

dinbilimleri

akademik araştırma
dergisi

ISSN: 1303- 9199

cilt: 23 sayı:1 2023

23/1

dinbilimleri

Akademik Araştırma Dergisi



e-ISSN: 1303-9199

CİLT / VOLUME: 23 SAYI / ISSUE: 1
SAMSUN
MART / MARCH 2023

Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Journal of Academic Researches in Religious Sciences
e-ISSN: 1303-9199
Cilt / Volume: 23 Sayı / Issue: 1 (MART, 2023)

Sahibi ve Baş Editörü / Owner and Editor in Chief
Yavuz Ünal

Editörler / Editors
Büşra Nur Duran / Hasan Atsız

Alan Editörleri / Field Editors
Orhan İyibilgin / Şevket Pekdemir / Abdurrahim Bilik / Yusuf Bahri Gündoğdu / Ömer Yıldız
Kamil Coştu / Beyza Nur Çavuş / Mehmet Köklüdağ / Abdullah Altuncu / Zübeyir Üçtaş
Muhammet Ali Asar / Nurdan Genç / Süleyman Turan / Hakan Temir / Ayşe Uzun

Dizgi-Mizanpaı
Halil İbrahim Zengin
Zübeyir Üçtaş
Handan Uzun
Güllü Turan

Dil Editörleri / Language Editors
Merve AR (İngilizce)
Nurdan Genç (Türkçe)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Ahmet Müflih	Minsüte Islamic University
Ali Ayten	Marmara Üniversitesi
Ayşe Zişan Furat	İstanbul Üniversitesi
Bekir Özüdoğru	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Cengiz Batuk	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Hasan Atsız	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Muhammed el-Gazalî	International Islamic University
Muhammed Avad	El-Cazira University
Salim ez-Zehrani	Umm Al-Qura University
Vejdi Bilgin	Uludağ Üniversitesi
Yavuz Ünal	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Yüksel Salman	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Karahan (Prof. Dr.), Abdullah Karaman (Prof. Dr.), Adem Apak (Prof. Dr.), Adnan Demircan (Prof. Dr.), Ahmed İbrahim (Doç. Dr.), Ahmet Çakır (Prof. Dr.), Ahmet Koç (Prof. Dr.), Ali Bolat (Prof. Dr.), Alim Yıldız (Prf. Dr.), Asım Yapıcı (Prof. Dr.), Bahattin Dartma (Prof. Dr.), Bekir Zakir Çoban (Prof. Dr.), Burhanettin Tatar (Prof. Dr.), Celal Türer (Prof. Dr.), Celalettin Çelik (Prof. Dr.), Celalettin Vatandaş (Prof. Dr.), Cemil Hakyemez (Prof. Dr.), Ejder Okumuş (Prof. Dr.), Erkan Perşembe (Prof. Dr.), Ferit Uslu (Prof. Dr.), Gürbüz Deniz (Prof. Dr.), Halil Apaydın (Prof. Dr.), Halil İbrahim Haksever (Dr. Öğr. Üyesi), Halil İbrahim Şimşek (Prof. Dr.), Hamdi Mustafa (Dr. Öğr. Üyesi), Hasan Ayık (Prof. Dr.), Hasan Keskin (Prof. Dr.), Hatice Aynur Şahin (Doç. Dr.), Hişam el-Mekki (Dr. Öğr. Üyesi), Irving Hexham (Prof. Dr.), İbrahim Hakkı İnal (Dr. Öğr. Üyesi), John L. Esposito (Prof. Dr.), Kadir Gürler (Prof. Dr.), Kaşif Hamdi Okur (Prof. Dr.), Kemal Ataman (Prof. Dr.), Kemal Özkurt (Doç. Dr.), Kemal Yıldız (Prof. Dr.), M. Doğan Karaçoşkun (Prof. Dr.), M. Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mahmut Aydın (Prof. Dr.), Mehmet Ali Kirman (Prof. Dr.), Mehmet Emin Ay (Prof. Dr.), Mehmet Evkuran (Prof. Dr.), Mehmet Mahfuz Söylemez (Prof. Dr.), Mesut Okumuş (Prof. Dr.), Metin Yılmaz (Prof. Dr.), Misbah Abdullah el-Bâkî (Doç. Dr.), Muhittin Düzenli (Doç. Dr.), Mustafa Alıcı (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Arslan (Prof. Dr.), Mustafa Öztoprak (Doç. Dr.), Mustafa Sarıbiyık (Prof. Dr.), Nevzat Aydın (Doç. Dr.), Nevzat Tartı (Prof. Dr.), Nevzat Yaşar Aşikoğlu (Prof. Dr.), Nihat Dalgın (Prof. Dr.), Nimetullah Akın (Prof. Dr.), Perry Schmidt Leukel (Prof. Dr.), Recep Demir (Doç. Dr.), Recep Gün (Doç. Dr.), Remzi Kaya (Prof. Dr.), Safet Köse (Prof. Dr.), Sair el-Hallak (Dr. Öğr. Üyesi), Salih Karacabey (Prof. Dr.), Salih Kesgin (Doç. Dr.), Semir Hatamle (Doç. Dr.), Seyfettin Erşahin (Prof. Dr.), Soner Gündüzöz (Prof. Dr.), Süleyman Turan (Doç. Dr.), Şevket Topal (Prof. Dr.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr.), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.), Talat Sakallı (Prof. Dr.), Werner Jeanrond (Prof. Dr.), Yakup Çoştı (Prof. Dr.), Yılmaz Can (Prof. Dr.), Yusuf Doğan (Prof. Dr.), Yusuf Ziya Keskin (Prof. Dr.), Zekeriya Güler (Prof. Dr.)



Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi (daad); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, altı ayda bir <http://dergipark.gov.tr/daad> adresinde yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe olup makalelerin tamamının 1/3'ünü aşmayacak şekilde İngilizce ve Arapça dillerinde yayın yapılabilir.

Yayın Yeri ve Tarihi:

Samsun, 31 Mart 2023

Tasarım & Mizanpaj/Journal Desing

db

İletişim Adresi/Mail address

e-mail: db@dinbilimleri.com **web:** <http://dergipark.gov.tr/daad>

e-ISSN: 1303-9199

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES

HIRİSTİYAN ŞEYRAN ALGISİNİN FİLMLEDEKİ YANSIMASI: AMERİKA VE AVRUPA SİNEMASI ÖRNEĞİ The Reflection of Christian Perception of Satan in Films: The example of American and European Cinema Emine BATTAL	1-27
METVERSE’TE DİNİ VE TOPLUMSAL TEZAHÜRLER Religious and Social Manifestations in the Metaverse Muhammed YAMAÇ	29-57
MÜSNEDÜN İLEYH VE MÜSNED BAĞLAMINDA MUTÂBAKAT VE UDÛL Literal Harmony and Udûl in the Context of Musnadun Ileyh and Musnad Yaşar Fatih AKBAŞ	59-79
AKTÜEL YAŞAMDAKİ İZDÜŞÜMÜ VE ZİHİNSEL ARKA PLANI BAĞLA- MINDA İSLÂM KARŞITI VE İSLAMOFOBİK TAVRIN TAHLİLİ Analysis Of Anti-Islamic And Islamophobic Attitudes In The Context Of The Projection And Mental Background In Actual Life Mücahit YÜKSEL	81-101
MÜZİĞİ KONUMLANDIRAN FELSEFE ALGISINDAN FELSEFEYE ÇIĞIR AÇAN BİR MÜZİK ANLAYIŞINA From The Perception of Philosophy that Posits Music Towards an Understanding of Music that Breaks Fresh Ground for Philosophy Halil İbrahim DOĞRAMACI / Ömer YILDIZ	103-119
8.YÜZYIL AVRUPASINDA HRİSTİYAN DİN ADAMLARINA TALİMATLAR (KAROLI MAGNI CAPITULARE PRIMUM ÖRNEĞİ) In 8th Century Europe Instructions to Christian Religious Men (Sample of Karoli Magni Capitulare Primum) Özlem GENÇ	121-156

CEMHERETU'L-EMSÂL'DE من أفعال KALIBINDA GELEN HAYVAN MOTİFLİ DEYİMLER ÜZERİNE BİR İNCELEME An Investigation on Animal Motif Idioms in من أفعال Meter in Cemheretu'l-Emsâl Yusuf BİLDİK	157-180
ÂİŞE ET-TEYMÛRİYYE: MISIR'DA FEMİNİST HAREKETE İLHAM VEREN TÜRK BİR ŞAİR 'Â'isha al-Taymûriyya: A Turkish Poetess Who Inspired the Feminist Movement in Egypt Esat AYYILDIZ	181-201
NİSÂ 4/34. AYETİNE GÖRE SORUMLULUKLAR Responsibilities According to Verse 4/34 of Nisâ Sümeyye SEVİNÇ	203-228
HİCRÎ İLK İKİ ASIRDAKİ MÜFESSİRLERİN HZ. PEYGAMBER'E MAHSUS AYETLERİ ANLAMA USÛLÜ The Method of Understanding of Al-Mufasssırın of The Hijri First Two Centuries in The Special Verses of The Prophet Akile TEKİN	229-251
MUHAFAZAKÂR-DİNDAR YAŞLILARIN ANLAM ARAYIŞINDA YENİ BİR MEKÂN: SOSYAL MEDYA A New Space in the Search for Meaning of Conservative-Pious Elders: Social Media Muhammet Ali ÖZDOĞAN / Bahset KARSLI	253-280
TÜRK DİYANET ÜZERİNDE 14 YILLIK ARAŞTIRMA TRENDLERİ: BİBLİYOMETRİK VE TEMATİK ANALİZLER 14 Years of Research Trends on Turkish Diyanet: Bibliometric and Thematic Analyses Muhammed Tank İSLAM / Jahidul Islam SARKER / Ramazan BİÇER	281-309
JAPON YENİ DİNÎ HAREKETİ ÔMOTO'NUN DİNÎ-FENOMENOLOJİK TARİHİ Japanese New Religious Movement Ômoto's Religious-Phenomenological History Yetkin KARAOĞLU	311-336

İBN FAZLULLAH EL-ÖMERÎ'NİN MESÂLİKÜ'L-EBSÂR ADLI ESERİNDE FIRKALARI ELE ALIŞ METODU VE MAKÂLÂT GELENEĞİNDEKİ BİLGİ VE KAYNAKLIK DEĞERİ Ibn Fadl Allah Al-Umari's Method Of Handling Sects In His Work Titled Masalik Al-Absar And The Value Of Knowledge And Sourcing In The Tradition Of Maqalat Yusuf YAPICI	337-366
İNSAN SÜRESİ BAĞLAMINDA RİVÂYET İHTİLAFLARI: HZ. PEYGAMBER'İN TEBYİN SÜNNETİ EKSENİNDE BİR ÇÖZÜM TEKLİFİ Disputes About The Sûrat Al-Insân and The Prophet Muhammad's (PBUH) Tabyîn Method Şevket KOTAN	367-397
RÂMHÜRMÜZÎ VE EL-MUHADDİSÜ'L-FÂSİL ÜZERİNE BİR İNCELEME A Study on Ramhurmuzi and al-Muhaddith al-Fasil Recep KÖKLÜ	399-432
Tanıtım ve Eleştiri Yazıları / Book Reviews	
Murteza Bedir, Fıkıh Mezhep Sünneti: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017, 2. Baskı, 240 Sayfa) Değerlendiren / Reviewed by Serdar ÖZALP	433-448

EDİTÖRDEN

2023 yılının birinci sayısını siz değerli okuyucularımızın beğenisine sunuyor, göstermiş olduğunuz ilgi ve desteğe teşekkür ediyoruz.



HIRİSTİYAN ŞEY TAN ALGISININ FİLMLERDEKİ YANSIMASI: AMERİKA VE AVRUPA SİNEMASI ÖRNEĞİ

Emine BATTALL*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 04 Kasım 2022, **Ka-
bul Tarihi:** 08 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** Bat-
tal, Emine. "Hıristiyan Şeytan Algısının Filmlerdeki Yansıması: Ame-
rika Ve Avrupa Sineması Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma
Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 01-27.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1199523>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 04 November 2022, **Accepted:** 08
March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Battal, Emine. "The Reflection
of Christian Perception of Satan in Films: The Example of American and
European Cinema". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1
(March 2023): 01-27.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1199523>



Öz

Sinemanın ilk yıllarından itibaren farklı dinleri ve bu dinlere ait temaları konu edinen, lehte ya da aleyhte yorumlar veya eleştiriler yapan sayısız film yapılmıştır. Söz konusu filmlerde öne çıkan dini temsillerin en önemlilerinden birini Şeytan karakteri oluşturmaktadır. Sinema tarihinde Şeytan ile ilgili çok sayıda film yapılarak beyaz perdeye aktarılmıştır. Bu çalışmanın konusu, söz konusu filmler arasında Hıristiyan gelenekten ilham alanların Şeytan'a dair nasıl bir portre çizdiğini tespit etmektir. Dolayısıyla çalışmanın kapsamı, Hıristiyan inancını ve kültürünü yoğun bir şekilde kullanan Avrupa ve Amerika sinemasında Şeytan'ı somut bir şekilde tasvir eden filmlerle sınırlı tutulmuştur. Kapsama dahil edilen filmlerden hareketle Şeytan ya da Şeytani güçleri konu edinen yapımıc ya da yönetmenlerin, Hıristiyan kutsal metinlerinin veya dini geleneğinin hangi yönlerinden ne ölçüde yararlandıklarını ve ilgilerini çeken hususları beyaz perdeye nasıl yansıttıklarını tespit etmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Sinema, Şeytan, Deccal, Hıristiyanlık, Satanizm, Avrupa, Amerika.

* Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emine.battal@erdogan.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6699-4237>

The Reflection of Christian Perception of Satan in Films: The Example of American and European Cinema

Extended Abstract

Since the first years of cinema, countless movies have been made about different religions and their themes that made favorable or unfavorable comments and criticisms. In these films, one of the prominent representations has been the character of Satan. In the history of cinema, the earliest film about the representation of Satan is *La Manoir du Diable*, directed by French director Georges Melies in 1896. From the first example to the present, many films about Satan have been made and transferred to the silver screen.

The subject of this study is to determine how the films inspired by the Christian tradition paint a portrait of Satan. Therefore the scope of this study is limited to films that concretely depict Satan in European and American cinema which use the Christian faith and culture intensively. In this study, it is aimed to determine to what extent the producers or directors, who mention Satan or demonic forces, benefit from the Christian scriptures or religious tradition and how they reflect the issues that attract their attention to the screen.

In this study, in which qualitative research methods are used, on the one hand, an existing situation has been tried to be described, on the other hand, it has been aimed to examine the subject in depth. In this direction, the case study pattern was used. In addition, the films that are the subject of the study were selected in accordance with the homogeneous sampling, one of the purposive sampling methods. In this context, 43 films from European and American cinema, which use the devil motif, Christian belief and culture, have been watched and analyzed. The data obtained from these movies have been analyzed by content analysis technique. In this context, the following themes have been constituted: The Naming of Satan, The Physical Appearance of Satan, Satan's Desire to Have a Son and Its Relationships with Antichrist, The Nature of Satan and Its Effect on Human, Ways to Deal With the Devil and the Exorcism, The Exaltation of Satan and Satanism.

In our country, studies on the use of the Devil motif in cinema films have been emerged later than the West. In our country, when looking at the literature on the use of religious elements in cinema films, it is seen that various studies have been carried out in different disciplines, including the History of Religions. Among these, there are also studies that mention the figure of Satan. Some of these studies have touched on the percept of Satan in a limited way within the framework of the motifs used in horror movies. In others, figure of Satan have evaluated only in one or a few films. However in this study, a larger sample have included. The data obtained within the scope of the sample have been diversified and classified under different headings. In addition to these, it also offers the opportunity to compare the data used between different films. In terms of these aspects, this study differs from its similars in the literature. It is hoped that this study, which aims to contribute to the enrichment of the literature in the field of the History of Religions, will also open the door to new researches with contents such as the representations of the devil or evil forces in other religions such as Judaism, Hinduism, Shintoism apart from Christianity.

As a result, there is a serious diversity in the field of cinema about who Satan is and what he represents. In this diversity Satan stands out as a character who tries to seduce people and divert them from the right path, therefore needs to be constantly fought. As it is known the idea of Satan in Christianity has shaped the life of Western societies as well as individual perceptions of people. For many years, a deep-rooted culture of fear has emerged Western societies which live under the threat of Church, and grapple with the horror of Satan. This situation

has naturally reflected in the cinema, and the idea that the Satan always follow people has formed the basic material of horror films. Thus it can be said that Satan has been generally reflected with his frightening aspect in the mentioned films. However, it should be noted here that when these films are examined it is noticed that Satan doesn't have absolute frightening. Because although Satan is presented as the winner of the struggle in some movies, it can often be seen that he is defeated or even easily defeated.

Keywords: History of Religions, Cinema, Satan, Antichrist, Christianity, Satanism, Europe, America.

Giriş

Tarih boyunca farklı şekillerde ortaya çıkan şeytan imgesi, dünyanın her yerinde kadim geleneklerden modern toplumlara varıncaya kadar geniş bir kültürel yelpazede kendine yer bulmuştur. Adları ve özellikleri değişse de her inanışta ve dinde kötülük ve aldatmacalarıyla kendinden söz ettiren Şeytan'ın tarihi ve hikayesi başlı başına bir merak uyandırmış, ne olduğu ve neye benzediği öteden beri insanların peşine düştüğü temel sorular arasında yer almıştır. Bu arayış doğrultusunda bazı dini geleneklerde Şeytan, ete kemiğe büründürülerek somut bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu geleneklerin başında hiç şüphesiz ki Hıristiyanlık gelmektedir. Hıristiyanlığın egemen olduğu Batı'da konuyla ilgili ortaya konan çalışmaların önemli bir kısmı da doğal olarak Şeytan'a dair somut betimlemeleriyle dikkat çekmektedir.

Şeytan konusu, öncelikle teolojinin en temel meselelerinden birini oluştursa da sadece bu alanla sınırlandırılmaz. Zira teolojinin dışında, resim ve heykel gibi farklı alanlarda da onun izlerine rastlanmaktadır. Örneğin Fransa'nın Orleans kentinin doğusunda bulunan Benoît-sur-Loire'de yer alan St. Benedict Manastırının sütun başlıklarında orijinal Şeytan temsillerinden biri bulunmaktadır. Yine Fra Angelico (öl. 1455), Michelangelo (öl. 1564), Lorenzo Lotto (öl. 1557), William Blake (öl. 1827) gibi çeşitli sanatçıların da eserlerine farklı Şeytan portreler yansıttıkları görülmektedir.¹ Hıristiyan anlayıştan esinlenen bu tür resimler 6. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamış, 9. yüzyıldan sonra ise bunların sayısında ve çeşitliğinde hızlı bir artış yaşanmıştır. Şeytan'a dair çalışmaları bulunan Jeffrey Burton Russell söz konusu artışın nedeni olarak o dönemde, azizlerin yaşamları ile ilgili popüler hikâye ve vaazlarda kötülük güçlerine bariz rollerin yüklenmiş olmasını zikretmektedir.²

Teolojiden, popüler dinden ve folklordan oldukça yararlanan

¹ Şeytan'ın resim, mozaik ve heykeller üzerinde temsili konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Luther Link, *Şeytan: Yüzü Olmayan Maske*, çev. Emek Ergün (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003).

