için de söz konusudur. [1201] Nitekim bir peygamberin gönderilmesinin zarureti noktasında söylenebilecek şeylerin tamamının, bir imamın gönderilmesi için de geçerli olduğunu iddia etmiştir.[1202]

Mirza Gulam Ahmed'in Şii paradigmayla paralellik arz eden bir diğer düşüncesi ise muhaddeslik misyonunun Allah tarafından seçilmeye dayanması ve kendisine verilen bilgilerin İlahi otorite altında verildiği iddiasıdır.[1203] Benzer şekilde, Şia da imameti, peygamberliğin devamı olarak değerlendirmesi sebebiyle, imamların Allah tarafından seçilmelerinin bir zorunluluk olduğunu ileri sürmüştür. Buna bağlı olarak da, hem görevlendirme hem de kontrol mekanizması açısından İlahi bir otoriteye bağlı olduklarını savunmuşlardır.[1204]

Mirza Gulam Ahmed'le Şii gelenek arasında mukayese yapılırken bahsedilmesi gereken bir diğer husus ise Gulam Ahmed'in "muhaddes" tanımı ile Şia'nın nebi –resul değil- tanımı bağlamında "imam" tanımı arasındaki benzerliktir. Nitekim Gulam Ahmed muhaddeslik makamında bulunan kişiyi, nebilik potansiyelinin hayata geçirilmemiş ve buna bağlı olarak da kendisine yeni bir emir/yasa verilmemiş kişi olarak değerlendirmiştir.[1205] Şia ise muhaddes olan

[1200] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 36-37.
[1201] Müfid, **Evâîlu'l-Makâlât fi Mezâhîbi'l-Muhtârât**, thk. Fadlullah ez-Zencânî, Tebriz 1363, s. 44.
[1202] Kâşânî, Muhammed Murtaza (1091/1680), **İlmu'l-Yakîn**, yy. trz., I, 375.
[1203] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 31-32.
[1204] Zencânî, Seyyid İbrahim el-Mûsevî, **Akâîdu'l-İmâmiyye**, Kum 1982, lll, 175, 183.
[1205] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 31-32.

imamlar ile nebiler arasındaki farkı açıklarken, farkın içerikten ziyade melek ile irtibat şeklinden kaynaklandığını savunmuştur.[1206]

Şia'yla, Mirza Gulam Ahmed'in görüşleri arasındaki bir diğer müştereklik ise Allah'la irtibat kurmanın şeklidir. Nitekim Şia'ya göre, imamlar "muhaddes" olup nebilerle ortak özelliklere sahiplerdir. Tek fark ise Allah'la irtibat kurarken, meleğin aracılık fonksiyonudur. Bu ilişkide, nebiler, meleğin hem sesini duyarak hem de rüyada vahiy alabilirlerken imamlar ise sadece meleğin sesini duymaktadırlar.[1207] Lakin Gulam Ahmed, bu ilişki esnasında, Şia'nın da ötesine geçerek, Şia'da sadece resullere has bir özellik olarak tanımlanan meleği görme meselesinin, vahiy alırken kendisinde de gerçekleştiğini iddia etmektedir.[1208]

Görülmektedir ki, Mirza Gulam Ahmed'in muhaddesliğini temellendirirken kullandığı argümanlar ile Şia'nın imameti delillendirirken ortaya koyduğu argümanlar oldukça benzerlik arz etmektedir. Hatta bu benzerlik gulat Şiiliğin, imamları "muhaddes nebi" gören fikirleriyle daha fazla ilişki içerisindedir.[1209] Ancak Gulam Ahmed sûfî geleneğe açık bir şekilde referans yapmasına rağmen, Şii geleneği ise hiç mevzubahis yapmamaktadır. Bu yaklaşımının sebebi, muhtemelen Şia'yla ilişkilendirilme endişesinden kaynaklanmış olmalıdır.[1210]

Sonuç olarak Mirza Gulam Ahmed'in görüşleri bağlamında muhaddeslik müessesesini değerlendirirken, Müslümanların en azından bir kısmının, Kur'an ve Sünnet'e rağmen, Hz. Peygamber sonrası Allah'la bağlantıyı devam ettirebilmek adına çeşitli alternatif yollar geliştirme denemeleri olarak yorumlamak mümkündür.[1211] Allah'la bağlantıyı devam ettirebilme şansını arayan kesimin özellikle sûfî, Şii ve Gulam Ahmed gibi mistik geleneğin etkisi altında kalan kişiler olması, bu tür bağlantıların kişilerin karekteristik yapısıyla ve belli toplumsal değerlerle ilişkili olduğunu da düşündürmektedir.

[1206] Mutahharî, Murtazâ, **Hâtemiyyet**, Ankara 1997, s. 39-40. Şia'da imam ve nebi arasındaki fark hak. bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmarnet Anlayışlarının Mukayesesi", s. 95-112.
[1207] Saffâr, Muhammed b. Hasan b. Ferruh (290/902), **Besâiru'd-Derecâti'l-Kübrâ fi Fedâili Âli Muhammed**, Kum 1374, s. 388.
[1208] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 41.
[1209] Konu hak. bkz. Arslan, Hulusi, "Erken Dönem Şiî Gulat Hareketlerde İmamet-Nübüvvet İlişkisi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** Güz 2011/2 (2) 81-93.
[1210] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 96; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32-39.
[1211] Çınar, "Son Peygamber Olarak Hz. Muhammed'in Nübüvveti", s. 22.

3.2. MESİYANİK NÜBÜVVET: AHİR ZAMANDA GELECEK ELÇİ

Mirza Gulam Ahmed'in, İslamî açıdan en fazla tartışma konusu olan misyonu nübüvvet iddiasıdır. Nübüvvet, onun iddia ettiği dini misyonlarının en son ve uç noktasını oluşturmaktadır. Nübüvvet düşüncesiyle, muhaddeslik fikirleri arasında zeminsel olarak benzerlik olsa da, muhaddeslik iddiasında Şia'da imamla, tasavvufta veliyle ilişkilendirilebilecek bir tasavvura sahip olmuştur. Ancak nübüvvet iddiasıyla birlikte, kendisi için muhaddesliğin geçerli olamayacağını belirttiğinde artık nübüvveti bu mefhumun ötesine geçmiş, yeni bir dönem başlamıştır. Bu nedenle, her ne kadar bu iddiasında da tasavvufa sıklıkla başvurulacak olsa da, bu bölümde tasavvuftaki muhaddeslikten ayrıldığı, daha farklı bir dinî yorum biçimi incelenmeye gayret edilecektir.

3.2.1. İslam Literatüründe Nübüvvet ve Velayet

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet misyonuyla ilgili ileri sürdüğü argümanları sağlıklı bir şekilde ele alabilmek için öncelikle İslam literatüründe "nübüvvet" ve "velayet" hususlarına konu bağlamında kısaca değinmek gerekecektir.

3.2.1.1. Nübüvvet ve Hatm-i Nübüvvet Meselesi

Nübüvvet, İslam inanç sistemin üç temel esası olan ulûhiyet, nübüvvet, meâdden ikinci esası oluşturmaktadır.[1212] Sözlükte "haber vermek" anlamındaki neb' veya "konum ve değeri yüksek olmak" manasındaki nebve –n-b-e- kökünden masdar olan nübüvvet, Allah'ın vahiy yoluyla öğrettiği bilgileri ve Allah tarafından verilen emirleri insanlara ulaştıran, ilahi elçilik görevlerini ifade etmektedir. Allah'ın insanlarla kendi arasında iletişimi sağlaması için elçi olarak seçip görevlendirdiği bu kişilere nebi ve resul denmektedir.[1213]

Nübüvvet meselesi, klasik kaynaklarda pek çok konu başlığı altında ele alınmıştır. Bunlardan bir tanesi nübüvvetin imkanıdır.[1214] Kelamcılar, nübüvvet meselesine ilkin aklî olarak yaklaşmışlar ve hem beşerî hem de ilahi açıdan

[1212] Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 28.
[1213] Râğıb el-İsfehânî, **el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân**, MektebetuNizârMustafâ el-Bâz, yy., tz. s. 622; Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", **DİA**, İstanbul 2007, C. 33, s. 279.
[1214] Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 45.

nübüvvetin mümkün olduğunu savunmuşlardır. Özellikle ilahi açıdan imkanını açıklarken, Allah'ın mütekellim olup bu sıfatını nübüvvet elçiliğiyle tecelli ettirdiğini ve emirlerini yarattıklarına ilettiğini ön plana çıkarmışlardır.[1215] Nübüvvetin beşerî açıdan mümkün olmasını açıklarken de maddi ve manevi güç ve idrak açısından her insanın aynı potansiyele sahip olmadığı için nebiler topluluğunun farklı yetenek ve özelliklere sahip kılındığını ve bu zümrenin de manevi alemle ilişki kurup akıl ve duyular aracılığıyla üretilmesi imkansız olan bilgileri almalarının potansiyel itibarıyla mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Gazzâlî ise nübüvvetin imkanının tecrübe yoluyla da kabul edilmesinin mümkün olduğunu ileri sürmüştür.[1216]

Nübüvvet ile ilgili ele alınan bir problem de nübüvvetin gerekliliğidir. Nübüvvetin gerekliliğine dair mevzuları ilahi ve beşerî açıdan iki türlü incelemek mümkündür. Ayetler ışığında değerlendirildiğinde, yarattıklarına sonsuz rahmet ve ihsan ile muamelede bulunan Allah'ın, insanı kendi yol göstericiliğinden mahrum bırakması, kullarının inanç ve davranış bakımından doğruyu bulmalarının imkansız hale gelmesine neden olacağı için, İlahi kanunlar açısından uygun değildir.[1217] Ayrıca Allah'ın reşid, rahman ve rab gibi çeşitli isimleri de Allah'ın kullarını mükellef tutmadan önce bir peygamber göndermesini zorunlu kılmaktadır. Beşerî açıdan da, Allah'ın akıl sahibi ve şuurlu bir varlık olarak yarattığı insanı sorumlu tutmaması da hikmetle bağdaşmamaktadır.[1218] Bu yönüyle nübüvvetin hem ilahi hem de beşerî açıdan gerekliliği söz konusu olmaktadır. Kelamcılar, nübüvvetin gerekliliğine dair değerlendirmede bulunurken aynı zamanda insanın dinî ve dünyevi olmak üzere iki türlü bilgiye ihtiyacı olduğunu savunmaktadırlar. İnsanın yaratılıştan getirdiği melekeler sayesinde aklını kullanarak Allah'ın varlığına ve birliğine fikirsel olarak ulaşsa bile Allah ve kul arasındaki ilişkiler, kendi sorumlulukları, ahiret gibi

---

[1215] İbn Kayyim el-Cevziyye, **Medâricü's-Sâlikîn**, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1983, C. 1 s. 79-82; Yavuz, "Nübüvvet", s. 282.

[1216] İbn Hazm, **el-Fasl -Dinler ve Mezhepler Tarihi-**, Halil İbrahim Bulut (çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, C. 1 s. 342-349; Ebû Hâmid Gazzâli, **el-Münkız mine'd-dâlâl**, Cemîl Salîba ve Kâmil İyâd (nşr.), Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1967, s. 110-114; Yavuz, "Nübüvvet", s. 282.

[1217] 7. A'râf, 43. "Biz onların kalplerinde kin namına ne varsa söküp attık. Altlarından da ırmaklar akar. "Hamd, bizi buna eriştiren Allah'a mahsustur. Eğer Allah'ın bizi eriştirmesi olmasaydı, biz hidayete ermiş olamazdık. Andolsun, Rabbimizin peygamberleri bize hakkı getirmişler" derler. Onlara, "İşte yaptığınız (iyi işler) sayesinde kendisine varis kılındığınız cennet!" diye seslenilir."

[1218] Yavuz, "Nübüvvet", s. 282.

konularda Allah tarafından verilen bir bilgi söz konusu olmadığı sürece bilgi üretmesinin imkansız olacağını düşünmektedirler.[1219]

Tarihin şahitliği de nübüvvetin gerekliliği ve temellendirilmesi hususunda bir delil olarak değerlendirilmiştir. Tarihten günümüze Nuh Tufanı gibi olayların bütün insanoğlunun bildiği ortak meselelerden olması ve Allah'ın Hz. Davud'a demiri yumuşatıp kullanmayı öğretmesi[1220] ve Hz. Davud'un yaşadığı tahmin edilen çağın (MÖ 1100'ler) "demir çağı" olarak adlandırılması nübüvvet meselesinin tarihsel bir yansıması olarak yorumlanmıştır.[1221]

Nübüvveti temellendirmede kullanılan bir diğer delil de peygamberler tarafından gösterilen mucizelerdir. İslam geleneğinde, peygamber "mucize ile desteklenmiş kişi" olarak tanımlanmıştır. Nitekim hissî, haberî ve bilgi şeklinde değerlendirilen mucizeler, sadece bir beşer olan peygamberin mucizeyi yaratacak bilgi ve güce sahip olmaması nedeniyle nübüvvet için bir delil olarak kabul edilmiştir.[1222] Nübüvvet tarihi boyunca, peygamberler Allah tarafından elçi olarak görevlendirildiklerini ispat eden mucizeler göstermişlerdir. Bu mucizelerin bir kısmı inanma potansiyeli olan kişileri ikna etmek maksatlı, bir kısmı ise inanmamakta ısrar edenleri helak etme maksatlı gerçekleştirilmiştir. Ancak bu mucizeler, peygamberlerin de sıradan birer beşer olmaları nedeniyle her zaman toplum nazarında karşılık bulmamıştır. Peygamberlere verilen mucizeler genellikle kendi toplumlarında ön plana çıkarılan ilim veya gelenekler üzerinden gerçekleştirilmiştir.[1223]

[1219] Yavuz, "Nübüvvet", s. 282.
[1220] 21. Enbiyâ, 80; 34. Sebe', 10-12.
[1221] Yavuz, "Nübüvvet", s. 283.
[1222] Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî, **Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, Institut Français de Damas, Dımaşk 1990, C. 1 s. 468-472, 493-494; el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-**, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2016, s. 288-289; Yavuz, "Nübüvvet", s. 283. Hz. Peygamber'in mucizelerine dair rivayetlere örnek olarak bkz. Buharî, (21) Menâkıb 25-28 (s. 732-745).
[1223] Yavuz, "Nübüvvet", s. 280; Birsin, "Fıkıh Usulünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri", s. 251-252. Nübüvvet fikri, imkanı ve delilleriyle ilgili olarak genel bilgiler verildikten sonra, nebi tasavvuruna sahip olan Zerdüştlük, Maniheizm, Yahudilik, Hristiyanlık, İslamiyet gibi dinlerdeki ortak peygamber tasavvurları hakkında da bilgi vermek yerinde olacaktır. Nitekim Peygamber mefhumu olan çeşitli dinlerdeki nübüvvete yaklaşımda dikkati çeken müşterek hususlar; peygamberlerin, görevlerini ve faaliyetlerini ilahi bir memuriyet olarak yorumlamaları, tebliğ süreçlerini takip eden dönemler için de bağlılarını bir arada tutmaya imkan sağlayacak bir dinî gelenek oluşturmalarıdır. Evrensel olarak kabul edilebilecek değerler ve kurallar sunmaları, içerisinde bulundukları sosyal hayatı eleştirmeleri ve yeniden düzenlemeye gayret etmeleri, buna bağlı olarak da dinî geleneklerin sürekliliğini ve reformunu sağlamaya

Nübüvvet ile ilgili meselelerden, araştırmamız açısından ele alınması gereken bir diğer husus ise İslam geleneğinde, istisnalar olsa da nebi-resul şeklinde genel olarak yapılan ayrımdır. İslam geleneğinde resul kavramı, peygamberliğin en üst mertebesi olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Allah tarafından kendisine şeriat verilen peygamberler için kullanılmaktadır. Nebi kavramı ise, kendisinden önceki peygamberin şeriatını takip eden peygamberler için kullanılmaktadır.[1224]

Nebi-resul şeklindeki ayrım hem Ehl-i Sünnet'te hem de Şia'da söz konusu olmuştur. Şia, imameti nübüvvetin devamı olarak değerlendirdiği için nebi ve resul arasında bir ayrıma giderek[1225] imamları nebilerle ilişkilendirmeye böylelikle imamete meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır.[1226] Ehl-i sünnet kelâmcıları da resul ve nebi arasında sınır belirlemişlerdir. Nitekim nebi kavramını Allah tarafından bir melek aracılığı ile kendisine vahyedilen, ilham olunan veya rüya-yı sadıka vasıtasıyla uyarılan kişi olarak tanımlamışlardır. Bu bilgiler ışığında, "nebi" kavramını, Allah'ın insanlar arasından bazılarını seçerek, bu kişilere yeni bir şeriat göndermeden İlahi bilgileri vahyetmesi şeklinde tanımlamak mümkündür.[1227]

Resul kavramı ise nebi kavramına göre daha kapsayıcı özelliklere sahiptir. Nitekim resul, Allah'ın dinini insanoğluna tebliğ etmek amacıyla, Allah tarafından kendisine yeni bir şeriat/kitap indirilen ve getirdiği kitapla önceki şeriatı nesh eden kişi olarak tanımlanmaktadır.[1228] Bu açıdan, resul mefhumu kendisine yeni bir şeriat verilmesi yönüyle nebiden farklılaşmaktadır. Bütün bu tanımlardan, resul mefhumunun oldukça geniş özelliklere haiz olduğu ve baştan bir şeriat tesis ettiği,

---

çalışmaları da nübüvvete dair diğer ortak özelliklerdir. Konu hak. bkz. Sinanoğlu, Mustafa, "Diğer Dinlerde Nübüvvet", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2007, C. 33 s. 286; Neşşar, Ali Sami, **İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, I, 262.

[1224] Peygamberlik kavramı tezde çatı kavram olarak kullanılmaktadır. Nitekim Kur'an'da peygamber kavramı ifade edilirken bazen nebi, bazen de resul ifadeleri kullanılmıştır. Ancak Türkçe'de genel olarak haber getiren manasında çoğu kez resul-nebi şeklindeki ayrıma başvurmadan Farsça bir ifade olan "peygamber" kavramı kullanılmaktadır. Konu hak. detaylı bilgiler için bkz. Önal, Recep, "Kur'an'daki Nebî – Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", Kelam Araştırmaları 11:1 (2013), s. 335.

[1225] Şia'da nebi-resul ayrımı hak bkz. Cezâiri, Ni'metullah (l112/1709), **Kısâsu'l-Enbiyâ'**, Kum 1404, s. 7.

[1226] İmamlarla nebileri ilişkilendiren görüşler için bkz. Müfid, **Evâîlu'l-Makâlât fi Mezâhîbi'l-Muhtârât**, s. 44.

[1227] Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, (nşr. Muhammed Abdurrahman), Beyrut, 2003, s. 328; Önal, "Kur'an'daki Nebî – Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", s. 333.

[1228] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu"l-Usûli"l-hamse**, (nşr. Ahmed b. Hüseyn b. Ebi Hâşim), Beyrut, 2001, s. 383; Önal, "Kur'an'daki Nebî – Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", s. 334; Hamidullah, Muhammed, **İslam Tarihine Giriş**, çev. Ruhi Özcan, İstanbul 1994, s. 28.

nebi kavramının ise daha kısıtlı ve yerel özelliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu durum, resulün nebiyi kapsadığı ama nebinin resulü kapsamadığı şeklinde dile getirilmektedir.[1229] Ancak İslam düşüncesinde, resul-nebi şeklindeki ayrıma karşı çıkanlar da söz konusudur. Özellikle bu gelenek, çıkış noktası olarak Kur'an'da, yeni bir şeriat tesis etmediği bilinen Hz. İsmail'e hem nebi hem de resul olarak hitap edilmesini[1230] esas almaktadır.[1231]

Nübüvvetle ilgili ele alınan ve araştırmamız açısından önem arz eden bir başka mesele ise "Hatm-i Nübüvvet"tir. Bilindiği gibi peygamberler, Allah tarafından takdir edilen belli zamanlarda faaliyet göstermiş, diğer dönemlerde ise onlar aracılığıyla konulan kanunların insanoğlu tarafından takip edilmesi istenmiştir. Nübüvvet silsilesi Hz. Adem ile başlamış ve son peygamber olan Hz. Muhammed'e kadar belli aralıklarla, bazen arka arkaya, bir kısmı belli bir topluluğa hitap eden, bir kısmı ise tüm insanlığın ihyasını hedefleyen peygamberler aracılığıyla tamamlanmıştır. Hz. Muhammed ile Allah tarafından insanoğluna nübüvvet aracılığıyla verilen bilgilerin sona erdiği belirtilmiş ve böylelikle Müslümanlar için İslam son din, Kur'an son kitap, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu ilan edilmiştir.[1232] Şia'da da imametin gerekliliği; yeryüzünün hüccetsiz (imamsız) kalamayacağı savunulurken bu husus nübüvvetin bitmesi ile temellendirilmiştir.[1233] Ancak Hz. Peygamber'den sonra nübüvvetin devam etmesine yönelik fikirler, daha Hz. Peygamber'in sağlığından itibaren söz konusu olmuştur. "Yalancı peygamberler" ismiyle anılan ve daha çok asabiyet duygusunu ön plana çıkaran Müseylime, Secâh, Esved el-Ansî ve Tuleyha b. Huveylid gibi kişiler, peygamberlik iddialarıyla ortaya

[1229] Önal, "Kur'an'daki Nebî – Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", s. 330-331.
[1230] 19. Meryem 54. "Kitap'ta İsmail'i de an. Şüphesiz o, sözünde duran bir kimse idi. Bir resûl, bir nebî idi."
[1231] Nebi-Resul şeklindeki ayrımı kabul etmeyen çizgi hak. bkz. Durmuş, Zülfikar, "İslam Düşüncesinde Resul-Nebi Ayrımı -Kur'an Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım", **Diyanet İlmi Dergi**, C. 44, s. 3, Temmuz - Ağustos - Eylül 2008, s. 49-72.
[1232] 33. el-Ahzab, 40; Buhari, (61) el-Menâkıb 18 (s. 726-727); Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 6, s. 3906; Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl**, C. 4, s. 233; İbn Kesir, **Tefsiru'l-Kurani'l-Azîm**, C. 6, s. 428; Watt, Montgomery, **Hz. Muhammed Mekke'de**, çev. Rami Ayas-Azmi Yüksel, Ankara 1986; Yavuz, "Nübüvvet", s. 284; Yeşilyurt, Temel, "Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 247.
[1233] İmameti temellendirme hususunda bazı değerlendirmeler için bkz. Bozan, **İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru**, s. 40 vd.

çıkmışlardır.[1234] Bu hareketler, hem Hz. Peygamber'in sağlığında, hem de Emevî ve Abbasî dönemlerinde söz konusu olmuştur. Özellikle, ridde dönemlerinde artan peygamberlik iddiaları "hatm-i nübüvvet" akidesinin tümüyle yerleşmesini, var olan inancın da çeşitli rivayetler aracılığıyla kuvvet kazanmasını sağlamıştır.[1235]

Aslı itibarıyla nübüvvetin bir noktada nihayete ermesi, İlahi kanunlarla uyumlu bir vakıadır. Her şeyin bir sonunun olması, nübüvvetin de bir sonu olmasını gerekli kılmıştır. Allah tarafından nübüvvet sona erdirilirken, nübüvvet aracılığıyla kanunların kemale erdirilmesi sağlanmış ve önceki peygamberlerin getirdikleri de onaylanarak nübüvvet müessesesi nihayete erdirilmiştir.[1236] Her ne kadar Friedmann gibi oryantalistler, h. 3. asra kadar Hz. Peygamber'in son peygamber olduğuna yönelik genel bir kanaatin olmadığını, son peygamberlik meselesesinin pek çok muteber İslami kaynakta bulunmayışından çıkarmaya çalışmışsa da İslam geleneğindeki genel kabul, Ahzab sûresi 40. ayet ışığında Hz. Peygamber'in son peygamber olduğu şeklindedir.[1237] İlk üç asırda bu meselenin pek çok esere girmemiş olmasını da bu konuya özel bir ilginin matuf olmasını gerektirecek ihtiyaçların olmayışından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in son peygamber olmasına yönelik eleştirilerin söz konusu olduğu özellikle h. 2. asrın ikinci yarısından itibaren alimler bu konulara özel ilgi atfederek eserlerine almaya başlamışlardır.[1238]

3.2.1.2. Nübüvvete Konumu Bağlamında Şia'da İmamet

Şii gelenek, Hz. Peygamber'den sonra Allah'la irtibatın imamlar aracılığıyla devam etmesi düşüncesine dayanmaktadır. Bu anlayış, Hz. Peygamber'le birlikte vahyin kesilmesini akli olarak mantıklı görmemektedir. Nitekim Allah'ın kullarını

[1234] Aslan, Abdülgaffar, "Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Son Peygamber Oluşu ve Yalanci Peygamberlik Olgusu", **IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)**, 19-20 Nisan 2001 Isparta, SDÜ İlahiyat Fakültesi Isparta-2002, s. 113, 117; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 67. Yalancı peygamberler denilince ilk akla gelen kişi olan Müseylime'yi ve Hz. Peygamber'in en fazla mücadele etmek zorunda kaldığı, o dönemki asabiyetçi anlayışı örnekleriyle ortaya koyan antropolijist bir çalışma hak. bkz. Eickelman, Dale F., "Musaylima: An Approach to social anthropology in seventh century Arabia" Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO) 10 (1967) s. 17-52.

[1235] Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 37, s. 78-79 (IV/278, Hadis no: 22395); Ebû Davud, (29) Fiten 1 (s. 759); Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s.67.

[1236] Yavuz, "Nübüvvet", s. 284.

[1237] 33. el-Ahzab, 40; Buhari, (61) el-Menâkıb 18 (s. 726-727); Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 6 s. 3906; Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl**, C. 4, s. 233; İbn Kesir, **Tefsiru'l-Kurani'l-Azîm**, C. 6, s. 428.

[1238] Yavuz, "Nübüvvet", s. 281.

Hz. Peygamber sonrası yalnız bırakmasını imkansız olarak kabul etmekte ve Hz. Peygamber sonrası Allah'la irtibatı sağlayacak kişilerin olmasını da zorunluluk olarak değerlendirmektedir. Nitekim bu düşüncenin bir yansıması olarak ortaya çıkan imamet müessesesi de, Şia'da usulu'd-dinden sayılmaktadır.[1239]

Şia'da, Hz. Peygamber sonrası dönemin zorunlu bir neticesi olarak değerlendirilen imamet müessesesi hem misyon hem de mahiyet bakımından nübüvvetle de ilişkilendirilmiştir. Misyon olarak nübüvvetle neredeyse ortak görülmüş ve bir peygamberin gönderilmesinin gereği hakkında söylenebilecek her şeyin, bir imamın gönderilmesi için de geçerli olduğu düşünülmüştür.[1240] Bir peygamber gibi din ve dünya işlerini düzenleme görevlerinin olduğu kabul edilmiştir. İmamet, nübüvvetle ilişkilendirildiği için de imamların Allah tarafından seçilmelerinin ve atanmalarının bir zorunluluk olduğu ileri sürülmüştür.[1241] Hatta imamlarla, resullerin bir alt makamı olarak kabul edilen nebiler arasında açık bir illiyet bağı kurulmuş ve imamla nebinin aldığı şeyin ortak olduğu savunulmuştur. Tek farkın ise Allah'tan bilgiyi alma şekli olduğu ifade edilmiştir.

Şia'da imamet müessesesini nebilikle ilişkilendiren bu anlayış, imamlar için de vahiy, ismet ve mucize gibi, nebilere has özelliklerin söz konusu olmasına neden olmuştur. Nitekim Şia'da Allah'la her daim irtibat halinde olma potansiyeline sahip olan imamın Allah'tan vahiy aldığına inanılmıştır.[1242] Bu vahyin şeytanın müdahalesinden beri olduğu düşünülmüştür. İmamı, nebiyle ilişkilendiren geleneğin bir diğer zorunlu neticesi de ismet düşüncesi olmuştur. Nitekim imamların da nebiler gibi masum, günahsız olduklarına inanılmış ve bu durum ismet sıfatıyla ifade edilmiştir.[1243] İmameti, nübüvvetle ilişkilendirmenin bir diğer zorunlu neticesi de imama da, nebideki gibi mucize atfedilmesi olmuştur. Nitekim imamların da, imametlerini ispatlamak için nebiler gibi mucize gösterdiğine inanılmıştır.[1244]

[1239] Müfid, **Evâîlu'l-Makâlât fi Mezâhîbi'l-Muhtârât**, s. 44.
[1240] Kâşânî, **İlmu'l-Yakîn**, I, 375.
[1241] Zencânî, **Akâîdu'l-İmâmiyye**, lll, 175, 183; Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", s. 97.
[1242] Saffâr, **Besâiru'd-Derecâti'l-Kübrâ fi Fedâili Âli Muhammed**, s. 388.
[1243] Müfid, **Evâîlu'l-Makâlât fi Mezâhîbi'l-Muhtârât**, s. 40.
[1244] Sadûk, **Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye**, (Şii-İmamiyye İnanç Esasları) çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 113. Şia'da imamet ve peygamberlik müesseselerinin mukayesesi için bkz. Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", s. 95-112.

3.2.1.3. Tasavvufi Gelenekte Nübüvvet ve Velayet

Hint düşüncesinde insan ve tanrı arasındaki ilişki belirsiz olup keskin çizgileri söz konusu değildir. İkisi arasında dualist olarak da tanımlanabilecek, karşılıklı geçişlerin olduğu bir ilişki biçimi söz konusudur.[1245] Sezgici felsefeden kökenini alan bu anlayış, İslam medeniyetinin genişlemeye başlamasıyla, İslam geleneğine de sirayet etmeye başlamıştır. Nitekim özellikle batınî eğilimli kişilerin meylettiği tasavvufi gelenek, sezgici felsefenin bu düşüncesini miras alarak Allah'la irtibatın sadece bir döneme özel olmaması ve nübüvvetin devam etmesi gerektiğine dair fikirleri mevzubahis etmeye başlamıştır.[1246]

Tasavvuf, en azından be geleneğin bir kısmı, nebilik müessesesini ve nebiyle insanoğlunun ilişkisini, Allah tarafından gönderilen son peygamber Hz. Muhammed'in vefatı sonrası da çeşitli isimler altında devam ettirmeye çalışmıştır. Özellikle sûfî düşünce, nebi ve dünya arasındaki ilişkiyi devam ettirebilmek adına "velayet" denilen bir müessese ihdas etmiştir. Fonksiyon itibarıyla, nebilik müessesesinden tamamen farklı olduğunu söylemenin oldukça güç olduğu bu müessese, özellikle Hakîm et-Tirmizî'nin başlattığı çizgi ve onu takiben İbn-i Arabî aracılığıyla nebilikle oldukça ilişkili bir biçimde sunulmaya başlamıştır.

Tasavvufi gelenekte, nebilik ile velilik arasındaki sınırların tam ve müştereken belirginleştirilememesi her iki kavramın başlangıç ve bitiş noktalarının belirsizliği sorununu ortaya çıkarmıştır.[1247] Bu sorun beraberinde, bilgi kaynakları problemini meydana getirmiştir. Nitekim nebilik ve velilik kavramlarıyla birlikte kullanılan nebiye gelen vahye karşılık, veliye geldiği iddia edilen ilham ve nebinin gösterdiği Kur'an'da açıkça belirtilen mucizeye karşılık, veliye verildiği iddia edilen keramet kavramları ortaya çıkmıştır. Bu kavramlar mahiyet itibarıyla birbirlerinden çok da farklı değildir.[1248] Zira isimlendirmeleri farklı olsa da vahiy de ilham da

[1245] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 15.
[1246] Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 135; Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 43.
[1247] Özköse, Kadir, "Tasavvufta Velayet-Nübüvvet İlişkisi", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 138; Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 39.
[1247] Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 39.
[1248] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 12, s. 32-33, 345; Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 39.

Allah'la irtibatı ve bağlantıyı ifade ederken, mucize ve keramet, her ikisi de tabiat kanunu dışı gelişen özel bir durumdan bahsetmektedir. Nitekim mutasavvıfların çoğunluğu da her ne kadar İslami çizginin dışına taşırmamaya çalışsalar da, velayet makamının manevi anlamda ne denli yüksek olduğunu göstermek için nebilikle bir şekilde bağlantısını ifade etmeye çalışmışlardır.[1249]

Tasavvufi gelenekte söz konusu seçkin insanların, Hz. Peygamber'den sonra Allah'la irtibat kurma meselesi de, Hz. Peygamber'in diri olduğu anlayışı üzerinden temellendirilmeye çalışılmıştır.[1250] Ölmeyen ve diri olan bir peygamber anlayışı ise beraberinde dünyayla irtibatı kesilmeyen bir peygamber tasavvurunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tasavvur ışığında gnostik dinlerden ödünç alınan "nur" kavramıyla Nûr-u Muhammedî teorisi geliştirilmiştir.[1251] Hz. Peygamber'in manevi şahsiyetini ifade etmek için kullanılan bu kavram ışığında,[1252] vefat eden ama dünyayla irtibatı kesilmeyen peygamberle ilişki kurmak için bilgi anlayışlarında değişikliğe gidilerek ilham, keşf,[1253] gibi yeni bilgi kaynakları geliştirilmiştir. Bu bilgileri Hz. Peygamber'den alabilecek kişiler de "ricâlü'l-gayb" olarak isimlendirilmiştir. Ricâlü'l-gayb teorisiyle gayb alemiyle irtibat kurabilecek yetkinlikte ve olgunlukta olan kişiler arasında bir hiyerarşi oluşturularak, Hz.

[1249] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 12, s. 32-33, 345; Abdulkerim Kuşeyrî, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi**, Süleyman Uludağ (haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, s. 348; Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 46; Koca, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları..", s. 118-119.

[1250] Bu gayretlerine özellikle Buhârî, Müslim, Dârimî, Ahmed b. Hanbel gibi meşhur muhaddislerin eserlerinde Hz. Peygamber'in diri olduğuna, ümmetini izlediğine yönelik rivayetlerin var olması da ayrı meşruiyet kazandırmıştır. Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 46; Koca, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları..", s. 118-119.

[1251] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 1, 428-429; C. 12, s. 70-71; Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 41. Bu teori, dünyada hiçbir şey yokken, ilk yaratılanın Hz. Muhammed'in nuru olduğuna dayanan bir anlayıştır. Bu anlayışa göre, yaratılan her şey bu nurdan yaratılmıştır. Yaratılmış her şeyin nedeni, amacı, maddesi bu nurdan kaynaklanmıştır. Bu durumu ispat etmek için de kaynaklardaki çeşitli rivayetler referans olarak gösterilmiştir. Bu konu hakkında bkz. Demirci, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", **DİA**, TDV Yayınları, İstabul 1995, C. 15, s. 179-180; Çınar, Mahmud, **Nûr-i Muhammedî İnancının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları**, İstanbul 2014; Tirmizî, Menâkıb 1 (s. 5-8); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 27 s. 176 (IV/66, Hadis no: 16623); C. 38 s. 257 (V/379, Hadis no: 23212); Koca, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları..", s. 117-118.

[1252] Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", s. 179.

[1253] "Keşf" kavramı sözlük anlamı itibariyle, "perdeyi veya örtüyü kaldırmak, kapalı bir şeyi açığa çıkarmak, mevcut olan ancak niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek" gibi anlamlar ihtiva etmektedir. Kelime, Kur'an'da benzer ifadelerle birlikte "sıkıntıyı gidermek" anlamında geçmektedir. Ancak kavram tasavvufi gelenekte bir bilgi kaynağını ifade etmek için kullanılmaktadır. Nitekim kavram tanımlanırken, aklın ve duyuların yetersiz kaldığı dini konularda doğrudan bilgi edinme metodunu ifade eden bir tasavvuf terimi olarak ifade edilmektedir. Konu hak. bkz. Uludağ, "Keşf", s. 315.

Peygamber sonrası gaybla irtibatın kurulması mümkün kılınmıştır. Bu şekilde Nûr-u Muhammedî'nin Hz. Peygamber'in vefatıyla sona ermediğini, Ricâlü'l-gayb aracılığıyla günümüze kadar devam ettiğine inanılmıştır. Nûr-u Muhammedî düşüncesi İbn Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesiyle birlikte tam manasıyla şekillenmiştir.[1254] Nitekim İbn Arabî, Hz. Peygamber'in iki şahsiyeti olduğunu iddia etmiş ve iki şahsiyetten birincisini 632'de vefat eden Hz. Peygamber, ikincisini ise Nûr-u Muhammedî olarak tanımlamıştır. İlk nur olan Hz. Muhammed'in ölmediğini, melekler gibi mülk ve melekût âlemini dolaştığını ve onunla keşf ve ilham yoluyla iletişime geçebilecek olgunluğa erişenlerin, ondan yakaza halinde veya uyurken emir alabileceğini iddia etmiştir.[1255]

Hz. Peygamber'den sonra Allah'la irtibatı devam ettiren gelenek bağlamında, İbn Arabî'nin velayet teorisiden araştırmamızın konusuyla doğrudan ilgili olduğu için özel olarak bahsedilmesi gereklidir.[1256] Nitekim İbn Arabî nübüvvet ve velayet arasındaki teorik ilişkiyi sistemleştiren en önemli isimdir. O, nebilik ile velayeti birleştirme gayreti içerisinde olmuştur.[1257] Nebiliğin içerisinde velilik sıfatı taşıdığını vurgulamıştır.[1258] Böylelikle, nübüvvet ve velayeti sıfatları bakımından irtibatlandırarak, tasavvufi gelenekte aralarında var olduğu düşünülen fiilî bir ilişkinin dışında, teorik olarak da bir ilişki kurmuş ve velayetin büyük teorisyeni olarak kabul edilmiştir.[1259] Hz. Peygamber'in "velayet" sıfatının hakka dönük vechesini, "nübüvvetinin" ise halka dönük yüzünü ifade ettiğini belirtmiştir.[1260] Nübüvveti, "nübüvvet-i amme" ve "nübüvvet-i teşrî" olarak iki başlık altında değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in vefatı ile de teşrî nebiliğin sona erdiğini ancak nübüvvet-i âmmenin velâyet aracılığıyla devam edeceğini iddia etmiştir. Nübüvvet-i ammenin yani mutlak nübüvvetin sınırlarını oldukça geniş tutmuş ve peygamberlerle

[1254] Koca, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları..", s. 118-119; Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 40-42.
[1255] İbn Arabî, **Füsûsü'l-Hikem**, s. 62, 135; Koca, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları..", s. 117-119; Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 42.
[1256] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 36; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 71-74; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289.
[1257] Winter, **İslam ve Hristiyanlık..**, s. 241.
[1258] Karadaş, **Muhyiddin İbn-i Arabi'nin İtikadı**, s. 89.
[1259] Winter, **İslam ve Hristiyanlık..**, s. 241.
[1260] Özköse, "Tasavvufta Velayet-Nübüvvet İlişkisi", s. 138-139; Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 39.

birlikle veli olarak tanımladığı herkesi de bu kapsama dahil etmiştir. "Nübüvvet-i teşrî"yi ise sınırlandırarak, Allah tarafından melek ve vahiy aracılığıyla şer'î hüküm koyucu ve uygulayıcı bir memuriyetle yükümlü tutulan kişiler olarak belirlemiştir. Teşrî nebiliğin, peygamberin bizatihi mevcudiyeti ile söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Nübüvvet-i âmmenin ise bir peygamberin varlığı ile sınırlı olmayıp tevarüs yoluyla devam ettiğini savunmuştur. İbn Arabî, nübüvvet-i âmme olarak adlandırdığı bu nübüvvet yaklaşımına "velâyet", bu kişiye de "veli" veya "Muhammedî veli" adını vermiş ve nebi-resul gibi adlandırmalara karşı çıkmıştır. Velinin nübüvvet mirasından alarak nebi özelliklerine sahip olmasına rağmen, şâri' olmaması nedeniyle "nebi" veya "resul" isimlendirilemeyeceğini de belirtmiştir.[1261] Resul, nebi ve veli kavramlarını, hususiden âmmeye giden kavramlar olarak yorumlamış ve resulün en özel, velinin ise en genel kavram olduğunu belirtmiştir. Resulün hem resul hem nebi hem veli özelliklerine sahipken nebinin sadece nübüvvet ve velayet özelliklerine, velinin ise sadece velayet özelliklerine sahip olduğunu belirtmiştir. Her resulün ve nebinin aynı zamanda veli sıfatı taşıdığını ancak velinin bu iki sıfatı taşımadığını belirtmiştir.[1262] Ancak velilik sıfatlarının da aynı zamanda nebilik sıfatları arasında olduğunu belirterek, velayeti nebilik sınırları içerisine dahil etmiş ve her velinin de bağlı bulunduğu nebinin şeriatından sorumlu olmasından dolayı, nebiye doğal olarak bir bağı olduğunu iddia etmiştir. Velinin nebiden farkını ise Allah tarafından yeni bir kanun ve hüküm yüklenmemesi, bir nebiye bağlı olması ve sözlerinde teklif olmaması şeklinde ifade etmiştir.[1263] Ancak velinin de İlahi ilimlere ve sırlara matuf olduğunu ve bilgisinin de vehbî olduğunu belirtmiştir.[1264] Zira bu bağlamda kişinin şeriat getiren nebi olup olmamasının bir fark teşkil etmediğini, önemli olanın Allah'tan o bilgiyi alması olduğunu ifade etmiş ve buna bağlı olarak da vahiy, ilham, kâmil ilham, keşf ve kâmil keşf kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir. Lakin; peygambere inen vahyin de bütün bilgilerden nezih olduğunu da fark

[1261] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 1, 425-429, C. 10, s. 13-15; C. 12, s. 16-17, C. 18, s. 57, C. 15, s. 130-132; İbn Arabî, **Füsûsü'l-Hikem**, s. 62; Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 32. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 90.
[1262] Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 32.
[1263] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 1, 425-429, C. 10, s. 13-15; C. 12, s. 16-17, C. 18, s. 57, C. 15, s. 130-132; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 90.
[1264] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 15, s. 132, C. 16, s. 75, C. 12, s. 37, 179, 275.

olarak özellikle dile getirmiştir.[1265] Bu tanımlarından veliyle-nebi arasındaki sınırın anlaşılabilmesi için de, peygamberleri günahtan korunmuş kişiler olarak tanımlarken, velileri ise muhalefet etme hususunda Allah tarafından korunmuş kişiler olarak değerlendirmiştir.[1266] İbn Arabî, bu makamı ictihad makamının çok daha üstünde bir makam olarak tariflemiştir.[1267]

İbn Arabî, nebilikle velilik meselesinin ilişkisini temellendirirken, velilerin, Hz. Musa, Hz. İsa veya her ikisi arasında gelmiş Allah adamlarının bilgisine haiz olduklarını nitekim Hz. Peygamber'in peygamberliğinin genel olması yönüyle de velilerin bahsi geçen peygamberlerle müsavi olduklarını ifade etmiştir.[1268] O, bu görüşlerinde, İslam ümmetinin alimlerinin İsrailoğullarının peygamberleri gibi olacağına dair rivayetleri çıkış noktası olarak kabul etmiştir.[1269] İbn Arabî'nin bu görüşleri, tasavvufi gelenekte makul görülmüş, oldukça karşılık da bulmuş ve bu anlayış çeşitli formlarda pek çok mutasavvıf tarafından da takip edilmiştir.[1270]

Tasavvufi geleneğin nübüvvet ve velayet hakkındaki görüşlerinden bahsederken, araştırmamız açısından bir diğer önemli mesele olan, peygamberlere ait bir özellik kabul edilen ismet sıfatıdır. Bu sıfat, Allah'ın peygamberinin vahiy altında günahlardan koruması şeklinde kabul edilmiştir. Ancak tasavvuf; nübüvveti, velayet ile ilişkilendiren görüşleri bağlamında, velinin de ismet sıfatına sahip olup olamayacağını tartışmıştır. Bu noktada, sûfînin de kalbine gelen ilham noktasında hatadan berî, mahfuz olduğu kabul edilmiştir.[1271] Nitekim Hakim Tirmizî bu durumu açıklarken, veliye gelen ilhamın nefsin müdahalesinden beri olduğu şeklinde değerlendirmiştir.[1272]

[1265] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 8, 70, C. 12, s. 16-17; 43, 62, 14-15, 294, C. 18, s. 43, 84, 106-107.
C. 18. s. 43-44.
[1266] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 16, s. 75.
[1267] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 9, s. 267-268; C. 13, s. 303.
[1268] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 18, s. 57.
[1269] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 1, s. 427-428.
[1270] İbn Arabî, **Füsûsü'l-Hikem**, s. 135; Dâvûd el-Kayserî, **Tahkîkü Mâ'u'l-Hayât ve Keşfü Esrâri'z-Zülümât**, s. 290-291; Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 33; Özköse, "Tasavvufta Velayet-Nübüvvet İlişkisi", s. 138; Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatler**, İstanbul 1994, s. 99.
[1271] Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 106-107.
[1272] Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 106-107; İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 16, s. 164.

Çalışmamız kapsamında ele alınması gereken bir başka konu da, tasavvuf açısından mucize meselesidir. Tasavvufi geleneğin en azından bir kısmı, velayet üzerinden nübüvvetle irtibat kurma gayretindeyken, nebiliğin delillerinden kabul edilen mucize gibi nebiliğin kendisiyle bir bütün olduğu mefhumları da gündemine almıştır. Ancak özellikleri bakımından mucizeyle aynı olmasına rağmen, mucize kavramını kullanmaktan uzak durarak, Allah'ın lütuflarına işaret eden "keramet" kavramını kullanmayı tercih etmiştir.[1273] Kavram, veliye Allah tarafından verilen harikuladelikleri ifade etmek için kullanılmıştır.[1274]

3.2.2. Mirza Gulam Ahmed'in Nübüvvet İddiası

Mirza Gulam Ahmed'in, İslamî açıdan en fazla tartışma konusu olan misyonu nübüvvet iddiasıdır. İslam dünyasıyla en fazla bu iddiasından dolayı karşı karşıya gelmiştir.

3.2.2.1. Mirza Gulam Ahmed'in Nübüvvetle İlgili İddialarının Tarihlendirilmesi

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet öncesi dinî misyonlarının, 1901 yılında ilan ettiği nebilik görüşleri ışığında değerlendirilebilecek şekilde sistematize edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Gulam Ahmed, nebilik ile ilgili fikirlerini açık olarak 1901 yılında açıklamış olsa da, nübüvvetine dair izleri belli belirsiz önceki iddialarının içerisinde de tespit etmek mümkündür. Ancak en belirgin vurgular, mesih-mehdiliğini icra ederken aynı zamanda muhaddes de olduğunu iddia ettiği dönemde ortaya çıkmaktadır. Özellikle mesiyanik görüşlerini açıkladığı süreçten itibaren nübüvvetine dair izler daha belirginleşmektedir. Bu noktada nübüvvet iddiasına yönelik izlerle özellikle muhaddes olduğunu temellendirmeye çalıştığı noktalarda karşılaşılmaktadır. Nitekim *Tavzih-i Meram* (1891) adlı eserinde, Allah'ın kendisini bir muhaddes olarak gönderdiğini, muhaddesin de tam manasıyla

---

[1273] Keramet ve mucize ile ilişkisini inceleyen bir makale için bkz. Bulut, Halil İbrahim, "Harikulade Olması Açısından Keramet Ve Mucize İle Ilişkisi", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3/2001, s. 329-350.

[1274] Bağdâdi, **el-Fark beyne'l-Fırâk**, (nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülharnid), Beyrut 1990, s. 174. Ancak şunu da belirtmek gerekmektedir ki, kerameti kabul eden anlayış sadece tasavvufta söz konusu olmayıp Ehl-i Sünnet'te oldukça yaygın olarak günümüze kadar gelmiştir. Konu hak. bkz. İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, s. 176.

olmasa da bir çeşit nebilik içerdiğini, Allah'ın kendisine vahyettiği sözlerin ise şeytanın müdahalesinden berî olduğunu belirtmiştir.[1275] Aynı eserin başka bir bölümünde de bütün nebilik kapılarının kapanmadığını, insanoğluna "kısmî nebilik" bahşedilebileceğini belirtmiştir.[1276]

Mirza Gulam Ahmed, potansiyel bilgi kaynakları bağlamında da peygamberlik ve muhaddesliği eşitleyerek gizli bilgilerin ancak "peygambere", "veliye" veya "muhaddese" verilebileceğini iddia etmiştir.[1277] Böylelikle, peygamberlikle muhaddeslik arasında mahiyet bakımından da ilişki kurmaya çalışmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in nebilikle ilgili düşüncelerini erken dönemde dile getirmeye başlaması, ileriye yönelik olarak nebilikle ilgili fikirsel bir ön hazırlık yapmadığını açıkça ifade etmeye engel olmaktadır. Nitekim muhaddeslik gibi tasavvuf üzerinden nübüvvetle bizatihi ilişkilendirilebilecek kavramları kullanması, nebilikle ilgili düşüncelerinin, olgunluk seviyesinde olmasa da en azından fikirsel anlamda söz konusu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Daha 1884 yılında yazdığı *Berahin-i Ahmediyye* adlı eserinde bile ifadelerinin ilahi kaynaklı olduğunu belirtmiştir. Nitekim nebiliğini iddia ettiği 1901 yılında nebilikle ilgili yazdığı bir eserinde, 22 sene önce *Berahin-i Ahmediyye*'yi yazarken, Allah tarafından nebiliğine işaret eden pek çok vahiy aldığını hatta nebi olarak ilan edildiğini ve kendisinin Muhammed ve Ahmed olarak isimlendirildiğini iddia etmiştir.[1278] Gulam Ahmed'in geçmişe dönük olarak, henüz hiçbir dini iddiası söz konusu değilken, erken dönemlerinden itibaren Allah tarafından görevlendirildiğini ileri sürmesi daha Hz. Peygamber hayattayken Allah tarafından kendisinin gönderileceğinin belirlendiğine yönelik iddiasını meşrulaştırma çabasından kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır.[1279] Gulam Ahmed'in bu ifadelerinden de nebiliğe giden kariyer

[1275] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 15-16; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 46. Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 428.
[1276] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 15-16.
[1277] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 136, 146.
[1278] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 3-4, s. 12.
[1279] Krş. Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 14, 18, 21-22. Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 14; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 39-40.

bağlamında, en azından fikirsel olarak nübüvvet düşüncesinin söz konusu olabilme ihtimali olası görünmektedir.[1280]

Dinî iddialarının zaman içerisinde değişen isminin ve artan nosyonunu ise etrafındaki takipçi sayısının artmasıyla daha açık ve net ifadelere dönüştüğünü söylemeye imkan vermektedir.[1281] Nitekim 1900 yılında müntesiplerinden Mevlevi Abdülkerim onun için nebi, resul ifadelerini kullanmış, Mirza Gulam Ahmed de ona karşı çıkmamıştır.[1282] Fakat onun açık bir şekilde nübüvvetini ilanı ise 1901 yılında, bir müntesibinin kendisinin peygamber olmadığından bahsetmesi üzerine, onu yanlışlayıp peygamber olduğunu belirtmesiyle söz konusu olmuş[1283] ve nübüvvetiyle ilgili ilk yazılı beyanatta bulunmuştur. Beyanatta, bu yüzyılda Müslümanlar tarafından kullanılan peygamber kavramının yanlış anlaşıldığını ve İslami değerlerle ters düştüğünü iddia etmiş ve bu tarihten itibaren de kendisini her zaman "nebi" veya "resul" anlamına gelen "peygamber" olarak ilan ettiğini ifade etmiştir.[1284] Gulam Ahmed'in bu iddiasıyla birlikte, kendisini ve bağlılarını diğer İslami kesimlerden ayıran, kendilerini en çok savunmak zorunda kaldıkları, en temel, ayırt edici unsur belirlenmiştir. Nitekim bu unsur, "Ahmedîler" ve "diğer Müslümanlar" şeklinde bir ayrımın da ortaya çıkmasına neden olmuştur.

3.2.2.2. Nübüvvetin Sürekliliğinin Temellendirilmesi

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiası, "nübüvvetin sürekliliği" düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünceye göre, nübüvvetin devam etmesi aklen ve manen zorunludur. Gulam Ahmed bu düşüncesini hem nasslardan hem sûfî gelenekten hem de farklı dinlere ait literatürden çıkarmaya çalışmıştır.

[1280] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 48; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 133; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 58. Ancak Mirza Gulam Ahmed bu ifadelerine rağmen, *Berahin-i Ahmediyye*'nin beşinci cildinde, kendi yaşadığı durumu yirmi beş sene önce bilmediğinden bahsetmiştir. Bu durumu Gulam Ahmed'in fikirlerindeki tenakuzlardan bir başkası olarak değerlendirmek mümkündür.
[1281] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 133.
[1282] Mirza Gulam Ahmad, **A Misconception Removed**, s. 20-21. Krş. Fığlalı, **Kādiyânîlik**, s. 147
[1283] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 40-41.
[1284] Mirza Gulam Ahmad, **A Misconception Removed**, s. 20-21; Abdul, Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 226.

3.2.2.2.1. Dinî Metinler

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetin devamına dair düşüncesini temellendirirken ilk ele aldığı konu, Ahzab sûresi 30. ayete dayandırılan "hâteme'n-nebiyyîn" meselesidir. Ayetin, başta Ehl-i Sünnet ve Şia olmak üzere, İslam geleneğinde nübüvvetin sona ermesini ifade ettiği şeklinde genel kabul olmasına rağmen Gulam Ahmed'in ayet ile ilgili yorumu bu noktada farklılık arz etmektedir.[1285] Buna göre bu ayet ile kastedilen yeni, şeriat getiren, müstakil, bağımsız her türlü peygamberliğin sona erdiğidir. Gulam Ahmed'e göre bir peygambere bağlı, yeni şeriat getirmeyen ya da onun getirdiği hükümlerde değişiklik yapmayan, sadece kendisinden önce gelen peygamberin getirdiği dini ve öğretileri ilan etmeyi ve insanlara bunları tebliğ etmeyi amaç edinen türde bir peygamberlik devam eder.

Mirza Gulam Ahmed'in ayette geçen "hâtem" kelimesine yüklediği anlamın metodik olarak İbn Arabî'nin "umumi nübüvvet" görüşleriyle paralellik arz ettiğini; hatta oldan ilham aldığını belirtmek yerinde olacaktır. Nitekim İbn Arabî, Hz. İsa'nın ikinci kez dünyaya inmesi hakkında değerlendirmede bulunurken, Hz. İsa'nın Hz. Peygamber'in "hâtem" oluşuna gölge düşürmediğini çünkü şâri' nebiliğin Hz. Peygamber'le sona erdiğini; ancak "umumi nübüvvetin" Muhammedî bir şeriatle inen, son veli olarak değerlendirdiği Hz. İsa ile sona ereceğini savunmuştur.[1286] İşte Gulam Ahmed'in nübüvvetin devamına yönelik görüşleri de bu çerçevede gelişmiştir. Ancak Gulam Ahmed, Allah tarafından Hz. İsa yerine mesih olarak gönderildiğini iddia ettiği için İbn Arabî'deki İsa figürü kendisine dönüşmüştür.[1287] Onun nübüvvetin devamına yönelik düşünceleri, İbn Arabî'nin görüşlerini de aşarak, neredeyse başlıbaşına bir peygamberlik müessesesi olarak algılanabilecek bir nübüvvet tasavvurunun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

[1285] Hâtem'in son anlamına geldiğine dair Sünni gelenekten referanslar için bkz. Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, C. IV, s. 233; İbn Kesir, **Tefsiru'l-Kurani'l-Azîm**, C. VI, s. 428; Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. VI, s. 3906; Buhari, (61) el-Menâkıb 18 (s. 726-727). Şii gelenekten referans için bkz. Meclisî, Muhammed Bakır (1110-1697), **Bihâru'l-Envâr**, thk. Komisyon, Beyrut 1992, XXVI, 82.

[1286] İbn Arabî, **Füsûsü'l-Hikem**, s. 62; İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 1. s. 425-426.

[1287] Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 143-144. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in İbn Arabî'nin bu görüşlerinden haberinin olduğu kendi yazığı eserlerde geçmektedir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 386-387.

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet teorisi, Şia'da her zaman diliminde niçin imamlara ihtiyaç duyulduğu teorisi ile de paralellikler arz etmektedir.[1288] Buna göre o, Allah ile irtibatın sadece bir döneme mahsus olamayacağını, insanların her daim bir yol göstericiye ihtiyaç duyduğunu savunmakta ve bu nedenle peygamberliğin sona ermesi şeklindeki genel yaklaşımı kabul etmemektedir. Bu sebeple "hâteme'n-nebiyyîn" ifadesini genel İslam düşüncesinden farklı yorumlayarak Hz. Muhammed'in son peygamberden ziyade en büyük ve bütün peygamberlerden daha yüce bir peygamber olduğu şeklinde yorumlamaktadır.[1289]

Mirza Gulam Ahmed, "hâteme'n-nebiyyîn" meselesini değerlendirirken, öncelikle hâtem ayeti[1290] olarak adlandırılan ayetin kesinlikle "son" şeklinde bir anlamı ifade etmediğini ayetten çıkarmaya çalışmıştır.[1291] Nitekim bu ayeti yorumlarken daha çok literal okumayı ve ayeti sözlüklerde geçen "mühür" şeklindeki anlamıyla yorumlamayı tercih etmiştir. Normalde Gulam Ahmed'in yazım stiliyle ilgili yüzeysel bir değerlendirme yapıldığında bile ilk fark edilecek esas, fikirlerine meşruiyet kazandırmak amaçlı tevile oldukça fazla başvurmasıdır. Ancak fikirlerine meşruiyet kazandırabileceği şekilde okunmaya müsait olan bu ayeti tevile başvurmaktan daha fazla literal okumayı tercih etmiştir. Bu noktada ilginç olan husus ise ayeti meal olarak ifade ederken literal okumayı ön plana çıkarması; ancak ayeti yorumlarken tevile başvurmasıdır.[1292]

Genel olarak ayete "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o Allah'ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." şeklinde meal verilmektedir. Ancak Gulam Ahmed'in verdiği yeni mealle birlikte ayet, anlam değişikliğine uğramıştır. Ayeti yorumlarken ilk olarak ayette geçen "fakat veya lakin" ifadesi üzerinde durmaktadır. Ona göre "fakat veya lakin" ifadesi, iki şey arasındaki zıtlığı göstermek için kullanılmaktadır. Ancak

[1288] Bozan, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", s. 97.
[1289] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 120; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 223, 254-255, 264, 2677, 357; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 11; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", https://www.alislam.org/library/articles/Khataman-Nabiyyeen-Slides.pdf, Erişim tarihi 26.03.2018; Friedmann, **Prophecy Contiuous**, s. 129-130.
[1290] "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o Allah'ın resulü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir." 33. Ahzâb 40.
[1291] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 223, 254-255, 264, 267, 357.
[1292] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 26, 255, C. 2, s. 127; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 27.01.2018; Friedmann, **Prophecy Contiuous**, s. 129-130.

ayet için geleneksel yorum biçimlerine göre verilen meallerde "ama" ifadesi dikkate almamakta ve ayetin anlamı değişmektedir.[1293]

Mirza Gulam Ahmed'e göre Hz. Peygamber'in kendi soyundan bir erkek evladı olmadığı halde soyunun manevi olarak devam edeceği, manevi evlatlara sahip olacağı onun nurunun her yere yayılacağı, kendisinin peygamberlerin mührü olmasından dolayı da onun nuru aracılığıyla ona tabi olan kişilerin de nübüvvet makamına yükselebileceği, Hz. Peygamber'in peygamberlerin dahi babası olabileceği şeklinde yeni bir yorum biçiminin ise ayetin ruhunu çok daha iyi yansıttığını ifade etmektedir.[1294] Bu yönüyle de Ahzab 40'ın gizli bir nübüvvetten bahsettiğini ileri sürmektedir.[1295]

Mirza Gulam Ahmed, ayetle ilgili genel değerlendirmesini verdikten sonra, hâtem ayetinin "son" ifadesini işaret etmediğine yönelik teorisini temellendirmeye de çalışmıştır. Nitekim bu noktada özellikle ayette geçen "hâtem" kelimesinin Allah tarafından "hâtim" olarak "kesra" ile değil de "hâtem" olarak "fetha" ile harekelendirilmiş olduğunu özellikle vurgulamıştır. Bundan da ifadenin "son", "sonuncu" anlamına değil, "mühür" anlamına geldiğini, mührün de bir şeyin tasdiki, onayı manasına geldiğini savunmuştur. Buna bağlı olarak da ayeti, "Muhammed (AS) peygamberlerin mührüdür", şeklinde yorumlamıştır.[1296] Bu tezini doğrulamak için de *Buhârî*'den örnek vermiştir. Gulam Ahmed, Buhârî'nin ayette geçen "hâtem" kelimesini yorumlarken bu ifadeyi "mühür" olarak tefsir ettiğini ifade etmiştir. Delil olarak da Buharî'de geçen Hz. Peygamber'in vücudundaki nişandan bahseden rivayetleri örnek göstererek, "nübüvvet mührü" ifadesinin bu ifadelerden ortaya çıktığını ileri sürmüştür.[1297] Ancak Gulam Ahmed'in bu noktada özellikle "hâtem" ifadesinin geçtiği "hâteme'n-nebiyyîn babı"nı değil de, hatmu'n-nübüvve"

[1293] "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 27.01.2018; Friedmann, **Prophecy Contiuous**, s. 129-130.
[1294]Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 200; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 58; Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 15, 18; Friedmann, **Prophecy Contiuous**, s. 129-130.
[1295] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 15, 18.
[1296] Ahmediye Cemaati üyeleri tarafından çeviri yapılan Kur'an mealindeki Ahzâb sûresi 40. ayet şu şekildedir."Muhammed sizler gibi erkeklerin hiç birinin babası değildir. Ancak o, Allah'ın Resulu'dür, (hatta daha üstündür. Yani o) peygamberlerin mührüdür. Allah her şeyi çok iyi bilendir." Bkz: Şems, **Kur'an-ı Kerim**, s. 763; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 27.01.2018.
[1297] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 57; Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 54.

babındaki[1298] nübüvvet mührüyle ilgili rivayetleri dikkate aldığı anlaşılmıştır.[1299] Ancak Buharî'nin kendisinin de "hâteme'n-nebiyyîn babı"nda geçen rivayetleri,[1300] şerh ederken, "hâtem" kelimesini hem "mühür" hem "son" hem de "sonuncu" anlamlarıyla birlikte kullandığı da fark edilmiştir. Buharî'nin bu kullanım şeklinin de Gulam Ahmed'in "hâtem" ifadesine "son" dışında "mühür" şeklinde anlam vermesine olanak sağladığı görülmüştür.

Mirza Gulam Ahmed "hâtem" ifadesinin literal anlamda mühür anlamına geldiğini Buharî üzerinden de delillendirdikten sonra, "nebilerin mührü" ifadesinin ne anlama geldiğini de açıklamaya çalışmıştır. İslam geleneğinde "hâtem" kelimesinin "son" olarak yorumlandığını; bir insanın son olmasının, ona değer katan bir şey olmadığını aksine artık ondan devam edecek bir şey olmadığını gösterdiğini ve bu durumun da alçaltıcı, onur kırıcı olduğunu belirtmiştir.[1301] Ancak bu ifadenin İslam Peygamberi'nin mührüyle onaylanmayan, kendi ümmeti içerisinden olmayan hiçbir peygamberin gelmeyeceğine işaret ettiğini savunmuştur.[1302] Lakin sadece Hz. Muhammed'e sıkı bir şekilde itaat gösterip onun ümmetinin gerçek bir müntesibi olduğunu kanıtlayan kişilerin nebilik nimetine nail olacağını ifade etmiştir.[1303] Hz. Peygamberin kâmil takipçilerinin bu ilahi rahmetten hiçbir zaman mahrum kalmayacaklarını belirtmiş,[1304] bu kişilerin, nebiliklerini kendilerinin elde

[1298] Buhari, (61) el-Menâkıb 22 (s. 727-728).
[1299] "Rasulullah (s.a.v.) başımı sıvazladı ve bana bereketle dua etti. Sonra abdest aldı. Bende abdest suyundan içtim. Sonra arka tarafında durdum. Ve iki küreği arasındaki peygamberlik mührünü gördüm." Bkz. Buhari, (61) el-Menâkıb 22 (s. 727-728).
[1300] "Benimle peygamberler zümresinin benzeri, şu kimsenin benzeri gibidir: O kişi bir ev yaptırmış ve binayı tamamlayıp süslemiş de yalnız bir tuğlası eksik kalmış. Bu vaziyette insanlar binaya girip gezmeye başlarlar. Ve (o eksik yeri görüp) hayret ederek: şu bir tuğlanın yeri boş bırakılmış olmasaydı! derler." Bkz. Buhari, (61) el-Menâkıb 18 (s. 726-727). "Şüphesiz benim meselimle benden önceki peygamberler zümresinin meseli, şu kimsenin meseli gibidir ki o kimse bir ev yaptırmış ve onu süsleyip güzelleştirmiş; yalnız bir köşede bir kerpiç yeri boş bırakılmış. Akabinde insanlar evi dolaşmaya, evi takdirle beğenmeye ve keşke şu tek kerpiçte yerine konulsaydı! demeye başlarlar". Rasullullah işte ben, o (yeri boş bırakılan) kerpicim; ben Hâtemü'n-Nebiyyîn'im, buyurdu." Bkz. Buhari, (61) el-Menâkıb 18 (s. 727).
[1301] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 125-126, 132, 136, C. 4, 40-41; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 33; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 130;
[1302] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 257, C. 4, s. 185-186; Fisher, **Ahmadiyya**, s. 38
[1303] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 255, 257-258; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 318. Krş. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 16, s. 164-165. Ancak Hz. Muhammed'in ümmetinden olmayan birinin bu rahmete kesinlikle nail olmayacağını da belirtmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 42; Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 17.
[1304] Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 42; Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 17.

edemeyeceğini; ancak Hz. Muhammed'e bağlı olmalarından dolayı bu rahmete nail olacaklarını iddia etmiştir.[1305]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvveti devam ettiren bu yaklaşımı, İbn Arabî'nin Hz. Muhammed'in Allah katındaki değer ve üstünlüğünü gösteren bir yönünün de, ümmeti içerisinden resuller meydana getirmesi şeklindeki değerlendirmeleriyle paralellik arz etmektedir. Ancak İbn Arabî bu ifadeleriyle Hz. İsa'yı kastetmektedir. Nitekim İbn Arabî, Hz. İsa'yı hatmü'l evliya bir resul olarak değerlendirmektedir.[1306]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. Peygamber'in hâtemü'l enbiya olmasını da, onun herkesten üstün, yüce ve onurlu olması şeklinde değerlendirmiştir. Ondan sonra Muhammediyet çarşafı ve elbisesi giydirilenden başka hiçbir peygamber olmayacağını savunmuştur. Bir hizmetçinin efendisinden ayrı olmayacağı gibi bir kökün de daldan ayrı olamayacağını belirtmiştir.[1307]

Mirza Gulam Ahmed tarafından yeniden yorumlanan Ahzâb sûresi 40. ayet ve "hâtem" ifadesinin geçtiği rivayetler ekseninde nübüvvet müessesesi, İslam ümmeti açısından kesintisiz, devam eden bir nebilik formuna dönüşmüştür.

Mirza Gulam Ahmed nübüvvetin devamına yönelik fikirlerini desteklemek amacıyla Kur'an'dan içerisinde "hâtem" ifadesinin geçmediği pek çok başka delil de getirmeye çalışmıştır. Nitekim Kur'an'dan her toplumun peygamberi olacağına dair ayet[1308] onun kesintisiz nübüvvet anlayışında ilham kaynağı olmuştur. Bu noktada daha dünyaya gelmemiş toplulukların peygambersiz olamayacağı gibi geçmişte kendisine peygamberin gelmediği topluluklarda olmadığını iddia etmiştir. Nitekim bu iddiaları bağlamında, nübüvvetin sadece Orta Doğu'dan çıkmasının söz konusu

[1305] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 212, 255, 257-258; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 36-37; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 56-57; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 130.
[1306] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 16, s. 201-202.
[1307] Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, Islam International Publications, UK 2017, s. 1; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 11; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 26.03.2018. "The Honour of the Prophets" adlı eser, Mirza Gulam Ahmed'in 1902 Mayıs tarihli Review of Religions'da yazılmış isimsiz makalesine, derginin editörlerinin "Ismet-i Enbiya" adını vermesiyle isimlendirilmiştir. İngilizce çevirisi ise The Honour of the Prophets ismiyle gerçekleştirilmiştir.
[1308] 16. Nahl, 36. "Andolsun biz, her ümmete, "Allah'a kulluk edin, tâğûttan kaçının" diye peygamber gönderdik. Allah, onlardan kimini doğru yola iletti; onlardan kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu. Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün."

olmadığını, dünyanın her tarafından peygamber çıkabileceğini savunmuş be Asya'dan Krişna, Buda, Konfiçyus, Zerdüşt gibi tarihsel kişiliklerin de, öğretileri tahrif edilmiş peygamberler olduğunu iddia etmiştir.[1309] Bu minvalde Vedalar gibi dini metinlerin kökenlerinin de kutsal olduğunu ve insan eliyle oluşturulmadıklarını ileri sürmüştür.[1310]

Mirza Gulam Ahmed'in Krişna Zerdüşt, Buda, Konfiçyus gibi tarihsel kişilikleri peygamber kabul etmesi, kendisiyle aynı dönemlerde ortaya çıkan Bahailik'te de söz konusudur. Bahailer de, peygamberlerin sadece isimleri bilinen ve Orta Doğu'dan çıkan peygamberler olmadıklarını savunmaktadırlar.[1311]

Mirza Gulam Ahmed'in kesintisiz nübüvvet anlayışına yönelik delil olarak kullandığı ayetlerden bir başkası da Allah'ın gaybı ancak seçtiği resullerine açacağını ifade eden Cin sûresinin 26. ve 27. ayetleridir.[1312] Gulam Ahmed bu ayeti, Allah'ın gaybını seçtiği rasullerine göstereceğinin bir delili olarak yorumlamış ve bunun üzerinden bu ümmet için nübüvvet nimetinin sona ermesinin imkansız olduğunu savunmuştur.[1313] Bu ayet ışığında da, kişiye gayb bilgisinin verilmesi durumunda hem nebi hem de rasul olmasının zorunlu olduğunu iddia etmiştir.[1314] Bu ayetten nebiliğin devamının çıkarılması konusunda tereddüt yaşanırsa, Fatiha sûresinin 7. ayetinin de[1315] anlamsız olacağını savunmuştur.[1316]

[1309] Mirza Gulam Ahmad, "A Religious Conference At Lahore" **Review of Religions**, 12 (1907) : 466; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 8-9, 13, 16, 19-20, 29'un dipnotu; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 145.

[1310] Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 13, 23, 24.

[1311] Bahai inançları hak. bkz. Bowers, Kenneth E., **God Speaks Again**, IL 2004. Smith, Peter, **A Concise Enclopedia of Baha'i Faith**, Surrey 2008. İlginçtir ki kitabın basıldığı yer bölge olarak, Ahmedîlerîn de büyük bir merkezinin olduğu ve kitaplarının basıldığı İngiltere'nin Surrey bölgesidir.

[1312] 72. Cin, 26-27. "O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği resûller başka. (Onlara bildirir.) Fakat O, Resûlün önünde ve arkasında gözetleyici (melek)ler yürütür ki resûllerin, Rablerinin vahiylerini tebliğ ettiklerini bilsin."

[1313] Mirza Gulam Ahmad, **A Misconception Removed**, s. 6.

[1314] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 6.

[1315] 1. Fatiha, 7. "Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil."

[1316] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 6; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 9; Qazi, Mohammad Nazir, **Truth Prevails**, Rabwah tz., s. 9. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 131.

Mirza Gulam Ahmed, nübüvvetin sürekliliğini temellendirirken Fâtır sûresi 24. ayeti de[1317] delil olarak düşünmüştür. Buna göre her topluma yol gösterici peygamber gönderildiğini, peygambersiz hiçbir kavmin olmadığını ifade etmiştir.[1318]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetin sürekliliğini temellendirmek için tevil ettiği bir diğer ayet ise nübüvvetin açıklığına işaret ettiğini iddia ettiği Cuma sûresi 3. ayetidir.[1319] Ayetin manası Hz. Peygamber'in sadece Araplara değil bütün insanlığa gönderildiği şeklindedir. Ancak Gulam Ahmed ayeti, Hz. Muhammed'in ikinci defa gelmesi şeklinde yorumlamış ve ona gönülden bağlı kişinin Hz. Muhammed'in ikinci defa gelişinin yerini tutacağını iddia etmiştir.[1320] Yeni gelecek olanın Hz. Muhammed'e şeksiz şüphesiz tamamen bağlı olması nedeniyle de, "hatm-i nübüvvet" akidesine zarar vermeyeceğini savunmuştur.[1321] Müslümanlara nübüvvet kapısının her daim açık olduğuna işaret ettiğini savunduğu Nisa sûresinin 69.[1322] ayetini de yine bu görüşleri ışığında tevil etmiştir. [1323]

Mirza Gulam Ahmed, nübüvvetin devamına yönelik düşüncelerini açıklarken Kur'an'dan getirdiği delillere ek olarak rivayetlere de başvurmuştur. Bu konuda, müceddidlik iddiasından itibaren kullanmaya başladığı, İslam ümmetinin alimlerinin İsrailoğulları'nın peygamberleri gibi olacağı şeklindeki rivayeti, kesintisiz nebilik anlayışına meşruiyet kazandırmak için de kullanmış ve bu rivayetin nebiliğin çeşitli formlarının Müslümanlar arasında asla son bulamayacağı fikrini desteklediğini iddia etmiştir.[1324]

[1317] 35. Fatır, 24. "Şüphesiz biz seni müjdeleyici ve uyarıcı olarak hak ile gönderdik. Hiçbir ümmet yoktur ki, aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın."

[1318] Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 9-10.

[1319] 62. Cuma, 3. "Allah, o peygamberi onlardan henüz kendilerine katılmayan başkalarına da göndermiştir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."

[1320] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 12, 17; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 34.

[1321] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 18; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 364-365.

[1322] 4. Nisa, 69. "Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, sıddîklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle birliktedirler. Bunlar ne güzel arkadaştır."

[1323] Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 144 dipnot; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 22.

[1324] Krş. Münâvi, **Feyzü'l-Kadir**, C. 4, s. 384; Sehâvî, **el-Mekâsidü'l-Hasene**, s. 286; Aclunî, **Keşfu'l-hafa**, 2/64; Şevkânî, **el-Fevâidü'l-Mecmûa**, 286; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 31, C. 2, s. 130-131; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 476. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 132.

Mirza Gulam Ahmed'in delil olarak kullandığı bir başka rivayet ise Hz. Peygamber'in vefat eden oğlu için "İbrahim yaşasaydı, nebi olacaktı"[1325] şeklindeki rivayettir. Gulam Ahmed, Hz. Peygamber'e atfedilen bu sözlerden nübüvvetin devamının imkanının anlaşılması gerektiğini savunmuştur.[1326]

Her ne kadar Mirza Gulam Ahmed, kesintisiz nebilik anlayışına nasslardan delil getirmeye çalıştıysa da, Gulam Ahmed'in bahsettiği ayetlerden ve rivayetlerden kesintisiz bir nebiliği çıkarmak oldukça güç görünmektedir. Zira belirtilen rivayetlerle ilgili çeşitli tartışmalar da söz konusudur.[1327]

3.2.2.2.2 Yaşayan Peygamber Teorisi

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Muhammed'e bağlı müstakil olmayan nübüvvetin devamı şeklindeki görüşlerine meşruiyet kazandırmak için ileri sürdüğü oldukça dikkat çekici bir başka iddiası da, dünya üzerinde sadece Hz. Peygamber'in sonsuza dek diri olacağını savunmasıdır.[1328] Nitekim Hz. İsa'nın herhangi bir canlı gibi öldüğünü ve yaşamasının tabiat kuralları gereği imkansız olduğunu açıkladığı görüşleriyle tamamen çelişki arz eden bu düşüncesinde,[1329] Hz. Peygamber'in son olmasının, ondan sonra kimse gelmemesinin Hz. Peygamber'in diri olmasıyla ve sonsuza dek yaşamasıyla uygun düşmeyeceğini savunmuştur.[1330] Gulam Ahmed'in bu yaklaşımı, tasavvufi gelenekteki Hz. Peygamber'in diri olduğu belirten anlayışlarla oldukça ilişkilidir.[1331]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. Peygamber'in yaşamasının ise ancak kendisinden sonra nebi gelmesiyle söz konusu olabileceğini iddia etmiştir.[1332] Nitekim Müslümanların da hiçbir zaman İlahi rahmetten, vahiyden mahrum kalmayacaklarını

[1325] İbn Mâce, Cenaiz, (27).
[1326] "The Concept of Khataman Nabiyyeen", s. 44, Erişim tarihi 01.01.2018. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 59.
[1327] Kahraman, Mustafa, **Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi**, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, s. 19.
[1328] Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 42; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 71; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 36-37; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 144.
[1329] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 21-22, 56; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 377-378.
[1330] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 125-126, 132, 136, C. 4, 40-41; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 33.
[1331] Krş. İbn Arabî, **Füsûsü'l-Hikem**, s. 62; Tirmizî, Menâkıb 1 (s. 5-8); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 27 s. 176 (IV/66, Hadis no: 16623); C. 38 s. 257 (V/379, Hadis no: 23212).
[1332] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 131-132.

ileri sürmüştür.[1333] Zira hâtem ayetinin kastettiği şeyin, Hindular, Hristiyanlar ve sıradan Müslümanlar için nebilik kapısının kapanması olduğunu ifade etmiş ancak "sıddıkların yolu" yani kendisini Hz. Peygamber'de kaybedenler için nebilik kapısının her daim açık olduğunu ileri sürmüştür.[1334] Gulam Ahmed'in, nebiliğin sadece Müslümanlara bir ayrıcalık olarak kabul etmesinin arka planında sürekli diğer dinlere karşı yaptığı polemikler ve misyonu olarak kabul ettiği İslam'ın üstünlüğünü kanıtlama gayretleri sözkonusudur.[1335] Nitekim İslam'ın üstünlüğü üzerinden diğer dinlere artık peygamber gelmeyeceğini ispatlamaya çalışmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Muhammed'e bağlı müstakil olmayan nübüvvetin devamının zorunluluğununa yönelik bir başka delili de, İsrailoğulları'nın 1400 sene boyunca devam eden nübüvvet müesseseleriyle, İslam'ın 30 sene süren nübüvvet müessesesinin mukayesesidir. Nitekim bu noktada Gulam Ahmed İsrailoğulları'nın binlerce peygamberinin 1400 sene boyunca gönderildiğini ancak İslam'ınsa sadece 30 sene için peygambere sahip olduğunu ifade etmiştir. Gulam Ahmed'e göre, Allah'ın bütün kavimler için olmayan üstelik kısıtlı bir şeriata sahip olan Yahudiliğe verdiği önem dikkate alındığında, en büyük ümmet olan İslam'ı yeniden tesis etmek için kimseyi göndermemesinin ve bu ümmete İlahî Nur'un 30 seneden sonra kesilmesinin imkansız olduğunu savunmuştur. Nitekim bu noktada İbn Arabî, Molla Ali el-Kârî, İbn Kayyim, Celaleddin Rûmî, İmam-ı Rabbânî gibi alimlerin de nübüvvetin devam etmesi gerektiğine yönelik görüşleri olduğunu iddia etmiştir. Nübüvvetin devam etmeyeceği şeklindeki değerlendirmelerin ise nübüvvetin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını çünkü nübüvvetin kesildiğini savunanların nübüvvetten anladıkları şeyin "şarî" bir nübüvvet olduğunu ve bir peygambere bağlı olarak, şeriat getirmeden yeni bir peygamber gelebileceğini anlamamalarından kaynaklandığını ileri sürmüştür.[1336]

[1333] Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 42; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 71.

[1334] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 4. Eserin yayımcısı "Sıddıkların Yolu" ifadesini Hz. Ebu Bekir'in Hz. Peygamber'e olan bağlılıyla ilişkilendirmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 3 dipnot.

[1335] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 144.

[1336] Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, 8-9; Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 24-25.

3.2.2.2.3. Hz. Musa- Hz. İsa İlişkisi Üzerinden Tarihin Tekerrürü: Nübüvvet İddiasına Giriş

Mirza Gulam Ahmed nübüvvetin sürekliliğine dair düşüncelerini genel olarak hâtem ayeti çerçevesinde kendi nübüvvetini dikkate almadan yorumlamaktadır. Ancak hâtem ayeti dışındaki nebilikle ilgili temellendirmelerine iki şekilde yaklaşmaktadır. İlki, nübüvvetine dair meşruiyet alanı yaratmak için kendi görüşleri çerçevesinde genel olarak nübüvvete dair teorik bilgi vermekte ikinci olarak da bu bağlamda kendi nübüvvetini açıklamaya çalışmaktadır. Bu yönüyle nübüvvete dair temellendirmeleri, genelden özele veya özelden genele sınıflama şeklinde olmaktadır. Bu yönüyle, genel-özel, özel-genel bilgiler arasında geçişlerde anlaşılma problemleri ortaya çıkmakta, çeşitli çelişkiler ve tekrarlar söz konusu olabilmektedir. Nebilikle ilgili temellendirmeleri hususunda bu nokta gözden kaçırılmamalıdır.

Mirza Gulam Ahmed'in aşağıda zikredilecek delili, mesihliğini ispat için de kullandığı bir iddiadır. Öyle görülmektedir ki, peygamberlik iddiasında bulunduğunda, bu defa benzer delili nübüvvetini temellendirmek için de kullanmıştır. Nitekim Gulam Ahmed, nebilikle ilgili görüşlerini temellendirmeye, ilk olarak Allah tarafından dünyaya gönderildiğini iddia ettiği nebilik silsilelerini mukayese etmekle başlamıştır. Bu düşünceye göre, dünya üzerinde Nuhî,[1337] Musevî ve Muhammedî olmak üzere çeşitli nebilik silsileleri hâkim olmuştur.[1338] Gulam Ahmed bu nebilik silsilelerini, salih amel işleyen toplulukların dünya üzerinde halife kılınacağından bahseden ayeti[1339] dikkate alarak temellendirmeye çalışmıştır.[1340]

Mirza Gulam Ahmed'e göre istihlaf ayeti ışığında Allah tarafından insanoğlunu irşad etmek için çeşitli nebi zincirleri gönderilmiştir. Gulam Ahmed bunları üç kısımda değerlendirmiştir. İlkini Hz. Nuh'la başlatmıştır. Ancak Hz.

[1337] Nuh peygambere ait anlamında kullanılmıştır.

[1338] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 147, 263, 298, C. 3, s. 130, 134, C. 4, s. 63-64, 182-185; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 301-302. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 119.

[1339] 24. Nur, 55. "Allah, içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaadde bulunmuştur. Onlar bana kulluk eder ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar. Artık bundan sonra kimler inkâr ederse, işte onlar fasıkların ta kendileridir."

[1340] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 182.

Nuh'u dahil ettiği zinciri çok fazla öne çıkarmamıştır.[1341] Bahsettiği nebilik zincirlerini genel olarak iki zincir üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim birinci zincirin Hz. Musa'nın şeriatıyla devam eden nübüvvet silsilesi, ikinci silsilenin ise Hz. Muhammed'in şeriatıyla devam eden nübüvvet silsilesi olduğunu belirtmiştir. Bu silsilelerinin birbirlerinden bağımsız silsileler olduklarını ve birbirlerine benzer özellikleri olduğu gibi farklı yönleri de olduğunu savunmuştur. Nitekim öncelikle istihlaf ayetinde geçen "كما" ifadesinden dolayı, Allah tarafından Hz. İsa'nın mesih/peygamber olarak yeniden gönderilmeyeceğinin anlaşılması gerektiğini iddia etmiştir. Gelecek olan kişinin Hz. Muhammed'in ümmeti içerisinden birisinin olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu teori üzerinden de silsileri açıklama gayretine girişmiştir.[1342]

Mirza Gulam Ahmed, birinci silsilenin Hz. Musa ile başladığını, ona kitap verildiğini ve başarıya ulaştığını ifade etmiştir. Daha sonra Hz. Musa'yı takiben on üç yüzyıl boyunca her yüzyılda bir peygamber gönderildiğini lakin gönderilen peygamberler hariç Yahudilerin neredeyse hepsinin günahkar olduklarını, kendilerine gönderilen peygamberleri öldürdüklerini, sonunda da ceza olarak dünyevi krallıklarını kaybedip sürgün hayatı yaşamaya başladıklarını belirtmiştir. Ancak Allah'ın rahmetiyle muamalede bulunup onlara Hz. İsa'yı yolladığını ve Hz. İsa'yı Musevî silsilenin "hatemu'l enbiyası", "son peygamberi" yaptığını ifade etmiştir. Ancak onların Hz. İsa'yı da öldürerek kendi içlerinden devam eden nübüvveti sona erdirdiklerini iddia etmiştir.[1343]

Mirza Gulam Ahmed'e göre peygamberlik, Musevî silsileden sonra Hz. Muhammed'in silsilesine geçmiştir. Bu yeni silsileyi başlatmak için de Hz. Muhammed seçilmiştir. Hz. Muhammed, silsile başlatması nedeniyle Hz. Musa'ya benzemektedir. Bu noktada Gulam Ahmed "misl-i Musa" ifadesini kullanmıştır. Nitekim bu ifadeyi kullanmasını da ikisi arasında pek çok yönden benzerlikler

[1341] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 301-302.
[1342] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 135, 397-398; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 147, 263, 298, C. 4, 182-184, 188-189, 197-198. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 119.
[1343] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 77, 398-399; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 147, 263, 298, C. 3, s. 130, 134, C. 4, 182-187, 201; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 6; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng., C. 5, s. 65; 2. Bakara 61; 25. Nur, 55; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 119.

olmasıyla açıklamıştır. Her ikisinin de yeni ümmetler kurduğunu, yeni şeriat getirdiğini ve her ikisinin de yeni bir peygamberlik silsilesi başlattığını ve her ikisinin de başarılı olduğunu ifade etmiştir.[1344]

Mirza Gulam Ahmed, bu noktadan sonra Hz. İsa ile kendisi arasında varsaydığı ve ilahi vahye dayandırdığı benzerlikleri zikretmektedir. İkisi arasında kurmaya çalıştığı, içerisinde çelişkiler de barındıran bu benzerlik ilişkisi, aynı zamanda peygamberlik iddiasının da çerçevesini oluşturmaktadır.[1345]

Mirza Gulam Ahmed'e göre benzerliklerin ilki, kendisinin ve Hz. İsa'nın on üçüncü yüzyılın sonunda gönderilmelerine yönelik iddiasıdır. Ona göre, Musevî peygamberlik zincirinin on üçüncü yüzyılında Hz. İsa'nın, "hatemu'l enbiya" olarak Hz. Musa şeriatıyla mesih/peygamber olarak gönderilmesi gibi, Hz. Muhammed'in ümmetinin aynı döneminde de Hz. Muhammed ümmeti içerisinden bir mesihin ve mesihi takiben on dördüncü yüzyılın başında bir peygamberin gönderilmesi gerektiğini ileri sürmüştür.[1346]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. İsa'nın ve kendisinin ilahi takvimi sonlandırmak için gönderildiklerine yönelik düşüncesi, bir diğer benzerlik iddiasıdır. Nitekim bu noktada Gulam Ahmed, Hz. Muhammed ve Hz. Musa'nın iki peygamberlik silsilesi başlattıkları için benzer olduklarını belirtmiş aynı şekilde Hz. İsa ve kendisinin de onlar tarafından nihayete erdirilen ilahi takvimi sonlandırmak için görevlendirildiklerinden dolayı kendilerinin de benzer olmak zorunda olduklarını iddia etmiştir.[1347]

[1344] Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, 315-317; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 401-402; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 96, 147, 149, 298, C. 3, 146, C. 4, 198-199, 205; Mirza Gulam Ahmad, "Prophecies", **The Narrative of Two Martyrdoms** https://www.alislam.org/library/book/narrative-two-martyrdoms/prophecies-3/ Erişim tarihi 21.10.2018. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 119-120.

[1345] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, 398, 400-401; Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 65-67; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 173-174, C. 4, 182-183; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 119-121

[1346] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 182-184; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, 398.

[1347] Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 66-67; Mirza Gulam Ahmad, "Prophecies", Erişim tarihi 21.10.2018; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 264-265, C.4, s. 182-183; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 119-121.

Kendisiyle Hz. İsa arasındaki bir benzerlik iddiası da her ikisinin de ortaya çıktığı dönemdeki siyasal ve sosyal ortamdır. Nitekim her ikisinin ümmetinin de yabancı hakimiyetler altında olduğunu Yahudilerin Roma'nın; Hint Müslümanlarının ise Britanya'nın kontrolü altında olduğunu belirtmiştir. Her iki topluluğun da dinî durumlarının oldukça kötü olduğunu savunmuştur. Hatta sosyal ve siyasal durumların kötülüğünden bahsederken, Yahudiler'in Kur'an 1/7,[1348] 4/15,[1349] 43/63,[1350] 3/49-50,[1351] ayetler, İncil'de Matta 13/15[1352] ışığında oldukça kötü bir yaşantıya sahip olduklarını[1353] ifade etmiş ve kendi döneminde de Müslümanların durumlarının -aynı şekilde kötü olduğunu belirtmiştir.[1354] Yahudilerin ve Müslümanların sosyal ve siyasal açıdan yozlaşmalarına dair benzerliklerinden bahsederken de, her iki topluluğun da pek çok mezhebe bölünmüş olmasını da bu bağlamda bir benzerlik ilişkisi olarak sunmuştur.[1355]

Mirza Gulam Ahmed'in bir diğer benzerlik iddiası ise nübüvvetini iddia ettiğinde, Hz. İsa'nın Yahudiler tarafından reddedilmesi gibi kendisinin de o dönemki Müslüman topluluk tarafından reddedilmesi olarak değerlendirmiştir.[1356]

[1348] 1. Fatiha, 7. "Kendilerine nimet verdiklerini yoluna …; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil."

[1349] 4. Nisa, 15. "Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın)."

[1350] 43. Zuhruf, 63. "İsa, apaçık mucizeleri getirdiği zaman şöyle demişti: "Ben size hikmeti getirdim ve hakkında ayrılığa düştüğünüz şeylerden bir kısmını size açıklamak için geldim. Öyle ise, Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin."

[1351] 3. Al-i İmran, 49-50. "Allah, onu İsrailoğullarına bir Peygamber olarak gönderecek (ve o da onlara şöyle diyecek): "Şüphesiz ben size Rabbinizden bir mucize getirdim. Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah'ın izniyle hemen kuş oluverir. Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah'ın izniyle ölüleri diriltirim. Evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer mü'minler iseniz bunda sizin için elbette bir ibret vardır. Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri helâl kılmak için gönderildim ve Rabbiniz tarafından size bir mucize de getirdim. Artık Allah'a karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin."

[1352] Matta 13/15. "Çünkü bu halkın yüreği duygusuzlaştı, kulakları ağırlaştı. Gözlerini kapadılar. Öyle ki gözleri görmesin, kulakları duymasın, yürekleri anlamasın ve bana dönmesinler."