² Jeffrey Burton Russell, *Lucifer: Ortaçağ'da Şeytan*, çev. Ahmet Fethi (Ankara: Panama Yayıncılık, 2018), 180.

edebi metinler de iyi işlenmiş ve etkileyici tasvirler sunmuş, adeta Şeytan'ı canlandırarak gerçek bir şahsiyet haline büründürmüştür. Bu noktada ilk olarak Dante Alighieri (öl. 1321) tarafından yazılan ve dünya edebiyatının önemli başyapıtları arasında yer alan *İlahi Komedyâ* isimli eser zikredilebilir. Dante'nin sırasıyla cehennem, araf ve cennete yaptığı varsayılan yolculukları anlatan bu eserde Şeytan, bir cellat olarak betimlenmiştir. Dante'nin zihninde canlandırdığı cehennemde insanları cezaya çarptıran Tanrı değildir. Bunun yerine cehenneme düşen günahkâr ruhları cezalandırma görevi Şeytan'a yüklenmiştir.³

Şeytan'ın tasvir edildiği bir başka edebi eser, John Milton'un (öl. 1674) *Kayıp Cennet*'idir. Âdem ile Havva'nın cennetten kovuluşunu konu edinen bu eserde Şeytan'a düşmüş, dışlanmış ve arayış içerisinde bir melek olarak atıfta bulunulmuştur. Bir zamanlar zarif ve güzel bir melek olan Şeytan, Tanrı'ya isyan ederek açtığı savaş sonucu sonsuza kadar hüküm süreceği cehenneme düşmüştür. Bu düşüşün ardından üstlendiği ayartıcı ve aldatıcı rol ile Âdem ile Havva'nın da cennetten çıkarılmasına yol açmıştır. Milton'un yeniden yorumlayarak anlattığı bu hikâyede Şeytan, bütünüyle olumsuz karakter olarak yansıtılmamış, bilakis ona haksızlığa isyan eden, mağrur ve karizmatik bir statü verilmiştir.⁴

4 | db

Goethe (öl. 1832) de ünlü eseri *Faust*'ta, Şeytan ve insan arasındaki kadim mücadeleyi Mefistofeles ve Faust karakterleri üzerinden işlemiştir. Söz konusu mücadele kapsamında Şeytan'ın (Mefistofeles) amacı, bilgi açlığıyla kendini öğrenmeye adanmış olan Faust'u yoldan çıkarmaktır. Bu nedenle Şeytan, bir gece Faust'un karşısına çıkarak ona dünya hazlarını vademiş, bunun karşılığında ise ondan sadece ruhunu kendisine teslim etmesini istemiştir. Fakat ikili arasındaki bu anlaşmanın kaybedeni Şeytan olmuştur.⁵ Benzer şekilde *Şeytanın İksirleri*⁶ ve *Şeytanın Gizli Yüzü*⁷ gibi eserlerde de Şeytan'ın ayartıcı ve aldatıcı rolüyle neden olduğu yoldan çıkma deneyimleri keşif ve rahip gibi figürler üzerinden ortaya konulmaktadır. Şeytanın Gizli Yüzü isimli kitapta ayrıca Şeytan'a dair detaylı birtakım tasvirlerle de yer verilmektedir. Bu noktada kitabın bir yerinde Şeytan, “omuzları-

³ Dante, *İlahi Komedyâ/Cehennem*, çev. Feridun Timur (İstanbul: Altın Kitaplar, 2020). Dante'nin *İlahi Komedyâ* isimli eserinin Arap Şair Ebu'l-Alâ el-Maarri tarafından yazılan ve İbnu'l-Karih isimli kişinin kıyamet sonrası cennet ve cehenneme yaptığı yolculuğu konu edinen *Risaletü'l-Gufran*'dan ilham aldığı düşünülür. İbnu'l-Karih, yolculuğu sırasında, cehennemde Şeytanla karşılaşmıştır. Ebu'l-Alâ el-Maarri, *Gufran Risalesi*, çev. Nevzat H. Yanık - Selami Bakırcı (Ankara: TDK Yayınları, 2017), 113 vd.

⁴ John Milton, *Kayıp Cennet*, çev. Enver Günsel (İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2012).

⁵ Goethe, *Faust*, çev. Genç Osman Yavaş (İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020).

⁶ E.T.A. Hoffman, *Şeytanın İksirleri*, çev. Zehra Kurttekin (İstanbul: Can Yayınları, 2014).

⁷ Matthew Gregory Lewis, *Şeytanın Gizli Yüzü "The Monk"*, çev. Kayra Kaan Fazlı (İstanbul: Parola Yayınları, 2017).

nın arkasında iki kızıl kanadı olan, saç lüleleri renk renk ateşlerle donanmış, 18 yaşlarında oldukça güzel bir genç⁸ olarak resmedilmektedir. Buna karşın başka bir yerde ise “Cennetten düştüğü zamanki çirkin haliyle, elleri ve ayakları uzun pençelerle zırhlanmış, saçları yılanlardan oluşmuş birisi⁹” şeklinde tanımlanmaktadır.

Edebi eserlerin sinemaya referans olmasıyla birlikte Şeytan karakterinin, filmlerde sık sık kendisine yer bulmaya başladığı görülmektedir. Sinemada Şeytan’ın temsili söz konusu olduğunda Fransız yönetmen Georges Melies’in (öl. 1938) filmlerine değinmeden geçmek mümkün değildir. Melies, Lumiere kardeşlerin 1895’te gerçekleştirdikleri ilk film gösteriminden kısa bir süre sonra, 1896 yılından itibaren kısa filmler çekmeye başlamıştır. Melies’in filmlerinde işlediği temalardan biri de Şeytan olmuştur. Öyle ki Melies’in 1896 yılında çekmiş olduğu *La Manoір du Diable* (Şeytanın Őatosu) isimli filmi, sinema tarihinde Şeytan’ın temsili ile ilgili en eski yapımlardan biridir. Melies’in *Le Cabinet de Mephistopheles* (Mephistopheles Laboratuvarı, 1897), *Damnation du Docteur Faust* (Doktor Faust’un Laneti, 1898), *Le Diable au Couvent* (Manastırdaki Şeytan, 1899), *Les Filles du Diable* (Şeytan’ın Kızları, 1903), *Le Chaudron Infernal* (Cehennem Kazanı, 1903), *Les Quatre Cents Farces du Diable* (Şeytan’ın Dört Yüz Oyunu, 1906) ve *Satan en Prison* (Hapisteki Şeytan, 1907) isimli yapımları da yine Şeytan temalı filmlerin erken dönem örnekleri arasında yer almaktadır.¹⁰ Bu ilk örneklerden günümüze kadar Şeytan ile ilgili çok sayıda film yapılarak beyaz perdeye aktarılmıştır.

Söz konusu filmlerden hareketle bu araştırmada, Şeytan ya da Şeytani güçleri konu edinen yapımcı ya da yönetmenlerin, Hıristiyan kutsal metinlerinin veya dini geleneğinin hangi yönlerinden ne ölçüde yararlandıklarının ve ilgilerini çeken hususları beyaz perdeye nasıl yansıttıklarının tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu temel amaç doğrultusunda Şeytan’ın nasıl isimlendirildiği, fiziksel görünüşünün nasıl tasvir edildiği, ne tür bir doğaya sahip olduğu ve insanları hangi yöntemlerle etkilemeyi başardığı, Deccal ile Şeytan arasında nasıl bir ilişkinin kurulduğu, Şeytanla başa çıkma noktasında herhangi bir öneride bulunulup bulunulmadığı ve Şeytan’a olumlu bir güç olarak yer veren filmlerin olup olmadığının tespiti hedeflenmiştir.

Konu ile ilgili filmler incelendiğinde, bunların bir kısmında Şeytan’ın somut bir şekilde tasvir edilmediği ona sadece soyut göndermeler yapıldığı anlaşılmaktadır. Buna dair örnekler, daha ziyade dini

⁸ Lewis, *Şeytanın Gizli Yüzü*, 268.

⁹ Lewis, *Şeytanın Gizli Yüzü*, 358.

¹⁰ Kelly J. Wyman, “Satan in Movies”, *The Continuum Companion to Religion*, ed. William L. Blizek (New York: Continuum, 2009), 301.

bir teması bulunmayan ama iyi ile kötü arasındaki mücadeleyi konu edinen filmlerde bulunabilir. Söz konusu filmlerde Şeytan'a çoğunlukla iyilerle kötüler arasındaki çatışmanın ateşleyicisi olarak atıfta bulunmaktadır. Buna karşın, yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz bazı kitaplarda olduğu gibi, başta korku ve gerilim türleri olmak üzere din ve inanışlardan beslenen çeşitli filmlerde ise Şeytan, sadece bir imge olarak değil gerçek bir şahsiyet konumunda resmedilerek açıkça betimlenmektedir. İkinci kategoride yer alan yani dini geleneklerden esinlenen ve Şeytan'ı somut bir şekilde tasvir eden filmler, bu çalışmanın örneğini oluşturmaktadır. Bununla birlikte filmlerdeki Şeytan tasvirlerinin çeşitliliği, konuya ilişkin araştırma yapmanın zorlu tarafını oluşturmaktadır. Bu nedenle çalışmanın kapsamı ayrıca Şeytan'ı soyut bir simge olmaktan çıkararak hayatın içine yerleştiren ve bu çerçevede onu sembolleştirerek sütun başlıklarına, kilise duvarlarına ve benzeri alanlara işleyen, ona bir yüz ve beden kazandıran Hıristiyan gelenekten ilham alan filmlerle sınırlandırılmıştır.

Nitel araştırma tekniklerinin kullanıldığı bu çalışmada mevcut bir durumun betimlenmesi ve bunun üzerinden birtakım değerlendirmelerin yapılması amaçlanmıştır. Bu doğrultuda durum çalışması deseninden yararlanılmıştır.¹¹ Ayrıca çalışmaya konu olan filmler, amaçlı örnekleme yöntemlerinden benzeşik (homojen) örnekleme uygun olarak seçilmiştir.¹² Bu bağlamda araştırma sırasında ilk olarak Şeytan motifini, Hıristiyan inancını ve kültürünü yoğun bir şekilde kullanan, Avrupa ve Amerika sinemasından seçilen 54 filmlik bir liste hazırlanmıştır. Başlangıçta listeye dahil edilen ancak daha sonra ulaşılamadığı için seyredilemeyen *The Temptations of Satan* (Şeytanın Ayartmaları, 1914), *The Black Crook* (Kara Dolandırıcı, 1916), *The Sorrows of Satan* (Şeytanın Acıları, 1926), *Damn Yankees* (Lanetli Yankiler, 1958), *L'Antichristo* (Deccal, 1974), *Devil's Ecstasy* (Şeytanın Coşkusu, 1977), *Oh, God! You Devil* (Aman Tanrım! Seni Şeytan, 1984), *Thank You Satan* (Teşekkürler Şeytan, 1989), *Repossessed* (Şeytan Çıkaran, 1990), *Exorcism* (Şeytan Çıkarma, 2003), *Canes* (Şeytanla Anlaşma, 2006) isimli filmler kapsam dışı bırakılmıştır. Bunların dışında kalan ve aşağıdaki tabloda alfabetik olarak sıralanan, 10'u Avrupa 33'ü Amerika sinemasına ait 43 film izlenerek incelenmeye çalışılmıştır. Söz konusu filmlerden elde edilen veriler içerik analizi tekniği ile çözümlenmiştir. Veriler altı ana başlık altında sınıflandırılarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu noktada, belirlenen tüm temaların her bir filmde karşılığının bulunmadığını da belirtmek gerekir. Dolayısıyla söz konusu temalar, sadece ilgili bir içerik sunan filmler üzerinden ele alınmıştır.

¹¹ Bilgi için bkz. Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 301-315.

¹² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 116-118.

Tablo: Konu ile İlgili Seyredilen ve Çalışmanın Kapsamına Dahil Edilen Filmlerin Listesi

Orjinal İsim	Türkçe İsim	Yılı	Ülkesi	Yönetmeni	İMDB Puanı
Alucarda	Alucarda	1977	Meksika	J. L. Moctezuma	6.3
Amityville II: The Possession	Dehşet Sokağı 2: Mülk	1982	ABD	Damiano Damiani	5.5
Angel Heart	Şeytan Çıkmazı	1987	ABD	Alan Parker	7.3
Bedazzled	Şaşkın	1967	İngiltere	Stanley Danon	6.9
Case 39	39. Dosya	2009	ABD, Kanada	Christian Alvart	6.2
Constantine	Constantine	2005	ABD, Almanya	Francis Lawrence	7.0
Deliver Us from Evil	Bizi Kötüden Korum	2014	ABD	Scott Derrickson	6.2
Djävulens Oga	Şeytanın Gözü	1960	İsveç	Ingmar Bergman	7.1
Dominion: Prequel to the Exorcist	--	2005	ABD, İtalya	Paul Schrader	5.2
End of Days	Şeytanın Günü	1999	ABD	Peter Hyams	5.8
Exorcist: The Beginning	Şeytan: Başlangıç	2004	ABD	Renny Harlin	
Faust: Eine Deutsche Volkssage	Faust: Bir Alman Halk Hikayesi	1926	Almanya	F. W. Murnau	8.1
Faust: Love of the Damned	Faust: Lanetlilerin Aşkı	2001	İspanya	Brian Yuzna	4.3
Hellbound: Hellraiser II	Hellbound: Hellraiser 2	1988	Birleşik Krallık	Tony Randel	6.5
Incarinate	Şeytanın Oğlu	2016	ABD	Brad Peyton	5.3
It Follows	Peşimdeki Şeytan	2014	ABD	David R. Mitchell	6.8
L'Inferno	Cehennem	1911	İtalya	G. Liguoro, F. Bertolini, A. Padovan	7.1
Lossessa	--	1974	İtalya	Mario Gariazzo	4.7
La Beaute Du Diable	Şeytanın Güzelliği	1950	Fransa, İtalya	Rene Clair	7.4
Little Nicky	Küçük Nicky	2000	ABD	Steven Brill	5.3
Lost Souls	Kayıp Ruhlar	2000	ABD	Janusz Kaminski	4.8
Night of the Demon	İblis Kurbanları	1957	ABD	Jacques Tourneur	7.5
Prince of Darknes	Karanlıklar Prensi	1987	ABD	John Carpenter	6.7
Rosemary's Baby	Rosemary'nin Bebeği	1968	ABD	Roman Polanski	8.0
Session 9	Son Seans	2001	ABD	Brad Anderson	6.4
Sinister	Lanet	2012	ABD	Scott Derrickson	6.8
Starry Eyes	Şeytanın Gözleri	2014	ABD	K. Kölsch, D. Widmyer	6.0
The Conjuring: The Devil Made Me Do It	Korku Seansı 3: Katil Şeytan	2021	ABD	Michael Chaves	6.3
The Devil and Daniel Webster	Şeytan ve Daniel Webster	1941	ABD	William Dieterle	7.6
The Devil and Max Devlin	Şeytan ve Max Devlin	1981	ABD	Steven H. Stern	5.1
The Devil Inside	İçimdeki Şeytan	2012	ABD	William B. Bell	4.2
The Devil's Advocate	Şeytanın Avukatı	1997	Almanya, ABD	Taylor Hackford	7.5
The Devils	Şeytanlar	1971	İngiltere	Ken Russell	7.8
The Exorcist	Şeytan	1973	ABD	William Friedkin	8.0
The Exorcism of Emily Rose	Şeytan Çarpması	2005	ABD	Scott Derrickson	6.7

The Last Temptation of Christ	Günaha Son Çağrı	1988	ABD, Kanada	Martin Scorsese	7.5
The Mephisto Waltz	Şeytanın İzinde	1971	ABD	Paul Wendkos	6.0
The Ninth Gate	Dokuzuncu Kapı	1999	Fransa, İspanya	Roman Polanski	
The Omen	Kehanet	1976	ABD	Richard Donner	7.5
The Prophecy	Kehanet	1995	ABD	Gregory Widen	6.5
The Rite	Ayin	2011	ABD, İtalya	Michael Hafstrom	6.0
The Witch	Cadı	2015	ABD, Kanada	Robert Eggers	6.9
The Witches of Eastwick	Kasabanın Cadıları	1987	ABD	George Miller	6.6

Sinema filmlerinde dinî unsurların kullanılması ile ilgili ülkemizdeki literatüre bakıldığında, Dinler Tarihi de dahil farklı disiplinlerde çeşitli araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Bunlar arasında Şeytan figürünü ele alan çalışmalara da rastlanmaktadır. Söz konusu çalışmaların bir kısmı Şeytan anlayışına korku filmlerinde kullanılan motifler çerçevesinde sınırlı bir şekilde değinmektedir. Diğer bazılarında Şeytan figürü sadece belirli bir ya da birkaç film içerisinde değerlendirilmektedir. Buna karşın bu çalışmada, daha geniş bir örnekleme yer verilmiştir. Örnekleme kapsamında elde edilen veriler çeşitlendirilmiş ve farklı başlıklar altında sınıflandırılmıştır. Bunların yanı sıra kullanılan verilerin farklı filmler arasında mukayese yapma imkanı da sunmaktadır. Söz konusu yönleri itibarıyla bu çalışma, literatürdeki benzerlerinden farklılaşmaktadır. Dinler tarihi alanındaki literatürün zenginleşmesine katkıda bulunmayı hedefleyen bu çalışmanın, Hıristiyanlık dışında Yahudilik, Hinduizm, Şintoizm gibi diğer dinlerdeki Şeytan ya da kötü güçlerle ilgili tasavvurların filmlerdeki temsili gibi içeriklere sahip yeni araştırmalara kapı aralaması da umulmaktadır.

1. Şeytan'ın İsimlendirilmesi

Hemen her kültürde kötülüğün kişileştirilmiş bir formu olarak sunulan Şeytan ile ilgili çeşitli isimlendirmelerin kullanıldığı bilinmektedir. Şeytan, farklı dinlerde çeşitli adlarla anıldığı gibi Hıristiyan geleneğinde de pek çok isme sahiptir. Bu isimlerin başında *İblis* (Satan) yer almaktadır. Düşman anlamına gelen İbranice bir terim olan İblis, Yunancaya hasım anlamındaki *diablos* olarak geçmiş, oradan da Latinceye *diabolus* şeklinde aktarılmıştır. Filmlerin birçoğunun isminde yer alan İngilizce *devil* (şeytan) kelimesi de biçimini bu son kavramdan almaktadır.¹³ Başlangıçta birbiri ile aynı varlığı ifade etmeyen Satan ve Şeytan kelimeleri, sonraki dönemlerde yazılan Hıristiyan tefsirlerinde birbirlerinin yerine kullanılmıştır. İsken-

¹³ Jeffrey Burton Russell, *Şeytan: Antikiteden İkel Hıristiyanlığa Kötülük Algıları*, çev. Elif Çelik (Ankara: Panama Yayıncılık, 2017), 228, 247; Arvind Sharma, "Satan", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), 12/8124.

deriyeli Yahudilerin Eski Ahit'i Yunancaya aktarırken İblis'i, diabolos olarak tercüme etmesi de buna zemin hazırlamıştır. Bunun yanı sıra Mesih'i günaha teşvik edenden bahsederken Matta ve Luka'nın diabolos, Markos'un ise bunun yerine Aramice bir kavram olan Satanas terimlerini kullanması gibi durumlar da kelimeler arasındaki farkların yok olmasına katkıda bulunmuş, böylece Satan, Satanas, diabolos ve diabolus anlam olarak birbirlerinin yerine kullanılır olmuştur. Böylece Eski ve Yeni Ahit'teki Şeytan, farklı anlamlar taşısa da aynı adı paylaşır hale gelmiştir.¹⁴

Şeytan yerine kullanılan bir başka kavram, sonraları demon şeklinde telaffuz edilen *daimon* ya da *daimoniön*dur. "Tanrularla insanlar arasındaki aracı ruh" şeklindeki anlamın yanı sıra "kötü, hükmeden ruh" manası da taşımaktadır. Ancak Yeni Ahit'te ve ilk Kilise Babalarının çoğu tarafından ikinci anlamı geliştirilmiş, neticede iblisleri, şeytani güçleri ifade etmek için kullanılan terimler arasında yerini almıştır.¹⁵ Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki demon ismi daha ziyade İblis'in liderliği altında faaliyet yürüten, insanların ruhlarında ikamet eden ve işe yarayan her türlü aracı kullanarak onları sürekli olarak günaha teşvik eden şeytani güçleri ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁶

Şeytan için kullanılan ve İblis ile özdeşleştirilen bir başka isim *Lucifer*dir. Işık getiren anlamına gelen Lucifer, Kutsal Kitap'ta Şeytan'ın adı olarak geçmemektedir. Bununla birlikte İşaya'da geçen "Ey parlak yıldız, seherin oğlu, Göklerden nasıl da düştün!"¹⁷ şeklindeki ifadede Lucifer'e atıfta bulunulduğu düşünülmüştür. Tanrıya isyan etmesi sonucunda Cennetten kovulmuş bir melek olarak görülen Lucifer, zamanla Şeytan'ın öteki adı olarak kullanılır olmuştur. Nitekim Dante de *İlahi Komedya*'da Cehennem'in en altında korkunç bir canavar olarak resmettiği Şeytan'ı, Lucifer olarak isimlendirerek her iki kavramı özdeşleştirme yoluna gitmiştir.¹⁸ Lucifer ve Şeytan arasında böyle bir ilişki kurulmasının temelinde, Şeytan'ın cennetten kovulan bir baş melek oluşu yer almaktadır. Bu baş melek Cennetten kovulmadan önce Lucifer iken düşüşten sonra Şeytan'a dönüşmüştür.¹⁹

Şeytan, Yeni Ahit'te *beelzeboul*, *düşman*, *belial*, *baştan çıkarıcı*, *suçlayıcı*, *kötü varlık*, *bu dünyanın hâkimi* ve *demonların prensi* gibi

¹⁴ Link, *Şeytan: Yüzü Olmayan Maske*, 29, 31.

¹⁵ Link, *Şeytan: Yüzü Olmayan Maske*, 30.

¹⁶ Jeffrey Burton Russell, *İblis: Erken Hıristiyan Geleneği*, çev. Ahmet Fethi (Ankara: Panama Yayıncılık, 2018), 178.

¹⁷ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003).

¹⁸ Link, *Şeytan: Yüzü Olmayan Maske*, 34.

¹⁹ Harun Işık, "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'a göre Şeytan", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 50.

başka isimlerle de anılmaktadır.²⁰ Yeni Ahit'in bazı pasajlarında Şeytan aynı zamanda kötü insanların babası ya da prensi olarak nitelendirilmektedir.²¹ Bu nedendir ki kötülük eden insanlar Şeytan'ın takipçileri ya da oğulları olarak adlandırılmaktadır.

Hristiyan geleneğinde kullanılan bu isimler, “tek bir tane mi yoksa birden fazla mı Şeytan olduğu” konusunda kafa karışıklığını yansıtmaktadır. Ancak her ne kadar zaman zaman Şeytan ile özdeşleştirilseler de söz konusu isimlerin her birinin Şeytan'ın bizatihi kendisini temsil etmediği, bilakis onun farklı tezahürlerine atıfta bulunduğu söylenebilir.²² Dahası Hristiyan geleneğinin Şeytan ile ilgili ortaya koyduğu veriler, her bir isme ayrı ayrı şahsiyet kazandırıldığına işaret etmektedir. Öyle ki bu varlıklar arasında bir hiyerarşinin dahi kurulduğu gözlemlenebilmektedir. Zira çoğu zaman Lucifer'in, diğerlerine nazaran daha yüksek bir konuma yerleştirildiği görülmektedir.²³

Şeytan için kullanılan bu isimler, doğal olarak onu konu edinen filmlerde de karşımıza çıkmaktadır. Örneğin *Rosemary's Baby* ve *Alucarda* isimli filmlerde Şeytan'dan bahsedilirken sadece bu isim kullanılmış, başka herhangi adlandırmaya yer verilmemiştir. Buna karşın *Bedazzled* isimli filmde Şeytan kendisini tanıtırken “karanlıklar prensi, iblis, boynuzlu” gibi çeşitli sıfatlar kullanılmaktadır. Ayrıca bu filmde İşaya'dan ilhamla yer verilen “seherin oğlu” ifadesiyle Lucifer ismine de atıfta bulunmaktadır. Lucifer ismine ayrıca *Angel Heart*²⁴, *L'Inferno*, *The Ninth Gate*²⁵, *Exorcist: The Beginning* ve *The Exorcism of Emily Rose*²⁶ isimli filmlerde de rastlanmaktadır. *The Exorcism of Emily Rose*'da Şeytan çıkarma ayini esnasında ismi öğrenilmeye çalışılan iblisin “Ben Lucifer'im. Ete kemiğe bürünmüş Şeytan.” şeklinde-

²⁰ Russell, *Şeytan*, 302; Salime Leyla Gürkan, “Şeytan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Şubat 2022).

²¹ İlgili pasajlardan bazıları için bkz. Yuhanna 8/ 44; Elçilerin İşleri 13/ 10; Vahiy 2/ 9, 3/9.

²² Russell, *Şeytan*, 228.

²³ Russell, *Lucifer*, 356.

²⁴ William Hjortsberg'in *Falling Angel* (Düşen Melek) adlı romanının sinema uyarlaması olan *Angel Heart*, 1988 yılında *Şeytan Çıkmazı* adıyla ülkemizde gösterime girmiştir. Kara film ile korku olmak üzere iki ayrı türü aynı potada bir araya getiren film, Hristiyan sanatına ve dini pratiklerine dair ikonografik temsilleri oldukça yoğun olarak kullanmıştır. Örneğin film boyunca İsa figürü oldukça sık görülmektedir. Bu bağlamda bilhassa Harry karakterinin kaldığı otelin merdivenlerinden çıkarken ona gözlerini ayırmadan bakan kız çocuğunun, hemen ardından gelen sahnedeki ikonografik İsa tablosundan bahsedilebilir. İlgili sahnede kız çocuğunun bakışları Harry'nin girdiği karanlık yoldan çıkamayacağı ve ona acımaktan başka çare kalmadığını gösterir niteliktedir. Bkz. Zeynep Özyay, “Angel Heart Filminin Mitolojik ve İkonografik Göndermeler Üzerinden İncelenmesi”, *Sineblog* (19 Mayıs 2019).

²⁵ Film, 29 Eylül 2000 tarihinde Türkiye'de gösterilmeye başlanmıştır.

²⁶ *The Exorcism of Emily Rose* filmi, *Şeytan Çarpması* ismiyle 2 Aralık 2005 tarihinde Türkiye'de de gösterime girmiştir.

ki ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Zira bu ifade, Hıristiyan gelenekte de izlerini bulabileceğimiz üzere, Şeytan'ın sembolik duruşunu devam ettirmekle birlikte somut bir varlık olarak dönüşümünü tamamladığına işaret etmektedir.

Bunların dışında *End of Days*, *Little Nicky*, *Prince of Darkness*²⁷, *The Ninth Gate* filmlerinde karanlıklar prensi; *Helbound: Hellraiser II* ve *The Rite*²⁸ filmlerinde Leviathan; *The Devil Inside*'da²⁹ Cehennem Efendisi anlamında Berith; *The Rite*'da Ba'al ve Beelzebub isimleri ile Şeytan'dan bahsedilmektedir. Görüldüğü üzere sinema filmlerinde Şeytan, Hıristiyan gelenekte kullanılan çeşitli isimlerle boy göstermektedir. Bunun yanı sıra söz konusu isimlerin anlamlarına da uygun bir şekilde insanları ayartarak günaha yönlendiren, kötülüğe dair her ne varsa kendinde barındıran, dolayısıyla da Tanrı'ya ve Tanrı'ya dair her şeye ve herkese düşman olan bir profille karşımıza çıkmaktadır.

2. Şeytan'ın Fiziksel Görünüşü

Hıristiyan gelenekte, teolojinin yanı sıra folklorik ve popüler tanımlamaların da etkisiyle Şeytan yavaş yavaş Deccal, devler, ejderhalar, hayaletler, canavarlar, hayvan şekli alan insanlar ve periler gibi varlıklara doğru evrilmiştir. Buna bağlı olarak Şeytanla ilgili çeşitli fiziksel tasvirler ortaya çıkmıştır. Şeytan neye benzer, nasıl giyinir, ne tür araçlar kullanır, teni ne renktir, onunla nasıl mücadele edilir gibi sorulara cevap mahiyetinde ayrıntılı anlatılar üretilmiş ve bunlara inanılmıştır.³⁰

Hıristiyan geleneğinde Şeytan'ın dış görüntüsü sık sık canavar ya da yarı yaratık yarı insan formunda ve çarpık biçimli bir şekilde tasvir edilmektedir. Bu, Şeytan'ın iç kusurunun dışa yansımaları olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda Şeytan tasvirleri Cennetten düştüğünün göstergesi olarak topal, dizleri geriye doğru çıkık, boynuzlu, kanatlı, büyük penisli, kuyruklu ve toynaklı, pençe ayaklı, çıplak, kıl-larla kaplı, çirkin vb özelliklerle öne çıkmaktadır. Kaldı ki 447'deki Toledo Konsili'nde de Şeytan boynuzlu, çatlak toynaklı, eşek kulaklı, pençeli, alev gözlü, büyük dişli, büyük penisli ve kükürt kokulu büyük, siyah bir canavar görünümünde betimlemiştir.³¹ Şeytan'ın bu şekildeki tasvirlerinin filmlerde de kullanıldığı görülmektedir. *Case 39*, *Constantine*, *Faust: Eine Deutsche Volkssage*, *Little Nicky*, *Night of*

²⁷ *Prince of Darkness*'in Türkiye'de vizyona girişi, 1988 yılının Eylül ayında gerçekleşmiştir. Filmin adının Türkçeye çevirisi *Karanlıklar Prensi* şeklindedir.

²⁸ *The Rite* filminin Türkiye'de gösterime giriş tarihi 11 Şubat 2011'dir. *Ayin* adı altında izleyicisiyle buluşturulmuştur.

²⁹ *The Devil Inside*, 20 Ocak 2012 tarihinde Türkiye'de gösterime girmiştir. Film Türkiye'de *İçimdeki Şeytan* adıyla bilinmektedir.

³⁰ Russell, *Lucifer*, 72.

³¹ Russell, *Lucifer*, 90-91.

*the Demon*³², *Prince of Darkness*, *Rosemary's Baby* ve *The Exorcist* söz konusu filmlere örnek olarak verilebilir.

Şeytan ayrıca hayvanlarla da özdeşleştirilmiştir. Maymun, yarasa, ayı, domuz, boğa, deve, kedi, timsah, karga, karaca, köpek, ejderha, kartal, sinek, sivrisinek, keçi, atmaca, sırtlan, leopar, aslan, kaplan, kertenkele, baykuş, horoz, örümcek, akbaba, tilki, kurt, kurbağa gibi çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında en sık görülenler ise yılan, ejderha, keçi ve köpek olmuştur.³³ Şeytan'ın hayvan formundaki tasvirleri, doğal olarak Hıristiyan geleneğini temel alan filmlere de yansıtılmıştır. Bu bağlamda *Sinister*³⁴, *The Mephisto Waltz*, *The Omen* filmlerinde köpek, *The Rite* filminde kurbağa ve at, *The Prophecy*'de ejderha, *The Witch*'de keçi, *The Last Temptation of Christ*³⁵ filminde ise İsa'yı ayartmaya çalışan kara bir yılan ve aslan temsili ile Şeytana gönderme yapılmıştır. Şeytan ya da şeytani güçlerin aldığı düşünülen bu hayvani biçimleri meleksi saygınlıklarından yoksun bırakıldığının işareti olarak yorumlanmaktadır.³⁶

Bunların yanı sıra sinema filmlerinde Şeytan, bir insan bedeninde karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu filmler incelendiğinde Şeytanın büyük oranda yetişkin bir erkek olarak tasvir edildiği göze çarpmaktadır. *Angel Heart*, *Bedazzled*, *End of Days*, *Faust: Love of the Damned*, *La Beaute Du Diable*, *Little Nicky*, *Sinister*, *Starry Eyes*, *The Devil and Max Devlin*, *The Devil's Advocate*³⁷ ve *The Witches of Eastwick* isimli filmlerde Şeytan bir erkektir. Şeytan bu filmlerin bir kısmında genç, bir kısmında ise yaşlı bir erkek olarak resmedilmektedir. Buna karşın filmlerde nadiren Şeytana kadın olarak atıfta bulunulmaktadır. *The Ninth Gate* ve *The Conjuring: The Devil Made Me Do It* filmlerinde buna dair örnekler bulunabilir. Bunların yanı sıra *The Omen* ve *The Last Temptation of Christ*'i örnekleri arasında zikredilebileceği bazı filmlerde ise Şeytan bir çocuk bedeninde tasvir edilmektedir. Söz konusu tasvirler bir anlamda Şeytan'ın kadın, erkek ya da çocuk ayırt etmeksizin istediği kılığa girebileceği şeklindeki inancın filmlerdeki

³² *Night of the Demon*, Türkiye'de *İblisin Kurbanları* adıyla 7 Ocak 1959 tarihinde gösterime girmiştir.

³³ Bu hayvanların çeşitli özelliklerle ilişkilendirildiği görülmektedir. Örneğin, ayı şehvetin, tilki kurnazlığın, domuz kadınlardaki cinselliğin, kedi kendini beğenmişliğin simgesidir. Bunlara karşın bazı hayvanlar, İsa ile olan ilişkilerinden dolayı Şeytanla özdeşleştirilmekten kurtulmuştur. Bunların başında kuzu yer almaktadır. Zira Tanrı'nın kuzusudur. Bu yüzden Şeytan hiçbir zaman kuzu haline bürünmemiştir (Russell, *Lucifer*, 89).

³⁴

³⁵ Türkçe *Günaha Son Çağrı*, özgün adıyla *The Last Temptation of Christ*, Türkiye'de ilk kez 1989 yılı Nisan ayında 8. İstanbul Film Festivali kapsamında gösterilmiştir.

³⁶ Russell, *Lucifer*, 183.

³⁷ *The Devil's Advocate*, aynı isimli bir romandan uyarlanan 1997 yapımı bir Hollywood filmidir. *Şeytanın Avukatı* adıyla 30 Ocak 1998 tarihinden itibaren Türkiye'de gösterilmeye başlanmıştır.

yansıması olarak önümüzde durmaktadır. Nihayetinde Şeytan, bürünmüş olduğu bedeninin karizmasından, cazibesinden ya da masumiyetinden yararlanmak suretiyle amacına ulaşmaya çalışmaktadır.

Şeytan'ın en temel rengi, Hıristiyan geleneğe uygun olarak genellikle siyahtır. Ya derisi ya giydiği kıyafetler ya da büründüğu hayvan siyah renktedir. Burada Şeytan'ın neden siyah olduğu sorusu sorulabilir. Şeytan'ın siyahlığı, meleklerin saflık ve güzelliklerini temsil eden beyazla tezat oluşturmaktadır. Şeytan'ın siyahlığı ayrıca Tanrı'nın Krallığı'na karşı karanlığın efendisi olarak üstlendiği rolün yanı sıra düşüşünden sonra tutsak edildiği yer altıyla da ilişkilendirilmektedir. Bu bakımdan siyah kötülüğü ve kirlenmeyi temsil etmektedir.³⁸ Bu nedenle Cehennem'in efendisi olan Şeytan da onun yardımcıları da siyahla resmedilmektedir. Şeytan'ın öne çıkan ikinci rengi ise kırmızıdır. Kanı ve ateşı de sembolize eden bu renk Şeytan'ın daha ziyade saç ve sakal rengi olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹ İlgili filmleri bu açıdan incelediğimizde Şeytan'ın dış görünüşünü yansıtan sahnelerde daha ziyade siyah rengin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin *Djavulens Oga*, *Faust: Love of the Damned* ve *The Devil's Advocate* filmlerinde Şeytan siyah takım elbiseyle boy göstermektedir. Buna karşın bazı filmlerde kırmızı renk ile kan, cinsellik ve ateşle ilişkilendirilerek dolaylı yoldan Şeytan'ın varlığına atıfta bulunmaktadır. Öte yandan nadiren de olsa *Prince of Darkness*'da olduğu gibi bazı filmlerde kırmızı, Şeytan'ın derisinin rengi olarak kullanılmaktadır.

3. Şeytan'ın Deccal ile İlişkisi

Hıristiyan teologlar Şeytan'ın bir cinsiyetinin olmadığını savunmaktadır. Ancak geleneğe bakıldığında daha ziyade eril bir Şeytan algısının öne çıktığı, çok nadiren dişi olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Şeytan'ın eril olduğu algısı, kadınları ayartarak onlarla cinsel ilişkiye girdiği ve bu ilişkilerden ona hizmet eden çocukların dünyaya geldiği yönündeki düşünceye zemin hazırlamıştır. Kadınların Şeytanla cinsel ilişkide bulunduğu iddiasının kökenleri, mitolojik dönmelere kadar geri götürülebilir. Bununla birlikte Hıristiyanlıkta kadının Şeytanla özdeşleştirilmesi, Eski Ahit'te yer alan, Âdem ile Havva'nın Cennetten çıkarılışı öyküsüne dayanmaktadır. Nitekim bu düşünce Ortaçağ'da Kilisenin meşru bir dogması haline dönüşmüştür. Bu doğrultuda bazı kadınlar Şeytanla anlaşmalar yapan, ruhlarını ona satan, karşılığında ise büyüsel güçler elde ederek toplumdaki kötülüğün aktörü haline gelen kişiler olarak nitelendirilmiştir. Bu durum Şeytan temalı filmlere de konu olmuştur. Bu filmlerde kadın çoğu zaman Şeytan tarafından taciz ve istismar edilen, bedeni

³⁸ Link, *Şeytan: Yüzü Olmayan Maske*, 75; Russell, *Şeytan*, 323.

³⁹ Russell, *Lucifer*, 91.

ele geçirilerek kullanılan bir kurban halinde sunulmaktadır. Örneğin *Rosemary's Baby* isimli filmde Rosemary, uykusundayken Şeytan tarafından tecavüz edilen bir kadın olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer şekilde *End of Days*'de de Şeytan, doğar doğmaz Tanrı'ya ve Mesih'e karşı çalışmak için seçilen Christine'ni kovalamaktadır. Peki Şeytan neden kadınların peşine düşmektedir? Çünkü Şeytan'ın yeniden doğmak ya da Deccal'i yaratmak için cinsel ilişkiye girme zorunluluğu bulunmaktadır.