[1353] "Hadrat Isa peace be upon him", **Muslim Sunrise**, 83 (2003:2):56-57, https://www.alislam.org/library/god-and-man/prophets-ofgod/#hazrat_musa_moses_peace_be_upon_him Erişim tarihi 07.02.2018.

[1354] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, 398-399; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 268-269, C. 3, 133-135, 173-174, C. 4, 185-186, 188, 198-199; Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 67-69; "Hadrat Isa peace be upon him", **Muslim Sunrise**, 83 (2003:2):56-57, https://www.alislam.org/library/god-and-man/prophets-ofgod/#hazrat_musa_moses_peace_be_upon_him Erişim tarihi 07.02.2018, Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 120-121.

[1355] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 64, 199.

[1356] Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 67-69; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 145.

Özellikle bu noktada Yahudi din adamlarıyla Müslüman ulemayı kıyaslamış ve her iki topluluğun da gökten gelecek bir kurtarıcı beklentisi içerisinde olduklarını ve gelen mesihe/peygambere karşı çıktıklarını iddia etmiştir.[1357]

Mirza Gulam Ahmed, kendisinin o dönemki topluluklar tarafından reddedilme zamanını da Hz. İsa ile ilişkilendirmiştir. Nitekim Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği zaman Güneş tutulmasının gerçekleştiğini ve veba salgının ortaya çıktığını ileri sürmüş, kendi mesihlik iddiası reddedilirken de Ay tutulmasının söz konusu olduğunu ve yine vebanın yayıldığını iddia etmiştir. Yine benzer şekilde muhalifleri tarafından Hz. İsa'nın "asi" olarak adlandırıldığını, kendisi içinse küfür fetvalarının çıkarıldığını ifade etmiştir. [1358]

Mirza Gulam Ahmed, Allah tarafından her ikisinin getirdiğini iddia ettiği mesajların içeriğinin de benzediğini iddia etmiştir. Bu iddiaya göre, her ikisinin ilk mesajının silahlı cihadı reddetmek, ikincisinin ise yeni bir şey getirmemek olduğunu iddia etmiştir.[1359]

3.2.2.2.4. Vahiy ve Gaybî Bilgilerin Nübüvvetine Delaleti

Mirza Gulam Ahmed, nübüvvet iddiasını temellendirirken Allah'tan vahiy almasının da bu noktada bir delil olduğunu kabul etmiştir. Nitekim kendisine Allah tarafından çokça vahiy -hatta üç yüz bin rakamını kullanmıştır- ve gaybî haber verildiğini iddia etmiş ve bu vahiylerin ve gayba dair bilgilerin bizati kendisinin de nebi olduğunun bir delili olduğunu ifade etmiştir. Zira kendisine göre üzerine tertemiz su gibi vahiy inen, çokça gaybî meseleden haberdar edilen, açık mucize ve belirtiler bahşedilen ve de daha vuku bulmamış büyük hadiseler hakkında kendisine haber verilen kimsenin Allah tarafından tayin edilmiş bir nebi olması gerektiğini iddia etmiştir. İlahi olarak görevlendirilen kimseyi reddetmenin de, bu kaideyi bildiren Kur'an'ı reddetmek anlamına geldiğini savunmuştur. Çünkü peygamberlerin

[1357] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 65, 398; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 185-188.
[1358] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 200-201.
[1359] Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 24-25; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 16, 19 dipnot; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 32-33; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 252-253, C. 4, s. 199; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 8-9; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 121.

nübüvvetlerini ispat etmede en temel delillerinden birinin de bu tür bilgiler olduğunu savunmuştur. Bu delillerden yüz çevirmenin bütün peygamberleri reddetmek anlamına geldiğini ileri sürmüştür.[1360]

Mirza Gulam Ahmed, kendisine Allah tarafından verilen bilgilerin içeriğiyle ilgili de bilgi vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber hariç hiçbir peygamberin bildirdiği gaybî haberlerde, kendisine indirilen haberlerin benzerinin bulunmadığını iddia etmiştir.[1361]

3.2.2.2.5. Nübüvvetinin İddiası Bağlamında Mucizeler

Mirza Gulam Ahmed, kendisini hakiki bir nebi olarak değerlendirdiğinden, bir nebinin sahip olması gereken özellikleri taşıdığına dair de ciddi şekilde bir inancı söz konusudur. Bu konuda özellikle İslam geleneğinde peygamberlere mahsus olan mucize meselesi, Gulam Ahmed tarafından kendisi için oldukça fazla ön plana çıkarılmıştır. Nitekim bu noktada tasavvufta veli için kerametin geçerli olacağına dair fikirler söz konusu olsa da, Gulam Ahmed takipçisi olduğu geleneğin bir adım önüne geçerek, içerik olarak aynı olmalarından dolayı ve kendi nübüvvetini her ne kadar "gayr-i teşrî nebilik", "ümmetî", "kısmî nebilik" "zıllî-bürûzî nebilik" gibi isimlerle adlandırsa da, nübüvvet zincirinde kendisini Hz. Muhammed'den hemen sonraya yerleştirmesinden kaynaklanan bir özgüvenle, kendi nübüvvetini hakiki olarak değerlendirmiş ve kendi nübüvveti için de sadece mucizenin geçerli olabileceğine inanmıştır.[1362]

Mirza Gulam Ahmed, kendi nübüvvetini mucizelerle temellendirmeye çalışırken, Allah'ın önceden mucize gösterdiği gibi şimdi de mucize göstermeye gücünün yettiği düşüncesinden hareket etmiştir. Nitekim Kur'ân ayetlerinin dilinden öykünerek, "mucizeleri sadece eskilerin hikayeleri" ve masallarında geçen bir dinin öldüğünü iddia etmiştir. Allah'ın insanların üzerine inip kendisini hissettirmediği bir

[1360] Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, 1984, s. 503; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 20-22; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 5-7; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 275.
[1361] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 275; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 57.
[1362] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 20; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 37; Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah,** s. 108; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 385-386, C. 5, 26-28; Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, 1984, s. 574; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 34. Krş. Yavuz, "Nübüvvet", s. 280; 2. Bakara 23-24.

topluluğun helak olacağını belirtmiştir. Dünya lezzetlerini gören kişilerin, onun cazibesine kapılması gibi, insanların da ruhani haz ve lezzetler duyduğu zaman Allah'a doğru yöneleceklerini ileri sürmüştür. Bu noktada özellikle nübüvvet açısından hissî mucizelerin önemini ön plana çıkararak, nübüvvet için mucizenin zorunlu olduğunu ifade etmiştir.[1363]

Mirza Gulam Ahmed, mucizeyle ilgili görüşlerini ifade ederken, kendisini diğer peygamberlerle de kıyaslamış ve önceki peygamberlere Allah tarafından lütfedilen İlahi rahmetin kendisine de lütfedildiğini ifade etmiştir. Gulam Ahmed, Hz. Musa'ya Sina'da, Hz. İsa'ya Seir Dağı'nda, Hz. Peygamber'e Faran Dağları'nda rahmet tecelli ettiği gibi, kendisine de Allah tarafından sağanak sağanak rahmet ve mucize tecelli ettirildiğini ve böylelikle Allah'ın kendisiyle açıkça muhatap olduğunun anlaşılması gerektiğini iddia etmiştir.[1364] Mucizelerinin reddedilmesi durumunda ise, bu durumun diğer peygamberlerin mucizelerinin de reddedilmesi anlamına geleceğini ileri sürmüştür.[1365]

Mirza Gulam Ahmed'in mucizeyle ilgili görüşlerini ifade ederken dile getirdiği bir başka husus da Allah tarafından doğruluğunun ispat edilmesi için kendisine halkın bilmediği sırların ifşa edildiği düşüncesidir. Hatta insanların kendisine inanmaması halinde, Allah'ın kendisine "Zorluklarla karşılaşırsan ve insanlar sana Allah'tan olup olmadığın konusunda soru sorarlarsa onlara benim mucizelerim kendi şahitliğim ve ibadetlerimdir, şeklinde cevap ver." şeklinde vahyettiğini iddia etmiştir.[1366]

[1363] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 20; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 37; Mirza Gulam Ahmed, **Kitabu'l Bariyyah**, s. 108; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 385-386, C. 5, 26-28; Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, 1984, s. 574; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 34. Sûfî geleneğin önemli temsilcilerinden Necip Sühreverdi bu konuyla ilgili olarak Mirza Gulam Ahmed'in ifadelerinin tam tersini ifade etmekte ve peygamberin nübüvvetinin mucize ile değil, "elçi" olarak gönderilmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir, Gulam Ahmed'in mucizenin kesilmesiyle Allah'ın rahmetinin de kesilmesi olarak tanımladığı düşüncelerine karşı, Sühreverdi bu ifadeleriyle peygamberin mucize göstermese de peygamber olduğunu ve insanların ona inanmalarının bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir. Bkz. Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 29-30.

[1364] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 36; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 37, C. 5, s. 2, 204.

[1365] Mirza Gulam Ahmed "A Miracle of God", https://www.alislam.org/library/malfoozat/a-miracle-of-god/ Erişim tarihi 27.01.2018. Mirza Gulam Ahmed'in 1907 yılında Calsa Salana'da yaptığı konuşmanın metnidir.

[1366] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 36.

Mirza Gulam Ahmed, doğruluğunu ispatlayabilmek adına, iki temel kriter belirlemiştir. İlk kriterinde, kendisine karşı çıkanların öncelikle dualarının kabul olup olmadığına bakmaları gerektiğini savunmuş, ikincisinde ise kendisine insan kapasitesinin arkasında, görülmeyenin, bilinmeyenin bilgisinin verildiğini ifade etmiştir. Bunları Allah tarafından, insanları doğru yola iletmek için kendisine verilen milyonlarca mucize olarak değerlendirmiştir. Kendisine muhalefette bulunan kişilerin de, her ne şekilde olursa olsun, başarısızlığa uğracağını iddia etmiştir.[1367]

Mirza Gulam Ahmed, nübüvvetinin bir kriteri olarak değerlendirdiği mucize meselesini biraz daha ileriye götürmüş ve nebi olsun olmasın mucizenin Allah'a gönülden bağlı olan kendi müntesipleri için de geçerli olabileceğini savunmuştur.[1368] Bu noktada, müntesipleri için de "keramet" yerine "mucize" kavramını kullandığı özellikle belirtilmelidir. Nitekim mucize meselesini bu şekilde tabana yayması, muhtemelen kendi nübüvvet iddiasına gelebilecek olası tepkileri azaltma arzusundan kaynaklanmıştır. Ancak Gulam Ahmed ve sonrasında müntesipleri tarafından dile getirilen bu görüş, İslam inancından ziyade, Hristiyanlık'taki Ruhu'l Kudüs aracılığıyla Hz. İsa sonrası mucizelerin Havariler tarafından da gösterilebileceğine dair inançla oldukça benzerlik göstermektedir. Nitekim Hristiyanlıkta bu düşünce temellendirilirken, Hz. İsa sonrası nübüvvet faaliyetlerinin, aracılar eliyle devam edeceği için mucizenin kesilmeyeceği şeklinde ifade edilmektedir.[1369] Bu noktada ilginçtir ki, İncil'de, sahte peygamberlerin dahi bazı olağanüstü vakıalar meydana getirdiğinden bahseden ayetler de söz konusudur.[1370] Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in nübüvvet bağlamında mucizeye yönelik değerlendirmeleri ve mucizeyi nübüvvetin zaruri bir elementi olarak değerlendirmesi saf İlahi olanı temsil etmesi bakımından tartışmalı görünmektedir. Nitekim neredeyse her kültürde mistik eğilimli insanların çeşitli ezoterik yaklaşımlar aracılığıyla, halkın müşahade edebildiği türlü olağanüstülüklerde bulunduklarını bilinen vâkıadır.[1371]

[1367] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 20; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 36; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 431-432, C. 4, 194-195.

[1368] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 20; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 5, s. 9-13.

[1369] Sinanoğlu, "Diğer Dinlerde Nübüvvet" s. 290; Matta 10:7-8.

[1370] Matta 7:22-23; Vahiy, 13:11-15; Sinanoğlu, "Diğer Dinlerde Nübüvvet", s. 290.

[1371] Evkuran, "Gelenekselci Öğretide Gnostik ve Okült Etkileşimler", s. 273-274.

3.2.2.3. Nebi Seçilmesinin Gerekçeleri

Mirza Gulam Ahmed, neden nebi olarak seçildiğini de temellendirmeye çalışmaktadır. Nübüvvetini gerekçelendirirken, esaslı olarak iki hususu ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan ilki nübüvvetini cehdügayretle elde ettiğine yönelik görüşleri, ikincisi ise "İlahi seçilmişlik" iddiasıdır.

Mirza Gulam Ahmed'in "nübüvvetin" cehdügayretle elde edilen bir "şey" olmasına yönelik düşüncelerini; nübüvvetini Hz. Peygamber'de kaybolacak kadar – fena fir'resul- onun sadık bir müntesibi olmasıyla ilişkilendirmesi ve çokça ibadet etmesinden dolayı bu makamın kendisine verildiğine dair görüşlerinden çıkarmak mümkündür. Bu şekilde bir temellendirme sûfî gelenekte de sıklıkla karşılaşılan bir yaklaşımdır. Nitekim Hakim Tirmizî, Hz. Peygamber'e gönülden bağlı evliyaullahın nebinin bilgisini ve nebilerin gıpta edebileceği makamları, İbn Arabî nebilik mirasını, İmam Rabbanî ise "takip ve veraset" yolu ile nebilik kemalâtını elde edebileceklerini savunmuştur.[1372]

Mirza Gulam Ahmed'in bu görüşleri, çıkış noktasını sufî gelenekten alsa da ondan bazı yönlerden ayrılmaktadır. Nitekim tasavvufta kişi ne kadar gayret ederse etsin aslî nübüvveti elde edememekte ve nübüvvetle arasında sınır bulunmaktadır. Bu noktadan itibaren Gulam Ahmed'in görüşleri, Hint-İrfancı gelenekle paralellik arz etmektedir. Zira Hinduizmde kutsal ile kutsal olmayan arasında keskin bir çizgi yoktur. Panteist bir tanrı anlayışı bağlamında, "sıradan-adi" her zaman kutsallaşma potansiyeline sahipken kutsal olan da "süfli-maddi" olana dönüşme potansiyeline sahiptir. Mistik anlayışlarda da var olan dünyadan uzaklaşma, riyazet, ibadetutaat ve cehdügayretle hakikatin bilgisine, görünenin arkasındaki gerçeğe ulaşma düşüncesi, aynı özellikleriyle Hint düşüncesinde de mevcuttur. Bu yönüyle, insanın;

[1372] Krş. Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ..**, s. 79-81; İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 2, s. 222, 362; İbn Arabî, **Füsûsü'l-Hikem**, s. 62; İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 16, s. 75, 189-190, 212; Mirza Gulam Ahmed, **Explanation of Objectives**, Lahore 1973, s. 143-144; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 60; Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 12, 17; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad-**, s. 34; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 55-57; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 30.01.2018; Qazi, **Truth Prevails**, s. 9, 48; Friedmann, **Prophecy Continuous**, s. 133; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya....**, s. 61, 67-68. Ancak ilginçtir ki bir başka kaynakta ise sûfîler gibi seyr-ü sülük yaparak bu makamı elde etmediğini de özellikle belirtmiştir. İşte bu tür noktalar Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerinin tartışmalı yönlerine işaret etmektedir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 23-24.

peygamberlik, tanrılık dahil dikey olarak sınırsız bir kutsallaşma potansiyeli ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan Hinduizmde aziz, şair aziz, peygamber olarak düşünülen rişiler, bu makamı kesbî olarak elde edebilmektedirler.[1373]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini gerekçelendirmesinin diğer bir yönünü ise "İlahi seçilmişlik" iddiası oluşturmaktadır. Nitekim nübüvvet misyonunu açıklarken, Allah tarafından seçilip görevlendirildiğini ifade etmesi, nübüvvetinin İlahi seçilmişlik yönünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.[1374] Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini İlahi seçilmişlik" üzerinden gerekçelendirmesi ise Şii gelenekle uyumlu görünmektedir.[1375]

Bütün bu bilgilerden Mirza Gulam Ahmed'in peygamberlik iddiasını gerekçelendirirken hem Allah tarafından seçilmişlik inancına dayandırması hem de cehdügayretle elde edilebilen bir "şey" olarak değerlendirmesi, Gulam Ahmed'in nübüvvet düşüncesi üzerinde, hem sufî geleneğin, hem Şii düşüncenin hem de Hint-İrfancı anlayışın etkisi olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır.

[1373] Peygamberlik müessesi, Sami kavimlere ait bir özellik olduğu için peygamberlik/azizlik/şairlik makamı olarak adlandırılan bu makam Sami bir geleneğe sahip bir kişinin anladığı tarzda bir peygamberlik müeesesesi değildir. Çünkü bu müessese tüm insanlığı veya bir topluluğu kapsayıcı, genel geçer özelliklere sahip olmayan bir anlayıştır. Buna göre bir anda aynı bölgede birden fazla kişi, rişi olarak ortaya çıkabilmekte ve getirdiklerini iddia ettikleri vahiyler birbirinden farklı ve çelişkili olabilmektedir. Bu nedenle İslam literatürü üzerinden değerlendirildiğinde rişilik, Hint mistisizmi ile oldukça benzerlik gösteren İslam tasavvufundaki mutassavvıf ya da sûfî kavramının karşılığı olabilmektedir. Getirdikleri vahiy de İslam geleneğindeki ilham veya keşf ile karşılanabilmektedir. Rişilik genel geçer bir değer olmayıp kişiyi ve onun müntesiplerini kapsamakta ve önceki veya sonraki rişinin vahiyleriyle çelişmesi durumunda da problem içermemektedir. Bireysel, topluluğu bağlamayan bir fenomen olduğu için bu yönüyle Hz. Âdem'den günümüze tevhidi ve dünyada Allah'ın rızasına uygun yaşamayı savunan peygamberlik silsilesinin dışında görünmektedir. Ancak istisnasız bütün dinlerde Allah ile kul arasında aracılık eden bir müessesenin var olması, Hint düşüncesinde de bu düşüncenin yansımasının bulunması bile hakikat bilgisinin nüvelerinin tahrif olmuş din ve anlayışlarda da var olduğu düşüncesini desteklemektedir. Ayrıca Vedalar'ın Upaşinadlar kısmında tek tanrı inancına dair pek çok ayet de mevcuttur. Bkz. Çağdaş, "Upanishadlar", s. 144, 146-147; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 127-128; Altuner,"Upaşinad Metinlerinde Varlık Düşüncesi", s. 133-160; Yitik, "Vedalar", s. 593; **Upaşinadlar**, **Tanrı'nın Soluğu**, s. 1-121; Rousseau, **Dinler..**, s. 94-95, 109, 121-122.

[1374] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8; Mirza Beşirüddin Mahmud Ahmed, **İnkılab-ı Hakiki**, çev. Syed Ateeq Ahmad, Turkey 2009, s. 111; Qazi, **Truth Prevails**, s. 45-46; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 24.

[1375] Qazi, **Truth Prevails**, s. 9, 48. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 133.

3.2.2.4. Mesiyanik Nübüvvet: Nübüvvet İddiasının Mahiyeti ve Sınırları

Mirza Gulam Ahmed, kendisine Allah tarafından verildiğini iddia ettiği nübüvvet iddiasını çeşitli delillerle ispatlamaya çalıştıktan sonra nebiliğinin mahiyeti ve sınırlarını da belirlemeye çalışmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet ile ilgili görüşleri tetkik edildiğinde özü itibariyle manevi âlem ile irtibatın devam ettiğine ve insanlığın her zaman yol gösterilmeye muhtaç olması nedeniyle nübüvvetin sona ermediği esasına dayanmaktadır. Şiilerin imamlara yüklediği misyonla paralellikler arz eden; ancak Sûfî gelenekten ödünç aldığı fikirlerle inşa ettiği düşüncelerinin temelinde, Hz. Peygamber'den sonra da vahyin imkanı ve bunun kişisel gayretle elde edilebileceği düşüncesi yatmaktadır. Ona göre insanlar salih amel işleyip, Allah'a gönülden bağlı olmaları halinde kendilerine vahiy nazil olabilecektir.

Şii imamet nazariyesiyle parallellikler arz etmesine rağmen Gulam Ahmed'in nebilik modellemesinde, İbn Arabî çizgisinin derin izleri görülmektedir. Zira Gulam Ahmed, İbn Arabî'nin nübüvvet ve velayet görüşlerinden ciddi manada etkilenmiştir. Ancak fikirleri, tasavvuf sınırlarının ötesine taşarak,[1376] "şâri' olmayan nebi" düşüncesine dönüşmüştür. Nitekim kendisine gayr-i teşrî nebilik verildiğini belirtmesi ve kendisi için muhaddeslik makamının geçerli olmadığını belirtmesiyle[1377] farklı bir noktaya evrilmiştir. Nitekim bu andan itibaren kendisinin nebi ve resul olarak adlandırıldığını ifade etmiştir. Ardından da iddiasını, bunun da ötesine taşımış ve nübüvvetinin Hz. Muhammed dışındaki diğer peygamberlerle aynı olduğunu açıklayarak, Allah tarafından bir nebi olarak görevlendirildiğini ileri sürmüş, kendisine resuller ve nebiler gibi vahiy indirildiğini ve bu vahyin de şeytanın müdahalesinden berî olduğunu iddia etmiştir.[1378]

[1376] Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 297.

[1377] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8; Qazi, **Truth Prevails**, s. 45-46.

[1378] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 20-22; Mirza Gulam Ahmed, **Explanation of Objectives**, s. 143-144; Mirza Gulam Ahmed, **İslamiyetin Öğrettiği Esaslar**, s. 121; Dard, **Life of Ahmad..**, s. 794-795; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 372. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 142; Mirza Gulam Ahmed'in resul-nebi şeklindeki ayrıma karşı karşı çıkmasının nedeni, nübüvvet misyonunu şarî olduğu bilinen peygamberlerin önünde konumlandırmasından dolayı, nebilik tasavvurunun düşük formlu bir peygamberlik olarak anlaşılmasının endişesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 428.

3.2.2.4.1. Nübüvvetin Mahiyeti Bağlamında Kurtarıcı Misyonu

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetinin mahiyetini, "kurtarıcı" misyon bağlamında da değerlendirmek mümkündür. Çünkü ilahi dinlerin müntesipleri tarafından, kurtarıcı misyonu, ilk olarak adaleti tesis etmek ve ezilenlerin sesi olmak maksatlı dünyaya gönderilmiş peygamberlere verilmiştir. Böylelikle peygamberlik aynı zamanda içerisinde kurtarıcı tasavvurunu da barındıran bir anlayışına dönüşmüştür.[1379] Bunun devamında da, bu kurtarıcı anlayışı kendisinden sonra gelecek diğer nebilere aktarılmıştır. Ancak Yahudilerin mesih olarak gönderilen Hz. İsa'yı kurtarıcı olarak kabul etmemesiyle birlikte, bu anlayışta bir kırılma yanmış ve nübüvvet, "kurtarıcı" misyonunu kaybetmiştir. Lakin bu anlayış Gulam Ahmed'in hem mesih-mehdi hem de nebi olduğuna yönelik iddialarıyla birlikte, önceki tasavvuruna geri dönmüştür. Nitekim Gulam Ahmed mesiyanik nübüvvetinin misyonunu, insanlığın son döneminde ortaya çıkacak ve insanoğlunu sıkıntıdan kurtaracak bir "kurtarıcı elçi" üzerinden temellendirmiştir.[1380] Bu noktada Müslümanlar için mehdi, Hristiyanlar için mesih, Hindular için krişna-avatar, Yahudiler için mesih, Zerdüştiler için masiodarbahmi[1381] olduğunu iddia etmiş[1382] ve ahir zamanda bütün dinlerin, tek bir din çatısı altında altında toplanması ve hak din olan İslam'ı bütün dinlere üstün kılmak için gönderildiğini ileri sürmüş ve kendisini Hz. Adem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Yusuf, Hz. Süleyman

---

[1379] Yılmaz, "Mehdi İnancına Kaynaklık..", s. 277.

[1380] Mirza Gulam Ahmad,"The Messenger of the Latter Days", s. 5, 15. Krş. el-Mukaddem, **Hurafe Değil Gerçek Mehdi**, s. 14.

[1381] Tarihlenmesi MÖ 4. yüzyıla giden Farisi kültürün tipik özelliklerini üzerinde taşıyan Mecusilikte de kurtarıcı anlayışı mevcuttur. İsmi "saoşyant" olan bu mehdi, din kurucusu Zerdüşt'le ilişkilendirilmiştir. Saoşyant kelimesi "yardımcı, kurtarıcı" anlamındadır. Kavram, Avesta'da Mecusiliğe yardım ve hizmet eden samimi mümin kişiler anlamında kullanılmıştır. Saoşyant inancı, başta daha silik bir figürken zaman içerisinde Avesta tefsircileri aracılığıyla geliştirilip daha belirgin hale getirilmiş ve dinin temel unsurları arasında yer almıştır. Saoşyant gelmeden önce, dünyanın çok kötü bir durumda olacağı düşünülmüş, bununla ilgili çeşitli tasvirler yapılmıştır. Saoşyant'ın ilahi bir destekle, Avesta aracılığıyla insanları hidayete erdirip adaleti tesis edeceği ve hâkimiyetinin bir müddet devam edeceği ve ondan sonra da kıyametin yaşanacağı düşünülmüştür. Ayrıca onun Zerdüşt'ün soyundan olacağına dair bir anlayış da zaman içerisinde gelişmiştir. Bkz. Sarıkçıoğlu, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", s. 2, 4-6; Gündüz, Şinasi, "Mecûsilik", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2003, C. 28, s. 282; Sayım, "Zerdüştîlik'de Kozmogoni ve Yaratılış", s. 91, 94; Eliade, **Dinsel İnançlar**, I, s. 381-389, 395, II, 366.

[1382] 1960larda ortaya çıkan Uluslarası Sufi Hareketi'nin de Mirza Gulam Ahmed'e benzer görüşleri söz konusudur. Bu hareketin ortak kelimelerinin başlıcaları "dinî ideallerin birliği veya dünya dinlerinin birliği" ve "çeşitliliklere saygı" gibi kavramlardan oluşmaktadır. Evkuran'ın ifade ettiği gibi, modern dönemde tek tek dinlerden ziyade ortak özellikleri hakikatin birliği olan ezoterik öğretilerin ön plana çıkarılması durumunun tipik bir örneğidir. Krş. Genn, "From Chishtiyya Diaspora to Transnational Sufi Movement", s. 3; Evkuran, "Gelenekselci Öğretide Gnostik ve Okült Etkileşimler", s. 277-278.

ve Hz. İsa ve diğer bütün peygamberler olarak tanımlayarak hakiki "hatm-i nübüvvet"in de bu olduğunu savunmuştur.[1383] Nitekim bu yaklaşımıyla, mesihlik-mehdilik ve nübüvvet düşüncelerini bir arada mezcederek nübüvvete, kurtarıcı bir misyon eklemiştir. Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in mesiyanik tasavvurlu nübüvvet iddiasının, bir İslam peygamberi olmaktan çok daha fazla anlam ifade ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.[1384]

Mirza Gulam Ahmed'in mesiyanik özellikli nübüvvet anlayışının kökenini alt-kıtadaki kurtarıcı-peygamber tasavvurlarından aldığı düşünülmektedir. Nitekim alt-kıtanın peygamberlik fikri olmayan dinlerinde, bir nevi peygamberlik makamı olarak tasavvur edilebilecek kurtarıcı tasavvurlarıyla, onun mesiyanik nübüvvet anlayışının oldukça ilişkili olduğu yukarıdaki bilgilerden anlaşılmaktadır.

3.2.2.4.2. Masumiyet

Mirza Gulam Ahmed'in açıkça ifade ettiği nübüvvet iddiası bağlamında değerlendirilebilecek diğer bir konu da, nübüvveti kapsamında Şia'nın imamlar için kullandığı ismet sıfatına sahip olup olmadığına yönelik görüşleridir. Gulam Ahmed'in nübüvvetine dair günahsızlığıyla ilgili açık bir yorumda bulunduğu kaynaklardan tespit edilememiştir. Ancak vahiy anlayışında da inceleneceği üzere bütün hayatının vahyin kontrolü altında olmasına yönelik iddiaları, nübüvvet anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde, Gulam Ahmed'in açık bir ismet sıfatı iddiasından ziyade en azından günahtan uzak olduğuna yönelik bir anlayışa sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[1385] Nitekim tasavvufta dahi sûfînin kalbine gelen ilham noktasında hatadan berî, mahfuz olmasına yönelik düşünceler söz

[1383] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 3, 18-19; Mirza Gulam Ahmed; **Vasiyet**, s. 11-12; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. introduction-xii; Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 65; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 27, 29; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 74-75; Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 486; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 5, 15; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 172, C. 4, s. 84-85, 194; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 138-140, 143-144, 543; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 75-76.

[1384] Mirza Gulam Ahmed, bu düşüncesinde bütün dinlerin kurtarıcı mefhumlarını üzerinde toplayarak evrensel bir kurtarıcı modeli ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Gulam Ahmed'in bu yaklaşımı ise Babürlü Sultanı Ekber Şah'ın "dinlerin terkibi" anlayışıyla oldukça paralellik arz etmektedir.

[1385] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 511, 615; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s.74 -75; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 244, 247, 258.

konusuyken,[1386] Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasında da böyle bir özelliğin söz konusu olmadığını söylemek güç görünmektedir.[1387]

3.2.2.4.3. Nübüvvetini İnkarın Hükmü

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetinin akidevî bir sorumluluk doğurup doğurmayacağı tartışıldığında, nübüvvetine dair görüşlerinin akidevî bir sorumluluk getirmeyeceğini söylemek oldukça güçtür. Her ne kadar bu noktada çelişkili ifadeleri söz konusu olsa da, bir ifadesinde, kendi fikirlerini açıkça öğrendikten sonra, kendisine düşmanlık yapıp kendisine biat etmeyenlere yönelik olarak cehennem tehdidinde bulunmuştur.[1388] Bir başka ifadesinde kendisini kabul etmeyenlerin sorumluluk altına gireceğini ifade etmiştir.[1389] Başka bir ifadesinde ise Ahmedî olmayanların arkasında namaz kılmanın doğru olmadığını savunduğu iddia edilmiştir.[1390] Nitekim Gulam Ahmed'i sağlığında gören Walter da Gulam Ahmed ve grubunu Müslümanlarla birlikte namaz kılmak istemeyen kişiler olarak ifade etmiştir.[1391] Bütün bu ifadelerden Gulam Ahmed'in, muhtemelen kendisine yönelik tepkilerden dolayı, akidevî olarak sınırlı bir nübüvvet anlayışını ön plana çıkarmaya çalışsa da, nübüvvet misyonunun akidevî bir sorumluluk doğurmayacağını söylemek oldukça güçtür.

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetinin akidevî sorumluluğu kapsamında değerlendirilebilecek bir başka husus da, "kelime-i şehadete" kendi nübüvvet iddialarını dahil edip etmediğidir. Gulam Ahmed'in nübüvvet anlayışı, neredeyse bir nübüvvet müessesesi olarak görülebilmesine rağmen, Müslümanlığın temel esası

[1386] Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 106-107; İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 16, s. 75.
[1387] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 511, 615; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 244, 247, 258.
[1388] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 208, 437. Orijinal kaynak için bkz. Mirza Gulam Ahmed, "Letter of August 1888", **al-Hakam**, C. 5, sy. 32, August 31, 1901, s. 6. 275. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 68-69. Kendisine nübüvvet iddiasından dolayı kâfir diyenin asıl kendisinin kâfir olduğunu da iddia etmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Haqiqat'ul Vahy**, **Rūhānī Khazā'in** , Rabwah 2008, C. 22, s. 122-124.
[1389] Mirza Gulam Ahmed, **Tuhfat'un-Nadva**, **Rūhānī Khazā'in**, Rabwah 2008, C. 19, s. 4.
[1390] Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmad, **Truth About Split**, Surrey 2007, s. 148.
[1391] Walter, **Ahmadiya Movement**, s. 111.

olan kelime-i şehadette bir değişiklik önermemiştir. Bu yaklaşımını da nübüvvetinin sınırlı yönüyle ilişkilendirmek mümkündür.[1392]

3.2.2.4.4. Nübüvvetini Sınırlandırıp İsimlendirmesi

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet tasavvurunun, temellendirmeleri bağlamında değerlendirildiğinde, neredeyse yeknesak bir nübüvvet müessesesi ihdasına dayandığını söylemek mümkündür.[1393] Buna rağmen Gulam Ahmed nübüvveti konusunda ısrarcı olsa da, nübüvvetini zıllî, gayr-i teşrî, müstakil olmayan, ümmetî şeklinde adlandırarak bir yerde sınırlamayı da tercih etmiştir.

Mirza Gulam Ahmed, nebilik iddiasını ortaya koyarken, çeşitli isimlendirmeler altında değerlendirmeye çalışmıştır. Bu isimlendirmelerin ortak noktaları kendi nübüvvetini önemsiz ve değersiz gösterme gayreti sonucu kullanıma girmiş olmalarıdır. Nitekim Hz. Peygamber'den sonra nübüvvet iddiasında bulunduğu şeklinde gelen eleştiriler sonrası, Gulam Ahmed'in nübüvvetinin önemsizliğini daha fazla ön plana çıkarmaya çalıştığı fark edilmektedir.[1394]

Mirza Gulam Ahmed öncelikle kendi peygamberliğinin bağımsız ve şeriat getirmeyen bir nübüvvet olduğunu açıklamak için bir kavramsal çerçeve oluşturmuştur. Buna göre nübüvvet müessesesini "teşrî ve müstakil", "gayr-i teşrî ve müstakil", "gayr-i teşrî ve müstakil olmayan" nebilikler şeklinde kısımlara ayırmıştır. Bu kısımları belirlerken kriter olarak peygamberlerin getirdiği mesajın içeriğini esas almıştır. Şeriat verilen ve şeriat verilmeyen peygamberleri bu çerçevede belirlemiştir.[1395]

Mirza Gulam Ahmed öncelikle kendilerine şeriat verilen peygamberleri açıklamıştır. Nitekim Allah tarafından bazı peygamberlere kitap verildiğini ve bu tür

---

[1392] Bkz. Ekinci,"ABD Chicago Ahmadiyya Movement In Islam Mezhebi Hakkında Mr. Micah et-Taair İle Bir Söyleşi, s. 149-162.

[1393] Mirza Gulam Ahmed, **Explanation of Objectives**, s. 143-144; Mirza Gulam Ahmed, **İslamiyetin Öğrettiği Esaslar**, s. 121; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 142; Dard, **Life of Ahmad..**, s. 794-795; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 372. Mirza Gulam Ahmed'in resul-nebi şeklindeki ayrıma karşı çıkmasının nedeni, nübüvvet misyonunu şarî olduğu bilinen peygamberlerin önünde konumlandırmasından dolayı, nebilik tasavvurunun düşük formlu bir peygamberlik olarak anlaşılma endişesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.

[1394] Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, 1984, s. 29-30; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 127-130; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 135.

[1395] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 124.

peygamberlerin genellikle yeni bir ümmet kurduklarını ve şâri' peygamber olduklarını belirtmiş, bu peygamberlerin aynı zamanda "müstakil", bağımsız peygamber olmalarının da bir zorunluluk olduğunu ifade etmiştir.[1396] Bu tür peygamberliği ise teşrî nebilik olarak adlandırmıştır.

Şâri' olmayan peygamberleri ifade ederken ise var olan bir ümmete gönderildiklerini, amaçlarının kendilerinden önceki peygamberlerin getirdiği ilahi şeriatın kanunlarını yenilemek, bu kanunları uygulamak ve tamamlamak olduğunu açıklamıştır. Bu peygamberlerin ikinci dereceden peygamber olduklarını ve esas peygamberin arkasından geldiklerini özellikle belirtmiştir.[1397] Bu tür nebiliğin ise gayr-i teşrî nebilik olduğunu ifade etmiştir.[1398]

Mirza Gulam Ahmed, bir peygambere bağlı, şarî olmayan/müstakil olmayan (ikincil) peygamberlik iddiasını ise şarî (birincil) olanın yani asıl peygamberin kıyamete kadar yaşamasıyla ilişkilendirmiştir. Kendisinden önceki peygamberin feyzine ve nuruna bağlı olarak gelen yeni nebinin, kendisinden önceki peygamberi asla hükümsüz kılmadığını bilakis onun şan ve şerefini yükselttiğini savunmuştur.[1399] Bu minvalde Hz. Peygamber'den sonra peygamberliğin devam etmesinin Hz. Peygamber'in onurunu yücelttiğini belirtmiş ve buna bir öğretmenin kalite ve büyüklüğünün yetiştirdiği öğrenciyle belli olacağı örneğini vermiştir.[1400] Buna bağlı

[1396] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 5-6; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 257-258, C. 3, s. 130; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 124.
[1397] Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, 1984, s. 29-30; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 254-257, C. 3, s. 257-258; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 124.
[1398] Mirza Gulam Ahmed, bazı nebilerin Allah'tan vahiyleri doğrudan aldıklarını ve bu gruptaki nebilere "müstakil nebiler" dendiğini belirtmektedir. Diğerlerinin ise kendisinden önceki peygamberlerin getirdiği inanç sistemine dahil olduğunu ve bu tür bir peygamberliğin, onların takip ettiği asıl peygamberin "zıllî" "gölge", "bürûzî", "yeniden ortaya çıkma, ikinci defa veya manevi olarak ortaya çıkma" şeklindeki bir nebilik türü olduğunu belirtmiştir. Bu tür peygamberlerin, bağlı oldukların esas peygamberin ümmetinden olmaları nedeniyle, "ümmeti" bir peygamber olarak da bilindiklerini ifade etmiştir. Bu tür nebilerin, kendisinden önceki peygamber veya peygamberlerin oluşturduğu ümmetin bir parçası, müntesibi olduklarını ifade etmiştir. Bu türden bir peygamberlik rahmetine nail olanların manevi açıdan, aralarından başka bir peygamberle bağı bulunmayan veya bir peygamberlik çıkarmayan ya da türetmeyen peygamberlerden daha üstün olduklarını belirtmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. introduction-xii; Şems, **Hilafet**, s. 88; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 124; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 26.03.2018.
[1399] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 53; Friedmann, **Prophecy Continuous.**., s. 124-125.
[1400] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 55-56; Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 17.

olarak da Hz. Peygamber'in sadece bir peygamber olmadığını aynı zamanda bir "peygamber ihdas edici" konumunda olduğunu iddia etmiştir.[1401]

Mirza Gulam Ahmed, teşrî ve gayrî teşrî olarak adlandırdığı bu nübüvvete dair kavramsal çerçeveyi, Hz. Musa ve Hz. Muhammed, Hz. İsa ve kendisi üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, Hz. Musa ve Hz. İsa arasındaki ilişkiye benzer şekilde müstakil ve şari' bir peygamber olan Hz. Peygamber'den sonra gelen peygamberin de Hz. Muhammed'e bağlı olmak zorunda olduğunu ileri sürmüştür.[1402]

Mirza Gulam Ahmed, nübüvvet meselesini şarî ve şarî olmayan peygamberlikler üzerinden açıkladıktan sonra, kendisinin de şarî olmayan bir resul olduğunu ifade etmiştir.[1403] Nitekim kendi nübüvvetinin gayr-i teşrî bir nebilik olduğuna yönelik iddialarını, şarî nebiliklerle mukayese ederek açıklamaya çalışmış, "teşrî" ve "müstakil" nübüvvetin Hz. Muhammed'in görevini tamamlamasıyla sona erdiğini ve bir daha asla mümkün olamayacağını özellikle belirtmiştir. Şarî nebilere Allah tarafından insanları doğru yola iletmeleri için açık bir şeriat verildiğini ama kendi nübüvvetinin yeni bir şeriata sahip olmadığını sadece Hz. Muhammed'e bağlı olmasından dolayı, Hz. Peygamber'in hakiki bir sûreti olarak onun şeriatındaki bozulmaları düzeltmek ve İslam'ı yenilemek için yine onun şeriatıyla gönderildiğini iddia etmiştir.[1404]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini sınırlandırırken kullandığı bir diğer kavram ise cüz'i nebiliktir. Gulam Ahmed'in cüz'i nebilik iddiası da, nübüvvetinin kendisinden olmayıp Hz. Peygamber'e bağlı olmasına ve bu bağlı nübüvvetin de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin kâmil ve aslî bir kısmı olmayıp cüz'i, bir parçası olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Gulam Ahmed bu iddiasını açıklarken, Allah'a ve Hz.

[1401] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 22."Peygamber ihdas edici" kavramının İngilizce karşılığı "Propher-maker"dır. Ancak Türkçede anlamsız olacağı için "ihdas etmek" ifadesi kullanılmıştır. Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 258; Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 18; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 364-365.

[1402] Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 65-67; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 173-174, C. 4, 182-183; "Hadrat Isa peace be upon him", s. 55-56. Erişim tarihi 07.02.2018; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 125.

[1403] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 483; .Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 1, 16-17; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 26.03.2018.

[1404] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 1, 16-17; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 26.03.2018. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in bu yorumlarını, tasavvufta velinin Allah'tan aldığı bilginin yeni olamayacağını sadece şarî nebinin getirdiği bilgiyi açıklayıcı bir mahiyeti olabileceğini düşünen geleneğin daha ileri bir yorum biçimi olarak değerlendirmek mümkündür.

Muhammed'e gönülden bağlı, ibadetlere tam anlamıyla riayet eden birisinin Allah tarafından seçilip nebi olarak görevlendirilebileceğini; ancak bunun tam ve kâmil bir nebilik olmayıp cüz'i bir nebilik şeklinde olacağını belirtmiştir.[1405] Bu tür bir nebiliğin mübeşşirat olarak da tanımlanabileceğini ifade etmiştir.[1406]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini sınırlandırırken kullandığı bir diğer nübüvvet formu da "ümmetî" şeklinde tanımladığı nübüvvet iddiasıdır. Gulam Ahmed "ümmetî" ifadesini, bir peygambere bağlı olup, onun ümmeti içerisinden peygamber memur edilme şeklinde değerlendirmiştir. Gulam Ahmed bu türden nebilik iddiasını açıklarken, nübüvvetinin Hz. Muhammed'in ümmeti olmasından dolayı bahşedildiğini ileri sürmüş, Hz. Muhammed'in ümmeti dışından biri olması durumunda, kendisine bu nimetin asla bahşedilemeyeceğini; çünkü nübüvvet nimetinin sadece Muhammed ümmeti için açık olduğunu, bunun dışındakiler için kapatıldığını iddia etmiştir. Ancak bu ümmet içerisinden nebiliği elde edebilecek olanların da sadece Hz. Muhammed'e sıkı bir şekilde itaat gösterip onun ümmetinin gerçek bir müntesibi olduğunu kanıtlayan kâmil takipçileri olacağını ifade etmiştir.[1407] Bu yönüyle, bu ümmet için de sadece "ümmetî", ümmete bağlı peygamberlerin gelmesinin mümkün olduğunu, bunun dışında şâri' bir peygamberin gelmesinin mümkün olmadığını savunmuş, kendisinin de hem bu ümmetin bir ferdi hem de nebisi olduğunu ileri sürmüştür. Bu noktada kendisini Hz. İsa'nın şeriatını bir araya toplamakla ve dinini yaymakla görevli havarilerle ilişkilendirmiştir.[1408]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasında kullandığı ve mahiyet itibariyle en problemli ifadelerinden biri de Allah'ın vekili olmasına yönelik düşünceleridir. Gulam Ahmed bu iddiasını dile getirirken, kendisinin, Allah tarafından gönderildiğini iki kez vurgulayarak ifade etmiştir. Allah'ın kendisine Hz. Musa'ya, Hz. İsa'ya ve Hz. Peygamber'e indirdiği gibi aynı kelimelerle vahy ettiğini iddia

[1405] Mirza Gulam Ahmed, **Explanation of Objectives**, s. 143-144; Mirza Gulam Ahmed, **İslamiyetin Öğrettiği Esaslar**, s. 121.
[1406] Maulana Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, çev. Tufail S. Muhammad, England 1992, s. 30, 449.
[1407] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 42; Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 17; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 255, 257-258; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, 394-395, 483-484; Qazi, **Truth Prevails**, s. 40.
[1408] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 254-255; Mirza Gulam Ahmad, **A Misconception Removed**, s. 1; Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 42; Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 17; Şems, **Hilafet**, s. 88.

etmiş ve kendisinin Allah'ın vekili olduğunu ileri sürmüştür. Allahın vekillerine yardım ettiği gibi kendisine de yardım edeceğini savunmuştur.[1409]

Mirza Gulam Ahmed'in Allah'ın vekili olduğuna yönelik iddiaları, nübüvvet iddiasından farklıdır. Çünkü nübüvvet ve vekillik, gönderilen elçiye tevdi edilen yetki ve sorumluluk noktasında ayrışmaktadır. Nübüvvet iddiasında, Allah'la kul arasında bağlantıyı sağlayan bir risalet müessesesi söz konusuyken, otorite Allah olup elçi sadece aracılık etmektedir.[1410] Ancak vekillik makamında nebinin kendisi de bizatihi kural koymaya yetkili otorite kabul edilmektedir.[1411] Gulam Ahmed'in vekillik iddiası bu yönüyle nebililiğinden oldukça farklılaşmakta ve vekillikle birlikte kendisini söz ve davranışları aracılığıyla otorite sahibi de kılmış olmaktadır. Gulam Ahmed'in vekillik iddiası bağlamında, çeşitli isimlendirmelerle de olsa nübüvvet iddiası değerlendirildiğinde, İslam geleneğinde anlaşılan türde bir nebilik iddiası olduğunu söylemeye imkan vermektedir.

3.3.2.4.5. Nebi ve Resullüğün Misyona Uygun Yorumu

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet sınıflamasını sadece şarî ve şarî olmayan" peygamber kavramları üzerinden değerlendirmesi İslam geleneğine göre farklı bir yorum biçimi gibi görünmektedir. Zira İslam geleneğinde, her ne kadar şarî ve şarî olmayan şeklinde bir ayrım olsa da nübüvvet sınıflaması kavram olarak genellikle "resul" ve "nebi" ifadeleri üzerinden gerçekleştirilmektedir.[1412] Ancak Gulam Ahmed, peygamberlerin resul veya nebi olmalarını kendilerine şeriat verilip verilmemesiyle ilişkilendirmediği için resul ve nebi olma meselesini bu durumdan bağımsız ele almıştır. Resullüğün ve nebiliğin peygamberin Allah'la irtibat kurmasının pratik farklarını oluşturduğunu ifade etmiştir. Nitekim bu kavramların Allah tarafından peygamberlikle görevlendirilen kişinin iki ayrı yönüne işaret ettiğini belirterek nebi olanın aynı zamandan resul, resul olanın aynı zamanda nebi olduğunu savunmuştur. Bir peygamberin resullük tarafını, Allah'tan bilgiyi alan kısım olarak değerlendirmiş, nebilik yanını ise Allah tarafından bilgilendirildikten/bilgi

[1409] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8-9.
[1410] Çağlayan, Harun, "Elçi ve Vekil Bağlamında Nübüvvet", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, VIII/2 (Güz 2015), s. 82-83.
[1411] Kırbaşoğlu, Hayri, **İslam Düşüncesinde Sünnet**, Ankara 1993, s.180-181; Çağlayan, "Elçi ve Vekil Bağlamında Nübüvvet", s. 82-83.
[1412] Önal, "Kur'an'daki Nebî – Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", s. 329-350.

verildikten sonra görülmeyeni görmeye başlayan ve görülmeyenin kendisine ifşa edildiği kişi olarak tanımlamıştır. Nitekim bir peygamberde, hem nebi hem de resul şeklindeki iki yönün bulunmaması durumunda gerçeği göremeyeceğini ileri sürmüştür.[1413] Özetle, peygamberin mesajını Allah'tan aldığı yönünü açıklarken "resul", ümmete tebliğ ederken ki konumunu da "nebi" olarak adlandırmıştır.[1414] Nitekim Gulam Ahmed'in kullanım şekillerine bakıldığında genel olarak "peygamberlik mesleğini" kastederken "resul" anlamına işaret ettiği, "nebi" ifadesini ise peygamberlik mesleğini icra eden, bir nevi halkla Allah arasında aracılık eden, postacı manasında kullandığı fark edilmiştir.[1415] Bu yüzden de kendisinin resul olduğunu sıklıkla vurguladığı anlaşılmıştır.[1416]

3.2.2.4.6. Hz. Muhammed'in Avatarı Olma Bağlamında Zıllî ve Bürûzi Nebilik İddiaları

3.2.2.4.6.1. Zıllî ve Bürûzîliğin Zemini Olarak Avatarlık

Mirza Gulam Ahmed'in mesiyanik nübüvet düşüncesi üzerinden dinlerin birlikteliğini idealize etmeye dayanan görüşleri, öncelikle Hristiyan ve Müslümanların süreç içerisinde ise Hinduların kendi dini misyonlarının muhatabı olmasına neden olmuştur. Bölge kültürünün derin izlerini taşıyan dinleri bir araya getirmeye dayanan bu anlayış şekliyle önceden de Ekber Şah'ın "Din-i İlahi" anlayışında görülür.[1417] Yine hem İslami hem de Hinduik öğeler taşıyan Hinduizmden çıkan Bhakti Hareketi'nde, Hinduizmin İslam'dan etkilenmesiyle

[1413] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 5-6; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 140-141.
[1414] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 7; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", https://www.alislam.org/library/articles/Khataman-Nabiyyeen-Slides.pdf, Erişim tarihi 01.01.2018.
[1415] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 5.
[1416] Bu noktadaki ilginç durum ise Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerini temellendirirken en çok yararlandığı tasavvufi gelenek "nebi"yi yerele/kendi milletine hitap eden peygamber olarak değerlendirirken, resulü tüm insanlığa hitap eden peygamber olarak kabul etmektedir. Nitekim İbn Arabî de, nebililiği; sadece kendi milletine hüküm koymakla yükümlü peygamber, resulü ise kendi kavmi veya çevresi ile sınırlı kalmayıp genel bir teşrî vazifesi ile görevlendirilmiş peygamber olarak değerlendirmiştir. Bkz. Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", s. 32. Ancak Gulam Ahmed'in bu ayrımı dikkate almaması, kendisinin sadece bir nebi olmayıp aynı zamanda resul olduğunu özellikle vurgulaması, Allah tarafından birebire bilgilendirmek şeklinde değerlendirdiği resullük düşüncesiyle doğrudan bağlantılı görünmektedir. Bu minvalde de, kendi statüsünü sadece bir postacı peygamber olarak değerlendirmediği anlaşılmaktadır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 9; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 372.
[1417] Bayur, **Hindistan Tarihi**, C. 2, s. 127-135; Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, I, s. 605; Sarma, D. S., **Hint Dini Tarihine Giriş**, çev. Fuat Aydın, İstanbul 2005, s. 14.

ortaya çıkan Sihizm'de de mevcuttur.[1418] Bunların dışında, Hintli Müslümanların Hz. Peygamber'le, Hindu kurtarıcı Kalki Avatar arasında sıddıklık sıfatları üzerinden benzerlik kurarak, gelmesi beklenen avatarın Hz. Muhammed olduğuna yönelik görüşlerinde de bu tür fikirlerle karşılaşılmıştır.[1419]

Alt-kıta topraklarının en yaygın dini olan ve bölge dinî ve kültürel anlayışlarının bir sentezi olarak ortaya çıkan Hinduizmde peygamber inancı olmamasından dolayı, peygamberlik yerine ikame edildiği söylenebilecek olan kurtarıcılık müessesesi oldukça yerleşik bir düşünce biçimidir. Kurtarıcı anlayışının Hinduizmdeki karşılığı ise "avatarlık" müessesesidir. Bu müessese, Hinduizmde oldukça özel bir konuma sahiptir ve sosyal karşılığı da oldukça fazladır. Mirza Gulam Ahmed de 1900'lerin başında Hinduların beklediği Krişna-Avatar olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır.[1420]

Mirza Gulam Ahmed, krişna-avatarlık iddiasını, Allah tarafından vahiy aracılığıyla Hindu dinini yenilemek için, Krişna'nın özellikleri ve yansımasıyla gönderilmiş bir kurtarıcı peygamber olduğu şeklindeki ifadeleriyle açıklamıştır.[1421] Kendi avatarlık misyonunu ifade ederken de, kendisine Allah tarafından avatar ve zamanın peygamberi olarak kutsal ruhun indirildiğini ileri sürmüştür.[1422] Avatarlık iddiasının pratiği bağlamında da, Allah'ın ona zafer ve yücelik bağışladığını belirtmiş, her yeri günahlardan temizlediğini, dindarlığı yaydığını ve her yerin Allah sevgisi ile doldurulmasını sağladığı iddia etmiştir.[1423]

Mirza Gulam Ahmed'in avatarlık misyonu diğer mesiyanik iddialarından farklı kalmaktadır. Nitekim genel olarak bir "kurtarıcı" olarak düşünülen avatarlık misyonu, Gulam Ahmed'in yaklaşımıyla salt bir kurtarıcı tasavvurunu içerisinde barındırmamakta, Hindular için nebilikle ilişkilendirilmiş bir "kurtarıcı peygamber"

[1418] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 114; Yitik, "Hinduizm", s. 286.
[1419] Naik Zakir, "Muhammad (Peace be Upon Him) in Hindu Scriptures", http://www.islam101.com/religions/hinduism/Mhs.htm Erişim tarihi 19.03.2018.
[1420] Her ne kadar Mirza Gulam Ahmed'in avatarlık iddiası 1904 yılıyla tarihlense de *Tezkire*'deki avatarlıkla ilgili aldığını iddia vahiyler dikkate alındığında, avatarlık iddiasının da 1900 yılında, nebilik iddiasıyla aynı yıl içerisinde söz konusu olduğu düşünülmektedir. Nitekim zıllî nebilik iddiasıyla avatarlık iddiası oldukça fazla ortak noktalara sahiptir. Bu sebeple aynı başlık altında ele alınacaktır. Krş. Fığlalı, **Kādiyânîlik**, s. 167.
[1421] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 486.
[1422] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 486.
[1423] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 486.

anlayışı sunmaktadır. Zira Gulam Ahmed, Krişna'yı, dini tahrif edilmiş ilahi bir peygamber olarak kabul etmekte, kendisini de bu dine hem peygamber hem de avatar olarak lanse etmektedir.[1424] Nitekim Hindular arasında, kendi özelliklerine sahip ne "rişi" ne de "avatar" bulunduğunu belirtmektedir. Bu ifadeleriyle de Hinduizmde kesbî olarak elde edilebilen, peygamberlik makamı olarak tasavvur edilebilecek olan rişilik müessesesiyle,[1425] avatarlık müessesesini mezcederek, kendi "kurtarıcı peygamber" düşüncesine meşruiyet kazandırmaya çalışmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in peygamberlik müessesesi ile eş bir mertebe olarak tanımladığı avatarlık müessesesi değerlendirildiğinde,[1426] Hinduizmdeki avatarlık anlayışına göre birçok noktadan farklı kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hinduizm çok tanrılı bir din olduğu için, Hinduizmde kurtarıcı olarak gelmesi beklenen zatın da doğal olarak bir insan değil de, tanrı olması tasavvur edilmektedir. Kurtarıcı olarak düşünülen tanrılar da, Tanrı Vişnu'nun avatarları olarak düşünülmektedir. "Avatar" ifadesi de Hint dinlerinde tanrının bedenlenmesi, hulul etmesi, tanrının belirmesi, tanrının insana inmesi anlamlarına gelmektedir.[1427] Bu yönüyle, avatar insan suretinde dahi olmuş olsa, aslı itibari ile tanrılık makamını ifade etmektedir. Nitekim Hindular da, avatarlara, tanrılara olduğu gibi hürmet göstermekte ve tapmaktadır.[1428] Bu durum, özellikle kutsal metinlerindeki ayetlerinden de çıkarılabilmektedir. Ayrıca bu noktada avatarların hayvan başlı insan, insan başlı hayvan veya oldukça farklı suretlerde mitolojik varlıklar olarak resimlenmelerini, tanrı olarak kabul edildiklerine dair bir delil olarak da sunulabilmektedir.[1429]

[1424] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. introduction-xii; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 145; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 8-9, 13, 16, 19-20, 29'un dipnotu; Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 486.

[1425] Çağdaş, "Upanishadlar", s. 144, 146-147; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 127-128; Yitik, "Vedalar", s. 593; **Upaşinadlar**, s. 1-121; Rousseau, **Dinler..**, s. 94-95, 109, 121-122.

[1426] Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 13; Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 486.

[1427] Yitik, "Hinduizm", s. 296; Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 209; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 6-9, 124. Avatarlıkla ilgili oldukça detaylı ve derli-toplu çalışma için bkz. Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 17-233.

[1428] Çağdaş, "Upanishadlar", s. 144, 146-147; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 127-128; Yitik, "Vedalar", s. 593; **Upaşinadlar**, s. 1-121; Rousseau, **Dinler..**, s. 94-95, 109, 121-122.

[1429] Nitekim Hindu kutsal metinlerinden Bhagavad Gita'da "Ey Bharata, ne zamanki dinde bir gerileme ve dinsizlikte bir artış meydana gelir; o zaman görünüşte bu dünyada doğmuş bir varlık gibi gelirim –ben şahsen gelirim-." şeklinde açık bir ayet yer almaktadır. Bhagavad Gita'da geçen bir başka ayet ise "Ben aziz mertebesindekileri kurtarmak, inançsızları dize getirmek ve gerçek dini sağlam temellere oturtmak için her çağda görünürüm" ifadeleri yer almaktadır. Bu ayetlere dayanılarak da Tanrı Vişnu'nun dünya düzenini restore etmek maksatlı dünyaya avatarları aracılığıyla ineceğine inanılmaktadır. Zira bu

Mirza Gulam Ahmed'in avatarlığın tanrılık makamını işgal ettiğini bilmemesi ise bölge kültürüyle derinlemesine ilişkide bulunan biri için uygun görünmemektedir. Zira bizzat kendisi, Hinduların kendisine avatarlık iddiasından dolayı hediyeler sunup dualar ettiğini belirtmiştir.[1430] Hinduların tanrılarına saygısını ifade eden, Gulam Ahmed'in bahsettiği bu davranış bile avatarlığın tanrılık makamını ifade ettiğini bildiğini göstermektedir. Nitekim kendisi de Hinduların avatarları, tanrı olarak kabul ettiklerini başka ifadelerinde açık olarak dile getirmiştir.[1431] Ancak Gulam Ahmed buna rağmen, Hindulara karşı meşruiyetini kabul ettirme faaliyeti olarak Krişna'yı peygamberlikle ilişkilendirerek, kendi avatarlığını kabul ettirme girişimlerinde bulunmuş görünmektedir.

Mirza Gulam Ahmed'in avatarlık iddiasının Hinduizmden farklı kalan bir diğer yönü de, avatarlık iddiasını "Krişna" üzerinden ilan etmesidir. Nitekim Hinduizmde, insanlığın koruyucusu kabul edilen Tanrı Vişnu'nun on avatarı olduğuna inanılmaktadırlar.[1432] Bu avatarlardan sekizincisi Krişna ve dokuzuncusu Buda olarak dünyaya gelmiştir. Şuan beklenen ise Gulam Ahmed'in bahsettiği gibi[1433] Krişna'nın özelliklerini üzerinde taşıyan bir yansıması ya da sureti değil, Tanrı Vişnu'nun onuncu avatarı olan "Maha Avatar" yani "Mükemmel Avatar" olan Kalki'dir.[1434]

Mirza Gulam Ahmed, Krişna'nın Tanrı Vişnu'nun dünyaya gelen dokuz avatarı içerisinde en çok bahsedilen ve teveccühte bulunulan avatarı olması nedeniyle, özellikle Krişna'yı ön plana çıkarmış görünmektedir. Ayrıca bu durum,

---

ayetlerden de kurtarıcı olarak tasavvur edilen zatın, yaratılmışların suretinde ancak tanrılık makamında olacağı açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Bkz. Sridhar, Swami B. R., **Srimad Bhagavad Gita, Güzel Tanrı'nın Gizli Hazinesi**, Ankara 2008, 4:7, 4:8; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 7-8, 10-11, 123; Kutlu, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 209.

[1430] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 488. Mirza Gulam Ahmed, "Bir Hindu'nun, Krişna nerede? diye kendisini sorduğunu, etrafındakilerin de kendisini işaret etmesiyle Hindular'dan oluşan bir kalabalığın kendisine para ve benzeri hediyeler sunmaya başladıklarından bahsetmiştir. Krişna meselesiyle ilgili başka kaynaklar için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 13.

[1431] Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 13; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 22.

[1432] Ancak yaşanan toplumsal hadiseler neticesinde gelenekçi yaklaşımdan uzaklaşan bazı fikirler de söz konusu olmuştur. Bu kişiler, belirtilenden daha fazla avatar olduğuna inanmışlardır. Bkz. Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 211.

[1433] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 486.

[1434] Sarıkçıoğlu, **Mehdi Gelecek mi?**, s. 14; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 341. Ancak süreç içerisinde Tanrı Vişnu dışında, avatarların kaynağına Krişna ve Rama da yerleştirilmiştir. Bkz. Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 211.

Gulam Ahmed'in Krişna'yı peygamber olarak kabul etmesiyle de oldukça yakından ilişkilidir.[1435]

Mirza Gulam Ahmed'in avatarlık iddiasının muhatabı Hindular olmasına rağmen, Hinduizmden oldukça farklı kalan avatarlık/kurtarıcılık iddiası, bir başka Hint dini olan Sihizm'le ise ortaklık arz etmektedir. Nitekim Sihizm'deki kurtarıcı tasavvuru Hint dinlerine göre oldukça farklı kalmaktadır. Zira Sihizm'deki kurtarıcı anlayışı, bir Tanrı'nın bedenlenmesi olmayıp sıradan bir beşerin kurtarıcıya dönüşmesine dayanmaktadır.[1436] Gulam Ahmed'in mesihi iddiası da Sih dinindeki gibi sıradan bir beşerin kurtarıcıya dönüşmesi şeklindedir. Gulam Ahmed'in yaşadığı yer olan Pencap'ın Sihler'in en fazla toplu halde yaşadıkları ve dünya üzerindeki merkezleri olması nedeniyle de,[1437] Gulam Ahmed'in kurtarıcı tasavvurunda, bu dinden etkilenmediği söylemek güçtür.

Genel olarak bakıldığında, Mirza Gulam Ahmed'in Hinduizm açısından kurtarıcı formatı içerisinde, peygamberlik iddiasında bulunması, aynı dönemlerde ilan ettiği İslam'daki nübüvvet iddialarının bir yansıması niteliğinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu yönüyle, Gulam Ahmed, İslam'a ait nübüvvet mefhumunu Hinduizme taşımıştır. Semavi olmayan bir dindeki kurtarıcı formunu, semavi bir dinin nebilik anlayışıyla bir araya getirerek, eklektik ve senkretik bir dinî yorum biçiminin en uç noktalarından birini ortaya çıkarmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in avatarlık iddiası, Hinduizme mensup olmamasından dolayı, Hindular tarafından neredeyse hiç karşılık bulmamış hatta büyük tepkiyle karşılaşmıştır. Nitekim kendisi de Hindular tarafından kabul edilmediğini açık bir

---

[1435] Abdul, Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 22; Iqbal, Farhan, **The Aborgial Peoples of Canada**, Kuzey Amerika Camia Ahmadiyya Şehid Derecesi Bitirme Tezi, Kanada 2010, s. 84. Nitekim kendisi de Hinduların avatar olarak beklediği Krişna'nın yerine gelecek olan kişinin, Krişna'nın bürûzu olacağını ifade etmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 84.

[1436] Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 144-145; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 128, 218. Bu yönüyle, Sihizm'deki kurtarıcı anlayışı Hint dinlerine göre oldukça modern bir yorum biçimi olarak görünmektedir.

Mirza Gulam Ahmed'le yaklaşık olarak aynı dönemlerde yaşayan Sih lider Panjit Singh (1780-1839) khalsa idealini benliğinde toplayan bir kişi olduğu iddiasıyla ortaya çıkmış ve yeni bir Sih devleti kurmuştur. Ancak bu devlet daha kendisi hayatta iken son bulmuştur. Singh'in khalsa idealini benliğinde toplayan bir lider iddiası, aslında Sihlerin kendilerini kurtaracak, sıkıntılarına son verecek bir lider beklentisiyle aynı zamana denk gelmektedir. Bu dönem, İngilizlerin Hindistan'da Sihler dahil bütün dinî gruplara ciddi baskılar yaptığı, bu dinî grupları birbirine karşı kışkırttıkları ve büyük bir kaosa sebep oldukları bir dönem olarak tarihi kayıtlara geçmiştir. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 144-145.

[1437] Gündüz, "Sihizm" s. 373-381.

şekilde ifade etmiş ancak bir gün kabul edileceğini iddia etmeyi de ihmal etmemiştir.[1438]

3.2.2.4.6.2. Zıllî ve Bürûzîliğin Nübüvvet Üzerinden Temellendirilmesi

Mirza Gulam Ahmed 1901 yılında açıkladığı nübüvvet iddiasını, "zıllî nebilik" veya "zıllîyyat" olarak da tanımlamıştır.[1439] Gulam Ahmed, bu nebilik türünü kavramsal olarak açıklarken, "zıll" ifadesinin sözlükte gölge, yansıma anlamına gelmesiden ve gölgenin sahibinden bağımsız olamayacağı fikrinden hareketle; "kişinin bağlı olduğu peygamberle bir olması", "asıl olanın gölgesinde tek kişi" olmaları şeklinde ifade etmiştir.[1440] Gulam Ahmed'in bu tanımlamasında, kişinin kendi kişiliği söz konusu olmayıp doğrudan "bağlı olduğu kişiyi yansıtması" anlamına gelmektedir.[1441]

Mirza Gulam Ahmed'in eserleri tetkik edildiğinde "zıllî nebilik" ifadesini sıklıkla ön plana çıkardığı görülecektir. Nitekim genel nebilik sınıflamasını da, teşri' nübüvvet, müstakil nübüvvet ve zıllî nübüvvet olarak yapmaktadır. Kendi nübüvvet misyonunu ifade ederken, en fazla başvurduğu kavramın da zıllî nebilik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim bu kavramla, kendisinin tek başına bir nebi olmadığını, asıl bağlı olduğu peygamber'in nübüvvetinin yeniden bir yansımasından başka hiçbir fonksiyonu olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır.[1442]

Mirza Gulam Ahmed, zıllî nebiliğini açıklarken, Hz. Muhammed'e olan büyük bağlılığından dolayı, Allah tarafından kendisinin Hz. Muhammed'in ikinci gelişi olarak tayin edildiğini, bu nübüvveti kabul etmemesi durumunda da akidevî sorumluluk altına gireceğini ve kafir olacağını iddia etmiştir.[1443] Peygamberlik misyonunun kendisinden değil, sadece Hz. Muhammed'in peygamberlik

---

[1438] Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, 1984, s. 521-523; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 83-84. Ancak Mirza Gulam Ahmed bir başka ifadesinde bu iddiasının Hindular tarafından oldukça kabul gördüğünü de iddia etmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 488; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 301-306.
[1439] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 41-42.
[1440] Mirza Gulam Ahmad, **A Misconception Removed**, s. 4; Qazi, **Truth Prevails**, s. 48.
[1441] Mirza Gulam Ahmad, **A Misconception Removed**, s. 4, yayımcı notu.
[1442] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. introduction-xii; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 26.03.2018.
[1443] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 12, 17; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad-**, s. 34.

çeşmesinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Kendisinin Hz. Muhammed'e şeksiz şüphesiz tamamen bağlı olmasından dolayı da, "hatm-i nübüvvet" akidesinin zarar görmediğini savunmuştur.[1444]

Mirza Gulam Ahmed, asıl olmayıp gölge olduğu ve asıl nebinin gölgesi olarak bir yansımasından başka hiçbir özelliği bulunmadığı şeklinde tanımladığı zıllî nebilik iddiası, oldukça farklı bir kullanım biçimidir.[1445] Çünkü bu yaklaşımla "yansıtan ve yansıyan", yansıyanın üzerinde aynı ve tek bir kişi olmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed zıllî nebilik iddiasının, Hz. Muhammed'in "yeniden aynı Muhammed" olarak yansıması anlamına geldiğini ifade etmiştir.[1446] Hz. Peygamber'le kendisi arasındaki ilişkiyi açıklarken de, "Onun" -Hz. Peygamber'in- kendi içerisinde ortaya çıkması şeklinde değerlendirmiştir. Bu yüzden de onun isimlerinin kendisi için de söz konusu olduğunu iddia etmiş,[1447] kendisine sadece Hz. Peygamber'in kimliği ve isimleri değil, aynı zamanda mükemmelliği, ahlakı ve tüm meziyetlerinin de yansıtıldığını iddia etmiştir.[1448]

Mirza Gulam Ahmed'in zıllî nebilik iddiası, bürûz nebilik ifadesiyle daha anlaşılır bir mefhumu ifade etmektedir. Nitekim "bürûz" ifadesi belirme anlamına gelmekte ve "zıll" kelimesiyle birlikte anlam kazanmaktadır. Gulam Ahmed'in kullanım şekliyle birlikte de, "zıll" ifadesi kişinin aslını yansıtmasıyken, "bürûz" ifadesi de "aslın yansıdığı kişide belirmesi" anlamına gelmektedir. Gulam Ahmed'in bu değerlendirmeleriyle hem "zıll" hem de "bürûz" kavramlarının ikisi de asıl kişiye ait özellikler olmakta ve üzerine yansıtılan kişi neredeyse sadece beden olarak kullanılmaktadır.

[1444] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 18; Mirza Gulam Ahmed, T**he Essence of Islam**, C. 3, s. 126-127; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 145; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 364-365.

[1445] Bu kullanım şekliyle önceden İmam Rabbânî'nin kullanım şekillerinde karşılaşılmıştır. Bkz. İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 1, s. 653.

[1446] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 212-213; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 26.03.2018; Qazi, **Truth Prevails**, s. 48.

[1447] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 6.

[1448] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 13.

Mirza Gulam Ahmed, Allah tarafından kendisinin, bürûz aracılığıyla nebi ve resul olarak adlandırıldığını iddia etmiştir.[1449] Kendisinin asıl olmayan, zıllî/gölge bir nebi olmasından dolayı, asıl nebi olan Hz. Peygamber'in nübüvveti dahil bütün güzelliklerinin kendisinde yansıyarak belirdiğini ve bu belirmenin de bürûz nebilik anlamına geldiğini savunmuştur.[1450] Ancak bürûz meselesinin fiziksel belirme olmadığını, buradaki belirmenin Hz. Peygamber'in ahlakı, karakteri, huyu gibi özellikleriyle manevi olarak yeniden belirmesi olduğunu da özellikle belirtmiştir.[1451] Nitekim Gulam Ahmed'in bu açıklamalarından "zıll" kavramının ilk aşamayı; "bürûz" kavramının ise ikinci aşamayı gösterdiği anlaşılmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed, Hz. Peygamber'le kendisi arasında kurduğu bu ilişkinin bir döneme mahsus olmadığını da özellikle vurgulamıştır. Nitekim kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki bağlantının sonradan oluşamayacağını ve bu ilişkinin daha Hz. Peygamber hayattayken söz konusu olması gerektiğini savunmuştur. Bu ifadeleriyle de, nebiliğinin daha Hz. Muhammed'in peygamber olduğu dönemden itibaren, Allah katında mevcut olduğunu ve bilindiğini dile getirmeye çalışmıştır.[1452]

Mirza Gulam Ahmed bu iddiasına tarihten de referanslar getirmeye çalışmıştır. Buna göre Hz. Musa öldükten sonra İsraillilere liderlik eden Yeşu'nun[1453] Hz. Musa'nın bürûzu yani belirmiş hali olduğunu iddia etmiş ve kendisinin de Hz. Peygamberin belirmiş hali olduğunu ileri sürmüştür.[1454]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Musa ile Yeşu ilişkisi üzerinden inşa ettiği bürûz kavramı, kan bağını aşarak kendisinin Hz. Muhammed'in mirasçısı olduğunu ispata çalışmaktadır. Bunun üzerinden bürûzun asıl itibarıyla bağlı olduğu kişiyle, oğul

[1449] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 20-21.
[1450] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 13.
[1451] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 15; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 212-213, C. 4, 125.
[1452] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 14; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 39-40.
[1453] Yeşu, Tevrat'ta on emir kitabının beşincisi olan Tesniye'de geçmektedir. Tesniye 31:3, 7, 14, 23.
[1454] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 14.

veya baba şeklinde organik bir bağa sahip olmasının gerek olmadığını, manevi bağın yeterli olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.[1455]

Mirza Gulam Ahmed, bürûz olarak tanımladığı nebiliğini açıklarken Allah'ın Kur'an'da Hz. Peygamber'in kendi soyundan oğlu olmadığını özellikle belirttiğini; ayetin nübüvvetin Hz. Peygamber'in erkek çocukları aracılığıyla devam etmeyeceğini ancak manevi olarak "ortaya çıkma", "belirme" yani "bürûz" şeklinde devam edeceği anlamına geldiğini iddia etmiştir. Bu yönüyle Ahzab 40'ın gizli bir nübüvvetten bahsettiğini ileri sürmüştür.[1456]

Mirza Gulam Ahmed'in bürûz nebilik iddiasına dair bu temellendirmeleri, İslam geleneğinde, genel olarak Batınî karakterli mezheplerin tanrı anlayışları çerçevesinde hulul-zuhur kavramı altında değerlendirilmektedir.[1457] Ancak bu iddiası Hinduizmdeki avatarlık meselesinden fazlasıyla etkilenmiş bir yorum biçimi gibi görünmektedir. Hinduizmde tanrının bir bedende cisimleşmesi olarak ifade edilebilecek kavram,[1458] Hinduizmden ve Batınî karakterli mezheplerden, bedenlenenin tanrı olmaması nedeniyle farklı düşmektedir. Lakin; Gulam Ahmed'in "bürûz" kavramını açıklarken kullandığı teorinin, "avatar" kavramıyla mahiyet bakımından oldukça yakın ilişki içerisinde olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Nitekim bir eserinde, kendisi de açık olarak "Hz. Peygamber'in avatarı" olarak gönderildiğini iddia etmiştir.[1459] Gulam Ahmed bu ifadeyi, Hz. Muhammed'in kendisine tezahür ettiğini açıklamak için kullanmıştır.[1460] Nitekim bu şekilde bir kullanım şekli, önceden avatarlık iddiasında bahsedildiği üzere, kendisini

[1455] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 14.
[1456] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 15, 18.
[1457] Hulul hakkında bkz. Kurt, Hasan, "Şia'da Hulul Anlayışının Etkileri", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011, C. 10, sy. 20, s. 5-28.
[1458] Kutlutürk, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, s. 37-38; Kaya, **Hint Mitoloji Sözlüğü**, s. 105; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 224; Ürdüç, **Hinduizm'de Avatara..**, s. 124.
[1459] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 34.
[1460] Dard, **Life of Ahmad..**, s. 794-795. Ahmedîler de bu kavramı, manevi bir ortaya çıkış ve ikinci geliş şeklinde değerlendirmişlerdir. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. introduction-xii.

Krişna'nın bir yansıması olarak sunan görüşleriyle paralellik arz etmekte hatta birebir eşleşmektedir.[1461]

Mirza Gulam Ahmed, "zıllî" ve "bürûzî" nebilik iddialarını açıklarken, avatarlığın mahiyetiyle de ilişkilendirerek, benzer ifadelerle de tanımlamıştır. Bu tanımlamalarını, "orjinal olanın tamamen yansıması ve belirmesi" şeklinde ifade etmiş ve bu durumun "iki Muhammed", "iki Ahmed" gibi bir durumu ortaya çıkarmayacağını, ikisinin de Hz. Muhammed olacağını iddia etmiş, bu iki kişinin tek bir kişi olacakları için de hâtem ayetine zarar gelmeyeceğini iddia etmiştir.[1462] Nitekim Hz. Peygamber'le kendisi arasındaki irtibatı anlatmaya yönelik olarak yazdığı Farsça bir kasidesinde "Ben sen oldum, sende ben", ben vücut oldum sende ruh…" ifadelerini kullanmıştır.[1463] Kasidenin devamında da, hiç kimsenin, kendisi hakkında Hz. Peygamber'den ayrı olduğunu söyleyemeyeceğini ifade etmiş,[1464] kendisinin hiçbir benliği, kişiliği olmadığını, hepsinin Hz. Muhammed'e ait olduğunu savunmuştur. Hz. Peygamber'le tek bir kişi olmaları nedeniyle de, "bürûz", belirme, aracılığıyla Hz. Muhammed'in peygamberliğinin, ahir zamanda yine Hz. Muhammed'in peygamberliğine dönmüş olacağını iddia etmiştir.[1465] Kendi nübüvvetinin ay ve güneşin ışığının bir yansımasından ibaret olduğunu belirtmiştir.[1466] Ondan sonra bürûzi olarak Muhammediyet çarşafı ve elbisesi giydirilenden başka hiçbir kimsenin peygamber olmayacağını savunmuştur.[1467] Bir hizmetçinin efendisinden ayrı olmayacağı gibi bir kökün de daldan ayrı olamayacağını belirtmiş ve kendi nebiliğinin de Hz. Peygamber'den ayrı olmadığını ileri sürmüştür.[1468]

[1461] Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, 1984, s. 521-523; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 84. Nitekim bir eserinde kendisini "Kadiyan'ın Krişnası" olarak tanımlamıştır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 359.

[1462] Bu noktada ahir zamanda Hz. İsa'nın gelmesini bekleyenlerin, Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den bağımsız başka bir peygamber olarak gelmesi gerektiğinden dolayı bu düşüncenin hâtemennebiyyin ayetine zarar vereceğini iddia etmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 18.

[1463] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 16.

[1464] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 16.

[1465] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 4-5.

[1466] "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 26.03.2018.

[1467] Mirza Gulam Ahmed, bu konuyla ilgili olarak peygamberliğin yeni birinde ortaya çıkmasının mümkün olmadığını, Muhammed'e ait olanın yine onda ortaya çıktığını iddia etmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 21.

[1468] Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 11; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 26.03.2018.

Mirza Gulam Ahmed, Hz. Peygamber'in kendi içerisinde belirlemesine dair fikirlerinin, avatarlığın mahiyetiyle ilişkilendirileceğini tahmin etmiş olacak ki, bu durumun Hz. Peygamber'in kendisinde yeniden görünmesi, belirmesi ve bedenlenmesi olarak yorumlanmaması gerektiğini savunmuştur.[1469]

Mirza Gulam Ahmed, Hz. Peygamber'in bürûzü olacağını temellendirirken mehdilik misyonuyla da ilişkilendirmiştir. Nitekim kendisini Allah tarafından ahir zamanda gelmesi tayin edilen Hz. Peygamber'in bürûzu olduğunu ifade etmiştir.[1470] Kevser sûresi 1. ayetini[1471] de "Sana bolluk verdik" şeklinde meallendirerek bunun da Hz. Peygamber'in ikinci gelişine işaret ettiğini ve bu dönemde insanların akın akın hakiki İslam'a geleceklerini savunmuştur.[1472] Böylelikle, mehdilik fikriyle irtibatlandırdığı bürûzi nübüvvet iddiasını mehdi çağı[1473] olarak tasvir edilen dünyadaki bütün insanların Müslüman olacağı düşüncesiyle de ilişkilendirmeye çalışmıştır. Gulam Ahmed, keskin çizgilerle ayırmadığı mesihlik/mehdilik/avatarlık fikirleri ve nübüvvet düşüncesi arasında bağlantı kurarak Hz. Muhammed'in ve Hz. İsa'nın mükemmel bir modeli/avatarı olduğunu da ifade etmeye çalışmıştır.

Mirza Gulam Ahmed, Hz. Peygamber'in yüceliğini ifade etmek için dile getirilen "Nûr-u Muhammedî" ve "insan-ı kâmil" ifadelerini de bürûzi nebilik iddiasında dile getirmiştir.[1474] Kendisini bürûz şeklinde Hz. Muhammed'in mükemmel bir tezahürü olarak tanımlamış ve bizzat diğer peygamberlerle esas itibarıyla özdeş olduğunu savunmuştur.[1475] Ancak Hz. Peygamber'in yüceliğinden dolayı onun sadece bir tezahürünün bile diğer peygamberlerle aynı makamda olma hakkını kazandırdığını, nübüvvetinin konum olarak sadece Hz. Peygamber'den alt

[1469] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 29.
[1470] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 18-19.
[1471] 108. Kevser 1. "Şüphesiz biz sana Kevser'i verdik."
[1472] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 20.
[1473] Ayğan, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri..", s. 132.
[1474] Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, 1984, s. 29-30; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 224, 237, 254. Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'in insan-ı kamil olması hak. yazdığı bir şiir için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 326-327. Bu konuda Mahmud Ahmed'in ve Mesrur Ahmed'in benzer görüşleri için bkz. Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, **Way of the Seekers**, UK 2002, s. 13-14; Masroor Ahmad, "Exemplary Compassion of The Holy Prophet (SAW)" Cuma hutbesi; "Benevolence of the Holy Prophet", Erişim tarihi 14.03.2017. Ahmedîlerin resmi sitesinde isimsiz olarak yayımlanmıştır. İnsan-ı kâmil meselesiyle ilgili Ahmedî literatüründe yazılmış bir eser için bkz. Ahmad, Hafız Muzaffar, **Muhammad the Perfect Man**, çev. Bushra Ishrat Sheikh, London 2004.
[1475] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 142; Dard, **Life of Ahmad..**, s. 794-795.

seviyede olduğunu belirtmiş ancak; başka bir kaynakta ise nübüvvetinin Hz. Muhammed'e bağlı olmasından dolayı diğer peygamberlerden daha üstün olduğunu ifade etmiştir.[1476]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'in tezahürünün diğer peygamberlerden daha üstün olacağı şeklindeki bu görüşleri de, yine avatarlıkla ilişkilendirilmeye müsaittir. Nitekim Hint dinlerinde bir tanrının avatarı, bizzat tanrının kendi mayasından mayalandığı için tanrılık özüne sahip olmaktadır.[1477] Gulam Ahmed'in bürûz nebilik iddiası da, Hz. Peygamber'in bizzat kendi mayasından kaynaklandığı düşüncesine dayandığı için, Gulam Ahmed de bu misyonuyla statü olarak yükselmekte ve nebilik statüsü elde etmiş olmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed bürûz nebilik iddiası üzerinden de nübüvvetin devam etmesine dair görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in bürûz yoluyla, bir defa değil defeatle hatta binlerce defa belirebileceğini iddia etmiştir. Çünkü bu şekilde bürûz türünden bir nebiliğin Allah tarafından Cuma sûresi 3. ayet[1478] ışığında emredildiğini ifade etmiştir.[1479] Gulam Ahmed'in nübüvveti, bürûz aracılığıyla devam ettiren görüşlerini de yine avatarlık düşüncesinin bir yansıması olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Hinduizmde avatarlık müessesesi, döngüsel bir zaman anlayışının etkisiyle, insanlık tarihi boyunca kesilmeyen, devam eden bir müessese olarak da düşünülmektedir.[1480]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetin bürûz şeklinde zuhur ederek ortaya çıkmasına ve devamlılığına dayanan bu anlayışı Hint dinlerindeki avatarlığa olduğu kadar, Şii-Gulat fırkalardaki nübüvvetin kesintisizliği düşüncesine de benzemektedir. Nitekim Yahudi kaynaklı olduğu düşünülen bu anlayışta, kutsal ruhun, Hz. Adem'in

[1476] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 24-25; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 16, 19 dipnot; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 32-33; Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8-9; Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 67; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 8-9; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 372; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 794-795.

[1477] Kaya, **Hint Mitoloji Sözlüğü**, s. 105; Gündüz, **"Din ve İnanç Sözlüğü"**, s. 224; Yitik, "Hinduizm", s. 296.

[1478] 62. Cuma, 3. "(Allah, o peygamberi) onlardan henüz kendilerine katılmayan başkalarına da göndermiştir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."

[1479] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 17; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 129-130.

[1480] Kaya, **Hint Mitoloji Sözlüğü**, s. 105; Gündüz, **"Din ve İnanç Sözlüğü"**, s. 224; Yitik, "Hinduizm", s. 296.

içerisinde gerçek bir peygamber olarak var olduğuna ve Hz. Adem'in birbirinden farklı asırlarda çeşitli isimler altında, farklı kişilerle birleşerek, zuhur ettiğine ve bu zuhurun neticesinde tek bir kişinin ortaya çıktığına inanılmaktadır. Bu durum örneklendirildiğinde ise, kutsal ruhun zuhur ettiği kişinin isminin İsa ise, bu kişinin İsa olarak isimlendirildiği ancak onun gerçekte Hz. Adem'i işaret ettiği ifade edilmektedir.[1481]

Mirza Gulam Ahmed'in zıllî ve bürûzî nebilik olarak adlandırdığı nebilik anlayışının senkretik bir yapısının olması onu Hint dinleri ve Şia kadar İslam tasavvufunun İbn Arabî çizgisiyle de ilişkilendirmeye imkan vermektedir. Nitekim İbn Arabî, ariflerin yükselebilecekleri makamlardan bahsederken, hakta kaybolma halini tanımlarken, ayna örneğini vermekte ve yansıyan ve yansıtılanın artık bir olduğunu ifade etmektedir.[1482]

Mirza Gulam Ahmed'in "zıllî" ve "bürûzi" şeklinde tanımladığı ve nübüvvet anlayışının önemli bir parçasının oluşturan zıllî ve bürûzi nübüvvet anlayışı genel olarak değerlendirildiğinde, İslam geleneğinden ziyade Gulam Ahmed'in yaşadığı topraklarda hakim konumda olan Hinduizmdeki avatarlık müessesesinden fazlasıyla etkilenmiş bir nebilik tasavvuru olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Hint dinlerinde, tanrıların avatarlar aracılığıyla dünyaya inip dünyayı restore ettiğine inanılırken, Gulam Ahmed, Hz. Peygamber'in, avatarı aracılığıyla dünyaya gelip dünyayı restore ettiğine inanmıştır.[1483]

Mirza Gulam Ahmed'in bürûzi nübüvvete dair fikirleri, Hinduizmdeki avatar kavramıyla sadece kavramsal olarak değil, aynı zamanda mahiyet olarak da benzemektedir. Özellikle mesih/mehdi şeklinde kurtarıcı iddiasında bulunmasından sonra, nübüvvet anlayışını da mesiyanik bir tasavvurla açıklamaya çalışması, bölgede peygamberlik müessesi yerine ihdas edildiği söylenebilecek olan kurtarıcı anlayışlarıyla nübüvvet müessesesini zatında birleştirmiş olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Ayrıca Gulat Şia'daki kesintisiz nübüvvet anlayışının da,

[1481] Welhausen Julius, **İslamiyet'in İlk Devirlerinde Dînî-Siyâsî Muhâlefet Partileri**, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1989, s. 152-153; Arslan, "Erken Dönem Şiî Gulat Hareketlerde İmamet-Nübüvvet İlişkisi", s. 81-93.
[1482] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 16, s. 224-225, C. 18, s. 148.
[1483] Krş. Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 34; Kaya, **Hint Mitoloji Sözlüğü**, s. 105; Gündüz, **"Din ve İnanç Sözlüğü"**, s. 224; Yitik, "Hinduizm", s. 296.

Gulam Ahmed'in zıllî ve bürûzi nübüvvet anlayışıyla en azından teorik olarak paralellik arz ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

3.2.2.4.7. Nübüvvetinin Şekillenmesinde Hint Alt-Kıtasının Kültürel Dokusu

Mirza Gulam Ahmed'in mesiyanik nübüvvet görüşlerini şekillendiren diğer bir anlayış da alt-kıtanın kendi kültürel dokusudur. Gulam Ahmed'in alt-kıta inançlarıyla mezcolmuş nübüvvet anlayışı, Gulam Ahmed öncesi dönemde de bu topraklarda söz konusu olmuştur. Bölge yapısından kaynaklı bağdaştırmacı bir dini anlayış Ehl-i Sünnet dahil pek çok İslami yapıya etki etmiştir. Özellikle Çiştiyye tarikatı bu eklektik anlayışın pek çok İslami düşünceye etki etmesine neden olmuştur. 16. yüzyılda Ekber Şah da bu bağdaştırmacı anlayışın tipik örneklerinden birini oluşturmaktadır. Ekber Şah'ın "Din-i İlahi" adı altında yeni bir din tesis etmesi, kendisini en azından bir peygamber olarak düşündüğünü söylemeyi mümkün kılmaktadır. Nitekim yaşadığı dönemde, Hz. Peygamber'in risaletinin birinci yılından sonra, nübüvvetinin geçersiz olacağına yönelik görüşlerin de söz konusu olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır.[1484]

17. yüzyılda da Bengalli yazar Seyyid Sultan'ın, Brahma'nın Vişnu'nun, Maheşvar'ın ve Krişna'nın peygamber olduğunu ve bu isimlerden Kur'an'da başlarda bahsedildiğini belirttiği kaynaklarda yer almaktadır.[1485]

18. yüzyılda ise Nakşî mutasavvıf Mirza Mazhar Can-ı Canan, İslam düşüncesiyle Hint geleneğini bir araya getirme çabasına girişmiş, Hindu kutsal metinleri Vedaların, kutsal metin olduğunu ve Hinduizmin monoteist bir din olduğunu savunmuştur. Bu minvalde, Krişna ve Rama Çandra'nın da peygamber olduğunu iddia etmiştir.[1486]

[1484] Genn, "From Chishtiyya Diaspora to Transnational Sufi Movement", s. 2; Birışık, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler", s. 289-290; Nedvi, Ebu'l-Hesen, **el-İmam es-Serhindi Hayatuhu ve Amaluhu**, Darul-Kalem, Kuveyt 1994, s. 40.

[1485] Roy, A., **The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal**, Princeton 1983, s. 95-98; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 123.

[1486] Friedmann, Yohanan, "Mediaval Muslim Views Of Indian Religions", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 95, No. 2 (Apr. - Jun., 1975), s. 218-219.

Mirza Gulam Ahmed'le benzer dönemlerde yaşamaları nedeniyle, Seyyid Ahmed Barelvi'nin Allah'la ilişkinin ve vahyin devamına yönelik düşüncelerini de Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiaları bağlamında değerlendirmek mümkündür.[1487] Bütün bu örnekler, bölgede alt-kıta inançlarıyla mezcolmuş nübüvvet düşüncelerinin söz konusu olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Gulam Ahmed'in mesiyanik nübüvvet iddiasını da, özellikle avatarlık iddiasının bürûz nebilik iddiasıyla ilişkisi dikkate alındığında, alt-kıtada bu minvaldeki düşünce biçimlerinin yansıması olarak değerlendirmek yanlış değildir.