Bu noktada Şeytan konulu filmlerdeki Deccal vurgusuna değinilmesi yerinde olacaktır. Dünyanın son günlerinde ortaya çıkacak düşman şeklinde telakki edilen Deccal, Yeni Ahit'in birçok yerinde geçmektedir.⁴⁰ Yuhanna'nın mektuplarında⁴¹ Mesih karşıtı (anti-christ) şeklinde atıfta bulunulan Deccal ile ilgili iki görüş öne çıkmaktadır. Birincisi, sapkınlar ve Yahudiler başta olmak üzere bütün günahkarların Deccal olduğu düşüncesidir. Daha yaygın kabul gören ikinci fikir ise Deccal'in, Tanrı'nın Krallığı'nı engellemeye yönelik son girişimde Lucifer'in büyütüp desteklediği tek birey olacağıdır. Buna göre Deccal, bizzat Şeytan'ın vücut bulması şeklinde anlaşıldığı gibi onun ordularının başındaki kişi ya da oğlu olarak da yorumlanmıştır.⁴²

Şeytanın oğlu nitelendirmesi yapılan Deccal, Hıristiyan geleneğine göre dünyanın sonuna doğru, Mesih İsa'nın ikinci gelişinden önce Şeytan'ın bütün gücüne sahip olarak ortaya çıkacaktır. O zamana kadar Şeytan'ın izinden gidenler, Deccal'in gelişiyile birlikte onun safında yer almaya başlayacaklardır. Böylece hem Şeytan'ın hem de Deccal'in takipçisi konumuna yerleşeceklerdir. Anlaşılacağı üzere gerek aralarındaki yakın ilişkiden gerekse kutsal metinlerdeki muğlaklıklardan dolayı birbirleriyle kaynaştırılan Şeytan ve Deccal'in her ikisi de Tanrı'nın kurtuluş planını engellemeye çalışan kötü güçleri temsil etmektedir. Bu bakımdan Hıristiyan düşüncesinde Şeytan ve Deccal'in işlevlerinin neredeyse ayırt edilemez hale geldiği söylenebilir.⁴³

Bu alandaki sinema filmleri incelendiğinde, Şeytan'ın hep bir oğul edinme çabası içerisinde olduğu görülebilir. Bu çaba, Hıristiyanlığın en temel doktrini olan teslis ile ilişkilendirilebilir. Nitekim Tanrı'nın oğlu İsa figürünün Şeytan'ın oğlu Damien şekline dönüş-

⁴⁰ İlgili pasajlar için bkz. Matta 12/ 28; Luka 11/ 20; Vahiy 12/8, 13/1, 16/13, 20/1-7; II. Selânikliler 2/ 3-12.

⁴¹ 1. Yuhanna 2/18-22, 4/3; 2. Yuhanna 7.

⁴² Russell, *Lucifer*, 141-142; Bernard McGinn, "Antichrist", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Thomson Gale, 2005), 1/394-395; Deccal Kavramı ile ilgili olarak ayrıca bkz. Mustafa Bıyık, "Hıristiyan Teolojisinde Deccal ve Yecüc-Mecüc Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 53-79.

⁴³ Russell, *İblis*, 11.

türüldüğü *The Omen* filminde 666 sayısının şeytani üçlemeyi temsil ettiğine değinilmektedir. Filmde, kutsal olanın şeytani karşılığı olarak yer verilen bu teslisin unsurları, “Şeytan, Şeytan’ın oğlu ve sahte peygamber” şeklinde sıralanmaktadır. Şeytan’a ve oğul edinme çabasına gönderme yapan bu sayının filmin çeşitli çeşitli sahnelerine yerleştirildiği görülmektedir. Örneğin Şeytan’ın doğum tarihi ve saati 06.06.2006 sabah 06:00’ya atıfta bulunmaktadır. Yine bazı sahnelerde Şeytan’ın emrinde ve hizmetindeki kişilerin bedenlerinde 666 sayısının belirdiği gösterilmektedir.⁴⁴

Deccal motifini kullanan bir diğer film ise *End of Days*’dir. Bu filmde benzer şekilde Şeytan’ın sayısına gönderme yapılmaktadır. Ancak bu sayı 666 değil, 999 olarak zikredilmekte ve dünyanın sonu ile bağlantısı kurulmaktadır. Dünyanın sonu göndermesi, Şeytan’ın yanı sıra Deccal’e de işaret etmektedir. *The Lost Souls* de Deccal vurgusu ile öne çıkan filmler arasında yer almaktadır. Söz konusu filmde Deccal için “kutsal olmayan ve bu dünyaya sonsuz acılar verecek kapıyı açan” sıfatı kullanılmaktadır. Bunların yanı sıra *The Devil’s Advocate* de yine Deccal’e atıfta bulunulan bir başka film olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu filmlerden hareketle nasıl ki iyilik bir kurtarıcıda, Hıristiyanlık özelinde ifade etmek gerekirse Mesih’te bedenleştiriliyorsa kötülüğün de Deccal’de somutlaştırıldığı söylenebilir. Bu bakımdan Deccal, Mesih’in temsil ettiği kavramların tam karşısında yer alarak olumsuzlukları, ümitsizlikleri ve felaketleri çağrıştırmaktadır. Bu nedenledir ki Hıristiyan toplumunda ilk dönemlerden itibaren rastlanan Deccal algısı, hemen her dönem din adamlarının insanları en fazla uyardığı konular arasında yer almaktadır. Bu bağlamda filmlere de yansıtıldığı üzere Deccal’in kötülüklerine karşı uyarılar yapılmakta, onunla mücadelede güçlü bir iradeye sahip olmanın ve birlikte hareket etmenin önemine dikkat çekilmektedir.

4. Şeytan’ın İnsan Üzerindeki Etkisi

Yeni Ahit’te ve Hıristiyan gelenekte Şeytan daima Tanrı’nın düşmanı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Göklerin Kralı’nın karşıtı konumunda bu dünyanın prensi olan Şeytan, Tanrı ile arasındaki çatışmaya bağlı olarak insanoğlunu da düşmanı kabul etmekte ve onu saptırmak için sürekli peşinden gitmektedir.⁴⁵

Hıristiyan bakış açısına göre Şeytan, Tanrı’nınkine zıt bir doğaya sahiptir. Tanrı’nın doğasında doğruluk, sevgi, kutsallık ve benzeri erdemler yer alırken Şeytan yalancılık, kıskırtıcılık, baştan çıkarıcılık, nefret gibi olumsuz özelliklerle tanınmaktadır. Tanrı iyi şeyleri yarat-

⁴⁴ Belgin Mete, *Korku Filmlerinde Kullanılan Hıristiyanlıkla İlgili Dini Öğeler* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 56.

⁴⁵ Gerald Messadine, *Şeytanın Genel Tarihi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016), 346.

makta fakat Şeytan bunları çarpıtmakta ya da saptırmaktadır.⁴⁶ Sahip olduğu bu özellikler onu, tüm kötülüklerin çirkin bir sembolü haline getirmektedir. Yeni Ahit'e göre Şeytan, günaha kışkırtandır, yalancıdır, ayartıcıdır, katildir; hakikate ve iyiliğe yönelmeyi engeller; büyüçülüğe ve putperestliğe yol açar; fiziksel acı verir ve dahası ölüme neden olur.⁴⁷ Hakikati yıkmaya, erdemi yozlaştırmaya ve güzelliği kirletmeye çalışan Şeytan, tüm bu olumsuz özellikleriyle Tanrı'nın ve İsa'nın karşısında, onların düşmanı konumundadır. Şeytan aynı zamanda Tanrı'ya ve İsa'ya inanan ve öğretileri doğrultusunda hareket etmeye çalışanların da en önde gelen düşmanıdır. Bu düşmanlık kapsamında Şeytan, insanların Tanrı'nın yolundan gitmelerini engellemek için eline geçen her fırsatı değerlendirmektedir.⁴⁸

Hıristiyanlara göre bütün günahlar Şeytan'ın işidir. Şeytan, Tanrı'ya yabancılaşılmaya neden olan ilk günaha teşvik etmek suretiyle insanlığa ilk darbesini indirmiştir. Bu olayla başlayan dünya serüveninde insanoğlu, sürekli Şeytan'ın günaha çağrısına muhatap olmaya devam etmektedir. Şeytan insanları gözetlemekte ve saldırı için uygun zamanı kollamaktadır. Fırsatını yakaladığında da ayartarak günah işlemelerini sağlamak için birliklerini göndermektedir. Her bir günahın işlenmesi, dört aşamada gerçekleşmektedir: i) Şeytan, zihinlere öneriler aşılar, ii) Şeytan tarafından sunulan öneriler insanda bir haz ya da hoşnutluk duygusunu harekete geçirir, iii) Bu duygunun etkisiyle insan arzularına boyun eğer, iv) Akıl yürüterek bir savunma mekanizması geliştirir ve nihayetinde günah işler. Dahası Şeytan, insanın ayartılmakta olduğunu sezmemesi için zihni bulanıklaştırma yoluna giderek günaha teslim olmasını garanti altına almaya çalışır.⁴⁹

Şeytan'ın söz konusu özellikleri, bazı filmlerin de konusunu oluşturmaktadır. Örneğin *Bedazzled*, *Helbound: Helraiser II* ve *The Witches of Eastwick* filmlerinde Şeytan aldatıcı olarak tasvir edilmiştir. *Angel Heart*, *End of Days* ve *The Ninth Gate* isimli filmlerde ayartıcı olarak resmedilmiştir. *The Last Temptation of Christ*'te ise Şeytan'ın her iki özelliğine de atıfta bulunulmuştur. Hıristiyan geleneğinde olduğu gibi söz konusu filmlerde de "şehvet, güç, statü, şöhret ve zenginlik" Şeytan'ın insanı aldatmak ya da ayartmak için kullandığı temel tuzaklar olarak betimlenmektedir. *The Devil's Advocate*'de buna dair örnekler bulmak mümkündür. Filmde John Milton yani Şeytan, avukat Kevin Lomax'ın karşısına çıkarak ona kendi hukuk şirketinde

⁴⁶ Russell, *İblis*, 119.

⁴⁷ Şeytan'ın ayartıcılığı: Markos 4/ 15; Elçilerin İşleri 5/3; I. Korintliler 7/5; I. Timoteus 5/15; II. Timoteus 2/26; I. Petrus 5/8. Günaha kışkırtıcılığı: Matta 4/ 1-11; Markos 1/13; Luka 4/1-3. Yalancılığı: Yuhanna 8/44; Büyüçülüğe ve putperestliğe yol açışı: Elçilerin İşleri 13/10. Fiziksel acı verışı: Luka 13/11-16; II. Korintliler 12/7; Ölüme neden oluşu: İbranilere Mektup 2/14.

⁴⁸ Russell, *Şeytan*, 314.

⁴⁹ Russell, *Lucifer*, 137-138.

çalışmasını teklif etmek için olgunlaşmasını hatta lüks hayatı tadarak kibirlenmesini beklemektedir. Böylece Milton karizmasını güçlendirmekte ve “bak ben güçlüyüm, benim tarafıma geçersen tüm bunlara kavuşacaksın” mesajını vermektedir. Nihayetinde filmin ilgili sahnelerinde Şeytan’ın ya da onun yolunu takip eden insanların, ele geçirmek istedikleri kişilerde deneyeceği ilk şeyin makam, para ve itibar vaat etmek ve bunları tattırmak suretiyle onları avuçlarına almak olduğuna atıfta bulunmaktadır.⁵⁰ Bunun yanı sıra Şeytan’ın insana fiziksel zarar vermesi, hastalık ve ölümlere yol açması durumu da filmlerde işlenmektedir. Örneğin bu inanç, *Incarnate*⁵¹ isimli filmde bir çocuğun bedeninden seslenen Şeytan’ın ağzından dökülen şu ifadelerle yansıtılmaktadır: “Bazıları bana kül der. Diğerleri de veba.” Benzer şekilde *Amityville II: The Possession*, *The Conjuring: The Devil Made Me Do It*, *The Devil Inside*, *The Exorcist*, *The Exorcist of Emily Rose* ve *Lost Souls* filmlerinde yine hastalık ve ölümler, Şeytan’ın zarar verme isteğinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şeytan’ın insan üzerindeki etkisi söz konusu olduğunda değinilmesi gereken bir başka konu, ruhunu Şeytan’a satma meselesidir. Hıristiyan geleneği, Şeytan’ın İsa’ya inananları kendisiyle bir anlaşma yapmaya zorladığı ve ruhlarını satın almaya çalıştığı yönündeki hikâyelerin çokluğuyla dikkat çekmektedir. Bu anlatılar çeşitli dönemlerde, dini vaazların yanı sıra edebiyat, tiyatro ve sinema gibi sanat dallarında da gözde bir tema olmuştur. Söz konusu hikâyelerden biri, uzun yıllar boyunca hemen her Avrupa dilinde yüzlerce kez tekrarlanan ve modern edebiyattaki Faust karakterine kaynaklık eden Theophilus efsanesidir. Hikâyeye göre Küçük Asyalı bir rahip olan Theophilus, kendisine teklif edilen piskoposluk görevini reddetmiştir. Fakat Theophilus, yeni piskoposun kendisini görevinden ve saygınlığından mahrum bırakmaya çalışması karşısında öfkeye kapılarak hem nüfuzunu yeniden kazanma hem de piskopostan intikamını alma arayışı içerisine girmiştir. Bu doğrultuda Yahudi bir büyücüden yardım istemiştir. Büyücü ona Şeytan’ın kendisine yardım edebileceğini söylemiştir. Nitekim Theophilus, bir gece vakti büyücüyle birlikte ıssız bir yere gitmiş ve orada Şeytanla görüşmüştür. Theophilus, Şeytan’a isteğini anlatarak kaybettiklerini geri alma karşılığında kendisinin hizmetkarı olmayı kabul ettiğini bildirmiştir. Bu bağlamda Lucifer’e sadakat yemini ederek Tanrı’ya olan bağlılığından vazgeçmiştir. Dahası Theophilus resmi bir anlaşma da imzalamış ve boyun eğme işareti olarak Şeytan’ı öpüp belgeyi ona teslim etmiştir. Bu anlaşma sonrası Theophilus, isteklerine

⁵⁰ “The Devil’s Advocate (1997) - Şeytanın Avukatı Film Analizi”, *Filmanalizi* (02 Eylül 2019).

⁵¹ *Incarnate* filmi, Türkiye’de 30 Aralık 2016 tarihinde vizyona girmiştir. Türkiye’deki izleyicisiyle *Şeytanın Oğlu* adıyla buluşturulan film, az sayıda sinema salonunda gösterilmiştir.

kavuşmuştur. Sonunda Şeytan'ın ruhu isteme zamanı gelmiş, işkence etmek ve cehenneme sürüklemek üzere yardımcılarını Theophilus'a göndermiştir. Bu durumdan dehşete kapılan Theophilus, günahından pişmanlık duyarak Meryem Ana'nın merhametine sığınmıştır. Meryem Ana'nın aracılığıyla Theophilus Tanrı tarafından affedilmiş ve böylece Şeytan yenilgiye uğratılmıştır.⁵²

Hıristiyan geleneğinde yer alan bu tür anlatılar, sinema filmlerine de ilham kaynağı olmuştur. Şeytan'ı konu edinen filmlerde sık sık ruhunu Şeytan'a satma temasının işlendiği görülmektedir. *Angel Heart*, *Faust: Eine Deutsche Volksage*, *Faust: Love of the Damned*, *La Beauté Du Diable*, *The Devil and Daniel Webster*, *The Devil and Max Devlin*, *The Devil's Advocate*, *The Mephisto Waltz* ve *The Prophecy* isimli filmler ruhunu Şeytan'a satma konusunun işlendiği filmlerin örnekleri arasında yer almaktadır. Filmlere de yansıyan yönüyle Şeytan'ın ruhları üzerine insanlarla anlaşma yapması, Tanrı'yı taklit ettiği izlenimi uyandırmaktadır. Aksi yönde rivayetler olmakla birlikte, çoğu zaman kanla da imzalanan bu anlaşmadan geri dönüşün olmadığı düşünülmektedir. Tüm çabalarına rağmen ruhları satın almayı başaramaması durumunda Şeytanın, insanların bedenlerini zorla ele geçirmeye çalışacağına inanılmaktadır. Üstelik ele geçirilmeye çalışılan kişinin kötülüğe meyilli olması da gerekmemektedir.

18 | db

Bu noktada bir hususa daha işaret etmekte yarar var. Filmlere de konu olan bu hikâyeler, Hıristiyan geleneğine Şeytanla anlaşmanın büyük günahkarların, özellikle de sapkınların bir işareti olduğu düşüncesini yerleştirmiştir. Bu yaklaşım cadı suçlamalarına ciddi katkılar sağlayacak bir altyapı da hazırlamıştır. Nitekim cadı avlarının revaçta olduğu dönemlerde sözde Şeytanla yapılan anlaşmaları gösterdiği iddia edilen belgeler, büyücülük ve cadılıkla suçlanan kişilere karşı mahkemelere sunulmuştur.⁵³

5. Şeytanla Başa Çıkma Yolları ve Şeytan Kovma

Şeytan'ın Tanrı'nın kurtuluş planını engellemek için en çok başvurduğu araçlardan biri, insanın ele geçirilmesidir. Bu görevin daha ziyade Şeytan'ın hizmetkarları konumundaki kötü ruhlar (demonlar) tarafından yerine getirildiğine inanılmaktadır. Bununla birlikte Yuhanna İncilinde, insanların bizzat Şeytan'ın kendisi tarafından ele geçirildiği ifade edilmektedir.⁵⁴ Şeytani güçler tarafından ele geçirilen insanlar, genellikle korkunç hastalıklar ve delilik gibi durumlara maruz kalmaktadır. İnsanların bu tür durumlardan kurtulabilmesi için bunlara yol açan şeytanların bedenlerinden çıka-

⁵² Moshe Lazar, "Theophilus: Servant of Two Masters", *Modern Language Notes* 87/6 (1972), 31-50.

⁵³ Russell, *Lucifer*, 109-111.

⁵⁴ Yuhanna 6/70-71; 8/44; 13/22, 27.

rılması şarttır.⁵⁵ Şeytan ve onun sürü halinde dolaşan yardımcıları-
nın insanları ele geçirme faaliyetlerine karşı Hıristiyanlar, korunmak
için Tanrı'nın oğlu İsa'ya sığınmaktadır. İsa'ya iman etmek, Şeytan'a
karşı koymanın en iyi ve kesin yolu olarak kabul edilmektedir. Bu
nedenledir ki Hıristiyanlar, Şeytani güçleri bozguna uğratmak için
İsa'nın adını ve haç işaretini kullanmaktadır. Bununla birlikte İsa'nın
korumasına mazhar olmanın en temel hatta tek zorunlu yolu, vaftiz
olarak görülmektedir. Sonrasında da iyi bir yaşam sürmek suretiyle
Şeytan'ın bütünüyle mağlup edilebileceğine inanılmaktadır.⁵⁶ Hatta
yeri geldiğinde ölüm döşeğindeki bir itirafın bile Şeytan'ı bozguna
uğratabileceği düşünülmektedir.⁵⁷

Yeni Ahit'e göre Şeytan'ın insanların ruhlarını ve bedenlerini ele
geçirme gücüne karşın İsa Mesih'e ve onun öğrencilerine Şeytan'ı
kontrol altına alma ve kovma kuvveti verilmiştir.⁵⁸ Yeni Ahit'te yer
alan Şeytan çıkarma olaylarına yönelik ifadeler, Hıristiyanlıkta Şey-
tan çıkarma (exorcism) geleneğinin oluşmasını sağlamıştır. Roma Ka-
tolik Kilisesi'nde Şeytan kovma, üçüncü yüzyıldan başlayarak 1972
yılına kadar vaftiz sakramentinin önemli bir parçasını oluşturmuştur.
Şeytan çıkarma uygulamasının vaftiz ile bir arada yürütülmesinin
temelinde, Hıristiyan cemaate katılacak kişinin o ana kadar etkisi al-
tında kaldığı Şeytan'dan arındırılmasının zorunlu olduğu varsayımı
yatmaktadır. Neticede Roma Katolik Kilisesi, ilk dönemlerden itiba-
ren resmi olarak Şeytan kovucular görevlendirmiştir. Bununla bir-
likte kısa süre içerisinde bu görev, papazlar tarafından üstlenilmeye
başlanmıştır. Bunun üzerine 1972 yılında Papa VI. Paul, resmi Şeytan
kovucuların görevine son verildiğini ilan etmiştir. Papa, buna karşın
ulusal piskoposluk konsillerinin, söz konusu unvana sahip fakat işle-
vi olmayan papazlıklar kurabileceklerini belirtmiştir.⁵⁹

Vaftiz dışında hiçbir zaman toplu ayinlerin parçası olmayan Şey-
tan kovma, İsa'ya dolaylı bir yakarış içermektedir. Kaldı ki Şeytan
çıkarmakla görevli rahiplerin hatta azizlerin bile kendi güçleriyle
değil, ancak İsa'nın onlara bahsettiği kuvvetle kötü ruhları kovabil-
diklerine inanılmaktadır. Kötü ruhların ya da şeytani güçlerin savuş-
turulmasında Hıristiyanlığın işaretleri ve simgeler, kullanılmaktadır.
Haç ya da haç işareti, kutsanmış su, İsa'nın ismi, ayinler, İncil'den
pasajlar, kutsal yağ ve kilise çanları bunlar arasındadır.⁶⁰

⁵⁵ Mehmet Aydın, *İlahi Dinlerde Şeytan İnanıcı ve Anlayışı* (Konya: Palet Yayınları, 2018),
63.

⁵⁶ Russell, *İblis*, 127, 135.

⁵⁷ Russell, *Lucifer*, 99.

⁵⁸ Luka 4/33-35; Matta 10/1.

⁵⁹ Russell, *Lucifer*, 172.

⁶⁰ Russell, *Lucifer*, 174; Francis Young, *A History of Exorcism in Catholic Christianity*
(Cambridge: Palgrave Macmillan, 2016), 28.

Şeytan kovma ayinlerinin önemli bölümlerinden biri, Şeytan'ın içerisine yerleştiği bedenden çıkması için azarlanmasıdır. Bu bağlamda kullanılan yaygın kalıbın, "Haydi lanetli Şeytan, defol" şeklinde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte çok daha etkili ifadelerin kullanıldığına dair örnekler de mevcuttur. Bu noktada Galya'daki bir toplu ayinde zikredilen şu ifadelere bakılabilir:

Sana diyorum lanet ve en kirli ruh, kötülüğün nedeni, suçların özü, günahların kökeni, hilekarlıktan, zinadan ve cinayetten zevk alan sana! İsa adına uyarıyorum seni, hangi bedende gizleniyorsan çık ortaya, işgal ettiğin ve manevi kamçılarla, görünmez eziyetlerle seni çıkarmaya çalıştığımız bedenden kaç...Her nerede yattıysan pusuya defol, defol ve Tanrı'ya adanmış bedenlere bir daha asla bakma; Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına, bu bedenler sana sonsuza kadar yasak olsun.⁶¹

Hıristiyan geleneğinde Şeytanla mücadelenin önemli yollarından biri olarak karşımıza çıkan bu uygulamanın, sinema filmlerinde de geniş bir yer tuttuğu görülmektedir. Örneğin *Lossessa* isimli filmde iki sahnede Şeytan çıkarma ayinine atıfta bulunmaktadır. Bu sahnelerin ilkinde boynunda haç ve elinde Kutsal Kitap olan rahip, Şeytan'ın etkisi altındaki kızın (Daniela) kaldığı odaya girer. Kutsal nesnelere karşısında Şeytan deliye döner. Şeytan, kutsal nesnelere karşı olan öfkesini kızın davranışları üzerinden gösterir. İkinci Şeytan kovma sahnesinde, söz konusu kız, kovma ayinini gerçekleştiren rahibe saldırır. Dahası Şeytan'ın telkinleri doğrultusunda rahibi baştan çıkarmaya çalışır.

Şeytan kovma ile ilgili detaylı sahnelere yer veren bir başka film *The Devil Inside*'dir. Belgesel türü bir yapım olan bu film, iki rahip ile bir rahibenin ölümüyle sonuçlanmış bir Şeytan çıkarma ayinine ait görüntülerle başlamaktadır. Filmin devamında, Şeytan tarafından ele geçirilen kişilere ait çeşitli görüntülerin yanı sıra ele geçirme vakası olarak değerlendirilebilecek durumlar üzerinden Şeytan kovma ile ilgili yoğun bir bilgi aktarımı bulunmaktadır.

Şeytan kovma, gerçek olaylardan esinlenilerek hazırlanan *The Rite* isimli filmin de odak noktasında yer almaktadır. Söz konusu filmde konu, Vatikan'daki "Şeytan Çıkarma Programı"na katılan Peder Michael Kovak'ın başından geçenler üzerinden ele alınmaktadır. Filmde hem hamile bir kadın hem de Michael Kovak'a deneyimlerini aktaran Peder Lucas için yapılan ayinler esnasında, Şeytan gücünü kaybetmemek ve yenilgiye uğramamak için başta şehvet olmak üzere çeşitli araçlarla rahipleri ayartmaya ve dolayısıyla onların inancını

⁶¹ Russell, *Lucifer*, 175; J.M. Neale - G.H. Forbes, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church* (Londra, 1855), 160-161.

almaya çalışmaktadır. Yine gerek *The Rite* filminde gerekse Şeytan çıkarma temalı diğer filmlerde göze çarpan ve Şeytan kovma ritüellerinin önemli bir parçasını oluşturan husus, bedeni ele geçiren karanlık gücün isminin öğrenilmeye çalışılmasıdır. Bu sahnelerde, kişiye musallat olan Şeytan'ın adının öğrenilmesinin artık ona hükmedilebileceği ve ele geçirdiği bedenden kovulabileceği yönündeki algı yansıtılmaktadır.

Bunların yanı sıra *Amityville II: The Possession*, *Constantine*, *Deliver Us From Evil*, *Exorcist: The Beginning*, *Incarinate*, *Lost Souls*, *The Devils*, *The Exorcist*⁶² ve *The Exorcism of Emily Rose* isimli filmler de yine Şeytan kovma ile ilgili filmler arasındadır. Şeytan kovma temalı filmler bir bütün halinde incelendiğinde, Şeytan'ı çıkarma gücünün genelde dine verildiği daha özelde ise Katolik Kilisesine verildiği görülmektedir.⁶³ *End of Days*'de inancını kaybetmiş biri olarak gösterilen Jericho'nun, filmin sonunda Şeytanla olan mücadelesini bir Kilise'nin içerisinde kazanması, bu noktadaki en çarpıcı sahnelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüldüğü üzere Şeytanla bireysel ve inançlı bir mücadele vurgusu ön plana çıkarılmaktadır. *The Prophecy* filminde bu, kelimelere de dökülmüştür: "Karanlık ruhlar, inanç karşısında kaybeder."

Şeytanla mücadelede bireysel olarak inançlı olmanın, inancı korumanın gücüne dikkat çekilmekle birlikte, söz konusu filmlerde ayrıca Şeytan çıkarma ayinleri için mutlaka dışardan bir desteğe ihtiyaç duyulduğu da işlenmektedir. Bu destek, Şeytan kovma yetkisine sahip din görevlilerinden alınmaktadır. Zira Şeytan kovma görevi verilen kişi, Tanrının safındadır. Bir diğer ifadeyle Şeytan kovma bilgisi ve gücüne sahip bir Katolik papaz, bir nevi Mesih gibi gösterilmektedir.

Burada son olarak Şeytan çıkarma ayini dışında, Şeytanla başa çıkmanın diğer yollarını keşfetmeyi konu edinen başka filmlere de

⁶² 1973 yapımı *The Exorcist* filminin Türkiye'de gösterime giriş tarihi 9 Mart 1981'dir. Ancak film, söz konusu tarihten önce, 1974 yılında *Şeytan* adı altında Türkçeye uyarlanmıştır. Yönetmenliğini Metin Erksan'ın yaptığı *Şeytan*'ın yanı sıra Türk sinemasında, Hıristiyan kaynaklı korkulardan yola çıkılarak çekilen başka filmler de bulunmaktadır. *Drakula İstanbul'da* (1953) ve *Karanlık Sular* (1993) bunların örnekleri olarak zikredilebilir.

⁶³ *Deliver Us From Evil* (Bizi Kötüden Korum) filmine ilişkin değerlendirmesinde Burç Karabulut, Hollywood'un bazı filmleri aracılığıyla inanç koruyucusu işlevi gördüğünü, dolayısıyla Vatikan ve Katolik Kilisesi için bir kurtarıcı rolü üstlendiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda şunları yazmaktadır: "Hollywood'un Vatikan için bir kurtarıcı olarak görev yaptığı söylenebilir. Propaganda makinesinin çarklarının çok güçlü bir biçimde döndüğü Bizi Kötüden Korum, klasik bir anlatıyla dini korkularımızı gerçeğe dönüştürüp bizi dine kazandırmaya çalışıyor... Daha önce de birçok kez Vatikan'dan esinlenen Hollywood, doğal olarak kan kardeşi Vatikan'ı ipten almaya devam ediyor." Bkz. Burç Karabulut, "Deliver Us From Evil (2014): Baba, Oğul ve Kutsal Hollywood", *Cinirituel* (31 Ağustos 2014).

atıfta bulunulabilir. *Angel Heart*, *Faust: Eine Deutsche Volkssage*, *Faust: Love of the Damned*, *La Beaute Du Diable*, *The Devil and Daniel Webster*, *The Devil and Max Devlin* ve *The Devil's Advocate* bunlar arasında zikredilebilir. Bu noktada söz konusu filmlerde, Hıristiyanlığın Şeytan'a yönelik eleştirilerinin işlendiğine de işaret etmek gerekmektedir. Zira Şeytanla mücadele stratejilerinin çoğu zaman bu eleştiriler üzerine inşa edildiği görülmektedir. Öte yandan aynı filmlerde inanç sistemlerinin eleştirileri karşısında Şeytan'ın kendisini nasıl savunduğuna dair sahnelere de rastlanmaktadır.

6. Şeytan'ın Yüceltilişi ve Satanizm

Şeytan ile ilgili filmler incelendiğinde bunların büyük çoğunluğunun Şeytan'ın ürkütücülüğünü ön plana çıkardığı görülmektedir. Bununla birlikte Şeytan'ı gülünç ya da önemsiz olarak tanıtan filmlere de rastlanmaktadır. Dante'nin *İlahi Komedya'sı* gibi bazı edebi metinlerde de görülen bu durum, modern filmlere de aktarılmış ve Şeytan alay konusu haline getirilmiştir. İlahi Komedya'dan ilham alan *L'Inferno* ile Faust hikâyesinin yeniden aktarımı olarak değerlendirilen *Bedazzled* bu tür filmlerin başta gelen örneklerini oluşturmaktadır. Benzer şekilde *The Prophecy* filminde de Şeytan'ın sempatik bir tasvirine yer verildiği söylenebilir. Zira söz konusu filmde baş melek Cebrael, Tanrı'nın gücünü yerle bir etmeye çalışırken Şeytan onu durdurmak istemektedir. Bu durum izleyicinin Şeytan'a sempati duymasına yol açabilmektedir. Tam bu noktada filmlerin insanların düşüncelerini, inançlarını ve bakış açılarını değiştirmeyi; yeni bilgilerin doğru telakki edilmesinin yanı sıra yayılmasını da sağlayan bilinçaltı mesajlar taşıyabildiğini hatırlatmakta yarar var. Ses, görsel ya da eylemin uyarısı ile üretilen bilinçaltı bilgi, söz konusu uyarana maruz kalan kişileri, istenilen doğrultuda düşünmeye ve davranmaya uygun hale getirebilmektedir.⁶⁴ Buradan hareketle *The Prophecy*, *Rosemary's Baby* gibi örneklerinde görülebileceği üzere bazı filmlerin, bilinçaltına hitap ederek insanların Şeytan olumsuz tasavvurlarının değiştirilmesine hizmet ettiği söylenebilir.

Bunun ötesinde bazı filmlerde Şeytan tapınılması gereken olumlu ve olağanüstü bir güç olarak resmedilmektedir. Bu bakımdan söz konusu filmlerin, Satanizm ile ilgili unsurlardan referans aldığı düşünülebilir. Bilindiği üzere Satanizm tabiri, 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan, Şeytanı yüceltip ona tapan ve onun için ritüeller düzenleyen, özelde Hıristiyanlığa genelde ise tüm geleneksel dini inanç ve uygulamalara karşı tepki olarak kurulan akımları ifade etmek için kullanılmaktadır.⁶⁵ Kökenlerine dair çeşitli tartışmalar

⁶⁴ Yağmur Küçükbezirci, "Bilinçaltı Mesaj Gönderme Teknikleri ve Bilinçaltı Mesajların Topluma Etkileri", *Turkish Studies* 8/9 (2013), 1884.

⁶⁵ Yasin İpek, *Satanizm ve Türkiye'de Satanistler* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 44-45.

olmakla birlikte 1966 yılının Satanizm için bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Zira bu tarihte Anton Szandor Lavey'in *The Church of Satan* (Şeytan Kilisesi) isimli grubu kurmasıyla birlikte Satanizm resmi bir yapı halini almıştır.⁶⁶

Her inanç sisteminde olduğu gibi satanizmde de bazı kavramlara özel anlamlar yüklenmiş ya da geleneksel anlayışın dışında yeni yorumlar getirilmiştir. Bu kavramların başında Şeytan yer almaktadır. LaVey'in öncülüğündeki Modern Satanizm, geleneksel Hristiyanlığın Şeytan'ın insanları yoldan çıkardığı, tüm kötülüklerin ve ahlaksızlığın kaynağında yer aldığı ve onun peşinden gidenlerin cehennemde sonsuz azaba çarptırılacağı yönündeki söylemlerini uydurulmuş hikâyeler olarak nitelendirmektedir. Nitekim satanist gruplardan biri olan ve Şeytan'ı düşmüş bir melek değil, bilimin veya dinin açıklama kapasitesinin sınırlarını aşan doğadaki gizli bir güç olarak tanımlayan modern Sethçiler'e,⁶⁷ göre, İblis'in kötü olduğu düşüncesi çağlar boyunca Şeytan aleyhinde konuşanlar tarafından uydurulmuş bir yalandır.⁶⁸

Satanizmle ilişkilendirilen bazı olayların meydana gelmesi, söz konusu akımın isminin duyulmasına ve gündemde kalmasına neden olmuştur. Örneğin 1969 yılında *Hell's Angle* (Cehennem Melekleri) isimli bir grup, ünlü rock topluluğu *Rolling Stone*'un konserinde *Sympathy for the Devil* (Şeytana Sempati) isimli şarkıyı dinlerken kendilerinden geçmiş ve orada bulunan 18 yaşındaki bir genci öldürmüştür.⁶⁹ Aynı yılın Ağustos ayında, Charles Manson⁷⁰ tarafından kurulan ve satanist bir yapılanma olduğu iddia edilen *Manson Family* (Manson Ailesi) isimli grup üyeleri, iki ayrı gecede *Rosemary's Baby* filminin yönetmeni Roman Polanski'nin eşi ve aynı zamanda hamile olan oyuncu Sharon Tate'in de aralarında yer aldığı 7 kişiyi öldürmüştür.⁷¹ Yaşanan bu ve benzeri olaylar, çeşitli çevrelerin ilgisini Satanizm üzerine çekmiştir. Bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki söz konusu türden olaylar, bazı kişi ve grupların benimsediği satanizm ve takipçilerine karşı toplumda büyük bir tedirginlik ve nefretin

⁶⁶ İpek, *Satanizm ve Türkiye'de Satanistler*, 79; Ahmet Güç, *Satanizm* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 138-142.

⁶⁷ Seth Tapınağı, Anton Szander LaVey'in kurduğu Şeytan Kilisesi'nden 1975 yılında ayrılan bir grup tarafından oluşturulmuştur.

⁶⁸ Jeffrey Burton Russell, *Mephistopheles: Modern Dünyada Şeytan*, çev. Elif Çelik (Ankara: Panama Yayıncılık, 2019), 397.

⁶⁹ Danny Bias, *Freedom Form the World of Satanism & Power of Satan* (Morrisville: Lulu Enterprices, 2006), 4.

⁷⁰ Charles Manson kendisinin çift karakterli olduğunu ve sahip olduğu bu kişiliklerden birinin İsa'ya diğerini ise Şeytan'a ait olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Russell, *Mephistopheles*, 386-387.

⁷¹ Andrew J. Atchison - Kathleen M. Heide, "Charles Manson and the Family: The Application of Sociological Theories to Multiple Murder", *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 55/5 (2011), 777-778.

oluşmasına yol açmıştır.⁷²

Satanizme karşı oluşan bu canlı ilgi, sinema sektörü tarafından da beslenmiştir. Bu noktada değinilmesi gereken ilk film hiç şüphesiz ki *Rosemary's Baby*'dir. Zira *Rosemary's Baby*, Satanizmi konu edinmesinin yanı sıra doğrudan Anton S. LaVey'in danışmanlığında çekilmiş olması yönüyle benzerlerinden ayrılmakta ve önemli bir konuma yerleşmektedir. Bu filmde Rosemary'nin Satanist komşularından etkilenişi, bir gece Şeytan'ın tecavüzüne uğrayışı ve hamile kalışı, Şeytan'ın oğlunu dünyaya getirişi gibi konular izleyiciye aktarılmaktadır. Söz konusu film Hıristiyan inançlarına yönelik eleştirel bir tutum da sergilemektedir. Örneğin Rosemary'nin Şeytan'ın bebeğini doğurması, aslında Hıristiyanlıkta Meryem'in sıra dışı hamileliği ve İsa'yı dünyaya getirmesi inancına yönelik bir ima barındırmaktadır. Bu yönüyle film, Şeytan'ın bir anlamda tanrısal statü isteğine atıfta bulunmaktadır. Bu bakımdan film, son sahnelerinde yer verilen Şeytan'a yöneltilen övgü dolu ifadeler açısından da oldukça dikkat çekicidir. Rosemary'nin bebeğinin başında toplanan Satanistler tarafından şu sözler sarf edilmektedir:

Babasının gözlerini almış, onun babası Şeytan. Cehennemden geldi ve ölümlü kadından çocuğunu yaptı. Şeytanı selamla!.. O inançlıların tapınaklarını yıkmaya geldi. Onlara bedelini ödetecek ve Efendimizin adına tapınaklar kuracak ve işkence edecek. Edrin'i selamla!

Tanrı öldü, Şeytan yaşıyor. Tek bir Cehennem var. Tek bir hükümdar var. O da Şeytan.