Her sıradan beşer için kutsallaşabilme potansiyelinin söz konusu olduğu bu topraklar, Gulam Ahmed'in fikir dünyasını derinden etkilemiştir. Özellikle peygamber mefhumu olmayan bu topraklardaki kurtarıcı inancının Gulam Ahmed'in fikirlerine ciddi şekilde ilham kaynağı olduğu ve böylelikle mesiyanik bir tasavvurla, nübüvvet müessesesini zatında birleştirmesini sağladığı söylemek yanlış olmayacaktır. Bu minvalde, Hint-İrfancı geleneğin etkisiyle, vahyi de bireysel olarak tecrübeyle elde edilebilecek bir mefhuma dönüştürmüştür. Bu yönüyle, İslam düşüncesinin Hint mistik geleneğiyle mezcolması sonucu ortaya çıkan Ahmedî nübüvvet sistemi, nübüvvetin devamı meselesi üzerinden de Sünnilikteki şeksiz şüphesiz dokunulmaz bir alan olan "hâteme'n-nebiyyîn" inancından oldukça uzaktır.[1488]

3.2.2.4.8. Nübüvvetin Sürekliliği İddiası Bağlamında Son Peygamber Oluşu

Mirza Gulam Ahmed'in "nübüvvetin sürekliliği" üzerinden temellendirdiği nübüvvet teorisi, Hz. Peygamber'den sonra şarî olmayan nebilerin gelişini mümkün kılmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed, bu düşüncesini nasslardan dahi çıkarmaya çalışmaktadır. Özellikle nübüvvetin her toplum için söz konusu olması gerektiğine dair düşünceleri, teorik olarak nübüvvetin kendisinden sonra da devam etmesini zorunlu kılmaktadır.[1489] Ancak Gulam Ahmed, peygamber sıralaması yaparken Hz. Peygamber'den sonra kendisi dışında başka peygamber geldiğinden açık olarak

[1487] Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 60-61.
[1488] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 135.
[1489] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 12, 17; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 34; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 129-130.

bahsetmemektedir. Sadece Musevî peygamberlik zinciriyle Muhammedî peygamberlik zincirlerinden bahsederken kendisinin on dördüncü olduğunu, kendisinden öncekinin kendi mesihlik misyonu olduğunu ve ondan önceden de on iki kişi geldiğinden bahsetmekte ancak bu kişilerin ismi veya şahsiyetleriyle ilgili bilgi vermemektedir.[1490] Kaynaklar tetkik edildildiğinde, kendisinden sonra peygamber geleceğine yönelik ise neredeyse hiç açık ifade kullanmamaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in kendisinden sonra bir nebinin gelmesini teorik olarak mümkün görürken, pratikte dile getirmemesi, kendisiyle birlikte nübüvvetin tamamlanacağı düşüncesine sahip olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Zira bu durum, Gulam Ahmed'in nübüvvetini temellendirirken kullandığı delillerden de anlaşılmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed'in kendisinin "son peygamber" olarak anlaşılacak sözlerinden ilki, kendisini, dünyanın sonunda ahir zamanda gelmesi beklenen elçi olarak tanımlamasıdır.[1491] Nitekim bu noktada nübüvvet iddiasını temellendirirken başvurduğu Musevî silsilenin peygamberlerinin, Hz. Peygamber'in ümmetinin alimleri olması meselesini açıklarken, her alime peygamber denilirse peygamberlik müessesesinin önemini yitireceğini ve Allah'ın ahir zamanda gönderdiği "vadedilen mesih"i "son halife" olarak seçtiğini aynı zamanda peygamber olarak da görevlendirdiğini ifade etmektedir.[1492]

Son peygamber olduğu şeklinde anlaşılabilecek bir diğer görüşü ise Allah'la kendisi arasındaki ilişkinin kendisinden başka kimseye bu denli nasip olmayacağını düşünmesidir.[1493] Nitekim bu noktada kendisinden önceki evliya ve abdalın

---

[1490] Mirza Gulam Ahmed, **Tuhfa Golarviyya**, 1984, s. 121-127; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 183. Muhtemelen bu bahsettiği on iki kişi sûfî gelenekten sıklıkla referans yaptığı İmam Rabbânî, İbn Arabî gibi şahsiyetlerdir. Ancak Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasının bu kişilerin yorum biçimlerini aştığını bu noktada belirtmek gerekmektedir.

[1491] Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 5; Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 18-19; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 131-132.

[1492] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C.3, s. 131-132, C. 4, s. 197; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 144.

[1493] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 4, 5, 13, 16, 18; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 364-365; Dard, **Life of Ahmad..**, s. 794-795.

hiçbirinin kendisinin haiz olduğu ilişki biçimine matuf olamadığını ve sadece kendisinin "peygamber" olarak adlandırıldığını iddia etmektedir.[1494]

Son peygamber olmasıyla ilgili esas dile getirilmesi gereken husus ise Hz. İsa ile kendisi arasında benzerlik kurarak Hz. İsa'nın Musevî nübüvvet silsilesini, kendisinin ise Muhammedî "ilahi takvimlerini sonlandırmak" için görevlendirildiklerini ileri sürmesidir.[1495]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini temellendirirken kullandığı bu ifadeler, nübüvvet anlayışının, nübüvvetin bir yerde kesileceği düşüncesine dayandığını ve bu noktada kendisini de son nebi olarak kabul ettiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bu durum da, Gulam Ahmed'in nübüvvetini temellendirirken sıklıkla dile getirdiği nübüvvetin sürekliliği düşüncesini, kendi nübüvvetine bir meşruiyet alanı oluşturabilmek için gündeme getirdiğini ifade etmeye imkan vermektedir.

3.2.2.4.9. Nübüvvetinin Mahiyeti Açısından Tasavvufla Mukayesesi

Mirza Gulam Ahmed, nübüvvet iddiasını temellendirirken tasavvufi bilgiyi, aklî dayanaklara göre daha fazla tercih etmiştir. Nitekim kendi iddialarını aklî delillere dayandırmaktansa, tasavvufi bir metolodojiyle ifade etmek, ona daha geniş bir çalışma alanı sağlamıştır.[1496] Bu açıdan Gulam Ahmed'in nübüvvete dair fikirlerinin tasavvufla pek çok açıdan ortak noktası söz konusudur. Gulam Ahmed'in nübüvvetinin tasavvufla ilişkisine önceden de yeri geldikçe değinilse de, mahiyetinin anlaşılabilmesi açısından, fikirlerinin tasavvufla birleştiği ve ayrıldığı belli başlı hususların bir arada mukayese edilmesi bir zorunluluktur.[1497]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet anlayışının tasavvufla ilişkisi mukayese edildiğinde, ilk önce mevzubahis yapılması gereken mesele, Hakim Tirmizî'yle

---

[1494] Mirza Gulam Ahmed, **Haqiqatu'l Vahy**, 1984, s. 406-407.

[1495] Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 66-67; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 147-148, C. 4, 201; Muhammed Ali, "A Short Sketch of the Ahmadiyya Movement", **Review of Religions**, 5 (1906) s. 171. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 119-121.

[1496] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 142.

[1497] Mirza Gulam Ahmed'in neredeyse bütün iddialarını tasavvufla bir şekilde ilişkilendirmek mümkündür. Zira yapı itibarıyla sûfî meşrep bir tarzı vardır. Bu noktada, kendisinin Allah'la irtibatını ifade eden, oldukça aşkın ifadeleri de söz konusudurAncak bu tür ifadelerle tasavvufta sıklıkla karşılaşıldığı ve tez için ayırt edici özellik olmadığı için konular arasına dahil edilmemiştir. Bu sebeple, bu başlıkta, özellikle nübüvvet teorisiyle doğrudan irtibatlandırılacak tasavvufi gelenekteki özellikle dikkate alınmıştır.

başlayıp İbn Arabî'yle devam eden çizginin nübüvvet ve velayet teorisidir. Nitekim bu teori Gulam Ahmed'in nübüvvet modellemesinin neredeyse tümünde, çıkış noktası bakımından oldukça etkili olmuştur. Zira Gulam Ahmed'in, İbn Arabî'nin "nübüvvet" ve "velayet" teorisinde yer alan teşrî-gayr-i teşrî nübüvvet kavramları bağlamında; zıllî, bürûzi, ümmetî, cüz'i, vekil nebilik kavramlarını geliştirdiği ve kesintisiz bir nübüvvet anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle, İbn Arabî'nin, Ahmedî nübüvvet modellemesinin baş mimarı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[1498]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet görüşleri üzerinde, İbn Arabî, sadece nübüvvetinin çerçevesini oluşturma bağlamında etkili olmamış aynı zamanda nübüvvetini temellendirmesi noktasında da oldukça etkili olmuştur. Nitekim bunlara dair ilk örnek Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasında, Hz. Peygamber'in getirdiği şeriata bağlı olduğu ve yeni bir şerit getirmediği düşüncesinde söz konusu olmaktadır.[1499] Gulam Ahmed'in bu görüşleri, İbn Arabî'nin her velinin bağlı bulunduğu peygamberin şeriatı ile mükellef olmasından dolayı ona doğal olarak bağlı olduğu ve velilerin, nebilerin kurduğu merdivenden tırmanan kimseler oldukları için de esas merdiveni kurma gibi bir görevleri ve özellikleri olmadığı şeklindeki düşünceleriyle paralellik arz etmektedir.[1500]

Mirza Gulam Ahmed'in İbn Arabî'nin nübüvvet anlayışından etkilendiğine dair bir başka örnek de, İbn Arabî'nin Muhammedî verasetten kaynaklanan "velilik" yorumunun Gulam Ahmed de Muhammedî verasetten kaynaklanan nebilik anlayışına dönüşmesidir.[1501]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet düşüncesinde, İbn Arabî'yle ilişkilendirilebilecek bir başka yorum biçimi de, Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'in yüceliğinden dolayı, şarî olmayan nebiler indirebileceğine dair görüşünün, İbn

[1498] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s.142, 145.
[1499] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 257-258; Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 45; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 260.
[1500] Davud Kayserî de (ö. 751/1351) velinin kesinlikle bağlı olduğu nebiye tabi olmasının üzerine farz olduğunu savunmuştur. Bkz. Dâvûd el-Kayserî, **Tahkîkü Mâ'u'l-Hayât ve Keşfü Esrâri'z-Zülümât**, s. 290-291.
[1501] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 6; İbn Arabî, **Velayet ve Nübüvvet Sorular ve Cevaplar**, s. 61-62.

Arabî'nin Hz. Peygamber'in yüceliğinden dolayı, kendisinden sonra veliler indirebileceği şeklindeki görüşleriyle içerdiği benzerliktir.[1502]

Mirza Gulam Ahmed'in oluşturduğu Ahmedî peygamberlik anlayışı, sadece İbn Arabî'den değil diğer mutasavvıflardan da oldukça etkilenmiştir. Nitekim İmam Rabbânî'nin Hz. Muhammed'in nübüvvet kemalâtının ona tâbi olanlara verilmesi şeklindeki görüşleri de Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasında ilham kaynağı olmuş görünmektedir.[1503] Aynı şekilde İmam Rabbânî'nin Hz. Peygamber'in ümmetinin alimlerinin, önceki peygamberler gibi olacağı şeklindeki görüşlerinin de, Gulam Ahmed'in özellikle "ümmetî nebilik" anlayışı üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür.[1504]

Mirza Gulam Ahmed'in tasavvuftan etkilenen bir başka görüşü de, Allah'ın dilediği her zaman nebi göndereceğine buna hiç bir engelin söz konusu olamayacağına dair görüşüdür.[1505] Nitekim Gulam Ahmed'in bu görüşleri, Şihabûddin Yahya Sühreverdi'nin (ö.587-1191), Allah'ın dilediği her zaman peygamber gönderebileceğini, bu peygamberliğin şarî bir resullükten ziyade, batınî bir nebilik "nübüvvet-i batıniyye" olduğunu ileri süren görüşleriyle benzerlik arz etmesidir.[1506]

Mirza Gulam Ahmed'in tasavvuftan etkilendiği bir başka husus da vahiy anlayışıdır. Kendisi de bu durumu sarih olarak dile getirmiştir. Nitekim sûfî geleneğin Allah'la irtibatı her zaman mümkün kılan anlayışının İslam'ın hakiki vechesini yansıttığını belirtmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den kendisine kadar geçen 1300 sene boyunca, pek çok insanın Allah ile mükâleme ve muhataba şansını elde ettiklerini iddia etmiştir. Bu kişileri de Cüneyd-i Bağdadi, Abdülkadir Geylani,

---

[1502] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 257-258; İbn Arabî, **Velayet ve Nübüvvet Sorular ve Cevaplar**, s. 61-62.
[1503] Krş. İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 2, s. 763; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 257-258; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 55-57; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 30.01.2018.
[1504] İmam Rabbânî, **Mektûbat**, C. 2, s. 763. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 146.
[1505] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 17.
[1506] Krş. Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s. 161, 164, 175; Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 16-17; Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 42; Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 4. Sühreverdi, Farisi kültür içerisinde İran'da doğmuş ve o bölgede yetişmiştir. Peygamberliğin devamı konusundaki fikirleri nedeniyle, eleştirilmiş ve mahkum edilerek idam edilmiştir. Bu sebeple, lakabı "maktuldür".

Şehabeddin Sühreverdi, İbn Arabî, Bahaeddin Nakşibendi, İmam Rabbanî, Muinü'ddin Çişti, Zünnûn el-Mısrî, Nizamuddin Dihlevî ve Şah Veliyullah Dihlevî olarak ifade etmiştir.[1507]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvete dair görüşlerinde İbn Arabî çizgisindeki tasavvufla pek çok açıdan ortaklık söz konusuysa da, tasavvuftan ayrıldığı hususlar da mevcuttur. Bunlardan en önemlisi Allah'la irtibat meselesine dairdir. Nitekim tasavvufta muhaddeslik Allah'la en üst perdeden irtibat şekli olarak düşünülürken, Gulam Ahmed bu ifadeyi nübüvvet öncesi dönemde kullanmıştır. Nübüvvet iddiası sonrası dönem için ise kendisi için artık muhaddesliğin söz konusu olmadığını zira muhaddesliğin "neba", "görülmeyenin ifşa edilmesi" anlamını taşımadığını iddia etmiştir.[1508] Bu iddiasıyla da tasavvuf sınırlarının ötesine geçmiştir.

Görülmektedir ki, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet anlayışı, tasavvuftan oldukça etkilenmiştir. Hatta nübüvvet tasavvurunun çıkış noktasının tümüyle tasavvufa dayandığını söylemek mümkün görünmektedir. Ancak nübüvvet anlayışının gelişiminin ise sınırsız bir yükselme şansı veren Hint-irfancı gelenek üzerinden söz konusu olduğunu;[1509] seçilmişlik düşüncesinin ise Şia'dan ödünç alındığı ve böylelikle neredeyse başlıbaşına bir peygamberlik müessesine dönüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

3.2.2.5. Mirza Gulam Ahmed'in Misyonunda Vahiy

İslam geleneğinde, bilgi kaynakları akıl, duyu ve haberdir. Ancak süreç içerisinde, akıl, duyu ve haber gibi araçları arka plana atan keşf, ilham gibi bilgi kaynakları da söz konusu olmuş, bu şekilde, bazıları tarafından bilginin doğrudan Allah'tan alındığına inanılmaya başlanmıştır.[1510]

Bilginin sezgi ve bir tür vahiyle sadece seçkin insanların elde edebildiğine inanılan bir coğrafyada yaşayan[1511] Mirza Gulam Ahmed de, dini misyonları

[1507] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 31-32; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 306; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32-39; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 66-67; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 96.
[1508] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 15-18; Qazi, **Truth Prevails**, s. 45-46.
[1509] İkbal, Muhammed, **Islam and Ahmadism**, Lahore 1980, s. 25-32.
[1510] Erdemci, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkanı", s. 40-43.
[1511] Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 69.

bağlamında vahiy, ilham, keşf gibi Allah'la bağlantıyı ifade eden çeşitli kavramları, kullanmayı tercih etmiştir. Her ne kadar bu kavramların her biri, Allah'la belli bir özelliğe sahip bağlantıyı ifade etse de, Gulam Ahmed'le birlikte bu kavramlar arasındaki farklar silikleşmiştir. Zira kendisi hakkında müceddid, mehdi, muhaddes ve nebi gibi tanımlamalarında bu kavramlardan yardım alırken, iddia ettiği fikirleri arasında net çizgiler olmaması nedeniyle, bu bilgi kaynaklarının kullanım şekilleri arasında da keskin bir ayrım yapmamıştır. Mahiyet itibarıyla, Allah'la bizatihi bağlantı kurmayı ifade eden bütün bu kavramları "vahiy" çatısı altında toplamıştır.[1512]

Mirza Gulam Ahmed'in vahye yaklaşımı, Allah'la her zaman irtibat kurmanın mümkün olduğu düşüncesine dayanmıştır. Allah'la irtibatın sadece bir döneme özel olmasının ve vahiy kapısının kapanmasının akla ve mantığa uygun olmadığını savunmuş ve vahyin devam etmesini Hz. Peygamber'in İlahi feyzlerinin devam etmesi şeklinde değerlendirmiş ve vahiy müessesesini hayatının her alanında işletmiştir.[1513] Nitekim bu yaklaşıma Gulam Ahmed'in neredeyse bütün hayatından örnek vermek mümkündür. Evleneceği insandan, ölüm tarihine, çocuk sayısından, sohbetlerinin içeriğine kadar neredeyse her konuda vahyin kontrolü altında olduğunu iddia etmiş, Allah tarafından vahiyle yönlendirildiğini savunmuştur.[1514]

Mirza Gulam Ahmed, hayatının her döneminde vahiy aldığını iddia etmişse de, nübüvvet iddiasında bulunduktan sonra artık sözlerinin kat'i manada doğruluğunun ve bağlayıcılığının söz konusu olduğunu savunmuştur. Nitekim o, peygamberlerin vahiy almasını Aristo, Plato[1515] gibi kişilerin vahiy alma potansiyelleri üzerinden değerlendirdiğinde, aradaki farkın nebevî vahyin kusursuz

[1512] Vahiy hak. görüşlerinin bir araya getirilmiş derli toplu hali için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Essence of Islam**, s. 31-128.
[1513] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 384-385, C. 27-28; Mirza Gulam Ahmed, **İslamiyet'in Öğrettiği Esaslar**, s. 66; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 33 dipnot; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 52.
[1514] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 511, 615; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 145-16; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 244, 247, 258.
[1515] Aristo ve Plato'nun "İlahi" sıfatıyla tanımlanarak peygamber olarak kabul edildiğine dair bilgiler bazı çalışmalarda söz konusu olmuştur. Mirza Gulam Ahmed'in de bu bilgilere öykünerek Aristo ve Plato'ya referans yapması mümkün görünmektedir. Krş. Koca, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları..", s. 110.

ve şeytanın müdahalesinden uzak olması şeklinde bu durumu ifade etmiştir.[1516] Kendisi için de hakiki nebiliğinden dolayı, doğal olarak "vahy-i nübüvvet" -nebevî vahyin- söz konusu olacağını savunmuş, Allah'tan güneş gibi parlak ve apaçık vahiy aldığını iddia etmiştir.[1517] Cebrail'in inişinin de, Cebrailî vahyin de sona ermediğini ileri sürmüştür.[1518] Nitekim kendisinin de vahiy alırken meleği pek çok defa gördüğünü iddia etmiştir.[1519]

3.2.2.5.1. Aldığı Vahiy Bağlamında İlham ve Keşf

Mirza Gulam Ahmed Allah'la irtibatının özellikle "vahiy" aracılığıyla gerçekleştiğini vurgulamışsa da, "ilham" ve "keşf" türünden bilgi kaynaklarına da matuf olduğunu ifade etmiştir. Buna göre, Allah'tan kendisine çeşitli ilhamların verildiğini belirtmiş ayrıca keşf halinde çeşitli İlahi mazhariyetlere nail olduğunu iddia etmiştir. Özellikle Hz. Peygamber başta olmak üzere Hz. İsa dahil pek çok peygamberle keşf halinde görüştüğünü ileri sürmüştür.[1520]

Mirza Gulam Ahmed'in ilham-keşf ve vahiy kavramlarını kullanım şekilleri dikkate alındığında, aralarında kronolojik bir farktan bahsetmek oldukça zordur. Nitekim Gulam Ahmed'in bilgi kaynağı olarak ilhamı ve keşfi nübüvvet öncesi, vahyi ise nübüvvet sonrası alması şeklinde bir sınırlaması söz konusu değildir. Zira nübüvvet öncesi vahiy aldığını iddia ederken, nübüvvet sonrası ilham ve keşf aldığına dair iddiaları da söz konusu olmuştur. Ancak nübüvvet iddiası sonrası, vahiylerin tertemiz su gibi pak olduğunu ve sayı bakımından fazla olduğunu ifade ederek nübüvvet öncesi ve nübüvvet sonrası vahiylerinin mahiyeti hakkında bir

[1516] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 40; Mirza Gulam Ahmed, **Explanation of Objectives**, s. 143-144; Mirza Gulam Ahmed, **İslamiyetin Öğrettiği Esaslar**, s. 121. Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, s. 428.

[1517] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 16-17. 1902'de aldığını iddia ettiği bir vahiyle, Allah'ın kendisine sadece peygamberlere verilen havadisler gibi haberler verdiğini belirtmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, "Notes and Comments -Progress of the Ahmadiyya Sect-", s. 41-42.

[1518] Mahmud Ahmed, **Ta'lim,** s. 20-21.

[1519] Mirza Gulam Ahmed bu ifadesinde meleğin ismini Cebrail olarak zikretmemiştir. Ancak vahiy meleğinin Cebrail olmasından dolayı, bu meleğin Cebrail olması yüksek ihtimaldir. Nitekim bu bilgi 1893 tarihli kitabından alınmıştır. Zira daha mesihlik-mehdilik-muhaddeslik misyonları döneminde meleği gördüğünüğünü iddia eden biri için, nübüvvet iddiasında Cebrail'i görmemesi neredeyse imkansızdır. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 41.

[1520] Mirza Gulam Ahmed "keşf"i "manevi manzara" veya "hakiki rüya" olarak değerlendirmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Vasiyet**, s. 15.

ayrıma gitmiştir.[1521] Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in kullanım şekliyle, vahiy-ilham-keşf türü bilgi kaynaklarına kronolojik yaklaşmak oldukça zordur.

Mirza Gulam Ahmed ilham, keşf özellikle de vahiy aldığına yönelik iddialarını, nübüvvet misyonuyla ilişkilendirerek açıklamıştır. Allah tarafından kendisine verildiğini iddia ettiği vahiylerle, Kur'an-ı Kerim arasında benzerlik kurmaya çalışmış ve kendi nübüvvetini Hz. Peygamber'le ilişkilendirmiştir.[1522] Gulam Ahmed, kendisi ve Hz. Peygamber arasında bağlantı kurma girişimini, ilk vahiy alma dönemlerinin dahi öncesinden başlatmaktadır.[1523] Nitekim daha Allah tarafından görevlendirilmeden önce, Kadiyan'da Allah'a çokça ibadet eden ve güvenilir insanlar bulunmasından dolayı, Kadiyan'ın "Mekke" olarak adlandırılan mübarek bir yer olduğunu iddia etmiştir.[1524] Vahiy almaya başladığı dönemden itibaren ise Hz. Peygamber'le kendisi arasında vahiyler üzerinden pek çok irtibat kurmasına rağmen, bu ilişki biçimlerinin en dikkat çekicilerinden bir tanesi, Miraç Hadisesi'ni, kendi yaşadığı yer olan Kadiyan'da bulunan, kendi yaptırdığı ve ismini kendi koyduğu Aksa Mescidi'yle ilişkilendirmesidir.[1525] Kendisini Hz. Peygamber'le ilişkilendirmesine ilişkin diğer bir örnek ise eşini Hz. Hatice'ye, müntesiplerini ise Hz. Peygamber'in sahabisine benzetip onlar için de vahyin geçerli olacağını savunmasıdır.[1526]

Mirza Gulam Ahmed'in vahiyler aracılığıyla Hz. Peygamber'le kendisi arasında benzerlik kurma girişimi, bu vahiylerin kaynağının İlahi olduğunu gösterme ve nübüvvetinin hakikiliğini ispatlama gayretinden kaynaklandığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

[1521] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 15; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 20-21; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 275; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 51.

[1522]; Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad-**, s. 34; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 139-140.

[1523] Mirza Gulam Ahmed'in 1881 yılı öncesi aldığı vahiyler ve gördüğü rüyalar hakkında bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 3-43.

[1524] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 3-4.

[1525] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 460-461.

[1526] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 171-172, 272-273; Mirza Gulam Ahmed, **Nuzulu'l Masih**, **Rūhānī Khazā'in**, London 1984, C. 18, s. 524-525.

3.2.2.5.2. Vahiy Alma Şekilleri ve Vahyin Zihinde Oluşumu

Mirza Gulam Ahmed, gençlik çağlarından itibaren Allah'tan vahiy çatısı altında, vahiy, ilham, keşf gibi çeşitli bilgilere matuf olduğunu iddia etmiştir. Allah'tan aldığını iddia ettiği bu vahiyleri de hangi şekillerde aldığını ve bu vahiylerin zihninde oluşum anını oldukça detaylı bir şekilde açıklamıştır. Nitekim vahiy alma şekillerinden ilki, yakaza halinde vahiy almasıdır. Bununla ilgili bir Ahmedî kaynakta daha henüz 1864 veya 1865 tarihinde Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'i yakaza halindeyken gördüğünü ve bu esnada kaynağı ilahi olan bilgiye matuf olduğu iddia edilmiştir.[1527] Kendisi ise bir başka ifadesinde Hz. Peygamber'le Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'le bilinci açık olduğu halde karşılaştığını ileri sürmüştür.[1528]

Mirza Gulam Ahmed'in diğer bir vahiy alma şekli ise bazı vahiylerini rüya-yı sadıka yoluyla aldığını ileri sürmesidir.[1529] Gulam Ahmed'in kendi rüyalarını rüya-yı sadıka olarak değerlendirmesi, nübüvvet iddiasından kaynaklanmaktadır. Nitekim tasavvufta, insanın uyku halinde aldığı bilgiler "rüya-yı sadıka" başlığı altında değerlendirilmekte ve nübüvvetin bir delili olarak kabul edilmektedir.[1530]

Mirza Gulam Ahmed'in bir başka vahiy alma şekli ise tam uyanık ve bilincinin açık olduğu halde vahiy aldığına yönelik iddiasıdır.[1531] Ancak aldığını iddia ettiği bu vahiy şekliyle ilgili özel bir isim kullanmamıştır.

Mirza Gulam Ahmed, aldığını iddia ettiği vahiy şekillerine dair bilgi verdikten sonra, vahyin zihninde oluşum anı hakkında da detaylı bilgi vermiştir. Nitekim bu İlahi ilişki esnasında, varlığının kendi elinde olmadığını, sanki kendisine ait olan her şeyin, o esnada Allah'a ait olduğunu iddia etmiştir. Bu halet-iruhiye içerisindeyken de, Allah'ın kendisine vahyetmek istediği şeyin bir anda zihninde

---

[1527] Dard, **Life of Ahmad..**, s. 89.
[1528] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 24-25.
[1529] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng., C. 5, s. 241, 298, 412, 495; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 54-55; Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 5-6, 397.
[1530] Gazzâli, **el-Münkız mine'd-dâlâl**, s. 111, 112; İbn Haldun, **Mukaddime**, C. 2, s. 684; Koca, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları..", s. 120.
[1531] Mirza Gulam Ahmed, **Blessing of Player**, s. 34; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 39.

oluştuğunu ileri sürmüştür.[1532] Vahiy alma esnasında bazen melekleri gördüğünü; hatta bazen vahiy alırken onların aracı rollerini bile hissedebildiğini belirtmiştir.[1533]

Mirza Gulam Ahmed, vahiy alma esnasındaki bu an ile şairlere ilham gelen anı da bu minvalde birbiriyle mukayese etmiştir. Ancak şairlere ilham gelen anın, vahiy aldığı andan tamamen farklı olduğunu iddia etmiştir. Nitekim bu durumu açıklarken de, şairlerin ilham esnasında bilinçlerinin tamamen açık olup muhakeme kabiliyetlerinin kendi ellerinde olduğunu ancak vahiy alma sürecinde kişinin muhakeme kabiliyetinin tamamen Allah'ın kontrolü altında olduğunu ve kişinin bu sürece dahil olmasının kesinlikle söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Hatta bu esnada insanın kendisini beşer gibi hissetmediğini de belirtmiştir.[1534]

3.2.2.5.3. Vahyin Kapsamı

Mirza Gulam Ahmed aldığını iddia ettiği vahiyler aracılığıyla, Allah tarafından diğer insanların elde edemeyeceği özel bilgilere matuf olduğunu iddia etmiştir. Bu bilgilerin hem zahirî hem de batınî bilgilerden oluştuğunu ileri sürmüştür. Her İlahi memura Allah tarafından özel bir bilgi bağışlandığını, kendisine de insan gücünün çok ötesindeki bilgilerin verildildiğini ancak önceki İlahi memurlara sadece batınî ilimler bağışlanırken, kendisinin Hz. Peygamber'in gölgesi olması nedeniyle, kendisine hem zahirî hem de batınî bilgilerin bahşedildiğini, Allah'ın her iki ilim alanında da kendisini benzersiz kıldığını, böylelikle sadece manevi ilim verilmekle kalmayıp aynı zamanda onları beyan edip kullanmanın en iyi yollarının da kendisine öğretildiğini iddia etmiştir. Nitekim peygamberlerin geliş gayesinin de insanoğlu ile Allah arasındaki bağlantıyı bu derûni bilgilerle sağlamak

[1532] Mirza Gulam Ahmed, **Blessing of Player**, s. 34; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 39.
[1533] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 41.
[1534] Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 34. Mirza Gulam Ahmed'in vahiy veya Allah'la irtibat haline yönelik bu tanımlamaları, sûfî düşüncedeki sadece duyularla elde edilen bilginin hakiki bilgi için yeterli olmadığı ancak hakka'l-yakin seviyesinde bilgiyi elde edebilmek için tamamen İlahi olanın etkisi altında olmanın gereğini savunan yaklaşım biçimiyle benzerlik göstermektedir. Bkz. Işıtan, İbrahim, **Sûfî Psikolojisi: Sülemi'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü**, Ankara 2014, s. 115. Sûfî düşüncedeki bu tecrübe esnasında, Mirza Gulam Ahmed'in bahsettiği istem dışı bir bilgi aktarımı yaşandığı iddia edilmektedir. Bkz. Özköse, "Tasavvufta Velayet-Nübüvvet İlişkisi", s. 142. Ayrıca Gulam Ahmed'in kaynağını İlahi olarak tanımladığı bu bilgi kaynaklarına matuf olurken, kendisinin beşerlik gömleğinden çıktığını iddia etmesi, ezoterik anlayışlarda kutsal bilgiye sahip olanın sıradan beşerlikten çıkıp kutsiyet kazanan bir kimliğe dönüşmesi düşüncesiyle de oldukça benzerlik arzetmektedir. Bkz. Evkuran, "Gelenekselci Öğretide Gnostik ve Okült Etkileşimler", s. 276.

olduğunu savunmuştur. İlahi ilimlerden sınırsız pay almayan, kendisine bu ilimlerin bahşedilmediği hiç kimsenin İlahi memurluk iddiasının gerçek olamayacağını, kendisinin de bu bilgilere sahip olmasından dolayı, hakiki bir nebi olduğunu iddia etmiştir.[1535]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetinin hakikiliğinin delillerinden biri kabul ettiği Allah'tan çokça ilim aldığına yönelik iddiası, vahiy olduğunu iddia ettiği sözleri bağlamında değerlendirildiğinde, bu vahiylerin gerçekten sayıca oldukça fazla olduğu tespit edilmektedir. Zira *Tezkire*'de kendisinin neredeyse yüzlerce vahyi söz konusudur.[1536]

Mirza Gulam Ahmed'in vahiylerinin terkibi ise birbirinden oldukça farklıdır. Aldığını iddia ettiği vahiylerin oldukça büyük bir kısmında, kendisinin manevi yönü ve Allah ile kendisi arasındaki muhabbete yönelik oldukça fazla vurgu vardır.[1537]

Mirza Gulam Ahmed'in bizatihi kendi şahsını ilgilendiren vahiylerinin dışında, temelinde gaybî/batınî bilgilerin yer aldığı pek çok başka vahyi de söz konusudur. Buna göre, aldığını iddia ettiği vahiylerde, toplumsal, siyasal olaylar, dini konular, deprem türünden çeşitli doğa olayları, kimi insanların ölüm tarihleri, gelecekte vuku bulacak hadiseler gibi birbirinden oldukça farklı, pek çok konu yer almıştır. Ayrıca gündelik bilgilerle ilgili de çeşitli gaybî bilgilere sahip olduğunu belirtmiştir.[1538]

[1535] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 5, s. 23, 24; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 250-251. Mirza Gulam Ahmed'in kendisini Hz. Peygamber hariç diğer peygamberlerden ayıran bilgi kapasitesinin benzerliği düşüncesi Şii gelenekle uyumludur. Şia'da da imamların Hz. Peygamber hariç diğer peygamberlerden daha bilgili olduğuna inanılmıştır. Bkz. Saffâr, **Besâiru'd-Derecâti'l-Kübrâ fi Fedâili Âli Muhammed**, s. 262.

[1536] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 3-690.

[1537] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 87-88, 107; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 98-99, C. 5, s. 1-21; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 18; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 140-141.

[1538] Bu vahiyler hakkında bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah,** s. 393, 459-460; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 244, 247, 258; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 141. Mirza Gulam Ahmed'in aldığını iddia ettiği gaybî bilgiler Mahmud Ahmed tarafından çeşitli kategoriler altında toplanmıştır. Bu bilgiler hak. bkz. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 276-352. Bu durumlardan birine örnek olarak Gulam Ahmed'in 4 Ocak 1904'de aldığını iddia ettiği yarısı Arapça yarısı Farsçadan oluşan vahyini göstermek mümkündür. Vahiy olduğu iddia edilen ifadenin Arapça kısmında, "yakında sana yardım edeceğim" Farsça kısmında "Yardım, zafer ve başarı yirmi yıl boyunca olacak", tekrardan Arapça kısmında "bana bunak demezseniz, şüphesiz ben Yusuf'un kokusunu alıyorum" ifadeleri yer almaktadır. Ahmedîler, bu gaybî haberin 1924 yılında Londra'daki ilk Ahmedî camisi Fazl Mescidi'nin

Mirza Gulam Ahmed'in aldığını iddia ettiği bu vahiylerden, en dikkat çekici ve tehdid aracı[1539] olarak kullandığı vahiyleri ise Allah tarafından kendisinin zaferi ve düşmanlarının helâkını haber veren bilgilerin söz konusu olduğu vahiyler olmuştur.[1540] Vahiylerinde geçen bu gaybî bilgilerden özellikle kişilerin ölüm tarihlerine veya belaya-musibete uğramalarına yönelik olan iddiaları başına oldukça dert açmış nitekim pek çok kişiyle de bu yüzden mahkemelik olmuştur.[1541] Ancak Gulam Ahmed kendi bilgisinin sıradan insanlardan hem kaynak hem de hakikat bakımından tamamen ayrıldığını iddia ettiğinden başına gelen sıkıntılara rağmen bu iddialarını açıklamaktan geri durmamıştır.[1542]

Mirza Gulam Ahmed, nübüvvet misyonunu, bu aldığını iddia ettiği gaybî vahiyleriyle de birlikte değerlendirmiştir. Nitekim gaybden haber almanın peygamberliğin gereği olduğunu savunmuş, bir peygamberin Allah tarafından lütfe ve kereme mazhar olmuş kişi olmasından dolayı da, Allah'ın ona diğer insanların bilme potansiyelinin mümkün olmadığı şeyleri gösterdiğini iddia etmiştir. Hatta daha Allah tarafından nübüvvetle görevlendirilmeden önce mehdilik-mesihlik döneminde dahi kendi hakikatinin anlaşılabilmesi için Allah'ın kendisine gaybî bilgiler ihsan ettiğini ileri sürmüştür.[1543] Nübüvveti döneminde ise bu bilgilerin sayısının sayılamayacak derecede arttığını ifade etmiştir.[1544]

Mirza Gulam Ahmed'in vahiylerinin içerikleri belirtildiği üzere oldukça ilginç olmasına rağmen, vahiyleri şekilsel olarak da oldukça dikkat çekicidir. Bu vahiylerin tipik belli bir ortak özellikleri söz konusu değildir. Bu yönüyle, bu

---

açılmasıyla gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Aynı şekilde "Güneş Batı'dan doğacaktır" ifadelerinin yer aldığı vahyinin de Londra'da açılan bu camiyle ilgili olduğunu ve artık uluslararası başarılar gelmeye başlayacağına dair bir ön haber olduğunu iddia etmektedirler. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 486. Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 8. Mirza Gulam Ahmed'in gaybî haberleri hakkında bkz. Mirza Masum Beg, **The Prophecies of Promised Messiah**, Lahore 1947; Mirza Gulam Ahmad, "The Messenger of the Latter Days", s. 5-6.

[1539] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 208; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 212-213; "The Promised Messiah-Prophecies about the Advent the Promised Messiah", s. 81.

[1540] Bu vahiyler hakkında bkz. Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 393, 459-460. Mirza Gulam Ahmed, gaybı bilmesine yönelik olarak Cin sûresi 26-27'yi delil getirmiştir.

[1541] Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 117; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 54-56.

[1542] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 251.

[1543] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 16.

[1544] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 275. Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet misyonundan kaynaklı olarak gaybden vahiy aracılığıyla haber almasına yönelik iddiaları oldukça dikkat çekicidir. Nitekim peygamberlerin bile gaybı bilip bilmediği meselesi tartışmalı bir durum iken onun bu iddiada bulunması hayli ilginç bir durumdur. Bkz. 6. En'am, 50-59; 27; en-Neml, 65.

vahiyler hem çok dilli hem de birbirinden oldukça farklı şekillerdedir. Vahiyleri arasında Urduca, Arapça, Pencapça hatta İngilizce vahiyler dahi mevcuttur.[1545] Vahiylerin içerikleri genelde Kur'an ayetleriyle oldukça benzerlik arz etmekte hatta bazen birebir Kur'an ayetlerinden oluşmaktadır.[1546] Nitekim Yasin sûresi gibi pek çok sûrenin kendisine yeniden vahyedildiğini iddia etmesi buna bir örnektir.[1547] Bazen de çeşitli Kur'an ayetlerinin bazı bölümlerinin birbirine eklenmesi sonucu yeni vahiyler aldığını iddia etmiştir. Kur'an ayetlerinin kendisine tekrardan birebir veya eklemeli şekilde vahyedilmesinin sebebini ise hakikatin pekiştirilmesi amacıyla yeniden vahyedilmesi olarak açıklamıştır.[1548] Ayrıca Gulam Ahmed'in aldığını iddia ettiği vahiyler arasında çeşitli tarih kitaplarında yer alan bilgiler de söz konusu olmuştur.[1549]

3.2.2.5.4. Mezhep Müntesiplerinin Vahiy Alma İddiası

Mirza Gulam Ahmed bir nebi olarak sadece kendisi için değil, kendisine bağlı müntesipleri için de Allah'la bağlantı imkanının söz konusu olacağını savunmuştur.[1550] Nitekim bu noktada müntesiplerini Hz. Peygamber'in sahabisiyle ilişkilendirerek, Allah tarafından seçilmiş bir topluluk olduklarını ve Allah'ın sahabiye rahmetle muamele etmesi ve onlarla irtibat halinde olması gibi kendi topluluğunun da her zaman Allah'tan vahiyler ve işaretler alabileceğini iddia etmiştir.[1551]

[1545] Farsça vahiylerinin indeksi için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 1320-1328. Urduca vahiylerinin indeksi için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 1329- 1363. Pencapça ve diğer dillerdeki vahiylerinin indeksi için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 1364-1365. İngilizce vahiylerinin indeksi için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 1101. Bu noktadaİngilizce bilmediği halde, İngilizce vahiy almasını da Allah'ın kendisine bahşettiği bir mucize olarak değerlendirmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 131.

[1546] Genelde Kur'an ayetleriyle benzerlik içeren Arapça vahiylerinin indeksi için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 1163-1318.

[1547] Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 40-41. Bkz. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 254. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 138-140.

[1548] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38; Saeed, "Pakistani Nationalism..", 135.

[1549] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 137.

[1550] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 38; Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 43-50.

[1551] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 171-172, 272-273.

Mirza Gulam Ahmed'in bu yaklaşımı, İslam geleneğinde usulcüler tarafından da kabul edilmiştir. Nitekim usulcüler, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden kaynaklanan bu hususiyetin ona tabi olmakla elde edilebileceğini savunmuşlardır.[1552]

Mirza Gulam Ahmed ayrıca müntesiplerinin diğer insanların ulaşamadığı hakiki bilgilere Ruhü'l Kudüs yoluyla ulaşacaklarını da iddia etmiştir. Verilen bu bilginin kalbe ferahlık ve hayat veren, insanı inancın zirvesine götüren hakiki bir bilgi olduğunu da ifade etmiştir. Müntesiplerinin kalplerinin kapısını açtıklarında da Ruhu'l Kudüs'ün içeri girebileceğini savunmuştur.[1553]

Mirza Gulam Ahmed'in Ruhü'l Kudüs aracılığıyla müntesiplerinin de İlahi hikmetlere mazhar olabileceğine yönelik düşüncesi İslam geleneğinden ziyade Hristiyan kültürüyle daha uyumludur. Nitekim Yuhanna'da geçen "Yanınızdayken size bu şeyleri söyledim. Fakat benim ismimle Baba'nın göndereceği tesellici Ruh'ul-Kudüs, o size her şeyi öğretecek ve size söylediğim her şeyi hatırınıza getirecektir"[1554] ifadeleriyle Hz. İsa'dan sonra hakikatin ve tebliğ faaliyetlerinin yine Ruhü'l-Kudüs aracılığıyla müntesiplerine nakledileceği ifade edilmiştir.[1555] İncil'deki bu ifadeler Gulam Ahmed'in görüşleriyle oldukça paraleldir. Gulam Ahmed'in Hristiyan dini metinleriyle uyumlu bu görüşleri, özellikle Ahmedîlikle aynı dönemlerde ortaya çıkmış bir Hristiyan cemaati olan Mormonlar'da da söz konusudur. Mormonlar da Ahmedîlerle aynı minvalde olmak üzere, vahiy almanın sadece peygamberlere özel olmayıp herkes için bir hak olduğunu savunmaktadırlar.[1556]

3.2.2.6. Nübüvvet İddiasını Sistematize Etmenin Kaçınılmaz Sonucu: Önceki Peygamberlerden Üstünlüğü İddiası

Mirza Gulam Ahmed, nübüvvet iddiasını meşrulaştırabilmek adına nübüvvetini, kendi şahsını önemsizleştirerek Hz. Peygamber'i yücelterek oldukça

[1552] Birsin, "Fıkıh Usulünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri", s. 250; Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammedes-Sem'ânî, **Kavâtiu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, Abdullah Hâfız Ahmed el-Hakemî (thk.), Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1419/1998, C. 5, s. 120-132.
[1553] Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 20-21; Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 12.
[1554] Yuhanna 14:26, 15:26, 16:7.
[1555] Sinanoğlu, "Diğer Dinlerde Nübüvvet", s. 289.
[1556] "Mormonlar Kimdir?" Erişim tarihi 26.02.2018.

önemli bir pozisyonda sunmaya çalışmıştır. Nitekim bu durum Hz. Peygamber'in en üstün ve yüce peygamber olmasına bağlı olarak Gulam Ahmed'in kendisini tanımlarken de yüceltmesine neden olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasını sıklıkla İsrailî ve İsmailî bir zincir üzerinden değerlendirmeye çalışması da, kendisini diğer nebilerle kıyaslama çabasından kaynaklanmıştır. Nitekim İslam geleneğinde Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden üstünlüğü her zaman ön plana çıkarılan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım sufî gelenekte de söz konusudur. Nitekim Hakim Tirmizî de Hz. Peygamber'in hâtem yapılarak, diğer bütün peygamberlerin önüne geçirildiğini ifade etmiştir.[1557] Aynı paralelikte olmak üzere İbn Arabî de, Hz. Peygamber'e cevamiu'l kelim verilerek, bütün şeraitlerin Hz. Muhammed'in güneşinin ışığına dahil olduğunu belirtmiştir. İbn Arabî, benzer şekilde, Müslümanlar arasından "husûsî hatem" olarak tanımladığı mertebedeki zatın, Muhammedî bütün evliyaların kemalâtını üzerinde topladığını ve hepsinden daha üstün olduğunu iddia etmiştir.[1558] Muhtemelen Gulam Ahmed de bu yaklaşımlardan yararlanarak Hz. Muhammed'in en üstün peygamber olması durumunda, Hz. Peygamber'e bağlı nübüvvet iddiasında bulunan kişinin de diğer peygamberlerden üstün olması gerektiğine dair bir analoji ilişkisi kurmaya çalışmıştır. Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in kendisini "ulu'l-azm" olarak kabul edilen peygamberlerden bile daha üstün görüldüğü anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak Gulam Ahmed'in nübüvvet sisteminde sıralamanın Hz. Muhammed, Mirza Gulam Ahmed, Hz. Musa, Hz. İsa ve diğerleri şeklinde oluştuğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[1559] Bu noktadaki ilginç kısım ise Gulam Ahmed'in nübüvvetini hem cüz'i nebilik olarak sınıflayıp hem de kendisini Hz. Peygamber'den sonraki makamda konumlandırmasıdır. Bu minvalde kendisini Hz. Peygamber'le

[1557] Hakîm Tirmizî, **Hatmü'l-Evliyâ**, s. 106-107. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 55.
[1558] İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 18, s. 148, 170-171.
[1559] Mirza Gulam Ahmed, **Nuh'un Gemisi**, s. 24-25; Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 16, 19 dipnot; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 32-33; Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8-9; Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 67; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 124; Mahmud Ahmed, **Ta'lim**, s. 8-9; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 372; Dard, **The Life Of Ahmad..**, s. 794-795; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 142.

ilişkilendirmesinden dolayı, Hz. Peygamber'in büyüklüğünü de kendisiyle ilişkilendirmiş görünmektedir.[1560]

Mirza Gulam Ahmed'in bu yaklaşımını, tasavvuftaki Nûr-u Muhammedî düşüncesiyle de ilişkilendirmek mümkündür. Dünyada hiçbir şey yokken, Hz. Peygamber'in nurunun olduğuna yönelik fikirler ve bu konuyu destekleyen rivayetler, Hz. Peygamber'in insan-ı kâmil olarak ulaşılmaz yücelikte ve beşer üstü bir varlık olarak tasavvur edilmesine neden olmuştur.[1561] Ona bağlı nebilik iddiasında bulunan Gulam Ahmed gibi kişilerin de yüce bir nebiye bağlı bir nebilik iddiasında bulunmalarından dolayı, kendilerine de diğer peygamberlere göre bir üstünlük kazandırdığı inancının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'in makamı üzerinden kendi statüsünü neredeyse ulu'l azm peygamberlerden dahi üstün görmesi, Şii gelenekle de ilişkilendirilebilecek bir konudur. Nitekim Şia'da da imamlarla diğer peygamberlerin statüleri arasında çeşitli mukayeseler söz konusudur. Ancak Şia genel olarak imamları ulu'l azm peygamberlerin altında kabul ederken, Müfid ise Gulam Ahmed'le paralel olarak imamları sadece Hz. Peygamber'in altında görmektedir.[1562]

3.2.2.7. Hint-İslam Algısının Nübüvvet İddiasındaki İzleri

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet misyonunu salt akidevî saiklerle, Allah tarafından gönderildiği iddiası bağlamında değerlendirmek konunun doğru bir şekilde anlaşılabilmesi açısından yetersiz olacaktır. Nitekim bu konunun geçmişten gelen ciddi bir siyasal izdüşümü de söz konusudur. Bu siyasal izdüşümün temelinde de "Hintli olmak" düşüncesi yer almaktadır. Zira Gulam Ahmed öncesi dönemde özellikle Babürlerin (1526-1858) artan hakimiyetiyle birlikte, en azından bir kısım Müslüman arasında bir "Hintli Müslüman" uyanışı söz konusu olmuştur. Bu kişiler Arap olmadıklarını sadece Müslüman olduklarını, milliyet olarak Hintli olduklarını özellikle vurgulamışlar, ümmetçilikten ziyade milliyetçiliği ön plana çıkarmışlardır.

[1560] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8-9; Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 67.
[1561] Bu konu hakkında bkz. Çınar, **Nûr-i Muhammedî**, s. 26-77; Tirmizî, Menâkıb 1 (s. 5-8); Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, C. 27 s. 176 (IV/66, Hadis no: 16623); C. 38 s. 257 (V/379, Hadis no: 23212); İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 12, 70-71, 359, C. 18, s. 23, 53, 85, 139, 203.
[1562] Müfid, **Evâîlu'l-Makâlât fi Mezâhîbi'l-Muhtârât**, s. 81.

Bu kişiler genellikle önceden yerli inançlara mensup olup sonradan Müslüman olmuş kesimlerden veya bölge yerli inançlarıyla fazlaca karşılaşmış Müslümanlardan oluşmuştur. Hatta Şah Veliyullah'ın yerli inançlarıyla Müslüman olmaları, kendilerini Hintli olarak tanımlamaları ve ümmetçilikten ziyade milliyetçiliği ön plana çıkarmaları nedeniyle bu kişilerin İslam'a zarar verdiklerini ifade ettiği,[1563] tek biricik bir Hindistan'ın parçası olmaktansa ümmete ait olmanın önemini vurguladığı iddia edilmiştir.[1564]

Şah Veliyullah tarafından eleştirildiği iddia edilen bu kişiler, "Arap-İran İslam geleneği" yerine, yerli bir İslami anlayışı takip etmeyi oldukça önemsemişlerdir. Ayrıca Arapça inen vahyin kendi dilleri için oldukça farklı olduğunu dillendirmeye ve Kur'an-ı Kerim'i ana dilleri Urduca'ya çevirmeye ve onu tefsir etmeye başlamışlardır.[1565] Bu durumu, milliyetçi saiklerin dini değerleri dönüştürme faaliyeti olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır. Nitekim Gulam Ahmed'in de bu milliyetçi çizgiden etkilendiğini söylemek mümkündür. Zira Gulam Ahmed açısından, Hindistan'daki problem, bölgedeki büyük kültürel mirasın Arap-İslam geleneğinin gölgesi altında kalmasıydı. Çünkü Arap-İslam geleneği bölgenin fikirsel ve sosyal yapısından oldukça farklıydı. Nitekim Hint Müslümanları hiçbir zaman bölgenin mistik yapısından, farklı dinlerinden, kutsal anlayışlarından tam anlamıyla bağımsız olmamıştır. Burada yaşayan Müslümanlar, bütün bu farklılıklar üzerinden bir dini telakki geliştirmişlerdir. Gulam Ahmed de bu farklılıklara, bölgenin yerli inançlarına fazlasıyla uyan İbn Arabî'nin görüşleri çerçevesinde geliştirdiği senkretik dini iddiaları özellikle nübüvvet iddiası üzerinden cevap vermeye çalışmıştır.[1566]

Mirza Gulam Ahmed'in bölgenin kültürel dokusu altında geliştirdiği nebilik fikirlerinde, Arap nebilik anlayışı, Hintli bir anlayışa kaymıştır. Bu nebilik formatı

[1563] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 18. Konu hak. bkz. Visram, Rozina, **Asians in Britain: 400 Years of History**, London 2002.

[1564] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 22. Nitekim dört fıkhî mezhebi birleştiren bir yorum biçimi geliştirmesinde, bu düşüncesinin izlerini görmek mümkündür. Lapidus, **İslam Toplumları Tarihi**, II, s. 265; Aziz, **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, s. 281-282, 286-287; Aydın, **Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik**, s. 16; Daudî, **Şah Veliyullah Dehlevî'den..**, s. 110, 113, 140; Metcalf, **Islamic Revival in British India..**, s. 60.

[1565] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 31.

[1566] İkbal, **Islam and Ahmadism**, s. 25-32; Geaves, **Islam and Britain..**, s. 31-32.

dogmatik, Arap bir zihniyeti yansıtmaktan ziyade, içerisinde bölgedeki mistik anlayışların etkisinin fazlaca bulunduğu, eklektik bir nebilik tasavvurunu yansıtmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed'in kendisini Hintli olarak tanımlaması ve Hint düşüncesini Arap aklına tercih eden bir çizgide yer alması da bu düşünceyi desteklemektedir. Bu çizgi ona Arap'ta çıkan, devam eden ve kesilen vahyi, Hint'te yeniden ortaya çıkarma motivasyonu vermiştir.[1567] Bu Hint'te ortaya çıkardığı yeni vahiy anlayışını da, bölge değerleriyle mezcolan, Hintlileşmiş bir vahiy olarak sunmuştur. Nitekim kendisini "Hz. Peygamber'in avatarı" olarak değerlendirmesini de, vahyi Hintlileştirme çabalarının bir yansıması olarak görmek mümkündür.[1568]

Mirza Gulam Ahmed tarafından Arap'ta kesilen vahyin, Hint'te devamının sağlanması İslamî yenilenmenin, dünya Müslümanlarının neredeyse üçte birinin yaşadığı Güney Doğu Asya'da gerçekleşeceğine inanmasından kaynaklanmıştır. Bu yaklaşımıyla da, bir anlamda burayı fetheden Araplara karşı bir nevi üstünlük sağlamış olmaktadır.[1569] Nitekim Gulam Ahmed'in Hintli olduğunu ön plana çıkarması ve Hz. Peygamber'i "Arabın Peygamberi", "Arabın Muhammedi", "Arabın Ahmed'i" olarak tanımlaması da muhtemelen bu yaklaşımından kaynaklanmaktadır.[1570] Hatta bu minvalde tek bir ırka, dile ve topluluğa gönderilen bir peygamber anlayışını da eleştirmektedir.[1571] Gulam Ahmed, bu düşünceleriyle milliyetçi duygulara da hitap etmiş olmaktadır. Zira semavi dinlerin peygamberleri genellikle Orta Doğu'dan çıkmıştır. Hint'ten veya Uzak Doğu'dan peygamber çıktığına dair, kutsal kitaplarda neredeyse hiç bir bilgi yoktur. Gulam Ahmed'in Krişna'nın, Buda'nın, Konfiçyus'un da peygamber olduğunu iddia etmesinin arka planında, nübüvvetin bölgeden de çıkabileceğini düşünmesinin etkisi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[1572] Nitekim bu konuyla ilgili bir ifadesinde İslam'ın

---

[1567] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 31.
[1568] Mirza Gulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad**, s. 34.
[1569] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 31.
[1570] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 433, C. 4, 216; Mirza Gulam Ahmed, **Chasma-i Marifet**, Mirza Mesrur Ahmed, "The Promised Messiah: The Exalted Status of Holy Prophet (SAW)", 18.12.2015 tarihli Cuma Hutbesi'nden naklen. Ancak Mirza Gulam Ahmed'in Arapça'yı öğrenme noktasında teşviklerinin de söz konusu olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 309.
[1571] Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 16-17, 31, 369.
[1572] Mirza Gulam Ahmad, "A Religious Conference At Lahore", s. 466; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 13. Ayrıca Sih dini kurucusu Baba Nanak'ı da kutsal bir din adamı olarak

bütün peygamberlere uymayı zorunlu kıldığını ve bu peygamberlerin Hint'ten veya İran'dan olup olmamalarının inanma noktasında bir fark ve önem oluşturmadığını da özellikle belirtmiştir.[1573] Gulam Ahmed'in bu ifadeleri de dikkate alındığında, kendisi tarafından kurulan Ahmedîliğin, Arap-İslam geleneğinden farklı Hint-İslamı olduğunu söylemek yanlış değildir. Gulam Ahmed bu iddiasıyla, kendi açısından, dünya Müslümanlarının büyük bir çoğunluğunun yaşadığı ancak azınlık statüsünde bulunduğu Hint'e prestij de kazandırmış, dünyanın yenilenmesinin artık Hint'ten gerçekleşeceğine inanmıştır.[1574]

Mirza Gulam Ahmed tarafından başlatılan bu gelenek Ahmedîler tarafından da devam ettirilmiştir. Ahmedîler, diasporada bile olsa, yaşam stillerinden dini yorumlama biçimlerine kadar her yönüyle tipik bir Hintli imajı çizmektedirler.

Hindistan bölündükten sonra Pakistan adını almış olsa da, Ahmedîler için Hint-Pakistan tanımlaması dahi yeterli değildir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed ve devamında Ahmedîler kültürel olarak Pencaplıdırlar. Zira kültürel çoğulcu yapısından dolayı Pencap, kurucudan itibaren Ahmedîlik üzerinde oldukça tesirli olmuştur.[1575] Ancak bu durum sadece Hint-Pak kökenli Ahmedîler için değil, diğer uluslara mensup olan Ahmedîler için de geçerlidir. Türk Ahmedîlerin veya Arap Ahmedîlerin bir araya geldiklerinde Hint-Pak yerel kıyafeti giyip o kültüre ait yemek tüketmeleri de bunun birer yansımasıdır. Bu durumun bir başka örneği de, dindar Müslümanlar genel olarak Arapça'yı vahiy dili olduğu için öğrenmeyi önemserlerken, Ahmedîlerin Urduca'yı önemsemeleri ve bu dili öğrenme konusunda birbirlerini teşvik etmeleridir. Ahmedîlerin bu yaklaşımının, Hint-İslam geleneğini

tanımlamıştır. Hatta onun hacca gittiğini ve pek çok İslami ibadeti yerine yerine getirdiğini iddia etmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 14 19.

[1573] Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 31-32.

[1574] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 31.

[1575] Pakistan'daki Ahmedîlerin çoğunluğu -hatta dünya Ahmedîleri'nin çoğunluğu da demek uygun olacaktır- Pencap eyaletine mensup olup Pencabi'dirler, Pencabi kesimin büyük çoğunluğu da merkez Pencap'tan olup Pencap'ın diğer şehir ve kasabalarından olan Ahmedîler de söz konusudur. Pencap dışı farklı eyaletlerden Ahmedîler de söz konusu iken sayıları oldukça azdır. Aslında, şuan Ahmedîlerin özellikle Batı'da, Pakistan asıllı etno-mezhepsel görüntüsü Pencabi bir orijini temsil etmektedir. Konu hak. bkz. Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 10.

kurucularıyla birlikte sahiplenmelerinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır.[1576]

Ahmedîlerin Hint'ten çıkan vahyi sahiplenmelerine bir diğer örnek de, Mezhep içerisindeki görevlendirmelerinde karşılaşılmaktadır. Bu noktada Hint-Pak orjini konusundaki hassasiyetleri özellikle dikkati çekmektedir. Nitekim mezhebin dini ve genel işleyişinden sorumlu olan "imam" pozisyonları için genelde Pakistan kökenliler, yerel cemaat başkanları gibi daha seküler liderliklere ise yerli halktan başkanlar tercih edildiği fark edilmektedir.[1577]

3.2.2.8. Hint Alt-Kıtasında Mirza Gulam Ahmed'in Nübüvveti İle İlgili Tartışmalar

Mirza Gulam Ahmed'in nebi olduğuna yönelik iddiası, 1900lerin başından itibaren Hint alt-kıtasında dalga dalga yayılmaya ve ses getirmeye başlamıştır. İletişim araçlarının hızla yayılmaya başladığı bir dönemde ortaya çıkan Gulam Ahmed'in mesihlik, mehdilik fikirleri bile hızlı şekilde yayılıp ciddi şekilde tepki çekmişken, nübüvvet iddiasında bulunması ise alt-kıtada daha büyük tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Ancak bu tartışmalar, nübüvvetin devamına dair meselelerin gündeme gelmesine değil, hatm-i nübüvvetin dünyanın belki de hiçbir yerinde görülemeyecek kadar konu edilmesine ve sahiplenilmesine sebep olmuştur.

3.2.2.8.1. Mirza Gulam Ahmed'in Nübüvvet İddiasına Tepkiler

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetin devamını mümkün kılan ve vahiy kapısını insanoğluna yeniden açan görüşleri, nübüvvet iddiasıyla birlikte değerlendirilmiştir. Nitekim tasavvufi gelenekte de Allah'la irtibata dair benzer mefhumlar kullanılmasına rağmen, Gulam Ahmed, hatm-i nübüvvete zarar verdiği gerekçesi üzerinden Sünniler başta olmak Şiiler'in de aralarında yer aldığı geniş bir Müslüman kesim tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.[1578] Bu noktada en fazla

[1576] Bu örnekler, pek çok Ahmedîyle yüzyüze gerçekleştirdiğimiz görüşmelerden ve mezhep merkezlerinde birebir müşahade ettiğimiz durumlardan elde edilen sonuçlardır.

[1577] Bu durum Amerika cemaatinde ve İngiltere cemaatinde karşılaştığımız bir husustur. Ancak tabi ki istisnalar da olabilmektedir. Özellikle Türkiye gibi Pakistanlıların sayıca oldukça az olduğu bölgelerde dini ve günlük işlerin sorumluluğu yerli halktan kişilere tevdi edilmektedir.

[1578] Shabbir Ahmed, **Hashish From Qadian**, Florida 2004; Muhammed Tahir Razak, **Fitne-i Kadiyaniyat Ko Pehçaniye**, Multan 1999; Muhammed Halid Metin, **Kâdıyânîyat Us Bazar Me**, Lahore

eleştiri, Kur'an metnini, çeşitli tevillerle kendi heretik fikirlerine meşruiyet kazandırmak için kullandığına yönelik olmuştur.[1579]

Mirza Gulam Ahmed'e yönelik olarak bireysel olarak başlayan tepkiler, süreç içerisinde Ehl-i Hadis ve Diyobandî mensuplarının bu muhalefeti sahiplenmeleriyle, kitlesel tepkilere dönüşmüştür. Gulam Ahmed'e yönelik bu tepkiler ise sadece Gulam Ahmed'i hedeflememiş, kurucusu olduğu Ahmedîliği de bütün olarak muhatap almıştır. Hatta Gulam Ahmed yerine muhalefet doğrudan Ahmedîliğe yönelik gerçekleştirilmiştir. Nitekim bu tepkiler de sadece mezhep üzerinden Gulam Ahmed'in dini misyonuna yönelik olmamış, Gulam Ahmed'in İngiliz iktidarıyla olan ilişkileri de göz önüne alınarak, bu mesele siyasal bir muhalefet olarak da görülmeye başlanmıştır. Bu minvalde özellikle Abdul Hak Gaznevi, Muhammed Hüseyn, Muhammed İkramullah gibi çeşitli alimler Gulam Ahmed'in kurduğu mezhebi, İslam dünyasını parçalamak ve Hint Müslümanlarının birliğini bozmak için Britanya Hükümeti tarafından özel olarak kurgulanmış bir dini yapı olarak görmüşlerdir.[1580]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasına yönelik başlayan bu muhalefet, siyasal bir arka plan kazanmaya başladıktan sonra ise ciddi şekilde artmaya başlamıştır. Zira Gulam Ahmed'e yönelik tepkiler, sadece nübüvvet iddiasından kaynaklanmış olsaydı, Gulam Ahmed heretik kabul edilip belki de kitaplarda kalan biri olmuş olurdu.[1581] Ancak Britanya Hükümeti karşıtlığının, Gulam Ahmed'in

---

2002; Mevdûdî, **Mâ hiye'l-Kâdiyâniyye**, Kuwait 1969; Mevdûdî, **Kâdiyânî Mes'ele aor Us Key Mezheb Siyâsî aor Muâşeretî Pehlû**, Lahore 1992; Bernî, M. İlyas, **Kâdiyânî Mezheb ka ilmî muhâsebe**, Lahore tz.; el-Bennûrî, Yusuf M., **Mevkıfu'l ümmeti'l-İslamiyye mine'l Kâdiyâniyye**, Beyrut 1991; Ayatollah Allama Yahya, **Finality of Prophethood and Critical Analysis of Babism, Bahaism, Qadiyanism**, Tehran 1981; Hasan, Suhaib, **The Truth About Ahmadiyyat**, London tz; Suleri, 30 Haziran 1974; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 142, 148.

[1579] Aynı dönemlerde ortaya çıkan Bahailer'in de oldukça uç değerlendirilebilecek görüşleri olmasına rağmen, Bahailerin Şii bünye içerisinden çıkması, Sünni Müslümanlar tarafından muhalefet görse de, çok da farklı karşılanmamıştır. Konu hak. bzk. Fuad, Ahmad Nur, **The Babi Movement in Iran: From Religious Dissent to Political Revolt 1844-1853**, (Mc Gill University Unpublished MA Thesis), Montreal 1998.

[1580] Krş. Ehsan, **Qadiyaniat**, s. 23-27; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 50-53; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 226-229, 359; **Suçlamalar Ve Arka Planı Pakistan'da Ahmediye Cemaati Düşmanlığı Ve Arka Planı Yalanlar, İftiralar, Çirkin Suçlamalar**, s. 2-25.

[1581] Nitekim ciddi şekilde ortaya çıkan Ahmedî karşıtlığını sadece Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'in son peygamberliğine yönelik bir tehdid olarak görülmesiyle ilişkilendirmek çok da mantıklı değildir. Nitekim çeşitli dönemlerde nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan kişiler söz konusu olmuştur. Ancak Gulam Ahmed'e ve kurduğu mezhebe yönelik bu denli şiddetli tepki, muhtemelen İngilizler'e karşı Müslümanların bir bütün olarak bir araya gelmelerine engel olmalarından ve İngilizler'in yanından yer almalarından kaynaklanmıştır.

fikirleri kapsamında Ahmedî karşıtlığıyla birlikte değerlendirilmesiyle, sömürgecilere karşı artan tepkinin tezahürleri süreç içerisinde bizzat Ahmedîler de vücut bulmuştur. Böylelikle, Gulam Ahmed'e ve kurduğu mezhebe yönelik muhalefet, bir nevi İngiliz iktidarına karşı İslam'ı savumak şeklinde algılanmıştır. Böylelikle Ahmedîler oldukça erken bir dönemde akidevî problem olmakla birlikte siyasal bir probleme de dönüşmeye başlamışlardır. Buna bağlı olarak da, alt-kıtada belki de dünyanın başka hiçbir bölgesinde görülemeyecek şekilde, "Hz. Peygamber'in son peygamber" olduğuna yönelik söylemlerin artmasına neden olmuştur. Bu söylemler de, "hatm-i nübüvvet"le ilgili "hatm-i nübüvvet literatürü" olarak tanımlanabilecek oldukça büyük çaplı eserlerin yazılmaya başlanmasına motivasyon kaynağı oluşturmuştur.[1582]

3.2.2.8.2. Tepkilere Cevap: Mirza Gulam Ahmed'in Yüceltmeci Hz. Muhammed Tasavvuru

Mirza Gulam Ahmed'e yönelik Hz. Peygamber'in onurunu incittiğine dair ciddi bir muhalefet söz konusu olmuştur. Gulam Ahmed de öncelikle bu tepkileri aklileştirmeye çalışarak kendisinden önceki peygambelere de benzer tepkiler gösterildiğini ve muhalefet edildiğini ortaya koymaya çalışmış ve kendisini bu ümmetin Hz. Yusuf'u olarak adlandırmıştır.[1583] Süreç içerisinde ise kendisine yönelik artan muhalefete karşı cevap niteliğinde, çeşitli tutumlar geliştirmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in geliştirdiği bu tutumlardan ilki kendisine tepki gösterenlere, aynı şiddette belki de daha fazla muhalefet etme şeklindedir. Nitekim kendisini eleştirenlere karşı oldukça ağır sözlerle mukabelede bulunmuştur. Bu kişileri imansız ve kötü kalpli kişiler olarak değerlendirmiştir. Hatta bu kişilerin

---

[1582] Muhammed Şefi, **Hediyyetü'l-Mehdiyyin fi Ayeti'l-Hatemü'n-nebiyyin**, Multan 1972; Muhammed İkbal Lôdhi Calenderi, **Akide-i Hatm-i Nübüvvet**, Sahival 1967; Syed Saeed Akhtar Rizvi, **Muhammad is the Last Prophet**, Dar-es-Salam 1971; Syed Anwer Ali, **The Seal of Prophethood**, Karachi 1975; M. M. H. B. Sahib, **The Prophet of Islam as the First and the Last Prophet**, İslamabad 1976; Muhammed Tahir Razak, **Fitne-i Kadiyaniyat Ko Pehçaniye**, Multan 1999. Bu konudaki literatür için bkz. Daudî, Khalid Zafarullah, "Hatm-i Nübüvvet", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1997, C. 16, s. 479-484. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 41.

[1583] Mirza Gulam Ahmed, **Haqīqat-ul-Mahdī**, 1984, C. 14, s. 441-442. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 123-124, 127-128. Mirza Gulam Ahmed Yusuf ifadesini Züleyha ile olan meseleden dolayı insanların ona tepki göstermesinden dolayı kullanmıştır. Ancak Hz. Yusuf'un hapise girdiği, Allah'ın kendisini ise hapisten koruduğunu bu nedenle de Hz. Yusuf'dan daha üstün olduğunu ifade etmiştir.

kendi misyonunu açık bir şekilde duyduktan sonra reddettikleri için de cehennemlik olacaklarına yönelik vahiy aldığını iddia etmiştir.[1584] Zira bu kişilerin sonradan kendisini kabul etmesinin de kendilerini kurtaramayacağını ileri sürmüştür.[1585]

Mirza Gulam Ahmed'in kendisine yönelik muhalefet edenlere karşı tepkilerinden bir başkası da, Allah tarafından belaya uğrayacaklarına dair tehdide bulunmasıdır. Nitekim aldığı vahiyler ışığında, Allah'ın, kendi peygamberini her ne olursa olsun bu kişilerden koruyacağını iddia etmiştir. Nitekim Afganistan'da iki Ahmedî'nin, Ahmedilikten vazgeçmedikleri için öldürülmelerinden sonra[1586] Afganistan'da meydana geldiğini iddia ettiği işgal ve düzenin bozulması gibi durumları da Allah'ın peygamberini koruması şeklinde değerlendirmiştir.[1587] Gulam Ahmed'in bu yaklaşımından bir nevi mucizeler üzerinden tehdid etmeyi de, kendisine yönelik muhalefete karşı bir cevap olarak benimsediğini söylemek yanlış olmayacaktır.[1588]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'in onurunu incittiğine dair muhalefete karşı bir başka cevabı ise nübüvvetini önemsiz gösterme çabasıdır. Nitekim süreç içerisinde nübüvvetinin tamamen Hz. Muhammed'in zatından kaynaklandığını daha fazla dile getirmeyi ve nübüvvetinden kendi fonksiyonunu gittikçe azaltmayı tercih etmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini önemsiz gösterme çabası, nübüvvetine dair kullandığı kavramlarda da kendisini belli etmiştir. Nitekim kendisi için "Hz. Muhammed'in kölesi" gibi çeşitli künyeler kullanması,[1589] önce nebi olduğunu söyleyip sonra bu nebiliğinin zıllîyyattan olduğunu ifade etmesi veya resul olduğunu açıkça belirtip sonra da bu resullüğün bürûz aracılığıyla gerçekleşen bir resullük

---

[1584] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 208; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 2, s. 212-213; Ali, Ka**diyani Geleneğinin Iki Temel Akimi..**, s. 90.
[1585] Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 129.
[1586] İki Ahmedî'nin öldürülmesi Ahmedî tarihi açısından oldukça önemli bir meseledir. Nitekim onların hatırasını yaşatmak adına çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden bir tanesi için bkz. Rafiq, B., A, **The Afghan Martyrs, The Tragic Tale Of The First Martyrs Of Ahmadiyyat In Kabul, Afghanistan**, Tilford 1995.
[1587] Mirza Gulam Ahmad, "Prophecies", **The Narrative of Two Martyrdoms** https://www.alislam.org/library/book/narrative-two-martyrdoms/prophecies-3/ Erişim tarihi 21.10.2018.
[1588] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 154, 158; Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 109.
[1589] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 22.

olduğunu açıklaması yani ifadelerindeki bu gel-gitler ve çelişkiler kendisine yönelik muhalefetten kaynaklanmıştır. Muhtemelen kendisine yönelik muhalefeti azaltabilmek amacıyla, dini misyonlarını açıklarken daha kabul edilebilir, makul ifadelerle dile getirmeye çalışmıştır.[1590]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini önemsiz gösterme çabaları beraberinde yüceltmeci bir peygamber tasavvurunu da ön plana çıkarmasına neden olmuştur.[1591] Nitekim Gulam Ahmed eserlerinde sıklıkla hatta neredeyse sürekli Hz. Muhammed'in ne denli değerli ve yüce olduğunu özellikle ön plana çıkarmakta[1592] Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonunun ve Kur'an'ın ahirete kadar geçerli olacağını daima vurgulamaktadır. İslam geleneğine uygun olarak da kitaplarına başlarken çokça şükür ve hamd etmektedir. Bu şekilde bir girişten sonra Hz. Muhammed'in büyüklüğünü ve diğer peygamberlerle kıyaslandığında üstünlüğünü tanımlamak için "hâteme'n-nebiyyîn" ifadesini kullanmaktan da imtina etmemektedir.[1593]

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik-mehdilik iddiaları sonrası, özellikle nübüvvet iddiasını dile getirdiği 1900lerin başında ise bu övgüleri oldukça artırmaya, ve Hz. Peygamber'i bir beşerden daha fazla imajlarla sunmaya başlamıştır. Nitekim bu noktada "Nûr-u Muhammedî" ve "insan-ı kâmil" ifadelerine sıklıkla referans yapmıştır.[1594] Hz. Peygamber'in insan-ı kâmil olmasının, Hz. Peygamber'e

---

[1590] Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in sağlığındaki, mezhebin en önemli yayın organı kabul edilen Review of Religions dergileri incelendiğinde, Gulam Ahmed'in kendi misyonundan daha fazla, genel İslami bilgileri ve Hz. İsa'nın akıbeti ile ilgili konuları içerdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed'den sonra, misyonunun mahiyetiyle ilgili mezhep içerisinde ortaya çıkan tartışmalar da, Gulam Ahmed'in kendi misyonunu silik tutma gayretinden kaynaklanmıştır. Fikirlerini açık ifade etmediği ve sürekli tevil ettiği için mezhep mensupları tarafından anlaşılma sorunu yaşanmıştır.

[1591] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 3, s. 127-130; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 135.

[1592] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 263-265, 267; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 75.

[1593] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 237, 254; Mirza Gulam Ahmed, **The Honour of Prophets**, s. 1; Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 6; Muhammed Ali, "A Short Sketch of the Ahmadiyya Movement", s**.** 171; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 130.
Mirza Gulam Ahmed'in yüceltmeci bir peygamber tasavvurunu daha fazla sahiplenmeye başladığı dönem ise ana bünye İslamla arasındaki makasın gittikçe açıldığı bir zaman dilimini yansıtmaktadır. Fikirleriyle ana bünyeden uzaklaştıkça ve kendisine yönelik eleştirilerin dozu arttıkça, ana bünyeye bağlı olduğunu daha fazla ön plana çıkarmaya gayret etmiştir.

[1594] Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 237, 254. Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'in insan-ı kamil olması hak. yazdığı bir şiir için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 326-329; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 130. Bu konuda Mahmud Ahmed'in ve

başkalarına da bu kâmil özelliklerini tezahür ettirme kabiliyeti verdiğini[1595] ve bu durumun Hz. Peygamber'i daha da yücelttiğini daha fazla dile getirmeye başlamıştır.[1596] Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'e yönelik bu tür övgü dolu ifadeleriyle, eserlerinin sayısız yerinde ve aynı zamanda pek çok vahyinde sıklıkla karşılaşılmaktadır.[1597]

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiaları genel olarak değerlendirildiğinde, İslam geleneğinden oldukça farklı kaldığı anlaşılmaktadır. Nübüvvet iddiasının çıkış noktasında ise ilham kaynağının İbn Arabî çizgisindeki tasavvufi gelenek olduğu fark edilmektedir. Ancak süreç içerisinde tasavvuf sınırlarını da oldukça aşan yorumlar yaptığı tespit edilmektedir.

Mirza Gulam Ahmed'in nebilik iddialarını açıklarken de oldukça farklı bir metod takip ettiği görülmektedir. Nitekim Gulam Ahmed nübüvvetini ifade ederken bazen nebi bazen resul bazen zıllî nebi, bazen de bürûz resul olarak adlandırmıştır. Kendisine yönelik muhalefeti azaltabilmek adına başvurduğu bu yaklaşımlar fikirlerinde çeşitli gel-gitler ve çelişkiler ortaya çıkmasına neden olmuştur. Nitekim Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasını, zıllî, bürûzi, gayr-i teşrî, cüz'î, ümmetî, vekillik gibi değişik isimler altında ifade etmesi, nübüvvetiyle ilgili muğlaklığa da

---

Mesrur Ahmed'in benzer görüşleri için bkz. Mahmud Ahmed, **Way of the Seekers**, s. 13-14; Masroor Ahmad, "Exemplary Compassion of The Holy Prophet (SAW)" Cuma hutbesi; "Benevolence of the Holy Prophet", Erişim tarihi 14.03.2017. Ahmedîlerin resmi sitesinden isimsiz yayımlanmıştır. İnsan-ı kâmil meselesiyle ilgili Ahmedî literatüründe yazılmış bir eser için bkz. Ahmad, Hafız Muzaffar, **Muhammad the Perfect Man**, çev. Bushra Ishrat Sheikh, London 2004.

[1595] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 142; Dard, **Life of Ahmad..**, s. 794-795.

[1596] Mirza Gulam Ahmed'in tasavvufi geleneği takip ederek Hz. Peygamber'in "insan-ı kâmil" olması şeklinde değerlendirmede bulunması aslında kendi mehdilik iddiasıyla da bağlantılıdır. Çünkü Sünni gelenekteki rivayetlere göre mehdi, Hz. Muhammed'in son halifesi olup onunla daha önceki halifeler arasında kesintiler mevzubahistir. Ancak Sünni tasavvufi anlayıştaki "Ricâlü'l-gayb" düşüncesi bu durumun istisnası olmuştur. Çünkü Ricalü'l gayb'ın en üst noktasındaki "insan-ı kâmil" fikri göz önünde bulundurulduğunda ve mehdi de döneminin "insan-ı kâmil"i olarak kabul edildiği için bu teori Hz. Peygamber'den mehdiye kadar süregelen bir kesintisizlikten bahsedebilmeyi mümkün kılmaktadır. Gulam Ahmed'in de Hz. Peygamber'in kâmil özelliklerini kendisine aksettirdiğini ifadesi etmesi muhtemelen bu yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Böylelikle Gulam Ahmed nebi ve mehdi olarak Hz. Peygamber'den itibaren Hz. Peygamber'le kesintisiz bir ilişki kurmuş olmaktadır. Krş. Çınar, "Son Peygamber Olarak Hz. Muhammed'in Nübüvveti", s. 158. Krş. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 18, s. 148.

[1597] Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 243. Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'i yüceltmeci tavırlarına yönelik yazdığı şiirler için bkz. Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 1, s. 327-346. Mirza Gulam Ahmed'in özellikle *Tevzih-i Meram* (1891), *Â'îna-i Kamālāt Islām* (1891-1892), *Nuru'l Hak* (1893), *İtmamu'l Hucce* (1894), *Arya Dharam* (1895), *Sirac'u Münir* (1897), *Kitabu'l Beriyye* (1898), *Erba'în* (1900), *Keşt-i Nuh* (1902), *Nesim-i Davet* (1902), *Lecture Sialkot* (1903), *Berahin-i Ahmadiyye*'nin beşinci cildi (1905), *Hakikatu'l Vahy* (1907), *Çeşm-i Marifet* (1908) adlı eserlerinde ise Hz. Peygamber'i yücelten ifadelerinin daha fazla ön plana çıktığı anlaşılmıştır.

sebebiyet vermiştir. Gulam Ahmed'in bu yaklaşımı, vefatından sonra Mezhep içerisinde en azından bir grup açısından kavramsal karmaşaya sebep olmuş ve onun nübüvvet iddiasında bulunmadığı şeklinde bir yorumun dahi mevzubahis olmasına aracılık etmiştir.

Çalışmadan anlaşılmıştır ki, her ne kadar Mirza Gulam Ahmed nübüvvetini çeşitli isimlerle takdim etse de; Allah tarafından kendisine Kur'an'daki peygamberlere vahyedildiği gibi vahyedildiğini iddia etmesinden, kendisi için artık sadece nebi kavramının geçerli olduğunu, muhaddesliğin söz konusu olmadığını belirtmesinden ve kendisini diğer peygamberlerle aynı makamda hatta bazen onların önünde olduğu şeklinde ifadelerde bulunmasından dolayı mahiyet itibarıyla neredeyse açık bir nübüvvet iddiasında bulunduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.[1598] Nitekim bu konuda Gulam Ahmed, Allah tarafından kendi nübüvvetiyle ilgili açıkça yüz elli mucizeye şahit olduğunu, göklerin ve yerin de kendisine şahitlik ettiğini iddia etmektedir.[1599] Bu mucizeleri gören birinin de nebi ve resul olduğunu anlayacağını belirtmekte, devamında da Allah tarafından Fetih sûresi 29. ayetin kendisine yeniden vahyedildiğini ve Allahın kendisini Muhammed olarak isimlendirerek kendisinin nebi ve resul olarak görevlendirildiğini sarih bir biçimde dile getirmektedr.[1600] Ayrıca Allah'ın kendisine verdiği bu ünvanları, insanların korkusundan dolayı kullanmamasının söz konusu olamayacağını ve bu durumda kafir olacağını da ileri sürmektedir.[1601]

Mirza Gulam Ahmed'in nebilik iddiası, onun en tartışmalı ve problemli dinî iddiasıdır. Ancak ilginçtir ki nübüvvet meselesi söz konusu olduğunda problem çıkarken, halk İslamcılığında ve tasavvufta sıklıkla kullanılan Allah'la bir şekilde

---

[1598] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 8-9; Dard, **The Life of Ahmad..**, s. 794-795; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 372; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 142.

[1599] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 9.

[1600] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 3; 48. Fetih 29. "Muhammed, Allah'ın Resûlüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler. Onların, rükû ve secde hâlinde, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk istediklerini görürsün. Onların secde eseri olan alametleri yüzlerindedir. İşte bu, onların Tevrat'ta ve İncil'de anlatılan durumlarıdır: Onlar filizini çıkarmış, onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş, ziraatçıların hoşuna giden bir ekin gibidirler. Allah, kendileri sebebiyle inkârcıları öfkelendirmek için onları böyle sağlam ve dirençli kılar. Allah, içlerinden iman edip salih amel işleyenlere bir bağışlama ve büyük bir mükâfat vaad etmiştir."

[1601] Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 9, 12, 17; 12, 17; MirzaGulam Ahmad, **Addendum to the Booklet Jihad-**, s. 34; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 372.

irtibatı devam ettirmeyi mümkün kılan velayet ve hilafet gibi kavramlar oldukça itibar görmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHMEDîLERİN MİRZA GULAM AHMED TELAKKİSİ

4.1. MİRZA GULAM AHMED'İN MİSYONLARI ÇERÇEVESİNDE AHMEDİYE MEZHEBİ

Mirza Gulam Ahmed tarafından 1889 yılında kurulan Ahmedîlik 1898 yılında içine kapanan bir dini yapılanma özelliğine bürünmüştür. 1901 yılına gelindiğinde ise Ahmedîliğin ismi resmi kayıtlara Ahmediye Mezhebi olarak geçmiştir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus Mirza Gulam Ahmed'in vefatına kadar (1908) Mezhebin kendisinden ziyade Mirza Gulam Ahmed figürünün ön planda olmasıdır.[1602] Bu nedenle Mirza Gulam Ahmed'in hayatta olduğu dönemde Mezhep açısından bir kurumsallaşmadan söz etmek oldukça güçtür.

Mirza Gulam Ahmed, 1908 yılında vefat etmeden önce Mezhebin yönetim işi için Sadr Encümen-i Ahmediye adlı bir yürütme kurulu oluşturmuş ve kendisinden sonra bu kurulun içlerinden bir önder seçmesi gerektiğini ifade etmiştir. Mezhebi yönetecek bu kişi için de hem en yakın arkadaşı Hekim Nureddin'i hem de kendi ailesini işaret etmiş[1603] ve yönetim işinin dini olup olmadığını da açık bir biçimde ifade etmeden vefat etmiştir. Böylelikle, kendisinden sonra Mezhebin yönetimi meselesi muğlak kalmıştır.

4.1.1. Ahmedî Hilafetin İhdası: I. Halife Hekim Nureddin Dönemi

Mirza Gulam Ahmed'in vefatıyla birlikte Mezhebin başına Sadr Encümen-i Ahmediye tarafından yaklaşık 1200 kişinin katılımıyla, oy birliğiyle birinci halife

[1602] Bu yönüyle, bu dönemki mezhebi, "Mirza Gulam Ahmed'e bağlılar" olarak ifade etmek çok daha yerinde olacaktır.
[1603] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 11-12, 27.

olarak Mevlana Hekim Nureddin (1908-1914) seçilmiştir.[1604] Hekim Nureddin'in halife seçilmesinde çeşitli etkenler söz konusudur. Bu nedenlerden ilki, Gulam Ahmed'in vasiyetinde, yönetim işi için kendi ailesini işaret etmesi, mezarlık gibi konularda ailesine çeşitli imtiyazlarda bulunması;[1605] ancak aynı zamanda Hekim Nureddin'i de "kardeşim" diyerek kendisinden sonraki kişi olarak güçlü bir şekilde işaret etmesi[1606] ve hastalık dönemlerinde namazları ona kıldırmasıdır.[1607] Diğer bir neden olarak da, Gulam Ahmed'in o dönemde kendi dini iddialarını kabul edip inanan büyük erkek çocuğu olmamasını göstermek mümkündür. Zira büyük iki oğlunun kendi dini iddialarını kabul etmemesi, kendi dini statüsünü kabul eden, en büyük erkek çocuğu olan Beşiruddin Mahmud Ahmed'in ise sadece 19 yaşında olmasının yönetim işi için başkalarının devreye girmesini zorunlu kıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.[1608] Hekim Nureddin'in seçilmesinin başka bir nedeni olarak da, kendisinin Gulam Ahmed'den sonra Mezhepteki en etkili isim ve Mezhebin maddi kaynaklarının yöneticisi olmasını söylemek mümkündür. Ancak bütün bu nedenlere ilaveten, sonradan ayrılan grubun liderleri olacak, Mezhebin önden gelen isimlerinden Muhammed Ali ve Hoca Kemaleddin'in etkileri olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Bu kişiler muhtemelen hilafette kendilerinin de hakkı olabileceğine yönelik bir düşünceyle, hilafetin Gulam Ahmed'in soyuna tahsisini

---

[1604] Shahid, Dost Muhammad, **Tārīkhi Ahmadiyya**, Rabwah 1983, C. 3, 187-189; Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 149-150, 156; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 64.
"Hekim" olmasından dolayı, Hekim Nureddin olarak olarak anılan bu halife, Mirza Gulam Ahmed'le olan dostluğuyla bilinmiştir. 1889'da Luiziyana'da ilk biat töreninde Ahmedî olan kişilerden olup Gulam Ahmed'in diğer din mensuplarıyla yaptığı münazaraları tertip etmiştir. Konu hak. bkz. Mirza Masroor Ahmad, **Conditions of Bai'at & Responsibilities of an Ahmadi**, UK 2006, s. 272-275; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 13.

[1605] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 38. Mirza Gulam Ahmed, kendisinden sonra ailesinden birinin vahye muhatap olacağını iddia etmiş yönetim işinin bu kişilere ait olduğunu işaret etmiştir.

[1606] Mirza Gulam Ahmed'in *Vasiyet* kitabında ismi geçen tek ve yaşayan kişi Hekim Nureddin'in ismidir. Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in Hekim Nureddin'le ilişkisinin olduça derin bir muhabbete dayandığını söylemek mümkün görünmektedir. Aralarındaki mektuplaşmaların yer aldığı kaynaklardan, bu sevgi ve muhabbetin oldukça fazla olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Konu hak. bkz. Masroor Ahmad, **Conditions of Bai'at**, s. 272-275.
Konu hak. bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 27.

[1607] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 147, 151. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 71-72.

[1608] Mirza Gulam Ahmed'in ilk evliliğinden Mirza Sultan Ahmed (1853-1931) ve Mirza Fadil Ahmed (1855-1904) isimli iki çocuğu olmasına rağmen, bu çocukları Gulam Ahmed'in hayatında ona biat etmemişlerdir. Ancak Mirza Sultan Ahmed'in ikinci halife döneminde biat ettiğine dair Ahmedî kaynaklarda çeşitli bilgiler yer almıştır. Konu hak. bkz. Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 229-230; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 236.

engellemişlerdir.[1609] Zira şayet doğruysa Hekim Nureddin'in dahi halife seçilmeden önce, hilafet konusunda potansiyel itibarıyla Gulam Ahmed'in ailesinden üç kişi bulunduğunu ve bunların ilkinin Mahmud Ahmed olduğunu ifade ettiği kaynaklarda geçmiştir.[1610]

Hekim Nureddin dönemi (1908-1914) hakkında Mezhep kaynaklarında oldukça olumlu bir hava hissedilmesine rağmen, Mirza Gulam Ahmed'in otorite figürünün kaybolması nedeniyle, Mezhebin önemli üyeleri arasında Gulam Ahmed'in fikirlerini anlama ve yorumlama da farklılaşmaların ilk nüveleri ortaya çıkmaya başlamıştır.[1611] Ancak Hekim Nureddin'in yumuşak karakteri ve Mezhep içerisinde güç dengelerini gözeten yapısı ve kendi gücünü Mezhep üzerine yegane otorite olarak düşünmemesi, Mezhebin bir arada kalmasını sağlamış ve fikirsel farklılıklardan kaynaklanan bir ayrılık yaşanmasına engel olmuştur. Hekim Nureddin dönemi (1908-1914), Mezhebin son kez bir arada olması yönüyle önemlidir.[1612]

Sonrada, ayrılan grubun liderleri olacak olan Muhammed Ali ve Hoca Kemaleddin bu dönemde oldukça ön planda olmuşlar, Mezhep işlerinde aktif rol almışlardır. Öte yandan fikirsel olarak farklılaşan grup ayrılmadığı için de Hekim Nureddin döneminde henüz bir kurumsallaşmadan söz etmek oldukça güçtür. Ancak bu dönemi, Gulam Ahmed sonrası Mezhebin yönetimsel denemelerinin birinci basamağı; Mezhebin kurumlarının oluşmaya başladığı ilk dönem olarak tanımlamak yerindedir. Bu dönemki yönetim/hilafet anlayışı da günümüzdekinden oldukça farklı bir çizgidedir. Nitekim anlaşıldığı kadarıyla Hekim Nureddin kendisini, gücü elinde tutan, sorgulanamaz, fikirleri muhalefete kapalı, otoriter bir halife olarak konumlamamıştır.[1613] Ulaşılabilen kaynaklardan, kendisi ve Mezhep müntesipleri

[1609] Krş. Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 163-164; Friedmann, **Prophecy Continuous**, s. 13; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 71-72. Mahmud Ahmed'in 19 yaşında bile olsa, soy karizmasından yararlanarak halife olmasının önündeki en büyük engellerden biri, muhtemelen Mezhebin önde gelen bu iki ismidir. Krş. Mahmud Ahmad, **Khilafat-e Rashidah**, s. 78-81; Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 11-12.