Satanizme yönelik göndermeler barındıran bir başka film *The Ninth Gate*'dir. Bu filmde bir Satanist olarak resmedilen Boris Balkan karakteri, "Karanlıklar Prensinin büyü yoluyla vücut bulabileceğine" işaret eden bir kitabın peşindedir. Filmin bir sahnesinde, siyah kukuletalı kıyafetler giyen ve boyunlarında pentagram bulunan kişilerin Şeytan'a çağrı için bir araya geldiği bir ayinde bu kitaptan pasajlar okunmaktadır. Söz konusu kitap etrafında kurgulanan senaryonun sonlarına doğru Boris Balkan, Şeytan'ın gücünü elde etmek için bireysel bir ayin gerçekleştirmekte ancak bu girişimi neticesinde yanarak ölmektedir. Söz konusu sahnenin, Şeytanla iş birliği yapanların sonlarının Şeytan'ın eliyle olacağına yönelik bir mesaj barındırdığı söylenebilir.

End of Days de Şeytan'ı çağırarak satanistler temasını işleyen onlarca filmde biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İsmi geçen filmin ilk dakikalarında boynunda baphomet kolyesi olan, şeytani bir tarikat liderinin yılanı dilimleyip kanını Christine isimli yeni doğmuş bebeğin ağzına akıttığı bir tür ritüel gösterilmektedir. Söz konusu sahne, her ne kadar Satanizmle ilişkilendirilebilse de bu ritüelin temellerini

⁷² İpek, *Satanizm ve Türkiye'de Satanistler*, 80.

doğrudan *Church of Satan* ve benzeri Satanist yapılanmalardan aldığı söylenemez.

Satanistlerden bahseden bir başka film, *The Conjuring: The Devil Made Me Do It*'dir. Bu filmde satanistlerden bahsedilirken “tek amaçları kaostur”, “onların özü umutsuzluktur”, “Şeytan’a ve yardımcılarına kan kurban ederek tapıyorlar”, müstehcen ritüelleri var” ve “dine küfrediyorlar” şeklindeki ifadeler kullanılmaktadır. Buradan hareketle bazı filmlerin, Şeytan’ı yücelterek ona tapınanları eleştirmeyi hedeflediği söylenebilir.

Sonuç

Hıristiyan geleneğinde kötülük meselesi ile ilgili ortaya konulan tartışmalar incelendiğinde, Tanrı’nın mutlak gücünü korumak adına iyiliğinin feda edildiği görülebilmektedir. Bununla birlikte kötülükle özdeşleştirilen Şeytan, zamanla Tanrı karşısında belli bir özerklik kazanmayı da başarmıştır. Şeytan’ın elde ettiği bu müstakil ve güçlü kişilik paradigması, Hıristiyanlığın kodlarını kullanan Batı sinemasına da yansımıştır. Neticede Tanrı ile Şeytan arasındaki mücadeleyi konu edinen yüzlerce film çekilmiştir. Bu filmlerin bir kısmı dini imgeleri Hıristiyanlığı eleştirmek ya da alay konusu haline getirmek için kullanmıştır. Buna karşın filmlerin önemli bir kısmı ise dine ait unsurlara Hıristiyan inancını güçlendirmek ya da onun propaganda-sını yapmak amacıyla yer vermiştir. Hıristiyan öğelerin oldukça geniş yer tuttuğu bu filmler, bir anlamda Hıristiyanlığı anlatıcı ve yayıcı bir işlev üstlenmiştir.

Şeytan karakterinin öteden beri film yapımcılarının ilgisini çektiği görülmektedir. Şeytan’ın kim olduğu ve neyi temsil ettiği konusunda sinema alanında ciddi bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Bu çeşitlilik içerisinde Şeytan, çoğu zaman insanların aklını çelmeye ve onları doğru yoldan uzaklaştırmaya çalışan, bu nedenle de sürekli savaşılmaması gereken baş düşman rolüyle korkuları besleyen bir karakter olarak öne çıkmaktadır. Bilindiği üzere Hıristiyanlıktaki Şeytan düşüncesi, bireysel olarak insanların algılarının yanı sıra Batı toplumlarının yaşayışını da şekillendirmiştir. Zira uzun yıllar boyunca, Batı toplumlarında Şeytan ile ilgili köklü bir korku kültürü meydana gelmiştir. Bu durum doğal olarak sinemaya da yansımış, Şeytan’ın her daim insanın peşinde olduğu düşüncesi, korku filmlerinin temel malzemesini oluşturmuştur. Buradan hareketle söz konusu filmlerde Şeytan’ın genellikle ürkütücü yönüyle yansıtıldığı söylenebilir. Ancak burada şunu da ifade etmek gerekir ki söz konusu filmler incelendiğinde, Şeytan’ın mutlak bir korkutuculuğa sahip olmadığı da fark edilmektedir. Zira bazı filmlerde mücadelenin kazananı olarak sunulsa da çoğu zaman mağlup edildiği hatta kolaylıkla yenilgiye uğratıldığı görülebilmektedir. Kaldı ki Hıristiyan anlayışa göre temel mesele, hangi

isimle çağrılırsa çağrılısın Şeytan'ın planlarını bozmaktır.

Hıristiyan geleneğinin farklı dönemlerinde Şeytan ya karanlıklarla çevrili çıplak bir adam ya hayvani özelliklere sahip bir canavar ya da üç dişli yaba taşıyan bir yaratık gibi çeşitli formlarla vücut bulmuştur. Her ne kadar modern dönemde daha ziyade fiziksel formu olmayan soyut bir varlığa dönüşmüş olsa da somut tasvirleri gelecekteki yerini korumaya devam etmektedir. Üstelik bu somut tasvirler filmler için elverişli bir malzeme sağlamış ve Şeytan'a dair görsel temsiller sinema aracılığıyla popüler kültüre dahil edilmiştir. Aslında Şeytan'ın popüler kültürün bir ögesi haline gelmesi, ilk dönemlerde ona yüklenen korkunç niteliklerin zamanla zayıflamasına zemin hazırlamıştır.

Şeytan konulu filmler tarafından sık sık işlenen temalardan biri hiç şüphesiz ki şer güçlerin insanların bedenlerini ele geçirerek onları çirkin eylemler yapmaya zorladığıdır. Bu filmler, bir anlamda yapılan kötülüklerin, insanlara dışarıdan dayatıldığı düşüncesini zihinlere kazımaktadır. Bir diğer ifadeyle kötülükleri bütünüyle Şeytan'a mal eden bir anlayışın yaygınlaşmasına kapı aralamaktadır. Bu tür bir bakış açısının birtakım mahzurlarının bulunduğu söylenebilir. Zira böyle bir düşünce, ahlaki bozulma ve yozlaşmada bireylerin ya da dünyada yaşanan acılarda adaletsiz toplumların, yasaların veya hükümetlerin sorumluluğunun sorgulanmasını engelleyebilir.

KAYNAKÇA

- Atchison, Andrew J. - Heide, Kathleen M. "Charles Manson and the Family: The Application of Sociological Theories to Multiple Murder". *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 55/5 (2011), 771-798.
- Aydın, Mehmet. *İlahi Dinlerde Şeytan İnancı ve Anlayışı*. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Bryık, Mustafa. "Hıristiyan Teolojisinde Deccal ve Yecüc-Mecüc Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 53-79.
- Bias, Danny. *Freedom Form the World of Satanism & Power of Satan*. Morrisville: Lulu Enterprises, 2006.
- Dante. *İlahi Komedy/Cehennem*. çev. Feridun Timur. İstanbul: Altın Kitaplar, 2020.
- Goethe. *Faust*. çev. Genç Osman Yavaş. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.
- Güç, Ahmet. *Satanizm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Gürkan, Salime Leyla. "Şeytan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Şubat 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seytan#2-diger-dinlerde>
- Hoffman, E.T.A. *Şeytanın İksirleri*. çev. Zehra Kurttekin. İstanbul: Can Yayınları, 2014.
- Işık, Harun. "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'a göre Şeytan". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 35-74.
- İpek, Yasin. *Satanizm ve Türkiye'de Satanistler*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.
- Karabulut, Burç. "Deliver Us From Evil (2014): Baba, Oğul ve Kutsal Hollywood". *Cinerituel*. 31 Ağustos 2014. Erişim 25 Ocak 2023. <https://www.cinerituel.com/deliver-us-from-evil-baba-ogul-ve-kutsal-hollywood/>
- Küçükbezirci, Yağmur. "Bilinçaltı Mesaj Gönderme Teknikleri ve Bilinçaltı Mesajların Topluma Etkileri". *Turkish Studies* 8/9 (2013), 1879-1894.
- Lazar, Moshe. "Theophilus: Servant of Two Masters". *Modern Language Notes* 87/6 (1972), 31-50.
- Lewis, Matthew Gregory. *Şeytanın Gizli Yüzü "The Monk"*. çev. Kayra Kaan Fazlı. İstanbul: Parola

- Yayımları, 2017.
- Link, Luther. Şeytan: Yüzü Olmayan Maske. çev. Emek Ergün. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.
- Maarri, Ebu'l-Alâ el-. Gufran Risalesi. çev. Nevzat H. Yanık - Selami Bakırcı. Ankara: TDK Yayınları, 2017.
- McGinn, Bernard. "Antichrist". Encyclopedia of Religion. ed. Lindsay Jones. 1/394-395. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- Messadine, Gerald. Şeytanın Genel Tarihi. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.
- Mete, Belgin. Korku Filmlerinde Kullanılan Hıristiyanlıkla İlgili Dini Ögeler. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Milton, John. Kayıp Cennet. çev. Enver Günsel. İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2012.
- Neale, J.M. - Forbes, G.H. The Ancient Liturgies of the Gallican Church. Londra, 1855.
- Özay, Zeynep. "Angel Heart Filminin Mitolojik ve İkonografik Göndermeler Üzerinden İncelenmesi". Sineblog. 19 Mayıs 2019. Erişim 26 Ocak 2023. <http://sineblog.org/angel-heart-filminin-mitolojik-ve-ikonografik-gondermeler-uzerinden-incelenmesi/>
- Russell, Jeffrey Burton. İblis: Erken Hıristiyan Geleneği. çev. Ahmet Fethi. Ankara: Panama Yayıncılık, 2018.
- Russell, Jeffrey Burton. Lucifer: Ortaçağ'da Şeytan. çev. Ahmet Fethi. Ankara: Panama Yayıncılık, 2018.
- Russell, Jeffrey Burton. Mephistopheles: Modern Dünyada Şeytan. çev. Elif Çelik. Ankara: Panama Yayıncılık, 2019.
- Russell, Jeffrey Burton. Şeytan: Antikiteden İlkel Hıristiyanlığa Kötülük Algıları. çev. Elif Çelik. Ankara: Panama Yayıncılık, 2017.
- Sharma, Arvind. "Satan". Encyclopedia of Religion. ed. Lindsay Jones. 12/8123-8126. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- Wyman, Kelly J. "Satan in Movies". The Continuum Companion to Religion. ed. William L. Blizek. 300-310. New York: Continuum, 2009.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021.
- Young, Francis. A History of Exorcism in Catholic Christianity. Cambridge: Palgrave Macmillian, 2016.
- Kutsal Kitap. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 3. Basım, 2003.
- Filmanalizi. "The Devil's Advocate (1997) - Şeytanın Avukatı Film Analizi". 02 Eylül 2019. Erişim 27 Ocak 2023. https://www.filmanalizi.net/the-devils-advocate-1997-seytanin-avukati-film-analizi/#Kevin_Secimini_Yapiyor
- [sig=AQAAAJ75WacC5oiej3XOzN0G9ygJXrwtfaVliW62SJyHquaEzXD8uHZ1CG1r1WnILN7Q-pU2DcU5sf9Kt80pOO558qsjC5GKhbDtrvq_CHC18czSdt-s7_79BzrruOqtTn4YcwukFrN-cj1G9h7pABFdW-edlnRdflyncIaeTFgDTozb5MW](https://www.filmanalizi.net/the-devils-advocate-1997-seytanin-avukati-film-analizi/#Kevin_Secimini_Yapiyor)
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.
- Zagalo, Nelson vd. (ed.). Virtual Worlds and Metaverse Platforms: New Communication and Identity Paradigms. Texas: IGI Global, 2011.
- <https://evolvr.org/> (Erişim 14 Mart 2023).
- <https://www.tripp.com/> (Erişim 14 Mart 2023).
- <https://www.vrchurch.org/> (Erişim 14 Mart 2023).
- <https://adamor.com.tr/> (Erişim 15 Mart 2023).
- <https://faith.facebook.com/> (Erişim 14 Mart 2023).
- https://faith.facebook.com/leader_stories (Erişim 14 Mart 2023).

METaverse’TE DİNÎ VE TOPLUMSAL TEZAHÜRLER*

Muhammed YAMAÇ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 26 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 20 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atf:** Yamaç, Muhammed. “Metaverse’te Dinî ve Toplumsal Tezahürler”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 29-57.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1210422>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 26 November 2022, **Accepted:** 20 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Yamaç, Muhammed. “Religious and Social Manifestations in the Metaverse”. *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 29-57.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1210422>



Öz

Dijital/sanal ve teknolojik gelişmeler, birey ve toplumların yaşamında oldukça önemli ve çok boyutlu değişimlere yol açmıştır. Bu değişim aynı zamanda gündelik hayatı çok boyutlu olarak sanal evrene aktarmanın ve eklemlenmenin zorunlu bir sonucu olarak kendini göstermiştir. Diğer bir deyişle sanal yaşamın çok boyutlu kuşatması ve hegemonyası, bireysel ve toplumsal hayatta bir gerçeklik olarak kendini inşa etmektedir. Bu sanal gerçeklik son dönemde özellikle Metaverse’e dair içerik ve kurgularla birlikte zamanla çeşitlenmiş ve zenginleşmiş görünmektedir. Gerçekliği artırılmış (AR: Augmented Reality) sanal içerikler barındıran Metaverse (öte evren/evren ötesi), kullanıcılarına etkileyici ve cezbedici üç boyutlu arayüz ve avatarlarla sanal dünyalar kurma imkânı sunan bir dijital platformdur. Gündelik yaşamın neredeyse her alanının avatarlar aracılığıyla kurgusal olarak tasarlandığı Metaverse, bir anlamda oyun/eglenme, haz, imaj ve tüketim odaklı bir paralel evren sanallaştırmasıdır. Metaverse platformları, dinî ve toplumsal açıdan birtakım imkânlar içerdiği gibi riskleri de barındırmaktadır. Bu çerçevede çalışma, gündelik birçok faaliyet veya aktivitenin gerçekleştirildiği sanal bir alan olarak “Metaverse’te dinî ve toplumsal tezahürler nelerdir?” sorusunu anlamaya ve anlamlandırmaya girişmektedir. Çalışmada doküman analizi ve (katılımlı) gözlem tekniği kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplum, Din, Sanallaştırma, Metaverse.

* Bu makale, Metaverse ve Din Uluslararası Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Metaverse’te Dinî ve Toplumsal Tezahürler: Eleştirel Bir Yaklaşım” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Bilimleri Anabilim Dalı, myamac@bartin.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-2215-4492>

Religious and Social Manifestations in the Metaverse

Extended Abstract

The digital/virtual and technological developments that emerged in the 21st century have led to significant multidimensional changes in the lives of individuals and societies. This process has also manifested itself as a necessary result of transferring and articulating daily life to the virtual universe in a multidimensional way. In other words, virtual life's multidimensional siege and hegemony constructs itself as an unshakable reality in individual and social life. In other words, virtual life's multidimensional siege and hegemony create itself an unshakable reality in personal and social life. This virtual reality seems to have diversified and enriched over time, especially with the content and fiction of the Metaverse. Reality (AR: Augmented Reality) is a digital platform that allows its users to create virtual worlds with an impressive and attractive three-dimensional interface and avatars. Metaverse, in which almost every area of daily life is hypothetically fictionalized through avatars, is, in a sense a parallel universe virtualization focused on game/entertainment and therefore pleasure, image and consumption. In this context, what are Metaverse's religious and social manifestations, where many daily activities or activities are carried out? Engages in a critical discussion of its problems. Qualitative methods and documentation techniques were preferred in the study.

Metaverse reflects or visualizes content based on the relationship between religion and society is very important for the discipline of the sociology of religion. Examining the religion-society relationship in the conception of the metaverse from the perspective of the Sociology of Religion now expresses a necessity rather than a necessity. It can be said that understanding and analyzing the point reached by the rapidly changing/transforming religion and social relations today through the socio-religious content and orientations of the Metaverse will meet a need in the sociology of religion. In this respect, the sociology of religion science needs to focus and concentrate on research and analysis of the Metaverse. It is almost impossible to consider religion or society completely independent of digital technologies such as Metaverse. On the other hand, when we look at the sociology of religion literature, the inadequacy of the studies carried out in the Metaverse stands out in the first place. On the other hand, diversifying the subjects and courses of the sociology of religion within this framework is a necessary dimension of today's virtual religion and social relations. Thus, it will be easier to understand and make sense of the Metaverse, which has become a subject worthy of research and evaluation by directly entering the field of the sociology of religion. At this point, it is essential to carry out qualified studies that will contribute to the sociology of religion literature to trace the changes that may arise regarding the Metaverse in the context of religion and society.

Metaverse is examined, and it is seen that some criticisms have been opened in general. At this point, there is the fictional and perceptual construction of avatar communities and the reproduction of digital religion with different designs. The main determining factor in these productions is the individual's imagination within the digital content framework. In this context, it is recommended to produce the digital fiction and perception of an avatar design that expresses and positions the individual and determines his social status and image in the Metaverse. In this respect, Metaverse draws attention with its different manifestations of "as if" on a perceptual and fictional basis. Unlike the real social order, almost everything is fictionalized as "as if".

Metaverse, as an element of relatively capitalist culture, imposes a digital consciousness that suppresses society's religious, moral or human aspects. On the other hand, this consciousness rises only under the guidance of fictional and utopian elements. In this respect, Metaverse tends to corrupt, exploit and exploit

by transforming the natural and natural world of man. In this sense, Metaverse corresponds to the understanding of the individual and society, prioritizing a soulless, disembodied, uniform, secular, consumer, and hedonist approach. In this respect, Metaverse presents signs that become meaningless and uncertain in religious and social dimensions. In this context, it is observed that new understandings of society and religion are produced.

A three-dimensional segment of digital society and religion productions that is closer to reality at the perceptual level is revealed. At this point, we can discuss a design that can be read as “avatar society” and “avatar religion and piety”. In this sense, there are intricate social structures, types of relationships, and religious manifestations that are shaped by the individual's desire and imagination but enabled by content based on digital data. The social and religious manifestations of the Metaverse can be expressed as a tangle of public and unpredictable power relations and interactions that prioritize realizing individual wishes and dreams. This, on the other hand, contains an aspect that is open to dangers, risks, anomalies, deviations, uncertainties, dilemmas, and multidimensional interpretations from social and religious perspectives. When we look at the religious manifestations of the Metaverse, it can be said that it has content and tendencies that open the door to religious abuse. At this point, it is understood that the absence of religious authority and lack of religious control is one of the main reasons for this. In particular, the dominance of the avatar-oriented religion approach rather than the authoritarian-oriented religion in the traditional religion is striking. This shows the ambiguity and meaninglessness of how religion will be located in the Metaverse, and the lack of (e) the content of any structure or system that can correspond to religious experience and spirituality. At this point, we do not have a religious indicator other than making a place of worship or wandering around with digital fiction. At this point, there is not enough data on how to make sense of human beings' transcendent or religious dimensions, even through the avatar. The absence of authority to explain the religious manifestations and extras in the metaverse leads to profound ambiguity in the religious sense.

It is seen that the meaning of religious behavior, attitude, symbol, and language in Metaverse is limited to digital content. This is an attempt to prevent the diversity that may occur from religious perspectives and experiences. In addition, this situation only allows it to go up to the limit determined by digital elements. This can cause religious and moral deviations and breaks in the Metaverse. Thus, it becomes possible for people to have problems regarding religious experience and interpretation due to the lack of religious authority and guidance.

The fictional and perceptual qualities of Metaverse, in a sense, are strengthened by three-dimensional avatars equipped with anthropomorphic features. It means that robotic/mechanical human beings, discovered with the saving of movement (equipments) since time and space, are imbued with divine qualities in subjects such as creation, survival, death, and the hereafter. In this sense, the human being is drawn to a field of thought that can be expressed with the motto “man is self-sufficient” or “man is the measure of everything” as a striking element in the avatar figures equipped in anthropomorphic style. In light of these analyses, the following questions may come to mind: Is a system setup contemplated in the Metaverse that can respond to religious, moral, or spiritual social needs? Or, according to the current fiction, is this need or dimension of society neglected? Or is the transcendent/religious dimension of the individual or organization completely left to human monopoly (initiative)? If the intended setup of the Metaverse is like this, wouldn't this serve the deification of man? Or at least not lay the groundwork for it? Thus, based on the transhumanist perspective, the aim of sanctifying the human being and wearing the armor of immortality can emerge. In augmented virtual reality, it is another matter of debate whether the limitation of human beings to purely digital/mechanical/robotic worlds or situations and

the extent to which they want to fit into these are compatible with human nature and real life. As a result, the importance of a more detailed and different view of the religious and social manifestations of the Metaverse emerges. In this context, the idea that research based on religious and social perspectives on Metaverse should gain momentum. It seems essential to realize alternative studies for environments or applications with digital content, which can be an alternative to the fictional and perceptual world of Metaverse, which are more understandable in the religious and social dimension, sustainable, educational qualities are at the forefront, taking into account the transcendent and spiritual dimension of human beings.

Keywords: Sociology of Religion, Society, Religion, Virtualization, Metaverse.

Giriş

Modernizm, geleneksel yaşamı; dijitalleşme de (post) modern yaşamı büyük ölçüde etkilemiş ve dönüştürmüştür. Değişim süreçlerinin tümünde birey ve toplum temel değişim unsurlarındandır. Metaverse de dijitalleşmenin ortaya çıktığı sanal dünya girişimi olarak “bireysel eylem” ve “sosyalleşme” üzerine odaklanmaktadır. Bu noktada toplumun en önemli taşıyıcı unsurlarından biri olan “birey” ve bireyin var olmasını sağlayan bir mekanizma olarak “bireysel eylem”, “toplum” ve “sosyalleşme”, Metaverse’ün yapısal dönüşümünün temel belirleyici dinamiklerinden biri olarak işlev görmektedir. Bu durum geleneksel, modern, postmodern veya post-truth süreçlerde değişimin başat faktörleri olarak yer almaktadır. Metaverse’ün dijital değişiminde özellikle ilgi, yönelim, kurgu, tasarım ve hayaller diğer işlevsel araçlardır. Diğer taraftan birey ve toplum açısından vazgeçil(e)mez bir boyut taşıyan dinin Metaverse’teki akıbeti ve konumu ile Metaverse’ün belirleyici dijital göstergesi ve öğeleri çerçevesinde şekillenen din-toplum ilişkilerinin yapısı ve değişimi oldukça önem taşımaktadır. Bu da Metaverse’e din sosyolojisi perspektifinden yaklaşarak değerlendirmelerde bulunmayı gerekli kılmaktadır.

Bilişim, teknoloji ve dijitalleşmenin günümüzde vardığı nokta, bireysel ve toplumsal hayatı büyük ölçüde etkilemiş ve değişimin temel faktörlerinden biri haline gelmiş bulunmaktadır. Mikro ve makro düzeyde çok boyutlu toplumsal etkileşimin temel unsurlarından biri olarak oldukça önemli yön ve içerikler barındıran dijitalleşme, günümüz bilimsel araştırma alanlarının odak noktalarından biri olarak dikkat çekmektedir. Literatürde farklı disiplinlere konu olan boyutlarıyla görünürlük kazanan dijitalleşme, din sosyolojisinin gelecek vizyonunun temel yönelimlerini değiştire(bile)cek (görece biçimlendirecek) işaret veya ipuçlarına sahiptir. Nitekim önümüzdeki süreçlerde Metaverse adıyla öne çıkan sanal gerçeklik evreninin, genelde din bilimleri özelinde ise din sosyolojisinin en ilgi çekici konuları ara-

sında yer alacağı muhtemeldir.¹ Sosyal medyanın yanı sıra özellikle Metaverse gibi birçok faaliyet veya aktivitenin avatarlar² aracılığıyla gerçekliği artırılmış sanal platformlar, din sosyolojisi açısından üzerinde inceleme yapılacak yeni metotlar, biçimler, argümanlar ve veriler/bulgular barındırmaktadır.³ Bu çerçevede günümüz din-toplum ilişkilerine dair araştırmaların yöneldiği alanlardan biri de sanal evrendir.⁴ Sanal sosyalleşme, topluluk/grup ve dijital din,⁵ dinî grup, vaaz, vaiz, ibadet, kutsallıklar vb. oluşumlar günümüz din sosyolojisi araştırmalarının yoğunlaştığı önemli konular arasındadır. Bu anlamda Metaverse’ün dinî ve toplumsal tezahürlerine sosyolojik bir bakış hem bu alandaki bir boşluğa karşılık geleceği hem de literatüre katkı sağlayacağı umulduğundan dolayı önem taşımaktadır.

Bu çalışma, Metaverse’te ortaya çıkan dinî ve toplumsal tezahürleri sosyolojik bir bakış açısıyla ele almakta ve bunu doküman analizi ve (katılımlı) dolaysız gözlem⁶ teknikleriyle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, sanal gelişmelerin son dönemde din ve toplum ekseninde ortaya çıkardığı durum ve perspektifleri düşünmeye, anlamaya ve anlamlandırmaya odaklanmaktadır. Son tahlilde denilebilir ki internet, sanal görünüm ve teknoloji alanındaki hızlı ve çok boyutlu değişimler, gerçekliği artırılmış üç boyutlu bir görünüm olarak Metaverse dünyasını/alanını ortaya çıkarmıştır. Metaverse’te ortaya

- ¹ Türkiye’de din sosyolojisi perspektifinden ele alınan bazı çalışma örnekleri şunlardır: Ali Baltacı, “Metaverse ve Dinin Çoklu Sanal Temsili”, *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*, ed. İhsan Çapcıoğlu – Fatma Çapcıoğlu (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022) 673-702; İhsan Çapcıoğlu – Merve Bahadır, “Metaverse ve Alternatif Kutsallık Arayışları: Sanal Gerçeklik Meditasyonu Örneği”, *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*, ed. İhsan Çapcıoğlu – Fatma Çapcıoğlu (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 703-726; İhsan Çapcıoğlu – Ahmed Hamza Alpay, “Metaverse: Dijital Dünyada Gerçekliğin Yeniden İnşası”, *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*, ed. İhsan Çapcıoğlu – Fatma Çapcıoğlu (İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022), 657-672; Mehmet Haberli, *Sanal Din: Tarihsel, Kurumsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din* (İstanbul: Açılım Kitap, 2014).
- ² “Avatar”, Metaverse katılımcıların beden temsillerinin betimsel bir aracıdır. “Avatar, sanal gerçeklik ortamlarında kullanılabilen gerçek beden görünümünde ve hareket edebilen sanal bir bedendir” (İrfan Cirit, “Avatar”, ed. Naci Akdemir - Can Ozan Tuncer, *Siber Ansiklopedi Siber Ortama Çok Disiplinli Bir Yaklaşım* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 33).
- ³ Din sosyolojisinde dijital metodoloji ve yaklaşımlar için bk. Sariya Cheruvallil – Suha Shakkour (ed.), *Digital Methodologies in the Sociology of Religion* (London-New York: Bloomsbury Academic, 2016).
- ⁴ Bu çerçevede (dijital) medyada dinî içeriklerin toplumu nasıl etkilediği konusunda Adamor Toplum Araştırmaları Merkezi tarafından hazırlanan *Türkiye Endeksi Gündem Araştırması*’nın 2022 haziran raporu için bk. <https://adamor.com.tr/> (Erişim 15 Mart 2023).
- ⁵ Dijital din kavramı için bk. Pauline Cheong (ed.) vd., *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures* (New York: Peter Lang Publishing Group, 2012); Heidi A. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (London And New York: Routledge, 2013).
- ⁶ Dolaysız veya katılımlı gözlem tekniği için bk. Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005), 170-172.

çıkan farklı dinî ve toplumsal tezahürler sosyolojik analizi gerekli kılacak yapılara, içeriklere, anlamlara ve buna dönük perspektiflere sahip bulunmaktadır. Bu kapsamda Metaverse'ün farklı toplumsal ve dinî tezahürleri incelendiğinde genel olarak birtakım eleştirilere de kapı aralandığı görülmektedir. Bu anlamda Metaverse'ün farklı görünümünde resmedilen avatarların Metaverse'ün toplumsal kurucusunda ve algısal inşasında önemli rol oynadığı söylenebilir. Bu noktada avatarlar dijital topluluk, toplum ve din kurgusuyla/simülasyonu farklı tasarımlarla yeniden üretilmektedir. Söz konusu üretimlerde farklı gösterilerde ortaya çıkan toplum ve din imajı “-miş gibi” farklı tezahürleriyle dikkat çekmekte ve tasarımsal olarak kurgulanmaktadır. Küresel ve kapitalist kültür kılavuzluğunda ve birikiminde seküler epistemoloji üzerine kurulu eğilimlerle aktarılan toplumsal ve dinî tezahürlerin, hedonik ve tüketici yaklaşımı daha çok öncelendiği anlaşılmaktadır. Bu durum, Metaverse kapsamındaki platformlarda dinî sembol, faaliyet alanı ve içeriklerin seküler yapı ve eğilimlere göre sınırlı tutulmasıyla gözlemlenebilmektedir. Esasen Metaverse platformlarının özellikle dinî sosyalleşme⁷ açısından bir fırsat barındırdığı söylenebilir. Ancak Metaverse'ün bazı platformları üzerine yaptığımız katılımlı gözlem neticesinde bunların, dinî göstergelerden ziyade daha çok seküler imajı özendirerek veya cezbedecek yapı veya eğilimlere ağırlık verdiği müşahade edilmiştir. Buna göre de avatar tasarımları üzerinden daha çok eğlenceye, hazza ve tüketime dayalı bir toplum ve din imajı çizilmiştir. Bu da Metaverse'ün dinî ve toplumsal tezahürlerinde algısal ve ütopyik düzeyde “avatar toplumu”, “avatar dini” ve “avatar dindarlığı” biçiminde okunabilecek yeni yapıların oluşmasını salık vermektedir.

1. “Metaverse” Kavramı ve Tasarımı

“Meta (öte)” ve “universe (evren)” kelimelerinin birleşiminden türetilen “Metaverse (evren ötesi)” kavramı, ilk olarak 1992’de Neal Stephenson’ın yazdığı *Snow Crash (Kar Çöküşü)* isimli bilim kurgu romanında kullanılmıştır. Ancak daha çok 2010 sonrası üretilen kurgusal dijital oyun teknolojilerinin tasarımlarının genişletilmesi ve çeşitlenmesi, özellikle de 2021’de Facebook’un kurumsal isminin “Meta” olarak değiştirilmesiyle birlikte gündemde yer edinerek yoğun bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Türk Dil Kurumu (TDK) tarafından yeni bir kavram olması dolayısıyla Metaverse’e herhangi bir karşılık zikredilmemiş olsa da literatürde genel olarak buna yönelik öneri ve değerlendirmelere bakıldığında; “düş evren”, “öte evren”, “art evren”, “sanal evren”, “ardıl evren”, “alt evren”, “paralel evren”, “yan evren”, “kurgusal evren”, “internet ötesi”, “üst gerçekçi-

⁷ Dini sosyalleşmenin insani olan veya olmayan unsurları için bk. Sıddık Ağçoban, “Hay Bin Yakzân’ı Sosyolojik Okumak”, *Hayy’dan Hû’ya Hay Bin Yakzân*, ed. Ejder Okumuş – Sıddık Ağçoban (Konya: Palet Yayınları, 2021), 187-196.

lik”, “misal evren”, “karma evren”, “öte bağ”, “dördüncü boyut” gibi farklı kavramların ortaya atıldığı görülmektedir.⁸ Bu noktada kavrama yönelik bir öneriyi zikretmekte fayda olabilir. Gerek şu an oluşturduğu kurgusal izlenim gerekse bu dünyaya dönük çok boyutlu dijital eylemin sunulduğu bir platform olması hasebiyle “kurgu bilişim(i)” kavramına da yer verilebilir.

Metaverse, fiziki yaşama paralel olarak sanal bir evren kurma girişimi olarak okunabilir. Nitekim Metaverse, sanal gerçekliği artırılmış teknolojiler aracılığıyla bir kişilik temsili işlevini üstlenen avatarlar⁹ oluşturmak suretiyle üç boyutlu bir (paralel) evrenin kurgusal olarak tasarlandığı bir dijital düzlemi ifade etmektedir. Metaverse’ün anonimliği sayesinde katılımcılar, gerçek-ötesi bir avatar kimliği kurgulayarak toplumsal varoluşlarını arzu ettikleri biçimde dizayn edebilmektedir.¹⁰ Hayatın neredeyse her alanını dijital anlamda kuşatma iddiasına sahip olan Metaverse, teknoloji tarafından geliştirilmiş yaşamlarımızın bir uzantısı olarak ifade edilmektedir.¹¹ Başka bir tanımda Metaverse, “fiziksel ve dijital dünyaları çevreleyen, farklı konumlarda bulunan insanların gerçek zamanlı olarak sosyalleşebilecekleri, birbiriyle bağlantılı, deneyimsel ve üç boyutlu sanal dünyalar kümesi”¹² şeklinde tanımlanmaktadır.

Metaverse, fiziksel dünyanın paralel bir sanal versiyonu olarak sosyalleşmenin yeniden kurgulandığı ve üretildiği bir mecra/platform olarak dikkat çekmektedir. Her katılımcının görev bilinci çerçevesinde kendi Metaverse’ünü avatarlar eliyle oluşturabildiği örnek uygulamalarından biri olan Minecraft, kişinin hayal dünyasına göre şekillendirebileceği sanal bir dünyadır. Minecraft Education uygulamasıyla da sanal düzeyde zaman yolculuğu deneyimlenmekte ve geçmişte yaşamış farklı toplumları ve kültürlerini tanıma imkânı sunulmaktadır. Bunun gibi Metaverse’ün kapsamına giren birçok uygulamaya rastlamak mümkündür. Bunlar gün geçtikçe artmakta ve çeşitlenmektedir. Axie Infinity, Decentraland, Starlink, The Sandbox, Star Atlas, Aevegotchi, Ufo Gaming, Enjin, Metahero, High Street, GALA, Bloktopia, Terra Virtual Kolect, Epik Prime, Somnium Space gibi çok farklı Metaverse platformları bulunmaktadır.

⁸ Metaverse kavramına karşılık kullanılan farklı Türkçe kavram örnekleri için bk. Âdem Terzi, “Metaverse Kavramı ve Türkçe Karşılıkları Üzerine”, *Türk Dili* 71/848 (Ağustos 2022), 14.

⁹ Dijital ortamda işlevsel kılınan avatar kimliklerine dair bk. Tahsin Eren Sayar – Seçkin Özmen, “Dijital Oyunlarda Avatar-Kimlik İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/1 (Ocak 2022); Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 25-68.

¹⁰ Cirit, “Avatar”, 33.

¹¹ Bk. Emma Chiu vd., *New Realities: Into the Metaverse and Beyond* (Wunderman Thompson, 6), (Erişim 5 Kasım 2022).

¹² Grayscale Research, *The Metaverse: Web 3.0 Virtual Cloud Economies* (Stamford: Grayscale Research, 2021), 2, Erişim 5 Kasım 2022.

3D sanal gerçeklik (VR) gözlüğü aracılığıyla gerçek dünya algısını oluşturmaya dönük ve çoklu sanal dünya platformlarını bir araya getirmeye çalışan bir girişim olarak Metaverse; nesne-birey-toplum-dijital etkileşimin çevrimiçi düzeyde anlık olarak gerçekleştirildiği “Horizon Worlds” ismiyle nitelenen bir sanal evren uygulaması inşa etmiştir. Bu uygulamaya “Oculus Quest 2” gözlükleriyle giriş yapılabilmekte, burada nesnelere etkileşimin ötesinde yeni bireysel veya toplumsal ilişkiler geliştirilebilmekte, sanal arsalar satın alma, seyahat etme, kültürel ve sportif faaliyet veya etkinlikler icra etme, alışveriş yapma, iş hayatına katılma gibi fiziki dünyaya dair birçok eylem, ilişki ve öğenin görsel olarak cezbedici bir şekilde farklı tasarımlarla kurgulandığı bir uygulama olarak dikkat çekmektedir. Bu yönüyle Metaverse, çevrimiçi düzeyde sanal çalışma (iş gücü oluşturma veya ticaret), buluşma, eğlenme, faaliyet veya aktivite gerçekleştirme ve sosyalleşme platformu olarak nitelenebilir. Metaverse’ün finanstan gıdaya ve perakendeden sağlık, iş ve eğitime kadar birçok sektörde köklü dönüşümler meydana getireceği tahmin edilmektedir.¹³ Bununla birlikte süreç içerisinde Metaverse’te kalıcı bir sanal evrenin yaratılması ve kullanıcıların bu evrende farklı deneyimler arasında geçiş yapabilmelerinin sağlanması düşünülmektedir.¹⁴

Geleceğe dönük araştırma, inovasyon ve danışmanlık hizmeti sunan Wunderman Thompson Şirketi tarafından ABD, Birleşik Krallık ve Çin’de 16-65 yaş arası 3.005 katılımcı üzerinde Mart 2022’de yapılan bir araştırmaya göre; Metaverse kavramı kültür sözlüğüne girmiş, teriminin bilinirliğinin küresel tüketiciler nezdinde %74’e ulaşmış, kavram Dictionary.com tarafından kataloğa dahil edilerek 2021’in en iyi on kelimesinden biri olarak listelenmiştir.¹⁵ Diğer taraftan Metaverse’ün finansal açıdan küresel bir güç olarak tasarlandığı ve bu çerçevede yıllık bir trilyon dolarlık bir pazar fırsatı barındırdığı, bu cezbedici yönüyle devasa küresel şirketlerin fonlar aracılığıyla büyük miktarlarda Metaverse’e yatırım yaptıkları, dolayısıyla Metaverse’ün küresel bir aktör olarak her geçen gün büyüdüğü belirtilmekle birlikte Metaverse’te salt oyun içi reklam harcamalarının 2027’ye kadar on sekiz milyar doları aşacağı tahmin edilmektedir.¹⁶

2. Metaverse’te Toplumsal Tezahürler

Metaverse’ün toplumsal tezahürleri incelendiğinde ilk etapta karmaşık, girift ve farklı boyutlarıyla kurgusal tasarımda öne çıkan bir toplumsal yapı sunumu göze çarpmaktadır. Bu tasarım, katman-

¹³ Chiu vd., *New Realities: Into the Metaverse and Beyond*, 5.

¹⁴ Gül Dilek Türk vd., “Metaverse ve Benlik Sunumu”, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication* 12/2 (April 2022), 318.

¹⁵ Chiu vd., *New Realities: Into the Metaverse and Beyond*, 6.