[1610] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 152.

[1611] Krş. Hekim Nureddin dönemi hak. bkz. Ahmad, Syed Hasanat, **Hakeem Noor-ud-Deen (Khalifatu'l Masih) The Way of Righteous**, UK 2003; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 16.

[1612] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 64.

[1613] Nitekim bu sebeple, Hekim Nureddin, Kadiyânî Ahmedî tarihinin en az ihtiram gösterilen halifesi olduğu kaynaklarda ona ayrılan yerlerden anlaşılmıştır. Oldukça az kitabı Kadiyânî literatürü arasına dahil edilmiştir. Ancak ilginçtir ki, Ahmedîleri eleştiren bazı çalışmalarda, Mirza Gulam Ahmed'in önceden Hanefi fıkhına bağlı olduğu ve heretik fikirlerini Hekim Nureddin'den aldığına dair tartışmalı

arasındaki ilişkiyi, daha çok sûfî gelenekteki pir-mürid ilişkisi çerçevesinde değerlendirdiği ancak yine de Allah tarafından görevlendirildiğine dair bir düşünceye sahip olduğu fark edilmektedir.[1614]

Hekim Nureddin döneminin dikkat çeken bir diğer özelliği de, Mezhebin tebliğ faaliyetlerinin merkezden çevreye doğru yayılmaya başlamasıdır. Bu dönemde, Hindistan'ın güneyinde ve Afganistan'da küçük çaplı Ahmedî topluluklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak I. Halife'nin Mezhep tarihindeki en önemli etkisi Batı'ya doğru yayılmacı politikasıdır. İngiltere'ye tebliğ amacıyla ilk Ahmedî mübelliğ onun döneminde gönderilmiştir.[1615]

Hekim Nureddin döneminin dikkat çeken diğer bir özelliği ise, Ahmedîlerin resmi olarak siyasal probleme dönüşmelerinin ilk basamağının onun döneminde ortaya çıkmasıdır. Nitekim 1913'te bir grup Müslüman tarafından Mezhebin Hindistan Meclisi'nde Müslümanlardan ayrı şekilde, "gayr-i Müslim statüsünde" değerlendirilmelerine dair fikirler ilk defa gündeme getirilmiştir.[1616]

Hekim Nureddin döneminin en önemli özelliği ise Mezhebin bir arada kalmasının sağlanmasıdır. Nitekim Hekim Nureddin'in 1914'te vefat etmesiyle

---

bilgiler söz konusudur. Buna delil olarak da Hekim Nureddin'in Keşmir'in yerli kralları arasında hekimlik yaptığı ve onların fikirlerinden etkilendiği görüşleri ifade edilmiştir. Ancak Gulam Ahmed'in bizzat kendisinin yerli halkla oldukça fazla ilişkisi söz konusuyken, böyle etkilenmeden sonra fikirlerini değiştirdiğini söylemek güç görünmektedir. Bkz. Ali, **Kadiyani Geleneğinin Iki Temel Akimi..**, s. 33-34.

[1614] Krş. Mahmud Ahmed, **Khilafat-e Rashidah**, s. 78; Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 152-154, 156, 163, 180. Nitekim bu sebeple günümüz Ahmedî hilafet anlayışında, Hekim Nureddin dönemi hilafet tasavvurundan çok da bahsedilmemektedir. Hilafeti kurumsallaştırmasıyla bilinen Mahmud Ahmed bu noktada en fazla öne çıkarılan halifedir.

[1615] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 13. Bu gönderilen mübelliğ Hoca Kemaleddin'dir. Ancak bu kişi sonradan ayrılıkçı grubun lideri olduğu için Kadiyânî Ahmedîler, İngiltere'ye gönderilen ilk kişi olarak bu kişiyi kabul etmemektedirler.

[1616] El-Mevdudi, **Kadiyanilik Nedir?..**, s. 73. Kürateşi şehrinde farklı İslami grupları temsil eden bir grup Müslüman bir araya gelerek, Mirza Gulam Ahmed'in kurduğu mezhebin Müslüman olarak değil, gayr-i Müslim gibi muamele görmesini ve mezhep için Pencap Meclisi'nde azınlık statüsünde bir sandalye hakkı verilmesini savunmuşlardır.

Mecliste sandalye verilmesinin amacı ise onların başka dinlere mensup azınlıklar gibi görülmesini sağlamayı hedeflemekten kaynaklanmıştır. Çünkü bu dönemde azınlıklar mecliste nüfus çoğunluklarına göre özel olarak temsil edilme hakkına sahiptiler. Nitekim Müslümanlar da mecliste temsil edilme hakkına sahipti. Bu toplanan İslamî kesimler de, Ahmedîlerin mecliste bir sandalyeyle temsil edilmesini isteyerek, onları yazılı bir yasa olmasa bile resmi ve fiili olarak İslam dışına çıkarmış olmayı amaçlamıştır. Ancak bu karar, bir tavsiye niteliği olması dışında bir öneme sahip olmamıştır. Bu teklifin 1974'te İslam-dışı azınlık ilan edilmelerine yönelik ilk itici güç oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

birlikte, bir süredir Mezhep içerisinde örtük bir biçimde var olagelen güç yarışı görünürlük kazanmıştır.

4.1.1.1. Hekim Nureddin Dönemi ve Sonrasında Mezhebin Lahorî ve Kadiyânî Olarak Bölünmesinin Arka Planı

Ahmedîler denilince ilk akla gelen meselelerden biri Lahorî ve Kadiyânî şeklinde ayrılmalarıdır. Ayrılıklarının sebebi olarak da Lahorî Ahmedîler ile Kadiyânî Ahmedîler arasında ortaya çıkan Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini kabul edip etmeme meselesi gösterilmektedir. Ancak Mezhep içerisinde gerçekleşen bu ayrılılığın sebebini sadece fikirsel farklılaşmaya indirgemek oldukça güçtür.[1617] Nitekim sonradan ayrılan grubun liderlerinden olacak olan Muhammed Ali[1618] ve Hoca Kemalettin'le[1619] ilgili pek çok örnek, ayrılığın sadece akidevî bir farktan kaynaklanmadığını göstermektedir. Nitekim Muhammed Ali ve Hoca Kemaleddin'in Gulam Ahmed'in oldukça yakınında ve onu bizzat tanıyan kişiler olduğu kaynaklardan bilinmektedir. Nitekim her ikisi de Gulam Ahmed'in nübüvvetine dair görüşlerini de açıkladığı Review of Religions Dergisi'nin baş editörlüğünü yapmışlar, Gulam Ahmed'in nebi olduğuna yönelik yazdığı eserlere bizzat şahitlik etmişlerdir. Bu yönüyle, onların Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasıyla ilgili fikirlerinden habersiz olduklarını söylemek oldukça güçtür.[1620] Nitekim Muhammed Ali'nin editör olduğu dönemde, Khawaja Ghulamussqalain'le yaptığı tartışmalarda Gulam Ahmed'in nebi olduğunu savunduğuna yönelik bilgiler kaynaklarda yer almıştır.[1621] Zira bu kişilerin Gulam Ahmed'in vefatının ardından da, Gulam Ahmed'in nübüvvetine yönelik fikirleri dile getirdiklerine dair bilgiler de söz

[1617] Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 17. Tezimizin konusu genel olarak Ahmedîlik olmadığı için Ahmedîlerin bölünmesine yönelik bilgiler genel hatlarıyla verilecektir.
[1618] Muhammed Ali, Mirza Gulam Ahmed döneminde mezhebin ileri gelenlerinden kabul edilen bir kişi olup o döneme göre oldukça eğitimlidir. Üniversite eğitimi almış, ve yüksek lisans yapmıştır. Nitekim Mirza Gulam Ahmed tarafından kendisi Kur'an-ı Kerim'i İngilizce'ye çevirmekle görevlendirilmiştir.
[1619] Hoca Kemaleddin de, Muhammed Ali gibi Mirza Gulam Ahmed döneminde mezhebin ileri gelenlerinden kabul edilen olup o döneme göre oldukça eğitimlidir. Yüksek lisans eğitimi vardır. Siyaset diline hakim olmuştur. Nitekim bu yönünden dolayı I. Halife tarafından İngiltere'ye gönderilen ilk Ahmedî mübelliğ olmuştur.
[1620] Krş. Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 165-166; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s.17; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 72.
[1621] Bu konu hakkında bkz. Qazi, **Truth Prevails**, s. 7-8.

konusudur.[1622] Nitekim kaynaklarda Hoca Kemaleddin'in Gulam Ahmed'in nebilik iddialarını destekler mahiyette anlaşılabilecek ifadeleri mevcuttur.[1623] Bu noktada Hoca Kemaleddin'in Gulam Ahmed vefat ettiğinde Allah tarafından gönderilmiş elçinin vefat ettiğini söyleyerek ne yapacağını bilmez halde dolaştığı ve ilk halifenin kim olması gerektiğine dair tartışma esnasında da, Gulam Ahmed'in eşini kastederek "ümmü'l müminin" ifadesini kullanarak onun da fikrinin alınması gerektiğine dair ifadeler kullandığı şeklinde bilgiler söz konusudur. Nitekim Hoca Kemaleddin'in bu dönemde Hareket içerisindeki en üst organ olan, Encümen'in sekreterliğini ve üyeliğini yaptığını ve Hekim Nureddin'in halife seçilmesi sonrası da bunu Ahmedîlere kendisinin bir bildiriyle ilan ettiğini de özellikle belirtmek gerekir.[1624] Şayet kaynaklardaki bu bilgiler doğruysa Muhammed Ali'nin ve Hoca Kemaleddin'in Gulam Ahmed'in kitaplarında açık bir şekilde bahsettiği nübüvvet iddialarından habersiz olduğunu veya sadece tasavvufi çerçevede bir nübüvvet şeklinde anladığını söylemek zordur.[1625]

Ulaşılabilen kaynaklara bakıldığında Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetinin reddedilmesine yönelik fikirlerin ise özellikle 1910ların başlarından itibaren dile getirilmeye başladığı ancak bu dile getirilen görüşlerin de, küçük bir Ahmedî kesim tarafından mevzubahis yapılan ve Ahmedîliğin gulat çizgisi olarak adlandırılabilecek, Gulam Ahmed'in hakiki bir nebi olduğuna yönelik düşünceler ve kelime-i şehadete Gulam Ahmed'i de ekleme çabalarına karşı bir duruş şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.[1626] Bu bilgiler ışığında, ayrılacak grup içerisinde 1914 yılına kadar Gulam Ahmed'in nübüvvetini tamamen reddeden "müşterek" bir fikir

[1622] Krş. Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 165-166; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s.17; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 72.
[1623] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 166-168. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 17.
[1624] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 150-151, 157.
[1625] Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 72; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s.17. Nitekim kendisinin Hrirtiyanlık ve Yahudilik arasındaki ilişki üzerinden İslamiyet ve Ahmedîlik arasındaki ilişkiyi tanımlaması da, Gulam Ahmed'in akidevî noktada farklılığa sebep olan görüşlerini bildiğini göstermektedir. Nitekim Muhammed Ali bu sözlerinde, nasıl ki Hz. İsa'nın Yahudiler'e gönderilerek, onlar için mesih olarak bir misyonu söz konusu olmuşsa, kendi hareketleriyle İslam arasındaki ilişkiyi de o şekilde açıklamıştır. Bkz. Muhammed Ali, "A Short Sketch of the Ahmadiyya Movement", s. 171.
[1626] Muhammed Ali, **The Split in the Ahmadiyya Movement**, s. 10-11; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 71-72.

olduğunu söylemek güçtür.[1627] Ancak ayrılacak gruba liderlik edecek bu kişiler, Hekim Nureddin döneminin sonlarına doğru özellikle Ahmedî olmayan Müslümanların dini durumları hakkında, diğerlerinden fikirsel olarak belirgin bir biçimde ayrılmışlar;[1628] Ahmedî olmayanların da Müslüman sayılması gerektiğini ve küfür meselesinin gündememe gelmemesi gerektiğini savunmuşlardır.[1629] Bu bağlamda kendileri gibi düşünmeyen Ahmedîlerden ziyade diğer Müslümanlarla birlikte hareket etmeyi tercih etmişlerdir.[1630]

Yukarıda zikredilen verilerden hareket edecek olursak, en azından erken dönem açısından ,Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasına yaklaşımın, iki taraf açısından da Mezhebi temelinden sarsacak kadar farklı olmadığı anlaşılmaktadır. [1631]Zira ayrılıkçı grup olan Lahorî Ahmedîlerin, Gulam Ahmed'in nübüvvetini reddetmesi ve tasavvufi çerçevede değerlendiren görüşleri, ayrılıktan sonra yazılan eserlerden daha belirgin bir biçimde çıkarılmaktadır.[1632] Nitekim sonradan Kadiyâni Ahmedî adını alacak olan ana bünye Ahmedîler de benzer fikirleri dile getirerek, akidevî farklılıkların sonradan icat edildiğini, asıl meselenin hilafette hak talebi olduğunu ileri sürmektedirler.[1633] Bu durumda en azından erken dönem açısından, Mezhep içerisindeki ayrılıkla ilgili esas problemin, Gulam Ahmed'in nebiliği değil, Mezhebin yönetimi meselesi olduğunu söylemek daha uygun görünmektedir.

[1627] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 166-168; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 17.

[1628] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 152-153, 182; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s.19-21.Özellikle, bu problem; İslam'ı hiç bilmeyen Batı'da yayılmaya başlayan Mezhebin tebliğ faaliyetlerini gerçekleştirmesi sürecinde ortaya çıkmıştır. Nitekim bu süreçte önce İslam'ın mı yoksa Ahmedîliğin mi anlatılması gerektiğine yönelik sorular mevzubahis olmaya başlamıştır. Büyük bir kesim, İslam'ı bilmeyen bu kişilere, öncelikle İslam'ın anlatılması sonra Ahmedîliğin tebliğ edilmesini savunmuşlar ancak Mahmud Ahmed bu duruma oldukça tepki göstermiş, böyle yaptıkları takdirde Ahmedîliğin değersizleşeceğini ve unutulacağını savunmuştur. Konu hak. krş. Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 152-153, 182; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s.19-21.

[1629] Muhammed Ali, **The Split in the Ahmadiyya Movement**, s. 79. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 68-69; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 19-21.

[1630] Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 68-70. Nitekim 1913 yılında, tarihe Cavnpur Cami ayaklanması olarak geçen, ve hükümetin Cavnpur'da yol genişletme çalışmaları yapmak için bir caminin köşesinin yıkılmasına karar vermesi üzerine Hintli Müslümanlar bu duruma büyük tepki göstermiş, gösteriler yapmıştır. Hükümete karşı gösterilen yapan kişilere Muhammed Ali ve arkadaşları da katılmıştır. Ancak diğer Ahmedîler katılmamıştır. Bu durum da, Muhammed Ali ve arkadaşlarının diğer Müslümanlarla ortak hasssiyetlerinin olduğunu göstermektedir. Konu hak. bkz. Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmad, **Truth about the Split**, UK 2007, s. 306-308.

[1631] Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 17.

[1632] Faruqui, Naseer A., **Ahmadiyyat and Qadianiyyat**, s. 1; Maulana Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, s. 30.

[1633] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 164.

Özellikle de Muhammed Ali ve Hoca Kemaleddin çizgisindeki kişilerin, Gulam Ahmed'in dini statüsünün devamı niteliğinde, otoriter, sorgulanamaz ruhani bir halife figüründen ziyade Encümen'in, Mezhebi yönetmesini ve başındaki kişinin dini statüsü olmayan sıradan bir emir olmasını tercih etmelerinden kaynaklanmış görünmektedir.[1634] Halifenin statüsüne dair bu tartışmalar hakkındaki bilgiler, Hekim Nureddin'in halife seçiminin henüz daha bir hafta sonrasını işaret etmektedir. Zira bu konuyla ilgili kaynaklarda, sonradan ayrılıkçı grubun liderliğini yapacak olan Hoca Kemaleddin'in seçimde Hekim Nureddin'i, Allah tarafından görevlendirilmiş bir halife olarak kabul ettiğine ve ona itaat edeceğine dair söz verdiğine ancak bir hafta sonra bu kararından vazgeçtiğine ve otoriter bir halife figürüne karşı çıkmaya başladığına dair bilgiler söz konusudur.[1635]

Encümen yönetiminde bulunan Hoca Kemaleddin önderliğindeki bu kişilerin, otoriter bir halife istemediklerini ilan eder etmez henüz daha 1908 yılı içerisinde, halifelikle birlikte Encümen'in başkanlığını -"Sadr-ı Ala"- yürüten Hekim Nureddin'in halifeliğine karşı muhalefete giriştiklerine dair veriler mevcuttur. Bu kişilerin onu halife olarak değil, Encümen başkanı olarak kabul ettikleri ve ona bu şekilde itaat etmek istedikleri şeklinde ifadeler söz konusudur. Zira bu fikirlerin tonunun gittikçe yükselmeye başladığını anlayan Hekim Nureddin de, Encümen'in hakimiyetini azaltabilmek adına, Encümen başkanlığı görevini bıraktığı ve Encümen'in başkanlığına Mahmud Ahmed'i atadığına yönelik bilgiler de kaynaklarda yer almaktadır.[1636]

Hekim Nureddin'in bu çabasıyla, Encümen'i hilafet kurumunun altında konumlamaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Ancak bu noktada Hekim Nureddin'in bu tavrının muhalif grubu bastırmaya yetmediği hatta bu grubun halifenin gücünü kırabilmek ve Encümen'i, Mezhebe hakim kılabilmek amacıyla çeşitli faaliyetlere

---

[1634] Krş. Mahmud Ahmad, **Khilafat-e Rashidah**, s. 89-90, 92; Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 159. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 17-18.

[1635] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 158-159. Hatta kaynaklarda, Hoca Kemaleddin'in bu tavrının yanlış olduğunu fark ettiği ve konuyu uzatmadığına dair fikirler de söz konusudur.

[1636] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 160-161, 170-171; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 74. İlginçtir ki bu kurum, günümüze kadar bütün Ahmedî halifelerin, halife seçilmeden önce son vazife yaptığı kurum olmuştur. Yani yeni seçilen halife bu kurumun başkanı olan kişi olarak seçilmiştir. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 74.

giriştikleri, bu bağlamda, bu konuyla ilgili toplantılar organize etmeye başladıkları, böylelikle de Mezhep içerisinde, Mezhebin nasıl yönetilmesi gerektiğine dair açık tartışmalar yaşanmaya başladığı fark edilmektedir.[1637]

Hekim Nureddin'in tonu yükselen bu muhalif seslere karşı ise süreç içerisinde daha açıktan tepki göstermeye başladığına yönelik bilgiler de söz konusudur. Nitekim varolduğu iddia edilen bir konuşmasında da, kendisine sadece namaz kıldırma ve nikah kıyma gibi basit işleri yapacak sıradan bir emir muamelesi yapmak isteyen kimseleri eleştirdiği, onlara tepki gösterdiği, bu kişilerin biatlarını yenilemeleri gerektiği yada Kadiyan'ı terk etmelerinin daha iyi olacağını ifade ettiği belirtilmiştir. Hekim Nureddin'in bu tavrından sonra da, bu kişilerin biatlarını yeniledikleri ancak benzer tutumlarına devam ettirdikleri de yine kaynaklarda yer almıştır.[1638]

Mezhep içerisindeki bu tür problemler iki türlü güç grubunun oluşmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Sıradan emirliği ya da Sadr Encümen-i Ahmediyye'nin yönetimini savunanlar, Mezhebin ileri gelenlerinden Muhammed Ali ve Hoca Kemaleddin ve az sayıdaki taraftarlarından oluşurken, diğerleri ise soy karizmasına sahip Mahmud Ahmed'e bağlılığını ifade eden büyük gruptan oluşmuştur.[1639] Nitekim bu kişilerin daha Hekim Nureddin'in hilafeti esnasında güç yarışı içerisinde olduğu; kendilerine taraftar bulmak için çeşitli Mezhep müesseseleri ve kendi fikirlerini açıklayabilecekleri ve muhalif görüşleri eleştirebilecekleri dergiler kurmalarından anlaşılmaktadır.[1640] Ancak Mezhep içerisindeki bu güç yarışı Hekim Nureddin döneminde örtük olarak devam ederken, Hekim Nureddin'in vefat etmesiyle sarih bir biçimde görünürlük kazanmıştır. Esas hesaplaşma yeni halifenin kimliğinden ziyade statüsüyle ilgili hususlarda yaşanmıştır. Yukarıda da zikredildiği gibi Muhammed Ali, yeni halifenin, Mezhep üzerinde dini otoritesi olmayan bir emir olması gerektiğini savunmuş ve Mezhebin ileri gelenlerinin karar verebilmesi için

[1637] Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 170-171.
[1638] Krş. Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 158-159, 172-175; Mahmud Ahmad, **Khilafat-e Rashidah**, s. 82-83; Şems, **Hilafet**, s. 52; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 18-19.
[1639] Krş. Mahmud Ahmad, **Khilafat-e Rashidah**, s. 82-83; Şems, **Hilafet**, s. 52; "Two branches of the Movement", http://www.ahmadiyya.org/qadis/contents.htm, Erişim tarihi 11.11.2017; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 18-19; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 64.
[1640] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 20-21.

seçimlerin ertelenmesini istemiştir.[1641] Ancak Hekim Nureddin tarafından defaten kendisinden sonraki kişi olarak işaret edilen Mahmud Ahmed, hilafet seçimlerinin ertelenmesinin dini olarak mümkün olmadığını ifade etmiş; muhalif grubun farklı bir karar almasına imkan vermeden seçimlerin yapılmasını sağlamıştır. Böylece 1500 ila 2000 kişilik bir Ahmedî grubu tarafından halife seçilmiştir; ancak Muhammed Ali ve Hoca Kemaleddin'in başını çektiği yaklaşık 50 kişilik bir Ahmedî topluluk kendisine biat etmemiş ve Hekim Nureddin'in vefatından yaklaşık altı hafta sonra Kadiyan'dan ayrılarak Lahor'a yerleşmişler, "Encümen-i İşa'at-i İslam" adlı yeni bir topluluk kurmuşlar ve bu şehre nispetle Lahorî adını almıştır.[1642]

Biat etmeyen topluluğun biat etmeme nedenleriyle ilgili temelde dört husus gündeme gelmiştir. İlki, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiaları hakkında farklı yorum biçimleri, bir diğeri Ahmedî olmayan Müslümanların statüsü gibi teolojik problemler, diğer bir başkası halifenin dini statüye sahip olup olmayacağına yönelik görüş farklılıkları ve sonuncusu ise bu kişilerin yaş ve eğitim bakımından yetersiz gördükleri ve sadece soy karizmasına sahip olan Mahmud Ahmed'e biat etmek istemedikleri ve hilafette kendilerinin de hakkı olduğunu düşündükleri şeklindedir.[1643]

[1641] Şems, **Hilafet**, s. 96; Mahmud Ahmad, **Khilafat-e Rashidah**, s. 89-90, 92; Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 162-163. Mahmud Ahmed, Muhammed Ali'nin seçimleri 4-5 ay ertelemeyi önerdiğini söylerken, Friedmann, bu sürenin sadece 4-5 gün olduğundan bahsetmektedir. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 20-21.

[1642] Mahmud Ahmad, **Truth about the Split**, s. 306-308; Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 152, 161, 165, 182-184; Krş. Maulana Muhammed Ali, **The Split in the Ahmadiyya Movement,** Columbus Oh 1994, s. 50-78; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 20-21; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 64-65.
Son ayrılık ise Cavnpur Cami ayaklanmasıdan kaynaklanmıştır. Mahmud Ahmed'in aktardığına göre, I. Halife Mevlana Hakim Nureddin bu duruma karşı çıkmış ve Mahmud Ahmed'i görevlendirerek onları eleştiren bir yazı yazmasını istemiştir. Çünkü Mevlana Hakim Nureddin'e göre, caminin kendisi değil, sadece lavaboları yıkılmak istenmiştir. Bu yüzden de, bir sürü insanın ölümüne neden olan bu ayaklanmaya gerek olmadığını vurgulamıştır. Mevlana Muhammed Ali ve arkadaşları I. Halife'nin bu tepkisini, cami yıkılmasına karşı sessiz kalma olarak yorumlamış ve fikri ayrılıktan sonra fiili ayrılık süreci de başlamıştır. Konu hak. bkz. Mahmud Ahmad, **Truth about the Split**, s. 306-308.

[1643] Krş. Mahmud Ahmad, **Khilafat-e Rashidah**, s. 76-77; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 20-21; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 65-68, 71-72. Nitekim Mahmud Ahmed, bir eserinde, ayrılıkçı grup içerisinden birilerinin "bir çocuk neden hilafet makamına tayin edildi" şeklinde şikayette bulunduklarından bahsetmiştir. Mahmud Ahmed bu durumu hilafete yetersiz olsa dahi Allah tarafından seçildiğini göstermek için ifade etmiştir. Nitekim başka yerlerdede, halife seçildiğinde eğitim konusunda yetersiz hatta cahil olarak nitelendirilebileceğinden bahsederek, seçiminin dünya kıstaslarına göre yapılamayacağını ifade etmeye çalışmıştır. Bu konu hakkında bkz. Mahmud Ahmad, **Khilafat-e Rashidah**, s. 98-99.

4.1.1.2. Lahorî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed Tasavvuru

Lahorî Ahmedîlerin hem akidevî hem de siyasal nedenlerle ana bünye Kadiyânîlikten ayrılması, Mirza Gulam Ahmed telakkilerinin Kadiyânî Ahmedîlerden oldukça farklı gelişmesine neden olmuştur. Sayılarının oldukça az, maddi bakımdan da yetersiz olmaları, Lahor'da ana bünye Müslümanlar arasında sıkışıp kalmalarına zemin hazırlamış, bu durum da fikirlerini Müslümanlar tarafından kabul edilebilecek makul seviyelere dönüştürme çabalarına girişmelerine; fikirlerinde çeşitli revizyonlara gitmelerine neden olmuş olmalıdır. İlk başta, Muhammed Ali ve Hoca Kemaleddin gibi Mezhep büyüklerinin bir nevi müctehid statüsünde bile olsa Gulam Ahmed'i nebi olarak kabul etmeleri; süreç içerisinde Gulam Ahmed'in nübüvvetini tamamen reddeden, mesihlik-mehdilik iddiasını tevil eden ve müceddidlik iddiasını ön plana çıkaran bir anlayışa dönüşmüştür.[1644]

İlginçtir ki, süreç içerisinde Lahorî Ahmedîler, fikirlerindeki bu dönüşüm neticesinde müceddid olarak kabul ettikleri Mirza Gulam Ahmed'in müceddidliğini açıklamaktan ziyade, "nebi olmadığını" vurguya önem vermişlerdir. Bu açıdan, Lahorî Ahmedîlerin Gulam Ahmed algısının tam olarak anlaşılabilmesi için, Gulam Ahmed'in önce nebi olmadığı, sonra tevil edilen mesihliği ve mehdiliği, en son da müceddidliği işlenecektir.

Lahorî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed telakkilerinin temelini, Gulam Ahmed'in hakiki bir nebi olmadığına yönelik fikirleri oluşturmaktadır. Lahorî Ahmedîler, Gulam Ahmed'in eserlerinde açık bir şekilde nebi olarak görevlendirildiğine yönelik fikirlerini tasavvufi gelenek içerisindeki yorum biçimleriyle temellendirmeye ve bu yaklaşım üzerinden de Gulam Ahmed'in nebilik iddiasında bulunmadığını açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu iddialarını ortaya

[1644] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 135; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 101. Lahorî Ahmedîler, Gulam Ahmed'i mezhep kurucusu olarak kabul ederken, Gulam Ahmed'e, onu diğer insanlardan tamamen ayıran, çok da özel bir kutsiyet atfetmemektedir. Nitekim bu durum ayrılık öncesi yaşanan siyasal olayların arka planında da fark edilmektedir. Ayrılan grubun liderleri, I. Halife Mevlana Hekim Nureddin (ö. 1914) vefat ettikten sonra, Gulam Ahmed'in "vadedilmiş bir oğul" olarak nitelediği, 25 yaşında olan oğlu Mahmud Ahmed'in halife seçilememesi için yaş sınırının 40'a çekilmesini arzu etmişlerdir. Bu durum hilafetin, kendi soyuna tahsis edilmesi noktasında açık bir tercihte bulunan Gulam Ahmed'in ayrılan grup açısından ana bünye Ahmedîlerden oldukça farklı bir karşılığının olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu çizgi, Gulam Ahmed'in şahsına, özel bir kutsiyet atfetmemesinden dolayı, hilafet müessesesini de Gulamî bir soya özel düşünmemişlerdir. Konu hak. bkz. Mahmud Ahmad, **Khilafat-e Rashidah**, s. 78-81; Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 11-12.

koyarken de, İbn-i Arabî'nin teşrî nübüvvet kavramına sıklıkla referans yapmakta ve Gulam Ahmed'in "nebi" ve "resul" ifadelerini kullanmasına yönelik görüşlerinin bu minvalde anlaşılması gerektiğini savunmaktadırlar.[1645] Nebi ifadesini açıklarken de, "Allah'tan havadisleri alıp onu aynı şekilde açıklayan kişi" olarak değerlendirmekte, Gulam Ahmed'in Allah'tan bilgi alması nedeniyle de nebi sıfatını hak ettiğini iddia etmektedirler.[1646] Bu noktada da özellikle Gulam Ahmed'in muhaddes olduğunu, Allah'ın onunla bir nebi olarak değil, muhaddes olarak konuştuğunu ön plana çıkarmaktadırlar. Muhaddeslik hususunda da sıklıkla referans yapılan Şah Veliyullah'a atıf yapmakta ve onun muhaddeslik makamını, bir velilik makamı olarak değerlendirdiğinden bahsetmektedirler. [1647]

Mirza Gulam Ahmed'in kullandığı nebi-resul şeklindeki ifadelerin tasavvufi gelenek içerisinde anlaşılması gerektiğini özellikle vurgulamakta ve bu kullanımların da muhaddes kelimesinin karşılığı olduğunu savunmaktadırlar.[1648] Nitekim Abdulkadir Geylanî, Mevlana Celaleddin-î Rumî gibi isimlerin kendileri için nebi kavramını kullandıklarını iddia etmekte ve bu kavramın "aşkı" ifade ettiğini, Gulam Ahmed'in bu şekilde kullanımının da, kendisinin Hz. Peygamber'in aşkında kaybolması şeklinde anlaşılması gerektiğini beyan etmektedirler. Gulam Ahmed'in "ben Ademim, ben Şit'im, ben Nuh'um, ben İbrahim'im, ben Musa'yım, ben İsa'yım, ben Muhammed'im" şeklindeki ifadelerinin de bu minvalde anlaşılması gerektiğini belirtmekte ve Beyazid-i Bistamî ve Feridüd'din Attar gibi büyük mutasavvıfların da bu şekilde kullandığı tabirler olduğunu vurgulamaktadırlar.[1649] Nitekim Gulam Ahmed'in nebiliğini tanımlamak için kullandığı zıllî, bürûzi, mübeşşirat, gayr-i teşrî, ümmetî gibi ifadelerin de, nübüvvetinin tasavvufi bir gelenek içerisinde anlaşılması gerektiğini ortaya koyan deliller olduğunu savunmaktadırlar.[1650]

[1645] Faruqui, **Ahmadiyyat and Qadianiyyat**, s. 3; Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, s. 448.
[1646] Mumtaz Ahmad Faruqui, **Truth Triumphs**, Lahore 1965, s. 16-17.
[1647] Faruqui, **Ahmadiyyat and Qadianiyyat**, s. 3; Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, s. 448.
[1648] Faruqui, **Ahmadiyyat and Qadianiyyat**, s. 3; Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, s. 448.
[1649] Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, çev. notu s. 644; "The Connotation In Which Hazrat Mirza Sahib Has Employed The Word "Prophet" In Reference To Himself -- As Any Other Saint (Wali-Ullah) Similarly Called Himself A "Nabi" (Prophet)?", http://aaiil.org/text/acus/mga/mirzaghulamahmadnotprophet.shtml, Erişim tarihi 03.04.2018. Lahorî Ahmedîlerin resmi sitesinden alıntılanmıştır.
[1650] Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, s. 30, 449.

Lahorî Ahmedîler bu fikirlerini desteklemek için de doğal olarak Mirza Gulam Ahmed'in eserlerine referans yapmaktadırlar. Ancak bu referanslar yapılırken, bizzat Gulam Ahmed'in eserlerinden deliller getirmekten daha ziyade, onun eserlerindeki fikirleri, görüşleri çerçevesinde yorumlanabilecek şekilde kendi yayınlarında alıntılamaktadırlar. Bu noktada da öncelikle, ağırlıklı olarak Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiası öncesinde yazdığı eserlerine referans yapmakta ve kendi internet sitelerinde de Gulam Ahmed'in eserlerinden bazı bölümlerin yer aldığı makaleler üzerinden kendilerini tanıtmaya çalışmaktadırlar.[1651]

Mirza Gulam Ahmed'in nebiliğini açıkça ilan ettiği *Ek Ghalati Ka İzala* adlı eserini de kendi nebilik fikirleri kapsamında açıklamaya çalışmaktadırlar. Ancak Lahorî Ahmedîler tarafından çevirisi yapılan bu eser incelendiğinde, Lahorî Ahmedîlerin eseri çevirirken mana olarak ciddi şekilde tasarrufta bulundukları ve Gulam Ahmed'in kullandığı nebi ve resul ifadelerini, gelecekten haber veren anlamında "haberci"[1652] şeklinde başka dillere tercüme ettikleri ve orjinal kavramları kullanmaktan imtina ettikleri anlaşılmaktadır.[1653] Ayrıca bu eserdeki Gulam Ahmed'in nebi olduğuna yönelik ifadelerini de dipnot vererek, hem kendi bilgileri ışığında şerh etmeye hem de Gulam Ahmed'in başka eserlerinden referanslar vererek tevil etmeye çalışmaktadırlar.[1654] Gulam Ahmed'in "nebilik" ifadelerinin, gerçekten bir nebiye işaret ettiğine yönelik fikirlerin de Mahmud Ahmed'in Gulam Ahmed'in nübüvvetini yanlış yorumlamasından kaynaklandığını düşünmektedirler.[1655]

[1651] Lahorî Ahmedîlerin internet siteleri için bkz. http://aaiil.org/text/acus/mga/mirzaghulamahmadnotprophet.shtml; http://www.ahmadiyya.org/index.htm http://ahmadiyya.org Bu noktada Kadiyânî Ahmedîlerin hacimli literatürlerinden tamamen ayrılmaktadırlar.

[1652] Kavram "prophet" olarak çevrilmiştir. İngilizce'deki prophet kavramı sözlüklere her ne kadar "peygamber" ifadesinin karşılığı olarak girmiş olsa da, kavramın Batılı zihniyetteki karşılığı geleceğe yönelik öngörüde bulunan, gaybten bilgi veren "prophecier" kavramıyla yakın ilişkilidir. Bu sebeple, bu kullanım şekli bilinçli bir kullanım şeklini göstermekte ve Mirza Gulam Ahmed'in kastının nübüvvet olmadığı anlatılmaya çalışmaktadır.

[1653] Mirza Gulam Ahmed, **Correction of An Error**, çev. Tufail, S. Muhammad, s. 620; Eser Mevlana Muhammed Ali tarafından yazılan **Prophethooh in Islam** adlı eserin içerisinde neşredilmiştir.

[1654] Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, s. 640-643,

[1655] Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, s. 447-483. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya...**, s. 66-67. Ancak Lahorî Ahmedîlerin, Gulam Ahmed'in nübüvvetine dair geliştirdiği bu yorum biçimleri Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiaları incelendiğinde çok da uygun düşmemektedir. Nitekim fikirsel farklılaşmalar neticesinde 1914 yılında gerçekleşen ayrılık sürecinde de, Kadiyan'dan ayrılıp Lahor'a yerleşen Ahmedî sayısı 50-60 olarak ifade edilirken, Kadiyan'da kalan Ahmedî sayısının bin ila iki bin arası olduğu belirtilmektedir. Bu bilgiden dahi, o dönemki mezhep açısından, Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasının genel bir makes bulduğu ve ayrılıkçı grubun iddia ettiği gibi tasavvufi gelenekle uyumlu sadece

Lahorî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerine yaklaşım noktasında diğer bir farklılıkları da, Gulam Ahmed'in mesih-mehdi olmasına yönelik iddialarını tevil etmeleridir. Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasının Hz. İsa'nın yeniden gelmesi olarak değil, manevi olarak gelmesi şeklinde düşünülmesi gerektiğini savunmaktadırlar.[1656] İlginçtir ki Lahorî Ahmedîler, Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasını bu denli tevil etmelerine rağmen,[1657] yine de Gulam Ahmed'in mesihlik-mehdilik iddialarını dile getirmekten imtina etmektedirler.[1658] Özellikle Kadiyânî Ahmedîlerden farklı olduklarını belirtmek ve ana bünyeye yakın görünmek için mesihlik-mehdilik iddiasını neredeyse hiç dile getirmemektedirler. Nitekim bu yaklaşımları da, Gulam Ahmed'i mehdi ve mesih olarak kabul ettiklerinin çok da bilinmemesine neden olmaktadır.[1659]

Lahorî Ahmedîler tarafından Mirza Gulam Ahmed'in en fazla ön plana çıkarılan fikri ise müceddidliktir. Gulam Ahmed'in özellikle müceddidlik iddiasını ön plana çıkarmaları da, İslam geleneği içerisinde en kabul edilebilir seviyelerdeki dini iddiası olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak Lahorî Ahmedîler, Gulam Ahmed'in bu iddiasını; sıradan her hangi bir müceddidlik olarak yorumlamamakta, oldukça kapsayıcı ve farklı bir müceddidlik olarak değerlendirmektedirler. Nitekim bu kavramı açıklarken "Great Reformer/Büyük Islahatçı" şeklinde

---

lafzî bir nebilik olmadığı anlaşılmaktadır. Gulam Ahmed'in nübüvvetin kabul eden Kadiyânî Ahmedîlerin sayı bakımından Lahorî Ahmedîlerden daha fazla olmalarına yönelik fikirlere, Lahorî Ahmedîler cevap olarak, Gulam Ahmed'in mezarına ölümünün akabinde mesih ve 14. yüzyılın müceddidi yazıldığını, nebi yazılmadığı ancak bu yazının sonradan Kadiyânî Ahmedîler tarafından kaldırıldığını vermişlerdir. Bu yazı yazıldığında, Mevlana Hekim Nureddin'in halife olduğu ve hiçbir Ahmedînin de bu duruma tepki göstermediğini ifade etmişlerdir. Konu hak. bkz. Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 307; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 21; Mahmud Ahmad, **Khilafat-e Rashidah**, s. 87-88, 97.

[1656] "The Connotation In Which Hazrat Mirza Sahib Has Employed The Word "Prophet" In Reference To Himself -- As Any Other Saint (Wali-Ullah) Similarly Called Himself A "Nabi" (Prophet)?", Erişim tarihi, 03.04.2018.

Ancak Gulam Ahmed "misl-i İsa" ifadesi ile Hz. İsa ile maddi olarak da açık bir benzerlik ilişkisi kurmakta nitekim bu durumu ispatlayabilmek için, Moğol olan soyunun İsrailî bir soyla irtibatlandırması neredeyse imkansızken, o bunu bile yapmaya çalışmaktadır. Krş. Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 5-7; Mirza Gulam Ahmed, **British Government and Jihad**, s. 16; Mirza Gulam Ahmed "The Messenger of the Latter Days", s. 15; Geaves, **Islam and Britain**, s. 36.

[1657] Faruqui, **Ahmadiyyat and Qadianiyyat**, s. 3; Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, s. 448, çev. notu s. 3.

[1658] Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, çev.notu s. 3.

[1659] Bu eserlerde Lahorî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'i sadece müceddid olarak kabul ettiklerine dair bilgiler mevcuttur. Bkz. Korkmaz, Sıddık, "Kadiyanilik-Ahmedilik", **İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı**, Ankara 2012, s. 542; Öz, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 714.

tanımlamaktadırlar.[1660] Bu bağlamda Gulam Ahmed'i bütün evliya, muhaddis ve müceddidlerin üzerinde konumlandırmakta[1661] ve onu nassların tefsirinde tek otorite olarak kabul etmektedirler.[1662]

Lahorî Ahmedîlerin Gulam Ahmed'in fikirleri noktasında takip ettikleri diğer iki husus da vahiy ve cihad hakkındaki görüşleridir. Nitekim insanlık var oldukça vahyin devam edeceğine inanmaktadırlar. Cihad konusunda da Gulam Ahmed'in görüşlerini takip ederek, silahlı bir mücadele olarak cihadı kabul etmediklerini, cihad devrinin sona erdiğini, İslam'ın tebliğ faaliyetleri aracılığıyla yayılacağını düşünmektedirler.[1663]

Görülmektedir ki, Lahorî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed algısına bakıldığında, kurucu figürlerinin Gulam Ahmed olmasına ve Mezhebin onun fikirleri etrafında gelişmiş olmasına rağmen, Gulam Ahmed'in müceddid ve mesih olmasına yönelik fikirlerinden ziyade, Gulam Ahmed'in nebi olmadığına yönelik düşüncelerini ortaya koymaya çalışmaktadırlar.[1664]

İlk dönem Lahorî Ahmedîler tarafından başlatılan bu gelenek, süreç içerisinde takipçileri tarafından daha fazla sahiplenilmiştir. Ana bünye Müslümanlar tarafından dışlandıkça, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetine dair fikirleri reddedilmeye,[1665]

[1660] Ahmad, Basharat, **The Great Reformer Biography of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad of Qadian**, çev. Hamid Rahman, C. 1., USA 2007. Ayrıca Lâhorî kolu, Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiasını temel esas kabul etmesiyle, buna yönelik literatür de geliştirmişlerdir.

[1661] Ahmad, **The Great Reformer**, s. 280-299**.**

[1662] Konu hak. bkz. Yaşar, "Kâdıyanîlerin Almanca Kur'an Tercümeleri Üzerine Bazı Düşünceler," s. 220-249.

[1663]Kalamazad, Mohammed, "True Meaning of Jihad", http://aaiil.org/text/articles/others/truemeaningjihad.shtml, Erişim tarihi 04.04.2018.

[1664] Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, çev. notu s. 644; "The Connotation In Which Hazrat Mirza Sahib Has Employed The Word "Prophet" In Reference To Himself -- As Any Other Saint (Wali-Ullah) Similarly Called Himself A "Nabi" (Prophet)?", Erişim tarihi 03.04.2018; Faruqui, **Ahmadiyyat and Qadianiyyat**, s. 3. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 66.

[1665]Ancak Lahorî Ahmedîlerin özellikle süreç içerisinde sahip oldukları, Mirza Gulam Ahmed'in nebi olmadığına yönelik fikirleri açık bir biçimde ortadayken, bu düşünceleri muhalif kesimler tarafından gözden kaçırılmış ve 1974 'de İslam-dışı azınlık ilan edilmişlerdir. Bu sebeplerden dolayı da gittikçe artan bir Kadiyânî kızgınlıkları söz konusu olmuş, bu yaşadıkları durumun Kadiyânîlerin heretik fikirlerinden kaynaklandığını iddia etmişler ve ana bünye Ahmedîleri Sünni muhalifler gibi "Kadiyânî" olarak ifade etmeye başlamışlardır.

İşin ilginç boyutu da, Gulam Ahmed'in nübüvvetine yönelik düşüncelerinden dolayı, her iki Ahmedî grubun birbirlerinin en büyük muhaliflerinin yine kendileri olmalarıdır. Ancak birbirinden hiç hazzetmeyen, fikirsel olarak birbirinden oldukça farklı bu iki çizgi de aynı muameleye maruz kalmıştır. Faruqui, **Ahmadiyyat and Qadianiyyat**, s. 10; Ali, **Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akimi..**, s. 8; "Pakistani Nationalism..", s. 135.

mehdilik, mesihlik görüşleri dikkate alınmamaya, müceddidlik iddiası ise ön plana çıkarılmaya başlanmıştır. Öyleki sadece müceddidlik iddiası varmış gibi hava yaratılmaya; hatta ana bünyeyle yakın bir ilişki kurabilmek adına da, Gulam Ahmed'in Ehl-i Sünnet'i takip ettiğini söyleyen ifadeleri de özellikle vurgulanmaya başlanmıştır.[1666]

Genel olarak değerlendirildiğinde ise Lahorî Ahmedîler için Mirza Gulam Ahmed figürü, Mezhebin kurucusu olması nedeniyle kuşkusuz ciddi bir öneme sahiptir. Ancak Lahorî Ahmedîlerin Gulam Ahmed algısı, onu dokunulmaz kılan, beşer üstü özelliklerle bezemeyen, "mübarek bir Allah adamı" tasavvuruna dayanmaktadır.[1667]

4.1.2. Kadiyânî Ahmedîlerin Tarihsel Serüveni

Günümüzde Ahmedîlik denilince anlaşılan grup Kadiyânî Ahmedîlerdir. Hem Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerini, onun ifade ettiği manada takip etmeleri hem de sayı bakımından Lahorî Ahmedîlere göre oldukça üstün olmalarından dolayı Kadiyânî Ahmedîler ana bünye Ahmedîliği ifade etmektedir. Nitekim bu gruba mensup kişiler de kendilerini doğrudan Ahmedîler olarak tanımlamaktadırlar. Ancak özellikle Pakistan orjinli araştırmacılar, bu grubun merkezlerinin Rabva'da bulunmasından dolayı "Rebve kolu" şeklinde isimlendirmektedirler.[1668] Lakin; çalışma esnasında, bu grubu ifade ederken, "Kadiyan'da kalan Ahmedîler" anlamında Kadiyânî Ahmedîlik ifadesini kullanmak daha objektif görünmektedir. Bu bölümden itibaren de, Kadiyânî Ahmedîliğe bağlı kişileri tanımlarken Kadiyânî Ahmedîler, genel olarak bu kişilerden bahsederken ise Ahmedîler ifadesi kullanılacaktır.

[1666] Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, çev. notu s. 3. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 70.

[1667] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 135; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 101. Hatta süreç içerisinde "Mirza Gulam Ahmed" ismi, özellikle Sünni Müslümanlar tarafından hatm-ü nübüvvete zarar veren, heretik bir kişi olarak düşünüldüğü için, Lahorî Ahmedîler kurucularına büyük ihtiram göstermelerine rağmen bunu açıktan ilan etmemeyi tercih etmişlerdir.

[1668] Bu isimlendirme, Lahorî Ahmedîlerin Lahor'da olmasına karşılık, Kadiyânî Ahmedîlerin Rabva'da bulunmasına atfen her iki kolu da fikirlerinden dolayı heretik gösterebilmek adına ve içerisinde "Ahmed" geçen bir ifadeyi kullanmaktan imtina edildiği için bu şekilde bir kullanım şeklinin tercih edildiği düşünülmektedir. Bkz. Ali, **Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akimi..**, s. 50.

4.1.2.1. Akidevî Problemden Siyasi Meseleye Dönüşüm: II. Halife Mahmud Ahmed Dönemi

Mezhep içerisinde oldukça erken dönemde yaşanan ayrılık, ayrılıkçıların sayılarının oldukça az olması dikkate alındığında önemsiz olarak görülebilir; ancak ayrılan kişilerin özgül ağırlıkları dikkate alındığında Ahmedîleri derinden sarstığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak bu noktada, Mahmud Ahmed (1914-1965) figürü oldukça öne çıkmaktadır. Nitekim Mahmud Ahmed, yöneticilik kabiliyetini devreye sokarak ve soy karizmasını da kullanarak bu durumu kendi lehine çevirmeyi başarmıştır.[1669]

Mahmud Ahmed, ayrılan bu kişileri Mezhebi fesada uğratmaya çalışan bölücü güç olarak sunmuş, Ahmedîlerî bu kişilere karşı sosyal boykota davet etmiş ve onlara karşı olumsuz düşüncelerini pek çok kere dile getirmiştir. Böylelikle, bu kişilerin bir daha Mezhebe girme şanslarını engellemiştir.[1670]

Ana bünyenin lideri olan Mahmud Ahmed, ilk olarak Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetine inanmayı Ahmedîlik için bir esas olarak kabul etmiştir.[1671] Öte yandan hilafet müessesesinin tıpkı nübüvvet gibi İlahi mahiyete bürünmesini sağlamıştır. Böylelikle, hilafeti, nübüvvetin devamı şeklinde, dokunulmaz, kutsal bir alana kaydırmış, hilafete yönelik olası eleştirileri engellemiştir. Öte yandan Mezhep içerisinde söz konusu olabilecek muhalif seslere karşılık, Mezhep kurumlarının liderliğini de başlarda kendisi üstlenmiştir. Ayrıca Sadr Encümen-i Ahmediyye'nin Mezhep üzerindeki etkinliğini kırmak için de doğrudan kendisine bağlı Meclis-i Şura gibi müesseseler kurmuştur.[1672]

Mahmud Ahmed'in Mezhebe yaptığı akidevi noktalardaki müdaheleler dışında, Mezhebin kurumsallaşmasına yönelik de pek çok başka katkısı söz konusudur. Mahmud Ahmed bu dönemde, Mezhep için bir kalkınma programı belirlemiş ve Mezhebin çok hızlı bir şekilde kurumsallaşma sürecine girmesini sağlamıştır. Nitekim Ahmedîliğin neredeyse günümüzdeki bütün kurumlarının temeli

[1669] Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 72.
[1670] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, , s. 109-112; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 20-21.
[1671] Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin,** s. 17.
[1672] Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s. 23. Meclis-i Meşveret şeklindeki kullanım da söz konusudur. Bkz. Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 321-323.

onun döneminde atılmıştır. Ahmedîlik, onun döneminde Afrika'dan Amerika'ya, Sovyetler Birliği'ne kadar pek çok noktada faaliyet yürütmeye başlamıştır.[1673]

Mezhebin siyasal alanda ise o kadar rahat olduğu söylemek oldukça zordur. Zira ana bünye Müslümanlar arasında kendilerine yönelik ciddi bir muhalefetin ortaya çıkması büyük sıkıntılara sebep olmuştur. Söz konusu muhalefet, Ahmedîlerin akidevi farklılıklarına tepki göstermelerine ilaveten "İngiliz işbirlikçisi" olduklarını daha fazla dile getirmiştir. Böylelikle Gulam Ahmed döneminde başlayan Ahmedîlere karşı muhalefet, sistematik bir boyuta ulaşarak, bir anti-Ahmedî[1674] geleneğe dönüşmüştür. Bu geleneğin en önemli temsilcisi olan Selefi çizgideki, tekfirci kimliğiyle ön plana çıkan Ahrar Partisi de bu dönemde ortaya çıkmıştır.[1675] Ahmedîlerin tarihi bu partiyle birlikte değişmeye başlamıştır.[1676] Zira bu parti, Ahmedîlerin Müslüman olmadıklarını slogan haline getirip onları sapkınlıkla itham etmiş, en geç 1934 yılında anti-Ahmedî faaliyetlerini aktif olarak hayata geçirmiştir.[1677] Ancak Ahrar'ın girişimlerine rağmen, Britanya Hükümeti'nin kontrolü altında bulunan Hindistan'da, bu türden anti-Ahmedî faaliyetlerin etkisi çok da fazla olmamıştır.[1678]

[1673] Mahmud Ahmed döneminde, Mezhebin kurumsallaşması hak. bkz. Küçüköner, **Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed..** , s. 44-69.

[1674] "Anti-Ahmedî" gelenekle kastedilen, Ahmedîlere karşı faaliyet göstermeyi kendisine hem dini hem de siyasal misyon edinmiş topluluklardır. Bu topluluklar özellikle, Ahrar, Cemaat-i İslâm-i ve Hatemennebiyyin Organizasyonu'dur. "Anti-Ahmedî" ifadesinin kullanılmasının nedeni, kaynaklarda Ahmedi karşıtı faaliyetlerin bu isimle kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

[1675] Encüman-i Ahrar-i İslam, Hür Müslümanlar Derneği anlamına gelmektedir. Bkz. Manaz, Abdullah, **Siyasal İslamcılık, Dünyada Siyasal İslamcılık**, İstanbul 2008, C. I, s. 318-319; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 161-163. Ahrar, aslında 1931 yılında Hindu milislere karşı Müslümanları savunmak için kurulmuş paramiliter bir harekettir. Bu hareket, Sünni, Selefi çizgiye yakın bir İslami parti olup iki amacı söz konusudur. İlki İslami bir sosyalizm olarak tanımlanabilecek bir yönetim anlayışı benimsemeleri ve diğeri Kadiyânîlikle mücalededir. Konu hak. bkz. Smith, Wilfred Cantwell, **Modern Islam in India A Social Analysis**, Lahore 1943, s. 324-328; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 33-36; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 136; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 161-163.

[1676] Genel olarak Ahmedî olmayan Müslümanlar arasında bir Ahmedi karşıtlığı söz konusu iken Ahrar bu durumu oldukça ileriye götürmüş ve düşmanlık boyutuna taşımıştır. Nitekim bu partinin bilinirliği de anti-Ahmedî faaliyetleri aracılığıyla gerçeklemiştir. Partinin tabanı da oldukça zayıftır. İlk defa 1949 yılında Kongre Partisi'yle yaptığı iş birliği sonucu bir güç elde edebilmiştir. Bkz. Jaffrelot, Christophe (ed.), **A History of Pakistan and Its Origins**, UK-USA 2004, s. 243; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 36-37.

[1677] Adamson, **A Man of God..**, s. 88-89; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 147. Ahrar ve Ahmedîler hak. bkz. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 147-153

[1678] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 33-36; Adamson, **A Man of God..**, s. 88-89.

Pakistan'ın kuruluş süreci ise Ahmedîlerin hukuki statüsüyle ilgili konuların daha geniş çerçevede tartışılmaya başlamasına neden olmuştur.[1679] Bu süreçte, Mahmud Ahmed kendilerine bir nevi zırh görevi gören Britanya Hükümeti'ne yakın dururken aynı zamanda diğer Müslümanlarla da ilişkilerini koparmamaya özen göstermiş; Cinnah gibi daha seküler kabul edilebilecek Müslüman liderlerle sıcak ilişkiler kurmaya çalışmıştır.[1680] Bu bağlamda, Müslümanlar arasında giderek yaygınlaşan ayrı bağımsız bir Müslüman ülke fikrine de çok sıcak bakmamıştır.[1681] Zira farklı dinlerin bir arada bulunduğu Hindistan'da iktidarın himayesiyle kendilerine yönelik İslami muhalefeti geri çevirme şansları söz konusuyken, Müslüman bir ülkede fikirlerinin oldukça heretik kalacağının farkında olmuştur.[1682] Ancak yine de, Müslümanlardan bağımsız hareket edip Müslümanlarla tamamen bağlarını koparmamak adına onlarla ilişki içerisinde olmuş, 1947 yılında Pakistan'ın[1683] kurulmasıyla Hindistan topraklarında kalan Kadiyan'dan 1948 yılında

[1679] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 33-36; Adamson, **A Man of God..**, 88-89. Ahmedîlerin dini bir problemden politik probleme dönüşme süreçleri erken dönemde başlasa da, hukuki statüleriyle ilgili tartışmalar özellikle Pakistan süreciyle başlamıştır.

[1680] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 136.

[1681] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 38. Ahmedîler, Camiat-u Ulema-i Hind gibi, Tüm Hindistan Müslümanları Birliği'ni oluşturan unsurların yeni bir İslami ideallerle yönetilen bağımsız bir devlet anlayışı konusundaki isteklerinin farkında olmuşlardır. Ancak bu düşünceyi destekleyen kişiler arasında, Ahmedîlerin Müslüman olmadığını ve onların Müslüman Birliği'nden çıkarılması gerektiğini savunan Müslüman Ligi'nin Pencap kolu gibi unsurların yer almasından dolayı da, bağımsız bir Pakistan fikri konusunda oldukça temkinli yaklaşmışlardır.

[1682] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 38. Bağımsızlık mücadelesinin başlatıldığı dönemde, ilginçtir ki Ahmedîler çekimser kalmışlardır. Bu süreçte, açık olarak ne bağımsızlık yanlısı ne de açık bir biçimde Britanya taraftarı gibi davranmışlardır. Ahmedîleri bu dönemde çekimser kalmaya yönelten mezhep maslahatları olmuştur.

[1683] Günümüzde, Pakistan nüfusunun yüzde 95 ila yüzde 97'sini Müslümanlar oluşturmaktadır. Müslümanlar arasında baskın çoğunluk yüzde 80-85 ile Sünni topluluklardır. Sünni topluluklar özellikle Cemaat-i İslami (JI), Cemaat-i Ulema-i İslam (JUI), Cemaat-i Ulema-i Pakistan (JUP) gibi siyasi partiler tarafından temsil edilmektedir. Nüfusun yüzde 10-15 civarı ise Şii Müslümanları, Şiiler'in büyük çoğunluğunu ise İmamiyye Şiası oluşturmaktadır. Toplam nüfusa oranla sadece yüzde 2'lik bir kesimi oluştursalar da oldukça etkin ve aktif bir İsmaili azınlık da söz konusudur. Ülkenin en önemli sivil toplum vakfı ve sosyal yardım kuruluşu olarak kabul edilebilecek olan Ağa Han Vakfı, bölgedeki İsmaililer'e ait olmasına rağmen, vakfın faaliyetleri bütün Pakistanlılar'ı kapsamaktadır. Pakistan'da 1979 yılına gelinceye kadar, her ne kadar Sünni bir İslami anlayışa yönelik bir yönetim sistemi geliştirilmiş olsa da, yine de şiddetli bir Sünni-Şii geriliminin yaşanmadığını söylemek mümkündür. Hakkında Şii olduğuna yönelik iddiaların olduğu Zülfikar Ali Butto'nun 1970'ler boyunca ülkenin en önemli politik aktörü olması, belirgin bir Şii-Sünni çatışmasının yaşanmamasına engel olmuştur. Ayrıca Pakistan'ın kurucu lideri Muhammed Ali Cinnah'ın da bir Şii olduğuna yönelik söylentiler de dikkate alınırsa, Şii-Sünni ayrımının yakın zamana kadar siyaseten belirleyici bir unsur olmadığını söylemek mümkündür. Olan problemler de yaygın olmaktan ziyade daha lokal çaplı olaylardır. Özellikle, Britanya döneminde bu olaylar Lucknow ile kısıtlıydı. Zaten Pakistan İslam geleneğinin en temel özelliği olan tasavvufi bir dini anlayışa ve özellikle kırsalda daha yaygın olan Şii geleneğe yakın uygulamalara sahip olan ve Sünni nüfusun yaklaşık yüzde 70'ini temsil eden, kişi kültlerini oldukça ön plana çıkaran ve daha kültürel bir İslami anlayışı benimseyen Barelvi geleneği sayesinde, Sünnilik ile Şiilik arasındaki farklar pratik hayatta

Pakistan'a göç etmişlerdir. Başta, Lahor'a yerleşen grup olmak üzere, muhalefetten gelebilecek olası tehlikeleri tahmin eden Mahmud Ahmed, yeni bir yaşam alanı oluşturmaya karar vermiş ve müntesipleri için Rabvah isimli yeni bir şehir inşa edip orada yaşamaya başlamışlardır.[1684]

---

daha az hissedilir olmaktadır. Ancak 1979 yılında yaşanan iki büyük değişim, Pakistan'ın o döneme kadar görece sakin olan mezhepsel yapısının büyük bir değişime uğramasına ve iç savaş dinamiğine dönüşmesine neden olmuştur. Bir yandan komşusu İran'da yaşanan İran Devrimi ve ardından başlatılan rejim ihracına yönelik politikalar aracılığıyla İran'ın Pakistan'daki Şii nüfusu siyasi ve askeri olarak desteklemesi, diğer yandan ise Ziya-ül Hak rejiminin Selefi çizgiden izler taşıyan bir profille ülkeyi İslamlaştırma politikaları ve bununla birlikte Suud Hükümeti'nin Pakistan üzerindeki artan etkinliği sonucu, ülkede ilk kez belirgin olarak bir Sünni-Şii gerginliği yaşanmaya başlamış ve 1980'ler boyunca Pakistan toprakları İran ve Suud rejimleri arasında bir vekalet savaşına sahne olmuştur. Günümüzde de, Taliban ve benzeri Selefi örgütlerin güçlenmesiyle birlikte Pakistan genelinde Şii gruplara ve diğer azınlıklara yönelik saldırılar aidiyattan olmuştur. Bu süreçte, Şii gruplar da kendi silahlı cihadçı, milis güçlerini oluşturmuşlardır. Pakistan'da azınlık nüfusun sayısı ise bütün nüfusun sadece yüzde iki ila üçünü oluşturmaktadır. Anayasal olarak resmi azınlık statüsü verilmiş dini azınlıklar, Hristiyanlar, Ahmedîler, Hindular, Sihler ve Parsiler (Zerdüştler)'den oluşmaktadır. Ayrıca resmi azınlık statüsü verilmese de Kalaşalar da azınlık statüsündedir. Pakistan'daki farklılıklar sadece dinsel boyutta değildir. Çeşitli kültürel alt gruplar mevcuttur. Ülke, Beluci, Muhacir, Peştun, Pencabi ve Sindi başta olmak üzere çeşitli temel etno-bölgesel kimliklere sahiptir. Bunun dışında da, aktif olarak hala yaygın bir kabile kültürü mevcuttur. Ortak dil Urduca olmasına rağmen, nüfusun sadece yüzde 10 ila 20si doğuştan bu dille iletişim kurmaktadır. Bu kişilerde, Hindistan-Pakistan ayrımı sonrası Hindistan'dan göç eden kişilerden oluşmaktadır. Nüfusun çok büyük bir çoğunluğu bölgesel dilleri konuşmaktadır. Bu sebeplerle, başta dil farklılıkları olmak üzere bu kimlikler arasındaki ayrımlar oldukça belirgindir. Hatta bölgeye dayalı etnik kimlikler, birbirinden o denli belirgin olarak ayrıdırlar ki, bu yüzden hükümetten otonomi talebinde bulunmakta; ancak hükümet tarafından bu taleplerine şiddetle karşı çıkılmaktadır. Pakistan'da resmi ideolojinin, "Sünni ve uluşçu" anlayışa dayalı bir kimlik oluşturma konusunda oldukça etkin faaliyetlerde bulunmasından dolayı özellikle uluslararası insan hakları örgütlerinde sıklıkla uyarılar almakta hatta Pakistan'ın diğer etnik ve dini kimlikler için potansiyel bir tehdid oluşturduğu şeklinde değerlendirmelerde bulunulmaktadır. Bkz. Çevik, **Pakistan Siyasetini Anlama Klavuzu,** SETA Raporu, Ankara 2013. 85-86, 111; Malik, **Religious Minorities in Pakistan..**, s. 3-6, 11-12, 10, 12-13, 17-19; Manaz, **Siyasal İslamcılık**, I, s. 313-314; Parliamentary Human Rights Group (PHRG), **Report Of The Phrg Fact Finding Mission to Pakistan-To Examine The Human Rights Situation of The Ahmadıyya Community**, yy. 13th – 22nd February 2010, s. 3-4; Jalal, **Partisans of Allah**, s. 19.

[1684] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 147; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 38. Ahmedîlerin Hindistan-Pakistan ayrımı sonrası Pakistan'a taşınması Ahmedî tarihi açısından oldukça önemli ve sıkıntılı bir süreç olmuştur. Hindistan süreci ise Pakistan dönemiyle kıyaslandığında oldukça rahat geçmiştir. Hindistan'da Müslüman, Hindu ve Sihler'den oluşan topluluklar arasında yaşarken sadece ufak çaplı problemler söz konusu olmuştur. Özellikle, 1934 yılında, Pencap'ta ve Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde, Ahmedîler tek tük tacize uğramaya başlamışlardır. Ancak bu faaliyetler büyük gruplar olarak mezhebin bizatihi kendisini değil sadece mezhep müntesiplerini hedef almıştır. Özellikle, bu faaliyetlerin liderliğini Ahmedîlere karşı muhalefetiyle ön plana çıkmış Ahrar Partisi'nin yaptığına yönelik iddialar mevzu bahis yapılmıştır. Ancak ufak çaplı bu problemlere rağmen, Hindistan'da özellikle Britanya Hükümeti çatısı altında inançlarını rahatlıkla yaşama imkanı bulmuşlardır. Ancak Pakistan'da tamamen Müslüman bir halkla beraber yaşamaya başlamalarıyla birlikte, özellikle inançları noktasında ciddi manada dikkat çekmeye başlamışlardır. Ahmedîlerin dini görüşlerinin İslam ümmeti dışında olduğuna dair itirazlar ve tartışmalar daha yüksek sesli bir biçimde dile getirilmeye başlamıştır. Bu durum, süreç içerisinde sadece ahirette Allah tarafından karar verilecek akidevi bir durumdan, Ahmedî topluluğun geniş kapsamlı, sivil haklarını kapsayan birinci dereceden anayasal bir soruna dönüşmüştür. Mahmud Ahmed, Pakistan'a taşınır taşınmaz yaşadıkları bu problemleri göz önünde bulundurarak, Mezhebini asimile olmadan, bir arada tutabilmenin yegâne yolunun Müslüman ana bünyeden uzak yaşamak olduğuna karar vermiş ve Ahmedîlerin faaliyetlerini rahatça sürdürebilmelerini de dikkate

Pakistan'a göç, Ahmedîler açısından ilk başta olumlu olmuştur. Pakistan'ın kurucu lideri Cinnah'ın yeni kurulan devletin İslami hassasiyetleri olan ancak Müslüman olmayan unsurlara da eşit yaklaşımı savunan bakış açısı ve Mahmud Ahmed'in kendisiyle şahsi hukukunun da iyi olmasının etkisiyle, Pakistan'daki ilk dönemi Ahmedîler açısından "iyi" olarak tanımlamak mümkündür.[1685] Nitekim Ahmedîler, bu yeni kurulan devlette kendileri için, dışişleri bakanlığı, büyükelçilik, bürokratlık, orduda generallik gibi oldukça üst düzey pozisyonlar dahi elde etme imkanı bulmuşlardır.[1686] Ancak Cinnah'ın 1949 gibi oldukça erken bir tarihte vefat etmesiyle bu süreç de oldukça kısa sürmüştür. Bu noktada, Mahmud Ahmed'in öngörüleri doğru çıkmış ve "hatm-i nübüvvet" inancı çerçevesinde, kavramsal olarak teolojik bir meseleden, neredeyse tamamen politik ve hukuki sonuçları olan bir

alarak, geniş, mezhebin yönetim, eğitim ve sosyal kurumlarını içinde barındırabilecek Chenap Nehri kenarındaki bir araziyi hükümetten satın almışlardır. 20 Eylül 1948 tarihinde Ahmedîlerin tüm kurumlarının ve yönetim merkezinin başkenti olacak yeni bir şehrin inşası için ilk taşı koymuştur. İnşa çalışmaları süresince, mezhebin müesseselerini peyder pey yeni merkeze taşınmaya başlamış ve bu yeni merkeze de Rabvah ismi verilmiştir. Bkz. Adamson, **A Man of God..**, s. 88-89; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 38-39; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 147.

[1685] Konu hak. bkz. Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 136. Nitekim kaynaklarda Cinnah'la Ahmedîlerin yollarının çok daha önce kesiştiğine dair bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilere göre, Cinnah, 1932 senesinde, Britanya Hükümeti'nin yönlendirmesiyle gerçekleştirilen 2. Yuvarlak Masa Toplantıları sonrasında, Müslümanlar ve Hindular için eşit vatandaşlık eksenli yeni bir devlet düzeni idealinin gerçekleşmeyeceğini fark ettiğinde, Londra'ya yerleşmeye karar vermiştir. Ancak Mahmud Ahmed Cinnah'ın Hindistan'a dönmesi konusunda oldukça istekli olmuştur. Hatta Ahmedi kaynaklarda, Pakistan kaynaklarından farklı olarak, Mahmud Ahmed'in Londra'daki mezhep temsilcilerini yönlendirmesiyle, onu bir Ahmedi'nin Hindistan'a dönmeye ikna ettiği şeklinde bilgiler yer almaktadır. Bir Ahmedi'nin Cinnah'ı, hareketin başına geçmesi için Hindistan'a dönmeye ikna ettiği iddiasının doğruluğu konusunda şüpheler söz konusu olsa bile, Mahmud Ahmed'in Cinnah'ı hareketin başında lider olarak görme istek ve arzusu, Ahmedî kaynaklardan özellikle anlaşılmaktadır. Mahmud Ahmed'in Cinnah'ı isteme konusundaki ısrarı, kuvvetle muhtemel kendisinin böyle bir harekete liderlik etmesine diğer Müslümanlar tarafından müsaade edilmeyeceğini açık bir biçimde bilmesinden kaynaklanmıştır. Bu yüzden de, kendilerine muhalif ulemadan birinin harekete liderlik etmesi yerine, siyaseti oldukça iyi bilen ve bu süreçte bütün İslami gruplarla işbirliğini önemseyip Ahmedîleri de bu sürece dahil etmeyi amaçlayan Cinnah'ın ülkesine geri dönüp harekete liderlik etmesini Ahmedi çıkarları açısından daha uygun bulmuş gibi görünmektedir. Ki gerçekten de, Cinnah'ın Hindistan'a geri dönmesiyle, Cinnah, Ahmedîler dahil bütün İslami grupları Pakistan'ın kuruluş aşamasına dahil etmeyi amaçlamıştır. Hatta Ahmedîler tarafından dilden dile anlatılan bir bilgiye göre, Ahmedîlerin yeni kurulması arzulanan Pakistan'daki Müslüman devlet içerisinde kendi gelecek kaygılarına yönelik şüphelerini gideren kişi de Muhammed Ali Cinnah'tır. Bu bilgiye göre, Cinnah Pakistan ve Hindistan ayrımı döneminde, Ahmedîleri Pakistan'a göç etmeye davet etmiş ve Pakistan'da Ahmedîler için kesinlikle eşit bir vatandaşlığın söz konusu olacağını ve baskıya maruz kalmayacaklarını garanti etmiştir. Ancak Ahmedî olmayan kaynaklarda, Cinnah'ı İkbal ve Liyakat Ali Khan'ın ikna ettiğine dair bilgiler yer almaktadır. Bkz. "Quaid-i Azam and the Reorganization of Muslim League", 01.01.2007, http://storyofpakistan.com/quaid-i-azam-and-the-reorganization-of-muslim-league Erişim tarihi 30.10.2017. Ahmedî kaynaklara göre ise Cinnah'ı Londra'da bulunan bir Ahmedi mübelliğ olan Dard, Londra Camisi'nde gerçekleştirilen Pakistan'a dönmesi onuruna gerçekleştirilen bir kutlama organizasyonunda ikna etmiştir. Bkz. Adamson, **A Man of Gods..**, 87.

[1686] Adamson, **A Man of Gods..**, s. 90; Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 10; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 147; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 36-37.

probleme dönüşmüşlerdir.[1687] Özellikle bu durum, Ahrar'ın 1949 yılı itibariyle, Ahmedî karşıtı faaliyetlerini, "Alami Meclis-i Tahaffuz-i Hatm-i Nübüvvet"[1688] (MTKN) adıyla, gelenekçi Sünnî çizgiyi temsil eden Diyobandî çatısı altında devam ettirmesiyle ortaya çıkmıştır.[1689] "Hatm-i Nübüvvet'i Koruma" iddiasıyla ortaya çıkan bu kurul, Ahmedîler için hayati bir tehlike arz etmiştir. Zira bu hareket, 1949'da Ahmedîlerin İslam-dışı kabul edilmelerine yönelik faaliyetlerde bulunmuştur.[1690] Ancak hükümette etkin pozisyonda yer alan Zafrullah Khan ve diğer Ahmedîlerin özellikle de Halife Mahmud Ahmed'in oldukça sert bir tutum sergilemesiyle, bu öneri merkezi hükümet tarafından reddedilmiştir.[1691] Fakat muhalefet bu noktada sona ermemiştir. Ahmedîlerin Hz. Peygamber'in onurunu çiğnediğine ve devleti ele geçirdiğine yönelik argümanlarla, liderliğini Cemaat-i İslami gibi hareketlerin yaptığı sistemli muhalefet,[1692] tarihe 1953 olayları[1693] olarak geçen, 1953 ve 1954 yıllarını kapsayan, büyük şiddet olaylarının yaşanmasına[1694] ve

---

[1687] Gregory, Shaun, **Democratic Transition and Security in Pakistan**, ed. Shaun Gregory, Oxon 2016, s. 7.

[1688] "Uluslar arası Hatm-i Nübüvveti Koruma Kurulu" anlamına gelmektedir. Saeed, Sadia, "Political Fields and Religious Movement: The Exclusion of the Ahmadiyya Community in Pakistan", **Political Power and Social Theory**, UK 2012, s. 211.

[1689] "Pakistan Hükümetince Hazırlanan 26 Nisan 1984 Tarihli Ahmediye Cemiyeti Aleyhtarı Hakkındaki Kanun" http://www.ahmediye.org/ahmediyet/itirazlara-cevaplar/433-pakistan-hukumetince-hazrlanan-26-nisan-1984-tarihli-ahmediye-cemiyeti-aleyhtar-kanun-hakknda.html. Erişim tarihi 22.01.2018. Ahmediye Cemaati'nin Türkiye'deki resmi internet sitesinden erişim sağlanmıştır. Krş. Friedmann, **Prophecy Continuous**.., s., 39.

[1690] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 136. Pakistan'da devlet ve mezhepleşme üzerine bir çalışma için bkz. Nasr, Sayed Vali Reza, **The Vangaurd of Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan**, Los Angeles 1994.

[1691] Munir, Muhammad, Kayani Rustam, **Report of the Court of Inquiry constituted under Punjab act II of 1954 to enquire into the Punjab disturbances of 1953**, Punjab 1954, s. 1, 8-109, 125-147, 167-168; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 137.

[1692] Bu olaylara da, yine Ahrar öncülük etmesine rağmen, bu sefer Penjap'ın yönetiminde bulunan parti ve özellikle Başbakanı Mümtaz Daultana, Cemaat-i İslami ve geleneksel Sünni ulemanın önde gelen isimlerinden Seyyid Süleyman Nedvi de destek vermiştir. Konu hak. bkz. Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 137; Aziz, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm**, s. 258, 296; Hasan, Suhaib, **The Truth About Ahmadiyyat**, s. 7-8.

[1693] Meclis-i Amal çatısı altında toplanan ulemadan bir grup, 21 Ocak 1953 tarihinde, Pakistan başbakanına, Ahmedîlerin Hindular ve diğer azınlıklar gibi İslam dışı ilan azınlık edilmesine, Hz. Muhammed'in son peygamberliğine inanmadıklarından dolayı da, bütün hukuki meselelerde kendilerine Müslüman olarak değil, zımniler gibi muamele edilmesine ve başta Zafrullah Han gibi önemli poziyonlardaki Ahmedîlerin görevlerinden uzaklaştırılmasına yönelik ültimaton vermişlerdir. Hükümet tarafından bu istekler yerine getirilmemesi durumunda da ,Ahmedîlere karşı kendilerinin harekete geçeceklerini belirtmişlerdir. Konu hak. bkz. Mevdudi, **Kadıyanilik Nedir?..**, s. 126-127; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 137; Aziz, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm**, s. 296-297.

[1694] Sünni gruplarla Ahmedîler arasında yaşanan bu olaylar o denli büyümüştür ki sıkıyönetim ilan edilmek zorunda kalmıştır. Konu hak. bzk. Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 13; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 137; Aziz, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm**, s. 297. Mahmud Ahmed

Ahmedîlerin ilk defa hukuki olarak araştırılma konusu yapılmasına neden olmuştur.[1695] Öte yandan bu olaylar, 1953 yılından Mahmud Ahmed'in vefat ettiği yıl olan 1965'e kadar küçük çaplı olarak devam etmiştir.

4.1.2.2. İslam-Dışı Azınlık İlan Edilme Süreci: Mirza Nasir Ahmed Dönemi

Mahmud Ahmed'in vefat etmesiyle yerine halife olarak büyük oğlu Nasir Ahmed seçilmiştir. Mirza Nasir Ahmed dönemi (1965-1982), Ahmediye Mezhebi'nin en çalkantılı olarak tanımlanabilecek dönemidir. Bu sıkıntılı dönem, Nasir Ahmed halife seçilir seçilmez yaşanmaya başlamıştır. Bu sıkıntıların ilki, halife seçilmesiyle birlikte Mezhep içerisinde yeniden ayrılıkçı seslerin yükselmeye başlamasıdır. Ancak bu sefer muhalif sesler, dışarıdan değil, aile içerisinden söz konusu olmuştur. Kardeşi Mirza Rafi Ahmed (1927-2004) Allah tarafından tayin edildiği iddiasıyla hilafet talebinde bulunmuş; ancak Nasir Ahmed, kardeşinin hilafet talebini reddetmiştir.

Nasir Ahmed döneminde yaşanan ikinci ve Mezhep tarihini en derinden sarsan olay ise Ahmedîlerin "İslam-dışı azınlık" ilan edilmesidir. Ahmedîlerin İslam-dışı azınlık ilan edilmesi ilginçtir ki, Ahmedîlerin büyük problem olarak görülmediği dönemde gerçekleşmiştir. Nitekim 1958 yılında General Muhammed Eyüp Han'ın "dinin siyasete alet edildiği" gerekçesiyle yönetime el koyup bir modernleşme programı başlatmasıyla, Ahmedîler önceki döneme göre çok daha rahat etmiştir. Bu dönemde, modernist bir İslami anlayış topluma hakim kılınmaya çalışılmış, bu şekilde geleneksel İslamcılar'ın etkinlikleri oldukça kırılmış; hatta baskı altına alınmıştır.[1696] Bu nedenle, bu zaman dilimi Ahmedîler açısından, büyük bir sorun

---

aynı yıl bir suikast girişimine maruz kalmış, uzun süren tedavi almış ancak yine de vefatına kadar sıkıntıları devam etmiştir. Konu hak. bkz. Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 238.

[1695] Lahor Yüksek Mahkemesi, **1954 Pencap Yasası'nın II nolu Kanunu Uyarınca 1953 Pencap Olaylarını İncelemek İçin Kurulan Soruşturma Mahkemesi Raporu**, Lahor 1954. Bu raporda, 1953 olayları ile Ahmedîler hakkında, İslam-dışı azınlık ilan edilmesine yönelik gerçekleştirilmek istenen faaliyetlerin temel vatandaşlık haklarına aykırı olduğu, kendisini Müslüman olarak tanımlayan kimselerin İslam dairesi dışarısına çıkarılamayacağını, devlet dairelerinde bulundukları pozisyonlardan da uzaklaştırılmayacağı ve bu olayların Pencap'taki hükümette bulunan partiyle ilişkili radikal İslami örgütlerin işbirliğiyle gerçekleştirildiğine dair bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler için bkz. **Munir Report..**, s. 1, 8-109, 125-148.

[1696] Manaz, **Siyasal İslamcılık**, I, 319; Aziz, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm**, s. 258, 300-310. Cemaat-i İslami gibi grupların temsilcilikleri kapatılmış, propaganda faaliyetlerine kısıtlamalar

yaşamadan varlıklarını devam ettirebildikleri bir süreç olarak tarihi kayıtlara geçmiştir. Ancak 1971 yılında, askeri rejim sonrası göreve gelen; solcu, sivil bir rejimin temsilcisi olarak ve Pakistan için tam teşekkülü bir demokrasi sloganıyla ortaya çıkan Halkçı Parti[1697] lideri, Zülfikar Ali Butto döneminde,[1698] Ahmedîlerin durumu tekrar gündeme gelmiştir. Böylelikle, tarihleri boyunca resmi olarak en büyük darbeyi alacakları ve İslam-dışı azınlık ilan edilecekleri süreç işlemeye başlamıştır.

İslam-dışı ilan edilme süreci, uzun dönem baskı altında kaldıktan sonra, hareketlenmeye başlayan İslamcı gruplar eliyle gerçekleşmiştir. Bu gruplar, Ahmedîlerin ülkeyi yıkmak isteyen yabancı ülke ajanları olduklarına dair şiddetli bir muhalefet başlatmışlardır.[1699] Özellikle 29 Mayıs 1974'te Rabvah'ta Sünni öğrenciler ile Ahmedîlerin birbirlerine sataşmaları, olayların fitilini ateşlemiştir.[1700] Bu olaylar neticesinde, Ahmedîlere karşı sosyal boykot başlatılmış, Ahmedîlerin evleri, işyerleri basılmış ve Ahmedîlerin de karşılık verdiği bir dizi şiddet eylemi yaşanmıştır.[1701] Bu olaylar, Pencap çapında hükümete karşı tepkiye dönüşünce, sıkıyönetim ilan edilmiştir. Lahor Yüksek Mahkemesi de bu olayların ilk ortaya çıkışını araştırmak için bir soruşturma başlatmıştır. Bu soruşturmanın sonuçları kamuoyuna açıklanmamış, rapor halinde hükümete sunulmuştur.[1702]

Hazırlanan bu raporun kendisi bizzat kamuoyuna açıklanmamış olmasına rağmen, Ahmedîlerle ilgili soruşturmadan ulaşılan bilgiler gazetelerde oldukça

---

getirilmiştir. Hatta Mevdudi de bu süreçte, 1964 ve 1967 yıllarında iki defa tutuklanmıştır. İslamcılar bu süreçte oldukça büyük bir sarsıntı geçirmiş, bu süreyi kendilerini toparlamaya çalışmakla geçirmişler ancak toparlanmamışlar 1970'te girdikleri seçimlerde oldukça düşük oy almışlar ve seçimleri liberaller kazanmıştır.

[1697] Pakistan People's Parti –Pakistan Halk Partisi- (PPP). Bkz. Çevik, **Pakistan Siyasetini Anlama Klavuzu**, s. 22.

[1698] Oxford mezunu, orta sınıf toprak sahibi bir aileden gelen Zülfikar Ali Butto, Pakistan tarihi açısından çok önemli bir politik liderdir. 1971-1973 yılları arasında Pakistan cumhurbaşkanlığı yapmış, 1973-1977 yılları arasında da başbakanlık yapmıştır. 1979'da ise askeri cunta tarafından idam edilmiştir. Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 7, 14-15.

[1699] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 40-41; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 144; **Dawn Gazetesi**, 4 Haziran 1974.

[1700] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 137-138, 144.

[1701] Bu sosyal boykot haberleri için bkz. **Nawa-e-Waqt Gazetesi**, Lahore 16 Haziran 1974 ; Saeed,"Pakistani Nationalism..." s. 138-139.

[1702] **Dawn Gazetesi**, Karaçi 21 Ağustos 1974. Hükümet tarafından Yüksek Mahkeme'den istenen bu raporun da, Ahmedîlerle ilgili mecliste gerçekleştirilen görüşmelerde kullanılmak üzere değerlendirildiği tahmin edilmektedir. Bkz. Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 145.

sansasyonel bir şekilde yer almıştır. Gazetelerde, Ahmedîler, sadece heretik değil, aynı zamanda sembolik olarak vatana ve millete, sömürge güçlerinin ideallerini gerçekleştirmek uğruna her an ihanet etmeye meyilli bir organizasyon olarak tasvir edilmiştir.[1703] Böylelikle, muhalefetin dini duygularına, milliyetçi duyguların da eklemlenmesiyle, Ahmedîler bir anda büyük siyasi ve milli bir probleme dönüşmüşlerdir. Ancak oluşan bu havaya rağmen hükümet, dini ve milli duygularla hareket eden bu muhalefetin Ahmedîlere yönelik isteklerine karşı çıkma temayülü içerisinde olmuştur.[1704]

İslamcı muhalefet ise hükümetin bu yaklaşımına tepki göstermiş ve "hatm-i nubuvvat zindabad (son peygamberlik uzun yaşa)", şeklinde bir slogan geliştirerek genel bir grev çağrısında bulunmuştur.[1705] Bu genel grev çağrısı üzerine, Butto da Ahmedîlerin durumunu görüşmek üzere Meclis içerisinde bir danışma kurulu oluşturulacağını ilan etmek durumunda kalmıştır.[1706] 30 Haziran 1974 tarihinde Pakistan Meclisi kendi içerisinde Hz. Peygamberin son peygamber olduğuna inanmayan kişilerin durumunu tartışmak üzere özel bir komisyon kurmuştur.[1707] Ahmedîlerin pek çok yöneticisine, komisyonu bilgilendirmek amacıyla inançları ve görüşleri hakkında bilgi vermeleri için davette bulunulmuştur.[1708] Komisyon oy birliğiyle, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanmayan, "dini yenileme" ya da başka isimlerle peygamberlik maksadıyla ortaya çıkan kişilerin Müslüman olmadığını ilan etmiş; ayrıca bu konunun anayasaya girmesini Meclis'e öneri olarak sunmuştur. Meclis de komisyonun bu önerisini gündemine almış[1709] ve 7 Eylül 1974

[1703] Saeed, "Pakistani Nationalism..", , s. 145. Ayrıca halk tarafından Pakistan'ın başlıca düşmanı olarak görülen Hindistan'ın gerçekleştirdiği başarılı nükleer füze denemeleri ve 1971'de Bangladeş'in Pakistan'dan ayrılmasına yönelik haberler de Ahmedîlerle ilişkilendirilerek milliyetçi duygularının harekete geçirilmesi sağlanmıştır. Bkz. Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 145.

[1704] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 41. Ancak, tepkileri dindirmek adına, ihtiyaç halinde yine de ileride bu konunun tartışmaya açılabileceği belirtilmiştir.

[1705] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 41. Pakistan'da sloganlar üzerinden bir temayül oluşturmak oldukça popüler bir yaklaşım olup toplumda da ciddi bir karşılığı söz konusudur. Bu sebeple, slogan üzerinden girişilen bu genel grev çağrısı, toplumun duygularını Hz. Peygamber üzerinden harekete geçirmiş ve oldukça karşılık bulmuştur. Bu konu hakkında bkz. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 41.

[1706] **Dawn Gazetesi**, Karaçi 14 Haziran 1974; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 136, 139. Bu iş için de 1954'deki anti-Ahmedi faaliyetlerin arkasındaki öncü kişilerden olan Enformasyon Bakanı Mevlana Kevser Niyazi'yi görevlendirdiğini açıklamıştır.

[1707] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 39-41; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 136, 139; Dawn Gazetesi, Karachi, 1 Temmuz 1974.

[1708] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 139.

[1709] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 39-41.

tarihinde gerçekleştirilen anayasa değişikliğiyle birlikte Hristiyanlar, Sihler, Budistler ve Parsileri -Zerdüştleri- kapsayan Müslüman olmayan azınlıklar arasına, "Lahorî Ahmedîler" ve "Kadiyânî Ahmedîler" olmak üzere her iki Ahmedî grup da dahil edilmiştir. Ayrıca, Meclis, Hz. Muhammed'in son peygamberliğine inanmayan ve bu inanca aykırı söz ve davranışta bulunan kişilerin Pakistan ceza kanununa göre cezalandırılmalarına da karar vermiştir.[1710] Gerçekleşen bu anayasa değişikliğinin hem Lahorî hem Kadiyânî Ahmedîleri etkileyen yönü, İslam Devleti'nde Müslüman statüsünde yaşayamamaları olmuş; başkan, başbakan gibi koltukları elde etme şanslarını yitirmişlerdir. Öte yandan her ne kadar her iki Ahmedî grubu tarafından da kabul görmese de, azınlık kontenjanından Pakistan Meclisi'nde sandalye hakkı da elde etmişlerdir.[1711]

Pakistan'da gerçekleşen bu anayasa değişikliğinin etkisiyle, Rabıtatu'l-İslami, Ürdün Alimler Birliği gibi çeşitli uluslararası İslami organizasyonlar da Ahmedîleri İslam-dışı ilan etmeye başlamışlardır.[1712] Nasir Ahmed döneminde yaşanan bu büyük gelişme, Mezhebi temelinden sarsmış ve Ahmedîler bir daha ana bünyeye dahil olma şansını elde edememişlerdir. Bu süreçte Nasir Ahmed, Mezhebin neredeyse tamamen bozulan düzenini toparlamaya ve her şeyin düzeleceğine dair moral ve umut aşılamaya gayret etmiştir.

Nasir Ahmed dönemi genel olarak değerlendirildiğinde, bu dönemde İspanya'da ilk caminin temelinin atılması gibi kurumsal anlamda gelişmeler söz konusu olsa da,[1713] bu dönemin en temel ve döneme rengini veren özelliği, Mezhebi İslam-dışı azınlık ilan edilme sürecine götüren siyasal olaylardır.

[1710] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 147; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 39-46.

[1711] Dawn Gazetesi, Karaçi, 12 Temmuz 1974; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 39-46; Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 135. Ancak Ahmedîler kendilerini azınlık olarak kabul etmediklerinden dolayı bu sandalye hakkını reddetmişlerdir. Bkz. Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 42, 48-49.

[1712] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 43-46.

[1713] "A List of Many Schemes Established by Halifetu'l Masih IV", **Review of Religions** 103 (2008:4), Hilafet Özel Sayısı 7, s. 18, 45. Bu caminin inşasına III. Halife Nasir Ahmed döneminde başlanmış ancak tamamlanması Tahir Ahmed döneminde gerçekleşmiş, 10 Eylül 1982 tarihinde açılmıştır. Ahmedîler bu camiyi 700 yıl sonra İspanya'da yapılan ilk cami olarak ön plana çıkarmaktadırlar. Konu hak. bkz. "Khilafat Moves to London", **Tariq Magazine** UK (2004:7), 2. bölüm, s. 24, 48; "A List of Many Schemes Established by Halifetu'l Masih IV", s. 19.

4.1.2.3. Diaspora Ahmedîliğinin Ortaya Çıkışı: Mirza Tahir Ahmed Dönemi

Mirza Nasir Ahmed'in vefatıyla da yerine, Mahmud Ahmed'in diğer oğlu olan Mirza Tahir Ahmed halife olarak seçilmiştir. Tahir Ahmed, Mezhebin başına oldukça sıkıntılı bir dönemde (1982-2002) halife olarak seçilmiştir. Mezhebin resmi olarak İslam dairesinden çıkarılmasını takiben, Ahmedî karşıtı Sünnî muhalefetin, Ahmedîler için daha fazla yaptırım istediği bir dönemde halife olmuştur.

1974 yılındaki anayasa değişikliği, Ahmedîler açısından, ülkedeki dini statülerini kaybetmeleri ve ülkede yaşadıkları sıkıntıların gittikçe artması bakımından önemli olsa da, bu yasanın başkan, başbakan seçilememe dışında pratik hayattaki karşılığı çok da büyük olmamıştır.[1714] Ancak Ahmedîler açısından esas sıkıntılar, özellikle Selefî çizgiye yakın politikalar izleyen, 1978 darbesi ile ülke yönetimine gelen General Ziyaü'l Hakk döneminde ortaya çıkmaya başlamıştır.[1715] Ziyaü'l Hakk'ın özellikle Sünnileştirme politikaları ve bu politikalara ulemanın destek vermesi, Ahmedîlerin daha fazla dikkat çekmesine neden olmuştur. Nitekim ulema arasında, Ahmedîler için yapılan anayasa değişikliğinin yeterli olmadığı, İslam'ın ve Hz. Peygamber'in onuruna zarar vermeye devam ettikleri gerekçesiyle, Ahmedîlerin pratik hayatlarını da etkileyecek somut kararlar alınması gerektiği şeklinde fikirler yayılmaya başlamıştır. Akabinde, 1984'te "anti-Ahmedî" propagandalar yeniden baş göstermiştir.[1716] Özellikle, Ahmedîlerin önemli görevlerden alınmasına, halifelerinin yakalanmasına, kimlik ve pasaportlarında Müslüman olmadıklarının açıkça belirtilmesine, Ahmedî ibadethanelerinin yıkılmasına yönelik fikirler oldukça sesli bir biçimde dile getirilmeye başlanmış; hatta bu konuda hükümete ültimatom dahi

[1714] Friedmann, **Prophecy Continuous** , s. 42, 48-49.
[1715] Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 9, 13, 17-18. Ziyaü'l Hak, İslamlaştırma politikalarını bir bir devreye sokarken, bireysel özgürlük alanlarını daraltmaya ve demokratik bir sistemden de oldukça hızlı bir biçimde uzaklaşmaya başlamıştır. Ülkede, siyasal partiler kapatılmış, seçimler belirsiz bir tarihe ertelenmiştir. Bu dönem, özellikle muhalif gruplara ve basına baskı haberleriyle sıklıkla gündeme gelmeye, istihbaratçılar yönetimin bir parçası şeklinde hareket etmeye başlamış ve ülkede ciddi bir güvensizlik ortamı oluşmuştur. Hatta zaten Sünni bir İslama dayalı yönetim şekli benimseyen Pakistan'da 80lerin başından itibaren, Mevlana Hak Cihangvi ve Azim Tarik'in liderliğini yaptığı Enjuman-i Sipah-i Sahaba (ASSP) hükümet tarafından Pakistan'ın Sünni bir İslam Cumhuriyeti olduğunun ilan edilmesine yönelik ifadeler dahi dile getirilmiştir. Konu hak. bkz. Malik, **Religious Minorities in Pakistan** , s. 13.
[1716] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 48-49.

verilmiştir.[1717] Nitekim ulemanın bu denli geniş çaplı baskısı, hükümetin, daha sert Ahmedî karşıtı düzenlemelere gitmesine neden olmuştur.[1718] Aynı yıl, Ahmedîlerin dini ve sosyal hayatlarını tamamen etkileyecek somut kararlar alınmıştır.

26 Nisan 1984'de, Pakistan Ceza Kanunu'nun (PPC)[1719] XX sayılı maddesine, doğrudan ve özellikle Ahmedîlerin tümünü (Kadiyânî ve Lahorî) hedef alan iki yeni bölüm eklenmiştir. Bölümün başlığı da, "Ahmedîlerin Kadiyânî ve Lahorî Gruplarının İslam Karşıtı Faaliyetleri (Yasaklama ve Ceza) Kanunu 1984" olarak adlandırılmıştır.[1720] Bu yeni yasayla, kendilerini Müslüman olarak tanımlamaları, İslam dairesi içerisinde olduklarını belirten ifadeler kullanmaları, Kur'an ve ezan okumaları, herhangi bir dini sohbet, vaaz ya da tebliğ faaliyetinde bulunmaları ceza gerektiren suçlar kapsamına dahil edilmiştir.[1721] Bütün bu yasaklara uymayanların üç yıla kadar hapis ve para cezasıyla cezalandırılacağı da belirtilmiştir.[1722] Bu yasa, sembolik olarak kalmamış, kelime-i şehadet getirdiği, ezan okuduğu, tebliğ yaptığı için ceza alan pekçok Ahmedî resmi kayıtlara geçmiştir.[1723] Bu yeni yasayla birlikte Ahmedîlerin bütün dini hayatları kısıtlanmıştır.

1984 yılında çıkarılan bu yasa, Ahmedîler açısından bir dönüm noktası olmuştur. Bu yasa neticesinde, Mezhep, Kadiyan'dan Rabvah'a olan birinci göçten sonra, Rabvah'tan Londra'ya gerçekleşen ikinci bir göç yaşamak durumunda kalmıştır.[1724] Bu göç 4. Halife Tahir Ahmed'in arkasında dünyanın en büyük, 2 ila 4 milyon arası bir Ahmedî nüfusu[1725] bırakmasına neden olmuştur.[1726] Ahmedîler

[1717] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 140; Ahmedîlere yönelik anti-Ahmedî faaliyetler hakkında detaylı bilgi için bkz. Kaushik, Surenda, Nath, **Ahmadiya Community in Pakistan: Discrimination, Travail and Alienation**, New Delhi 1996.
[1718] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 48-49.
[1719] Açılımı, "Pakistan Penal Code" olup anlamı "Pakistan Ceza Kanunu"'dur.
[1720] **Pakistan Penal Code 1984**, Ordinance XX.
[1721] Parliamentary Human Rights Group (PHRG), s. 13; **Pakistan Penal Code 1984**, Ordinance XX. Bu kapsamda selamlaşırken kullandıkları "Selamun Aleyküm" ifadesini kullanmaları dahi yasaklanmıştır.
[1722] Parliamentary Human Rights Group (Phrg), s. 19; Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 17. Çıkarılan bu yasalara dayanarak ceza verilmiş Ahmedîler hakkında bkz. Malik, **Religious Minorities in Pakistan** , s. 24, 26.
[1723] Krş. Malik, **Religious Minorities in Pakistan** , s. 29; Friedmann, **Prophecy Continuous**, s. 47-48; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 2-3.
[1724] "Khilafat Moves to London", s. 24.
[1725] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 133. Ahmedîler, Halife Tahir Ahmed'in Pakistan'dan İngiltere'ye göç etmesine oldukça kutsallık atfetmektedirler. Özellikle, Pakistan'dan ayrılık sonrası mezhebin Batı ülkelerinde ve genel olarak dünya çapında oldukça genişlemesini bu göçün bir hikmeti olarak düşünmektedirler. Her ne kadar dile getirilmese de, Halife'nin Pakistan'dan İngiltere'ye göçü için

lidersiz kalmış ve özellikle Pakistan cemaati ciddi bir sarsıntı geçirmiştir.[1727] Bu şekilde Mezhebin resmi merkezi Rabvah olmaya devam etse de fiili merkezi Londra olmuştur.

Her ne kadar Halife Tahir Ahmed'in İngiltere'ye göç etmesi, Pakistan'daki Ahmedîler açısından bir travma yaratsa da, Ahmedîlerin, Mezhep olarak topluca gelişmesi ve yayılması bakımından oldukça önemli fırsatların doğmasına neden olmuştur. Özellikle, Batı ülkelerinde insan hakları ihlalleri konusunda var olan hassasiyet, Ahmedîler tarafından akıllıca kullanılmıştır. Pakistan'da kendilerine yönelik hak ihlalleri dile getirilerek hem uluslararası bilinirlikleri artırmış hem de siyasi sığınma hakkı elde etmişlerdir.[1728] Böylelikle, Batı ülkelerinde yaşayan Ahmedî nüfus gittikçe artmaya başlamıştır.[1729] Tahir Ahmed, Batı'da hızlıca yayılan Mezhebinin, orada kabul görebilmesi için çeşitli programlar hazırlamış, yabancı dile oldukça önem vermiş, bulundukları ülkeye ve kanunlarına itaat ve bağlılık noktasında abartılı emirlerde/tavsiyelerde bulunmuştur.[1730] Böylelikle, Ahmedîler için "diaspora Ahmedîliği" olarak adlandırılabilecek yeni bir Ahmedîlik modeli ortaya çıkmıştır.[1731] Bu yeni Ahmedîlikte, Ahmedîler gittikçe daha çok Batılılaşmayı ve sekülerleşmeyi tercih etmişlerdir. Batılı jargon kullanmayı ve barış, dialog gibi

---

kullanılan kavramlar ve o güne dair anlatılanlar yeni bir "hicret" tasavvurunun oluşturulmasına yönelik bir faaliyet olduğunu düşündürmektedir. "Khilafat Moves to London", s. 25.

[1726] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 15. Tahir Ahmed, Londra'ya gidişini mezhep müntesiplerine açıklarken, Mirza Gulam Ahmed'e, mesajının dünyanın her köşesine yayılacağına dair Allah tarafından vahyedildiğini iddia ettiği ayet çerçevesinde değerlendirmiştir. Mezhep müntesiplerinin ikna edilmesini amaçlayan bu cümlenin, mezhep üyelerinin dini duygularını yakalamaya çalışan oldukça stratejik bir ifade olduğunu düşündürmektedir. Ayrıca, Tahir Ahmed mezhep merkezini Londra'ya taşımanın Allah'ın takdiri dahilinde bir zorunluluk olduğunu ifade etse de, bu bilgilerin yer aldığı aynı cümlelerin devamında mezhep merkezinin Londra'ya geçici olarak taşındığı ifade edilmektedir. Ancak Ahmedîlerin günümüzdeki durumları göz önünde bulundurulduğunda, Londra'ya geçici olarak değil, tamamen kalıcı olarak yerleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bkz. Walker, Adam,"Hadhrat Halifatu'l Masih IV – Before Khilafat", **Review of Religions**, 103 (2008:4) : 9.

[1727] Shahid, Fazal, "Islamabad-A Blessed Ground", **Tariq Magazine**, (2004:7), 4. bölüm, s. 95-96; "Khilafat Moves to London", s. 25.

[1728] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 162-166. Hatta bu konuyla ilgili olarak, uluslararası bir kuruluş olan Parliamentary Human Rights Group (PHRG), Ahmediye Cemaati temsilcileriyle yaptıkları her toplantıda, yaşadıkları baskı ve mağduriyetleri rakamsal olarak dile getirdiklerinden bahsetmektedir. Bu konu hakkında Parliamentary Human Rights Group (PHRG), s. 15.

[1729] "Khilafat Moves to London", s. 25.

[1730] "A List of Many Schemes Established by Halifetu'l Masih IV", s. 60; Tariq Ahmad, "The Life of Hadhrat Tahir Ahmad", **Tariq Magazine**, (2004:7) 2. bölüm, s. 21; Walker, "Hadhrat Halifatu'l Masih IV..", s. 8; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 167-169.

[1731] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 162-164.

değerleri daha fazla ön plana çıkarmaya başlamışlardır.[1732] Nitekim Nasir Ahmed tarafından ilk kez kullanılan, Ahmedîlerin mottosu olarak kabul edilen "Herkesi Sev, Kimseden Nefret Etme" şiârı da,[1733] Tahir Ahmed'in uygulamalarıyla kavramlaştırılmış ve Mezhep günümüzde de bu ifade üzerinden tanımlanmaya başlanmıştır.

Ahmedîler, bu süreçte tekonolojinin imkanlarından da yararlanma fırsatı bulmuş ve dünya üzerindeki Ahmedîlerle iletişimi koparmadan, sürekli devam ettirebilecekleri Muslim Television Ahmadiyya (MTA) adlı bir tv kanalı kurmuşlardır.[1734] Böylelikle, özellikle Pakistan'daki Ahmedîlerle halifelerinin buluşma imkanını sağlamışlar, yalnız ve lidersiz olmadıklarını anlatmaya gayret etmişlerdir.[1735] Öte yandan maddi olarak da, Pakistan cemaatini finanse etmeye başlamışlardır. Ayrıca bu süreçte Ahmedîler Batı dillerinde ciddi bir edebiyat oluşturma gayreti içerisine girmişlerdir.[1736] Kur'an-ı Kerim'i neredeyse bütün Batı dillerine çevirmişler,[1737] barış, dialog gibi kavramlara referans yapan eserler telif etmeye önem vermişlerdir.[1738]

Mirza Tahir Ahmed dönemi, genel olarak değerlendirildiğinde, Ahmedîliğin doğduğu topraklardan çıkması ve ait olmadığı bir kültürde kendisine kimlik bulma

[1732] Lakin günümüz Ahmedîliği değerlendirildiğinde, Tahir Ahmed'in Ahmedîliği yerel özellikli bir mezhep olmaktan çıkarıp daha geniş çerçeveli bir mezhebe çevirme çabaları çok da sonuç vermiş görünmemektedir. Çünkü Ahmedîler hem etnisite hem de dini yorumlama biçimleri noktasında Hintli duruşlarından hala kurtulamamışlardır. Hatta özellikle Batı'da kimliklerini kaybetmemek adına, Güney Asyalı kimliklerini oldukça ön plana çıkarmaktadırlar. İftar, Cuma namazı, sohbet türünden mezhep faaliyetleri için bir araya geldiklerinde, genel olarak Güney Asya stili giyinmekte, oturmakta ve yemek yemekte oldukları gözlemlenmiştir. İlginçtir ki, diğer etnik kimliklere mensup Ahmedîler de, Ahmedîler tarafından organize edilmiş buluşmalara katılırken Pakistani tarzda giyinmeyi ve Asya usulü yemekleri tercih etmektedirler.

[1733] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 240.

[1734] Günümüzde beş kıtada yayın yapan bu televizyon Ahmedîliğin resmi yayın organı haline gelmiştir. Cuma günleri, Cuma namazı ve hutbesi canlı olarak yayımlanmaktadır. Mezhebin üst düzey yetkilileri tarafından Ahmedîlere yönelik programlar hazırlanmakta, Ahmedîlerden gelen sorular yanıtlanmaktadır. Bkz. Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 10. MTA'nın güncel yayın programı ve kanal hakkında bilgi almak için kanalın resmi sitesine bkz. http://www.mta.tv/. Erişim tarihi 24.03.2017.

[1735] "Khilafat Moves to London", s. 31. Ayrıca TV kanalları aracılığıyla uluslararası biat törenleri de organize etmeye başlamışlar. Bu faaliyet esnasında, TV üzerinden halifenin söyledikleri tekrar edilerek biat gerçekleştirilmektedir. İki amacı söz konusudur. Birincisi, önceden Ahmedî olan kişilerin bağlılıkların artırılması, ikincisi ise yeni Ahmedî olacak olanların Mezhebe sembolik olarak dahil olmalarıdır. Bkz. "A List of Many Schemes Established by Halifetu'l Masih IV", s. 44.

[1736] Mirza Tahir Ahmad, **Murder in the Name of Allah**, çev. Syed Barakat Ahmad, Amritsar 2001; Mirza Tahir Ahmed, **Homeopaty Like Cures Like**, çev. Imtiaz Ahmad Chaudhary, England 2005; Mirza Tahir Ahmad, **Revelation, Rationality, Knowledge and Truth**, UK, 1998.

[1737] "Khilafat Moves to London", s. 29.

[1738] Mirza Tahir Ahmad, **Murder in the Name of Allah**, çev. Syed Barakat Ahmad, Amritsar 2001.

çabaları açısından önemlidir. Tahir Ahmed'in 2002 yılında Londra'da vefat etmesiyle de, yerine halife olarak Gulam Ahmed'in torununun oğlu Mirza Mesrur Ahmed seçilmiştir.[1739]

4.1.2.4. Ehl-i Sünnet'in Temsili İddiası Çerçevesinde Günümüz Ahmedîliği: Mirza Mesrur Ahmed Dönemi

Mirza Mesrur Ahmed'in halife seçildiği dönem (2002-), Ahmedîlerin Batı'da gittikçe yayıldığı ve Batı değerleriyle mezcolan bir İslam'ı benimsediği dönemdir. Aynı şekilde bu dönem, Ahmedîlerin Batılı değerler ve İslam arasında kaldığı bir dönemi de ifade etmektedir.

Modern dönem Ahmedîliği olarak tanımlanabilecek bu dönemde, Ahmedîler, Batı'da gittikçe gelişme imkanı bulurken aynı paralelde Müslüman ülkelerde uğradıkları baskıların dozu da artmaya başlamıştır. Bu döneme kadar Ahmedîler bir gün ana bünyeye dönme arzusu taşırken, bu dönemden itibaren ana bünyeye dönme ümitlerini ve arzularını oldukça minimal seviyeye düşürmüşlerdir. Böylelikle, her ne kadar fikirlerinde tevile devam etseler de, savunmacı bir dil geliştirip aslında kendilerinin "hakiki Müslüman" olduğunu ön plana çıkarmaya başlamışlardır.[1740] Özellikle de, İslam dünyasında yaşanan olumsuz gelişmelerin nedeninin İslam'ın yanlış yorumlarından ve Müslümanların insan öldürerek barış tesis edeceklerine inanmalarından kaynaklandığını dile getirmeye başlamışlardır.[1741]

"Ilımlı Müslüman" görüntüleri nedeniyle Batılılar tarafından "muteber Müslüman" olarak kabul edilen Ahmedîler, Batılılara kendilerini tanıtabilmek adına, daha fazla fırsat oluşturma gayretleri içerisine girmişlerdir. Bu noktada, sürekli olarak "dinlerarası dialog" gibi organizasyonlar gerçekleştirmeye önem vermişlerdir. Bu organizasyonlar sayesinde Batılılar tarafından daha yakından tanınmaya başlamışlardır. Bu tanınırlık da Mezhebin sosyo-kültürel yapısında gittikçe büyük bir değişim yaşanmasına neden olmuştur. Ahmedîler, gittikçe zenginleşmeye, refah

[1739] Tahir Ahmed'in erkek çocuğu olmadığı için hilafette birinci derece Beşirî aile hakimiyeti sona ermiş, hilafet genel soya geçerek, Gulamî aileyle devam etmeye başlamıştır.
[1740] Lakin günümüzdeki Ahmedîler, Mezheplerinin Müslümanlar arasında da genişleyebilmesi amacıyla Müslümanlar tarafından daha tolere edilebilir bir dil kullanarak hala fikirlerinde tevile başvurmaktadırlar. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 18-21.
[1741] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 162-166.

seviyeleri artmaya, bulundukları ülkelerde çeşitli üst düzey pozisyonlar elde etmeye başlamışlardır. Gittikçe refah seviyesi artan bu Ahmedîlerin, bu süreçte, Batı'da doğup büyüyen çocukları da yetişkin olmuş ve "üçüncü nesil" olarak adlandırılabilecek yeni bir Ahmedî nüfus ortaya çıkmıştır. Bu yeni nesil, İslam'dan ziyade Ahmedî İslam'ını tanıyan, çevresinde Müslümandan daha fazla Hristiyan nüfus gören bir nesil olarak yetişmiştir. Bu yeni nesil Ahmedîler için; Müslümanlar, onları kendi öz vatanından çıkaran, olumsuz hisler besledikleri kişilerken; Batılı ve Hristiyanlar, onlara saygı gösteren, sahip çıkan, gelişmelerine imkan sağlayan kişiler olarak tasavvur edilmiştir. Bu yönüyle, bu neslin Batılılarla ilişkileri oldukça gelişmiş olup Müslümanlarla ilişkileri ise oldukça minimal düzeyde ve daha çok karşılıklı muhalefet şeklinde gerçeklemiştir.[1742]

İçerisinde bu yeni nesil Ahmedîlerin de bulunduğu diaspora Ahmedîlerinin zenginleşerek ve gelişerek artan nüfusları, Mezhep içerisinde yeni bir problemin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yerel cemaatler oldukça güçlenmiş; İngiltere, Almanya, Amerika, Kanada gibi ülkelerde çeşitli Ahmedî ekollerinin ortaya çıkmasına ve aralarında çeşitli seviyelerde güç yarışları yaşanmasına neden olmuştur.[1743] Aynı şekilde Ahmedîlerin özellikle yaygın ve güçlü olarak bulundukları Afrika, Pakistan gibi yerlerde, güçlenen yerel cemaatler içerisinden karizmatik liderlik vasfı taşıyan kişilerin de hilafet talepleri söz konusu olmuştur. Nitekim bu dönemde, önceki dönemlerde olmadığı kadar Mezhep içerisinden hilafet otoritesine

[1742] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 162-166.

[1743] Nitekim bu noktada hilafet, otorite figürünün bir zafiyete düşmemesi için Mezhep; "halife" ve "diğerleri" şeklinde keskin çizgilerle ayrılmıştır. Mezhep üyeleri, mezhep ile ilgili her yaptığı faaliyeti halifeye bildirmekle ve onun cevabına göre hareket etmekle yükümlüdür. Örnek olarak Amerika'da Ahmedîler arasında yaşadığımız bir tecrübe bunu destekler mahiyettedir. Nitekim Mezhebin resmi imamı dışında kimseden mezhep ile ilgili bilgi almamıza izin verilmemiş, konuşmayı denediğimiz Ahmedîler de günlük meselelere dair konulardan bahsetmiş ve Mezheple ilgili bilgi verme yetkilerinin olmadığını söylemişlerdir. Hatta Chicago Batı Cemaatinin Kadın Sorumlusuna, Chicago'daki Ahmedî kadınların genel faaliyetleri hakkında bilgi almak istediğimizi söylediğimizde, bu tür sorulara ancak Amerika Cemaati Tüm kadın birimlerinin sorumlusu tarafından müsaade alarak cevap verebileceğini söylemiş, nitekim izin alınmak için başvurulan kişi de bu tür bir görüşme gerçekleştirmemize izin vememiştir. Ayrıca Chicago Batı Cemaatinin hem imamı hem de resmi sözcüsü olan Shamsad Nasir ile konuşmamız sırasında, bir Ahmedî ile sohbet ederken öğrendiğimiz bir bilgiden bahsettiğimizde, Shamsad Nasir ismi geçen Mezhep mensubuna oldukça tepki göstermiş ve onun görüşlerinin doğru bile olsa Mezhebin resmi görüşleri olarak açıklama yetkisinin olmadığını belirtmiştir.

karşı muhalif ses duyulmaya başlamış ve bu muhalif sesler, Mezhepte yaşanan ayrılıklarla neticelenmiştir.[1744]

Günümüz Ahmedîliğine genel olarak bakıldığında, Mirza Gulam Ahmed figürü merkezde olmasına rağmen, süreç içerisinde Güney Doğu Asya dünya görüşleri de bu kimliği derinden etkilemiştir. Nitekim Ahmedîliğin "mezhep olarak" kurumsallaşmış olmasına rağmen, Ahmedîliğin hala bir şekillenme süreci içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Ahmedîlerin dini inançları noktasında, ana bünye Müslümanlarla ilişkilerinde sıklıkla tevile başvurmaları, bu şekillenmenin devam etmesinin temel nedenlerindendir. Lakin şu durum da belirtilmelidir ki; her ne kadar teolojilerini ana bünyeden tamamen kopmamak adına tevil etme gayretleri söz konusu olsa da, Ahmedîlerin gittikçe daha fazla sekülerleşen dini anlayışları, geleneksel İslam'la aralarının gittikçe daha fazla açılmasına neden olmaktadır.[1745]

4.2. MUHATAP ÇEVRE BAĞLAMINDA KADİYÂNÎ AHMEDÎLERİN MİRZA GULAM AHMED'İN MİSYONLARINA YAKLAŞIMI

Günümüz Ahmedîlerinin ana bünye olarak kabul edilebilecek kısmını oluşturan Kadiyânî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed telakkileri, onu müceddid, mesih, mehdi, muhaddes, nebi ve krişna-avatar olarak kabul etmelerine dayanmaktadır. Semavi ve semavi olmayan dinler açısından Tanrı tarafından görevlendirmelerini ifade eden bütün bu fikirleri kendi zatında birleştirmesi, Kadiyânî Ahmedîlerdeki Gulam Ahmed telakkisinin mihverini oluşturmuştur. Bu nedenledir ki Kadiyânî Ahmedîler, Gulam Ahmed'in şahsı etrafında merkezileşen mezhep algılarını, Gulam Ahmed'in fikirleri üzerinden anlamlandırmaya çalışmışlardır. Ancak bu algıyı oluştururken süreç içerisinde bulundukları dönemin şartlarına göre kimi fikirlerini ihmal etmiş, kimlerini arka planda tutmuş, kimi fikirlerini de tevil ederek yeniden yorumlamışlardır. İşte bu başlık altında Kadiyânî Ahmedîlerin, Gulam Ahmed'in misyonlarına yaklaşımları incelenmeye gayret edilecektir.

[1744] Azim, Munir Ahmad, **The Finality of Prophethood: A Wrrong Concept**, yy. 2014, kapak s.
[1745] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 18-21, 162-166.

4.2.1. Mirza Gulam Ahmed'in İhmal Edilen Misyonları

Kadiyânî Ahmedîler, süreç içerisinde Mirza Gulam Ahmed'in bazı misyonlarını ihmal etme eğilimi içerisinde olmuşlardır. Bunlar sonradan oluşan misyonlarına göre, ona daha düşük misyon yükleyen müceddidlik ile hem Hindularda bir karşılık bulmayan hem de diğer misyonları üzerine olumsuz etkisi bulunan avatarlık iddiasıdır.

4.2.1.1. Müceddidlik

Kadiyânî Ahmedîler açısından Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiası, etkinlik bakımından krişna-avatarlıkla birlikte diğer dinî iddiaları arasında en düşük hacimli olanıdır. Lâhorî Ahmedîlerin söyleminin merkezini oluşturan müceddidlik iddiası Kadiyânî Ahmedîlerde mesihlik, mehdilik, muhaddeslik ve nebilik görüşlerinin gölgesinde kalmıştır. Bu ihmal edilişin arka planında İslam geleneğinde mesihlik ve mehdilikten farklı olarak, müceddidlik müessesesinin, her zaman diliminde birden fazla olabilmesi ve Allah tarafından her an, her bölgeye gönderilme ihtimalinin bulunmasının olması kuvvetle mıhtemeldir. Özetle belirtilecek olursa, Ahmedîler, müceddidlik meselesini sadece Gulam Ahmed'in şahsına özelleştiremedikleri için bu iddiasına çok da itibar etmemektedirler.

Kadiyânî Ahmedîlerin müceddidlik düşüncesine yaklaşımlarını etkileyen diğer bir unsur da mezhebin yönetim birimi olan ve başında Allah tarafından görevlendirildiğine inanılan halifenin bulunduğu Ahmedî Hilafeti'dir.[1746] Zira Ahmedî Hilafeti'nin müceddidlikten daha üstün olduğu kabul edilmektedir.[1747] Kadiyânî Ahmedîlerin devam eden düşük misyonlu müceddid anlayışları, vahye bakışları ve tecdid hadisi bağlamında şekillenmiştir. Nitekim devam eden, kesintisiz vahiy anlayışı; Allah tarafından yeniden gönderilecek bir müceddidi de mümkün kılmaktadır. Ancak bu müceddidin h. 14. asrın müceddidi olduğu iddia edilen Gulam Ahmed'den daha düşük misyonlu bir müceddid olacağı düşünülmektedir.[1748] Bu konudaki ilginç nokta ise yeni bir müceddid gelmesi durumunda Gulam Ahmed'e ve

[1746] Ahmedîlik açısından hilafet meselesi oldukça önemli bir mefhumdur. Ahmediye Cemaati bu kurumun çatısı altında yönetilmektedir.
[1747] Mirza Nasir Ahmad, **Khilafat and Mujaddidiyyat An Exposition**, yy. 2008, s. 37-38.
[1748] Mirza Mesrur Ahmed, "Khilafat and Mujaddidiyyat" 10.07.2011 tarihli İngiltere Londra'da Cuma Hutbesi, s. 11.

Ahmedî Hilafeti'ne bağlı olma zorunluluğunun olmasına dair görüşleridir. Nitekim Ahmedî Hilafeti'ne bağlı olmayan bir kişinin Allah tarafından müceddid olarak ilan edildiğini iddia etmesi durumunda da, bu kişinin onlar tarafından müceddid olarak kabul edilmeyeceğini belirtmektedirler.[1749]

Kadiyânî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'den sonra devam eden müceddidlik müessesesine bakışlarını şekillendiren diğer bir unsur da tecdid hadisidir. Özellikle Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiasını tecdid hadisiyle temellendirilmeye çalışması bu hadisi ihmal etmelerini, ihtimal dışı bırakmıştır. Ancak Kadiyânî Ahmedîler açısından, devam eden müceddidlik düşüncesi fikirsel olarak söz konusu olsa da, Gulam Ahmed'e ve Ahmedî Hilafeti'ne bağlı olarak gelecek bir müceddidden bahsetmeleri, Ahmedî halifesinin Allah tarafından atandığına yönelik inançları bağlamında yeni bir müceddid ihtiyacının söz konusu olmadığına işaret etmektedir.[1750]

Genel olarak değerlendirildiğinde, Kadiyânî Ahmedîlerin müceddidlik müessesesini Ahmedî Hilafeti'nin altında konumlandırmaları, onlar açısından Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlik iddiasının etki ve hacim olarak çok da büyük bir misyona sahip olmadığını göstermesi yönüyle önemlidir. Nitekim Gulam Ahmed'in diğer dini iddiaları bu iddiasına göre mezhep literatüründe daha fazla yer işgal etmektedir. Bununla bağlantılı olarak, Kadiyânî Ahmedîler açısından, Gulam Ahmed'e müceddid olarak hitap edilmesi de çok da rastlanılan bir durum değildir.[1751]

[1749] Mirza Mesrur Ahmed, 10.07.2011 tarihli Cuma Hutbesi, s. 12.

[1750] Mirza Mesrur Ahmed, 10.07.2011 tarihli Cuma Hutbesi, s. 12.

[1751] Ahmedîler tarafından yazılmış güncel bir eserde, aralarında Mirza Gulam Ahmed'in de bulunduğu bir müceddid listesi şu şekildedir. 1. müceddid Ömer bin Abdulaziz h. 60 101 m. 717 720; 2. müceddid Ahmed bin Hanbel h. 164 241 m. 780 855; 3. müceddid Abdulhasan Eşari h. 260 324 m. 873 935; 4. müceddid Ebubekir Bakıllani m. 1013; 5. müceddid el-Gazzâli h. 450 505 m. 1058 1111; 6. müceddid Abdülkadir Cilani h. 470 561 M 1077 I 166;7. müceddid İbn Teymiyye H 661 728 M 1263 1328; 8. müceddid İbn Hacer Askalani H 773 852 m. 1372 1449; 9. müceddid Celaluddin Süyuti (?); 10. müceddid Muhammed Tahir Gujratee (?); 11. müceddid Ahmed Sirhindi h. 971 1034 m. 1564 1624; 12. müceddid Şah Veliyullah h. 1113 1175 m. 1702 1762; 13. müceddid Ahmed Barelvi h. 1201 1246 m. 1786 1831; 14. müceddid Mirza Gulam Ahmed h. 1251 1326 m. 1835 1908. Bu listedeki isim, doğum tarihi, künye gibi bilgiler orijinal haliyle verilmiştir. Bkz. Ahmed, Waheed, **A Book of Religious Knowledge**, e-kitap, Erişim tarihi 02.06.2016.

4.2.1.2. Krişna-Avatarlık

Mirza Gulam Ahmed'in Hindular için krişna-avatar olarak gönderildiğine yönelik iddiasının Hindular'da karşılık bulmaması gibi Kadiyânî Ahmedîler açısından da özel bir karşılığı olduğunu söylemek oldukça zordur. Zira Kadiyânî Ahmedîler Gulam Ahmed'in krişna-avatarlık iddiasına, daha ziyade tüm dinlerin beklediği kişi olma iddiasına referansta bulunurken başvurmaktadırlar.[1752] Kaldı ki Gulam Ahmed'in bu iddiasının Ahmedî külliyatında en az yer işgal eden fikri olduğunu da söylemek mümkündür.[1753]

Kadiyânî Ahmedîler her ne kadar Mirza Gulam Ahmed'in avatarlık iddiasını ihmal etme eğilimi içerisinde olsalar da, bu düşüncesindeki İslam'ın ruhuna uymayan şeyleri de törpülemeyi ihmal etmediklerini özellikle belirtmek gerekir. Nitekim onun avatarlık iddiasıyla, Hint dinleriyle ilişkiye girdiğine dair eleştirilerden kaynaklanmış olacak ki, Gulam Ahmed'in avatarlık müessesesini Hint dinlerinden farklı yorumladığını iddia etmişlerdir. Zira Gulam Ahmed'in avatarlıkla ifade etmek istediği şeyin manevi bir yeniden ortaya çıkma ve ikinci geliş anlamlarına geldiğini savunmuşlardır. Bu kavramın Hint dinlerindeki gibi yeniden doğum veya ruh göçü gibi anlamları kesinlikle içermediğini ileri sürmüşlerdir.[1754]

4.2.2. Mirza Gulam Ahmed'in Ön plana Çıkarılan ve Yeniden Yorumlanan Misyonları

Kadiyânî Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'in bazı misyonlarını ise bulundukları çevreye bağlı olarak özellikle ön plana çıkarma gayreti içerisinde olmuşlardır. Ön plana çıkarılan misyonlardan biri Hristiyan dünyaya mutahap olma bağlamında mesihlik, diğeri ise İslam dünyasına hitap anlamında mehdiliktir.

[1752] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **A Misconception Removed**, s. 3; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 162.

[1753] Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerinde çelişkiler veya İslam'ın uygun olmayan düşünceler söz konusu olduğu zaman devreye girmiş, bu çelişkiler ve İslam'ın ruhuna uymayan kısımlar tevil edilerek ve varsa vahiyleri arasındaki bilgi farklılıkları ve İslami kaidelere uygun olmayan durumlar giderilmeye çalışılmıştır. Nitekim Gulam Ahmed'in avatarlık iddiası bağlamında kendisini "domuzun katili, ineklerin koruyucusu" olarak tanımlayan ifadesi de, inekleri koruma altına alacağına yönelik düşüncesinin Nahl sûresi 115. ayetin ruhuyla uyuşmamasından dolayı, Ahmedîler tarafından şerh edilmiş ve "doğru-dürüst varlıkları koruyan ve büyüten" şeklinde tevil edilmiştir. Bkz. Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, s. 486.

[1754] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. introduction-xii.

4.2.2.1. Diasporada Anlaşılabilirliğin ve Kabul Edilebilirliğinin Aracı Olarak Mesihlik

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiası Ahmedî düşüncesinde en fazla yer tutan misyonudur. Kadiyânî Ahmedîler, kurucularını özellikle bu iddia ile tanımlamakta ve bu iddia üzerinden mezhep ve tebliğ faaliyetlerini gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Nitekim bir Ahmedî açısından Gulam Ahmed'i tanımlayabilecek yegâne unsur mesihlik iddiasıdır. Ancak Kadiyânî Ahmedîler açısından Gulam Ahmed'in mesihlik ve mehdidilik iddiaları arasındaki fark çok da belirgin çizgilerle ayrılmamıştır. Onlara göre her iki kavram da Allah tarafından "kurtarıcı" olarak gönderilen kişiye işaret etmektedir. Bu kavramların kullanılış amaçları aynı olsa da Kadiyânî Ahmedîlerin bu kavramları kullanış şekilleri muhatap çevre bağlamındadır. Mesihlik inancı İslam geleneğine ait bir inanç olmamasına rağmen, Batı ülkelerinde yaşayan Kadiyânî Ahmedîler muhtemelen Hristiyan kültürün de etkisiyle Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasını mehdilik iddiasına göre çok daha fazla sahiplenmektedirler. Nitekim Gulam Ahmed'in tüm dinlerin beklediği kişi olma idealinin, dinler arasındaki farkları ortadan kaldırmasıyla bir Ahmedî açısından Müslümanların beklediği mehdiye inanma ile Hristiyanların kurtarıcı figürü mesihe inanma noktasında bir fark kalmamaktadır. Ayrıca Kadiyânî Ahmedîler, Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasını, Hristiyanlara özgü bir kavram olmaktan ziyade, genel kurtarıcıyı ifade eden, bütün dinlerden referans getirebilmeye imkan sağlayan daha çatı bir kavram olarak da kullanmaktadırlar.[1755] Nitekim Kadiyânî Ahmedîler, Gulam Ahmed'in bütün dinlerin beklediği kurtarıcı olma modelinin bir parçası olan mesiyanik iddiasını, salt Hristiyanlar için de düşünmemektedirler.[1756]

Günümüz Ahmedîlerinin Batı ülkelerinde mesihlik iddiasını daha fazla sahiplenmelerinin ve dile getirmelerinin sebeplerinden biri, Mirza Gulam Ahmed'in mesih olarak yerine geldiğini iddia ettiği Hz. İsa'nın olumlu imajlarla sunulmasıdır. Nitekim Batılılar açısından mehdi figürünün, özellikle oryantalistlerin çalışmalarının da bir sonucu olarak yakıcı-yıkıcı özellikler barındırmasından dolayı, Batı ülkelerinde diasporada yaşayan Kadiyânî Ahmedîlerin, Müslümanlar tarafından

[1755] "The Promised Messiah A Prophet to Unite Mankind in the Latter Days", https://www.alislam.org/topics/messiah/ Erişim tarihi 09.04.2018.
[1756] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 11-12; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 75-76.

kurtarıcı olarak tasavvur edilen mehdiyi, (kurucuları Gulam Ahmed kendisini mehdi olarak ilan etmiş olsa bile) çok da fazla sahiplenmedikleri anlaşılmaktadır.[1757] Oysa mesih olarak Gulam Ahmed'e de oldukça yüksek bir rol biçmektedirler. Her ne kadar Halife Tahir Ahmed, Gulam Ahmed'in, İslam geleneğinde beklendiği gibi mesih olarak beşerüstü güçlerle donatılmış biri olmadığını, insanlara örnek olmak için sıradan bir beşer olarak gönderildiğini ifade etse de, Kadiyânî Ahmedîlerin mesih olarak Gulam Ahmed algısı başkadır. Kadiyânî Ahmedîler tarafından Gulam Ahmed, mesih olarak Allah tarafından açıkça görevlendirilmiş,[1758] Allah'ın rahmetini arkasına almış beşerüstü bir Allah memuru olarak değerlendirilmektedir.[1759]

Kadiyânî Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'in Allah tarafından desteklenen İlahi bir memur olduğuna yönelik fikirlerini desteklemek de için Gulam Ahmed'in mesihlik iddiası sonrası Ehl-i Hadis liderleri tarafından çıkarılan küfür fetvasını dile getirmekte ve küfür fetvası çıkarmalarına rağmen mezheplerinin ilerlemesine engel olamadıklarını, bu durumun da kurucularının Allah tarafından desteklendiğini gösterdiğini ifade etmektedirler.[1760]

Kadiyânî Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasını temellendirirken, Gulam Ahmed ile Hz. İsa arasında benzerlik yönüyle ilişki kurmaya oldukça önem atfetmektedirler. Özellikle geliş zamanları, öğretileri ve amaçları arasında ciddi manada benzerlik olduğunu belirtmekte ve ikisine de şeriat verilmediğini iddia etmektedirler. Nitekim her ikisinin de kendilerinden önceki şeriatın uygulanması için; dinin keskinleşen noktalarını ve din anlayışlarındaki savaşçı yaklaşımları yumuşatmak için ve her ikisinin bağlı olduğu peygamberden yaklaşık 1300 sene sonra gönderildiklerini belirtmekte ve aralarında bu durumlar

[1757] Lewis, **Ortadoğu..**, s. 294.
[1758] "The Promised Messiah A Prophet to Unite Mankind in the Latter Days", Erişim tarihi 09.04.2018.
[1759] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", 23.
[1760] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", 23. Nitekim Ahmedîler Mirza Gulam Ahmed'in Allah katında her daim farklı bir yeri olduğu gösterebilmek adına da, Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasını, hayatının henüz erken dönemiyle 1880 yılıyla irtibatlandırmaya çalışmakta; Gulam Ahmed'e daha ilk döneminden itibaren kutsiyet atfetmeye gayret etmektedirler. Bunu temellendirirken de, 1882'de yayımlanan *Berahin-i Ahmediyye*'de literal olarak tam anlaşılamasa bile ileriye yönelik kariyerinin işaretleri olduğunu iddia etmektedirler. Gulam Ahmed'in bu vazifesini erken dönemde açıklamamasının sebebini ise Gulam Ahmed'in kendisinin bile bu durumun farkında olmadığı, küçük bir köyde yaşamasından dolayı bu ihtimali aklına bile getirmediği şeklinde ifade etmektedirler. Bkz. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 92.

üzerinden benzerlik ilişkisi kurmaya çalışmaktadırlar.[1761] Gulam Ahmed'le Hz. İsa arasında benzerlik kurma geleneğine 2. Halife Mahmud Ahmed de dahil olmuş ve 1885'ten 1888'e kadar geçen süre içerisinde Gulam Ahmed'in sürekli seyahat ettiğini, bu seyahatler vasıtasıyla Allah'ın Gulam Ahmed'i Hz. İsa benzerliğine hazırladığını, çünkü Hz. İsa'nın da seyyah peygamber olarak her gittiği yerde itirazla karşılandığını, ancak sonunda başarıya ulaştığını iddia etmiştir.[1762]

Kadiyânî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in mesihliğini bu denli sahiplenmeleri, süreç içerisinde Gulam Ahmed'in bizatihi kendisi tarafından ortaya konulmayan yeni yorum şekillerinin ihdas edilmesine neden olmuştur. Nitekim Gulam Ahmed'i Batı'ya hitap edecek bir şekilde yeniden sunma çabalarına şahit olmaktayız. Buna yönelik gayretlerin başında IV. Halife Tahir Ahmed'in faaliyetleri gelmektedir. Tahir Ahmed, muhtemelen Batı'da yaşamaya başladıktan sonra, Gulam Ahmed'in fikirlerinin Batı'da karşılığının neredeyse hiç olmadığını tespit etmiş ve bu fikirleri elden geçirme ihtiyacı hissetmiştir. Buna bağlı olarak da *Christianity: A Journey From Facts to Fiction* adlı eseri yazmıştır.[1763] Bu eserde, Gulam Ahmed'in mesihliğini, günümüz rasyonalist ve tıbbî delillerine dayandıran bir yorum biçimiyle ispatlamaya çalışmıştır.[1764] Öte yandan Gulam Ahmed'e yöneltilen ya da yöneltilebilecek eleştirileri gözeten yeni deliller de geliştirmişlerdir. Özellikle de eski kutsal metinlerin anlaşılmaz ve çelişkili yorumlarına dayananlar başta olmak üzere Gulam Ahmed'in muğlak fikirlerini ya da fikirleri arasındaki bazı çelişkileri ikna edici bir şekilde izaha çalışmışlardır.[1765] Söz gelimi Tahir Ahmed, yukarıda zikredilen eserinde bu konulardan biri olan "merhem-i İsa"yı ele almıştır. Tahir Ahmed, Hz. İsa'nın mezara konulduktan sonra iyileşmesiyle ilgili meselede geçen "merhem-i İsa" mevzusuyla ilgili hususları Gulam Ahmed'e göre oldukça detaylı bir şekilde vererek, bu meselenin gerçek olabileceğine dair daha rasyonel bir delil

[1761] Ahmad, Waheed, **A Book of Religious Knowledge**, e-kitap, Erişim tarihi 20.12.2017.
[1762] Küçüköner, **Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed..**, s. 11.
[1763] Eserin ana konusunu Hristiyan düşüncesi ve Hristiyanlık akidesi oluşturmaktadır. Eser, Hristiyanlığın esasını oluşturan teslis, kefaret, çarmıh inançlarını mantıksal bağlamda ve nedensellik çerçevesi içerisinde değerlendirmektedir. Hristiyanlık'taki ahlaki dejenerasyonu tartışmaktadır. Tahir Ahmed, eseri yazmadaki amacının Hristiyanları dinlerinden uzaklaştırmak değil, aksine mitolojik İsa'dan uzaklaştırıp gerçek İsa'yla buluşturmak olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Hristiyanlığın mitolojik çerçevesi, insanları Hristiyanlık'tan uzaklaştırmıştır. Bkz. "A List of Many Schemes Established by Halifetu'l Masih IV", s. 64-65. Krş. Khan**, From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 44.
[1764] Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 44.
[1765] Örnekler için bkz. Han, **Türkçe Meali ile Kur'an-ı Kerim**, s. 62; Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 166.

oluşturmuştur. Nitekim Gulam Ahmed, bu konuyla ilgili olarak sadece, mezarda kendisine gelen Hz. İsa'nın yaralarını merhem-i İsa denilen bir ilaçla tedavi ettiğini ifade etmiş,[1766] bu ilacın nereden geldiğini, Hz. İsa'nın bu ilacı nasıl elde ettiğini açıklamamıştır. Tahir Ahmed ise bu noktadaki muğlaklığı gideren ek (ve tartışmalı) bilgilerle konuyu zenginleştirmiştir. Sözgelimi Hz. İsa'nın bazı havarilerinin onun çarmıhta ölmediğinin farkında olduğunu iddia etmiş, Hz. İsa'nın kefenlenmesi esnasında da, ölmediğini düşünen bazı öğrencilerinin, onun yaralarının iyileşmesi için, kendisine bu ilacı sürüp kefenlediklerini belirtmiştir.[1767]

Kadiyânî Ahmedîler tarafından Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasıyla ilgili yapılan yeni değerlendirmelerden biri de Hz. İsa'nın dünyaya ikinci kez gelmesiyle ilgilidir. Hz. İsa'nın dünyaya ikinci kez gelmesiyle ilgili olarak Kur'an'da bir nass bulunmamaktadır. Ancak süreç içerisinde İslam geleneğinde, kıyamet saatiyle ilişkili olan Zuhruf sûresinin 61. ayetinin[1768] Hz. İsa'nın dünyaya gelişiyle irtibatlı olduğuna dair çeşitli yorum biçimleri söz konusu olmaya başlamıştır.[1769] Gulam Ahmed ise kendi Hz. İsa teorisine uygun olarak, ayeti Hz. İsa ile irtibatlandıran görüşleri dikkate almamış, ayetin metnini esas alarak, ayeti kıyamet meselesiyle ilişkilendirmiştir.[1770] Ancak 2011 yılında Ahmedîler tarafından yapılan

[1766] Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 29-30; Walter, **Ahmadiya Movement**, s. 41-42.

[1767] Tahir Ahmed, **Christianity..**, s. 48, 78-80, 171. Hatta Tahir Ahmed tarafından bu ilacın daha İsa çarmıha gerilmeden, çarmıh sonrası İsa'ya sürülmek üzere hazırlandığı belirtilmiştir.

[1768] "Şüphesiz, o Kıyametin (kopacağının) bir bilgisidir. Artık onun hakkında şüpheye düşmeyin, bana uyun, bu doğru bir yoldur." Ayette geçen saat ifadesi genel olarak kıyamet saati ile ilişkilendirilmiştir. Bkz. 43. Zuhruf, 61.

[1769] el-Mahalli, es-Suyuti, **Celâleyn Tefsiri Metin ve Tercüme**, II, s. 494.

[1770] Mirza Gulam Ahmed'in bu ayeti Hz. İsa ile ilişkilendirmemesi, kendi düşünce yapısına uygun düşmektedir. Ahmedîler bu ayeti yorumlarken, Gulam Ahmed'in fikirleri ışığında yorum geliştirmiştir. 1990'da yapılan Ahmedî Türkçe meal çalışmasında Zuhruf 61. ayette, "O (Kuran), son saat hakkında bilgi verir. Sakın o saat hakkında hiç şüphe etmeyin. (Ey İnsanlar!) Bana uyun, işte doğru yol budur." ifadeleri yer almıştır. Genel İslam düşüncesinde veya Sünni İslam düşüncesinde Hz. İsa'nın gelişiyle irtibatlandırılan bu ayetin Hz. İsa ile ilişkilendirilen bu yönü hiç dikkate alınmadan yüzeysel bir ayet meali verilmiştir. Ancak 2011 yılında bu çalışma yenilenmiş, yeni Türkçe meal çalışması bir nevi meal-tefsir olarak tasarlanmıştır. Dipnotlarla Ahmedîlerin kendilerine meşruiyet alanı oluşturabilecek ayetlerin tefsirleri yapılmıştır. Bu yapılan yeni çalışmada, bu ayetin meali "Şüphesiz o, inkılâp saatinin işaretidir. Bunun için, onun hakkında şüphe etmeyin ve bana tâbi olun. (İşte) bu, doğru yoldur." şeklinde verilmiştir. Ayetin ilk bölümüyle ilgili verilen dipnotta "Bu ve bundan sonraki ayetler, Hz. İsa'nın (a.s) bu dünyaya ilk gelişine uygulanabildiği gibi, ona benzeyen başka bir kimse şeklinde dünyaya ikinci gelişine de uygulanabilir. Bütün ayetler bunu ispat etmektedir." Ahmediye Cemaati'nin "mübelliğ" –mezhebin bir bölgedeki dinî faaliyetlerini, halife direktifleri çerçevesinde organize eden ve önderlik eden kişilere denmektedir- seviyesindeki bir kişi tarafından yazılan bu meal-tefsirdeki ifadeler, genel olarak Ahmedî zihniyetini göstermesi bakımından çok önemlidir. Ayet, Hz. İsa'nın birinci gelişiyle veya ona benzeyen biri şeklinde dünyaya ikinci gelişiyle ilişkilendirilerek, Gulam Ahmed'e işaret eder şekilde tevil edilmeye çalışılmıştır. Krş. Han, **Türkçe Meali ile Kur'an-ı Kerim**, s. 62; Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 166.

bir meal-tefsirde, Gulam Ahmed'in bahsetmediği bu konu dikkate alınmış ve ayetin mealine yeni eklemeler yapılmıştır. Ayetin mealine Gulam Ahmed'in mesihlik iddialarına işaret eder şekilde, "Hz. İsa'nın dünyaya ilk gelişine uygulanabildiği gibi, ona benzeyen başka bir kimse şeklinde dünyaya ikinci gelişine de uygulanabilir. Bütün ayetler bunu ispat etmektedir" ifadeleri eklenmiştir.[1771] Muhtemelen, Kadiyânî Ahmedîlerin Hz. İsa'nın bir daha gelmeyeceğine yönelik düşüncelerine, Kur'an'da Hz. İsa'nın geleceğine dair nass bulunduğuna yönelik gelen eleştirilerden dolayı, bu ayeti kendi fikirleri çerçevesinde tefsir etmeyi tercih etmişlerdir. Böylelikle, kurucularının fikirlerine meşruiyet kazandırmak için, kurucularının yaptığı yorumdan farklı bir yorum biçimi ortaya koymuşlardır.

Kadiyânî Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasını temellendirme noktasında, Gulam Ahmed'in Hz. Muhammed'le Hz. Musa, kendisi ile Hz. İsa arasında kurduğu benzerliğini de oldukça sahiplenmişlerdir. Nitekim bu benzerlik ilişkisini Gulam Ahmed'in mesiyanik iddialarına akli temellendirmeler yapabilmek için de, detaylı bir biçimde incelemişlerdir. Özellikle bu temellendirmelerde, Hz. Musa ve Hz. Muhammed dönemlerini birbiriyle benzerlikleri yönünden ilişkilendirmişler ve Hz. Musa sonrası "mesih" olarak gelen Hz. İsa ile Hz. Muhammed sonrası "mesih" olarak gönderildiğini iddia eden Gulam Ahmed'i kıyaslamışlardır.[1772]

Kadiyânî Ahmedîler bu kıyaslamalarını Müslümanların mesihî algısı ile Yahudiler'in mesihî algısı üzerinden de incelemiş ve aralarında ciddi manada benzerliklerin söz konusu olduğunu iddia etmişlerdir.[1773] Bunu temellendirirken de Gulam Ahmed'le benzer şekilde İncil'de İlyas Peygamber'le Yahya Peygamber arasında kurulan ilişki üzerinden açıklamışlardır.[1774] Onlara göre Hz. İsa kendisinden önce dünyayı hazırlamak üzere gönderilen Yahya Peygamber'in "Vadedilen İlyas" olduğunu belirtmesine rağmen, onlar bu sözleri kabul etmemiş ve her ikisini de

[1771] Bkz. Han, **Türkçe Meali ile Kur'an-ı Kerim**, s. 62; Şems, **Kur'an-ı Kerim..**, s. 166.
[1772] Mirza Gulam Ahmed'in nebilik iddiası da aynı şekilde var olduğu iddia edilen bu benzerlik üzerinden sistematize edilmeye çalışılmaktadır.
[1773] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 3; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 32-33; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 232.
[1774] Hz. Yahya ve İlyas Peygamber arasındaki benzerlikler ve Yahudi halk arasındaki İlyas Peygamber'in tekrar geleceğine dair beklentiler konusundaki ayetler için bkz. Matta, 11:1-14, 17:10-11; Yuhanna, 1:19-25; Luka, 1:17, 9:8; Markos 8:28; Krallar 1-8

reddetmişlerdir.[1775] Kadiyânî Ahmedîler, İncil'deki bu meseleyi yorumlarken, Yahudilerin Hz. İsa'nın demek istediği şeyi anlamadıklarını, Hz. İsa'nın, Yahudilerin bekledikleri İlyas'ın maneviyatı ve gücüyle, onun yerine gelenin Yahya olduğunu anlatmaya çalıştığını ifade etmişlerdir.[1776]

Kadiyânî Ahmedîler'in Mirza Gulam Ahmed'le benzer şekilde gündeme getirdikleri bu teoride kullandıkları "Vadedilen İlyas" ifadesinden özellikle bahsetmek gerekmektedir. Nitekim İlyas Peygamber için de "vadedilen" ifadesinin kullanılması kendi meşruiyetleri açısından oldukça önemlidir. Çünkü "vadedilen" ifadesi kullanıldığında, bir nevi Allah tarafından gelmesine dair söz verilmiş, anlamı çıkmaktadır. Buna rağmen Allah'ın kendi iradesiyle İlyas Peygamber yerine İlyas Peygamber'in ruhu ve gücüyle Yahya Peygamber'i göndermeyi tercih ettiği üstü kapalı olarak belirtilmiş olmaktadır. Böylelikle Allah'ın vaadini, ona benzer başka bir şahıs üzerinden gerçekleştirdiği ifade edilmeye çalışılmaktadır. Aynı şekilde, İslam toplumunda da Hz. İsa'nın tekrar geleceğine dair beklentilerin mevcut olduğu, Allah'ın da bu beklentileri, Hz. İsa'nın değil de Gulam Ahmed'in zatında gerçekleştiği ifade edilmeye çalışılmaktadır. Bu sebeple, Kadiyânî Ahmedîler tarafından Gulam Ahmed de "Vadedilen Mesih" olarak çağrılmaktadır.

Kadiyânî Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'in mesih olmasına yönelik iddialarını sunarken sadece akli deliller getirmek yerine aynı zamanda özellikle müntesiplerinin duygularına hitap eden deliller de ortaya koymaya gayret etmektedirler. Bu delillerin başında, Gulam Ahmed'le Hz. İsa arasında, hayat şekilleri yönünden benzerlik kurma gayretleri yer almaktadır. Bu durumun en açık örneği, Gulam Ahmed'in 1891 Ekiminde, Ehl-i Hadis önderlerinden Nezir Hüseyin'le tartışmasının Ahmedî kaynaklardaki sunumunda görülmektedir. Nitekim Ahmedî kaynaklarda bu olay sunulurken, büyük bir kaos ve karmaşa altında geçtiği ve sonunda büyük şiddet olaylarının yaşandığı belirtilip[1777] Gulam Ahmed'in on bir müntesibinin onun etrafını sardığı ve bu görüntünün de Hz. İsa'nın son gününde, on

[1775] "The Messenger of the Latter Days", s. 8-9; Farid, Malik Ghulam, **The Holy Qur'an Arabic Text..**, s. 601-602; "73 Divisions", Erişim tarihi, 15.10.2016; Durmuş, **Mitolojik Kurtarıcı Mehdi**, s. 116.
[1776] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 8-10; 73 Divisions, 15.10.2016.
[1777] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 38; Jones, **Socio-Religious Movements..**, s. 116-117; Dard, **Life of Ahmad..**, s. 292-294.

bir havarisiyle bir arada olduğu günle oldukça benzerlik arz ettiği aktarılmıştır.[1778] Ayrıca Gulam Ahmed'in bu münazaraya katılmak için Delhi'ye gelmesinin önlenmeye çalışıldığı belirtilmiş; Gulam Ahmed'in camideki cemaate Delhi'ye, günahları yok etmek, sevgi ve barış tohumları ekmek için geldiğini belirttiği iddia edilmiştir.[1779] İncil'de Matta 11:28'de geçen ifadelerle benzerlik içeren bu sözlerle de Gulam Ahmed'le gelmesi beklenen Mesih İsa figürüyle arasında bağlantı kurulmaya çalışılmıştır.[1780]

Mirza Gulam Ahmed'in kendisine bağlı küçük bir grupla, camide, kendisine kızgınlık içerisinde muhalefet eden binlerce kişiye, bu ifadeleri kullandığını düşünmek şüpheli bir durumdur. Muhtemeldir ki, Gulam Ahmed'e söylettirilen bu ifadeler, Hz. İsa ile Gulam Ahmed arasındaki benzerliğe dikkat çekmek için Ahmedîler tarafından bu münazaranın aktarımına sonradan eklenmiş olmalıdır.[1781]

Genel olarak bakıldığında, Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasının Kadiyânî Ahmedîler tarafından en fazla sahiplenilen iddiası olduğunu belirtmek mümkündür. Kadiyânî Ahmedîler Gulam Ahmed'i, özellikle diasporada Hristiyan kültür etkisi altında yaşamaları nedeniyle mesihlik düşüncesi üzerinden tanımlamaktadırlar. Tabi ki bu algılarının oluşmasında, Hz. İsa'nın mesih olarak olumlu imajlarla sunulmasının, mehdinin ise kaynaklarda yakıcı-yıkıcı bir figür olarak yansıtılmasının[1782] etkisinin büyük olduğu düşünülmektedir.

4.2.2.2. İslam Dünyasına Hitap Bağlamında Mehdilik

Kadiyânî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed algısında, Gulam Ahmed'in mesihlik kadar olmasa da mehdilik iddiasının yeri de oldukça önemlidir. Zira Gulam Ahmed'in mehdilik iddiası sonrası ileri sürdüğü nübüvvet iddiasının, İslam'ın akidevî esaslarından biri olan nübüvvet inancına ters düşmesi nedeniyle, Ahmedîler zorunlu bir tercih yapmak durumunda kalmışlar ve nübüvvet iddiası yerine mehdiliğini ön plana çıkarmaya başlamışlardır. Aslında mehdilik iddiası da

[1778] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 51.
[1779] Dard, **Life of Ahmad..**, s. 297.
[1780] Dard, **Life of Ahmad..**, s. 297; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 51.
[1781] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 51. Münazara hakkında bkz. al-Hakk, **Mubalatha-yi Dihlî**, Rabva tz.
[1782] Lewis, **Ortadoğu..**, s. 294.

Müslümanlar tarafından tepki görmesine rağmen, genel-geçer akidevî bir esas olarak kabul edilmemesinden dolayı nübüvvet iddiasına göre daha düşük nosyonlu kalmaktadır. Bu yönüyle, Kadiyânî Ahmedîler'in Batı'da yaşamanın bir sonucu olarak dile getirmeyi arzu etmeseler de, Müslümanlar arasında en fazla dile getirdikleri iddiası mehdiliktir.[1783]

Günümüz Kadiyânî Ahmedîleri, kendileri ile diğer Müslümanlar arasındaki ayrımdan bahsederken, en başta Gulam Ahmed'in mehdilik iddiasını ön plana çıkarmaktadırlar. Kendilerinin mehdinin geldiğine inandıklarını, diğer Müslümanların ise hala mehdinin gelmesini beklediklerini savunmaktadırlar.[1784]

Mehdi geldiğinde, Müslümanların sorunlarına çare olacağı şeklindeki inanç ve günümüzdeki Müslümanların yaşadıkları sıkıntılar mevzubahis olduğunda ise, bu sorunların Müslümanların gelen mehdiye inanmamalarından kaynaklandığını, inandıkları takdirde sorunlarının kendiliğinden çözüleceğini ifade etmektedirler. Zira artık bu çağı, mehdinin gelmiş olmasından dolayı, potansiyel olarak hakikate ve doğruluğa matuf bir dönem olarak görmektedirler.[1785] Nitekim bu potansiyeli de kendi mezheplerinden örneklendirerek, kendi mezhep mensupları arasında huzurun ve sükûnetin hakim olması gibi bütün Müslümanlar arasında da huzurun hakim olmasının mümkün olduğunu belirtmektedirler. İçerisinde yaşanılan dönemi de, mehdinin refah çağı olarak yorumlamakta ve buna bağlı olarak da bu sürenin en az

[1783] "Imam Mahdi", https://www.alislam.org/library/khatam-e-nabuwwat/imam-mahdi/ Erişim tarihi 27.05.2018; "Imam Mahdi", https://www.alislam.org/library/book/selected-verses-holy-quran/imam-mahdi/, Erişim Tarihi 27.05.2018.

[1784] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 19. Nitekim Mahmud Ahmed de bu bağlamda Allah'ın bugün de yarın da her zaman bir muslih gönderme potansiyelinin söz konusu olduğunu iddia etmiştir. Ancak muhtemelki bu düşüncesinde yeni bir mehdiden ziyade halifeleri kastetmektedir. Zira Ahmedîler kendilerini diğer Müslümanlardan ayırırken, kendilerinin gelmiş bir mehdiye inandıklarını ancak diğer Müslümanların gelmemiş bir mehdiye inandıklarını savunmaktadırlar. Buna bağlı olarak da Ahmedî inanç sisteminde başka bir mehdinin gelmesi söz konusu olmadığı için Allah'ın her an birini memur etmesinden anlaşılan Ahmedî halifeler olmaları ihtimalleri yüksektir. Mahmud Ahmed, Hz. Peygamber'in her şeyi kâmil bir düzende bıraktığı için yeni bir ıslahatçıya, Hâdî'ye ihtiyaç olmadığını, Kur'an'ın bizatihi ıslahatçı olduğunu savunan kişiler için de Kur'an ve hadisin açıkça ileride müceddidler geleceğini haber verdiğini ve bu kişilerin gelmemesi durumunda Allah'ın vaadinden dönmesi anlamına geleceğini savunmuştur. Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'den itibaren, içerisinden çıkılamayacak hususları Allah'a izafe etme şeklindeki savunma biçimi, klasik Ahmedî savunma biçimine bir örneklik teşkil etmektedir. Ayrıca bir yenileyicinin gelmesi gerektiğine dair düşüncelerini delillendirirken, Hz. Peygamber'den sonra Allah tarafından muslihçi birinin gönderilmesinin söz konusu olmaması durumunda, Müslümanlar arasında hiçbir şekilde bir bozulmanın söz konusu olmaması gerektiği şeklinde bir temellendirmede de bulunmaya çalışmıştır.

[1785] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. 19.

bin yıl süreceğine inanmaktadırlar.[1786] Kadiyânî Ahmedîlerin bu yaklaşımı, Mirza Gulam Ahmed'in mehdi çağının en az 1000 yıl süreceğine yönelik, binyılcı fikirleriyle aynı çizgidedir.[1787] Ancak onlar mehdi çağının koruyucusu ve devam ettiricisi olarak hilafet müessesesini kabul etmişlerdir. Nitekim mehdi çağı altındaki hilafet müessesesinin ise 1000 yıl süreceğine inanmışlardır.[1788] Kadiyânî Ahmedîler, bu refah döneminde de, günümüze kadar yüzbinlerce insanın Gulam Ahmed'in mehdilik ve mesihlik iddialarına dayanak olarak sunduğu delillerden ikna olarak, Gulam Ahmed'e iman ettiğini savunmuşlardır.[1789]

Genel olarak değerlendirildiğinde, Kadiyânî Ahmedîler için Mirza Gulam Ahmed'in mehdilik iddiaları, mehdinin kaynaklarda olumsuz bir imajla çizilmesinden dolayı çok da tercih edilen bir kullanım şekli değildir. Bu ifade yerine kendi aralarında, Gulam Ahmed için özellikle "mesih" ifadesini kullandıkları tespit edilmiştir. Ancak Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasının hacminin tolere edilebilir seviyelerin çok üzerinde olmasından dolayı, nübüvvet iddiası yerine özellikle Müslümanların yanında "mehdi" olduğunu ön plana çıkarmaktadırlar. Mehdiliğini ifade ederken de, mesihliğiyle ilişkilendirerek "Vadedilen Mehdi" şekli kullanmaktadırlar.[1790]

4.2.3. Tebliğde Gözden Kaçırılan Misyon: Nübüvvet

Kronolojik olarak değerlendirildiğinde, Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik ve mehdilik iddiasıyla nübüvvet iddiası arasında muhaddeslik iddiası söz konusudur. Aslında muhaddeslik meselesi, sadece nübüvvete yumuşak bir geçiş sağlaması ve nübüvvet iddiasının teorik arka planını oluşturması bakımından önem arz etmektedir. Bu yönüyle, Kadiyânî Ahmedîler açısından Gulam Ahmed'in dini bir makam olarak muhaddesliğinin mevzubahis yapıldığını söylemek oldukça güçtür. Hatta inanç

[1786] Mirza Tahir Ahmad, **Ahmadiyya Gazette**, April 1983 America.
[1787] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 7. I. Korintililer, 15: 22-59; Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s. 53; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, s. 38; Baybal, **Sami İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, s. 79; Küçük vd., **Dinler Tarihi**, s. 419; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 67; Yücetürk, "Katolik, Ortodoks ve Protestan Mezhepleri Arasındaki Farklar", s. 413; Harman, "İsa", s. 469.
[1788] Krş. Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 7; Mirza Tahir Ahmad, **Ahmadiyya Gazette**, April 1983.
[1789] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 77.
[1790] Bu kullanım şekliyle genel olarak Türkiye'deki Ahmedîlerle birebir dialoglarımızda sıklıkla karşılaşılmıştır.

esasları bağlamında neredeyse karşılığının olmadığını belirtmek de yanlış olmayacaktır.[1791] Zira Kadiyânî Ahmedîler açısından Gulam Ahmed'in içerisinde "muhaddeslik sıfatı" da barındıran "nübüvvet" iddiası oldukça önemli bir mesele olup en fazla eleştiri aldıkları ve kendilerini en fazla savunmak zorunda kaldıkları fikridir. Zira Hz. Peygamber'den sonra nübüvvetin devamına yönelik görüşleriyle, hem hatm-ü nübüvvet akidesine zarar verdikleri düşünülmüş hem de Hz. Peygamber'in onurunu zedelediklerine inanılmıştır.[1792] Ahmedîlerin kendileriyle ilgili bu tavırlara karşı cevabı ise Hz. Peygamber'i daha fazla sahiplenme şeklinde ve yüceltmeci bir peygamber tasavvuru üzerinden gerçekleşmiştir.[1793] Nitekim Kadiyânî Ahmedîler, kurucuları Gulam Ahmed'in 1891 yılında mesihlik iddiasıyla başlattığı yüceltmeci peygamber tasavvurunu günümüze kadar takip etmişler, bu anlayışı neredeyse bütün fikirsel farklılaşmalarının merkezine yerleştirmişlerdir. Ancak

[1791] Bu yönüyle Mirza Gulam Ahmed'in muhaddeslik iddiası ayrı bir başlık olarak incelenmemiştir. Nitekim bu kavram, Mirza Gulam Ahmed'in müntesipleri ve diğer Ahmedî araştırmacıları tarafından da ayrı bir misyon olarak düşünülmeyip fikirleri içerisine yerleştirilmektedir. Böyle bir yaklaşımın muhtemel sebebi, Gulam Ahmed'in müceddidlikten nübüvvet iddiasına kadar bütün iddialarında Allah'la, vahiy almak suretiyle irtibat kurduğu iddiasından kaynaklanmaktadır.

[1792] Bu nedenle, özellikle Pakistan'da amacı sadece Ahmedîlerin görüşlerine muhalefet etmek olan Hatm-ü Nübüvveti Koruma Kurulu gibi çeşitli organizasyonlar kurulmuştur. Ahmedîlere özellikle muhalefet eden grupların başında geleneksel çizgiyi takip eden Diyobandî uleması gelmektedir. Pakistan İslam geleneğinin en temel özelliği olan tasavvufi bir dini anlayışa sahip olan ve Sünni nüfusun yaklaşık yüzde 70'ini temsil eden, daha kültürel bir İslami anlayışı benimseyen Barelvî geleneğine mensup nüfus, Ahmedîler konusunda daha Diyobandî'ye göre daha az tepkisel görünmektedir. Ancak Diyobandî'nin Pakistan'da sayı bakımından Barelvi geleneğine mensup kişilere göre oldukça az olmalarına rağmen, medreseler üzerindeki hakimiyeti nedeniyle, hakim ideoloji üzerinde kırsal kesimli nüfusa sahip Barelviler'e göre daha etkin olduğu düşünülmektedir. Bu yönüyle, Pakistan'da var olan anti-Ahmedi muhalafetin temsilcilerini Diyobandî'nin başını çektiği gruplar oluşturmaktadır. Özellikle, bu grupların etkilileri "Darul Ulum-u Diyoband" ve "Hatm-i Nübüvveti Koruma Organizasyonu" gibi oluşumlardır. Bu gruplar Ahmedîleri tekfir etmekte hatta normal kafir kavramının bile bu kişiler için yeterli olmayacağına inanmaktadır. Nitekim bu durum örneklendirildiğinde daha kolay anlaşılacaktır. Diyobandî'nin fetva kurumu olan Daru'l İfta'ya Ahmedîlerin dini hükümleri hakkında pek çok soru sorulmuş ve bunların yanıtları genelde kafir oldukları yönünde ve onlarla sosyal ilişkileri kesmek gerektiğine yönelik cevaplar verilmiştir. Bu fetvalardan en dikkat çekici olanlarından biri, hamile bir bayanın Ahmedî bir kadın doktora muayene olmasının kesinlikle reddedilmesidir. Bu fetvanın gerekçesi de alimlerin oy birliğiyle Kadiyânîleri kafir olarak, İslam-dışı kabul etmesi gösterilmiş ama onlara muamelenin normal kafirlerden daha sert olmasının gerekliliği üzerinde durulmuş ve bu yönüyle bir Müslüman'ın Kadiyânî birine muayene olması kesinlikle uygun görülmemiştir. Bu örnek Pakistan'da özellikle ulema ve Ahmedîler arasındaki ilişkilerin anlaşılabilmesi için oldukça önemlidir. Konu hakkında bkz. "Social Matters/Women Issues", 30.12.2013, www.daru'lifta-deoband.com/home/en/womens-Issues/50173 Erişim tarihi 18.11.2017; Aziz, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm**, s. 130.

[1793] Ahmedîlerin 5. Halifesi Mirza Mesrur Ahmed de kendilerine yönelik bu muhalefetin farkında olarak; ulemanın, kendilerinin Mirza Gulam Ahmed'i Hz. Peygamber'in üzerinde gördükleri şeklinde iftiralarının söz konusu olduğunu belirtmiştir. Mesrur Ahmed, ilimsiz alimlerin, Hz. Peygamber'in onurunu zedelediklerine dair kendilerine iftira attıklarını belirtmiş ve bu kişilere Allah'ın hakikati göstermesi için dua etmiştir. Duasında da, Allah'ın bu kişileri Gulam Ahmed'i kabul etmelerini nasip eylemesini çünkü ancak bu şekilde onların saygı ve onurlarını tekrardan kazanabileceklerini savunmuştur. Bkz. Mirza Mesrur Ahmed, "The Promised Messiah: The Exalted Status of Holy Prophet" (SAW), 18.12.2015 tarihli Cuma Hutbesi.

yüceltmeci peygamber tasavvurunu o denli abartmışlardır ki, dışarıdan bakıldığında bu durum Gulam Ahmed'in nebiliğinin üzerinin örtülmesi amacını taşıdığını düşündürmektedir. Oysa Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasının Kadiyânî Ahmedîler açısından ortak bir dini esas olduğunu söylemek mümkündür.

Mirza Gulam Ahmed'in her ne kadar nebiliğini "bürûzî", "zıllî" gibi çeşitli isimlerle adlandırıp önemsiz gösterme çabası söz konusu olsa da; kendisini Kur'an-ı Kerim'de isimleri bulunan diğer peygamberlerin önüne hatta Hz. Peygamber'in hemen arkasına yerleştirmesi, çeşitli dönemlerde nübüvvetinin açık bir risalet olduğunu belirtmesi gibi mesajları, Kadiyânî Ahmedîler tarafından Gulam Ahmed'in nübüvvetinin açık delili olarak yorumlanmıştır. Ancak Gulam Ahmed'in işaret ettiği nebilik tasavvurunun Kadiyânî Ahmedîler içerisinde yaygınlaşması ve ortak bir şuurun gelişmesi ise özellikle II. Halife Mahmud Ahmed'in hilafeti döneminde gerçekleşmiştir. Bu dönemde, Gulam Ahmed'in nübüvveti konusunda farklı düşünen Lahorî olarak adlandırılan grup Mezhepten ayrılmış, kalan kısım, yeknesak bir biçimde Gulam Ahmed'in nübüvvetini kabul etmiştir. Nitekim ayrılan grubun sayısının, oldukça az olması, diğer grubun ise sayıca oldukça fazla olması bile Mezhebin büyük bir kesiminin erken dönemden itibaren, Gulam Ahmed'i nebi olarak gördüğünü göstermektedir. Ki o dönemde Mezhebin çoğunluğunu oluşturan bu kesimin neredeyse hepsinin Gulam Ahmed'i gören kimseler olduğunu da belirtmek yerinde olacaktır. Zira daha Gulam Ahmed hayattayken çıkarılan Review of Religions'ın bir sayısında, Müslümanlar tarafından, önderlerinin nübüvvet iddiasını kabul etmelerinden dolayı, camilere alınmadıkları ve büyük bir zulme uğradıkları belirtilmektedir.[1794] Bu bilgiler bile Gulam Ahmed'i gören bu kişilerin, Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasında bulunduğuna birebir şahitlik ettiklerini söyleyebilmek için yeterlidir.[1795] Öte yandan mezhebin büyük bir kesiminin Mahmud Ahmed'in yanında kalmayı tercih etmesi dahi, Mahmud Ahmed'in görüşlerine de iştirak ettiklerini söylemeyi mümkün kılmaktadır.

[1794] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 22.
[1795] Ayrıca bu kesim Mahmud Ahmed'in, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet fikrini yanlış yorumladığını düşünmüş olsalardı, ayrılıkçı grubun fikirlerine iştirak ederler ve belki de Mezhepte bir ayrılık söz konusu olmazdı.

Bütün bu bilgilere ilave olarak, Mahmud Ahmed'in "Biz Allah'ın günümüzde yollamış olduğu bir peygamberi kabul eden bir mezhebiz" şeklindeki sözleri,[1796] yine Mahmud Ahmed'in Gulam Ahmed'in bu dönemin nebisi olduğu ve nebiliğini kabul etmeyenleri kafir ilan ettiğine yönelik iddialar,[1797] yine onun dua etmeye Hz. Peygamber'e ve Gulam Ahmed'e salat-ü selam –Allahümme Salli Ala Muhammedin ve Ala Ali Muhammed- yolladıktan sonra başladığını söylemesi,[1798] Kadiyânî Ahmedîlerden şahit olunan en azından bir kısmının Gulam Ahmed için, peygamberler içerisinde sadece Hz. Peygamber için kullanılan "Sallallahu Aleyhi Vesellem" ifadesini kullanması,[1799] Ahmedî bir eserde "Radiyallahu anh" ifadesinin sadece Hz. Peygamberin veya "Vadedilen Mesihin" sahabileri için kullanılması gerektiğine dair bilgilerin yer alması,[1800] ayrıca Gulam Ahmed'in zıllî ve büruzî şeklindeki nebilik sınıflandırmalarını da, Gulam Ahmed'in yorumlarının daha da üzerine çıkararak önceki nübüvvetlerin aynı şekilde bir yansıması olarak değerlendirmeleri[1801] geçmişten günümüze Ahmedî ana bünyeyi temsil eden Kadiyânî koluna mensup Ahmedîlerin Gulam Ahmed'i nebi olarak kabul ettiklerinin tespit edilmesini mümkün kılmaktadır.

Kadiyânî Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasını açıklarken de, Gulam Ahmed'in nebiliği konusunda 1901 yılını milat kabul etmekte ve nebiliğinin öncesi ve sonrası şeklinde ayırmakta ve Gulam Ahmed'in 1901 öncesi nübüvvet konusundaki görüşlerinin, 1901 yılında Allah'ın iradesi altında değiştirildiğine inanmaktadırlar. Lahorî Ahmedîlerin Gulam Ahmed'in nebi olmadığına yönelik sıklıkla referans yaptığı 1901 öncesi görüşlerini de reddetmektedirler.[1802] Ayrıca Lahorî Ahmedîlerin görüşlerine delil olarak sundukları, Gulam Ahmed'in 1901'den sonra dile getirdiği nebi olmadığına yönelik fikirlerini ise yine Gulam Ahmed'in işaret ettiği şekilde değerlendirmekte ve Gulam Ahmed'in

[1796] Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, s. 34.
[1797] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, , s. 58; Faruqui, **Ahmadiyyat and Qadianiyyat,** s. 1-2; Muhammad Ali, **The Split in the Ahmadiyya Movement**, s. 79.
[1798] Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, s. 17. Durud ve Salat-ü Selam ifadesi Ahmedî kaynaktan olduğu gibi aktarılmıştır. Bkz. Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, s. 17.
[1799] Bu bilgi, özellikle 2015 senesinde Amerika'da Ahmedîlerle gerçekleştirilen deneyimlerden elde edilmiştir.
[1800] Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 501.
[1801] Qazi, **Truth Prevails**, s. 40, 48.
[1802] Krş. Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, s. 57; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education** s. 226; Qazi, **Truth Prevails**, s. 151-152.

Hz. Peygamber'den bağımsız bir nebi olmadığını ifade etmek için kullandığını açıklamaya çalışmaktadırlar.[1803] Nitekim Kadiyânî Ahmedîlerin bütün bu açıklamaları, kendilerinin Gulam Ahmed'i açık bir nebi olarak kabul ettiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır.

4.2.3.1. Mirza Gulam Ahmed'in Nübüvvetinin Ön Plana Çıkarılmaması ve Nedenleri

Her ne kadar Kadiyânî Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'i nebi olarak kabul ediyorlarsa da, Gulam Ahmed'in nübüvetini dile getirmede aynı şekilde açık davrandıklarını söylemek mümkün değildir. Nitekim Kadiyânî Ahmedîlerin Gulam Ahmed'i bu denli açık olarak nebi kabul etmelerine rağmen, Sünni cenahtan gelen tepkilerden dolayı Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasını neredeyse hiç dile getirmedikleri anlaşılmıştır. Gulam Ahmed'i tanıtan yazılarda, resmi internet sitelerinde hatta Ahmedî tarihini kronolojik olarak sunan eserlerde dahi nübüvvet iddiasını dikkate almadıkları, mesih ve mehdi olmasını ön plana çıkardıkları fark edilmiştir.[1804] İnanç esaslarından bahsederlerken de, Gulam Ahmed'in sadece mesih ve mehdi olmasına yönelik fikirlerini eserlerine aldıkları, nübüvvet iddiasına ise oldukça az atıfta bulundukları anlaşılmıştır. Bu konuya iktibas ettikleri noktalarda da Gulam Ahmed'in nebiliğinin Hz. Peygamber'in ümmetinden bir nebilik olduğunu belirtmekte ve Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'e olan bağlılığını ön plana çıkarmaktadırlar.[1805] Bu noktada onların Gulam Ahmed'den bahsederken de nebi ifadesini kullanmaktan imtina ettikleri, hem Hristiyanlık hem de İslam açısından meşruiyet imkanı sağlayan "Vadedilen Mehdi" ve "Vadedilen Mesih" şeklinde hitap ettikleri tespit edilmiştir. Ancak Gulam Ahmed'i anlatırken verdikleri abartılı bilgilerden, nebi ifadesini kullanmamalarına rağmen, onu tanımlarken bir nebiden daha fazlasıyla vasıfladıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.[1806] Burada ilginç nokta

[1803] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 226.
[1804] Mirza Gulam Ahmad, **British Government and Jihad**, s. introduction; "Pakistan Hükümetince Hazırlanan 26 Nisan 1984 Tarihli Ahmediye Cemiyeti Aleyhtarı Hakkındaki Kanun" Erişim tarihi 07.02.2018.
[1805] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 283-284. Ancak süreç içerisinde her ne kadar sayı bakımından az olsa da, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetinin hakiki bir nübüvvet olduğuna dair ve kelime-i şehadete onun nübüvvetini de ekleyen bir gulat Ahmedî çizgi de söz konusu olmuştur. Konu hak. bkz. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 71.
[1806] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 338.

ise Gulam Ahmed'e hitap ederken "nebi" kelimesini kullanmamak adına "takipçi", "hizmetçi" ifadesini sıklıkla dile getirip "Allah'ın hizmetçisi" gibi tabirleri kullanıma sokmalarıdır. Ancak umuma açık bir tanıtım yazısında ise "Hz. Peygamber için" "Allah'ın hizmetçisi", "Gulam Ahmed için de" "Hz. Peygamber'in hizmetçisi" olduğu şeklindeki ifadeler de söz konusudur.[1807] Muhtemelen gelen tepkileri yumuşatmak adına böyle bir tercihte bulunmuşlardır. Nitekim Kadiyânî Ahmedîlerin özellikle umuma açık, Ahmedî olmayanların da ulaşabileceği eserlerinde bu şekilde tercihlerde bulundukları tespit edilmiştir. *Welcome to Ahmadiyyat, The True Islam* adlı eserin sadece Ahmedîler için yayımlanan basımında Gulam Ahmed'in nebi olması ve onun nebiliğinden kaynaklanan üstün meziyetleri oldukça detaylı bir biçimde yer alırken, resmi internet sitelerine eklenen ve herkesin erişimine açık olan baskısında bu bilgilerin neredeyse hiç yer almadığı tespit edilmiştir.[1808]

Her ne kadar belirtilen bilgilerden Kadiyânî Ahmedîlerin Gulam Ahmed için nebi kelimesini kullanmamaya özen gösterdikleri fark edilse de, Gulam Ahmed'in arkadaşları için "sahabe" kavramını kullanmaktan da imtina etmedikleri tespit edilmiştir. Nitekim bu kavramı açıklarken de "Hz. Muhammed'in ve Vadedilen Mehdi'nin arkadaşlarını tanımlamak için kullanılan ifadeler" şeklinde açıklama yaptıkları da ayrıca anlaşılmıştır.[1809]

Kadiyânî Ahmedîlerin Hz. Muhammed'in nübüvvetinden bahsederken de "hâteme'n-nebiyyîn" olmasını özellikle belirttikleri; ancak bu ifadeye kendi fikirleri ışığında mana vermekten de kaçındıkları tespit edilmiştir.[1810]

[1807] "The Promised Messiah A Prophet to Unite Mankind in the Latter Days", Erişim tarihi 09.04.2018.

[1808] Eserin, basılmış versiyonu için bkz. Zirvi, Karimullah, **Welcome to Ahmadiyyat, The True Islam**, UK 2010, s. 349-391. Eserde bu bölümde Mirza Gulam Ahmed'in karakteri, üstün meziyetleri, yaklaşık olarak beşer-üstü olarak tanımlanabilecek bilgilerle anlatılmıştır. Bu bilgilerden örnekler ileride verilecektir. Ayrıca eserin tarihsiz yayımlanan internet baskısı için bkz. Zirvi, Karimullah, **Welcome to Ahmadiyyat**, **The True Islam**, yy., tz., https://www.alislam.org/books/ahmadiyyat/WelcomeBook2ndEd.pdf Erişim tarihi 09.04.2018.

[1809] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 501.

[1810] Mirza Gulam Ahmed, **British Government and Jihad**, s. giriş, xi; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim Tarihi 27.01.2018. Ancak Mirza Gulam Ahmed'den itibaren Ahmedîlerin "hâtem" kavramını "son" olarak açıklamamak için giriştiği bütün gayretlere rağmen çağdaş Ahmedî bir kaynağın kavramsal sözlük bölümünde "hâteme'n-nebiyyîn" ifadesi "peygamberliğin sonuncusu" olarak ifade edilmiştir. Bu da ister istemez Ahmedîler arasında da, geleneksel İslami anlayışların Ahmedî inanç esasları üzerinde bile etkili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Konu hak. bkz. Ahmad, **Hakeem Noor-ud-Deen**, s. 208.

Kadiyânî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasına bu şekilde konjonktürel yaklaşımlarının, sadece günümüzde değil, aynı zamanda 1954 yılında da söz konusu olduğu kaynaklarda yer almıştır. Pakistan'da inançlarından dolayı bir soruşturma komisyonu tarafından sorgulandıkları, tarihe "Munir Report" olarak geçen soruşturmada, Halife Mahmud Ahmed'in Gulam Ahmed'i nebi olarak kabul etmediklerini ifade ettiği iddia edilmiştir.[1811] Nitekim Ahmedîler, Gulam Ahmed'in nübüvvetini ihmal eden bu tavırlarından dolayı "takiyye"[1812] yapmakla[1813] itham edilmişlerdir.[1814]

Kadiyânî Ahmedîlerin takiyye yaptığına yönelik iddialar da göz önünde alındığında, Ahmedîlerin, Mirza Gulam Ahmed'in, Müslüman ülkelerde mehdiliğini, Batı'da ise mesihliğini ön plana çıkararak, nübüvvet iddiasını gözden kaçırdıklarını

[1811] Faruqui, **Ahmadiyyat and Qadianiyyat**, s. 9-10. 1954 yılında; 1953 yılında Pakistan'da Kadiyânî Ahmedîler ve Sünni gruplar arasında yaşanan büyük çaptaki şiddet olaylarının araştırılmasına yönelik bir soruşturma komisyonu kurulmuştur ve Yargıç Muhammed Münir ve M. R. Kayani soruşturmacı olarak tayin edilmiş ve Yargıç Münir'in isminden dolayı bu yargılama sonunda yayımlanan rapor Munir Raporu olarak anılmaya başlanmıştır. Bu raporda; 1953 olayları ile Ahmedîler hakkında, İslam-dışı azınlık ilan edilmesine yönelik faaliyetlerin temel vatandaşlık haklarına aykırı olduğu, kendilerini Müslüman olarak tanımlayan kimselerin İslam dairesi dışarısına çıkarılamayacağı, devlet dairelerinde bulundukları pozizyonlardan da uzaklaştırılmayacağı ve bu olayların Pencap'taki hükümette bulunan partiyle ilişkili radikal İslami örgütlerin işbirliğiyle gerçekleştirildiğine dair bilgiler yer almıştır. Nitekim bu rapor, İslamlaştırmaya çalışılan Pakistan'ın seküler savunması olarak da değerlendirilmiştir. Bkz. **Munir Report**, 1, 8-109, 125-148, 199; Aziz, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm**, s. 297-298.

[1812] Ahmedîlerin İslam toplumundan gelen ve gelebilecek olan tepkilerin oldukça farkında oldukları açık bir biçimde gözlemlenmektedir. Bu yüzden teorilerini de kendilerine meşruiyet sağlayacak şekilde oluşturmuşlardır. Bu yüzden bilgi teorilerini oluştururken başta kendilerinin yeni bir şey getirmediklerini vurgulamak için tarihten referans getirmeye, bilgilerini te'vil etmeye ya da bilgilerinin tepki gelebilecek kısımlarını kesip daha genel bilgileri kullanmaya gayret etmişlerdir. Özellikle Sünni İslami kesimlere karşı, İslam dairesi içerisinde oldukları konusunda ispat etme çabaları oldukça yoğundur. Bu yüzden de sınıflandırma yaparken kendilerini Sünni İslami anlayışlar arasında saymışlardır. Sünni İslamî anlayışları ise sadece "Ahmedîler" ve "Vehhâbîler" olarak saymışlardır. Ancak Ahmedîler bu noktada bilgi kullanımı konusunda taraflı davranmışlardır. Şia'dan bahsederken, genel olarak Şii fırkaları vermeleri; buna karşılık Sünni gruplardan bahsederken de, başka Sünni fırkanın olup olmadığı anlaşılamayacak şekilde, muğlak olarak bahsedip, sadece oldukça radikal, çatışmacı Vehhâbîleri kendileri gibi "ılımlı" bir grupla birarada göstermeleri, kendilerini, çatışmacı bir uslubu benimseyen Vehhâbî anlayışa alternatif olarak olumlu bir Müslüman imajıy çizme gayretlerini düşündürmektedir. Çünkü Ahmedîler özellikle barış temasını ve barışçı olduklarına dair imajı oldukça yoğun kullanmaktadırlar. Bununla ilgili olarak, Londra Baitu'l Futuh Camisi'nde 19.01.2005 tarihinde yapılan "Peace Conference" (Barış Konferansı) gösterilebilir. Bkz. Ahmed, Waheed, "Successors of the Holy Prophet The system of Khilafat ın Islam", https://www.alislam.org/books/religiousknowledge/sec4.html. Erişim tarihi 03.06.2016.

[1813] Biat şartları meselesiyle ilgili olarak, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi dersinde Ahmedîlerin bizatihi kendileri tarafından gerçekleştirilen bir sunumda biat şartları olarak sadece en temel esasları kullanmışlar, Mirza Gulam Ahmed'e bağlı olmakla ilgili maddeden hiç bahsetmemişlerdir. Bu bilgiye, Ahmedîler tarafından şahsıma dinletilen bir ses kaydında bizzat şahitlik edilmiştir.

[1814] Takiyye yaptıklarına yönelik fikirler, soruşturma komisyonunda ifade veren Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'le ilgili görüşlerini ciddi şekilde tevil etmelerinden dolayı gündeme gelmiştir. Nitekim Ahmedîlerin bu soruşturmadaki ifadeleri için bkz. **Munir Report**, s. 199.

söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak süreç içerisinde, Kadiyânî Ahmedîler tarafından nübüvvet iddiasının gözden kaçırılmasının abartılması ve mesihlik düşüncesinin bütün dinlere hitap eden bir tarafının da olmasının etkisiyle, kendileri tarafından da Gulam Ahmed'in mesihliğinin daha fazla sahiplenilmesine, öncelenmesine ve nübüvvet iddiasının kategorik olarak daha altta kalmasına neden olmuştur. Nitekim bu yaklaşımları, son dönemde günümüz Ahmedîleriyle ilgili İngiltere'de yapılan akademik bir çalışmada, bu meselenin dikkatten kaçmasına sebep olmuş ve çalışmada Gulam Ahmed'in temel iddiaları hakkında Hristiyanlar için mesih, Müslümanlar için mehdi olduğu şeklinde ifadeler yer almıştır.[1815]

4.2.3.2. Peygamber ve Kutsal Kitap Sayısının Artırılması Üzerinden Nübüvvetini Kabul Edilebilir Kılma

Kadiyânî Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini temellendirme bağlamında; peygamberlerin sayısı noktasında ve kutsal kitaplar konusunda İslam geleneğinden farklı düşmektedirler. Nitekim Kadiyânî Ahmedîler, Hz. Adem'le başlatıp Gulam Ahmed'le devam ettirdikleri nübüvvet çizgilerinde, peygamber sayısının Kuran-ı Kerim'de belirtilen yirmi dört peygamberden çok daha fazla olduğuna inanmaktadırlar. Bu durumu temellendirirken de, Fâtır sûresi 24. ayet ışığında,[1816] her topluma yol gösterici peygamber gönderildiğini, peygambersiz hiçbir kavmin olmadığını ifade etmektedirler. Kadiyânî Ahmedîler bu düşünceleri çerçevesinde de, genelde peygamber sayısı vermemekte sadece bu sayının oldukça fazla olduğundan bahsetmektedirler. Ancak IV. Halife Tahir Ahmed peygamber sayısıyla ilgili 124 bin[1817], III. Halife Mirza Nasir Ahmed ise 12 milyon rakamını vermiştir.[1818] Nasir Ahmed verdiği bu 12 milyon rakamının temellendirirken de

[1815] Geaves, **Islam and Britain..**, s. 41-42.
[1816] 35. Fatır, 24.
[1817] Muhtemel ki, Tahir Ahmed bu rakamı ifade ederken, isnadıyla ilgili ciddi tartışmaların bulunduğu 124 bin peygamberden bahseden rivayeti dikkate alıp böyle bir yorumda bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, (V/178, Hadis no: 21546); C. 36 s. 618-619 (V/265-266, Hadis no:22288). Ancak Hz. Peygamber'e atfedilen; 124 bin peygamberin olduğuna, bunların 315inin resul, kalanlarının nebi olduğuna yönelik rivayetin isnadıyla ilgili ciddi tartışmalar söz konusudur. Bkz. Yavuz, "Nübüvvet", s. 280.
[1818] Tahir Ahmed, **Din Adına Kan**, s. 35; Mirza Nasir Ahmad, **Khilafat and Mujaddidiyyat**, s. 37-38.

Allah'ın her daim bir nebi gönderme potansiyeline sahip olduğunu belirtmiş ve onun işine müdahale etmenin söz konusu olmayacağını ifade etmiştir.[1819]

Oldukça afakî olarak değerlendirilebilecek 12 milyon rakamı, Ahmedî düşünce biçimiyle, Hint düşüncesinde neredeyse milyonlarla ifade edilebilecek kutsal varlığın söz konusu olması arasında bir paralellik kurulmasını mümkün kılmaktadır.[1820] Bu sebeple de, Mirza Gulam Ahmed ve takipçileri; müntesipleri tarafından kutsiyet atfedilen Zerdüşt, Krişna, Ram Çandar Buda, Waub-oozoo[1821] gibi tarihsel kişiliklerin de peygamber olduğuna;[1822] ancak öğretilerinin intisap edenleri tarafından zamanla tahrife uğratıldığına inanmaktadırlar.[1823] Nitekim kendi eserlerinde de, Hz. Adem ve Krişna gibi kişileri bir arada vererek her ikisi için de şarî olmayan nebi şeklinde ifadeler kullanmaktadırlar.[1824] Peygamber olarak değerlendirdikleri bu kişilerden bahsederken de, Kur'an'da adı geçen peygamberlerden bahseder gibi bahsetmekte, örnek olarak Konfiçyus'dan

[1819] Mirza Nasir Ahmad, **Khilafat and Mujaddidiyyat**, s. 37-38.

[1820] Yitik, "Hinduizm", s. 274, 284; Aydın, **Hint Dini..**, s. 9-230; Joshi, An Illustrated Presentation..", s. 7; Johnson, **Hint Dünyası..**, 13-51; Knott, **Hinduizm'in ABC'si**, s. 7-198; Rousseau, **Dinler..**, s. 166-168; Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, s. 172, 212; Mirza Gulam Ahmed, **İsa Mesih Hindistan'da**, s. 93-94.

[1821] Modern dönem bir Ahmedi tezde, Kanada aborjinlerinden tarihsel bir kişilik olan bu zat hakkında, öğretisinin Hz. İsa'nın öğretisine yakın olması nedeniyle peygamber olarak nitelendirilebileceğinden bahseden ifadeler yer almaktadır. Hatta, bu kişinin nübüvvetinin Krişna, Buda, Hz. Adem gibi şeriat getirmediği iddia edilen peygamberlerle kıyaslanmasına yönelik bilgiler bulunmaktadır. Bkz. Iqbal, **The Aborgial Peoples of Canada**, s. 83-84. "Camia Ahmadiyye", Cemaatin yetişmiş din görevlisi ihtiyacını karşılamak için kurulmuştur. Kurum, klasik bir medrese eğitiminden ziyade, bir kolej seviyesinde eğitim faaliyetleri göstermektedir. Eğitim programlarında, temel İslam bilimleri ve dünya dinleri mevcuttur. Ayrıca, ders programlarına, din görevlilerine dünyanın pek çok yerinde görev yapabilmelerine olanak verecek İngilizce, Arpaça, Urduca gibi farklı yabancı dil eğitimleri ve her türlü hava koşullarına kolay adapte olabilmek için fiziksel egzersizler mevcuttur. Dersler hem teorik hem de pratik olarak işlenmektedir. Camia Ahmediyye'ye öğrenciler sınavla alınmaktadır. Dünyanın pek çok yerinde mevcuttur. Camia Ahmadiyye'deki eğitimler ikiye ayrılmaktadır. 7 yıllık uzun programdan mezun olanlar "şehit" ünvanıyla, 4 yıllık kısa programdan mezun olanlar "mübaşir" ünvanıyla mezun olmaktadırlar. Kanada'daki Camia Ahmadiyya'nın şehit-mübaşir programları için bkz. "The Shahid Programme…" http://www.jamiaahmadiyya.ca/Home/Subjects. Erişim tarihi. 24.02.2017. Bu konu hakkında bkz. "Convocation Ceremony of Jamia Ahmadiyya Germany Takes Place in Historic Event", 23.04.2017, https://www.khalifaofislam.com/press-releases/jamia-convocation-germany-2017/ Erişim Tarihi, 28.04.2017; Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 352, 353, 379.

[1822] Nitekim Ahmedîlerin bu yaklaşımında, her sıradan beşer için kutsallaşma potansiyelinin söz konusu olduğu Hintli düşünce yapısında, insanlık tarihinde derin izler bırakmış ve oldukça büyük değer atfedilen bu kişilerin peygamber kabul edilmemeleri Hint felsefesinin iç dinamikleriyle de uyuşmamaktadır.

[1823] Mirza Gulam Ahmed, **A Message of Peace**, s. 29 dipnotu; Mirza Gulam Ahmed, "A Religious Conference At Lahore", s. 466; Abdul, Hadi, **Basic of Religious Education**, s. 22; "Ahmadiyya Muslim Community", https://www.alislam.org/library/ahmadiyya-muslim-community/, Erişim tarihi. 27.05.2018; Mirza Tahir Ahmed, "Lord Krishna and Jesus Christ", https://www.alislam.org/library/q-and-a/lord-krishna-and-jesus-christ/ , Erişim Tarihi 20.10.2018.

[1824] Iqbal, **The Aborgial Peoples of Canada**, s. 83-84.

bahsederken "Peygamber Konfiçyus" şeklinde hitap etmekte ve devamında "Aleyhisselam" ifadesini kullanmaktadırlar.[1825] Kur'an'da ismi geçmeyen bu kişileri de imanın şartları arasında, "peygamberlere iman" esasları bağlamında kabul etmektedirler.[1826]

Kadiyânî Ahmedîlerin genel İslam düşüncesinden farklı olarak nübüvvet zincirini bu denli uzun tutup pek çok tarihsel kişiliği de peygamber olarak değerlendirmeleri muhtemelen nübüvveti sadece belirli bir zaman ve belirli kişilerle sınırlamama gayretlerinden kaynaklanmaktadır. Geçmişte sürekli devam eden nübüvvetin gelecekte de devam etme potansiyeli üzerinden, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddialarına meşruiyet zemini oluşturmaya çalışmaktadır. Nitekim Kadiyânî Ahmedîler bununla da yetinmeyerek Gulam Ahmed'in nübüvveti için nassdan da delil getirmektedirler. Nitekim Saff sûresi 6. ayette geçen "İsmuhu Ahmed"[1827] ifadesinin iki yönlü olduğunu, birinci yönünün orijinal olanı yani Hz. Muhammed'i, ikinci yönünün ise onun yerini tutan Gulam Ahmed'i işaret ettiğini ifade etmişlerdir.[1828]

Kadiyânî Ahmedîlerin peygamber tasavvuru ve buna bağlı olarak da peygamber sayısının Kur'an'daki isimlerden çok daha fazla olduğuna inanmaları, geleneksel İslam düşüncesinden ayrıldıkları bir başka konu olan "kitaplara iman" konusunu da gündeme getirmektedir. Nitekim Sünni paradigma da, iman esaslarından "kitaplara iman" meselesinde, sadece Kur'an'da ismi geçen peygamberlere gönderilen kitap ve sahifeler kabul edilmektedir. Lakin; Kadiyânî Ahmedîlerin peygamber anlayışları bağlamında geliştirdiği öğretiye göre, peygamber olarak kabul ettikleri tarihsel kişiliklerin öğretilerinin yayıldığı kitapları da tahrif

[1825] "The Promised Messiah-Prophecies about the Advent the Promised Messiah", s. 71-74; Waheed, Ahmad, "Islamic Beliefs", https://www.alislam.org/library/book/book-religious-knowledge/islam-religion-obedience/islamic-beliefs/ Erişim tarihi 05.01.2017.

[1826] Waheed, Ahmad, "Islamic Beliefs", Erişim tarihi 05.01.2017. Ayrıca bir başka Ahmedî kaynakta bu kişilerin ismi sıralanıp, bu kişilerin nübüvvetine Müslümanların inanmak zorunda olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Iqbal, **The Aborgial Peoples of Canada**, s. 84. Ancak belirtilen kaynaklarda bu bilgiler bulunmasına rağmen, daha güncel benzer içerikli kaynaklarda bu bilgilere yer verilmemiştir. Muhtemel ki ana bünyeden gelebilecek tepkilere karşı böyle bir yaklaşım tercih edilmiştir.

[1827] "Hani, Meryem oğlu İsa, "Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah'ın size, benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim" demişti. Fakat (İsa) onlara apaçık mucizeleri getirince, "Bu, apaçık bir sihirdir" dediler." 61. Saff, 6.

[1828] Mahmud Ahmed, **Truth About Split**, s. 58.

edilmiş kutsal kitap olarak değerlendirmektedirler.[1829] Zerdüştlük'teki Avesta'yı, Hinduizmin Vedalar'nı, Budizm'in Pali ve Tripitaka yazıtlarını, Caynizm'in Sidanta ve Angas yazıtlarını, Taoizm'in Tao Te King kitabını, Konfüçyanizm'in Kings ve Lun Yu kitaplarını ve Şinto inancındaki Kojoki ve Nihongi kitaplarını da kutsal kitaplar arasında kabul etmektedirler.[1830]

Kadiyânî Ahmedîlerin pek çok kitaba kutsiyet atfetmelerinin arkasında da muhtemelen Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetinin imkanını temellendirirken aynı zamanda ona gelen vahiylerden müteşekkil *Tezkire*'ye atfedilebilecek özel konumu meşru gösterme düşüncesi yer almaktadır. Bu bağlamda Gulam Ahmed'in vahiylerinin toplandığı *Tezkire*'den özel olarak bahsetmek gerekmektedir.

Tezkire, Kadiyânî Ahmedîler tarafından Mirza Gulam Ahmed'e Allah tarafından verildiği iddia edilen ilham, keşf ve vahiylerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir eserdir. Eserde yer alan vahiyler kronolojik olarak düzenlenmiştir. Bu sebeple aralarında konusal bir bağlantı olduğunu söylemek zordur. Ancak Gulam Ahmed'in aynı sene içerisinde benzer konularda aldığı iddia edilen vahiyleri biraraya toplanarak konu bütünlüğü sağlanmaya çalışılmıştır.[1831]

Ahmedî kaynaklar tetkik edildiğinde Kadiyânî Ahmedîlerin *Tezkire*'ye ihtimam göstermelerine rağmen açık bir şekilde özel bir kutsiyet atfettikleri tespit edilememektedir. Ancak Ahmedîler, *Tezkire*'nin Kur'an mantığıyla hazırlandığını ve Mirza Gulam Ahmed'in sözlerine ne bir şey eklendiğini ne de ondan çıkarıldığını özellikle belirtmişlerdir.[1832] Nitekim bu ifadeler dikkate alındığında ve Gulam Ahmed'i farklı isimlendirmelerle de olsa nebi kabul eden bu kişiler için Gulam Ahmed'in vahiylerinin yer aldığı bu kitabın özel ve ayrıcalıklı bir konumunun olmadığını söylemek oldukça güçtür.

4.2.3.3. Nübüvvetin Kesintisizliği İddiası

Kadiyânî Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini temellendirme bağlamında, nübüvvetin kesintisizliği meselesini Gulam Ahmed'i merkeze alarak

[1829] Waheed, Ahmad, "Islamic Beliefs", Erişim tarihi 05.01.2017.
[1830] Waheed, "Islamic Beliefs", Erişim tarihi 05.01.2017.
[1831] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, Surrey 2009.
[1832] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, giriş bölümü.

yorumlamaktadırlar. Nitekim bu noktada Hz. Peygamber'e atfedilen Hz. Musa'ya tabi olanlar arasından, nebilikten daha alt bir makam olan muhaddeslik makamına ulaşanlar olacağı şeklindeki rivayeti ön plana çıkarmaktadırlar.[1833] Rivayet bağlamında, Hz. Musa'ya tâbi olan birisi için muhaddeslik makamına ulaşma söz konusuysa, Hz. Muhammed'e bağlı bir kişi için ise muhaddeslikten daha yüce olan peygamberlik makamının mümkün olması gerektiğini savunmaktadırlar. Önceki bir peygamber olan Hz. Musa'nın getirdiği şeriate tam uyan kişi için yüksek makamları elde etme şansı varken, Hz. Peygamber'e tam uyan biri için bu makamın kapılarının kapatılmış olmasının insanlar için zulüm olacağını ileri sürmektedirler.[1834]

Kadiyânî Ahmedîler bu meseleyi temellendirirken de Hz. Muhammed'in insanların ve peygamberlerin en hayırlısı olduğunu belirtmekte ve Hz. Peygamber'in peygamberlerin en hayırlısı olabilmesi için de kendisinden önceki peygamberlerde bulunmayan meziyetlere sahip olması gerektiği savunmaktadırlar. Bunun üzerinden Hz. Peygamber'in bizzat kendi nübüvvetinin, peygamberlik müessesesini ortadan kaldırmasının imkansız olduğunu hatta nübüvveti kaldırmak yerine onun nübüvvet ihdas edici olduğunu iddia etmektediler.[1835] Aksi durumda ise Hz. Peygamber'in dünyaya gelişinin insanlar için bir rahmet değil, azap olacağını ve Kur'an'ın da faydasız bir kitap haline geleceğini ileri sürmektedirler.[1836]

Kadiyânî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini temellendirebilmek için, Hz. Peygamber'den sonra nübüvveti devam ettirme gayretlerinden anlaşılması gereken husus Kadiyânî Ahmedîlerin nübüvvet algısının İslam geleneğinden farklı olduğudur. Nitekim onlar nübüvvet müessesesini Allah'a yakınlıkla ilişkili manevi bir mertebe olarak değerlendirmekte nitekim bu yakınlığa

---

[1833] Buhari, (62) Fedâilu Ashâbi'n-Nebî 6 (s. 756); Müslim, (44) Fedâilü's-Sahâbe 23 (s 1055). Mahmud Ahmed'in biraz değiştirerek ifade ettiği rivayetlerin Buhari'deki metinleri
"لقدكانفيماكانقبلكممنالأممحدثون،فإنيكنفيأمتيأحدفإنهعمر" "Sizden önceki ümmetlerde muhaddes olanlar vardı. Eğer benim ümmetimde de onlardan birisi olacaksa o Ömer'dir." ve
"قدكانفيمنكانقبلكممنبنيإسرائيل،رجاليكلَّمونمنغيرأنيكونوا أنبياء،فإنيكنمنأمتيمنهمأحدفعمر" "Sizden önce İsrailoğulları arasından peygamber olmadıkları halde kendileriyle konuşulanlar (mütekellemûn) vardı. Eğer benim ümmetimde de birisi olacaksa o Ömer'dir." şeklindedir.
[1834] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 54.
[1835] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 22; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 364-365.
[1836] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 54-55.

ulaşan kimselerin de Allah tarafından kullara rehberlik etmeleri için peygamber tayin edilebileceğini düşünmektedirler.[1837]

Kadiyânî Ahmedîlerin nübüvvet müessesesine yaklaşımının İslam geleneğinden farklı olduğunu, "nübüvvet inancını", iman esasları arasında yerleştirdikleri sıradan da çıkarmak mümkündür. Nitekim imanın şartlarından "peygamberliğe iman" şartı, Ahmedîlerin temel dini bilgiler kitabı sayılabilecek Vahid Ahmed'in *Religious Knowledge* adlı kitabının birinci baskısında üçüncü sırada verilirken,[1838] aynı kitabın Şeyh Abdul Hadi tarafından *Basics of Religious Education* adıyla derlenen üçüncü basımında ise sıralamada bir alta inip dördüncü sırada verilmiştir.[1839]

Kadiyânî Ahmedîlerin bu yaklaşımına bağlı olarak, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetine meşruiyet kazandırabilmek adına Mezhep müntesipleri arasında nübüvvet meselesine bakışta geleneksel İslami anlayışlardan daha yumuşak nosyonlu, keskin olmayan farklı bir yorum biçiminin söz konusu olduğunu ve bu yaklaşımın da zaman içerisinde, daha da değişikliğe uğrayarak ana bünye İslam'dan farklılaştığını söylemek yanlış olmayacaktır.

4.2.3.4 Gayb Alemiyle İrtibatın Kapsamı ve Sınırları

Ahmedî dini modellemesinin asli unsurlarından biri, Allah'la her daim devam eden bir irtibattır. Allah'la irtibatın sadece bir döneme has olmayacağına ve her daim söz konusu olacağına inanmaktadırlar.[1840] Nitekim bu noktada Mirza Gulam Ahmed'in Allah'la ilişkinin asla kesilmeyeceği şeklindeki yönlendirmeleri, özellikle de Allah'la irtibatın sadece seçilmişler üzerinden değil, aynı zamanda kendisine bağlı sıradan beşerler için de söz konusu olacağı şeklindeki düşünceleri Kadiyânî Ahmedî dini anlayışının temel esaslarından biri olmuştur.[1841] Ancak Gulam Ahmed'den

[1837] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 55-57; "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 30.01.2018.
[1838] Waheed Ahmad, **A Book of Religious Knowledge**, Ohio 1995.
[1839] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 5.
[1840] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 459.
[1841] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **İslamiyet'in Öğrettiği Esaslar**, s. 66; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 33 dipnot; Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 511, 615; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 52; Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 459, 460; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 244, 247, 258.

sonra, Kadiyânî Ahmedîler arasındaki vahiy algısı; asli unsurunu Gulam Ahmed'in öğretisi oluşturmak üzere, Gulam Ahmed'den oldukça ileriye götürülmüş; neredeyse mezhebin inanç esaslarından biri haline gelmiştir. Bu bağlamda Ahmedîler, Allah'ın yarattıklarıyla asla irtibatı koparmayacağını savunmaktadırlar.[1842] Nitekim Mahmud Ahmed bu yaklaşımla ilgili olarak semavi alemle 100 yıl öncesine kadar irtibatın devam ettiğini; ancak İslam ümmetine bir belanın çöktüğünü ve insanların Allah'la irtibatı inkar etmeye başladığını ifade etmiş ve bu anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır. Öte yandan Gulam Ahmed'in de bu anlayışı yeniden tesis etmek için gönderildiğini savunmuştur.[1843]

Kadiyânî Ahmedîler, Allah'la irtibat meselesini temellendirirken Mirza Gulam Ahmed'in nebevî bilgisini de bu çerçevede yorumlamışlardır. Nitekim Gulam Ahmed'e Kur'an'ın özel bilgilerinin vehbî olarak verildiğini savunmuşlar; ona verilen bu bilginin mahiyetini ve fazlalığını vurgulamak için de Kur'an'ın yeniden nazil olduğunu söylemenin abartılı olmayacağını belirtmişlerdir.[1844] Nitekim Gulam Ahmed'e açılan bilginin kapısının, onun müntesiplerine de açılacağını iddia etmişlerdir. Bu minvalde, Gulam Ahmed'in görevleri arasına; Allah ile irtibat kurma ümidi kalmamış insanlar için yeniden bu kapının açılmasını sağlama misyonunu da eklemişlerdir. Bu bağlamda, Gulam Ahmed'e bağlı olmak koşuluyla Allah'ın herkesle irtibat kurabileceğini iddia etmişlerdir.[1845]

Ahmedîler açısından Allah'la irtibat kurma meselesi Mirza Gulam Ahmed'in öğretileri bağlamında gelişmiştir. Gulam Ahmed tarafından vahiy, keşf, ilham kavramlarının benzer manalarda kullanımları söz konusu olsa da, Mezhep mensupları için daha çok ilhamın geçerli olacağı düşüncesi, Gulam Ahmed'den

---

[1842] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 48; Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 459.
[1843] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 44-45.
[1844] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 260. Mahmud Ahmed tarafından Mirza Gulam Ahmed'in bilgisinin ne denli fazla ve özel olduğunu belirtmek amaçlı kullanılan bu oldukça iddialı ifadeler, Sünni gelenekten ziyade imamın bilgisinin dünya üzerindeki her şeyi kapsadığına dair bir düşünce sistemine sahip olan Şii düşünceyle ve tasavvufta velinin bilgisinin kesbi olmadığını savunan damarla daha uyumlu görünmektedir. Bkz. Kuleyni, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, **Usûl-i Kâfi**, nşr., Cevad Mustafâvî, İntişârâ-ı İlmiyye-i İslâmî, tz., I, 393; Döner, Nuran, **Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, Bursa 2007, s. 99.
[1845] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 47.

sonraki süreç içerisinde değişikliğe uğramıştır.[1846] Mahmud Ahmed, bu noktada babası Gulam Ahmed'i takip etmiş; ilham ve vahiy arasında ayrım yapmıştır. Ahlaki bakımdan en düşük kişilere bile ilham gelmesinin mümkün olduğunu ileri sürmüştür.[1847] Kimi günah işleyen kişilere de ilham gelebileceğini savunurken, bu gelen ilhamların ancak "sıradan" veya "edna" şeklinde olacağını ve yüksek makamlı ilhamların gelemeyeceğini belirtmiştir.[1848] Gulam Ahmed'le başlayan, Mahmud Ahmed'le benzer şekilde devam eden bu gelenek, günümüz Ahmedîleri açısından neredeyse değişmiştir.

Günümüz Ahmedîleri açısından ilham-vahiy ayrımı neredeyse ortadan kalkmış ve özellikle "vahiy" kavramının kullanımı yaygınlaşmıştır. Her ne kadar ilham ve keşf kavramları literatürlerinde söz konusu olsa, Ahmedîler açısından bu kavramlar, vahiy kavramıyla aynı özelliklere sahiptir. Bu noktada, ilham kavramını içeriden gelen sesli vahiy olarak tanımlamışlardır.[1849]

Her ne kadar Gulam Ahmed'in eserlerinde çok net olmasa da yine de vahiy, ilham, keşf gibi çeşitli bilgi edinme yolları söz konusuydu Ancak Kadiyânî Ahmedîlerin bu yeni düşüncesi, bu geleneğe toptancı bir bakış açısıyla yaklaşmış ve hepsini "vahiy" başlığı altında toplamıştır. Bunu ifade ederken de oldukça basit bir yaklaşımda bulunarak, Allah'ın "arıya" bile vahyettiğini bu sebeple insana yönelik Allah'tan gelen bilgiler için vahiy dışında başka isimlendirmelere gerek olmadığını, bu farkların sadece teorik farklardan kaynaklandığını belirtmişlerdir. Ancak nebevî vahiy ile sıradan beşere gelen vahiy arasında mahiyet ve içerik bakımından fark olduğunu da iddia etmişlerdir.[1850] Nitekim inen vahyin, alıcının manevi durumuna göre çeşitli özellikler kazanacağını ifade etmişlerdir.[1851]

[1846] Mirza Gulam Ahmed, **Elucidation of Objectives**, s. 16-17; Mirza Gulam Ahmed, **Ta'lim**, s. 20-21.
[1847] Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, s. 20-22; Mirza Gulam Ahmed, **Blessings of Prayer**, s. 32.
[1848] Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, s. 21.
[1849] Küçüköner, Halide Rumeysa "Chicago Beytü'l Cammay Camisi İmamı İmam Şemşed A. Nasir ile 24 Haziran 2015 tarihinde Beytü'l Cemmay Camisinde Gerçekleştirilen Mülakat", Glen Ellyn 2015; Mahmud Ahmed, **Minhacu't-Talibin**, s. 21.
[1850] Küçüköner,"Chicago Beytü'l Cammay Camisi İmamı İmam Şemşed A. Nasir ile 24 Haziran 2015 tarihinde Beytü'l Cemmay Camisinde Gerçekleştirilen Mülakat". Kadiyânî Ahmedîler tarafından Mirza Gulam Ahmed'in nübüvveti bağlamında, vahiy müessesesi değerlendirilirken, Allah tarafından peygamberlere gönderilen vahyin, hakiki bilginin ve hikmetin kaynağı olduğu düşünülmüş ve vahiy en doğru bilgi edinme yolu olarak değerlendirilmiştir. Bu gönderilen vahyin içeriğinin de çeşitli şekillerde olabileceğini belirtmişlerdir. Buna göre, kural, kanun ve tedbir gibi düzenleyici içerikle birlikte

Allah tarafından görevlendirilmiş halifelere gelince, onların da Allah'tan doğrudan vahiy almalarından dolayı dini meselelerde hatasız olacaklarını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Allah'la irtibatın tek yönlü değil, iki arkadaşın birbiriyle dialoğu gibi çift yönlü olacağını belirtmişlerdir.[1852]

Mirza Gulam Ahmed sonrası vahye bakışta yaşanan bu kırılmanın nedeni, Ahmedî Hilafeti'nin kaynağının İlahi olma iddiasına dayanmaktadır.[1853] Özellikle bu dönüşüm Mahmud Ahmed'in hilafet müessesesine bağlı olarak geliştirdiği Allah'la irtibat kurma meselesinden köken almaktadır.[1854] Nitekim Ahmedî inanç sistemi zaten Allah'la irtibatı mümkün kılan bir anlayışa dayalı iken Mahmud Ahmed'in Allah'la sürekli irtibat üzerinden temellendirdiği hilafet müessesesini, İlahi ve sorgulanamaz bir noktaya oturtması, Allah'la irtibat meselesinin Ahmedîler açısından hilafet tasavvurlarının bir parçası haline gelmesine neden olmuştur.

Yaşanan bu dönüşümle birlikte, her sıradan Kadiyânî Ahmedî'nin Allah'la irtibatı mümkün olmakta ve teoride her Ahmedî için hilafet makamın kapılarının açık olduğuna inanılmaktadır. Sıradan bir beşerin bu makama geldikten sonra kutsiyet kazandığı düşünülmektedir.[1855] Ancak Kadiyânî Ahmedîler, halifelerinin seçim

---

peygamberliğin doğasında bulunan gaybdan bilgi verme ve maddi-manevi her konuda vahyin inmesini potansiyel olarak mümkün görmüşlerdir. Bkz. Waheed Ahmad, **A Book of Religious Knowledge**, 1. bölüm. Allah'ın sevgisi, rahmeti, azabı veya uyarısına dair bilgilendirmelerin de yine vahiy aracılığıyla gerçekleşebileceğini kabul etmişlerdir.

[1851] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 460, 461; Waheed Ahmad, **A Book of Religious Knowledge**, 1. bölüm.

[1852] Mahmud Ahmed, **Khilafat-e Rashidah**, s. 122-123-125; Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 459.

[1853] NitekimTahir Ahmed, Allah'ın varlığını daha küçük yaştan itibaren ibadetlerde bizatihi hissettiğini hatta ibadetlerde, tanrının varlığını hissetmesine ek olarak, dualarına icabet edildiğini fark ettiğini ve sonunda da doğrudan Allah'tan vahiy aldığını belirtmiştir. Bu ifadeden, Tahir Ahmed'in daha küçüklükten itibaren Allah'la bağlantı halinde olduğuna dair inancını görülmektedir. Ahmedî tipolojisini oldukça yansıtan bu cümleler, daha sıradan bir beşerken Tahir Ahmed'in yaşadığını iddia ettiği bu dönüşüm ve Allah'la irtibat halinde olma meselesi, halife olduktan sonra, Allah'la bağlantı haline olma meselesini doğal olarak daha da fazla belirginleşmiştir. Hatta Cuma hutbeleriyle ilgili konuşurken, hutbelerde söylediği ayetleri kendisinin söylemediğini, ayetlerin kendiliğinden aklına geldiğini ve kendisine gerçeği ifşa etmesi için söylettirildiğinden bahsetmektedir. Konu hak. bkz. "A List of Many Schemes Established by Halifetu'l Masih IV", s. 64; Adamson, **A Man of Gods..**, 41, 52, 147, 227; "An Interview with Hadhrat Mirza Tahir Ahmad Khalifatu'l Masih IV", **Tariq Magazine** UK (2004:7), 4. bölüm, s. 114; "Khilafat Moves to London", s. 227.

[1854] Nitekim Mahmud Ahmed, rüyaları açık bir şekilde bir bilgi kaynağı olarak düşünmüştür. Nitekim günlük olaylar için bile rüyalarına sıklıkla referans yapmış, pek çok vakıanın daha olmadan kendisine gösterildiğinden bahsetmiştir.

[1855] Nitekim Tahir Ahmed halife seçildiğindeki ilk duygu durumunu açıklarken, sanki gerçeğe dokunma hissini kaybetmiş gibi hissettiğini söylemiştir. Kendisini olmadığını biri gibi hissetmeye başladığından bahsetmiştir. Bu duygu durumunun kendisini yıllarca rahatsız ettiğini ve kendisiyle hilafet statüsü

aracılığıyla, doğrudan Allah tarafından atandığına inandıkları için[1856] onu sıradan her hangi bir beşerden ayrı tutmaktadırlar.[1857] Vahye bakıştaki bu değişimin de bundan kaynaklandığı düşünülmektedir. Nitekim Kadiyânî Ahmedîler, halifeleri için sıradan insanlar için geçerli olan ilhamdan ziyade ancak vahyin mümkün olabileceğine inanmaktadırlar. Halifeler için geçerli olan bu vahiy anlayışının da süreç içerisinde bütün mezhebi kapsayan bir yorum biçimine dönüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.[1858] Nitekim vahiy noktasındaki farklılaşmanın belli bir süreç içerisinde geliştiğini IV. Halife Tahir Ahmed'in Gulam Ahmed'in sahabe olarak kabul ettiği arkadaşları hakkında kullandığı ifadelerden de çıkarmak mümkündür. Nitekim Tahir Ahmed bu kişilerin halifelerden bile daha fazla Allah'la irtibat halinde olduklarını ve halifelerden daha fazla vahiy aldıklarını ifade etmiştir.[1859] Nitekim Tahir Ahmed'in bu sözleri, günümüz Halifesi Mesrur Ahmed'in ve yönetimi altındaki Mezhep müntesiplerinin tartışmalı bulunacağını tahmin etmek zor değildir. Zira günümüzde, Mezhep içerisinden Allah'tan yüksek perdeden vahiy aldığı iddiasıyla ortaya çıkan ayrılıkçı hareketler artmaya başladıkça, hilafet makamı gittikçe daha da tartışılmaz ve dokunulmaz bir makam haline gelmiştir. Nitekim buna göre, halifeden başka kimsenin Allah'la en yüksek perdeden irtibat halinde olması mümkün değildir.

Mirza Gulam Ahmed sonrası Ahmedî gelenekteki vahiy algısı genel olarak değerlendirildiğinde, tasavvufi gelenek dışındaki İslami anlayışlara mensup kişilerin çok da kolay anlayabileceği ve kabul edebileceği bir yaklaşım değildir. Nitekim Allah'tan bilgi alma anlayışı bir Ahmedî açısından çok da ayırt edici özelliklere

---

arasında ki farklılıkları ortadan kaldırmak için oldukça çaba harcadığını belirtmiştir. Konu hak. bkz. Tariq, "The Life of Hadhrat Tahir Ahmad", s. 23; Adamson, **A Man of God**, s. 47-52; "An Interview with Hadhrat Mirza Tahir Ahmad Khalifatu'l Masih IV", s. 114-115.

[1856] Şems, **Hilafet**, s. 51, 90.

[1857] Ahmedî hilafet sisteminde, kişinin halife seçilir seçilmez "diğer insanlardan" dini konularda farklılaştığı, Allah'ın ona bilginin sırlarını açtığı ve diğer insanlara göre bir miktar kutsallık kazandığı iddiası oldukça önemlidir. Mesrur Ahmed'in halife seçildiği mezhep üyelerine ilan edilirken okunan metinde, onun mübarek ellerine dokunmanın büyük bir onur olduğundan bahsedilmesi de bu durumu örneklemektedir. Bkz. "Khilafat Moves to London", s. 34.

[1858] Ahmedîdüşüncesinde var olan, kişinin halife olur olmaz bir anda bilginin sırlarının ona açılması ve kutsiyet kazanmasına dair fikirleri, ortaya çıktıktıkları alt-kıta kültürüyle oldukça benzerlik arz etmektedir. Hint düşüncesindeki kutsal ile kutsal olmayan arasındaki geçişkenliğin saydamlığı Ahmedî düşüncesinde de kişinin halife seçildiğinde bir anda kutsiyet kazanma potansiyelini mümkün kılmış gibi görünmektedir. Her insanın nüve olarak kutsallaşma potansiyeline sahip olduğu bir düşünce yapısında, Ahmedîler açısından bu denli büyük değer atfedilen hilafet müessesenin bu fikirden çok da uzak olduğunu söylemek tamamen yanlışlanabilir bir ifade değildir. Konu hak. bkz. Johnson, **Hint Dünyası..**, s. 14-17.

[1859] Adamson, **A Man of God..**, s. 228.

sahip olmayı gerektirmeyen bir husustur. Dinin gereklerini yerine getiren herkes potansiyel olarak Allah'la ilişki kurma hakkını elde edebilmekte ve "vahiy" alma şansına sahip olmaktadır. Ancak Ahmedî düşünce sistemindeki vahiy anlayışı bu yönüyle tasavvufi geleneğe de çok da uygun değildir. Çünkü tasavvufi gelenekte, herkes Allah'la bağlantı kuramamakta ve bu özel bilgiye sahip olamamakta ancak belli özelliklere haiz ve seyr-i sülük gibi belli ritüelleri yerine getiren kişiler bu bilgiyi elde edebilmektedir.[1860] Ancak Ahmedî dini modellemesi bu farkları ve ayrım noktalarını ortadan kaldırmakta ve "vahiy" müessesesinin kapısını herkese aralamaktadır. Nitekim kendileriyle diğer Müslümanlar arasındaki ayırt edici noktalardan birini de vahyin devamı meselesi olduğunu ifade etmektedirler. Bu yönüyle, Gulam Ahmed'in Allah'tan vahiy aldığına yönelik iddiaları Ahmedî düşünce sistemi açısından çok da önemli ve özel bir ayrım noktası değildir. Nitekim Gulam Ahmed'in vahiy alması onlar açısından peygamberliğine bir delil de değildir. Çünkü Allah, Gulam Ahmed'e peygamber olmadan önce de vahyetmiştir.[1861] Bu yönüyle, hem Gulam Ahmed hem de müntesipleri açısından Allah'la bağlantı kurma bağlamında vahiy müessesesi çok da özel bir bağlantı alanı olarak değerlendirilmemektedir. Tabi ki bu düşüncenin oluşmasında, Ahmedîlerin sayı bakımdan büyük çoğunluk olarak ve düşünsel anlamda ise neredeyse tamamen Hint kökenli olduklarını dikkate almak gereklidir. Hint düşüncesindeki, Tanrı'yla kesintisiz ilişkinin[1862] Gulam Ahmed'in her sıradan beşer için Allah'la kesintisiz irtibat yaklaşımıyla birleştiğinde, Ahmedîler açısından bu iki teolojinin çok daha üstünde Allah'la irtibat ve ondan bilgi alma müessesesini ortaya çıkardığını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

4.2.3.5. Mirza Gulam Ahmed'in Peygamberliğini İnkar Etmenin Hükmü

Kadiyânî Ahmedîlerin Hz. Peygamber'den sonra nübüvveti ve vahyi devam ettiren inançları bağlamında değerlendirilmesi gereken bir diğer konu da Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini inkar etmenin hükmü meselesidir. Her ne kadar bu hususta tam ve net bir bilgi söz konusu olmasa da, küfür meselesinde Kadiyânî Ahmedîler arasında iki düşüncenin hakim olduğu tespit edilmiştir. İlk çizgi Gulam

[1860] Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 3, s. 201; Gazzâli, **el-Münkız mine'd-dâlâl**, s. 110-114.
[1861] Mirza Gulam Ahmad, **Tadhkirah**, s. 3-43.
[1862] Eliade, **Dinsel İnançlar..**, C. 2, s. 69.

Ahmed'in nübüvvetine şeksiz şüphesiz inanan II. Halife Mahmud Ahmed'in fikirlerine dayanmaktadır. Buna göre Gulam Ahmed'in nübüvvetine inanmamak akidevî sonuç doğurmakta ve küfürle sonuçlanmaktadır. Nitekim Mahmud Ahmed bu durumu, her ne seviyede olursa olsun Allah'tan açık vahiy alan kişiyi reddetmenin küfür sonucunu doğurduğu şeklinde ifade etmektedir.[1863] Ancak bu noktada da, kişinin bir meseleyi tam ve açık bir şekilde öğrendikten sonra kabul etmemesi durumunda küfür sonucunun doğacağını ve kişinin cehennemi hak edeceğini düşünmektedirler. Aksi takdirde az bir bilgi eksikliği olsa dahi küfür sonucunun doğmayacağını savunmaktadır.[1864]

Diğer çizgi ise Mahmud Ahmed'in bu görüşlerine göre daha mutedildir. Muhtemelen diğer Müslümanlardan gelen tepkiler neticesinde bu düşüncelerini yumuşatmak zorunda kalmışlar ve küfrü iki çeşit olarak değerlendirmişlerdir. Birinci çeşit küfrü, şarî nebinin nübüvvetinin reddedilmesi olarak görüp kesin küfür kabul etmişlerdir. İkincisini ise şarî olmayan Gulam Ahmed gibi ümmetî bir nebinin inkar edilmesi olduğunu, bunun da küfür olduğunu; ancak bunun kişiyi dinden çıkarmayacak bir küfür olduğunu düşünmüşlerdir.[1865] Böylelikle diğer Müslümanların Gulam Ahmed'in nübüvvetini reddettikleri için ümmeti bir nebiyi reddetmekten kaynaklı küfre girmiş olacaklarını ve bu durumun da doğrudan değil, dolaylı bir küfrü ortaya çıkaracağını savunmuşlardır.[1866]

Her ne kadar Gulam Ahmed'in nübüvvetinin akidevî sonuç doğuracağını, oldukça karmaşık bir şekilde örtük olarak ifade etseler de, her halukârda bir küfür söz konusu olmaktadır. Nitekim şahsi tecrübelerimiz de Kadiyânî Ahmedîlerin diğer Müslümanlarla namaz kılmaktan imtina ederken, bu hususu dikkate aldıklarıdır.[1867] Mahmud Ahmed'den sonraki Ahmedîler arasında yaşanan bu dönüşümün sebebi de; barışçıl ve ılımlı İslamî anlayışları bağlamında, başkalarını küfürle itham etmenin bu görüşlerine gölge düşüreceği düşüncesinden kaynaklanmış olmalıdır.

[1863] Mahmud Ahmed, **Truth About Split**, s. 59, 137, 148; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 69-70; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 58. Krş. Muhammed Ali, **The Split in the Ahmadiyya Movement**, s. 79-80.
[1864] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Meajı**, s. 16.
[1865] Qazi, **Truth Prevails**, s. 65-66.
[1866] Qazi, **Truth Prevails**, s. 65-66. Bu noktada biraz daha ileriye giderek "ümmeti bir nebi"yi reddetmelerinden dolayı, diğer Müslümanların İslam dairesinden çıkmayacaklarını ifade etmişlerdir.
[1867] Walter, **Ahmadiya Movement**, s. 111.

Kadiyânî Ahmedîlerin, Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetini, akidevî sonuç doğuran bir nebilik müessesesi olarak değerlendirmeleri, peygamberlere yönelik "ismet" gibi sıfatların Gulam Ahmed için de söz konusu olup olmayacağı meselesini gündeme getirmektedir. Her ne kadar bu konuyla ilgili Ahmedî kaynaklardan açık bilgi elde edilemese de, halifelerin dahi seçildikten sonra dinî meselelerde hatasızlığının söz konusu olduğu bir anlayışta, Gulam Ahmed için hata ve günahın söz konusu olacağını düşünmek çok da mümkün görünmemektedir.

4.2.3.6. Mirza Gulam Ahmed Sonrası Nübüvvetin Devamının İmkanı ve Hilafet Meselesi

4.2.3.6.1. Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Muhammed'in Mazharı ve Son Zıllî Nebi Oluşu

Kadiyânî Ahmedîler tarafından Mirza Gulam Ahmed'in nübüvveti temellendirilirken, devam eden ve devam etmesi gereken bir nübüvvet anlayışı özellikle ön plana çıkarılmakta ve dünyadaki bozulmalara belli dönemler içerisinde Allah'ın müdahalesinin zorunlu olduğu vurgulanmaktadır.[1868] Ancak Kadiyânî Ahmedîlerin bu temellendirmelerine rağmen Mirza Gulam Ahmed'den sonra nübüvvet teorilerinde bir farklılaşmanın söz konusu olduğu tespit edilmiştir. Her ne kadar günümüz Ahmedîleriyle yapılan mülakatlarda Allah'ın istediği her zaman Hz. Muhammed'e bağlı olmak koşuluyla şarî olmayan nebiler gönderebileceğinden bahsetseler de özellikle, III. Halife Nasir Ahmed'in, Gulam Ahmed'in Hz. Muhammed'e olan bağlılığından dolayı nebi olarak gönderilmesine paralel olarak Gulam Ahmed'e bağlı kişiler arasından da Allah'ın halifeler göndereceğini ifade etmesiyle birlikte pratikte Gulam Ahmed sonrası nübüvvet sona ermiştir.[1869] Nasir Ahmed'in bu ifadeleri daha açık bir şekilde V. Halife Mesrur Ahmed tarafından dile

[1868] Qazi, **Truth Prevails**, s. 46.
[1869] Mirza Nasir Ahmad, **Khilafat and Mujaddidiyyat**, s. 37-38.

getirilmiş ve hilafetin nübüvvet zincirinin son halkası olduğunu vurgulamış[1870] ve günümüzde artık nübüvvet yerine hilafetin söz konusu olacağını belirtmiştir.[1871]

Günümüz Ahmedîleri de, Mesrur Ahmed'in görüşleriyle ilişkili olarak Mirza Gulam Ahmed'in nebiliğini ifade ederken, onun zıllî nebiliğinin bütün insanların üzerinde olduğunu ve onun kadar Hz. Peygamber'i yansıtan hiç kimsenin olamayacağını ifade etmişlerdir. Hatta Gulam Ahmed ismiyle inen kişinin aslında Hz. Muhammed olduğunu; Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'in bizatihi kendisi olduğunu iddia etmişlerdir. Ümmet içerisinde artık hiç kimsenin de bunun ötesine gidemeyeceğini savunmuşlardır. Bu durumu ifade ederken de, artık hiç kimsenin zıllî dahi olsa bir nebi olarak gelemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bir velinin kendisini zıllî nebi olarak adlandırsa dahi; bu kişinin bu iddiasının nakıs, kusurlu, kısmî bir zıllî nebilik olacağını ve Gulam Ahmed'in makamını elde etmesinin mümkün olamayacağını savunmuşlardır. Bu durumu açıklarken de, "tam zıllî nebinin" makamının "nebilik", "nakıs zıllî nebinin" makamının ise "muhaddeslik" olduğunu ileri sürmüşlerdir.[1872] Nitekim Gulam Ahmed'e kadar hiç kimsenin hakiki ve mükemmel bir "zıllî nebi" ismini hak etmemesi gibi, Gulam Ahmed'den sonra da bu, tam ve mükemmel zıllî nebiliği kimsenin elde edemeyeceğini iddia edip onun hakiki bir peygamber olduğunu ileri sürmüşlerdir.[1873]

Kadiyânî Ahmedîler tarafından verilen bu ifadeler hakkında iki değerlendirme yapmak mümkündür. Birincisi Mirza Gulam Ahmed'i tasavvufi gelenekte velilere nispet ettirilen muhaddeslik makamından tamamen farklı görüp açık olarak bir nebi kabul ettikleridir. İkincisi ise Gulam Ahmed'den sonra "zıllî" ismiyle olsa dahi nübüvvetin devam etmeyeceğini düşünmeleridir. Zira bu yaklaşım Ahmedîlerin en fazla tevil etmek zorunda kaldıkları hâtem ayetinin Hz.

[1870] Nasir Ahmed ve Mesrur Ahmed'in bu ifadelerinden Allah'ın bozulmalara, kendi görevlendirdiği halifeler aracılığıyla müdahale ihtimali olmasından dolayı, toplu bir bozulmanın yaşanmayacağı ve nübüvvet müessesesinin devam etmesinin bir sebebi kalmayacağı anlayışını çıkarmak mümkün görünmektedir.

[1871] Mesrur Ahmed, 10 Haziran 2005 tarihli Cuma Hutbesi. Mesrur Ahmed bu ifadeleri, mezhep üyelerinin bazı konularda kendisine muhalefet etmesi sonrası kullanmıştır. Halifelerin belirlediği çanda ve isteklerin Allah ile Hz. Peygamber'in istek ve arzusuna göre geliştiğini belirtmiştir. Bazı Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed döneminde bu tür oranların olmadığı gerekçesiyle halifenin emrine itiraz ettiklerini ancak şu an tayin edilen oranın zamanın ihtiyacına göre tayin edildiğini belirtmiş ve halifenin kararına karşı çıkanlara tepki göstermiştir. Konu hak. bkz. Mesrur Ahmed, 10 Haziran 2005 tarihli Cuma Hutbesi.

[1872] Qazi, **Truth Prevails**, s. 46-47; Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 45, 284.

[1873] Qazi, **Truth Prevails**, s. 46, 68, 155.

Peygamber'in "son" olmadığı şeklindeki kendi yorum biçimleriyle de çelişmektedir.[1874] Muhtemelen bu yaklaşımın sebebi, Ahmedîlerin kökenini İlahi kabul ettikleri Ahmedî Hilafeti'ne meşruiyet kazandırmak gayesiyledir.[1875]

4.2.3.6.2. Nübüvvet'in Devamı Şeklinde İkame Edilen Makam Olarak Hilafet

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvveti, Kadiyânî Ahmedîler açısından Ahmedîliğin temel kurucu esasıdır. Mezhep pek çok sistemini bu inanç üzerinden geliştirmiştir. Bu inanç üzerinden geliştirilen sistemlerden biri de, hilafet[1876] müessesesidir.[1877] Bu müessese, teoride sona ermediğini iddia ettikleri ancak pratikte Gulam Ahmed'le sona erdirdikleri nübüvvet müessesesinin yerine ikame edilmiştir.[1878] Nitekim Ahmedîler, Allah tarafından peygamberlerin gönderilişini İlahi rahmetin birinci tecellisi, peygamberlerin vefatıyla birlikte ortaya çıkan hilafet müessesesi ise İlahi rahmetin ikinci tecellisi olarak değerlendirmektedirler.[1879] Bu yönüyle, günümüz Ahmedîleri açısından hilafet müessesesi tamamen İlahi nitelikli bir olaydır. Bu yaklaşımda, Ahmedîlerin halife tanımı, Allah tarafından İlahi vahiy aracılığıyla, "kendi halifesi" olarak tayin edilmiş kişi şeklindedir.[1880] Bu bakımdan, Ahmedî düşüncesinde, hilafet ile nübüvvet mahiyet bakımından benzerlik içermektedir.[1881]

Hilafet ve nübüvveti ilişkilendiren bu geleneğe göre, nübüvvet ve hilafet birbirinin mütemmim cüzüdür. Buna göre, nübüvveti dünya üzerinde fesatın ve bozgunculuğun ortaya çıktığı dönemde dünyaya bahşedilen kudret-i ûlâ, hilafeti ise

---

[1874] "The Concept of Khataman Nabiyyeen", Erişim tarihi 27.01.2018.
[1875] Şems, **Hilafet**, s. 89-90; Adamson, **A Man of God..**, s. 129.
[1876] Ahmedî hilafet anlayışı oldukça geniş ve kapsamlı bir konudur. Ancak bu başlık altında Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetine bağlı olarak inşa edilen hilafet müessesesi dar bir çerçevede ele alınacaktır.
[1877] Günümüz Ahmediye Cemaati'nin fikirsel, yönetimsel ve eylemsel bütün faaliyetlerinin temelinde bu müessese yer almaktadır.
[1878] Nitekim, Mâverdi'nin hilafet tanımı da bu düşünceyle benzer çizgidedir. Mâverdi'ye göre, "hilafet, dinin korunması ve dünya işlerinin idaresi maksadıyla nübüvvetin yerine ikame edilmek amacıyla ihdas edilen bir müessesedir." Mâverdî, Ebu'l Hasen, Ali b. Muhammed, **el-Ahkamu's-Sultaniyye**, Kahire 1406, s. 5. Maverdî'nin hilafet konusundaki görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Geçit, Mehmet Salih, "Mâverdî'nin Hilafet Anlayışında Meşruiyet Sorunu", **Ekev Akademi Dergisi Sosyal Bilimler-Eğitim Bilimleri=Ekev Journal Social Sciences-Educational Sciences**, 2013, C. XVII, sy. 57, s. 311-328.
[1879] Kallon, Tommy, "Introduction to Khilafat", **Centenary Khilafat Ahmadiyya 1908-2008**, **Tariq Magazine Souvenir**, UK 2008, 1. bölüm, s. 92.
[1880] Mirza Gulam Ahmed, **Tadhkirah**, kavram sözlüğü bölümü, s. 1905.
[1881] Şems, **Hilafet**, s. 89-90; Adamson, **A Man of God..**, s. 129.

nübüvvetin olmadığı dönemde ve insanlara nübüvvet aracılığıyla imanın yerleşmesinden sonra bahşedilen kudret-i sâniye olarak değerlendirmektedirler.[1882] Kudret-i sâniye olarak değerlendirdikleri hilafetin de nübüvvet gibi nassa dayandığını savunmakta ve "Benim ümmetimin alimleri, İsrailoğulları'nın peygamberleri gibidir"[1883] şeklindeki rivayetin de bunun delili olduğunu kabul etmektedirler. Bu rivayetle, geçmişte bazı peygamberlere yaptırılan işlerin, artık ulema-rabbânîlere yani Hulefa-i Raşidin'e yaptırılacağını, bir nevi peygamberlik mesleğinin devam ettirileceğini savunmaktadırlar.[1884] Nitekim bu durumu teorik olarak açıklarken de, her peygamberin biri "şahsi" diğeri "ümmeti" olmak üzere iki çeşit hayatı olduğundan bahsetmekte, ikisinin de vahiy alma süreciyle birlikte başladığını iddia etmektedirler. Ancak İlahi vahyin ilk tezahürünü, peygamberin hayatındaki vahiy alma süreci ile ikinci tezahürünü ise peygamber vefat ettikten sonra, "ümmeti" olarak adlandırdıkları ümmetine verileceğini iddia ettikleri İlahi lütufla ilişkilendirmektedirler. Nitekim Hz. Peygamber için de bu iki sürecin söz konusu olduğuna inanmaktadırlar.[1885] Hz. Peygamber'in sağlığında gerçekleşen vahiy alma sürecini, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin birinci basamağı olarak tanımlamaktadırlar.[1886]

[1882] Şems, **Hilafet**, s. 80, 94, 98. İnsanların çoğunluğunun amel-i salih üzere olduğu bir dönemde Allah'ın hilafet nimetini vereceğinden ancak insanların ifsada uğradığı dönemde, Allah'ın hilafetle ilgili verdiği sözü geri alacağından bahsetmiştir. Buna göre, halifenin her hangi bir zaafı neticesinde hilafetin yok olmayacağını, tersine mezhebin zaafı neticesinde yok olacağını, hilafetin yok oluşunun halifenin günahlarından değil, mezhebin günahkar olmasından kaynaklanacağını iddia etmiştir. Hilafeti reddetmenin veya hilafetin yok olmasının, ümmetin mümin olmadığı ve salih ameller işlemediği anlamına geldiğinin ve herkesin hilafeti kabul etmesinin bir gereklilik olduğunu ileri sürmüştür. Konu hak. bkz. Şems, **Hilafet**, s. 80, 89, 94.

[1883] Hadis metni ve hadisin sıhhati hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Aclunî, **Keşfu'l-hafa**, 2/64.

[1884] Şems, **Hilafet**, s. 87.

[1885] Bu düşünceye göre, Allah Hz. Peygamber'in hayatında, daha sonraki "ümmeti" hayatının temellerini kurmakta ancak detaylarını Hz. Peygamber'in sağlığında insanlardan uzak tutmaktadır. Peygamber vefat ettiğinde ise, insanların kalpleri Allah tarafından dolaylı vahiyle bu detaylara çevrilmektedir. Mahmud Ahmed, bu duruma Hz. İsa'nın ölümü sonrası havarilerine kutsal ruhun inmesini ve onların pek çok farklı dillerde konuşabilmesini örnek olarak vemektedir. Her ne kadar bu gerçeğin İncil'de inanılması zor bir hikayeye dönüştürülüp anlatıldığından bahsetse de, esas olarak Allah'ın havarilerin kalplerinde daha önce olmadığı şekilde bir değişiklik meydana getirdiğini ve onların da bu değişikliğin Allah tarafından gerçekleştirildiğini farkettiğini iddia etmektedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da, Allah tarafından dolaylı vahiyle aynı Hz. Peygamber'in hayatındaki gibi ümmet için yeni hayatın başlatıldığından, insanların Peygamber'in hayatında göremedikleri detayların ifşa olduğundan bahsetmektedir. Konu hak. bkz. Mahmud Ahmed, **Khilafat-e Rashidah**, s. 55.

[1886] Mahmud Ahmed, **Khilafat-e Rashidah**, s. 54. Vahyin Hz. Peygamber'in bizzat şahsındaki tezahürlerini Allah'ın rahmetinin çokça olması, hayata karşı canlılık, güç-kuvvet ve soyluluk olarak yorumlamaktadır.

Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ikinci kısmını oluşturduğunu iddia ettikleri "ümmeti" olarak adlandırdıkları, Hz. Peygamber sonrası dönemi tanımlarken de yine vahiy aracılığıyla, Hz. Peygamber'in vefatıyla gerçekleşen bir dönem olarak ifade etmektedirler. Ancak bu dönemin, Hz. Peygamber'in sağlığında onu görenler için önceden bilinmeyen bir dönem olduğunu da belirtmektedirler. Nitekim Hz. Peygamber öldükten sonra, hiçbir şeyin önceden hazırlanmış bir program üzerinden devam etmediğini, ani bir değişikliğin meydana geldiğini ve Allah'ın insanların kalplerini dolaylı vahiy aracılığıyla,[1887] yeni bir sisteme çevirdiğini iddia etmektedirler.[1888] Bu ifadelere göre, Hz. Peygamber sonrası ihdas edilen hilafet müessesi de bir nevi nübüvvet gibi bizatihi Allah tarafından ikame edilmiş olmaktadır.[1889]

Kadiyânî Ahmedîler de bütün bu oluşturdukları teoriler bağlamında, Mirza Gulam Ahmed'i peygamber kabul etmelerinden dolayı, kendi hilafetlerini nübüvvetin devamı olarak Allah tarafından kurulmuş bir müessese olarak düşünmektedirler.[1890]

[1887] Nitekim dolaylı vahiy olarak adlandırılan bu yaklaşım, günümüz Ahmedîleri de dahil olmak üzere Ahmedî Hilafeti'nin kurulduğu dönemden itibaren Kadiyânî Ahmedîleri'nin hilafet sisteminin ilk ortaya çıkışını temellendirmek için en fazla kullandıkları yorum biçimidir. Küçüköner, "Ahmediye Cemaati Mübelliği Dr. Abdulgaffar Han ile Yapılan Röportaj", s. 80.

[1888] Mahmud Ahmed, **Khilafat-e Rashidah**, s. 53-54; Khan, Hazrat **Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 154-155. Ahmedîler, bu denli önem atfettikleri nübüvvet müessesesine Hz. Peygamber'in sağlığında neden bu şekilde açık olarak yaklaşmadığı şeklindeki itirazlara, Hz. Peygamber'in sağlığında kimsenin Hz.Peygamber'in ölebileceğini düşünmediğini ve Hz. Peygamber'den sonra ne olacağı, nasıl bir yönetim sisteminin ortaya konulacağı mevzularının bu nedenle belirsiz kaldığını iddia etmişlerdir. Ahmedî teolojisinde nebi kabul edilen Gulam Ahmed'in kendisinden sonraki yönetim şeklini açıklamamasını da bu minvalde değerlendirmiş ve hiçbir Ahmedî'nin Gulam Ahmed'in bir gün ölebileceğini düşünmediklerini ileri sürmüştür. Konu hakkında bkz. Mahmud Ahmed, **Khilafat-e Rashidah**, s. 46-47.

[1889] Mahmud Ahmed, **Khilafat-e Rashidah**, s. 52-53; Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 150-151. Bu düşünceye bağlı olarak Ahmedîler Hz. Peygamber sonrası ilk dönemi oldukça parlak, problemsiz bir dönem olarak sunmaktadırlar. Nitekim Hz. Peygamber sonrası erken dönemde problemler yaşandığını söylemek Ahmedî hilafet teorisi açısından bir zafiyet teşkil edeceği için bu dönemi mümkün olduğunca parlak sunma gayretleri söz konusudur. Hz. Peygamber sonrası erken dönemin Ahmedî yorum biçimi için bkz. Mahmud Ahmed, **Khilafat-e Rashidah**, s. 52-53.

[1890] Kallon,"Introduction to Khilafat", s. 92.

4.3. NEBİLİK İDDİASI ÜZERİNDEN "ASRI SAADET"E ÖYKÜNMECİ TARİH TELAKKİSİ

4.3.1. Mirza Gulam Ahmed'in Kişiliği ve Mücadelesinin Hz. Peygamber'e Benzetilmesi

Ahmedî tarih telakkisi, Hz. Peygamber dönemine öykünen Mirza Gulam Ahmed merkezli yeni bir nebevî tarih inşası üzerinden şekillenmiştir. Bu çabaların temelinde de, Gulam Ahmed'in nebilik iddiası ve Ahmedîlerin onu nebi olarak kabul etmesi yer almaktadır. Gulam Ahmed'le başlayan bu gelenek günümüzde de devam etmektedir. Bu yaklaşımla birlikte, Gulam Ahmed ve çevresindekiler için bir kutsallık alanı oluşturulmaktadır.[1891]

Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'le ilişkilendirilerek sunulması geleneği, Gulam Ahmed'le başlayan bir gelenektir. Gulam Ahmed, bununla, müntesiplerinin duygularına hitap etmeyi ve mezhebinin hakikiliğini ön plana çıkarmayı amaçlamıştır. Bu sunuş şekli, özellikle mesihlik iddiasıyla birlikte başlayan muhalefete yönelik olarak mezhebini koruyabilmek için kendisi tarafından geliştirilmiştir. Nitekim 1907'de yayımlanan bir Review of Religions'da, Müslümanlar tarafından eziyete uğradıkları, kızlarını vermedikleri, mezarlıklarına gömdürülmedikleri, öldürüldükleri, camilere sokulmadıkları ancak Allah'ın sayılarını 300.000 lere ulaştırarak en büyük cevabı verdiğini belirten ifadeler yer almakta ve bu durum Allah'ın bir mucizesi olarak değerlendirilmektedir.[1892] Gulam Ahmed'in kontrolünde verilen bu bilgilerin, Hz. Peygamberin ilk tebliğ dönemindeki

[1891] Her topluluk gibi Ahmedîler de kendileri için bir tarih telakkisi geliştirmişlerdir. Bu tarih telakkisine göre, Ahmedîler, Hz. Muhammed'in doğumu ile vefatı arasındaki süreyi (571-632) İslam'ın başlangıcı olarak kabul etmekte, daha sora Ümeyyeoğulları, Abbasioğulları, Fâtimîler ve Osmanlılar şeklinde hilafetin verasete dönüştüğünü ve İlahiliğini kaybettiğini iddia etmektedirler. Son olarak da İslam'ın politik ve dinî yönden çöküşü olarak tanımladıkları yeni bir dönem başlatmaktadırlar. Bu dönem sonrası da "İslam'ın Canlandırılması" adlı Mirza Gulam Ahmed ile yeni bir dönem başlatıp günümüze kadar getirmektedirler. Ahmedîler, Gulam Ahmed'in Allah'tan pek çok vahiy aldığına, İslam'ı hurafe ve bidatlardan arındırdığına ve Allah'la kul arasında bozulan ilişkiyi yeniden tesis ettiğine ve karşı çıkmalara rağmen sonunda başarıya ulaşacaklarına inanmaktadırlar. Konu hak. bkz. Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 202-277, 286; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 189-213.

[1892] 1907 yılında, Ahmedîlerin sayılarının 300.000 olduğunu söylemek, Ahmedî kaynaklarının bizatihi kendisine göre neredeyse imkansızdır. 1900 yılında Mirza Gulam Ahmed tarafından on bin ila otuz bin civarında olduğu iddia edilirken, nüfus sayımında sayıları 1098 olarak kaydedilmiştir. Bu yönüyle, 1907 yılında 300.000 kişi olmaları, sayıların manipüle edilme ihtimalleri göz önünde bulundurulduğunda neredeyse imkansızdır. Bu konu hakkında bkz. **The Census of India**, s. 143; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 94.

acı ve sıkıntıları hatırlatan bir sunuş şekliyle verilmeye çalışıldığı rahatlıkla müşahade edilebilmektedir.[1893] Yaşanan acılar ve travmalar üzerinden Hz. Peygamber dönemiyle kendi dönemleri arasında bir ilgi ve bağlantı kurmaya çalışmaktadırlar.[1894]

Mirza Gulam Ahmed tarafından başlatılan bu gelenek kendisinden sonra Ahmedîler tarafından da takip edilmiştir. Ahmedîler tarafından Gulam Ahmed anlatılırken, adeta Hz. Muhammed'den bahsedilmektedir. Nitekim Gulam Ahmed için, Gulam Ahmed ismini çıkarıp Hz. Muhammed'i koymaya imkan sağlayacak tanımlamalar yapılmaktadır. Ahmedîlerin Gulam Ahmed'e bu yaklaşımı bağlamında da, Hz. Peygamber dönemine öykünen yeni bir tarihsel inşa faaliyetleri söz konusu olmaktadır.

Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'le Hz. Peygamber arasında kurdukları ilk ilişki biçimi, Gulam Ahmed'in üç yıl boyunca Allah tarafından görevlendirmesini açıktan ilan etmemesini, Hz. Peygamber'in ilk vahyinden üç yıl sonra tebliğini açıktan ilan etmesiyle ilişkilendirmeleridir.[1895]

Ahmedîler tarafından mezhebin kurulduğu ilk dönemle, Hz. Peygamber'in erken vahiy dönemi arasında kurulan bir başka ilişki biçimi de, biat edenler ve sayılarıyla ilişkilidir. İslam geleneğinde, ilk Müslümanların sayısı genel olarak kırk rakamıyla ifade edilirken, Ahmedîler de ilk biat edenlerin sayısının kırk olduğunu özellikle vurgulamaktadırlar.[1896] Ahmedî kaynaklar tetkik edildiğinde, biat eden kişi sayısının gerçekten kırk olması mümkün olmasına rağmen[1897] dikkat çekici olan

[1893] Ancak Mirza Gulam Ahmed'den sonra, müntesipleri tarafından da takip edilen bu anlayışın Gulam Ahmed'le benzer yönleri olduğu gibi farklı yönleri de söz konusu olmuştur. Benzer noktası, Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'le ilişkisi kurularak nübüvvetinin tasdik edilmesidir. Gulam Ahmed'le başlayan bu geleneğe Ahmedîler tarafından eklenen nokta ise, Gulam Ahmed'in çevresindekilerinin de seçilmiş kişiler olduğunun düşünülmesi ve onların da manevi yönlerini ön plana çıkarılmasıdır.

[1894] Böylelikle, Gulam Ahmed tarafından müntesiplerine Hz. Peygamber dönemi gibi sonunda zafer elde edeceklerine dair bir ümit aşılanmaktadır. Nitekim günümüzde de sıklıkla bu argümana sıklıkla başvurulmaktadır. Sıkıntı ve baskıya maruz kalan küçük bir mezhepten, milyonlara ulaşan bir mezhebe dönüştükleri özellikle belirtilmektedir. "Ahmadiyya Muslim Community", Erişim tarihi. 27.05.2018.

[1895] Dard, **Life of Ahmad..**, s. 226 dipnot.

[1896] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, giriş bölümü; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, , s. 42.

[1897] Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 252. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, bu toplantıya seksen kişinin katıldığını yazmaktadır. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 92, Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 23. 1892 yılındaki toplantıya ise Ahmedî kaynaklara göre 500 kişi katılmıştır. Ancak 1901 yılındaki nüfus sayımında Ahmedîlerin 1098 kişi olarak

nokta, Ahmedîlerin bu durumu özellikle vurgulu bir biçimde dile getirmeleridir. Gulam Ahmed'in ilk dönemine yönelik bu yaklaşım, Gulam Ahmed'in ilk dönemini Hz. Peygamber'in ilk dönemiyle ilişkilendirme gayretlerinden kaynaklandığını düşündürmektedir.

Ahmedîler tarafından Hz. Peygamber dönemiyle, Mirza Gulam Ahmed dönemi arasında sadece rakamsal bir ilişkiye dayanan bir bağlantı kurulmamıştır. Bunun da ötesinde Hz. Peygamber dönemine öykünen, içerisinde gerçek şahısların, mekanların yer aldığı yeni bir nebevî tarih de oluşturulmuştur. Nitekim Gulam Ahmed'in fiziksel özellikleri verilirken dahi Hz. Peygamber'in şemailine yönelik kullanılan tanımlamalardan yaralanılmıştır.[1898]

Ahmedîler tarafından dile getirilen ve Mirza Gulam Ahmed'le Hz. Peygamber arasında ilişki kurmaya müsait bir diğer özellik ise Gulam Ahmed'in oldukça az eğitim aldığının belirtilmesidir. Bu durum, Hz. Peygamber'in "ümmî" oluşuyla ilişki kurulmaya çalışıldığını düşündürmektedir.[1899] Ayrıca Gulam Ahmed'in bilgisinin kaynağının İlahi olduğunu delillendirebilmek adına da, eğitim noktasındaki yetersizliğinin özellikle ön plana çıkarılmasını da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.[1900] Nitekim Mezhep kaynaklarında da, Gulam Ahmed'in ilim merkezlerinden uzakta küçük bir köyde yaşadığı, hiçbir medreseye gitmediği, hocalarının çok da liyakatli kimseler olmadığı, Gulam Ahmed'e sadece bazı temel kitaplar okuttukları ve bu kadar az bir eğitimle, sahip olduğu bilgiyi elde etmesinin mümkün olmadığı özellikle belirtilmektedir.[1901]

Ahmedîler tarafından Mirza Gulam Ahmed'le Hz. Peygamber arasında kurulan ilişkiye bir diğer örnek de, kutsal emanetler meselesidir. Hz. Peygamber'den

---

geçmesi dikkate alındığında bu sayının mümkün olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bkz. **The Census of India**, s. 143.

[1898] Zayıf veya şişman olmadığı, orta boylu, parlak ve nur yüzlü olduğu ifade edilmiştir. Yüzünde mütevazi, vakur ve hikmet sahibi bir tavır olduğu belirtilmiştir. Elbiselerinin basit ve sıradan olduğu, az ve yavaş yediği gibi betimlemeler de özellikle tasvir edilmiştir. Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 350.

[1899] Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 20. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 25. Hz. Peygamber'in ümmiliği hakkında bkz. Şen, Ziya, "Kur'an'da Ümmi Kavramı ve Hz. Peygamber'in Ümmiliği", **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 1, Sayı 2, Güz 2006, 203-218.

[1900] Krş. Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 20; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 253.

[1901] Krş. Mirza Gulam Ahmed, **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, s. 89; Mirza Gulam Ahmed, "The Messenger of the Latter Days", s. 20; Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 253.

günümüze intikal ettiği düşünülen Hz. Peygamber'in bazı şahsi eşyalarına Müslümanlar tarafından özel önem atfedilmesi, Ahmedî anlayışında Gulam Ahmed'in şahsi eşyaları için de söz konusu olmaktadır. Nitekim Gulam Ahmed'in şahsi eşyaları özenle muhafaza edilmekte, Ahmedî olan, yüksek makamlardaki kişilere bu eşyalardan bazıları hediye edilmektedir.[1902] Özellikle de bu eşyalar halife seçim törenleri gibi törenlerde kullanılmaktadır. Bu törenlerde özellikle yeni seçilen halifenin ceketi, Gulam Ahmed'in ceketiyle değiştirilmektedir.[1903]

Mirza Gulam Ahmed'in eşyalarına özel bir önem atfedilmesinin izlerini Hz. Peygamber'in şahsi eşyalarına atfedilen karizmada bulmak mümkünken, Gulam Ahmed'in ceketinin yeni halifeye giydirilmesinin izlerini ise Hz. Peygamber'in Şair Ka'b b. Züheyr'e hediye ettiği rivayet edilen bir hırkanın, özellikle Emeviler'den itibaren hilafet törenlerinde giyilmeye başlanmasında görmek mümkündür.[1904]

4.3.2. Üstün Meziyetleri ve Menkıbevî Yönüyle Bir Peygamber Portresi

Mirza Gulam Ahmed, Ahmedîler açısından esas, kurucu ve Mezhep içerisindeki en önemli figürdür. Gulam Ahmed'in bu denli önem atfedilen bir kişi olması, süreç içerisinde onun için, "gerçek" peygamber kişiliğine ilaveten "menkıbevî" olarak değerlendirilebilecek bir karakter de resmedilmesine neden olmuştur. Gulam Ahmed için oluşturan bu menkıbevî kişilik, beşerüstü bir kimlik tasavvurundan oluşmuştur. Bu tasavvurda, Gulam Ahmed'in nebi olarak kabul edilmesiyle de ilişkili olarak, Gulam Ahmed "insanların en hayırlısı" formunda sunularak beşerlik gömleğinden çıkarılmaya çalışılmış ve "kutsal bir peygamber" algısı içerisinde sunulmaya gayret edilmiştir. Gulam Ahmed için oluşturulan bu menkıbevî kişiliğin birinci basamağında, şüphesiz Gulam Ahmed'in "karizmatik kişiliği" yer almaktadır.

Genel olarak bakıldığında, Gulam Ahmed'in karizmatik bir kişiliğe, düzgün bir konuşma kabiliyetine ve ikna edici bir yapıya sahip olduğu, şahsı etrafında

[1902] "Khilafat Moves to London", s. 26; "Mirza Tahir Ahmed" http://www.ahmediye.org/kisiler/mirza-tahir-ahmed.html. Erişim tarihi 23.03.2017.
[1903] Tariq, "The Life of Hadhrat Tahir Ahmad", s. 23.
[1904] Avcı, Casim, Hilafet, **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1998, C. 17, s. 543. Hırka-ı saadet hakkında bilgi için bkz. Atasoy, Nurhan, "Hırka-i Saâdet" **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1998, C. 17, s. 374-377.

toplanan kişilerden anlaşılmaktadır.[1905] Nitekim etrafında, İslam dünyası açısından da önemli bir figür olan ve Kur'an mealini İngilizce'ye çeviren ilk kişilerden olup eserlerinde akılcı bir metodu takip eden[1906] Muhammed Ali, Hoca Kemaleddin gibi oldukça eğitimli kişilerin yer almasından anlaşılmaktadır.[1907] Nitekim Gulam Ahmed'i sağlığında görüp onunla görüşen Walter, Dr. Griswold gibi misyonerlerin de, Gulam Ahmed'i karizmatik ve ikna kabiliyeti yüksek bir kişi olarak değerlendirmeleri de bu konuyu desteklemektedir.[1908]

Ahmedîler açısından, Mirza Gulam Ahmed'in etrafında çeşitli insan gruplarını toplayabilen karizmatik kişiliğine atfedilen önem dini iddialarının hacimlerinin artmasıyla aynı paralellikte yükselmeye başlamıştır. Nihayet nübüvvet iddiasıyla birlikte de, Mezhep üyeleri açısından Gulam Ahmed'in karizmatik kişiliği oldukça farklı bir noktaya evrilmiş ve kutsal bir kişiliğe dönüşmüştür. Bu kutsal kişilik, o denli abartılmıştır ki, süreç içerisinde beşerüstü bir Gulam Ahmed portresi ortaya çıkmıştır. Her ne kadar Ahmedîler tarafından Gulam Ahmed'e atfedilen bu beşerüstü yön ön plan çıkarılmamaya gayret edilse,[1909] ona atfedilen üstün meziyetler kamuya açık kaynaklarda törpülenmeye çalışılsa da, bu durum saklanılamayacak kadar sarih bir konudur.[1910]

Ahmedîlerin neredeyse beşerüstü sayılabilecek Mirza Gulam Ahmed tasavvurlarının birinci ve en önemli basamağında, Gulam Ahmed'in daha dünyaya gelmeden önce kutsal bir varlık olarak sunulma gayretleri yer almaktadır. Nitekim

---

[1905] Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 21; Lavan, **The Ahmadiyah Movement**, s. 98-99.

[1906] Nitekim Muhammed Esed'in de *Kur'an Mucizesi* adlı eserinde, Muhammed Ali'nin eserinden iktibasta bulunduğu ancak Muhammed Ali'nin Ahmedî olmasından dolayı onu referans göstermediği ve ciddi seviyede intihalde bulunduğuna yönelik iddialar kaynaklarda yer almış ve bunlara reddiyeler yazılmıştır. Konu hak. bkz. Zeyveli, Hikmet, "Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği Esed'in Kur'ân Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı", Marife, Bahar 2012, ss. 25-46.

[1907] Jones, **Socio-Religious Reform Movement..**, s. 119.

[1908] Krş. Fığlalı, **Kadiyânîlik**, s. 65.

[1909] Nitekim Tahir Ahmed, Mirza Gulam Ahmed için insanlara örnek olabilmesi için sıradan bir insan olarak gönderildiğinden bahsetmiştir.

[1910] *Welcome to Ahmadiyyat, The True Islam* adlı eserin, Mirza Gulam Ahmed'in hayatının beşerüstü özelliklerle verilen bölümü Ahmedîler için basılı olarak yaymlanmıştır. Ancak Ahmedîlerin kamuya açık internet kütüphanesine bu bölümler çıkarılarak eklenmiştir. Bu noktada eserin basılı versiyonu, Ahmedîlerin hakiki Gulam Ahmed'ini anlatmaktadır. Eserin, basılmış versiyonu için bkz. Zirvi, Karimullah, **Welcome to Ahmadiyyat, The True Islam**, UK 2010, s. 349-391. Eserde bu bölümde Gulam Ahmed'in karakteri, üstün meziyetleri, yaklaşık olarak beşer-üstü olarak tanımlanabilecek bilgilerle anlatılmıştır. Ayrıca eserin tarihsiz yayımlanan internet baskısı için bkz. Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat, The True Islam**, yy., tz., https://www.alislam.org/books/ahmadiyyat/WelcomeBook2ndEd.pdf Erişim tarihi 09.04.2018.

Gulam Ahmed'in daha dünyaya gelmeden önce dünyada çeşitli harikuladeliklerin yaşandığı belirtilmektedir. Nitekim yaşandığı iddia edilen bu harikuladelikler "Dünya Hazırlanıyor" başlığı altında verilmektedir.[1911] Buna göre, dünya, Gulam Ahmed'in gelişinden önce, Allah tarafından onun gelişine hazırlanmıştır.[1912] Mesela bir peygamber gelmeden önce, dünyadaki hapishanelerin boşalması, Allah'ın bu kişileri affetmesi, meleklerin yer ve gök arasında koşturup durması gibi çeşitli olayların gerçekleştiği belirtilerek Gulam Ahmed doğmadan önce de bunların gerçekleştiği savunulmaktadır.[1913] Ayrıca doğumunun, başta ailesi olmak üzere çevresindekilere bir rahmet ve bereket vesilesi olduğu iddia edilmektedir.[1914] Söz gelimi, ailesinin bozulan maddi durumun düzelmesi Gulam Ahmed'in doğumuyla ilişkilendirilmektedir.[1915]

Ahmedîlerin beşerüstü Mirza Gulam Ahmed tasavvurlarının diğer bir basamağında ise Gulam Ahmed için doğumundan itibaren kutsal bir alan oluşturma gayretleri yer almaktadır. Nitekim Gulam Ahmed'in doğumundan itibaren "nübüvvetine" hazırlandığı şeklinde bir inanç biçimi yaygın olarak söz konusudur. Bu noktada, Gulam Ahmed'in küçüklüğünden itibaren her zaman diğer çocuklardan farklı olduğu, onlarla oynamayıp yalnızlığı tercih ettiği ve ibadete önem verdiği ve kendisini dini ilimlerle meşgul olmaya adadığı özellikle ön plana çıkarılmaktadır.[1916] Ayrıca bu düşünce çerçevesinde, Gulam Ahmed'in dünyalık işlerle ilgilenmek istemediği için aile reisliğini bıraktığı ileri sürülmekte, bu süre içerisinde münzevi bir hayat yaşadığı ve Allah tarafından ilerisi için manevi olarak hazırlandığı ifade edilmektedir.[1917] Nitekim Ahmedîler tarafından Gulam Ahmed'in daha küçüklüğünden itibaren manevi anlamda diğer insanlardan farklı olduğunun ön plana

[1911] Dard, **Life of Ahmad..**, s. 25-32.
[1912] Anlaşılan o ki, Ahmedîler tarafından Mirza Gulam Ahmed'in dini iddiaları öncesinde de Allah tarafından ona özel biri olarak muamelede bulunduğu şeklinde bir algı oluşturulmaya gayret edilmektedir. Gulam Ahmed'e yönelik oluşturulan bu tasavvur, Gulam Ahmed'i nebi olarak değerlendirilmesiyle doğrudan ilişkilidir.
[1913] Dard, **Life of Ahmad..**, s. 25-26.
[1914] Dard, **Life of Ahmad..**, s. 180. Ayrıca 15.06.2015 tarihinde Chicago'da bir Ahmedînin evinde gerçekleştirilen kayıt-dışı bir görüşmeden elde edilen bilgidir.
[1915] Dard, **Life of Ahmad..**, s, 14.
[1916] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 352-353; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 12-13.
[1917] Dard, **Life of Ahmad..**, s. 180; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 12-13. Ayrıca benzer bilgiler 15.06.2015 tarihinde Chicago'da bir Ahmedînin evinde gerçekleştirilen kayıt-dışı bir görüşmeden elde edilen bilgidir.

çıkarılmaya çalışıldığını ifade eden Lavan, küçüklüğünden itibaren onun Hz. İsa'nın küçüklüğüyle ilgili betimlenen beşerüstü özelliklerle verildiğini belirtmiştir.[1918] Aynı şekilde, Gulam Ahmed'in hayatının sunuş şekli, Hz. Peygamber'in, peygamber olmadan önceki hayatını yüceltici bir biçimde sunan imajlarla da oldukça benzerlik göstermiştir.[1919] Kaldı ki, Gulam Ahmed'in hayatını ele alan en temel eser olma özelliği taşıyan *Life of Ahmad*[1920] adlı eser de, Gulam Ahmed'in hayatını hem Hz. İsa'yla hem de Hz. Peygamber'le ilişkilendirerek sunmaya çalışmıştır.[1921]

Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed tasavvurlarının bir diğer basamağı ise Ahmedî kaynakların Gulam Ahmed'in gündelik yaşamını sunuş şeklinden anlaşılmaktadır. Bu sunuş şekliyle, Gulam Ahmed'in "sıradan", "her hangi biri" olduğu dönemlerden itibaren oldukça özel bir kişiliğe sahip olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır. Bu yapılırken de, Gulam Ahmed Hz. Peygamber için düşünülen "insan-ı kamil" formunda sunulmaya gayret edilmektedir. Gulam Ahmed'in günlük yaşamında ne kadar düzgün, ahlaklı ve kendi tabirleriyle de muhteşem, üstün ve yüce erdemlere sahip olduğu özellikle belirtilmektedir. Bu noktada, Gulam Ahmed'in ibadetütaate önem verdiği, Allah'tan çok korktuğu, sıkıntı ve kederin onu hiç bırakmadığı ancak bu sıkıntıları büyük bir sabır ve metanetle karşıladığı, gündüzleri dünyalık işlerle geceleri ise ibadetle geçirdiği, basit ve sade bir yaşama sahip olduğu, oldukça mütevazi, cesur, güvenilir, sadık, kendine güvenen, saf-temiz, sevgi, şefkat ve merhamet dolu, ince bir mizah anlayışına sahip ve çalışkan olduğu, ailesine oldukça bağlı olup etrafındaki herkesle ayrı ayrı ilgilendiği, misafirperver olup insanlara ikramda bulunmayı sevdiği, etrafındakileri aydınlatan bir kandil olduğu şeklinde, neredeyse Hz. Peygamber için dile getirilen bütün özellikler Gulam Ahmed'e de atfedilmektedir.[1922] Nitekim Gulam Ahmed'in bu yaşam şekli tanımlanırken dünyanın 14 asır sonra peygamberin yüzünü yeniden gördüğü şeklinde

[1918] Krş. Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 27; Dard, **Life of Ahmad..**, s. 34-35. Lavan, Batılı bir araştırmacı olduğu için Hz. Peygamber yerine Hz. İsa'yı kullanmıştır. Ancak İslam geleneğinde, bu sunuş şeklinde Hz. İsa yerine, Hz. Peygamber verilmektedir.

[1919] Bu konu hakkında bkz. Bağcı, H. Musa, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadisin Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", **Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)** 29-30 Mayıs 2004 Bursa, s. 67-88.

[1920] Nitekim eserin isminin *Life of Ahmed* (Ahmed'in Hayatı) olması dahi, Mirza Gulam Ahmed'i Hz. Peygamber'le ilişkilendirilen bir yaklaşımı göstermektedir.

[1921] Dard, **Life of Ahmad..**, s. 14; 25-32.

[1922] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 349; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 28.

ifade edilmektedir.[1923] Gulam Ahmed için sayılan bu özelliklerin doğruluğunu ispatlayabilmek için de, Gulam Ahmed'in gündelik yaşamının, kendilerine sahabileri aracılığıyla nakledildiği belirtilmekte,[1924] onların hayatlarından da Gulam Ahmed'le ilgili çeşitli hatıraları anlatılmaktadır.[1925] Böylelikle, Gulam Ahmed için sıradan yaşamından itibaren kutsal bir peygamber tasavvuru oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in küçüklüğünün ve gençliğinin beşerüstü özelliklerle sunulması, doğal olarak mesihlik ve özellikle nübüvvet iddiasıyla ilişkilendirilen kısmının çok daha fazla kutsiyet atfeden öğeler içermesine neden olmuştur. Bu sunuş şeklinde, Gulam Ahmed, Allah'ın onu görevlendirdiği andan itibaren İlahi işaretlere matuf olan,[1926] dualarına icabet edilen, içinden geçen şeylerin vâki olduğu, verdiği gaybî haberler gerçekleşen, hastaları iyileştiren, ruhları yeniden dirilten bir varlık olarak tasvir edilmiştir.[1927] Bu tasvir içerisinde, Gulam Ahmed için bir peygamberin en büyük delillerinden kabul edilen çeşitli mucizeler de kendisine yer bulmuştur. Nitekim bu noktada Gulam Ahmed'in gerçekleştiği iddia edilen gaybî haberlerine de özel bir önem verilmiştir. Sıklıkla referans yapılan ve gerçekleştiği iddia edilen gaybî haberlerinden bir tanesi, "krallar senin elbisenden giyecek"[1928] haberinin Afrika kabile krallarının Ahmedî olmasıyla gerçekleştiğine inanmalarıdır.[1929] Ayrıca Lekh Ram'ın öldürülmesi ve Alexander Dowie'nin[1930] Gulam Ahmed'den önce ölmesinin de Gulam Ahmed'in, gerçekleştiği iddia edilen ve oldukça önem atfedilen gaybî haberlerinden olmuştur. Ahmedîler açısından Gulam Ahmed'in bir başka mucizesi

[1923] Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 29.
[1924] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 349.
[1925] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 351-359.
[1926] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 311-320.
[1927] Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 11-32.
[1928] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 8
[1929] Ahmedi kaynaklarda, 1987 yılında Londra'da gerçekleştirilen Calsa'yla ilgili olarak Nijerya'dan iki büyük kabile krallarının Ahmedî olduğuna dair bilgiler verilmektedir. Bu bilgiyi de, Mirza Gulam Ahmed'in "Krallar senin kıyafetlerinden rahmet ve bereket arayacaklar" şeklinde var olduğu iddia edilen rivayetinin gerçekleşmesi şeklinde yorumlamışlardır. Belirtilen kralların halifeye biat etmesinden sonra, Tahir Ahmed'in onlara Gulam Ahmed'in kutsal emanetlerini hediye ettiğine dair çeşitli bilgiler de kaynaklarda geçmektedir. "Khilafat Moves to London", s. 26; "Mirza Tahir Ahmed" http://www.ahmediye.org/kisiler/mirza-tahir-ahmed.html. Erişim tarihi 23.03.2017.
[1930] Dowie meselesi Ahmedî tarihi açısından önemlidir. Ahmedîler, Mirza Gulam Ahmed'in doğruluğunu ispatlayabilmek adına Dowie'nin Gulam Ahmed'den önce öldüğü konusunu ısrarla vurgulamaktadırlar. Bu konu resmi olarak doğrudur. Bizim de Amerika'nın Zion şehrinde, Dowie'nin günümüzde müze olarak kullanılan evinde bu kayıtları görme şansımız olmuştur. Ancak Dowie'nin erken ölmesi Gulam Ahmed'in Dowie'nin kendisinden önce öleceğine dair iddialarının doğruluğunu ne kadar karşılar, orası tartışmalıdır.

ise oldukça az Arapça bilmesine rağmen, kendisine bir gecede kırk bin Arapça kelime öğretildiğine yönelik iddiasıdır.[1931]

Tespit edilebildiği kadarıyla Kadiyânî Ahmedîler, her ne kadar Mirza Gulam Ahmed için doğumundan itibaren yüce, üstün yönleri olan, menkıvî tarafı bulunan ve mucizelerle bezenmiş kutsal bir peygamber tasavvuru oluşturma gayreti içerisinde olsalar da, ilginçtir ki Hz. Peygamber'le Gulam Ahmed arasında açık bir ilişki kurmaktan da imtina etmektedirler. Sadece aralarında var olduğu iddia edilen benzerliği ön plana çıkarmaya çalışmakla iktifa etmektedirler. Gulam Ahmed'le Hz. Peygamber arasında kurdukları benzerliklerden en dikkat çekicilerinden birisi ise, Gulam Ahmed'in ölüm tarihinin Hz. Peygamber'le ilişkilendirilmesidir. Bu benzerlik o denli ileriye götürülmektedir ki, Gulam Ahmed'in ölüm tarihi, Hz. Peygamber'le aynı gün, aynı saat, aynı dakika olarak verilmektedir.[1932] Ayrıca Gulam Ahmed'in nebi olmasına yönelik düşünceleri, inanç esasları arasında yazılmamasına rağmen, Gulam Ahmed'in karakterinden bahsedilirken peygamber olduğu özellikle belirtilmektedir.[1933] Nitekim Ahmedîler, Gulam Ahmed'e atfettikleri bu üstün meziyetlerden dolayı, Gulam Ahmed'i sohbetlerinde, toplantılarında oldukça ön plana çıkarmakta, sadece dini iddiaları bağlamında değil; aynı zamanda kişiliği, peygamber sevgisi, ahlakı, hayatı, çevresindekilerinin onu anlatışı da özellikle vurgulanmaktadır. Nitekim sıklıkla Gulam Ahmed'in ilahi ve kasidelerini okuyarak da onun manevi alanına dahil olma gayretlerinde bulunmaktadırlar. Zira her Ahmedî merkezinde, Gulam Ahmed'in resminin bulunması da yine bu gayretlerin bir parçası olarak düşünülmektedir.

[1931] Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 254. Bu olayın Ahmedîler tarafından anlatılışı şu şekildedir:. "Vadedilen Mesihe (as) bir keresinde bir vahiy geldi ve kendisine irticalen Arapça hutbe vermesi emredildi. Hâlbuki o, daha önce hiçbir zaman Arapça bir hitapta bulunmamıştı. Ertesi gün Kurban Bayramı idi. Bu vahye uyup, Bayram namazının ardından Arapça olarak uzun bir konuşmada bulundu. Bu konuşması daha sonra *Hutbe-yi İlhamiye* adı altında yayınlandı. Konuşmanın dili öyle güzeldi ki, onu okuyan her Arap ve Acem bunun karşısında şaşkınlığa düştüler. Bu hutbe, dilin inceliklerini ve manevi sırlarını içerdiği için, onun azameti ve önemi daha da artmıştır". Bkz. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 254.

[1932] Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 11-32.

[1933] Zirvi, **Welcome to Truth Ahmadiyyat..**, 2010, s. 349.

4.3.3. Sahabe ve Ümmü'l-Mü'minin Kavramlarının Kullanılması

Kadiyânî Ahmedîler tarafından oluşturulan Hz. Peygamber'in hayatı çerçevesinde gelişen Mirza Gulam Ahmed merkezli yeni nebevî tarih tasavvurunda, sadece "bütün bir nebi kimliğiyle" Gulam Ahmed ve onun Hz. Peygamber'le ilişkilendirilen yönleri yer almamış, aynı zamanda Hz. Peygamber döneminde var olan "sahabi", "ümmü'l mü'minin" gibi kimlikler de yeniden ortaya çıkarılmıştır. Özellikle, Gulam Ahmed merkezde olmak üzere; yakınından uzak çevresine doğru, onunla ilişki içerisinde olan bütün Ahmedîler bir şekilde bu yeni nebevî tarih anlayışında kendisine yer bulmuştur. Hz. Peygamber dönemindeki terminoloji de bu yeni kimliklerde muhafaza edilmiştir.[1934]

Kadiyânî Ahmedîlerin Hz. Peygamber döneminin yeniden inşasına dayanan nebevî tarih anlayışlarının en dikkat çekici örneklerinin başında, Mirza Gulam Ahmed'in sağlığındaki müntesiplerine hitap şekilleri gelmektedir. Ahmedî kullanım şekline göre, Gulam Ahmed'in sağlığında, onu gören, biat eden ve sohbet meclisinde yer alan erkeklere "sahabi" kadınlara ise "sahabiye" denmektedir.[1935] Nitekim Ahmedî kaynaklarda, "sahabi" kavramı için açık bir şekilde "Hz. Muhammed'in ve "Vadedilen Mesihin arkadaşları[1936] şeklinde tanımlamalar yer almaktadır. İlaveten sahabilere saygı mahiyetinde kullanılan "radıyallahu anh" ifadesi de bu kişiler için kullanılmakta ve bu ifade Ahmedî sözlüklerde açıklanırken "Hz. Muhammed'in ve "Vadedilen Mesihin arkadaşları için kullanılmaktadır" şeklinde bilgiler verilmektedir.[1937]

Mirza Gulam Ahmed'i gören bu kişiler için kullanılan "sahabi", "radiyallahu anh" gibi sözler sadece ifade boyutunda kalmamakta aynı zamanda bu kişilere de oldukça özel bir önem ve kutsiyet atfedilmektedir. Bu kişiler, İlahi bir rahmet kapısı olarak değerlendirilmekte, manevi yönlerinden övgüyle bahsedilmektedir. Nitekim

---

[1934] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, , s. 37; "Pakistan Hükümetince Hazırlanan 26 Nisan 1984 Tarihli Ahmediye Cemiyeti Aleyhtarı Hakkındaki Kanun", Erişim tarihi 22.01.2018.

[1935] "Khilafat Moves to London", s. 25; Adamson, **A Man of God..**, s. 228-229; Şems, **Hilafet**, s. 128.

[1936] "Sahabi" kelimesinin yerine, sahabi kelimesinin İngilizce karşılığı olan "companion" ifadesi kullanılmaktadır. Ancak kapsamlı eserlerin sonlarına ekledikleri sözlüklerde ise "sahabi" şeklindeki orijinal ifadeyle birlikte yer almaktadır.

[1937] Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 501. Bu kullanım şekilleri günümüzde oldukça yaygındır. "Khilafat Moves to London", s. 25; Adamson, **A Man of God..**, s. 228-229; Şems, **Hilafet**, s. 128.

IV. Halife Tahir Ahmed de, Gulam Ahmed'i gören bu kişilerin yüksek maneviyatlı olduklarını, bu kişilere ihtiram gösterilmesi gerektiğini ve onların kendileri için birer rol model olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Kadiyan'da geçen çocukluğu esnasında, Gulam Ahmed'in arkasında bıraktığı bu mübarek kişileri görme şerefine nail olduğu için oldukça şanslı olduğunu, onların, belki de halifelerden bile daha fazla Allah'la irtibat halinde olduklarını, daha fazla vahiy aldıklarını;[1938] Allah tarafından bu kişilere gayb hakkında bilgiler verildiğini ileri sürmüştür. Tahir Ahmed, bu kişileri tanımlarken de, bu kişilere ciddi manada hususiyetler atfetmiş; onları saygılı, ilim/hikmet sahibi, mütevazi kişiler olarak tanımlamış, onlardan hakiki ve canlı Ahmedîliği öğrendiğini; günümüze de bu kişiler sayesinde, gerçek iman hakikatlerinin aktarıldığını ifade etmiştir.[1939]

Mezhep içerisinde bu denli önem atfedilen Mirza Gulam Ahmed'i gören bu kişilerin Mezhebin bütün özel işlerine dahil edilmesine de ayrıca önem verilmiştir. Bu kişilere, Mezhep işleriyle ilgili önemli konularda danışılmış, yeni halife seçilen kişiye Gulam Ahmed'in ceketinin giydirilmesi, hilafet yüzüğünün takılması, caminin temelinin atılması gibi Mezhepte oldukça önem atfedilen ve onur vesilesi kabul edilen işler de yine bu kişilere yaptırılmıştır.[1940] Ayrıca bu kişilere atfedilen hususiyet sadece bu şahısların kendisiyle kalmamış, soylarına da sirayet ettirilmiştir. Örnek olarak, Ahmedî biri, başka bir Ahmedî şahıstan bahsederken "dedesi Gulam Ahmed'i (A.S.) görmüş bir sahabeydi" şeklindeki ifadeler hala sıklıkla kullanılmaktadır.[1941] Bu oluşturulan yeni nebevî tarih çerçevesinde, Gulam Ahmed'i gören kişilerin nesillerine de değer atfedilmesi, sahabî sonrası tabiîn devrine de öykündüklerini söylemeye imkan vermektedir.

[1938] Adamson, **A Man of God..**, s. 228.
[1939] Adamson, **A Man of God..**, s. 228-229. Tahir Ahmed'in bu kişilere halifelerden daha fazla misyon yüklemesi ve onların halifelerden daha fazla vahiy aldığına inanması, onların Mirza Gulam Ahmed'i görme şerefine ermelerine inanmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.
[1940] Mirza Gulam Ahmed figürü Ahmedîler açısından çok önemli bir figür olmasından dolayı Gulam Ahmed'in şahsi eşyalarına özel bir önem verilmiş ve bu eşyaların Gulam Ahmed'e soy bakımından en yakın kişide kalması tercih edilmiş ve bu eşyalar halife seçimlerinde seçilen halifeye sunulmuştur. Nitekim bu durumunun örneğini 4. Halife Tahir Ahmed'in halife seçildiği dönemdeki hilafet seçimlerinde görmek mümkündür. Nitekim Gulam Ahmed'in ceketi, Tahir Ahmed halife seçildiğinde ona giydirilmiştir. Bkz. Tariq, "The Life of Hadhrat Tahir Ahmad", s. 23.
[1941] Bu kullanım şekliyle özellikle 2015 yılı Haziran ve Temmuz aylarında Chicago Ahmediye Cemaati üyeleriyle yaptığımız günlük sohbetlerde sıklıkla karşılaştık.

Kadiyânî Ahmedîler, sadece Mirza Gulam Ahmed'in sahabisi kabul ettikleri yakın arkadaş çevresine ve bu kişilerin soylarına ihtiram göstermemektedir. Aynı şekilde Gulam Ahmed'in nebiliği çerçevesinde aile fertleri için de yeni bir "ehl-i beyt" tasavvuru oluşturmaktadırlar. Bu yaklaşımla birlikte, birinci derece aile fertlerinden başlamak üzere ona inanan bütün akrabasına da özel bir önem atfetmektedirler. Nitekim Gulam Ahmed'in annesi ve eşi için "ümmü'l mü'minin" ifadesini kullanmakta ve ona ayrı bir ihtiram göstermektedirler. Benzer şekilde "ümmü'l mü'minin" ifadesi Ahmedî halifelerinin eşleri için de kullanılmaktadır.[1942]

Mirza Gulam Ahmed'in eşi Newwab Mübareke Begüm için de Hz. Aişe figürüne benzer bir resim çizilmekte ve Gulam Ahmed'in ev hayatı hakkında en fazla bilginin ondan alındığına yönelik bilgiler kaynaklarda yer almaktadır.[1943] Ahmedîler tarafından oluşturulan bu "ehl-i beyt" tasavvurunda Gulam Ahmed'in erkek çocuklarına da özel bir önem atfedilmekte, kendisinden sonraki Mezhep yönetiminde bu kişilere ayrıcalık sağlanmaktadır.[1944]

Ahmedîler tarafından Mirza Gulam Ahmed'in ailesiyle Hz. Peygamber'in ev halkı arasında kurulmaya çalışılan bu ilişki, peygamber dönemine öykünen bir tarih kurgulanmasının açık bir temsiliyetini arz etmektedir. Bu temsiliyetten esas anlaşılması gereken Gulam Ahmed'in Ahmedîler tarafından bir nebi olarak kabul edilmesi ve ona Hz. Peygamber'e benzer şekilde muamelede bulunulmasıdır.

4.3.4. Hulefa-i Raşidin Dönemine Öykünme: Ahmedî Hilafet

Mirza Gulam Ahmed, Ahmedîler tarafından nebi olarak kabul edildiği için, Gulam Ahmed'in merkezinde yer aldığı, yeni bir nebevî tarih inşa edilmesinin bir başka boyutunu da Hz. Peygamber sonrası Hulefa-i Raşidin dönemi oluşturmaktadır. Ahmedîler, Hz. Peygamber dönemini kişi ve kurumlarıyla yeniden oluşturduktan

[1942] Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, 349; Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 157, 170, 200-201. Ahmedî halifelerin eşleri için de "ümmü'l müminin" ifadesinin kullanıldığı, hem kaynaklardan hem de bizzat müşahede edilerek tespit edilmiştir. Bkz. "Pakistan Hükümetince Hazırlanan 26 Nisan 1984 Tarihli Ahmediye Cemiyeti Aleyhtarı Hakkındaki Kanun", Erişim tarihi 22.01.2018; Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", s. 15, Erişim tarihi 09.05.2018.

[1943] Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, 349-350.

[1944] Mirza Gulam Ahmed'den sonra birinci halife hariç, halifelerin hepsi Gulam Ahmed'in birinci derece soyundan kişilerden seçilmiştir.

sonra aynı şekilde peygamber sonrası dönemi de kendi düşünceleri çerçevesinde yeniden inşa etmişler, yeni bir dört halife dönemi oluşturmuşlardır.[1945] Gulam Ahmed'den sonraki dört halifeyi içerisine alan bu anlayışla birlikte, dört Ahmedî halifesi, Raşid Halifelerle ilişkilendirilerek sunulmuştur. Raşid halifeler dönemindeki sosyo-politik durumlar da, benzer şekilde yeniden gündeme getirilmiştir. Her ne kadar Ahmedîler tarafından dile getirilmek istenmese de bu yeni dönem de, "Hulefa-i Raşidin dönemi" olarak tasavvur edilmiş, Ahmedî halifeler de, Raşid Halifelerle ilişkilendirilmiştir. Bu yaklaşım özellikle Mahmud Ahmed ve daha sonraki Ahmedîler tarafından üstü kapalı bir biçimde dile getirilmiştir. Mahmud Ahmed, dini otorite olarak tanımladığı hilafet müessesesini genel olarak "Hulefa-i Raşidin" kavramıyla yorumlamış, bu mefhumu da sadece ilk dört halifeye özel olarak değerlendirmemiş; böylelikle Ahmedî halifeleri de "Raşid Halifeler" arasına dahil etme çabasını hissettirmiştir.[1946] Nitekim Raşid Halifeler dönemindeki gibi Ahmedî halifeler için de "Emiru'l Mü'min", "Emiru'l Müslimin", "Halifetü'l Mü'minin", "Halifetü'l İslam" gibi mahlaslar kullanılmaya başlanmıştır.[1947]

Ahmedîler tarafından Mirza Gulam Ahmed'in vefatı üzerine, yeni bir Hulefa-i Raşidin geleneğinin başlatılmasında, Gulam Ahmed'in nebi olarak kabul edilmesi esas belirleyici unsur olmuştur. Nebi olarak kabul edilen Gulam Ahmed'in vefat etmesi üzerine, ondan sonra seçilen kişi için de Hz. Peygamber sonrası dönem yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır. Nitekim Mevlana Hekim Nureddin'in halife seçilmesi de bu ilişki biçimin ortaya çıkarılmasını kolaylaştırmıştır. Zira Hekim Nureddin'in, Gulam Ahmed'in en yakın arkadaşı ve ilk biat eden kişi olması, Gulam Ahmed'in hastalık dönemlerinde cemaate namaz kıldırması, onun Hz. Ebu Bekir'le ilişkilendirilmesini kolaylaştırmıştır. Ahmedîler de, ikisi arasında fark ettikleri bu paralellikler üzerinden yeni bir Hulefa-i Raşidin dönemi oluşturmaya başlamışlardır. Bu yeni tasavvurla birlikte, Hekim Nureddin'in Hz. Ebu Bekir'le ilişkilendirilen pek çok kişisel özelliği dile getirilmeye başlanmıştır. Bu bağlamda, Hekim Nureddin'in

[1945] Kuşkusuz bu yaklaşımın ortaya çıkmasında, Mirza Gulam Ahmed'in nebi kabul edilmesi esas belirleyici unsur olmuştur.
[1946] Mahmud Ahmed, **Khilafat-e Rashidah**, s. 123; Khan, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, s. 176.
[1946] Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 266-276; Şems, **Hilafet**, s. 87.
[1947] Bu kullanım şekillerine Ahmedî halifesi adına Ahmedîler tarafından resmi olarak açılan bir internet sitesinden ulaşmak mümkündür. Site için bkz. https://www.khalifaofislam.com/ Erişim tarihi 30.10.2018.

doğru sözlü, sakin karakterli, ilim-irfan sahibi olduğu özellikle ön plana çıkarılmış ve ilk halife Hz. Ebu Bekir'le gerçek bir şahsiyet üzerinden ilişki kurulmaya çalışılmış, nitekim bu noktada Hekim Nurredin için "Ebu Bekir Sıddık" mahlası dahi kullanılmaya başlanmıştır.[1948]

Mevlana Hekim Nureddin'den sonra halife seçilen Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed de bu yeni inşa edilen tarih tasavvurunda kendisine yer bulmuştur. Halife olarak Mahmud Ahmed'in, Mezhebin özellikle Pakistan döneminde dini ve siyasi çeşitli sıkıntılar yaşadığı dönemde bir arada kalmasını sağlaması, Mezhebin kurumsallaşması yönündeki ciddi katkıları kendisinin Hz. Ömer'le ilişkilendirilmesini sağlamış ve onun için de "Fazl-ı Ömer" mahlası kullanılmaya başlanmıştır.[1949] Nitekim Mahmud Ahmed'in bizatihi kendisi de, kendisiyle Raşid Halifeler dönemi arasında ilişki kurmuştur. Bu noktada, I. Halife Mevlana Hakim Nureddin'in kendisini bir defa açık ve bir defa da kapalı olmak üzere iki defa vasi tayin ettiğini ve bu durumunda Hz. Ebu Bekir'in Hz. Ömer'i tayin etmesiyle benzerlik içerisinde olduğunu ifade etmiştir.[1950]

Üçüncü halife Mirza Nasir Ahmed dönemi ise Pakistan'daki sıkıntılı dönemlere denk gelmesinden ve İslam-dışı azınlık ilan edilme sürecini kapsamasından dolayı Hz. Osman dönemiyle ilişkilendirilmiş ve yaşanan sıkıntıların Hz. Osman döneminde de yaşanması üzerinden kendi hilafetlerinin doğruluğu açıklanmaya çalışılmıştır.

Dördüncü Halife Mirza Tahir Ahmed dönemi ise halifenin siyasal karışıklar nedeniyle İngiltere'ye göç etmesinden dolayı Hz. Ali dönemiyle ilişkilendirilmiştir.[1951] Son iki Ahmedî halifesinin, Raşid Halifeler dönemiyle

---

[1948] Ahmad, **Hakeem Noor-ud-Deen**, s. 203; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 233; Shahid, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", s. 17.

[1949] Mujeebur Rahman, **Fazl-e-eUmar Hadhrat Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad**, UK 2002. Mahmud Ahmed'e bu mahlasın verilmesinin sebeplerinden biri de Mirza Gulam Ahmed'in vadedilen çocuk öngörüsünün Mahmud Ahmed'in şahsında gerçekleştiğine yönelik inançlarıdır. Nitekim Mahmud Ahmed de 1944 yılında, "vadedilen kişinin" Muslihi'l Mev'ud'un kendisi olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 237; "Ahmediye Cemaati Muslih-il Mev'ud Günü Kutlama Bildirisi", 20 Şubat 2011 İstanbul. Konu hak. detaylı bilgi için bkz. Küçüköner, **Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed..**, s. 33-35.

[1950] Şems, **Hilafet**, s. 89.

[1951] Lakin üçüncü halife döneminde İslam-dışı azınlık ilan edilmelerinden, dördüncü halife döneminde de İslam tarihine öykünen kavramlar kullanmalarının yasaklanmasından dolayı, Hz. Peygamber'e öykünen

ilişkilendirilen özellikleri kaynaklara girmese de, Ahmedîler tarafından oluşturulan bu yeni Hulefa-i Raşidin döneminde, önceki dönemin neredeyse birebir aynısının inşâ edildiği anlaşılmıştır.

Ahmedîler tarafından Raşid Halifeler dönemi yeniden inşa edilirken bir anlamda İslam tarihinin de yeniden ikamesi söz konusu olmuştur. Nitekim İslam tarihinin ilk ayrılıkçı hareketi olan Hariciler de bu yeni tarih içerisinde kendisine yer bulmuştur. Zira kendilerinden ayrılan Lahorî Ahmedîlerî de "Harici" olarak isimlendirmişlerdir.[1952]

Yeniden ikame edilen dört halife dönemi tesis edilirken de, Hz. Ebu Bekir'den başlamak üzere dört halife döneminde yaşanan toplumsal ve siyasal problemler, halife seçimlerindeki tartışma ve ayrılığa varan hareketler de özellikle dile getirilerek, kendi dönemlerinde, kendi Mezhep müntesipleri arasında özellikle halife otoritesine yönelik ortaya çıkan muhalefetin ve ayrılıkların da, üstü kapalı bir şekilde olağan olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır.[1953]

Hulefa-i Raşidin dönemi yeniden ikame edilirken dikkat çekilmesi gereken oldukça ilginç diğer bir nokta ise Ahmedîlerin, halifelerinin vahiy aldığına yönelik inançlarıyla ilgilidir. Nitekim söz konusu halifelerin vahiy almasından hareketle tarih geriye doğru işletirelerek ilk dört halifenin de doğal olarak vahiy aldığı ifade edilmiş olmaktadır.[1954]

4.3.5. Mekke-Medine'ye Alternatif Sembolik Merkezler Oluşturma: Kadiyan, Rabvah ve İslamabad -Surrey-

Kadiyânî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'le birlikte başlattıkları yeni nebevî tarihlerinde, Gulam Ahmed'in doğduğu Kadiyan kasabasının da özel bir yeri vardır. Nitekim Gulam Ahmed'in sağlığında başlattığı bu gelenekte, Gulam

tarih tasavvurunun üçüncü ve dördüncü halife dönemlerine ait kısımlarına kaynaklarına pek almamakta, genelde birebir görüşmelerde ifade etmektedirler.

[1952] Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, **Â'īna-i Sadakat**, Islamia Steam Press, Lahore 1921, s. 2; Ali, **Kadiyani Geleneğin İki Temel Akımı..**, s. 2.

[1953] Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 195-203; Mahmud Ahmed, **Khilafat-e Rashidah**, s. 74-75.

[1954] Krş. Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'e Davet**, s. 52; Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 459, 460; Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, s. 244, 247, 258; Mirza Gulam Ahmed, **The Essence of Islam**, C. 4, s. 272-274.

Ahmed'in bizzat kendisi de Kadiyan'a özel bir önem atfetmiş, rivayetlerde geçen, Hz. İsa'nın ineceği yer olarak belirtilen beyaz minareli yerin Kadiyan olduğunu iddia etmiş ve bu minvalde beyaz minareli bir cami inşa ettirmeye başlamıştır.[1955] Ahmedîlerin yıllık buluşma toplantılarını ifade eden Calsa Salanaların toplanma yerinin de Kadiyan olması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim bu ifadeleri, yıllık toplantılarının Ahmedîlerin haccı olarak yorumlanmasına[1956] bu minvalde yıllık toplanma yerlerinin de "hac yeri" olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Ayrıca aldığını iddia ettiği İlahi bir vahye binaen Kadiyan'da "Behişt-i Makbera" adlı mezarlık kurmuş ve bu mezarlıkta gömülenlerin makamlarının çok yüce olacağını belirtmiştir. Mezhebin merkezinin ise Kadiyan olması gerektiğini ifade etmiştir.[1957]

Mirza Gulam Ahmed'in bu yaklaşımıyla Mekke ve Medine sembollerinin oluşturulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim Gulam Ahmed'inbu yaklaşımı, hac; hac yeri olarak Mekke; Mekke ve Medine'de bulunan ve Müslümanların oldukça teveccüh gösterdiği Cennetü'l Bakî ve Cennet'ül Mualla mezarlıklarının, Kadiyan'da alternatiflerinin oluşturulduğunu düşündürmektedir.[1958] Zira Gulam Ahmed'in kendisinden sonraki mezhebin yönetim merkezinin de Kadiyan olması gerektiğine dair özel vurgusu Batılıların da dikkatini çekmiş olacak ki, Batılı bir çalışmada Kadiyan için "Vatikan" ifadesi kullanılmıştır.[1959]

Mirza Gulam Ahmed sonrasında da Kadiyan, Mezhep müntesipleri tarafından onun işaret ettiği şekilde önemini korumaya devam etmiştir. Her ne kadar Ahmedîler tarafından bu durum açıktan dile getirilmese de, özellikle kurucularının Allah

[1955] Dard, **Life of Ahmad**.., s. 771-782; Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 40.
[1956] Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 57.
[1957] Mirza Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 38.
[1958] Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in Kadiyan'ı kutsal bir mekana dönüştürmeye yönelik uygulamaları, çağdaşı ve kendisiyle pek çok münazara gerçekleştirdiği Alexander Dowie'nin dini ideallerle oluşturduğu "kutsal şehir" Zion'la oldukça benzerlik arz etmektedir. Krş. Zion Historical Society, "Early History", http://www.zionhs.com/history.htm Erişim tarihi 27.09.2018.
[1959] Bu kullanım şeklinin nedeni hem Ahmedîler tarafından Kadiyan'a atfedilen dini statü hem de Kadiyan'ın resmi olmasa da, devlet içerisinde ayrı bir devlet görünümünden kaynaklanmaktadır. Kadiyan, Hindistan'ın resmi yasalarına bağlı olsa da, Ahmedîlerin fiili yönetimiyle, özerk bir yönetim arz etmektedir. Örnek olarak, Kadiyan'da meydana gelen bir suçla ilgili olarak, polisten önce Ahmedîler bilgilendirilmekte ve onlar tarafından müdahale edilmekte, sonrasında olay polise intikal ettirilmektedir. Nitekim Mahmud Ahmed tarafından Ahmedîler arasındaki hukuki uyuşmazlıkları ve problemleri çözmek için oluşturduğu "Kaza Kurumunu" da bu minvalde değerlendirmek gerekir. Bu kurumla, problemlerin resmi makamlara intikal ettirilmeden, kendi içlerinde çözülmesi amaçlanmıştır. Konu hak. bkz. Spate, O. H. K., Learmonth A. T. A., **India and Pakistan A General and Regional Geography**, London 1954, s. 189-192. Kaza kurumu hak. bkz. Küçüköner, **Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed..**, s. 64.

tarafından görevlendirildiği yer olması, Ahmedîler açısından Kadiyan'ın süreç içerisinde çok daha anlamlı bir yer haline gelmesini sağlamıştır. Nitekim Valentine, Kadiyan'ı Ahmedîlerin "Beytü'l-Lahim'i", peygamberlerinin doğduğu yer olarak değerlendirmiştir.[1960]

Mezhep müntesipleri, erken dönemden itibaren Mirza Gulam Ahmed'in doğduğu, büyüdüğü, yaşadığı ve defnedildiği yeri ziyaret edebilmek için dünyanın pek çok yerinden gelmeye başlamışlardır. Bu kişiler, Kadiyan ziyaretleri esnasında, Gulam Ahmed'in sağlığındayken ilişki içerisinde bulunduğu sahabî olarak adlandırılan kişileri de ziyaret etmiş, onların sohbetlerine katılmış, onlardan vefat edenlerin mezarlarını da büyük bir ihtiram içerisinde ziyaret etmeye önem vermişlerdir. Mezhep yönetim merkezinin Gulam Ahmed sonrasında da, Kadiyan olarak devam etmesi, Gulam Ahmed'le bağın onun yaşadığı yerler üzerinden daha fazla güçlendirilmesine aracılık etmiştir. Kadiyan'da yaşayan veya Kadiyan'ı ziyaret eden Ahmedîler hem kurucularının mezarını hem de kurucularının dünya üzerindeki devamı kabul ettikleri halifeyi ziyaret etme fırsatı bulmuşlardır.[1961]

Kadiyan'ın önemi, Ahmedîlerin siyasal bir probleme dönüşüp, hac ve umre yapmalarının hem kendileri hem de diğer Müslümanlar tarafından reddedilmeye başlamasıyla daha da artmıştır. Nitekim bu noktada Mahmud Ahmed, Kadiyan'daki bir calsayı "hac"a benzeterek, hac ibadetinin amacını, "manevi tekamül" olarak belirtmiş, kutsal topraklarda hac yapma imkanları kalmadığı için de Allah'ın artık Kadiyan'ı bu amaçla tayin ettiğini iddia etmiştir.[1962]

[1960] Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 39.

[1961] Günümüzde Hindistan'da yer alan Kadiyan'a böyle bir gezi, Tahir Ahmed'in öncülüğünde 1891 yılında gerçekleştirilen Calsa'nın 100. Yılı anısına bir Calsa tertip edilmesiyle gerçekleştirilmiştir. Calsa'ya dünyanın pek çok yerinden Ahmedî'nin katılımını sağlanmış ve bir nevi Kadyan'da ciddi manada boy gösterisinde bulunmuşlardır. Yıllar önce, haritada bile ismi bilinmeyen Kadiyan'da doğan küçük bir mezhebin dünyanın pek çok milletine mensup müntesibinin bulunması, onlar açısından tarif edilmez bir gurur kaynağı olmuştur. Ayrıca, Kadiyan'daki bu buluşmanın Ahmedîler açısından diğer bir önemi, 1947 yılında yaşanan ayrılık sonrası, ilk defa halifeleriyle birlikte "kutsal toprakları"na geri dönmeleriydi. Çünkü bir Ahmedî'nin kalbinde Kadiyan'ın yeri her zaman müstesna bir konumdadır. Bu nedenle, Calsa buluşmalarının 100. yılının ilk yapıldığı özel mekanda yapılması onlar açısından oldukça önem arz etmiştir. "Khilafat Moves to London", s. 27. Adil Khan, 1947 sonrası Kadiyan'ı ziyaret eden ilk halifenin 5. Halife Mirza Mesrur Ahmed olduğunu belirtmiştir. Ancak mezhebin kendi kaynaklarında 4. Halife Tahir Ahmed'in 1991 yılında yaptığı bu ziyaret yer almaktadır. Bu konu hakkında krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 169-170; "Khilafat Moves to London", s. 28.

[1962] Ali, **Kadiyani Geleneğinin İki Temel Akimi..**, s. 46; Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed, **Hutbat-i Mahmud**, C. 4, Qadian, Al-Islam Publications, 1915, s. 254.

Kadiyan'a kutsal mekan özelliklerinin atfedilmesiyle birlikte de, Kadiyan'ın önemi daha da artmış ve gidilmesi görülmesi gereken bir yere dönüşmüştür. Böylelikle Mezhebe olan aidiyetin de güçlenmesi sağlanmıştır. Kadiyan'a yönelik bu yaklaşım, 1947 yılındaki Pakistan-Hindistan ayrılığına kadar bu şekilde devam etmiştir. Bu ayrılıkla birlikte, Mezhep müntesiplerinin yaşadığı zorunlu göç neticesinde Kadiyan'dan ayrılmak zorunda kalmışlar; ancak Kadiyan'daki kutsallarını korumak adına 313 kişi bırakmışlardır.[1963]

Kadiyan'da bırakılan kişi sayısı herhangi bir rakam değildir. Nitekim 313 kişi bırakılmasının bir sembolik değeri olduğunu da özellikle belirtmek gerekmektedir.[1964] Bu rakam, Bedir Savaşı'na katılan sahabi sayısını ifade etmektedir. Öte yandan tasavvufi gelenekte sıklıkla dünyanın koruyucuları mahiyetinde de bu rakama referans yapılmaktadır.[1965] Bu durumda Ahmedîlerin Kadiyan'daki kutsallarının korunması için 313 kişi bırakması, onların bir gaybî desteğe, korumaya matuf olmaya yönelik inançlarını düşündürmektedir.

Ahmedîlerin Pakistan'a göç etmesi sonrası Kadiyan'la bağları sadece orada bıraktıkları 313 kişi aracılığıyla gerçekleşmemiştir. Bunun yanısıra Kadiyan'ın sembolik değerini de yaşatmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Pakistan'da yeni bir Kadiyan inşa etmişlerdir. Bu inşa edilen yeni şehirde, Kadiyan'daki gibi Mezhep kurumları, Ahmedîler için konutlar ve cami, mescid gibi ibadet mekanları oluşturmuşlardır. Bu şehire de, Kur'an'da Hz. Meryem ile Hz. İsa'ya Allah tarafından verilmiş bir sığınak anlamında geçen "rabvatin" kelimesine öykünerek Rabvah[1966] ismini vermişlerdir.[1967] Her ne kadar açıkça ifade etmeseler de,

[1963] Hatta Mahmud Ahmed tarafından Kadiyan'daki Mirza Gulam Ahmed ve arkadaşlarının mezarları evleri gibi kutsallarını korumak adına Hizmeti Dervişan Nazırlığı kurmuştur. Kadiyan'da kalan Hizmeti Dervişan Nazırlığı'na bağlı çalışan bu 313 görevliye de "Dervişan-ı Kadiyan" denmektedir. Konu hak. bkz. Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 329-333.

[1964] Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 220. Ahmedî kaynaklar, Hz. Peygamber'in Bedir'deki 313 sahabesi gibi, Hz. Peygamber'in hadislerinde mehdinin de 313 sahabesi olacağı şeklinde bilgilerin yer aldığını ifade etmiş ve Mirza Gulam Ahmed'in de 313 sahabesi olduğundan bahsetmişlerdir. Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 220.

[1965] Demirli, **Velayet ve Nübüvvet**, s. 34-47.

[1966] Şehrin ismi Mahmud Ahmed tarafından Mü'minun sûresi 50. ayette geçen "rabvatin" kelimesine dayanarak "Rabvah" olarak belirlenmiştir. Bu isimle, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Meryem ile Hz. İsa'ya Allah tarafından verilmiş bir sığınak anlamında geçen ifadeyle, bir yönden de Mirza Gulam Ahmed'le Hz. İsa arasında bir benzerlik ilişkisi de kurulmaya çalışılmıştır. Ahmedîkaynaklara göre, bataklık olan ve yaşam için elverişsiz bir alan, Allah'ın Kur'an'da da belirttiği gibi, yaşamaya elverişli, yemyeşil bir yere dönüşmüştür. Mahmud Ahmed de bu durumla ilgili olarak, devlet tarafından dahi yaşanabilir bir yer

Kadiyan'ın devamı niteliğindeki bu şehre de ayrı bir kutsiyet atfetmişlerdir.[1968] Nitekim Batılılar da, Ahmedîlerin bu tavrından yola çıkarak Rabvah'ı, "Ahmedîlerin kutsal yeri" şeklinde değerlendirmişlerdir.[1969]

---

yapılamayan bir alanı inşa etmenin, Allah'ın Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'e Mekke'yi tekrar inşa ettirmesine benzediğini iddia etmiştir. 19 Eylül 1949'da mezhep üyeleri ve Mahmud Ahmed Rabvah'a taşınmıştır. O yıllarda, Rabvah şehri Ahmedîliğin dünya merkezi konumuna gelmiştir. Konu hak. bkz. Küçüköner, **Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed..**, s. 79. Valentine, **Islam and the Ahmadiyya..**, s. 86. Malik, **Religious Minorities in Pakistan** , s. 26; 23. Mü'minun,50; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 38.

[1967] Rabvah şehrinin Ahmedîler için sembolik değeri olmasından dolayı, Sünni Müslümanlar açısından her zaman bir problem konusu teşkil etmiştir. Ahmedîlerin bu şehirde kapalı topluluk özellikleri göstererek yaşaması dahi Sünni Müslümanlar tarafından kabul edilemez bir durum olarak değerlendirilmiş ve Ahmedî karşıtlığı genelde bu şehir üzerinden gerçekleştirilmiştir. Anti-Ahmedî faaliyetlerde bu şehir hedef alınarak eylemler yapılmış hatta 1953 olaylarında olduğu gibi bazen bizzat bu şehir sınırlarında eylemler gerçekleştirilmiştir. Süreç içerisinde bu şehre artan tepkilerin de etkisiyle 1998 yılında, Şahbaz Şerif Hükümeti tarafından "Rabvah" isminin olumlu bir anlamı olmasından ve Ahmedîlerle oldukça özdeşleşmiş bir isim olmasından dolayı 1998 yılı Aralık ayında, şehrin ismi bölgede yaşayan halka haber verilmeden değiştirilmiştir. Bölgede yaşayanların Ahmedî olduğunun hemen anlaşılması için şehrin ismi "Nawan Qadian" olarak ilan edilmiştir. Rabvah isminin değişmesi konusunda talep, Pencap hükümet yetkilileri tarafından verilmesine rağmen, bu talebin değerlendirilmeye alınması, özellikle Ahmedî karşıtlığıyla bilinen Hatm-i Nübüvvet organizasyonunun çabaları neticesinde gerçekleşmiştir. Rabvah'daki Ahmedîlerden oluşan İnsan Hakları Komitesi de bu duruma oldukça tepki göstermiştir. -Ahmedîler de, bu değişikliğin mollarının isteğinden kaynaklandığını iddia etmişlerdir - Şehrin yüzde doksan beşini oluşturan Ahmedi nüfus, şehrin isminin değişmesinden dolayı, büyük çapta eylemler yapmışlardır. Ahmedîler açısından Rabvah şehrinin oldukça sembolik bir anlamı vardır. Cemaat, Pakistan kurulduktan sonra buradan dünyaya açılmış, kurumsallaşma sürecini buradan tamamlamıştır. Bu yönüyle, şehrin adının değişmesi onlar açısından oldukça önemli bir değerin yitirilmesi anlamına geldiği ve yakında inançlarının da baskıyla değişmesine yönelik iddiaların söz konusu olabileceği için oldukça karşı çıkmışlardır. Ahmedîler, Rabvah isminin Nawan Kadiyan olarak değiştirilmesine tepki gösterirken, Pakistan'da anti-Ahmedi faaliyetleriyle bilinen dini gruplar da Kadiyan isminin konulmasına tepki göstermiştir. Bu gruplara göre, Kadiyan isminin resmi olarak verilmesi, Ahmedîlerin devlet nezdinde kendilerini meşruiyet kazanmış gibi hissetmelerine neden olacağı için tamamen bağımsız bir isim konulmasını istemişlerdir. Bu istekler sonucu, şehrin adı iki ay içerisinde ikinci defa değiştirilmiş ve şehirden geçen Chenap Nehri'nin adına nispetle Chenab Nagar –Chenab'ın şehri- olarak resmileşmiştir. Konu hakkında bkz. Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 24; **International Religious Freedom Report** (2004), by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, US State Department, USA. Ayrıca Ahmedîler tarafından Pakistan'da yaşadıkları baskıyı göstermek maksatlı kurulmuş bir internet sitesinden de yararlanılmıştır. Bu konu hakkında bkz. "Change of Name of Rabwah" 13.12.2016, www.persecutionofahmadis.org. Erişim tarihi, 25.10.2017; bkz. Ali, **Kadiyani Geleneğinin Iki Temel Akimi..**, s. 8.

[1968] Küçüköner, **Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed..**, s. 79. Rabvah'da da Kadiyan'daki gibi Ahmedîlerin resmi olmasa da, görece otonom bir hakimiyetleri söz konusudur. Nitekim Ahmedîyken, halife otoritesine karşı çıktığı gerekçesiyle mezhepten çıkarılan bir kadının, 1974 yılında İslam-dışı azınlık ilan edilmeden önce Ahmedîlerin yargılandığı bir davada mahkeme kayıtlarına geçen konuşmasında, sadece mezhepten değil, aynı zamanda işinden ve ailesinin yanına almasına müsaade edilmeden Rabvah'dan da çıkarıldığı hatta artık Ahmedî olmadığı için de ailesiyle bağlarının koparıldığı şeklinde iddiaları yer almıştır. Ayrıca bu davada, önceden Ahmedî olan başka kişilerde mezhebin yönetim, eğitim, adalet, güvenlik gibi sistemlerinin hepsinde bir despotizm ve keyfiliğin hakim olduğunu, hükümetin ve kanunların dikkate alınmadığını, halife karalarının her şeyin üzerinde olduğu şeklinde iddiaları söz konusu olmuştur. Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 144; **Nawa-e-Waqt Gazetesi**, Lahore 16 Haziran 1974; Friedmann, **Prophecy Continuous..**, s. 41.

[1969] Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 26.

Ahmedîlerin Gulam Ahmed'in mezarının bulunduğu Kadiyan'ın kutsiyetini devam ettirmesi Rabvah'la da sınırlı kalmamış, 1984 yılında IV. Halife Tahir Ahmed'in İngiltere'ye göç etmesi sonrasında da bu anlayışı sürdürmüşlerdir.[1970] İngiltere'de de Kadiyan ruhunu yaşatmak için Ahmedîlerin bir araya gelebilecekleri "İslamabad" isimli yeni bir merkez oluşturmuşlardır. IV. Halife Tahir Ahmed'in mezarının da içerisinde bulunduğu bu yer süreç içerisinde o denli önem kazanmıştır ki, Ahmedîlerin görme arzusuna ve iştiyakına sahip olduğu kutsal bir yere dönüşmüştür. Nitekim bu yeri de, Ahmedî kaynaklar, "kutsanmış yer"[1971] ifadesiyle tanımlamıştır. Hatta İslamabad'dan bahseden bir Ahmedî metinde İslamabad'ın kutsallığı dile getirilirken, "İslamabad topraklarının dili olsa, Allah-u Ekber, benim toprağımı bu büyük onurla şereflendiren Allah bütün övgülerin sahibidir" şeklindeki ifadelerin dahi yer aldığı tespit edilmiştir.[1972]

Ahmedîler tarafından İslamabad'ın kutsallaştırılmasına dair diğer bir örnek ise Tahir Ahmed'in bu alanda bulunan mezarıyla ilgilidir. Nitekim Tahir Ahmed'in mezarının etrafını kapsayacak şekilde yeşil örtüler serildiği bizzat müşahade edilmiştir. Zira bu örtüler, Hz. Peygamber'in mezarının etrafındaki yeşil örtüleri hatırlatması bakımından oldukça dikkat çekicidir.[1973]

Ahmedîlerin yaşadıkları toprakları kutsallaştırma çabalarına diğer bir örnek ise izin verilen her ülkede Ahmedîlere özel "Behişt-i Makbera" adlı mezarlıklar

---

[1970] Ahmedîler açısından halifenin bulunduğu yer mezhep merkezidir. Rabvah da halifenin bulunduğu yer olması nedeniyle 1984 yılına kadar resmi ve fiili mezhep merkezliği konumunu elinde bulundurmuştur. Ancak 1984 yılında Halife Tahir Ahmed'in İngiltere'ye göç etmesiyle bu sistemde bir değişiklik meydana gelmiştir. Özellikle, Pakistan'da dünyadaki en fazla Ahmedi nüfusun bulunması nedeniyle, Rabvah'tan mezhebin resmi merkezi hüviyeti alınmamış ancak fiili merkez halifenin bulunduğu Londra olmuştur. Halifenin verdiği kararlar Rabvah'ta onaylandıktan sonra dünya Ahmedîlerinin bilgisine sunulmuştur. Muhtemel ki böyle bir farkın ortaya çıkması, dünyada en fazla Ahmedî nüfusun bulunduğu Pakistan'daki mezhep üyelerinin zaten Pakistan'da yaşadıkları zorluklar ortadayken birde resmi merkez kimliklerinin ellerinden alınıp sahipsiz kalma hissinin ortaya çıkmasını önlemek amaçlıdır. Ayrıca bu tür durumlar ayrılıkçı hareketlere de oldukça taban bulma imkanı sağlayabileceği için mezhebin bir arada kalmasına yönelik faaliyetler olarak değerlendirmek de mümkündür.

[1971] İfade "blessed ground" şeklinde geçmektedir. Bkz. Shahid, "Islamabad-A Blessed Ground", s. 100-102.

[1972] Shahid, "Islamabad-A Blessed Ground", s. 102.

[1973] Bkz. Shahid, "Islamabad-A Blessed Ground", s. 101. Özellikle bu durum bizzat kendimiz tarafından 2011 yılında İngiltere'de Ahmedîlere yönelik çalışmalarımız kapsamında da fark edilmiştir. Bu dönem, Dünyadaki en büyük Calsa'nın gerçekleştirildiği döneme denk gelmektedir. Nitekim yıllk toplantıları olan Calsaları, Ahmedîlerin haccı olarak değerlendiren kaynaklar olduğu dikkate alınırsa, Ahmedîlerin en fazla ziyaret ettiği yerlerden olan İslamabad'daki Tahir Ahmed'in mezarının etrafına yeşil örtüler serilmesi, Hz. Peygamber'in ravzasıyla ilişkilendirmeye oldukça müsait görünmektedir.

kurma gayretleridir.[1974] Sadece Ahmedîlere özel mezarlık kuramamaları durumunda ise umumi mezarlığın içerisinde bir bölümü satın alıp sadece Ahmedîlerin gömülebileceği özel bir alan oluşturma çabalarıdır. Ahmedîlerin bu yaklaşımı, Mirza Gulam Ahmed'den günümüz Ahmedîlerine miras kalan Kadiyan'daki mezarlığın sembolik değerinin devam ettirilmesi arzusundan kaynaklanmaktadır.[1975]

Genel olarak değerlendirildiğinde, Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'den günümüze kadar, İslami ana bünyeden dışlanmanın da etkisiyle, Mezhep merkezlerinin bulunduğu yerleri kutsallaştırarak kendileri için Mekke-Medine gibi,[1976] alternatif kutsal mekan oluşturma gayreti içerisinde oldukları tespit edilmiştir. Bu mekanların en önemlisi Kadiyan'dır. Kurucularının mezarının bulunması ve kurucularının Allah tarafından orada görevlendirildiğine inanılması, Kadiyan'ın Ahmedîler açısından her zaman kutsal bir mekan olarak görülme özelliğini söz konusu etmiştir. Ancak Kadiyan'dan göç etmek zorunda kalmaları, Kadiyan'ın alternatifi Rabvah; Rabvah'dan göç etmek zorunda kalmaları da İslamabad gibi yeni alternatif alanlar oluşturmalarına neden olmuştur.[1977] Bu

[1974] Chicago'da bulunan böyle bir mezarlık tarafımızdan ziyaret edilmiştir. Hristiyan mezarlığının içerisinde yer alan ancak bir bölümü sadece Ahmedîlerin gömüldüğü bu mezarlığa Ahmedîler tarafından özel bir anlam atfedildiği bizzat müşahade edilmiştir. Ahmedîlerin müteveffalarını ziyaret ederken diğer Ahmedîlere de ihtiram gösterdikleri ayrıca hayatları boyunca gelirlerinin onda birini, öldükten sonra da mallarının veya gelirlerinin onda birini Mezhebe vakfedenlerin, Mirza Gulam Ahmed dönemindeki gibi diğer Ahmedîlerden ayrı olarak, aynı mezarlık içerisinde daha merkezi bir yere defnedildiği, mezarlarının diğer Ahmedîlerden farklı olduğu ve mezarlığı ziyaret eden bütün Ahmedîlerin bu bölümdeki Ahmedîleri de özel olarak ziyaret etmelerinin özellikle tasvip edilen davranışlar arasında olduğu tespit edilmiştir. Bu konuyla ilgili dikkatimizi çeken diğer bir husus ise Amerika'da Ahmedîler tarafından gerçekleştirilen mezarlık ziyaretlerinde, Hristiyan kültürüyle benzer olarak sıklıkla taze çiçek kullanılmasıdır. Behişt-i Makbera hak. bkz. Gulam Ahmed, **Vasiyet**, s. 27-29; Ahmad, **Hakeem Noor-ud-Deen**, s. 207; Adamson, **A Man of God..**, s. 90.

[1975] Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", Erişim tarihi 09.05.2018.

[1976] Bu bilgilerden Ahmedîlerin hac ve umreyi reddettikleri şeklinde bir yorum çıkarmak doğru değildir. Ahmedîlerin bu mekanlarda bulunmayı reddetmekten ziyade, bu mekanlara gitmekten imtina ettiklerini söylemek daha uygun olacaktır. Bunun başlıca sebebi, fikirlerinden dolayı Müslümanlar tarafından dışlanmalarıdır. Nitekim gitseler de namaz gibi toplu faaliyetlere katılmayıp bireysel ibadet etmektedirler.

[1977] Ancak bir Ahmedî açısından Mirza Gulam Ahmed'in mezhebini kurduğu ve kendi mezarının bulunduğu Kadiyan oldukça özel bir anlam ifade etmektedir. Gulam Ahmed'in yaşadığı, Ahmedîlerin kullanım şekliyle sahabileriyle sohbetler yaptığı Kadiyan'daki mekanlar özel olarak korunmaktadır ve fırsatı olan Ahmedîler buradaki "kutsal mekanları" ziyaret etmektedirler. Hatta Khan, bu konuyla ilgili olarak, belki bir gün, Güney Asya İslami anlayışlarında olduğu gibi, Ahmedîlerin de Behişt-i Makbera'nın bulunduğu kutsal topraklara Gulam Ahmed için görkemli bir türbe yapıp etrafına da bir cami yaparak buranın daha "özel" bir mekan olma ihtimaliden bahsetmiştir. Ki şuan Hindistan'da Ahmedîlerin bunu yapmasını engelleyecek siyasal anlamda bir kısıtlama da mevcut değildir. Hindistan Hükümeti bu noktada özellikle Ahmedîler için esnek bir tavır sergilemektedir. Ancak Ahmedîlerin İngiltere gibi bir merkezden dünyaya açılma şansları çok daha fazla olacağı için İngiltere'den ayrılıp, kurucuların bulunduğu yer olsa dahi, Hindistan'da yer alan küçük bir bölgeye gitmeyi tercih

mekanlar Ahmedîlerin ortak bir kimlik ve tarih oluşturmalarını sağladığı için Ahmedîler açısından oldukça önemlidir. Bu yerler, aynı zamanda kurucuları Gulam Ahmed'le aralarındaki bağı devam ettirebilmek adına da oldukça önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Nitekim bu mekanların pek çok noktasında kurucunun ismi ve resimleri yer almakta, yerleşim şeklinden, peyzajına kadar pek çok açıdan Kadiyan'dan izler bulunmaktadır.[1978]

4.3.6. Tarih Telakkisine Tepkiler ve Bunun Ahmedîler Üzerindeki Yansımaları

Kadiyânî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvetine meşruiyet kazandırmak maksatlı oluşturdukları yeni nebevî tarih düzenleri, Hareketin özellikle Pakistan dönemlerinde ciddi manada sıkıntı yaşamasına[1979] ve 1984 yılında hükümet tarafından dini ve sosyal bütün yaşamlarını etkileyen boykot yasasının çıkarılmasına neden olmuştur.[1980] Bu yasayla birlikte, Ahmedîlerin Hz. Peygamber'in halifesi veya arkadaşlarına öykünerek, halifetül'l mü'minin, emiru'l mü'minin, halifetü'l müslimin, sahabi, radiyallah-u anh; Hz. Peygamber'in eşlerine öykünerek, ümmü'l mü'minin; Hz. Peygamber'in ailesine öykünerek de ehl-i beyt tabirlerini kullanmaları yasaklanmıştır.[1981] Hatta bu kullanım şekillerinden dolayı Hz.

---

etmeyeceklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Şuan Ahmedîlerin gitmeyi arzuladıkları biricik mekanları, halifelerinin yaşadığı Londra'daki mezhep genel merkezidir. Ancak 1989 yılında, Ahmedîlerin "Hilafet'in Yüzüncü Yılı" kapsamında Amerika cemaati tarafından basılan bir anı kitabında halifelerinin eski topraklarına bir gün dönebilmesini umduklarından bahsetmişlerdir. İlginç olan da, eski topraktan kastedilen Rabvah olduğu belirtilmiştir. Bu fikir de, Ahmedîlerin 1989 yılında hala Pakistan'la ve ana bünye ile aralarında problemelerini çözüp birlikte yaşayabileceklerine inanmalarını göstermiştir. Ancak bu problem çözülmek yerine, gittikçe büyük bir insan hakları problemine dönüştüğü için 2000li yıllara gelindiğinde, yeni nesil Ahmedîlerde eski topraklarına özlem yerine büyük bir öfke biriktiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bkz. Bismil, A. Aftab, **Souvenir Presented by Ahmadiyya Movement in Islam, New York Jamaat, Ahmadiyya Muslim Centenary 1889-1989**, New York 1989, s. 9-10; Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 162-169.

[1978] Shahid, "Islamabad-A Blessed Ground", s. 98-102.

[1979] Ahmedîler akidelerinden dolayı Müslüman ülkelerde ciddi sıkıntılar yaşamaktadırlar. Ancak bu sıkıntıların en fazlası, yaklaşık dört milyon nüfuslarıyla, dünya üzerinde sayıca en kalabalık oldukları yer olan Pakistan'da söz konusu olmaktadır.

[1980] **Pakistan Penal Code 1984**, Ordinance XX.

[1981] Ayrıca aynı yasanın 298-B nolu bölümün ikinci bendine göre ise "Kadiyânî veya Lahorî (Ahmedi veya herhangi bir isimle) grubundan herhangi biri sözlü, yazılı veya görünür şekilde insanları ibadete çağırmak için Müslümanlar tarafından kullanılan ezana öykünerek, ezan okur veya o tarzda bir uygulamada bulunursa, üç yıla kadar hapis cezası ve ayrıca para cezası ile cezalandırılacaktır." 298-C nolu bölümünde ise Ahmedîlerin kendilerini Müslüman olarak tanımlamaları yasaklanmıştır. Buna göre, "Kadiyânî veya Lahorî (Ahmedi veya herhangi bir isimle) grubundan herhangi biri doğrudan veya dolaylı bir şekilde kendisi Müslaman olarak tanımlar veya inancının İslam olduğunu çağrıştıracak ifadeler kullanırsa veya inancı hakkında vaaz etmeye ve insanlara bu inancı tebliğ etmeye başlarsa, yazılı, sözlü,

Peygamber'in onuruna zarar verdikleri düşünülerek İslam'la ilgili bütün teorik ve pratik uygulamalardan men edilmişler,[1982] ilginçtir ki Müslüman olarak düşünmeleri dahi yasaklanmıştır.[1983]

görünür şekilde veya herhangi bir şekilde Müslümanların inancını hakarete uğratacak davranışta bulunursa üç yıla kadar hapis cezası ve ayrıca para cezası ile cezalandırılacaktır." Ceza Kanununa eklenen eklenen bu yeni maddelerle birlikte Ahmedîlerin bütün dini hayatı kısıtlanmıştır. Kısaca Ahmedîlerin liderlerine İslam ümmetinin geçmiş liderleri için kullandıkları kavramlarla hitap etmeleri yasaklanmıştır. Mescidlerini mescid olarak, ezanı ezan olarak isimlendirmeleri yasaklanmıştır. Dinlerini İslam olarak ilan etmeleri ve herhangi bir dini sohbet, vaaz ya da tebliğ faaliyetinde bulunmaları da yasaklanmıştır. Bütün bu yasaklara uymayanların üç yıla kadar hapis ve para cezasıyla cezalandırılacağı ilan edilmiştir. bkz. Parliamentary Human Rights Group (Phrg), s. 19; Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 17. Çıkarılan bu yasalara dayanarak ceza verilmiş Ahmedîler hakkında bkz. Malik, **Religious Minorities in Pakistan** , s. 24, 26.

[1982] Pakistan'da Ahmedîlere bakış, inançları üzerinden şekillenmektedir. Ahmedîler İslam'ın onuruna zarar vermekle suçlandıkları için Pakistan'da diğer resmi, dini azınlıklardan çok daha fazla sıkıntı yaşamaktadırlar. Ahmedîler kendilerini Ahmedi-Müslüman olarak tanımladıkları için İslam'a ve ülkeye bir tehdid olarak değerlendirilmektedirler. Devlet eliyle, sosyal damgalama, psikolojik baskı, ekonomik yaptırımlar, düşük ücretli işlerde çalıştırılma, imkanlar dahilinde devlet dairelerinde ve askeriyede çalışmalarına müsaade edilmeme, özel teşebbüslere engeller çıkarma ve zorla inançlarından vazgeçirme gibi çeşitli uygulamalara maruz kalmaktadırlar. Devlet bu uygulamalarını yasaların verdiği güçle yapmaktadır.

Ahmedîlerin inançları bakımından devlet eliyle dönüştürülme ve dönüştürülememeleri durumunda da Ahmedî olduklarının tespit edilmesine yönelik çalışmalara, 1990ların başında resmi olarak gerçekleştirilen Hz. Peygamber'e karşı küfür işleyenlere yönelik uygulamayı göstermek mümkündür. 1991 yılında Pakistan Federal Şeriat Mahkemesi, Hz. Peygamber'e karşı, onuruna zarar vermek suretiyle, son peygamberliğini kabul etmeyenler de dahil olmak üzere, küfür suçu işleyenlerin ölüm cezasına çarptırılmasını istemiş ve bu durum pek çok farklı inanca sahip çeşitli Müslüman gruplara hem de azınlıklara karşı ciddi bir problem unsuru oluşmuştur. Ancak bu karar, kötüye kullanımdan dolayı revize edilmek durumunda kalmıştır. Ancak hala bu konuyla ilgili oturmuş bir karar alınamamıştır. Bu kararla birlikte Ahmedîler, ölüm cezasının bir alt cezası olarak uzun süreli hapis cezaları almışlardır.

Ahmedîleri dönüştürmeyi ve ifşa etmeyi amaçlayan diğer bir uygulama da, Pervez Müşerref'in Ocak 2002'de, seçmen formlarına, Müslümanların imzalaması için, Hz. Peygamber'in son peygamberliğine yönelik bir ifade eklenmesi yönündeki uygulaması olmuştur. Bu uygulamanın amacı, formu imzalamayanların özellikle Ahmedîlerin oy kullanamamalarını sağlamak olmuştur. Ancak gelen tepkiler üzerine, bu karar kaldırmıştır.

1992 yılında, resmi kimlik kartlarına din hanesi bilgisi eklenmesi amaçlanmış ancak içerisinde çok farklı dini grupları barındırması ve bu kişilere karşı olası tehdit oluşturması nedeniyle bu yasa da geri çekilmiştir. Ancak özellikle Ahmedîlerin belli olması için pasaport başvurularında ve seçmen bilgi formlarında "hatm-i nübüvvet" inancının kabul edilip edilmediğine yönelik bilgilerin doldurulması zorunlu olmuştur.

Ahmedîler, devlet baskısına ek olarak çeşitli Selefî grupların pek çok şiddet eylemine de maruz kalmakta ve bu eylemlerde yargının sessiz kaldığına yönelik iddialar da söz konusu olmaktadır. Ayrıca Ahmedîlerin bireysel olarak açtığı davalarda Sünni Müslümanlar lehine kararlar çıkarıldığına yönelik ithamlarda pek çok defa mevzubahis olmaktadır. Neredeyse ülkede ikinci sınıf vatandaş olarak kabul edilmektedirler. Ahmedîlerle ilgili kararların neredeyse tümü devlet tarafından tek taraflı alınmaktadır. Örnek olarak, ülkedeki bütün özel eğitim kurumlarının devletleştirildiğini ancak sonradan yeniden özelleştirildiğini, lakin Ahmedîlerin Rabvah'taki eğitim kurumlarının mezhep tarafından tekrar alınmasına, özelleştirilmesine müsaade edilmediğini göstermek mümkündür. En azından 2010 yılına kadar bu okulların kapalı olduğu kaynaklardan tespit edilmiştir. Pakistan hükümeti, ayrıca yıllık Calsa Salanaların yapılmasına da müsaade etmemektedir. İlaveten hafızlık yapan Müslüman öğrencilere üniversiteler de dahil olmak üzere çeşitli seviyedeki okullara başvuru yaparlarken, ekstra 20 puan verilmektedir. Ancak Ahmedî öğrenciler hafızlık yapmış olsalar bile, azınlık kabul edildiklerinden dolayı bu puandan faydalanamamaktadırlar. Konu hak. bkz. Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 10, 14,

Yapılan bu yasa değişikliğiyle birlikte Ahmedîler açısından oldukça sıkıntılı dönemler başlamıştır.[1984] Ahmedîleri toplum önünde hedef haline getirme potansiyeline sahip bu yasa sonrası, Ahmedîler kamusal hayattan neredeyse tamamen çekilmişlerdir. Devlet açısından terörize bir nesneye dönüştürülmüşlerdir. Hatta Saeed daha da ileri giderek Ahmedîler açısından bu dönemi, Ahmedîliğin "kriminilizasyonu" -bir suça dönüştürülme- süreci olarak değerlendirmektedir.[1985]

Kadiyânî Ahmedîler, yaşadıkları bu sıkıntılı durumları aşabilmek için çeşitli politik tavırlar içerisine girişmişler, İslam geleneğine ait kavramları kullanmaları ve dini vecibeleri yerine getirmelerinin yasaklanması üzerine özellikle inançları noktasında ciddi manada tevile başvurmak durumunda kalmışlardır.[1986] Nitekim

18-19, 21-26; Parliamentary Human Rights Group (Phrg), s. 3-4, 19, 30-31, 35-36; "Change of Name of Rabwah", Erişim tarihi 11.04.2017; Lavan, **The Ahmadiyya Movement..**, s. 57. Adamson, **A Man of God..**, s. 90, Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm**, s. 298; "Pakistan Mosque Attacks in Lahore Kill Scores", 29 May 2010, www.bbc.com/news/10181380. Erişim tarihi 24.20.2015.
Pakistan'da resmi ideolojinin Ahmedîlere karşı yaklaşımı, bütün halk tabanında karşılık bulmasa da, geleneksel çizgiyi temsil eden Diyobandî ulemasının sürekli azınlıkları "yabancı destekli ajanlar" olarak değerlendirmesi ve bu durumu slogan haline getirmesi özellikle ulema önderliğindeki mezhepleri destekleyen halk tabanında üzerinde oldukça etkisi olmuştur. Bu durumun sosyal hayattaki yansımalarını da sıklıkla görmek mümkündür. Pakistan'da pek çok caminin dış duvarlarında anti-Ahmedî ifadeler ve semboller yer almakta, sıradan bir kuaför dükkanın da bile Müslüman olmayanlar giremez şeklinde ifadelerde karşılaşmak söz konusu olmaktadır. Ayrıca Ahmedîlerin yerel halkla aralarındaki ilişkinin de oldukça minimal bir düzeyde olduğunu, evlilik ve açık bir sosyal ilişkinin neredeyse yok denecek kadar az olduğunu belirtmek mümkündür. Kendi mescidleri ve camileri dışında halka açık mescid, camilerde ibadet etmeleri yasaklanmıştır. Ki Ahmedîler de inançlarından dolayı bu durumu tercih etmişlerdir. Ahmedîlerin büyük bir kısmı, olası şiddet eylemlerinden veya tepkisel olaylardan korunmak için kimliklerini açıktan ilan etmekten oldukça imtina etmekte, umuma açık yerlerde toplanmaktan çekinmektedirler. Nitekim bu bağlamda Nobel alan Pakistanlı bir Ahmedî olan Abdüsselam'ın mezarındaki Müslüman yazısı dahi silinmiştir. Günümüzde Pakistan hükümeti tarafından seçim kanununda yapılmak istenen bir değişikliğin, Ahmedîlerin meclise girme şansını artırdığı için Pakistan'da özellikle Hatm-i Nübüvveti Koruma gibi organizasyonlardan ciddi manada tepki almış ve olaylara neden olmuştur. Hükümette, bu değişikliğin Ahmedîlerin durumunu değiştirmeyeceğini açıklamak zorunda kalmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Pakistan'da Ahmedîlere yönelik tek taraflı bir kızgınlık söz konusu değildir. Ahmedîlerin de, daha ilk 1953 olaylarından itibaren, Müslümanlara karşı ciddi manada düşmanlık derecesinde bir tepki geliştirdiklerini özellikle belirtmek gereklidir. Konu hak. bkz. Parliamentary Human Rights Group (PHRG), s. 15; Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 22, 24-27.

[1983] Konu hakk. bkz. Çevik, **Pakistan Siyasetini Anlama Klavuzu**, s. 85-86, 111; Manaz, **Siyasal İslamcılık**, I, 312, 320; Jalal, **Partisans of Allah**, s. 19; Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 9, 13, 17-18; Saeed, "Pakistani Nationalism..", , s. 140; Ahmedîlere yönelik anti-Ahmedi faaliyetler hakkında detaylı bilgi için bkz. Kaushik, Surenda, Nath, **Ahmadiya Community in Pakistan: Discrimination, Travail and Alienation**, New Delhi 1996.

[1984] 26 Nisan 1984'te Pakistan Hükümeti tarafından Ahmedîlerin sosyal hayatta da kısıtlanmasına yol açan bu maddenin onaylanması sonrası, Ahmedîler 1973 anayasının din ve vicadan hürriyetini esas olan 20 nolu maddesindeki haklarını da kaybetmişlerdir. Bkz. Parliamentary Human Rights Group (Phrg), s. 15; Malik, **Religious Minorities in Pakistan**, s. 18.

[1985] Saeed, "Pakistani Nationalism..", s. 140. Krş. Khan, **From Sufism to Ahmadiyya..**, s. 2-3.

[1986] Bu noktada, *Ik Harfe Nasehana* adlı bir risale yayımlamışlar ancak bu risalenin yayımlanması 23 Nisan 1984 tarihinde Pakistan Hükümeti tarafından yasaklanmıştır. Bu risalede ilk olarak Pakistan'da bir

İslami ıstılahı kullanmalarını açıklarken, İslami ana bünyeden farklı olmadıklarını ön plana çıkarmaya çalışmışlar; bu kavramları neden kullandıklarını tek tek açıklama gayreti içerisine girişmişlerdir. Mesela Gulam Ahmed için kullandıkları "Aleyhisselam" kavramını yorumlarken; bu kavramın sadece peygamberler için değil, aynı zamanda Hz. Hasan, Hz. Hüseyin gibi din büyükleri için de kullanıldığını, Gulam Ahmed için bu ifadeyi kullanmalarını ise onu mehdi ve mesih kabul etmelerinden dolayı olduğunu belirtmişlerdir. "Sahabi" ve "ashab" ifadelerinin ise sadece Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmuş kişiler için kullanılmadığını ifade etmiş, Kur'an'da geçen "ashabu'l-cennet", "ashabu'l-fil" gibi ifadeleri de buna örnek göstermişlerdir. "Ümmü'l-mü'minin" ifadesini kullanmalarını ise bu ifadenin sadece Hz. Peygamber'in eşleri için değil, İslam'ın takdire şayan diğer kadınları için de kulanımının tarihi kaynaklarda mevcut olduğunu, Ahmedîlerin bu ifade ile Gulam Ahmed'in muhterem annesine saygı göstermek ve Ahmedîler arasındaki manevi anneliğini ifade etmek için kullandıklarını iddia etmişlerdir.[1987]

Ahmedîlerin İslami ıstılahtaki pek çok kavramı tevil ederek yorumlamalarıyla ilgili bazı değerlendirmeler yapmak gerekmektedir. Nitekim ilk olarak Ahmedîlerin bütün bu kullanım şekillerinden dolayı, İslam geleneğinin oldukça sınırlarında dolaştıklarını söylemek mümkündür. Nitekim "aleyhisselam" ifadesinin sadece peygamberlere özel olmadığını belirtmelerine rağmen, Ahmedîlerin Gulam Ahmed'i

---

hükümet problemine dönüşmelerinin nedeni olarak, hükümetin kendi bekasını korumak için böyle bir yaklaşımda bulunduğu, hükümetin her iç ve dış karışıklıkta, kendisine her ne zaman bir tehdid durumu ortaya çıksa Ahmedî kartını ileri sürdüğü ifade edilmektedir. Özellikle, "hatm-i nübüvvet" akidesinin korunması kisvesi altında gerçekleştirilen bu faaliyetlerin Ahrar'ın korkunç politikalarının meşru zemin oluşturma amacı taşıdığını ileri sürmektedirler. Kendilerinin inançlarından dolayı Müslüman sayılmamaları ve Müslümanlara ait uygulamaları gerçekleştirmemelerine yönelik yasaklamalara ise kişinin kendisini Müslüman olarak tanımladığı her durumda Müslüman sayılması gerektiği ve Hristiyanlar, Yahudiler için bile İslami ritüelleri uygulama imkanının Kur'an'ın "Ey İnsanlar Rabbinize ibadet edin ….." evrensel esasları dikkate alındığında bir hak olduğunu iddia etmişlerdir. O yüzden kendilerinin bir kanun maddesi ile ibadetten men edilme gibi bir durumun Kur'anî açıdan kesinlikle söz konusu olamayacağını savunmuşlardır. "Pakistan Hükümetince Hazırlanan 26 Nisan 1984 Tarihli Ahmediye Cemiyeti Aleyhtarı Hakkındaki Kanun" , Erişim tarihi 22.01.2018.
Ahmedîlerin kendilerine yönelik çıkarılan anti-Ahmedî yasa ile ilgili cevaplarını içeren bu risalede kendilerini Müslüman olarak tanımlayan bir grubun İslam dairesi dışarısında sayılmasına tepki göstermeleri, aslında Pakistan'da Münir Raporu olarak bilinen ve Ahmedîlerin Müslüman sayıp sayılmayacağını inceleyen 1954 yılındaki Pakistan resmi mahkeme raporlarıyla da uyumlu bir yaklaşımdır. Bu rapor, kendisini Müslüman olarak tanımlayan grupların Müslüman dışında adlandırılmasının uygun olmadığı şeklinde bir sonuca varmıştır. Rapor hak. bkz. **Munir Report**, s. 1, 8-109, 125-148.

[1987] "Pakistan Hükümetince Hazırlanan 26 Nisan 1984 Tarihli Ahmediye Cemiyeti Aleyhtarı Hakkındaki Kanun" Erişim tarihi 22.01.2018.

peygamber kabul ettikleri kendi kaynaklarından bilinmektedir.[1988] Ayrıca Ahmedîler "ümmü'l mü'minin" ifadesi ile Gulam Ahmed'in validesine tazim göstermeyi amaçladıklarını belirtseler de, bu kavramı sadece saygıdan kaynaklı kullanmadıkları, Gulam Ahmed'i nebi olarak kabul etmeleriyle ilişkili olduğu ayrıca bu ifadeyi sadece Gulam Ahmed'in annesi için kullanmadıkları aynı zamanda halifelerin eşleri için de kullandıkları, onlara oldukça ayrı bir ihtiram gösterdikleri ve bu ifadeyi dini otoriteyi temsil eden kişinin eşine de bir kutsiyet atfetme anlamında kullandıkları bizzat müşahade edilerek tespit edilmiştir.[1989]

Kadiyânî Ahmedîlerin "sahabi", "ashab" gibi ifadeleri kullanmaları da yine Gulam Ahmed'i nebi olarak görmelerinden kaynaklanmıştır. Nitekim bir Ahmedî sözlükte "sahabe" ifadesi için, ifadenin Hz. Muhammed'in ve "Vadedilen Mesihin arkadaşları için kullanıldığı şeklinde bilgilerin yer aldığı tespit edilmiştir.[1990] Ayrıca Gulam Ahmed'in "ashabı" veya "sahabesi" olarak geçen kişilere özel bir ihtiram gösterildiği ve onlara ayrı bir kutsiyet atfedildiği de kendi kaynaklarından tespit edilmiştir.[1991] Yine Gulam Ahmed'in arkadaşlarıyla ilgili, üstün meziyetlerine yönelik anlatılan menkıbevî türden abartılı hikayelerin Hz. Peygamber'in sahabisini yüceltmek maksatlı anlatılan hikayelerle de oldukça benzerlik gösterdiği anlaşılmıştır.[1992] Nitekim verilen bütün bu bilgiler, Ahmedîlerin Gulam Ahmed'i bir nebi olarak kabul ettiklerini ve bu inançları çerçevesinde Gulam Ahmed için Hz. Peygamber'le birlikte oluşan düzene benzer yeni bir nebevî düzen oluşturma gayreti içerisinde olduklarını ve bu noktada da Hz. Peygamber dönemine oldukça öykündüklerini açıkça söylemeyi mümkün kılmaktadır.

[1988] Qazi, **Truth Prevails**, s. 40, 48. Ayrıca Ahmedîlerin beliritlen risalede Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasına hiç referansta bulunmayıp sadece mehdi ve mesih olduğunu ifade etmeleri de, Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasına gelen tepkilerden dolayı bu iddiasını hiç dile getirmemeyi tercih etmelerinden kaynaklanmaktadır. "Pakistan Hükümetince Hazırlanan 26 Nisan 1984 Tarihli Ahmediye Cemiyeti Aleyhtarı Hakkındaki Kanun" Erişim tarihi 22.01.2018.

[1989] Ahmedîlerin 2011 yılında İngiltere'de gerçekleştirilen Calsa Salanası'nda halifenin eşine "ümmü'l-mü'min" olarak hitap edildiği ve ona karşı özel bir ihtiramda bulunulduğu bizzat müşahade edilmiştir.

[1990] Zirvi, **Welcome to Ahmadiyyat..**, 2010, s. 501.

[1991] "Khilafat Moves to London", s. 25; Adamson, **A Man of God..**, s. 228-229; Şems, **Hilafet**, s. 128.

[1992] Adamson, **A Man of God..**, s. 228-229.

SONUÇ

Hint alt-kıtası, çok-kültürlü yapısıyla dünya üzerinde neredeyse bütün fikirlerin bir şekilde karşılık bulabildiği ve kültürel geçişkenliğin yüksek seviyelerde gerçekleştiği bir bölgedir. Mirza Gulam Ahmed de bu kültürel çoğulculuğun bir prototipi olarak 19. yüzyıl sonlarında Allah tarafından görevlendirildiği iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Müceddidlikle başlattığı iddialarını, gittikçe yükselen bir misyonla mesihlik, mehdilik, muhaddeslik ve nübüvvet misyonlarıyla nihayete erdirmiştir.

Araştırmaya ilk başladığımızda, Mirza Gulam Ahmed'in fikirlerinin kökenini tespit edebilmek adına okumamızı bölgenin İslamlaşma sürecine yoğunlaştırdık. Bu okuma esnasında, Hint alt-kıtasındaki derin sezgici geleneğin bölgenin daha İslamlaşırken, İslam'ın tasavvufi bir yorum biçimiyle karşılaşmasına neden olduğunu ve bunun da bölgedeki neredeyse bütün İslami anlayışlara bir şekilde sirayet ettiğini fark ettik. Biz de Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerini, bu çerçevede de ele alarak, değerlendirmeye tabi tuttuk ve Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerinde de, bölge kültürüyle mezcolmuş İslam tasavvufunun derin etkisi olduğunu anladık. Ancak Mirza Gulam Ahmed'in bölgedeki diğer İslami anlayışların pek çoğundan farklı olarak İslam tasavvufu sınırlarının ötesine geçtiğini ve bölgenin kendi yerli kültürünün etkisiyle ortaya çıkan mistik felsefeden de oldukça etkilendiğini ve fikirleriyle Hint yerli kültürü arasında açık bir bağ olduğunu tespit ettik.

Hint alt-kıtası düşünce biçimini yansıtan mistik felsefenin cehdügayretle, dikey bir ilerlemeye imkan sağlayan yönünün kutsal olanla kutsal olmayan arasındaki çizgiyi belirsizleştirdiğini ve Mirza Gulam Ahmed'in de bu görüşten oldukça etkilendiğini fark ettik. Nitekim onun "kutsal" mefhumunu, İslam'daki gibi dokunulmaz bir alan olarak görmediğini; kendisinde kutsalla kutsal olmayanın ilişkisinin oldukça geçişken bir görünüm arz ettiğini tespit ettik. Bu durumun onda

müceddidlikle başlayıp nübüvvetle sona eren, gittikçe yükselen ilahi seçilmişlik iddiasına sahip olmasındaki itici unsur olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

İslam geleneği ve Hint yerli kültürü zemininde tetkik ettiğimiz Mirza Gulam Ahmed'in düşüncelerinin ve uslubunun ayırt edici özellikleri genel hatlarıyla şu şekilde sıralanabilir.

Mirza Gulam Ahmed tartışmacı/polemikçi bir üsluba sahiptir. Bu üslup da, 19. yüzyıl Hindistan'ında Hristiyan misyonerlerin dinlerini yayma şekliyle oldukça benzerlik arz etmektedir. Nitekim eserlerinin konularının da, kendi dini misyonlarının dışında, köleliğin kaldırılması, cihadın yeniden yorumlanması gibi İslam hukukunda olan ama fazla gündeme getirilmeyen çağdaş ve güncel konulardan oluştuğu ve o dönemde Müslüman olmuş İngilizler tarafından yazılan İslamî eserlerle hem üslup hem de içerik bakımından benzerlik içerdiği anlaşılmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in fikirleri incelendiğinde ise görüşlerinin eklektik ve senkretik yapılı, farklı din ve felsefe okullarına ait düşüncelerin bir araya getirilmesi sonucunda oluştuğu kanaatine varılmıştır. Söz konusu eklektik yapı fikirleri arasında izaha muhtaç ciddi tenakuz ve gel-gitlerin oluşmasına neden olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in kullandığı argümanlarda ise kendisine meşruiyet alanı oluşturabilmek adına geleneğe özellikle sûfî geleneğe sıklıkla referans yaptığı, kaynağı sağlam bilgilerin isnadlarını muhakkak açık olarak belirttiği; ancak kimi zaman zayıf kaynaklar kullandığı, bazen de kaynak göstermeden rivayetler aktardığı görülmüştür. Söz konusu rivayetlerde ise mehdinin savaşacağına veya Deccal'ın çıkacağına dair rivayet örneklerinde olduğu gibi kimi zaman rivayetleri bağlamından kopardığı; bazen de konjonktürel anlamlar yüklediği anlaşılmıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in görüşlerine gelince; onun ilk dini nitelikli iddiası müceddidlik misyonudur. Onun müceddidlik misyonu tetkik edildiğinde geleneksel müceddidlik fikirlerinden farklı olarak Şia'yla uyumlu bir şekilde İlahi seçilmişlik düşüncesine dayandığı ve vehbî özellikler taşıdığı görülmektedir. Mirza Gulam Ahmed'in bir kısım Hint Müslümanlarından destek bile gören bu fikri Hint-İslam kültürü ile uyumlu olarak eklektik ve senkretiktir. Bu özellikler bağlamında o,

müceddidlik tasavvurunu dini konularda otorite olma düşüncesi üzerinden şekillendirmiş ve zarurat-i diniyye seviyesine yükseltmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in tecdid faaliyetlerinin misyonu da o dönemde Şah Veliyullah çizgisi olarak adlandırılabilecek İngilizler'e tümüyle karşı olan ve onlara karşı mücadele eden tecdid faaliyetlerinden farklı olmuştur. Nitekim İngilizler'e yönelik faaliyetlere şiddetle karşı çıkmış; hatta İngilizler'le iyi ilişkiler geliştirmenin dini bir gereklilik olduğunu savunup Müslümanların bu şekilde kurtulacağını iddia etmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in müceddidlikten sonra gündeme getirdiği dini misyonları, mesihliğini ve mehdiliğini içeren mesiyanik iddialarıdır. Mirza Gulam Ahmed'in bu iddialarının öncelikle bu toprakların kültürel mirasından oldukça etkilenen bir düşünce biçimi olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Nitekim mesiyanik fikirler, bu toprakların neredeyse bütün dinî yapılarında ve anlayışlarında söz konusudur. Alt-kıtadaki kültürler arasındaki ilişki ve geçişkenlik, bu kurtarıcı tasavvurlarının geniş kitlelere hitap etmesine, başkalaşmasına, dönüşmesine ve daha kapsayıcı bir hale gelmesine neden olmuştur. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in "kurtarıcılıkla" başlayan, ancak sonradan bütün dinlerin beklediği "kurtarıcı-peygamber" misyonuna dönüşen mesiyanik iddiasının temeli bölgedeki bu kültürel geçişkenlik neticesinde ortaya çıkmıştır. Mesihlik iddiasında kendisini hem "vadedilen mesih" hem de "vadedilen avatar" olarak tanımlaması da bu durumun tipik bir örneğidir. Yalnız dikkat çekilmesi gereken husus, Mirza Gulam Ahmed'in dile getirdiği Hint kültürüyle mezcolmuş kurtarıcı tasavvurunun alt-kıta İslam geleneği açısından ilk olmadığıdır. Zira ondan önce de, bölge kültüründen etkilenerek mesihlik ve mehdilik tasavvurlarını birleştiren Muhammed Cavnpûrî liderliğindeki Mehdevilik gibi hareketler söz konusu olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in mesiyanik fikirlerinden mesihlik misyonu incelendiğinde, dikkati çeken ilk nokta muhataplık meselesidir. Her ne kadar onun mesihlik misyonunda Hristiyanları muhatap aldığı düşünülse de, eserlerinden ve ifadelerinden çıkarılan sonuç, onun bu iddiasını ileri sürerken, mehdilik iddiası öncesi bir ara geçiş formülü olarak Hristiyanları ve onların mesihlik ile ilgili görüşlerini belirlediğidir. Yani asıl muhatap Hristiyanlar veya İngiliz Sömürgeciler

değildir. Zira o dönemde Hint coğrafyası göz önüne alındığında bölgede yaşayan Hristiyanların ya da İngiliz iktidarınınn bir mesih beklemesini gerektirecek bir ortam söz konusu değildir. Bu nedenle gerçek muhatabın orada sıkıntı ve baskı altında yaşayan Müslümanlar olduğu düşünülmektedir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in eserlerinden Hristiyanların tahrif olmuş akidesini iptal ve İslam'ı yüceltme vesilesiyle kendisine İslam'ın yenileyicisi misyonu üzerinden bir meşruiyet alanı açma gayreti içerisinde olduğu tespit edilebilmektedir. Ancak süreç içerisinde dinlerin birlikteliğini formülüze eden görüşleri bu fikrini muhataplık açısından daha geniş bir yelpazeye yayarak hem Müslümanları hem Hristiyanları hem de diğer din mensuplarını kapsayan çatı bir kavrama dönüştürmüştür.

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiası fikri açıdan incelendiğinde ise, mesihlik düşüncesini özgün kılan noktanın Hint'e yolculuk yapan İsa teorisi olduğu anlaşılmıştır. Bu durumda, Mirza Gulam Ahmed'in bu düşüncesinin kendisine özel olmadığı, kökenini ise Notowich'in Hint'e yolculuk yapan İsa görüşlerinden aldığı söylenebilir. Lakin Notowich'in iddiasında Hz. İsa Filistine geri dönüp orada vefat ederken Mirza Gulam Ahmed'in iddiasında Hz. İsa'nın Hint'te vefat ettiği ileri sürülür.

Mirza Gulam Ahmed'in mesihlik iddiasındaki argümanlar dikkate alındığında ise, bu argümanların hem Hristiyan geleneğinden hem de İslam kültüründen oldukça farklılık gösterdiği anlaşılmıştır. Nitekim o, çarmıhta ölerek insanlık için kendisini feda eden ve Tanrısal devleti kurmak için dönecek olan Hristiyanlıktaki İsa inancını göz ardı etmiştir. Hz. İsa'nın, Hz. Musa ve kavminin beklediği mesih olmasına paralel olarak kendisinin de Hz. Muhammed'in mesihi olduğu üzerinden geliştirdiği "misl-i İsa" teorisini İslam geleneğiyle, zorlama rivayetler dışında irtibatlandırmak neredeyse imkansızdır. Öte yandan Mirza Gulam Ahmed'in kendisini Hz. İsa'ya dönüştüren teorisine meşruiyet kazandırabilmek adına Moğol olan soyunu, ben-i İsraille dahi ilişkilendirmeye çalışıp kendisiyle Hz. İsa arasında organik bir bağ kurmaya çalışması da oldukça dikkat çekicidir. Hatta bu bağlamda, rivayetlerde Hz. İsa'nın ineceği yer olarak geçen beyaz minareli yeri de kendi yaşadığı yerle irtibatlandırabilmek adına, beyaz minareli bir cami dahi inşâ ettirdiği tespit

edilmiştir. Nitekim bu beyaz minare, günümüzde hala Hareketin sembolü olarak kullanılmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed mesiyanik fikirleri çerçevesinde mehdiliğini de ilan etmiştir. Kendisi üzerinden bir mehdi kimliği inşa edebilmek adına çeşitli tevillere başvurmuştur. Bu minvalde soyunu, Farisi bir soy üzerinden Ehl-i Beyt'le ilişkilendirebilmek adına oldukça farklı tevillere başvurduğu fark edilmiştir. Mehdilik iddiasında en dikkat çekici unsur ise silahsız bir mehdi tipolojisi çizebilmek için rivayetler üzerinde gerçekleştirdiği, rivayetleri bağlamından koparma ve inşa faaliyetidir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in mehdilik iddiası bağlamında geliştirdiği bu, cihad karşıtı görüşleri, cihadı tamamen reddeden bir Hareketin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in bir diğer fikri de, yeknesak bir misyon özelliği göstermeyen muhaddes olduğuna yönelik görüşleridir. Nitekim mesihlik ve mehdilik argümanları arasına yerleştirdiği muhaddeslikle ilgi fikirlerini nübüvvete giden yolda bir zemin olarak değerlendirmek mümkündür. Mirza Gulam Ahmed'in muhaddeslik iddiasında bölge kültürünün izlerini de barındıran İslam tasavvufu önemli bir ilham kaynağıdır. Nitekim tasavvufta, nebilikle velayet arasında irtibat kuran İbn Arabî çizgisinin Mirza Gulam Ahmed'in muhaddeslik iddiası üzerinde oldukça derin bir etkisi vardır. Ancak tasavvufta muhaddesin bilgi kaynağı olan "ilhamın" Gulam Ahmed de "vahy-i velayete" dönüşmüş olması, "vahy-i velayet"in de şeytanın müdahalesinden uzak olduğunu düşünmesi ve meleği gördüğünü iddia etmesi tasavvuftan ayrıldığı önemli noktalardır. Mirza Gulam Ahmed'in farklılıklar arz eden bu düşüncesinin izlerini ise Hint geleneğinde bulmak mümkündür. Nitekim hemen herkes için kutsallaşma potansiyelinin bulunduğu bu anlayışta, vahiy cehdügayretle elde edilebilecek bir mefhumdur. Bu vahyin de, Tanrı Brahma tarafından semavi dinlerde peygamberlik müessesesi olarak yorumlanabilecek; ancak kesbî olarak ulaşılabilecek bir makamda bulunan rişilere vahyedildiğine inanılmaktadır. İşte Mirza Gulam Ahmed'in de vahiy anlayışında bu gelenekten etkilendiğini ve tasavvufun ötesine geçtiğini söylemek mümkündür.

Mirza Gulam Ahmed'in, İslam geleneğinde nebiye gelen vahyin özelliklerini muhaddeslik tasavvuruna eklemesi ise oldukça dikkat çekicidir. Bu tutumu, onun

muhaddeslik ve nübüvvet müesseseleri arasında doğrusal bir ilişki kurduğunu akıllara getirmektedir. Nitekim bu durum da Mirza Gulam Ahmed'in muhaddeslik düşüncesinin, nübüvvete doğru giden yolun önemli bir basamağına işaret ettiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Mirza Gulam Ahmed'in görüşleri üzerinde, alt-kıta kültürünün diğer bir etkisi ise alt-kıta dinlerindeki "kurtarıcı" mefhumudur. Nitekim bölgede "avatar" olarak adlandırılan "kurtarıcı" tasavvurunun oldukça önem ve değer atfedilen bir mefhum olduğu ve semavi dinlerdeki gibi peygamberlik müessesesi bulunmayan Hint dinlerinde, kurtarıcılık tasavvurunun bir nevi peygamberlik müessesesi yerine ikame edildiği anlaşılmıştır. Nitekim Gulam Ahmed'in İslam'daki peygamber tasavvurunu Hint yerli kültüründeki kurtarıcılık mefhumuyla mezcederek "nübüvvet" müessesesine "mesiyanik nübüvvet" olarak kavramlaştırılabilecek yeni bir yorum biçimi getirdiği tespit edilmiştir. Özellikle de Mirza Gulam Ahmed'in, tek başına çok da anlam ifade etmeyen "Krişna-Avatar" olmasına yönelik iddiasının, mesiyanik nübüvvet düşüncesiyle birlikte oldukça anlam kazandığı ve bu düşüncesi üzerinde oldukça etkili olduğu anlaşılmıştır. Zira avatarlık iddiasında, Hinduların kurtarıcı olarak düşündüğü Krişna'yı, "peygamber" olarak kabul etmesiyle birlikte, avatarlık müessesesini nübüvvet kurumuyla birleştirerek hem mesiyanik düşüncelerini hem de nübüvvete dair fikirlerini bir arada sunabileceği yeni bir nübüvvet müessesesi ihdas ettiği tespit edilmiştir. Bu müesseseyi de "ahir zamanda gelmesi beklenen elçi" şeklinde ifade ederek, neredeyse bütün dinlerde bulunan "ahir zamanda gelmesi beklenen kurtarıcı" düşüncesini, nübüvvetle ilişkilendirmiştir. Bu bağlamda kendisini beklenen ideal kurtarıcı-peygamber olarak görmüştür.

Mirza Gulam Ahmed'in Hint kültürüyle mezcolmuş peygamberlik düşüncesinin diğer yansımalarını ise "zıllî" ve "bürûzi" nebilik anlayışında görmek mümkündür. Nitekim Hint yerli kültüründe tanrının bedenlenmesini ifade eden avatarlık kavramını, Hz. Peygamber'in kendisinde "bürûz" aracılığıyla belirmesiyle ilişkilendirmiş ve kendisini "Hz. Peygamber'in avatarı" olarak tanımlamıştır.

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiası üzerinde her ne kadar Hint geleneğinin etkisi fazlaysa da, nübüvvetini "İlahi seçilmişlik" üzerinden de temellendirdiği için Şii gelenekle de ilişkisi olmuştur.

Mirza Gulam Ahmed'in senkretik özellikler gösteren nübüvvet iddiasına genel olarak bakıldığında, çıkış noktasını sûfî gelenekten alsa da ondan ayrıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim tasavvufta kişi ne kadar gayret ederse etsin aslî nübüvveti elde edememekte ve nübüvvetle arasında sınır bulunmaktadır. İşte Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet tasavvuru üzerinde Hint-İrfancı anlayışın "sınırsız" bir şekilde peygamberlik dahil dikey yükselmeye izin veren yönü de bu noktada söz konusu olmaktadır. Ancak nübüvvetini "ilahi seçilmişlik" üzerinden temellendirmesi ise nübüvvet tasavvurunun Şii düşünceyle ilişkisini göstermektedir.

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiası ile ilgili diğer önemli bir tespit ise Hint alt-kıtasının siyasal etkisinin belirgin bir şekilde kendisini göstermesidir. Özellikle 17. yüzyılda Hint Müslümanlarının bir kısmında, Babürlerin artan hakimiyetlerine tepki olarak, kendi Hintli-Müslüman kimlikleriyle var olma arzusunun ortaya çıktığı, bu durumun da Hint-İslamcılığına dair bir milliyetçi akımı başlattığı ve bu akımın da Arap-İran geleneği altındaki bir İslam'dan ziyade Hint-İslam geleneğini önceledeği anlaşılmıştır. Mirza Gulam Ahmed'in de Arap'ta çıkan, Arap'ta devam eden ve Arap'ta kesilen vahyi Hint'te yeniden devam ettirmeyi kendisine misyon edinmesi, bu milliyetçi görüşlerin etkisi olarak düşünülmektedir. Zira Hz. Muhammed'i "Arabın Peygamberi", "Arabın Ahmedi" ve "Arabın Muhammedi" olarak değerlendirmesi bu görüşlerin bir yansıması olarak görülebilir ve bu girişimleri de vahyi Hintlileştirme çabaları olarak yorumlanabilir. Kaldı ki, Mirza Gulam Ahmed, vahyi Hintlileştiren bu nübüvvet anlayışını da gizli ve örtük bir şekilde sunmamıştır. Bu yönüyle, bu yaklaşımının, diğer mesiyanik hareketlerin gizil, örtük yapısından ayıran bir özellik olduğunu da söylemek mümkündür.

Siyasal ve sosyolojik açıdan da Mirza Gulam Ahmed'in Sünni paradigma ile oldukça çatışan söz konusu mesiyanik ve nübüvvet misyonlarını ileri sürmesinin arkasında İngiltere hâkimiyeti altındaki bir Hindistan'da yaşamasının etkisinin olduğu kendi görüşleri ışığında ortaya koyulmuştur. Aksi durumda fikirlerini Müslümanlar arasında açıklamasının ve bu fikirlerin yayılma imkanı bulmasının oldukça zor olacağı tespit edilmiştir.

Mirza Gulam Ahmed'in nübüvvet iddiasına yönelik muhalefete karşı da yüceltmeci bir peygamber tasavvuru üzerinden nübüvvet teorisini geliştirdiği fark

edilmiştir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in Hz. Peygamber'i bir beşer kimliğinin oldukça üzerinde sunduğu ve kendi nübüvvetini de gittikçe önemsizleştirme çabası içerisine girdiği tespit edilmiştir. Lakin; düşük bir formda tutmaya çalıştığı nübüvvet misyonunu da Hz. Muhammed'in arkasında ve diğer peygamberlerin önünde konumlandırdığı anlaşılmıştır.

Çalışmada, algıların bazen olgunun/vakıanın önüne geçmesi ilkesinden hareketle Mirza Gulam Ahmed'in bizatihi kendisinin dışında Ahmedîlerin onu algılayış biçimleri de ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu hususta Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed algılarının iki damar üzerinden geliştiği anlaşılmıştır. Lahorî algının Mirza Gulam Ahmed'i her ne kadar üstün meziyetleriyle sunmaya çalışsa da, diğer Müslümanlar tarafından kabul edilebilirlik endişesiyle sınırlı bir formda tutmaya çalıştığı tespit edilmiştir. Ana bünye Ahmedîliği temsil eden Kadiyânî Ahmedîlere gelince, her ne kadar Mirza Gulam Ahmed'in Batı'da mesihliğini, Müslümanlar arasında ise mehdiliğini ön plana çıkarsalar da, Mirza Gulam Ahmed'in, onlar açısından anlamının oldukça büyük olduğu ve onun için bütün kurumlarıyla birlikte yeni bir nebevî tarih inşa ettikleri fark edilmiştir. Nitekim Mirza Gulam Ahmed'in yakın çevresinden uzak çevresine kadar herkesin bu yeni tarih tasavvurunda kendisine yer bulduğu; sahabi, ümmü'l mü'minin, halifetü'l mü'minin, Harici gibi İslam tarihinin erken dönemine ait bütün kimliklerin yeniden inşâ edidiği tespit edilmiştir.

Kadiyânî Ahmedîlerin Mirza Gulam Ahmed'in kesintisiz nübüvvet anlayışını, onun nübüvvetine meşruiyet sağlayabilmek amacıyla devam ettirdikleri ve Zerdüşt, Krişna, Ram Çandar Buda ve Waub-oozoo gibi tarihsel kişilikleri de, akidevî olarak peygamber inançları arasına yerleştirdikleri tespit edilmiştir. Buna bağlı olarak da, peygamber kabul ettikleri bu kişilere atfedilen eserleri de kutsal kitap kabul edip iman esasları arasında gördükleri; ancak bu durumu da oldukça örtük bir biçimde sundukları anlaşılmıştır.

Kadiyânî Ahmedîlerin nübüvvetin devam etmesine yönelik görüşlerinde ise Ahmedî Hilafeti'ni nübüvvet yerine ikame edilmiş bir müessese olarak kabul etmeleri oldukça dikkat çekici bir noktadır. Nitekim Allah'la irtibatın halifeler aracılığıyla devam edeceğine inanmaları; teorik olarak mümkün olsa da, pratikte

artık nebi gelmeyeceğine; yani nübüvvetin sona erdiğine inandıklarını söylemeye açık olarak izin vermektedir.

Günümüz Ahmedîlerinin Mirza Gulam Ahmed merkezli inançları dışında, en ayırt edici diğer bir hususları ise Mirza Gulam Ahmed'i aşan "vahiy" tasavvurlarıdır. Nitekim onlar açısından Allah'la bağlantı kurma bağlamında vahiy müessesesi çok da özel bir bağlantı alanı olarak düşünülmemektedir. Zira bu düşüncenin oluşmasında, Ahmedîlerin sayı bakımdan büyük çoğunluk ve düşünsel anlamda ise neredeyse tamamen Hintli olmalarının etkisi söz konusudur. Nitekim Hint düşüncesindeki, Tanrı'yla kesintisiz ilişki, Mirza Gulam Ahmed'in her sıradan beşer için Allah'la kesintisiz irtibat yaklaşımıyla birleştiğinde, Ahmedîler açısından bu iki teolojinin çok daha üstünde Allah'la irtibat ve ondan bilgi alma müessesesini ortaya çıkarmıştır.

Görülmektedir ki, tarih boyunca, bilgi kaynağı olarak sınanması neredeyse imkansız bir bilgi türünü kendilerine çıkış noktası olarak belirleyen mesiyanik hareketler halk arasında her zaman makes bulmuşlardır. Mirza Gulam Ahmed'in merkezinde bulunduğu Ahmedîlik de bu şekilde tasavvufla mezcolmuş Hint-İslamcılığı şeklinde ortaya çıkmıştır. Hint yerli kültürünün de derin mirasını üzerinde taşıyan Ahmedîlik bir yüzyılı aşkın süredir milyonları peşinden sürüklemektedir.

KAYNAKÇA

Ahmedî Olmayan Eserler

"Ahmadiyya Muslim Community",

https://www.alislam.org/library/ahmadiyya-muslim-community/, Erişim tarihi 20.10.2018.

"A Discourse with the Imaginary Messiah Mirza of Qādiān", **İşââtü's-Sünne**, 12 (1899): 353-388.

"History of the Brahmo Samaj", https://www.thebrahmosamaj.net/history/history.html (Erişim tarihi: 29.08.2018).

"Hz. İsa'nın Mezarı Gün Yüzüne Çıktı", 29/11/2016, http://tr.euronews.com/2017/11/29/-hz-isa-nin-mezari-gun-yuzune-cikti- (Erişim tarihi: 11.03.2019).

"Mormonlar Kimdir?", http://www.mormonum.org (Erişim tarihi: 26.02.2018).

"Müceddid Kimdir?", 2010, http://www.muceddidvakfi.org/efendi-hazretleri/m%C3%BCceddid-kimdir (Erişim Tarihi: 12.04.2016).

"Pakistan Mosque Attacks in Lahore Kill Scores", 29 May 2010, www.bbc.com/news/10181380 (Erişim tarihi: 24.20.2015).

"Quaid-i Azam and the Reorganization of Muslim League", 01.01.2007, http://storyofpakistan.com/quaid-i-azam-and-the-reorganization-of-muslim-league (Erişim tarihi: 30.10.2017).

"Social Matters/Women Issues", 30.12.2013, www.daru'lifta-deoband.com/home/en/womens-Issues/50173 (Erişim tarihi: 18.11.2017).

"Türk Dünyası Kalkedon Presbiteryen Kilisesi", http://www.presbiteryen.org/ (Erişim tarihi: 05.09.2018).

1897 Pencap Hükümeti Polis Raporu, Lahore 1898.

ABDÜNNÂZIR, Muhsin, **Mes'eletü'l-İmâme**, ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Kitâb, yy., 1983.

ABEGG, Emil, **Der Messiaglaube in Indien und Iran**, Leipzig/Berlin 1928.

ACLÛNÎ, İsmail b Muhammed, **Keşfü'l-Hafâi ve Müzîlü'l-İlbâs**, C. 1-2, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, yy. tz.

ADAM, Baki, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", **Dinî Araştırmalar**, sy. 20, C. 7, 2004, s. 62-63.

AGİTOĞLU, Nurullah, "Şerhlerde Mehdilik Meselesi Ve Sünnî-Şîî Tartışması: Azîmâbâdî'nin Ebû Dâvûd Şerhi Örneği", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, sy. 2 (18), C. 9, Kasım 2017, s. 932-950.

AHMED B. HANBEL, **Müsned**, Şuayb Arnavut ve Âdil Mürşid (thk.), Müesesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

AHMED, Aziz, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslam**, Ahmet Küskün (çev.), Yöneliş Yayınları, İstanbul 1990.

……..., **Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları**, Latif Boyacı (çev.), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

AHMED, Emin, **el-Mehdi ve'l-Mehdeviyye**, Dârü'l-Maârif, Kahire 1951

AHMED, Shabbir, **Hashish From Qadian**, Florida 2004.

AKA, İsmail, "Timurlular", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2012, C. 41, s. 177-180.

AKGÜL, Muhittin, "Nüzûl-i Îsâ Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 16, C. 11, 2006, s. 43-75.

ALBAYRAK, Kadir, "Hindistan'da Yahudilik ve Hindistan Yahudileri", **Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum)**, 18-19 Şubat 2012, Ankara-2012.

ALGAR, Hamid, "İmâm-ı Rabbânî", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, C. 22, s. 194-199.

……..., "Yüzyılın Müceddidi: Bediüzzaman Said Nursi ve Tecdid Geleneği", **Köprü Dergisi**, Kış 2004, sy. 85, http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=586 (Erişim tarihi 12.04.2016).

al-HAKK, **Mubalatha-yi Dihlî**, Rabva tz.

ALİ, Muhammed Usman, "**Kadiyani Geleneğinin Iki Temel Akimi Olarak Rebva Cemaati Ve Lahori Cemaati: Karşilaştirmali Bir Analiz**", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Istanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2016.

ALİ, Syed Anwer, **The Seal of Prophethood**, Karachi 1975.

ALTUNER, İlyas, "Upaşinad Metinlerinde Varlık Düşüncesi", **Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 6, Ekim 2015, s. 133-160.

ANSARİ, Sher Ali, **A Short Sketch, Historical and Traditional, of the Musalman Races Found in Sind, Baluchistan and Afghanistan, Their Genealogical Sub-divisions and Septs, Together with an Ethnological and Ethnographical Account**, Karachi 1901.

APAK, Adem, **Anahatlarıyla İslam Tarihi**, C. 1-4, İstanbul 2015.

ARNOLD, T.W., **The Preaching of Islam A History of Propagation of the Muslim Faith**, Constable & Company Ltd. London 1913.

ARSLAN, Hulusi, "Erken Dönem Şiî Gulat Hareketlerde İmamet-Nübüvvet İlişkisi", **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 2, C. 2, Güz 2011, s. 81-93.

ASIM EFENDİ, Mütercim, **Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi**, C. 1-6, Mustafa Koç ve Eyüp Tanrıverdi (haz.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

Asian Jewish Life, sy. 7, September 2011, http://asianjewishlife.org. (Erişim Tarihi: 27.10.2016).

ASKALÂNÎ, İbn Hacer, **Fethü'l-Bârî**, el-Mektebetü's-Selefiyye, yy. tz.

……, **Tevâli't-Te'sîs**, Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

ASLAN, Abdülgaffar, "Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Son Peygamber Oluşu ve Yalancı Peygamberlik Olgusu", **IV. Kutlu Doğum Sempozyumu**, Isparta 2001, s. 101-126.

ATASOY, Nurhan, "Hırka-i Saâdet" **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1998, C. 17, s. 374-377.

ATAY YILMAZ, Emine, "**Hristiyanlıkta Aslî Günah İnancı**", (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Bursa 2005.

ATAY, Mehmet, "**Kütüb-i Sitte'deki Mehdi Hadislerinin Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi**", (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Isparta 2003.

ATTIAS, Jean-Christophe, Esther BENBASSA, **Paylaşılamayan Kutsal Topraklar ve İsrail**, Nihai Önol (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2002.

AVCI, Casim, "Hilafet", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1998, C. 17, s. 539-546.

AYDIN, Ahmet, "Bir Bibliyografya Denemesi Şah Veliyullah ed-Dihlevî'yi Konu Alan Çalışmalar", **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 8, yıl: 4, C. 4, 2013/2, s. 29-77.

……., "**Şah Veliyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik**", (Yayınlanmamış Doktora Tezi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2013.

AYDIN, Fuat, **Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı**, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2013.

AYDIN, Mahmut, **Anahatlarıyla Dinler Tarihi Tarih, İnanç ve İbadet**, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 2015.

AYDIN, Ravza, "Yahudi İman Esasları", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 25, C. 14, 2012/1, s. 189-210.

AYĞAN, Fadıl, "Bir İnanç Olarak Geleceğe Dönük Kurtarıcı Beklentisinin Apokaliptik Temelleri-Mesih/ Mehdi Tasavvuruna İlişkin Bir Analiz", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Halkın Soruları Bağlamında Günümüz İnanç Problemleri Sempozyumu**, XVIII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı, 24-25 Mayıs 2013, Mayıs 2016, s. 121-143.

Azim, Munir Ahmad, **The Finality of Prophethood: A Wrrong Concept**, yy. 2014.

AZÎMÂBÂDÎ, Ebü't-Tayyib, **Avnü'l-Ma'bûd ala Süneni Ebî Dâvûd**, Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, yy. tz.

AZİZ, Kemal, **Hint Hilafet Hareketi Belgelerle (1915-1933)**, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), Mahya Yayınları, İstanbul 2014.

BAĞCI, H. Musa, "Sünnet ve Hadislerin Anlaşılmasında Ehl-i Hadisin Beşerüstü Peygamber Tasavvurunun Etkisi", **Günümüzde Sünnetin Anlaşılması (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)**, Bursa 29-30 Mayıs 2004, s. 67-88.

BAĞDÂDİ, Abdülkahir, **el-Fark beyne'l-Fırâk**, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (nşr.), Beyrut 1990.

BAĞDÂDÎ, Hatîb, **Târîhu Medîneti's-Selâm (Târîhu Bağdâd)**, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.

BALJON, J.M.S, **Religion And Thought Of Shâh Walî Allâh Dihlawî 1703-1762 Studies In The Hıstory Of Religions**, Brill 1984, Netherlands 1986.

BARAN, İlhan, **Büyük Selçuklu ve Eyyubiler'de Siyaset Eksenli Sünni Faaliyetler**, (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Diyarbakır 2017.

Barnabas İncili, Mehmet Yıldız (İng. çev.), İstanbul tz.

BARNETT, Elisa Braun, "Holocaust Refuge in India, Excerpted Eleven Years from India", **Asian Jewish life Journal**, June 2015, sy. 16, s. 23-25, http://asianjewishlife.org (Erişim Tarihi: 27.10.2016).

BAŞOĞLU, Tuncay, "Hristiyan Hukuku", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 9, 2007, s. 25-65.

BAYBAL, Sami, **İbrahimi Dinlerde Mesih'in Dönüşü**, Yediveren Yayınları, Konya 2002.

BAYUR, Yusuf Hikmet, "Evrengzib Alemgir ve Dini Siyasası Üzerinde Bir İnceleme", **Türk Tarih Kurumu Belleten**, C. 9, 1945, s. 1-62.

……., **Hindistan Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1987.

BEDEVÎ, Abdurrahman, **Mezâhibü'l-İslâmiyyîn**, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1973.

BELÂZÜRÎ, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, **Futûhu'l-Buldân**, Müessesetü'l-Maârif, Beyrut 1987.

BENNÛRÎ, Yusuf M., **Mevkıfu'l ümmeti'l-İslamiyye mine'l Kâdiyâniyye**, Beyrut 1991.

BERNAL, Martin, **Kara Atena/Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? / 1875-1985**, Özcan Buze (çev.), Kaynak Yayınları, İstanbul 2016.

BERNÎ, M. İlyas, **Kâdiyânî Mezheb Ka İlmî Muhâsebe**, Lahore tz.

BESTEVÎ, Abdulalîm Abdulazîm, **el-Mehdiyyu'l-Muntazar**, Dâru İbni Hazm, Beyrut 1999.

BEYHAKĪ, Ahmed b. Hüseyin, **Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr**, Dârü'l-Va'yi, Kahire 1991.

BEYZÂVÎ, Nâsiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tz.

BİRIŞIK, Abdülhamid, "Hint altkıt'asında Gaybın Bilinmesine İlişkin Görüşler" (Hint Altkıt'asında Hz. Peygamber'in Gayb Bilgisi ve Tekfir), **Kur'an ve Tefsir Araştırmaları V (İslam Düşücesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmi Toplantı**, 12-13 Ekim 2002, İstanbul 2003, s. 289-303.

....., **Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri**, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.

....., "Hint Altkıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", **DİVAN İlmi Araştırmalar Dergisi**, sy. 17, 2004/2, s. 1-62.

BİRSİN, Mehmet, "Fıkıh Usulünde İlham ve Bunun Bilgi Değeri", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 249-250.

BOLAY, Süleyman Hayri, "Seçmecilik", **Felsefe Doktirinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2013.

BOWERS, Kenneth E., **God Speaks Again**, Baha'i Publishing, IL 2004.

BOZAN, Metin, "İmamiyye Şiası'nın Peygamberlik ve İmarnet Anlayışlarının Mukayesesi", **Dini Araştırmalar**, sy. 26, C. 9, Eylül-Aralık 2006, s. 95-112.

....., "Şii Fırkaların Tasnifi (Nispet Ettikleri İmamlar Eksenli Bir Deneme)", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 1, C. 6, 2004, s. 21-38.

....., 12 Mart 2018 Tarihli Yüksek Lisans Ders Notu, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.

……..., **30 Mart 2015 Tarihli Doktora Ders Notları**, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.

……, **İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru**, İlahiyat, Ankara 2007.

……, **İmamiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, TDV İSAM, İstanbul 2009.

BUCAILLE, Maurice, **Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an**, M. Ali Sönmez (çev.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1991.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, **Sahîhu'l-Buhârî**, Dârü's-Selâm, Riyad 1997.

BULGUR, Durmuş, "**1850-1900 Yılları Arası Hint Yarımadasındaki İslamî Fikir Akımları**", (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doğu Dilleri ve Edebiyatları Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1999.

BULUT, Halil İbrahim, "Harikulade Olması Açısından Keramet Ve Mucize İle Ilişkisi", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 3, 2001, s. 329-350.

BURSEVÎ, İsmail Hakkı, **Rûhu'l-Beyân**, Matbaa-i Osmâniyye, Dersaâdet 1330.

……., **Kitabü'l-Hitâb**, İstanbul 1256.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, **Çağdaş İslâmi Akımlar**, Klasik Yayınları, İstanbul 2016.

CAFER, Mehdi Halil, **el-İmamü'l-Mehdi fi'l Edyan**, Beyrut 2008.

CALENDERI, Muhammed İkbal Lôdhi, **Akide-i Hatm-i Nübüvvet**, Sahival 1967.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh: Tâcu'l-Lüğa ve Sihâhu'l-Arabiyye**, Dârü'l-Hadîs, Kahire 2009.

CEVZİYYE, Şemseddin İbn Kayyim, **el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf**, Abdulfettah Ebû Ğudde (thk.), Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Beyrut 1983.

……, **el-Menârü'l-Münîf fi's-Sahîh ve'd-Daîf**, Muzaffer Can (tahkik, ta'lik ve tercüme), Cantaş Yayınları, İstanbul 1992.

……, **Medâricü's-Sâlikîn**, Dârü'l-Hadîs, Kahire 1983.

CEZÂİRİ, Ni'metullah, **Kısâsu'l-Enbiyâ'**, Kum 1404.

Chadwick, Henry, **The Early Church**, Penguin Books, London 1993.

CHAPMAN, Michael W., "Rev. Graham: 'Mohamed is Dead and Burried…. Crist is Alive', 'Do You Want to Follow Dead or the Living?'", 19.02.2016, http://www.cnsnews.com/blog/michael-w-chapman/rev-graham-mohammed-dead-and-buried-christ-alive-do-you-want-follow-dead-or (Erişim tarihi: 12.12.2016).

CHOPRA, R. M., **Punjab and Bengal**, Calcutta 1999.

…….., **The Legacy of The Punjab**, Calcutta 1997.

CHOPRA, Radhika, **Militant and Migrant: The Politics and Social History of Punjab**, Routledge, New Delhi 2011.

CLARK, R., **The Punjab and Sindh Missions of the Church Missionary Society**, London 1885.

COLLINS, Paul M., **Christian Inculturation in India**, Ashgate Publishing, New York 2007.

Concise Oxford English Dictionary, "Reform", Oxford University Press, 2004.

…….……..., "Syncretism", Oxford University Press, 2004.

COŞKUN, İbrahim, "Şia'da İmamların Otoritesi", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 1, C.7, Diyarbakır 2005, s. 27-57.

CUDDON, J.A., **A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory**, revised by M.A.R. Habib, Wiley-Blackwell Publications, UK 2013.

CUMAHİ, İbn Sellam, **Tabakatü'ş-Şu'ara**, Beyrut 1402/1982.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, **et-Ta'rîfât**, Muhammed Abdurrahman (nşr.), Beyrut 2003.

ÇAĞDAŞ, Kemal, "Upanishadlar", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi**, sy. 3-4, C. 19, Temmuz-Aralık 1961, s. 143-163.

ÇAĞLAYAN, Harun, "Elçi ve Vekil Bağlamında Nübüvvet", **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, sy. 2, C. 8, Güz 2015, s. 82-83.

ÇELEBİ, İlyas, "İsa", (maddenin "Kelam" başlıklı bölümü), **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, C. 22, s. 472-473.

ÇEVİK, Salim, **Pakistan Siyasetini Anlama Klavuzu,** SETA Yayınları, Ankara 2013.

ÇINAR, Mahmut, **Nûr-i Muhammedî İnancının Ortaya Çıkışı ve Kaynakları**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2014.

……..., "Son Peygamber Olarak Hz. Muhammed'in Nübüvveti**", Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015.

……..., **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.

DAĞ, Mehmet, "Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği-", **Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 40, Erzurum 2013, s. 67-91.

DALKILIÇ, Mehmet, "Sembolik Anlatımın Gizli Dil Olarak İşlevselleşmesi ve Bātını Mezheplerde Gizli Dil", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V**, sy. 2, 2005, s. 125-142.

DALLAPICCOLA, A.L., **Hint Mitleri**, Bilgesu Savcı (çev.), Ankara tz.

DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer, **Sünenü'd-Dârekutnî**, Dârü'l-Mehâsin, Kahire 1966.

DAUDÎ, Khalid Zafarullah, "Hatm-i Nübüvvet", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1997, C. 16, s. 479-484.

……., **Şah Veliyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları**, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Dawn Gazetesi, Karaçi 4 Haziran 1974.

……., Karaçi 21 Ağustos 1974.

DEMİRCİ, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", **DİA**, TDV Yayınları, İstabul 1995, C. 15, s. 179-180.

DİHLEVÎ, Şah Veliyyullah, **et-Tefhimâtü'l-İlâhiyye**, Akademiyyetü'ş-Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Haydarâbâd 1967.

……, **Hüccetullâhi'l-Bâliğa İslam Düşüncesinin İlkeleri**, Mehmet Erdoğan (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

DOĞAN, Yasin, **Kadiyanilik ve Mirza Gulam Ahmed'in Dini-Siyasi İddiaları**, (Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 2018.

DÖNER, Nuran, "**Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru**", (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Bursa 2007.

DÛRÎ, Abdülaziz, "Abbasi Propagandası Sürecinde Ve Abbasiler'in İlk Asrında Mehdi Tasavvuru", M. Bahaüddin Varol (çev.), **İstem**, sy. 3, yl. 2, 2004, s. 219-231.

DURMUŞ, Mehmet Ali, **Mitolojik Kurtarıcı Mehdi**, İşaret Yayınları, İstanbul 2015.

DURMUŞ, Zülfikar, "İslam Düşüncesinde Resul-Nebi Ayrımı -Kur'an Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım", **Diyanet İlmi Dergi**, sy. 3, C. 44, Temmuz - Ağustos - Eylül 2008, s. 49-72.

EBÛ SÂLİM, M. İbrahim, **el-Hareketü 'l-fikriyye fi'l-mehdiyye**, Beyrut 1981.

EICKELMAN, Dale F., "Musaylima: An Approach to Social Anthropology in Seventh Century Arabia", **Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)**, C. 10, 1967, s.17-52.

EKİNCİ, Mustafa, "ABD Chicago Ahmadiyya Movement in Islam Mezhebi Hakkında Mr. Micah et-Taaır ile Bir Söyleşi", **e-Makâlât Mezhep Araştırmaları**, 5/2, Güz 2012, s. 149-162.

ELIADE, Mircea, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi Muhammed'den Reform Çağına**, Ali Berktay (çev.), C.1-3, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2009.

EMİN, Ahmed, **el-Mehdi ve'l-Mehdeviyye**, Dârü'l-Maârif, Kahire 1951.

……..., **Duha'l-İslam**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, Beyrut/Lübnan 2007.

ENSÂRÎ, Muhammed Abdulhak, **Şeriat ve Tasavvuf İmâm-ı Rabbânî Şeyh Ahmed Serhendî'nin Anlayış ve Mücadelesi**, Yusuf Yazar (çev.), Rehber Yayıncılık, Ankara 1991.

ENTHOVEN, Reginald Edward, "Kojah", **The Tribes and Castes of Bombay**, C 2., Bombay 1921, s. 218-230.

ERAYDIN, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatler**, İstanbul 1994.

ERDEMCİ, Cemaleddin, "Hz. Muhammed ile Vefatından Sonra İrtibat Kurmanın İmkânı", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 27-49.

ERTÜRK, Mustafa, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme", **İslâm Gelenek ve Yenileşme: 1. Uluslararası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı Bildirileri**, 22-23 Nisan 1996, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1996, s. 57-63.

ESED, Muhammed, **Kur'an Mesajı Meal-Tefsir**, İşaret Yayınları, İstanbul 2009.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd (thk.), Beyrut 1995.

EVKURAN, Mehmet, "Gelenekselci Öğretide Gnostik ve Okült Etkileşimler", **XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı-Gnostik ve Okültizm Sempozyumu**, sy. 1, 2012, s. 258-259.

……..., "Metin Özdemir'in 'Kadı Abdulcebbar'ın İyilik-Kötülük Düalitesine Yönelttiği Eleştiriler' Başlıklı Tebliği Üzerine Yaptığı Değerlendirmeler", **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu**, Malatya 25-27 Mayıs 2012.

FATİŞ, Emrullah, "Mehdi, Mesih, Kutup ve Abdal İnançlarına Eleştirel Yaklaşım", **Turkish Studies= International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, sy. 16, C. 12, 2017, s. 203-218.

FERRÂ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd, **Meâni'l-Kur'an**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1980.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 25, 1981, s. 179-214.

……, **Kadiyanilik**, DEÜ Yayınları, İzmir 1986.

FISHER, Humphrey J., **Ahmadiyyah: a Study in Contemporary Islam on the West African Coast**, London 1963.

FRIEDMANN, Yohanan, "Mediaval Muslim Views Of Indian Religions", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 95, No. 2 (Apr. - Jun., 1975), s. 214-221.

……., **Prophecy Continuous: Aspects of Ahmedî Religious Thought and Its Medieval Background**, Oxford University Press, India 2003.

……., **Shaykh Ahmad Sirhindī An Outline of His Thought and A Study of His Image In The Eyes of Posterity**", (McGill University Yayımlanmamış Doktora Tezi), Montreal 1966.

FUAD, Ahmad Nur, "**The Bābī Movement in Iran: From Religious Dissent to Political Revolt, 1844-1853**", (Mc Gill University Institute of Islamic Studies Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Montreal 1998.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, **el-Munkizü mine'd Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler**, Abdülhalim Mahmud (şerh.), Salih Uçan (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

……., **el-Münkız mine'd-dâlâl**, Cemîl Salîba ve Kâmil İyâd (nşr.), Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1967.

GEÇİT, Mehmet Salih, "Mâverdî'nin Hilafet Anlayışında Meşruiyet Sorunu", **Ekev Akademi Dergisi Sosyal Bilimler-Eğitim Bilimleri=Ekev Journal Social Sciences-Educational Sciences**, sy. 57, C. 17, 2013, s. 311-328.

GENN, Celia, "From Chishtiyya Diaspora to Transnational Sufi Movement", **16th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia in Wollongong**, 26-29 June 2006.

GEAVES, Ron A., "The Sufis of Deoband", **Sufis and Salafis**, Lloyd Ridgeon (ed.), Bloomsbury Press, London 2015.

……, **Islam and Britain: Muslim Mission in An Age of Empire**, Bloomsbury Press, UK 2017.

GÖRGÜN, Tahsin, "Tecdid", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, C. 40, s. 234-239.

GREGORY, Shaun (ed.), **Democratic Transition and Security in Pakistan**, Routledge, Oxon 2016.

GREWAL, J.S. **Social and Cultural History of the Punjab: Prehistoric, Ancient and Early Medieval**, Manohar 2004.

GRISWOLD, H. D., "Mirza Ghulam Ahmad, the Mahdi Messiah of Qadian", **Indian Evangelical Review**, Ocak 1903, s. 322-354.

GUALTIERI, Antonio R., **TheAhmadis: Community, Gender, and Politics in a Muslim Society**, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2004.

GÜNAY, Nasuh, "Tarihi Süreç Açısından Budizm ve Öğretisi", **Arayışlar -İnsan Bilimi Araştırmaları-**, sy. 1, yl. 1, 1999/1, s. 173-193.

GÜNDÜZ, Şinasi, "Mecûsilik", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2003, C. 28, s. 279-284.

……., "Sih Dini", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.

……., **Din ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

GÜRKAN, Salime, "Yahudilik", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.

GÜVEN, Rasih, "Bengal Edebiyatı ve Baüller (İlâhiler Söyleyerek Dans Eden Zahitler)", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, sy.2, C.35, 1991, s. 139-154.

HAFEZ, Mohammad M., **Why Muslims Rebel: Represions and Resistance in the Islamic World**, Lynne Rienner Publishers, Londra 2003.

HAKÎM TİRMİZÎ, **Hatmü'l-Evliyâ -Veliliğin Sonu-**, Salih Çift (haz.), İnsan Yayınları, İstanbul 2006.

HÂKİM, en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

HAKYEMEZ, Cemil, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 5, C. 3, 2004/1, s. 127-144.

METİN, Muhammed Halid, **Kâdıyânîyat Us Bazar Me**, Lahore 2002.

HAMİDULLAH, Muhammed, **İslam Tarihine Giriş**, Ruhi Özcan (çev.), İstanbul 1994.

HAMMERTON, J.A., Mee ARTHUR, **Dünya Dinleri Sözlüğü İnsanlığa Yön Veren Tüm Din Ve İnanç Akımları**, Arıcan Uysal-Anaca Uysal (çev.), Nokta Kitap, İstanbul 2008.

HARMAN, Ömer Faruk, "İsa", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, C. 22, s. 465-472.

HASAN, Suhaib, **The Truth About Ahmadiyyat**, London 1980.

HEYTEMÎ, İbn Hacer, **el-Kavlü'l-Muhtasar fî Alâmâti'l-Mehdiyyi'l-Muntazar**, Mustafa Âşûr (dirase, ta'lik, tahkik), Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire trz.

HİZMETLİ, Sabri, "İtikadi İslam Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Babilik-Bahailik", **İslam'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği (Kutlu Doğum Haftası:1993)**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 215-224.

HODGSON, Marshall G.S., **İslâmın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih**, Alp Eker, Mutlu Bozkurt, Birol Çetinkaya vd. (çev.), İstanbul 1995.

HOLGER, Kersten, **Jesus Lived in India**, London 1981.

https://www.khalifaofislam.com/ (Erişim tarihi: 30.10.2018).

HUMIDAT, Ali Ahmad Hossen, "Müceddid Olarak İmam Şafii ve Etkisi", **Uluslararası İmam Şafii Sempozyumu**, 7-9 Mayıs 2010, Diyarbakır 2010, s. 689-706.

HUNTER, William Wilson, **The Indian Musalmans**, London 1872.

INAYATULLAH, Sh., "Ahl-i Ḥadīth", **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition, P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (ed.), 2012.

International Religious Freedom Report (2004), by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, US State Department, USA.

IŞIM, Mehmet Ali (der.), **Upaşinadlar 'Tanrı'nın Soluğu'**, yy. 1976.

IŞITAN, İbrahim, **Sûfî Psikolojisi: Sülemi'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü**, Divan Kitap, Ankara 2014.

İBN ADÎ, **el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl**, Mektebetü'r-Rüşd, yy. tz.

İBN ARABÎ, Muhyiddin, **Füsûsü'l-Hikem**, Ebü'l-AlâAfîfî (thk.), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut trz.

……., **Fütûhât-ı Mekkiyye Allah Adamları ve Kutuplar**, çev. Ekrem Demirli (çev.), Litera Yayınları, İstanbul 2015.

……., **Fütûhât-ı Mekkiyye-Velayet ve Nübüvvet Sorular ve Cevaplar**, Ekrem Demirli (çev.), Litera Yayınları, İstanbul 2015.

……., **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Ekrem Demirli (çev.), Litera Yayınları, İstanbul 2011.

……., **Tefsir-i Kebir Te'vilât**, Vahdettin İnce (çev.), Kitsan Yayınları, İstanbul trz.

İBN ASÂKİR, Ebû Muhammed, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fîmâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-E'şarî**, Dimaşk 1347.

İBN BABÂVEYH, Şeyh Sadûk, Ebu Cafer Muhammed b. Ali, **Kemalü'd-din ve Temamü'nnime**, Darü'l-Kütübü'l-İslâmiyye, Kum 1395/1975.

İBN ESÎR, **Câmiu'l-Usûl min Ehâdîsi'r-Rasûl**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1980.

İBN FÛREK, Ebû Bekr b. Muhammed, **Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, Daniel Gımaret (nşr.), Beyrut 1987.

İBN HALDUN, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun Hadrami, **Mukaddime**, Halil Kendir (çev.), Yenişafak, İstanbul 2004.

İBN HAZM, el-Endelûsî, **Resâil İbn Hazm el-Endelûsî** (*Cümelu Futûhi'l İslâm* bölümü), İhsan Abbâs (nşr.), el-Müesesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1987.

……., **el-Fasl -Dinler ve Mezhepler Tarihi-**, Halil İbrahim Bulut (çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Dâru Hicr, Cîze 1998.

……., **Tefsiru'l-Kurani'l-Azîm**, Dâru Tayyibe, Riyad 1999.

....., **en-Nihaye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim**, Daru'l-Marife, 6. Basım, Beyrut/Lübnan 2004.

İBN MÂCE, **Sünenü İbn Mâce**, Mektebetü'l-Maârif, Riyad trz.

İBN MANZÛR, **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut trz.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebü'l-Ferec, **Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrut 1984.

İBNÜ'L-ESÎR, İzzeddin, **el-Kâmil fi't-târîh**, Beyrut 1406/1986.

……, **el-Kâmil fi't-Târîh**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İMAM RABBÂNÎ, el-Fârûkī el-Sirhindî, **Mektûbât-ı Rabbânî**, Semerkand Yayınları, İstanbul 2014.

……, **Redd-i Revâfıd Risâlesi**, (haz.) Hüseyin Hilmi Işık, İstanbul 2015.

İSFEHÂNÎ, Râğıb, **el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân**, Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, yy. tz.

İSLAMOĞLU, Mustafa, "Hz. İsa'nın Ref' Edilmesi", 12.12.2012, www.youtube.com/watch?v=nCzNto5PXaY (Erişim tarihi: 28.11.2017).

JAFFRELOT, Christophe (ed.), **A History of Pakistan and Its Origins**, Anthem Press, UK-USA 2004.

JALAL, Ayesha, **Partisans of Allah: Jihad in South Asia**, London 2008.

JAVONILLO, Charise Joy, "Anlaşılmaz, İbret Verici ve Deşifre Edilmemiş Yönleriyle İndus Vadisi Medeniyeti", Yalçın Kayalı (çev.), **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, sy. 7, Nisan 2015, s. 191-206.

JOHNSON, Gordon, **Hint Dünyası Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi**, C. 10, Müfide Pekin (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

JONES, Kenneth W., **Arya Dharm Hindu Consciousness in19th-Century Punjab**, USA 1976.

……, **Socio-Religious Reform Movement in British India**, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

JOSHI, A.P., Srinivas M. D., Bajaj. J., K., "An Illustrated Presentation on Religious Demography of India Updated up to 2001", New Delhi 2005.

JOYCE, James, **Ulysses**, Nevzat Erkmen (çev.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, Ahmed b. Hüseyn b. Ebi Hâşim (nşr.), Beyrut 2001.

. . . . . ……., **Tesbitü delâili'n-nübüvve**, Beyrut 1966.

KAHRAMAN, Mustafa, "**Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi**", (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.

KAISER, Andreas, **Jesus Died in Kashmir**, New York 1977.

KANNEVCÎ, Sıddık b. Hasan, **Ebcedü'l-Ulûm**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978.

KARAALİ, Rukiye, "**Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı**", (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2008.

KARADAŞ, Cağfer, "Hint Alt Kıtası İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimine Dair Genel Çerçeve", **Hayatı, Kişiliği ve Düşünceleri ile Muhammed Hamidullah Sempozyumu**, (18-19 Kasım 2005), Bursa tz., s. 17-41.

……, "İbn-i Arabi'ye Göre Vahiy ve Keşf", **Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu Tebliğler**, Kayseri 1998, s. 243-251.

……, **İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri**, İstanbul 1997.

KÂŞÂNÎ, Muhammed Murtaza, **İlmu'l-Yakîn**, yy. trz.

KATZ, Nathan, **Who Are the Jews of India**, USA 2000.

KAUSHIK, Surenda Nath, **Ahmadiya Community in Pakistan: Discrimination, Travail and Alienation**, South Asian Publishers, New Delhi 1996.

KAVAK, Özgür, "Tecdîd mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyyullah Dihlevî'den Muhammed İkbal'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar", **İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 17, 2011, s. 193-206.

……, "Zor Zamanlarda Alim Olmak: Şah Veliyullah Dihlevî'nin Kendi Kaleminden Hayatı", **Divan İlmi Araştırmalar Dergisi**, sy. 17, C 9, 2004/2, s. 117-118.

KAYA, Korhan, **Hint Mitoloji Sözlüğü**, İmge Kitabevi, Ankara 2003.

KAYSERÎ, Dâvûd, **Risâle fî İlmi't-Tasavvuf (Vahdet-i Vücûd Felsefesi – Felsefî ve Tasavvufî Risâleler** içinde**)**, Mehmet Bayrakdar (çev.), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

……**., Tahkîkü Mâ'u'l-Hayât ve Keşfü Esrâri'z-Zülümât (Vahdet-i Vücûd Felsefesi – Felsefî ve Tasavvufî Risâleler** içinde**)**, Mehmet Bayrakdar (çev.), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.

KHAN, Adil Hussain, **From Sufism to Ahmadiyya A Muslim Minority Movement In South Asia**, Indiana University Press, Indiana 2015.

KHAWAJA, Mohsin, **Social Reformation and Anti-Colonial Struggle by Sayyid Ahmad Raibarelvi Circumstances and Implications**, Tameer-e-Fekr Academy, Lahore 2016.

KIRBAŞOĞLU, M. Hayri, **İslam Düşüncesinde Sünnet**, Ankara 1993.

……..., "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", **İslamiyat Araştıma Dergisi**, sy. 4, C. 3, 2000, s. 147-168.

Kitab-ı Mukaddes, İstanbul 1949.

KNOTT, Kim, **Hinduizm'in ABC'si**, Medet Yolal (çev.), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.

KOCA, Ferhat, "İslam Geleneğinde Farklı Ekollerin Peygamber Tasavvurları ve Bunların Değerlendirilmesi", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 107-128.

KORKMAZ, Sıddık, "Kadiyanilik-Ahmedilik", **İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı**, Ankara 2016, Grafiker Yayınları, s. 531-556.

KOTAN, Şevket, "Melankoliden Mitolojik Mesihçilige, 'Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı'", **Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi**, sy. 21, yl. 10, Haziran/Temmuz, 2001, s.151-158.

KÖKTAŞ, Yavuz, **Kur'an'a Aykırı Görülen Hadîsler**, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuat, **Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar**, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1934.

……, **Türkiye Tarihi**, Kanaat Kitaphânesi, İstanbul 1923.

KÖSE, Murtaza, "Sosyal Siyaset Kavramı ve Ömer B. Abdülaziz'in Sosyal Siyaseti", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 34, Erzurum 2010, s. 75-97.

KRAWITZ, Lilian, "**Challenging Messianism and Apocalyptism: A Study of the Three Surviving Messiahs, Their Related Commonalities, Problematic Issues and The Beliefs Surrounding Them**", (University of South Africa Yayınlanmamış Doktora Tezi), South Africa 2010.

KRAWULSKY, Dorothoa, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Örneği: Sünni Kaynaklara Göre Temel Öğreti", Şule Şeker (çev.), **Makâlât**, sy. 1, 1999, s. 71-94.

KULEYNİ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, **Usûl-i Kâfi**, nşr., Cevad Mustafâvî, İntişârâ-ı İlmiyye-i İslâmî, tz

KUMMÎ, Sa'd b. Abdullah Ebu Halef el-Eşari, **Makâlât ve'l-Fırak**, Muhammed Cevad Meşkur (thk.), Tahran 1963.

Kur'an-ı Kerim, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.

KURT, Hasan, "Şia'da Hulul Anlayışının Etkileri", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 20, C. 10, 2011, s. 5-28.

KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Dârü'l-Kâtibi'l-Arabî, Kahire 1967.

……., **et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire**, Dârü'l-Buhârî, Medine 1417/1997.

KUŞEYRÎ, Abdulkerim, **Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi**, Süleyman Uludağ (haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.

KUTLU, Sönmez, **Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

……., "İslam Düşünce Ekollerinin Ortaya Çıkış Sebepleri", **İslam Düşünce Ekolleri**, ed. Hasan Onat, Ankara 2006.

……., "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", **İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi-Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları**, İstanbul 2005.

KUTLUAY, Yaşar, **İslam ve Yahudi Mezhepleri**, İstanbul 2001.

KUTLUTÜRK, Cemil, **Hinduizm'de Avatar İnancı**, Otto Yayınları, Ankara 2017.

Kutsal Kitap, https://www.bibleonline.ru/bible/tur/05/21/ (Erişim tarihi: 27.11.2017).

Kutsal Kitap, İstanbul 2001.

KÜÇÜK, Abdurrahman, Günay TÜMER, Mehmet Alparslan KÜÇÜK, **Dinler Tarihi**, Ankara 2014.

KÜÇÜKÖNER, Halide Rumeysa, "Ahmediye Mezhepi Mübelliği Dr. Abdulgaffar Han ile Yapılan Röportaj", "**Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Mezhepi'ndeki Yeri**, içerisinde s. 79-82.

……., "Chicago Beytü'l Cammay Camisi İmamı İmam Şemşed A. Nasir ile 24 Haziran 2015 tarihinde Beytü'l Cemmay Camisinde Gerçekleştirilen Mülakat", Glen Ellyn 2015.

……., "Hint Alt-Kıtasının Dini Ve Kültürel Yapısının Şekillenmesinde Arilerin Rolü" **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)**, Mayıs-2018 Cilt:10 Sayı:2 (20)/May-2018 Volume:10 Issue:2 (20) Sayfa, 610-624.

……., "**Mirza Beşiruddin Mahmud Ahmed ve Ahmediye Cemaati'ndeki Yeri**", (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır 2011.

KÜLEYNÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Yakub, **Usûl-i Kâfi**, Cevad Mustafâvî (nşr.), İntişârâ-ı İlmiyye-i İslâmî, tz.

……., **el-Usûl mine'l-Kâfî**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Tahran 1382.

Lahor Yüksek Mahkemesi, **1954 Pencap Yasası'nın II nolu Kanunu Uyarınca 1953 Pencap Olaylarını İncelemek İçin Kuurlan Soruşturma Mahkemesi Raporu**, Lahor 1954.

LAPIDUS, Ira M., **İslam Toplumları Tarihi**, Yasin Aktay (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul 2013.

LAVAN, Spencer, **The Ahmadiyya Movement: A History and Perspective**, Manohar Book Service, New Delhi 1974.

LAWTON, Kim, "Ahmadiyya Muslims" **Religions-Ethics Newsweekly**, 20 Ocak 2012, USA, http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/2012/01/20/january-20-2012-ahmadiyya-muslims/10124/ (Erişim Tarihi: 19.12.2016).

LEWIS, Bernard, **Ortadoğu-İki Bin Yıllık Ortadoğu Tarihi**, Selen Y. Kölay (çev.), Arkadaş Yayınları, Ankara 2011.

MAHALLİ, Celalüddin, Celalüddin es-Suyutî, **Celâleyn Tefsiri Metin ve Tercüme**, Yasin Yayınevi, İstanbul tz.

MAİMONİDES, **Mishne Torah**, Philip Birnbaum (İbr.'den kısmi olarak İng.'ye çev.), New York 1974.

MALİK, Iftikhar H., **Religious Minorities in Pakistan –Minortiy Rights Group Internatinaol Report-**, UK 2002.

MANAZ, Abdullah, **Siyasal İslamcılık, Dünyada Siyasal İslamcılık**, C. 1-2, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2008.

MANGLAURÎ, Sayyid Tufayl Ehmad, **Musalmānon kā Rauṣan Mustakkil**, Lahor, 1937.

MANZ, Beatrice Forbes, **The Rise and Rule of Tamerlance**, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, **Kitâbu't-Tevhîd -Açıklamalı Tercüme-**, Bekir Topaloğlu (çev.), İSAM Yayınları, İstanbul 2016.

……., **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, Beyrut 1425.

MÂVERDÎ, Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed, **el-Ahkamu's-Sultaniyye**, Kahire 1406.

MECLİSÎ, Muhammed Bakır, **Bihâru'l-Envâr**, Komisyon (thk.), Beyrut 1992.

MEKKÎ, el-Muvaffak b. Ahmed, **Menaâkibu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe**, Meclisu Dâireti'l-Maârif, Haydarâbâd 1321.

MENON, Bala, "The Jews of Cochin, Recording Community History", **Asian Jewish Life Journal**, June 2015, sy. 16, s. 31-33, http://asianjewishlife.org Erişim Tarihi: 27.10.2016.

METCALF, Barbara Daly, **Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900**, Oxford University Press, Princeton 1982.

MEVDÛDÎ, Ebul A'la, **İslam Tarihinde İlk Defa Din Dışı İlan Edilen Mezhep Kadıyanilik Nedir?**, Ahsen Batur (çev.), İhya Yayınları, İstanbul 1975.

……, **Kâdiyânî Mes'ele aor Us Key Mezheb Siyâsî aor Muâşeretî Pehlû**, Lahore 1992.

……, **Mâ hiye'l-Kâdiyâniyye**, Kuwait 1969.

MOJLUM KHAN, Muhammed, **The Muslim Heritage of Bengal: The Lives, Thoughts and Achievements of Great Muslim Scholars, Writers and Reformers of Bangladesh and West Bengal**, 2013.

MOORMAN, J. R. H., **A History Of The Church In England**, United Kingdom 1967.

MUHAMMED ALI, Mevlana, **The Ahmadiyyah Movement**, Muhammad Tufail (çev.), Lahore 1973.

MUKADDEM, Muhammed Ahmet İsmail, **Ehl-i Sünnet'te Beklenen Mehdi**, Uğur Pekcan (çev.), Kitap Dünyası, İstanbul 2010.

……, **Hurafe Değil Gerçek Mehdi,** Mustafa Öztürk (çev.), Guraba Yayıncılık, İstanbul 2011.

MUNİR, Muhammad, Rustam KAYANİ, **Report of the Court of Inquiry constituted under Punjab act II of 1954 to enquire into the Punjab disturbances of 1953**, Punjab 1954.

MUSTAFA, İbrahim ve diğerleri, **el-Mu'cemu'l-Vasît**, 4. Baskı, Mektebetü'ş-Şurûki'd-Düveliyye, Kahire 2004.

MUTAHHARÎ, Murtazâ, **Hâtemiyyet**, Ankara 1997.

MÜNÂVÎ, Muhammed Abdurrauf, **Feyzü'l-Kadîr Şerhü'l-Câmii's-Sağîr**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1972.

……., **Feyzü'l-Kadir**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1972.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, **Sahîhu Müslim**, Dârü's-Selâm, Riyad 2000.

NAIK, Zakir, "Muhammad (Peace be Upon Him) in Hindu Scriptures", http://www.islam101.com/religions/hinduism/Mhs.htm (Erişim tarihi: 19.03.2018).

NASKALİ, Esko, "Parsîler", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2007, C. 34, s. 174.

NASR, Sayed Vali Reza, **The Vangaurd of Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan**, Los Angeles 1994.

NAŞİ EL-EKBER, Abdullah b. Muhammed, **Mesailü'l-imame**, Beyrut 1971.

Nawa-e-Waqt Gazetesi, Lahore 16 Haziran 1974.

NEDVÎ, Ebu'l-Hasan Ali, **el-Kâdiyânî ve'l Kâdiyâniyye**, Beyrut 1967.

……., **el-İmam es-Serhindî Hayatuhu ve Amaluhu**, Darul-Kalem, Kuveyt 1994.

……., **Qadianism**, Zafar Ishaq Ansari (çev.), Academy of Islamic Research and Publications, Lucknow 1980.

NESÂÎ, Ahmed b. Şuayb, **Sünenü'n-Nesâî**, 1. Baskı, Mektebetü'l-Maârif, Riyad trz.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, **Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn**, Institut Français de Damas, Dımaşk 1990.

NEŞŞÂR, Ali Sami, **İslam'da Felsefî düşüncenin Doğuşu**, Osman Tunç (çev.), İstanbul 1999.

NOORI, Ayatollah Allama Yahya, **Finality of Prophethood and Critical Analysis of Babism, Bahaism, Qadiyanism**, Tehran 1981.

NOTOVICH, Nicolas, **The Unknown Life of Jesus Christ**, Radford VA 2008.

OBERMEIER, Siegfried, **İsa Keşmir'de mi Öldü?**, Gül Oner (çev.), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 1996.

OKİÇ, Tayyip, "Balkanlarda Bogomilizm Hareketi ve Bunun bir Araştırıcısı: Aleksandar Vasiljevic-Solovjev", **İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi**, sy. 1-4, C. 5, İstanbul 1973, s. 205-222.

OLGUN, Hakan, "Protestanlık", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.

ORUÇ, Muhammed Cihad, **Mehdilik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, (Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Şırnak 2016.

ÖGKE, Ahmet, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlül Gayb –İbn Arabînin Görüşleri" **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, sy.5, Ocak 2001, s. 161-201.

ÖNAL, Recep, "Kur'an'daki Nebî – Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, sy. 1, C. 11, 2013, s. 329-350.

ÖZ, Mustafa, "Mehdilik", **DİA**, TDV Yayınları, Ankara 2003, C. 28, s. 376-377.

…., **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2011.

ÖZAYKAN, Cihan, "Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat Kavramı ve Sosyal Karşılığı", **Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, sy. 3, C. 2, 2015, s. 111-132.

ÖZEL, Ahmet, "Cihad", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1993, C. 7, s. 527-531.

ÖZKÖSE, Kadir, "Tasavvufta Velayet-Nübüvvet İlişkisi", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 129-150.

PAKDEMİRLİ, M. Nur, "Hint Altkıtasında Dini Ekoller ve Din Eğitimi", **EKEV Akademi Dergisi**, sy. 62, C. 19, Bahar 2015, s. 425-454.

Pakistan Penal Code 1984, Ordinance XX.

PAPPAS, P.C., **Jesus' Tomb in India**, **The Debate on His Death and Resurrection**, California 1991.

Parliamentary Human Rights Group (PHRG), **Report Of The Phrg Fact Finding Mission to Pakistan-To Examine The Human Rights Situation of The Ahmadiyya Community**, yy. 13th – 22nd February 2010.

POWELL, Avril A., **Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India**, London 1993.

PRECKEL, Claudia, "South Asian Muslims in Germany", Ala Al-Hamarneh, Jörn Thielmann (ed.), **Islam and Muslims in Germany**, Brill, Leiden-Boston 2008.

RAJU, P. T. "Hinduizm", **Asya Dinleri**, Abdullah Davudoğlu (çev.), İnkılab Yayınevi, İstanbul 2002.

RAZAK, Muhammed Tahir, **Fitne-i Kadiyaniyat Ko Pehçaniye,** , Majlis Tahaduz-i Khatm e Nabuwat, Multan 1999.

RÂZÎ, Fahreddin, **Tefsîrü'l-Fahri'r-Râzî**, C.1-32, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1981.

RIZA, Reşid, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsiru'l-Menâr)**, C. 1-14, Dârü'l-Menâr, Kahire 1367.

RİZVİ, Syed Saeed Akhtar, **Muhammad is the Last Prophet**, Dar es Salaam 1971.

ROBERTS, J. M., **Dünya Tarihi**, İdem Erkman, Tansu Akgün (çev.), I-II, İnkılap Kitapevi, İstanbul 2011.

ROUSSEAU, Hervé, **Dinler (Tarihi ve Sosyal İncelemeler)**, Osman Pazarlı (çev.), İstanbul 1970.

Roy, A., **The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal**, Princeton 1983.

SADR, Muhammed Bâkır, **Bahs Havle'l-Mehdî**, Dârü't-Teâruf, Beyrut 1981.

SAEED, Sadia, "Pakistani Nationalism and the State Marginalisation of the Ahmadiyya Community in Pakistan", Studies in Ethnicity and Nationalism, **2007 ASEN Conference Special**: Vol. 7, No. 3, 2007, s. 132-152.

……., "Political Fields and Religious Movement: The Exclusion of the Ahmadiyya Community in Pakistan", **Political Power and Social Theory**, C. 23, UK 2012, s. 189-223.

SAFFÂR, Muhammed b. Hasan b. Ferruh, **Besâiru'd-Derecâti'l-Kübrâ fi Fedâili Âli Muhammed**, Kum 1374.

SAĞIROĞLU, Ekrem, **İmam Rabbânî Hayatı Cihadı Eseri**, Yasin Yayınları, İstanbul 2012.

SAHIB, M. M. H. B., **The Prophet of Islam as the First and the Last Prophet**, İslamabad 1976.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, "Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet", **İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, sy. 4, Ankara 1980, s. 77-90.

……, "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", **I. İslami İlimler Kongresi**, İstanbul 1981.

……, **Mehdi Gelecek mi? Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, Fakülte Kitabevi, Samsun 1997.

SARMA, D. S., **Hint Dini Tarihine Giriş**, Fuat Aydın (çev.), Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

SAYIM, Huzeyfe, "Sih Dini", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2009, C. 37, s. 166-168.

SAYYAD, Nezar, "Muslim Europe or Euro-Islam: On the Discourse of Identity and Culture", **Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture and Citizenship in the Age of Globalization**, Nezar Al-Sayyad ve Manuel Castells (ed.), Lexington 2002.

SCHIMMEL, A. Marrie, **Dinler Tarihine Giriş**, Ankara 1955.

SEHÂVÎ, Muhammed b. Abdirrahman, **el-Mekâsidü'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehire ale'l-Elsine**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1979.

Selection from the Vernacular Press of the Punjab (SVNP) 10 (1897):169, 183,202, 315, 458.

SEM'ÂNÎ, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed, **Kavâtiu'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh**, Abdullah Hâfız Ahmed el-Hakemî (thk.), Mektebetü't-Tevbe, Riyad 1419/1998.

SERRÂC, Ebû Nasr Abdullah b Ali et-Tûsî, **el-Lüma' -İslam Tasavvufu-**, Hasan Kâmil Yılmaz (çev.), Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.

SİCİSTÂNÎ, İbn Ebû Davud, **Kitâbu'l-Mesahif**, Arthur Jeffery (ed.), Matbaatü'r-Rahmâniyye, Kahire 1936.

SİCİSTÂNÎ, Ebû Davud, **Sünenu Ebî Dâvûd**, 2. Baskı, Mektebetü'l-Maârif, Riyad trz.

SİNANOĞLU, Mustafa, "Diğer Dinlerde Nübüvvet", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2007, C. 33, s. 286-291.

SMITH, Peter, **A Concise Enclopedia of Baha'i Faith**, Oneworld Oxford, Surrey 2008.

SMITH, Wilfred Cantwell, **Modern Islam in India A Social Analysis**, Lahore 1943.

SPATE, O.H.K., A.T.A. Learmonth, **India and Pakistan A General and Regional Geography**, London 1954.

SRIDHAR, Swami B. R., **Srimad Bhagavad Gita, Güzel Tanrı'nın Gizli Hazinesi**, Ankara 2008.

STEPANIANTS, Marietta, "Zerdüştlüğün İslâm'la Karşılaşması", Cahid Kara (çev.), **İslami Araştırmalar**, sy. 2, C. 23, 2012, s. 89-99.

STÖRING, H.J., **İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan**, Ömer Cemal Güngören (çev.), Yol Yayınları, İstanbul 2000.

SÜBKÎ, Tâceddin, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1964.

SÜYÛTÎ, Celadeddin, **ed-Dürrü'l-Mensûrfi't-Tefsîrbi'l-Me'sûr**, C. 1-16, Abdullah b Abdulmuhsin et-Türkî (thk.), Kahire 2003.

……..., **el-Hâvî li'l-Fetâvî**, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut trz.

……..., **Nüzûlü Îsâ b. Meryem**, Muhammed Abdülkadir Atâ (nşr.), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

SYED, Jamaluddin, “The Barelvis and Khilafat Movement” **Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India**, Mushirul Hasan (ed.), New Delhi 1985.

ŞAH, Miher Ali, **Seyf-i Çiştiyai**, Lahore 1998.

ŞEFİ’, Muhammed, **Hediyyetü'l-Mehdiyyin fi Ayeti’l-Hatemü'n-Nebiyyin**, Multan 1972.

ŞELTUT, Mahmud, “İsa'nın Ref'i", E. Ruhi Fığlalı (çev.), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 23, Ankara 1978, s.322-323.

ŞEN, Ziya, “Kur’an’da Ümmi Kavramı ve Hz. Peygamber’in Ümmiliği”, **İslami İlimler Dergisi**, yl. 1, sy. 2, Güz 2006, s. 203-218.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali, **el-Fevâidü’l-Mecmûafî Ahâdîsi’l-Mevdûa**, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1995.

ŞEYH MÜFİD, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Nu’mân el-Hârisî el-Bağdâdî, **Evâîlu'l-Makâlât fi Mezâhîbi'l-Muhtârât**, Fadlullah ez-Zencânî (thk.), Tebriz 1363.

ŞEYH SADÛK, **Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye (Şii-İmamiyye İnanç Esasları)**, Ethem Ruhi Fığlalı (çev.), Ankara 1978.

ŞIK, İsmail, Yusuf GÖKALP, “Sosyal Teoloji Bağlamında ‘Mehdilik’ Algısına Bir Bakış: İzmirli İsmail Hakkı ve Cemaleddin Afgânî Karşılaştırması”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi**, sy. 3, C. 3, 2014, s. 468-490.

TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed, **el-Mü’cemü’l-Evsât**, Dârü’l-Haremeyn, Kahire 1995.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, **Târîhü’t-Taberî**, Dârü’l-Maârif, Kahire trz.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, **Tefsîrü’t-Taberî Câmiu'l-Beyân an Te'vîli’l-Âyi'l-Kur'ân**, C. 1-25, Dâru Hicr, Kahire 2001.

TASSERON, Ella Landau-Tasseron, "The 'cycllcal reform': A Study of the Mujaddid Tradition", **Studia Islamica**, LXX, 1989.

TAŞPINAR, İsmail, “Hindistan Yahudileri”, **DÎVÂN İlmî Araştırmalar**, sy. 16, 2004/1, s. 139-160.

The Census of India, 1901, C. XVIII A, “Punjab and Northwest Frontier”, ed. Rose, H. A, 1902.

TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa, **el-Câmiü’l-Kebîr**, Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1996.

TOPALOĞLU, Bekir, Hayrettin KARAMAN, **Arapça-Türkçe Yeni Kâmûs**, İstanbul 2015.

TOPALOĞLU, Bekir, "Günümüzde Cihad", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1993, C. 7, s. 531-534.

TURAN, Osman, **Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003.

TÛSÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan **et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut tz.

TÜMER, Günay, "Budizm", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 1992, C. 6, s. 352-360.

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlüğü, "Asılmak", http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57e22e2f59e2c4.46511837 (Erişim tarihi: 21.09.2016).

ULU, Arif, "Tecdid Hadisi Hakkında Feyzullah Efendi'nin Yazdığı Risale Üzerine Bir Değerlendirme", **Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu Bildirisi**, 31 Ekim - 2 Kasım 2014, Erzurum 2015, s. 417-427.

ULUDAĞ, Süleyman, "Keşf", **DİA**, C. 25, TDV Yayınları, Ankara 2002. s. 315-317.

USLU, Recep, "**Sind'de İslam Fetihleri (15-240/636-854)**", (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1990.

USTA, Sadık, **Dünyayı Değiştiren Düşünürler, I. Cilt: Hint Vedalar'ından Giordano Bruno'ya**, Yordam Kitap, İstanbul 2013.

ÜÇÜNCÜ, Kemal, "Dinî -Tasavvufi Türk Edebiyatı Vadisinde Bâtını Yorum Geleneği Üzerine Bazı Düşünceler", **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, sy. 59, 2011, s. 130-131.

ÜNAL, Asife, "Sabataycılık/Dönmelik Bağlamında Mesih Anlayışına Genel Bakış", **Dinler Tarihi Araştırmaları-IV**, s. 177-183, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2004.

ÜNSAL, Hadiye, "**'Mevlana Muhammed Ali'nin "The Holy Quran' Adlı Meal-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme**", (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Adana 2010.

Ürdüç, Gülsüm, **Hinduizm'de Avatara ve Hristiyanlık'ta İnkarnasyon İnancı Üzerine Bir Araştırma**, (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2006.

VALENTINE, Simon Ross, **Islam and the Ahmadiyya Jama'at, History, Belief, Practice**, Hurst Publishers, London 2008.

VİSRAM, Rozina, **Asians in Britain: 400 Years of History**, Pluto Press, London 2002.

WAARDENBURG, Jaques, "Mesih", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2009, C. 29, s. 306-309.

WALTER, H. A., **Ahmadiya Movement**, Lahore 1918.

WATT, Montgomery, **Hz. Muhammed Mekke'de**, Rami Ayas-Azmi Yüksel (çev.), Ankara 1986.

……, **İslami Hareketler ve Modernlik**, Turan Koç (çev.), İstanbul 2006.

WELHAUSEN, Julius, **İslamiyet'in İlk Devirlerinde Dînî-Siyâsî Muhâlefet Partileri**, Fikret Işıltan (çev.), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1989.

WIELENGA, Bastiaan, "Asya'da Kurtuluş Teolojisi", **Kurtuluş Teolojisi**, Christopher Rowland (ed.), M. Fatih Karakaya-Sevinç Altınçekiç (çev.), İstanbul 2011.

WILHELM, Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, Mustafa Bahar (çev.), İstanbul 2005.

WINTER, T.J., Abdülhakim MURAD, **İslam ve Hristiyanlık Politik-Teoloji Denemeleri**, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007.

WOOLF, Virginia, **Mrs Dalloway**, Great Britain 1996.

YÂFİÎ, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullāh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî, **Mir'âtü'l-Cinân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti mâ Yu'teber min Havâdisi'z-Zamân**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

YAKIT, İsmail, **İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi**, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1992.

YAMAN, Ahmet, **İslam Devletler Hukukunda Savaş**, İstanbul 1998.

YARAN, Cafer Sadık, "Islam and lslamic Mysticism in Relation to Buddhisim", **Milel ve Nihal**, sy. 1, C. 2, 2004, s. 13-34.

……., "Budizmle Mukayeseli Olarak İslam Ve İslam Mistisizmi: Müslüman-Budist Diyaloğuna Bir Katkı", Mehmet Atalay (çev.), **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 17, yl. 2008, İstanbul 2009, s. 253-273.

YAŞAR, Hüseyin, "Kâdıyanîlerin Almanca Kur'an Tercümeleri Üzerine Bazı Düşünceler," **DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 17, İzmir 2003, s. 220-249.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "İlham", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2000, C. 22, s. 98-100.

……..., "Mehdi", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2003, C. 28, s. 371-374.

……..., "Nübüvvet", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2007, C. 33, s. 279-285.

……..., "Vahiy", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2012, C. 42, s. 440-443.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, C. 1-10, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.

YEŞİLYURT, Temel, "Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı", **Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı**, 17-19 Ekim 2014, Gaziantep 2015, s. 229-248.

YILMAZ, Orhan, "Mehdi İnancına Kaynaklık Teşkil Eden Hadislerin Değerlendirmesi", **Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, sy. 2, C. 12, 2017, s. 265-282.

YİTİK, Ali İhsan, "Hinduizm", **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.

……..., "Vedalar", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2012, C. 42, s. 593-594.

……, **Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi**, İstanbul 1996.

YÖNEM, Ahmet, "Kâdıyanîlik Bağlamında Mehdilik," **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 24, C. 13, Sakarya 2011/2, s. 175-191.

YURDAYDIN, Hüseyin Gazi, **İslam Tarihi Dersleri**, Ankara 1971.

YÜCETÜRK, Orhan Seyfi, "Katolik, Ortodoks ve Protestan Mezhepleri Arasındaki Farklar", **Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 1, İzmir 1983, s. 411-422.

YÜKSEL, Musa Şamil, "Şahruh'un Sünni Canlandırma Siyaseti", **Tarih Okulu**, sy. 5, Sonbahar 2009, s. 95-96.

ZAHÎR, İhsan İlâhî, **el-Brelviyye Akâid ve Târih**, Lahore 1984.

……., **Qadiyaniat - An Analytical Survey**, Lahore 1984.

……., **Qadiyaniat**, Lahore 1975.

……., **İslam Dünyasında İngiliz Emperyalizm**, çev. Arif Aytekin, Bereket Yayınları, İstanbul 2016.

ZEBÎDÎ, Abdullatif, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı-Tecrîd-i Sarîh Tercemesi**, Kâmil Miras (tercüme ve şerh eden), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaza, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kāmûs**, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1994.

ZEMAHŞERÎ, Ebü'l-Kasım, **el-Keşşâf an Hakāiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akāvîl fî Vucûhi't-Te'vîl**, C. 1-6, Mektebetü'l-Abîkân, Riyad 1998.

ZENCÂNÎ, Seyyid İbrahim el-Mûsevî, **Akâîdu'l-İmâmiyye**, Kum 1982.

ZINSER, Hartmut, **Ezoterizme Giriş**, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul 2011.

Zion Historical Society, "Early History", http://www.zionhs.com/history.htm (Erişim tarihi: 27.09.2018).

Ahmedî Kaynaklar

Mirza Gulam Ahmed'in Eserleri

MIRZA GULAM AHMED, "A Miracle of God", https: //www.alislam.org/library/malfoozat/a-miracle-of-god/ Erişim tarihi 27.01.2018.

……., "A Proposal for the Utter Extinction of Jehad", **The Review of Religions**, 2 (1903:1) 20-28.

……., "A Muslim Views on British Government", **Review of Religions**, 6 (1907:1) 32-35.

……., "A Religious Conference at Lahore", **Review of Religions**, 6 (1907:12) 465-466.

……., "Answers to Objections of the Arya Samaj Against Islam", **Review of Religions**, 2 (1903:4-5) 148-154.

……., "Khush Khabrī", (07.08.1887), **Majmū'a-I Istihārāt**, C. 1, yy. tz., s. 141-142.

……., "Letter of August 1888", **al-Hakam**, C. 5, sy. 32, August 31, 1901.

……., "Notes and Comments -Progress of the Ahmadiyya Sect-", **The Review of Religions**, 2 (1903:1) s. 41-42.

……., "Prophecies", **The Narrative of Two Martyrdoms**, https://www.alislam.org/library/book/narrative-two-martyrdoms/prophecies-3/ (Erişim tarihi: 21.10.2018).

……., "The Babi or Bahai Rligion I", **Review of Religions**, 6 (1907:5) 171-177.

……**...**, "The Messenger of the Latter Days", **Review of Religions**, 1 (1907:6) : 1-24.

……., "The Will of the Promised Messiah", **The Review of Religions**, 5 (1906:1) s. 24 -36.

MIRZA GULAM AHMED, **A Gift for An-Nadwah**, Islam International Publications, UK 2010.

……., **A Gift for the Queen**, Syed Sajid Ahmad (çev.), Abdul-Wahab Mirza (rev.), Islam International Publications, UK 2012.

……., **A Message of Peace**, Lajna'Ima'illah grubu (çev.), Islam International Publications, UK 2007.

……., **A Misconception Removed**, Islam International Publications, UK 2007.

……., **A Review of the Debate Between Batālavī and Chakrhālavī**, Islam International Publications, UK 2014.

……., **Addendum to the Booklet Jihad**, Tayyba Seema Ahmad, Lutfur Rahman (çev.), Islam International Publications, UK 2006.

……., **Ahmadī awr Ghayr Ahmadī meñ kyā Faraq hay?**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Ahmedî Gayri Ahmedî Arasındaki Fark Nedir?**, 27.10.1905 Calsa Salana Konuşması, yy. tz.

……., **Āīna-e- Kamālāt-e-Islam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 5, London 1984.

……., **Â'īna-i Kamālāt Islām**, Qadian 1893.

……., **al-Balāgh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 13, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Al-Haq Dehli**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 4, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **al-Haq Ludhiana**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 4, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **al-Hudā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **al-Wasiyyat**, Islam International Publications, England 2005.

……., **al-Wasiyyat**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Anjām-i Ātham**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 11, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Anwār al-Islam**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Ar'bain**, **Rūhānī Khazā'in**, C.18, Islam International Publications, Rabwah 2008.

……., **Arabic-Mother of All Languages**, Kazi Abdul Hamid (çev.), Lagos 1979.

……., **Arba'īn**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 17, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Aryā Dharam, Rūhānī Khazā'in**, C. 10, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Ayyām al-Sulh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 14, London 1984.

……., **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 1.cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 2. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 3.cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 4. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 1, Islam International Publications, Surrey 2008.

……., **Barāhīn-i Ahmadiyya**, 5. cilt, **Rūhānī Khazā'in**, C. 21, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 1-2, Islam International Publications, UK 2012.

……., **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 3, Islam International Publications, UK 2018.

……., **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 4, Islam International Publications, United Kingdom 2016.

……., **Barāhīn-i Ahmadiyya**, İng. C. 5, Islam International Publications, UK 2018.

……., **Barakāt al-Dua**, **Rūhānī Khazā'in**, London 1984.

……., **Barakatu't Dua**, Jalal Şems (çev.), Islam International Publications, Turkey 2012.

……., **Blessings of Prayer**, Wkalat Tasnif (çev.), Islam International Publications, London 2007.

……., **British Government and Jihad**, Tayyba Seema Ahmad, Lutfur Rahman (çev.), Islam International Publications, UK 2006.

……., **Chashma-i Ma'rifat**, Mirza Mesrur Ahmed, "The Promised Messiah: The Exalted Status of Holy Prophet (SAW)", 18.12.2015 tarihli Cuma Hutbesi'nden naklen.

……., **Chashma-i Ma'rifat**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 22, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Chasm Masīhī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, London 1984.

……., **Correction of An Error**, Eser Maulana Muhammad Ali, **Prophethood in Islam**, çev. Tufail S. Muhammad, England 1992 tarihli eserin içerisinde 615. ve 645. sayfalar arası neşredilmiştir.

……., **Dāfe'u'l-Balā'i**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Defence Against the Plague and the Criterion for the Elect of God**, Naveed Ahmad Malik (çev.), Islam International Publications, UK 2008.

……., **Divine Manifestation**, Islam International Publications, London 2006.

……., **Ek Ghalatī kā Izāla**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Elucidation of Objectives**, Islam International Publications, UK 2004.

……., **Essence of Islam**, C. 1, Chaudhry Muhammad Zafrullan Khan (çev.), Munawar Ahmed Saed (rev.), Islam International Publications, Great Britain 2007.

……., **The Essence of Islam**, C. 2, Chaudhry Muhammad Zafrullan Khan (çev.), Munawar Ahmed Saed (rev.), Islam International Publications, UK 2004.

……., **The Essence of Islam**, C. 3, Chaudhry Muhammad Zafrullan Khan (çev.), Munawar Ahmed Saed (rev.), Islam International Publications, UK 2005.

……., **The Essence of Islam**, C. 4, Chaudhry Muhammad Zafrullan Khan (çev.), Munawar Ahmed Saed (rev.), Islam International Publications, UK 2006.

……., **The Essence of Islam**, Saleem-ur-Rahman (çev.), Wakalat Tasnif (rev.), C. 5, Islam International Publications, UK 2007.

……., **Explanation of Objectives**, Lahore 1973.

……., **Fat-hi-İslam, Rūhānī Khazā'in**, C. 1, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Fountain of Christianity**, Islam International Publications, UK 2007.

……., **Four Questions by Sirajuddin Christians**, Islam International Publications, UK 2009.

……., **Government Angrezi awr Jihād, Rūhānī Khazā'in**, C. 17, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Green Announcement**, çev. y., Islam International Publications, UK 2008.

……., **Gunnā se Nijāt kyoñ kar Mil Saktī hay?**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Haqiqatu'l Vahy**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 22, London 1984.

……., **Haqiqat'ul Vahy**, **Ruhani Hazain**, C. 22, Islam International Publications, Rabwah 2008.

……., **Hamāmat al-Bushrā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 7, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Haqīqat-ul-Mahdī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 14, London 1984.

……., **How to be Free from Sin**, Islam International Publications, UK 2008.

……., **Hujjat al-İslām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 6, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Hujjatullah**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 22, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **I'cāz al-Masīh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **I'cāz-i Ahmadī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Ismat-i Anbiyā, Rūhānī Khazā'in**, C. 18, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Istiftā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Itmām al-Hujjat**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 8, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Izâla-e-Auhâm**, **Rûhānî Khazā'in**, C. 3, London 1984.

……., **İsa Mesih Hindistan'da**, Abdulgaffar Han (çev.), Turkey 2008.

……., **İslāmī Usūl kī Falāsafī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 10, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **İslamiyet'in Öğrettiği Esaslar**, Şinasi Siber (çev.), Islam International Publications, Surrey UK 1992.

……., **Jang-i Muqaddas, Rūhānī Khazā'in**, C. 6, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Jesus in India**, Qazi Abdulhamid (çev.), Muhammad Ali (rev.), Islam International Publications, UK 2003.

……., **Karāmāt al-Sādiqīn**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 7, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Kashf al-Ghitā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 14, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Kashti-e-Nuh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, London 1984.

……., **Kashtī Nūh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Khutba Ilhāmiyya**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 16, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Kitabu'l Bariyyah**, **Rūhānî Khazā'in**, C. 13, London 1984.

……., **Kitab al-Bariyya**, **Rūhānî Khazā'in**, C. 13, Islam International Publications, Surrey 2008.

……., **Lecture Lahore**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, United Kingdom 2009.

……., **Lecture Lahore**, Islam International Publications, UK 2008.

……., **Lecture Ludhiana**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, United Kingdom 2009.

……., **Lecture Ludhiyana**, Islam International Publications, UK 2003.

……., **Lecture Sialkot**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, United Kingdom 2009.

……., **Lecture Sialkot**, Islam International Publications, UK 2007.

……., **Lujjat al-Nūr**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 16, United Kingdom 2009.

……., **Mahmūd ki Āmīn**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, United Kingdom 2009.

……., **Majmū'a-i Istihārāt**, C. 1-3, Rabwah 1984.

……., **Malfûẓāt**, C. 1-10, Rabwah 1967.

……., **Masīh Hindustān Meñ**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, United Kingdom 2009.

……., **Mawāhib al-Rahmān**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, United Kingdom 2009.

……., **Me'yār al-Madhāhib**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, United Kingdom 2009.

……., **Mecmu'a-yi İshtiharat**, I, Rabwah 1967.

……., **Minan-ur-Rehman**, C. 9, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Najm al-Hudā'e**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 14, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Nasīm-i Da'wat**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Nishān-e-Āsmānī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 4, Islam International Publications, London 1984.

……., **Nishan-e--Āsmānī**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 4, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Nuh'un Gemisi**, Jalal Shams (çev.), Islam International Publications, Turkey 2008.

……., **Nūr al-Qur'ān**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 9, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Nūr al-Quran, Rūhānī Khazā'in**, C. 9, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Nuzulu'l Masih**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, Islam International Publications, London 1984.

……., **Nuzūl al-Masīh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 18, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Our Teaching**, Qadian 2016.

……., **Payghām-i Sulh**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 22, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Philosophy of the Teachings of Islam**, Muhammad Zafrullah Khan (çev.), Islam International Publications, UK 2010.

……., **Purānī Tahrīrēn, Rūhānī Khazā'in**, C. 2, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Qādiyān ke Āryā awr Ham**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Rāz-i Haqīqat**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 14, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Rū'edād-i Jasla Du'ā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Sabz Ishtihār**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 2, Islam International Publications, Rabwah 2008.

……., **Sabz Ishtihār, Rūhānī Khazā'in**, C. 2, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Sanātan Dharam, Rūhānī Khazā'in**, C. 19, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Satt Bachan**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 10, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Shahādat al-Quran, Rūhānī Khazā'in**, C. 6, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Shehni-i-i Haqq**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 2, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Siraj al-Din 'Īsā'ī ke Chār Su'āloñ kā Jawāb**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Sirāj-e-Munir**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, London 1984.

……., **Sirāj-i Munīr**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 12, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Sīrāt al-Abdāl, Rūhānī Khazā'in**, C. 20, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Sirr al-Khilāfa**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 8, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Sitāra Qaysara**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **So Said The Promised Messiah**, Pakistan tz.

……., **Star of Empress**, Sharmeen Butt (çev.), Ayyaz Mahmood Khan (rev.), Islam International Publications, UK 2013.

……., **Surma Chashm Aryā**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 2, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Tadhkirah**, Surrey Islam International Publications, 2009.

……., **Tajalliyāt-i Ilāhiyya**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Tawzīh-i Marām**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 3, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Tazkirat al-Shahādatayn**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 20, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Tadhkirat-us-Shahâdatain**, **Rûhânî Khazā'in**, C. 20, London 1984.

……., **The Criterion for Religions**, Islam International Publications, UK 2007.

……., **The Heavenly Decree**, Islam International Publications, UK 2010.

……., **The Heavenly Signs**, Muhammad Akram Ghauri (çev.), Islam International Publications, UK 2006.

……., **The Honour of Prophets**, Islam International Publications, Islam International Publications, UK 2017.

……., **The Need for the Imam**, Islam International Publications, London 2007.

……., **The Truth Revealed**, Islam International Publications, UK 2010.

……., **The Truth Unveiled**, Islam International Publications, UK 2016.

……., **Three Questions by a Christians and Their Answers**, Islam International Publications, UK 2007.

……., **Tiryāq al-Qulūb**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, Islam International Publications, United Kingdom 2008.

……., **Tiryāq al-Qulūb**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……, **Tuhfat'un-Nadva**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, Rabwah 2008.

……., **Tohfa al-Nadwa**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 19, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Toghfa Baghdād**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 7, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Tohfa Ghaznawiyya**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 15, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Tohfa Qaysariyya, Rūhānī Khazā'in**, C. 12, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Tuhfa Golarviyya**, **Rūhānī Khazā'in**, C. 17, Islam International Publications, UK 1984.

……., **Vasiyet**, Muhammed Calal Shams (çev.), Islam International Publications, Turkey 2008.

……., **Victory of Islam**, Rabwah 1973.

……., **Zarūrat al-Imām, Rūhānī Khazā'in**, C. 23, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

……., **Ziyā al-Haqq, Rūhānī Khazā'in**, C. 9, Islam International Publications, United Kingdom 2009.

Diğer Ahmedî Kaynaklar

"73 Divisions", https://www.alislam.org/library/73divisions (Erişim tarihi: 15.10.2016).

"A List of Many Schemes Established by Halifetu'l Masih IV", **Review of Religions**, (2008:4) Hilafet Özel Sayısı 7.

"A Miracle of God", https://www.alislam.org/library/malfoozat/a-miracle-of-god/ (Erişim tarihi: 27.01.2018).

"About His Holiness", https://www.khalifaofislam.com/about-his-holiness/ (Erişim tarihi: 05.09.2016).

"Ahmediye Mezhebi Muslih-ıl Mev'ud Günü Kutlama Bildirisi", 20 Şubat 2011 İstanbul.

"Amids Religious intolerance Pakistan's Nobel laurate fades away", 30.07.2012, http://www.dawn.com/news/738366/amidst-religious-intolerance-pakistans-nobel-laureate-fades-away (Erişim tarihi: 06.06.2016).

"An Interview with Hadhrat Mirza Tahir Ahmad Khalifatu'l Masih IV", **Tariq Magazine** UK (2004:7), 4. bölüm, s. 112-115.

"Benevolence of the Holy Prophet", https://www.alislam.org/library/articles/Benevolance-of-the-Holy-Prophet.pdf (Erişim tarihi: 14.03.2017).

"Change of Name of Rabwah", 13.12.2016, www.persecutionofahmadis.org (Erişim tarihi: 25.10.2017).

"Convocation Ceremony of Jamia Ahmadiyya Germany Takes Place in Historic Event", 23.04.2017, https://www.khalifaofislam.com/press-releases/jamia-convocation-germany-2017 (Erişim Tarihi: 28.04.2017).

"Hadrat Isa peace be upon him", **Muslim Sunrise**, 2003/2, yıl 83, s. 43-58.

"Hadrat Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmed", **Al-Nahl**, C. 19, sy.1, USA 2008.

http://www.ahmadiyya.org/index.htm Erişim tarihi 11.11.2017.

http://ahmadiyya.org 11.11.2017.

"Hz. İsa'nın Mezarı Gün Yüzüne Çıktı", 29/11/2016, http://tr.euronews.com/2017/11/29/-hz-isa-nin-mezari-gun-yuzune-cikti- (Erişim tarihi: 11.03.2019).

"Imam Mahdi", https://www.alislam.org/library/khatam-e-nabuwwat/imam-mahdi/ (Erişim tarihi: 27.05.2018).

"Imam Mahdi", https://www.alislam.org/library/book/selected-verses-holy-quran/imam-mahdi/ (Erişim Tarihi: 27.05.2018).

"Introducing the Books of the Promised Messiah", https://www.alislam.org/library/links/80-books.html (Erişim tarihi 06.05.2016).

"Khilafat Moves to London", **Tariq Magazine** UK (2004:7), 2. bölüm, s. 24-31.

"Mirza Tahir Ahmed", http://www.ahmediye.org/kisiler/mirza-tahir-ahmed.html (Erişim tarihi: 23.03.2017).

"Mormonism and The Bible", **Review of Religions**, 6 (1907:11) 425.

"Pakistan Hükümetince Hazırlanan 26 Nisan 1984 Tarihli Ahmediye Cemiyeti Aleyhtarı Hakkındaki Kanun", http://www.ahmediye.org/ahmediyet/itirazlara-cevaplar/433-pakistan-huekuemetince-hazrlanan-26-nisan-1984-tarihli-ahmediye-cemiyeti-aleyhtar-kanun-hakknda.html (Erişim tarihi: 22.01.2018).

"Mirza Tahir Ahmed" http://www.ahmediye.org/kisiler/mirza-tahir-ahmed.html. Erişim tarihi 23.03.2017.

"Ten Conditions of Baiat", https://www.alislam.org/library/book/brief-history-ahmadiyya-muslim/ten-conditions-baiat/ (Erişim tarihi: 31.8.2018).

"The Concept of Khataman Nabiyyeen", https://www.alislam.org/library/articles/Khataman-Nabiyyeen-Slides.pdf (Erişim tarihi: 26.03.2018).

"The Connotation In Which Hazrat Mirza Sahib Has Employed The Word 'Prophet' In Reference To Himself -- As Any Other Saint (Wali-Ullah) Similarly Called Himself A 'Nabi' (Prophet)?", http://aaiil.org/text/acus/mga/mirzaghulamahmadnotprophet.shtml (Erişim tarihi: 03.04.2018).

"The Life of Hadhrat Tahir Ahmad", **Tariq Magazine** UK (2004:7), 2. Bölüm, 18-32.

"The Life of Holy Prophet Muhammad (SA) –Seal of the Prophets- The Semitic Race and The Backround of Islam", https://www.alislam.org/library/book/book-religious-knowledge/life-holy-prophet-muhammad/ (Erişim tarihi: 05.01.2017).

"The Promised Messiah A Prophet to Unite Mankind in the Latter Days", https://www.alislam.org/topics/messiah/ (Erişim tarihi: 09.04.2018).

"The Promised Messiah-Prophecies about the Advent the Promised Messiah", **Centenary Kahilafet-e Ahmadiyya 1908-2008**, **Tariq Magazine (Souvenir)**, UK 2008, s. 70-73.

"The Shahid Programme", http://www.jamiaahmadiyya.ca/Home/Subjects. (Erişim tarihi: 24.02.2017).

"Timeline of Ahmadiyya History", **Tariq Magazine** UK (2004:7), 2. bölüm, s. 44-49.

"Two branches of the Movement", http://www.ahmadiyya.org/qadis/contents.htm, (Erişim tarihi 11.11.2017).

ADAMSON, Iain, **A Man of God: The Life of His Holiness Khalifatu'l Masih IV of the Ahmadiyya Movement in Islam**, Islam International Publications, Great Britain 1991.

……., **Ahmad – The Guided One**, Islam International Publications, Farnham tz.

AHMAD, Amatul-Hadi, "A Life Sketch of the Promised Messiah" https://www.alislam.org/library/links/00000185.html (Erişim tarihi 11.11.2018)

AHMAD, Basharat, **The Great Reformer Biography of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad of Qadian**, C. 1, Hamid Rahman (çev.), USA 2007.

AHMAD, Hafız Muzaffar, **Muhammad the Perfect Man**, Bushra Ishrat Sheikh (çev.), Islam International Publications, London 2004.

AHMAD, Syed Hasanat, **Hakeem Noor-ud-Deen (Khalifatu'l Masih) The Way of Righteous**, Islam International Publications, UK 2003.

……, Syed Hasanat (ed.), **An Introduction of the Hidden Treasures of Islam**, Islam International Publications, Great Britain 2010.

AHMAD, Tariq, "The Life of Hadhrat Mirza Tahir Ahmad", **Centenary Khilafat Ahmadiyya 1908-2008**, **Tariq Magazin (Souvenir)**, UK 2008, s. 256-273.

AHMAD, Waheed, **A Book of Religious Knowledge (For Ahmadi Muslims)**, 1995, y.y., e-kitap https://www.alislam.org/library/book/book-religious-knowledge/history-ahmadiyyat-revival-islam/ adresinden ulaşılmıştır. Erişim tarihi 20.12.2016.

BISMIL, A. Aftab, **Souvenir Presented by Ahmadiyya Movement in Islam, New York Jamaat, Ahmadiyya Muslim Centenary 1889-1989**, New York 1989.

……., **Life of Ahmad Founder of Ahmadiyya Movement**, Islam International Publications, UK 2008.

DARD, A. R., **Life of Ahmad Founder of Ahmadiyya Movement**, Islam International Publications, UK 2008.

al-Hakam, 17.10.1902.

FARID, Malik Ghulam, **The Holy Qur'an Arabic Text with English Translation-Short Commentary**, Islam International Publications, UK 2002.

FARUQUI, Naseer A., **Ahmadiyyat and Qadianiyyat**, USA 1990.

FARUQUI, Mumtaz Ahmad, **Truth Triumphs**, Lahore 1965.

Ghulam Ahmad, "Biography of Ayub-Ahmadiyyat Hazrat Mirza Rafi Ahmad", s. 15, Erişim tarihi 09.05.2018.

HAN, Abdülgaffar, **Türkçe Meali ile Kur'an-ı Kerim**, Islam International Publications, Tilford 1990.

http://www.jamiaahmadiyya.ca/Home/Subjects (Erişim tarihi: 24.02.2017).

http://www.mta.tv/ (Erişim tarihi: 24.03.2017).

IQBAL, Farhan, **The Aborgial Peoples of Canada**, Kuzey Amerika Camia Ahmadiyya Şehid Derecesi Bitirme Tezi, Kanada 2010.

İKBAL, Muhammed, **Islam and Ahmadism**, Lahore 1980.

Jamuna Das, **Pandit Lēkh Rām kī Shahādat awr Mirzā Ṡāhib kī chalakiyānī**, Jallandhar tz.

KALAMAZAD, Mohammed, "True Meaning of Jihad", http://aaiil.org/text/articles/others/truemeaningjihad.shtml (Erişim tarihi: 04.04.2018).

KALEEM, Alhaj Ata Ullah, "Conclusion of the 14th Century and A Moment of Reflection for the Muslims", https://www.alislam.org/library/articles/conclusion-14th-century-moment-reflection-muslims/ (Erişim tarihi: 03.10.2018).

KALEEM, Maulana A.U., **Synopsis of Religious Preaching Part-II: Islam**, Silver Spring MD tz.

KALLON, Tommy, "Introduction to Khilafat", **Centenary Khilafat Ahmadiyya 1908-2008**, **Tariq Magazin (Souvenir)**, UK 2008, s. 92-94.

KHAN, Muhamed Zafrullah, **Ahmadiyyat Renaissance of Islam**, Rabwah 1978.

……, **Hazrat Maulvi Nooruddeen Khalifatu'l Masih I**, Islam International Publications, UK 2006.

RĀM, Lēkh, **Risāla-yi Jihād ya'nī Muhammadī kī bunyād**, Lahore 1892.

MAHMUD AHMED, Mirza Beşiruddin, **Khilafat-e Rashidah**, Islam International Publications, UK 2009.

……..., **Ta'lim**, Muhammed Celal Şems (çev.), Islam International Publications, Surrey 1998.

……..., **Truth about the Split**, Islam International Publications, UK 2007.

……..., **Ahmediyet'e Davet**. Raşit Paktürk (çev.), Islam International Publications, Surrey 2013.

……, **Ahmediyet'in Mesajı**, çev.Abdülgaffar Han, Islam International Publications, UK 1988.

……..., **Aina-i Sadakat**, Lahore 1921.

……..., **Hutbat-i Mahmud**, Qadian, Al-Islam Publications, 1915.

……..., **Minhacu't-Talibin**, Syeed Ateeq Ahmad (çev.), Islam International Publications, UK 2014.

……..., **Way of the Seekers**, Islam International Publications, UK 2002.

……..., **İnkılab-ı Hakiki**, Syed Ateeq Ahmad (çev.), Turkey 2009.

MİRZA MASUM BEG, **The Prophecies of Promised Messiah**, Lahore 1947.

MİRZA MESRUR AHMED, "Exemplary Compassion of The Holy Prophet (SAW)", **Beytü'l-Futuh Camisindeki Cuma hutbesi**, London 23.02.2007.

……., "Khilafat and Mujaddidiyyat", 07.2011 tarihli İngiltere Londra'da Cuma Hutbesi.

……., "The Promised Messiah: The Exalted Status of Holy Prophet" (SAW), adlı **Cuma Hutbesi**, London 18.12.2015.

……., **Biat Şartları ve Bir Ahmedî'nin Sorumlulukları**, Abdulgaffar Han (çev.), Islam International Publications, Turkey 2008.

……., **Conditions of Bai'at & Responsibilities of an Ahmadi**, UK 2006.

MİRZA NASİR AHMAD, **Khilafat and Mujaddidiyyat An Exposition**, Islam International Publications, yy. 2008.

MİRZA TAHİR AHMAD, **Revelation, Rationality, Knowledge and Truth**, Islam International Publications, UK 1998.

……., **Ahmadiyya Gazette**, America April 1983.

……..., **Din Adına Kan**, çev. Abdülgaffar Han, Frankfurt 1992.

……., **Murder in the Name of Allah**, Syed Barakat Ahmad (çev.), Printwell, Amritsar 2001.

……., **Christianity: A Journey From Facts to Fiction**, Islam International Publications, Surrey UK 2008.

……., **Homeopaty Like Cures Like**, Imtiaz Ahmad Chaudhary (çev.), Islam International Publications, England 2005.

……., "Lord Krishna and Jesus Christ", https://www.alislam.org/library/q-and-a/lord-krishna-and-jesus-christ/ , Erişim Tarihi 20.11.2018.

MUBASHIR AHMAD, **Khilafat and Caliphate**, yy. tz.

MUHAMMAD ALİ, Maulana, **Prophethood in Islam**, Tufail S. Muhammad (çev.), England 1992.

……., "A Short Sketch of the Ahmadiyya Movement", **Review of Religions**, 5 (1906) s. 171-205.

……, "A Short Sketch of the Ahmadiyye Movement", **Review of Religions**, 5 (1906:5) 172-205.

……., **The Split in the Ahmadiyya Movement**, Anjumat Isha'at Islam Lahore, Columbus Oh 1994.

Mujeebur Rahman, **Fazl-e-eUmar Hadhrat Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad**, UK 2002.

PAKTÜRK, Raşit, **Fığlalı'ya Cevaplar**, Almanya trz.

QAZI, Mohammad Nazir, **Truth Prevails**, Rabwah tz.

RAFIQ, B., A, **The Afghan Martyrs, The Tragic Tale Of The First Martyrs Of Ahmadiyyat In Kabul, Afghanistan**, Raqeem Press, Tilford 1995.

RAHMAN, Mujeebur, **Fazl-e-Umar Hadhrat Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad**, Islam International Publications, UK 2002.

RAUF, A. İjaz, **73 Divisions in Islam and One True Jama'at**, e-kitap, yy. 1996-1997, https://www.alislam.org/library/book/73-divisions-islam-one-true-jamaat/ (Erişim tarihi: 01.12.2017).

SHAHID, Fazal, "Islamabad-A Blessed Ground", **Tariq Magazine** UK (2004:7), 4. bölüm, s. 98-103.

SHAHID, Maulvi Dost Mohammad, "The Life of Hazrat Mirza Ghulam Ahmad", **The Muslim Herald**, July/August 1989, **İng. çev. M.A.K. Gahuri**, C. 29: 7/8, s. 11-73.

……., **Tārīkhi Ahmadiyya**, C. 1-21, Rabwah 1983.

SHEIKH, Abdul Hadi, **Basics of Religious Education**, Canada 1997.

Suçlamalar ve Arka Planı Pakistan'da Ahmediye Cemaati Düşmanlığı ve Arka Planı Yalanlar, İftiralar, Çirkin Suçlamalar, Surrey-1993.

ŞEMS, Muhammed Celal, **Hilafet**, Islam International Publications, Londra 2008.

……..., **Hilafet**, Islam International Publications, Turkey 2009.

……..., **Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali**, Islam International Publications, Tilford, 2011.

WALKER, Adam,"Hadhrat Halifatu'l Masih IV –Before Khilafat", **Review of Religions**, sy. 103 (2008:4), s. 5-15.

ZİRVİ, Karimullah, **Welcome to Ahmadiyyat, The True Islam**, yy., tz., https://www.alislam.org/books/ahmadiyyat/WelcomeBook2ndEd.pdf (Erişim tarihi: 09.04.2018).

……..., **Welcome to Ahmadiyyat, The Truth Islam**, Islam International Publications, USA 2002.