¹⁶ Chiu vd., *New Realities: Into the Metaverse and Beyond*, 6.

lar halinde iç içe geçmiş ve birbirine bağlanmış bir sanal dünyayı resmetmektedir. Bu kapsamda toplumsal yapı en dıştan içe doğru yedi katmanlı olarak sunulmaktadır. Bunlar sırasıyla; deneyim, keşif, yaratıcı ekonomi, mekânsal ve üç boyutlu programlama, merkezizetsizlik, avatar arayüzleri ve alt yapılarıdır.¹⁷ Birinci katmanın içeriğini oyunlar, sosyal uygulamalar, eğlence, aktivite ve faaliyetler ile alışverişe yönelik sanal alanlar oluşturmaktadır. İkinci katmanı reklam ağları, ajanslar, mağazalar oluşturmaktadır. Üçüncü katmanda ticaret, dizayn araçları, iş akışı ve varlık piyasaları bulunmaktadır. Dördüncü katmanda 3D artırılmış gerçeklik, çok işlevli kullanıcı arayüzü, coğrafi ve mekânsal haritalama bulunmaktadır. Beşinci katmanda yapay zekâ, akıllı ajanlar, blok zincir ve mikro servisler yer almaktadır. Altıncı katmanda akıllı gözlük, giyilebilir teknoloji, ses, mimik, sinir ve dokunmaya duyarlı teknolojiler ile mobil teknolojiler bulunmaktadır. Yedinci ve son katmanda ise 5G, 6G, Wi-Fi, GPU (Graphics Processing Unit), Cloud, MEMS (Micro Elektro Mechanical Systems) sistemleri mevcuttur. Tüm bu katmanlar birlikte düşünüldüğünde Metaverse’te heterojen, karmaşık, etkileşimli ve çok boyutlu toplumsallıkların ortaya çıktığı söylenebilir.

Metaverse’ün toplumsal açıdan genel olarak üç farklı tasarımından bahsedilebilir. Bu kapsamda evde zaman geçirme ve dinlenme için “Horizon Home”, sosyalleşme ve eğlence için “Horizon Worlds” ve çalışma/iş hayatı için de “Horizon Workrooms” tasarımları söz konusudur. Gerçekliği artırılmış çok boyutlu hayat tasarımı çerçevesinde toplumsal alanların görsel etkileyciliği ve katılımın artmasına dönük politikaların işlevsel bir şekilde avatar bedeninde aktarıcılığı söz konusudur. Ayrıca Metaverse’te farklı toplumsallaşma zemin veya aşamalarında bir arada yaşamayı tecrübe etme imkânı elde edilebilmektedir. Üç boyutlu artırılmış gerçeklikle birey, aynı anda farklı toplumsallıklar kurgulamaya girişebilmektedir. Dahası birey, katılmak istediği toplumsal alanı seçebileceği gibi kendi topluluğunu ve toplumsal alanlarını da sanal havuzda bulunan araç-gereçlerden seçerek inşa etme fırsatı bulabilmektedir. Bu kapsamda seküler bir topluluk veya dinî bir topluluk inşa etme veya bunların her ikisiyle aynı anda etkileşim haline bulunma gibi farklı kimliklere sahip topluluklar oluşturma büyük ölçüde tekno-bireyin (avatar) kurgusal yeteneğine bırakılmış gözükmektedir. Bu noktada Metaverse’ün toplumsal alanlarını ve yapısını büyük ölçüde bireylerin hayalleri, alışkanlıkları ve rutinleri şekillendirmektedir. Böylece bireyin gerçek hayattaki toplumsallaşma sürecini Metaverse’ün kurgusal zemininde yeniden ürettiği söylenebilir.

¹⁷ İbrahim Halil Efendioğlu, “Metaverse Nedir? Metaverse Dünyasında Pazarlama”, *Ekonomi, İdari ve Sosyal Bilimler Araştırmaları*, ed. Yüksel Akay Ünvan – Ruhi İnan (Lyon: Livre de Lyon, 2022), 137.

Bireyin avatarlar eliyle sosyal kimlik sunumunda arzularına bağlı olarak tasarımsal hayali öğelere de yer verdiği görülmektedir. Bu noktada bireyin sosyal imajının tasarımında kurgusal ve hayali sanal içeriklerinin payı büyüktür. Bunlar arasında mekân, araç, giysi, kripto para ve arazi satın alımı en dikkat çeken unsurlardır. Bunlar da metalaştırılan bir yörünge ve eğilim zemininde anlam kazanmaktadır. Tasarlanan toplumsallaşma modelinde hazza, imaja, tüketime ve ütöpik kurgulara güçlü bir eğilim sergilenmektedir. Bu yönüyle toplumsal kurguda, küresel kapitalist kültürün bir dijital yansıması gözlemlenebilmektedir. O halde Metaverse'ün kurgusal ve algısal bazda ürettiği sanal toplumsallık bir anlamda küresel ve kapitalist kültüre eklemleme şeklinde okunabilecek bir çabayı içinde taşıdığı söylenebilir. Weberyen anlayışta¹⁸ kapitalizm ve teknoloji ilişkisine yapılan güçlü vurgu bu noktada kendini göstermektedir. Arsa alıp satılması (NFT: Nitelikli Fikri Tapu), sanal para kullanılması, tüketim maddelerine sıklıkla yer verilmesi gibi tasarımları dolayısıyla Metaverse platformların kapitalist unsurlarla entegre yürüdüğünü gösteren işaretler olarak okunabilir. Ayrıca Metaverse platformlarında ve onun ekonomik ağlarında tüketime dayalı ürün ve yelpazenin genişlemesi ve çeşitlenmesi, tüketim alışkanlıklarının değişmesi ve yeni alışkanlıkların ortaya çıkması, kapitalist girişimciliğin mevcut konumunu güçlendirmektedir.¹⁹

38 | db

Dijital ve teknolojik gelişmeler bir taraftan bireysel ve toplumsal hayatı kolaylaştırmakta diğer taraftan görece dinî, ahlâkî, bireysel ve toplumsal alanlarda olumsuz etkilere yol açmaktadır.²⁰ Bu noktada fırsat ve risk bir arada bulunmakta ve bireyin tercihihine göre zemin/ yönelim kazanmaktadır. Bununla birlikte dijital gelişmelerin bir sonucu olarak günümüzde sıkça gündeme gelen Metaverse'ün toplumsal tezahürleri önemli bir tartışma alanı olarak dikkat çekmektedir. Metaverse ve türevlerinin işleyiş ve yapısına bakıldığında bunları; görece seküler, hazırcı, kolaycı, tüketici, hedonist ve narsist bir kurgusal anlayış üzerine inşa edilen bir girişim olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yönüyle bakıldığında Metaverse'ün salt dijital oyun ve eğlence sarmalında toplumu büyük ölçüde meşgul ederek kuşattığı açıktır. Toplumu dijital efektif ve albenilerle eğlendirmeye dönük cezbedici bir girişim olarak dikkat çeken Metaverse, bireysel ve toplumsal farklılıkları ve zenginlikleri tektipleştiren (tekdüze) davranış, tutum ve eğilimleri önceleyen bir sistem üzerine oturmuş görünmek-

¹⁸ Bk. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba (İstanbul: Hil Yayınları, 1985).

¹⁹ Adnan Bülent Baloğlu, "Metaverse, Kapitalizm ve Spiritüel Dokunuş", *İslam ve Medya* (Erişim 14 Mart 2023).

²⁰ Bk. Handan Yalvaç Arıcı – Sümeyra Arıcan, "Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Manevi Danışmanlık Eğitimi İhtiyaç Analizi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 263-302.

tedir. Bu totalist perspektif ve durum, üstenci bir rolle meta-anlatılar üzerinden farklılıkları buharlaştırarak toplumu tektipleşmiş bir görünümde formüle etmeyi denemektedir.²¹ Bu da salt dijital motif ve eğilimlere indirgenen bir toplumu, ilişki ağını ve gündelik yaşamı ifade etmektedir. Böylelikle toplum, tekdüze, mekanik ve dijital davranış kalıplarına indirgenen eğilimler üzerine yükselen üç boyutlu sanal mekan ve avatarların hegemonyasında kümeleşmektedir. Bu hegemonik kümeleşme ise toplumsal farkındalık, ilişki ve eylemlere ket vurmakta, eleştiri bilinci zayıf, tekno-mekanik, ruhsuz ve otonom topluluklar ikame etmeye zemin hazırlamaktadır.

Metaverse kapsamında şiddet içeren, mekân inşa eden, sanal para kazanan salt oyun ve eğlenceye dönük uygulamalar, toplumsal ruha, akla ve bunu önceleyen bir düzene ve ahlâk (vicdan) bilincine ket vurabilmektedir. Böylelikle Metaverse’te kurgusal olarak tasarımı denenen birey merkezli bir toplum rehberliğinde görece *süper akıllı toplumun*²² (Toplum 5.0) inşasına zemin hazırlanmaktadır. Öyle ki söz konusu toplum tasarımının bazı ülkelerde alınan kararlarla benimsendiği görülmektedir. Örneğin Japonya Hükümeti 2016 yılında kabul ettiği Beşinci Bilim ve Teknoloji Temel Planında “Toplum 5.0” (Society 5.0)’i benimsediğini duyurmuştur.²³ Çin’de eğitim faaliyetleri yürüten Hong Kong Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, yakın zamanda dünyanın ilk Metaverse kampüsünü kurmaya karar vermiştir.²⁴ ABD’de Miami ve Stanford Üniversiteleri başta olmak üzere on tane dijital üniversite kampüsü açılması planlanmaktadır.²⁵ Metaverse’e dair gelişmeler Türkiye’de de yakından takip edilmektedir. Atatürk Üniversitesi Açık ve Uzaktan Öğretim Fakültesi, 29-30 Kasım 2022 tarihlerinde yerli ve yabancı otuz iki farklı üniversiteden akademisyenin katıldığı iki gün süren toplantılarla ve sekiz yüz kişinin takip ettiği Metaverse’te bilimsel bir kongreye ev sahipliği yapmıştır.²⁶

Teknolojik ve dijital determinizm ve liberter bireyciliğin bir yanısıra alanı olarak öne çıkan Metaverse’ün toplum tasarımı ve tasavvuru, hippilerin özgürlüğe bakışında ortaya çıkan bir tezahür olan Kaliforniya İdeolojisi’ne dayandığı anlaşılmaktadır. Teknoloji, dijitalleşme ve özgürlük anlayışına dayanan insanların oluşturduğu bir

²¹ Muharrem Kılıç, “Hukuksal Aklın Transhümanistik Temsilleri ve Onto-robotik Varoluş Formları”, *Adalet Dergisi* /66 (Mayıs 2021), 18.

²² Bk. Nüket Saracel - Irmak Aksoy, “Toplum 5.0: Süper Akıllı Toplum”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/2 (Haziran 2020), 26-34.

²³ Kılıç, “Hukuksal Aklın Transhümanistik Temsilleri ve Onto-robotik Varoluş Formları”, 19.

²⁴ Başlangıçnoktası (bn), “Hong Kong Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Metaverse’de Sanal Kampüs Kuracak” (Erişim 13 Mart 2023).

²⁵ Haberton, “Metaverse Üniversiteleri Nasıl Dönüştürecek?” (Erişim 13 Mart 2023).

²⁶ Demirören Haber Ajansı (DHA), “Metaverse evreninde bilimsel kongre yaptılar” (Erişim 13 Mart 2023).

ideoloji olarak dikkat çeken bu hareket, sanal dünyanın hem zengin hem de bilgili dijital entelejansiyasını oluşturma eğilimindedir. Bu yaklaşıma göre mevcut dijital dönüşüm, kapitalizmin bir sonraki aşaması için kilit unsurdur.²⁷ Kaliforniya İdeolojisi'ne göre "sanal sınıf"lara katılım sağlayan her üyeye ileri teknoloji girişimcisi olma imkânı sağlanacak ve böylelikle sınıfsal farklılıklar ortadan kaldırılarak bilgiye ve paraya erişim eşit hale gelecektir. Bu cezbedici vaat ve argümanların açtığı yolda bireyin kendi kendini referans alan tek yetkili/otoriter donanıma sahip özgürleşmiş özerk bir birey profilinin dijital ve yazılımsal veri ve içeriklerle gerçekleştirilebileceği iddiasına odaklanılmaktadır.²⁸ Bu da dijital fetişizmin toplumsal hegemonyasını ifade etmektedir. Bu da yakın gelecekte gündelik hayatı yoğun bir şekilde domine edeceği varsayılan Metaverse vb. dijital içerikli platformların temsil araçlarının toplumsal etki analizinin yapılmasını artık zaruri bir durum ifade ettiğini göstermektedir.²⁹

Toplumsal açıdan bakıldığında Metaverse, insanların üç boyutlu etkileşimine imkân tanımaktadır. Metaverse katılımcılarının, genel olarak, yeni sanal mekanları deneyimlemek ve eğlenmek amacı çerçevesinde bir araya geldikleri anlaşılmaktadır. Bu anlamda katılımcılar açısından Metaverse'ün amaç odaklı bir rasyonelliği barındırdığı söylenebilir. Bu da Weber'in *amaç odaklı rasyonel eylem* metaforunun sanaldaki çok boyutlu bir dökümünü resmetmektedir. Amaç odaklı rasyonel eylem; Weberyen sosyolojinin odaklandığı ve dörtlü sınıflandırmaya tabi tuttuğu 'sosyal eylem'in³⁰ bir sınıfını oluşturmaktadır.³¹ Amaç odaklı rasyonel eylem (amaca yönelik akılcı davranış); belirli bir amacı gerçekleştirmek için bir araya gelen aktörlerin rasyonel amaçlar için kullanabileceği araçlar arasında en isabetli olan eylem türüdür.³²

Weberyen anlayışta Metaverse katılımcılarının sosyal eylemini anlamak, anlamlandırmak ve bunu spesifik tespitlerle anlaşılır kılmak önem arz etmektedir. Metaverse kapsamındaki platformda katılımcılar, birçok farklı sosyal eylemde bulunabilmektedir. Bu çerçevede; alışveriş yapmak, iş (çalışma) hayatına girmek, eğitim almak,

²⁷ Bk. Richard Barbrook – Andy Cameron, "The Californian Ideology", *Science as Culture* 6/1 (January 1996), 44-72.

²⁸ Barbrook – Cameron, "The Californian Ideology", 44-72.

²⁹ Kılıç, "Hukuksal Aklın Transhümanistik Temsilleri ve Onto-robotik Varoluş Formları", 23.

³⁰ Bk. Robert B. Denhardt – Thomas J. Catlaw, *Theories of Public Organization (USA/ Stamford: Cengage Learning, 7th Edition, 2015)*, 29-33.

³¹ Farklı eylem tipleri için bk. Max Weber, *The Methodology of The Social Sciences* (New York: Free Press, 1949); Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017); Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010).

³² H. Musa Taşdelen, "Sosyal/Toplumsal Eylem", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (Erişim 14 Mart 2023).

projeler geliştirmek, spor yapmak, ticaret yapmak, oyun oynamak, Star Wars gibi kurgusal maceralar içeren platformlara katılmak, Minecraft, Roblox, PUBG, Fortnite gibi oyun, etkinlik veya aktivitelerle eğlenmek, kitap okumak gibi çok boyutu eylemlerle; toplumsal, bireysel ve gündelik yaşam kurgusal olarak tasarlanmaktadır. Ancak bu noktada her ne kadar bireyin eylemi büyük ölçüde belirleyici bir rol oynasa da bir taraftan dijital mod ve işlemlerden diğer taraftan toplumsal eylemden tamamen bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. Metaverse evreninde kurgunun, gerçeğe en yakın birey, toplum ve yaşam tipinin veya buna dönük talebin esas alınmasıyla ve buradan ilhamla şekillendiği görülmektedir. Öyle ki Metaverse’ün en önemli özelliklerinden biri olarak kavramsallaştırılan *artırılmış gerçeklik* mottosu da bu noktada anlam kazanmaktadır. Ancak Metaverse’ün toplumsal eylem ağlarının gerçek hayattakine tam olarak uymadığı veya en azından şu ana kadar bunun uyarlanamadığı şüphe götürmez bir gerçektir. Bu uyum problemlerinden biri ve belki de en önemlisi etkileşim içerisinde toplumsal eylemi gerçekleştiren avaturların tarihi hafızadan kopuk ve duyusal deneyimden yoksun olmasıdır. Bu durum Metaverse’ün görece en büyük ve önemli handikaplarından biri olarak dikkat çekmektedir. Esasen bu, ilk olarak 1990’lı yıllarda mesajlaşmalarda kullanılmaya başlandığı bilinen, günümüz sosyal medyasının vazgeçilmezi haline gelen ve insanların kısaca ve daha kolay bir şekilde davranış ve tutumlarını yansıtmının etkili bir aracı olarak işlevsel kılınan emojilerin yaygınlaşmasının bir sonucu ve ileriye dönük bir aşaması olarak da görülebilir.

Metaverse’ün zaman ve mekân mefhumu gözetmeksizin sunduğu çok boyutlu anlık toplumsal etkileşim oldukça cezbedici görünmektedir. Bu durum dijitalde inşa edilen toplumsal yapıya bir esneklik ve dinamizm getirdiği düşünülebilir. Burada etkileşime dayalı tekno-mekanik bir sanal toplumun -kurgusal olsa da- inşası tecrübe edilmektedir. Bu kapsamda gözlemlenen durum; insanın bedensiz, mekânsız ve zamansız bir avatarda bütünleşme çabasıdır. Halbuki insan ve dolayısıyla toplum yaşamında bunların hâlâ bir zorunluluk ifade ettiği ortadadır. Diğer taraftan insanın bir önceki iki boyutlu sürüm ve içeriklerden farklı olarak klavye ve ekran gibi araçlara ihtiyaç duymaması önem taşımaktadır. Nitekim önceki sürümlerde insanların bu araçlara mahkûm edilmesinin, birtakım psiko-sosyal ve fiziksel problemlere yol açtığı bilinmektedir. Ancak bu durum, Metaverse’te bu ve benzeri, hatta belki de daha büyük ve ciddi problemlerin ortaya çıkmayacağı anlamına gelmemektedir. Öyle ki Metaverse ve ileri teknolojilerin toplumu çok boyutlu olarak kuşatması, derinden etkilemesi ve tahakküm altına almasıyla birlikte yozlaşma, bağımlılık, “anonimlik ve gerçeklik algısı”,³³ yapaylık, sömürü

³³ Bk. Sayar - Özmen, “Dijital Oyunlarda Avatar-Kimlik İlişkisi”, 333-336.

ve istismar gibi birtakım tahribatlara zemin hazırlayabileceğine dair işaretler görülebilmektedir. Metaverse'ün sunduğu perspektif ve talimatlar doğrultusunda çok boyutlu dijital donanımı kuşanıp hayal gücünün el verdiği her türlü iş ve işlemi yaparak haz aldığına inanan ve kendini bu şekilde mutlu ve huzurlu hissedene bireyler aslında, doğal ortamından kopararak başkalaştırılmış tekno-mekanik bir insan tipinin örnekliliğini oluşturmaktadır.

Bauman'ın son dönemde ele aldığı *kuşatılmış toplum*³⁴ düşüncesi ve Castells'in toplumsal değişimin koşulladığı enformasyon çağıının dinamiklerinden biri ve yeni bir toplumsal yapı ve kültür inşası olarak ifade ettiği *ağ toplumu*³⁵ ve 20. yüzyılın sonlarında ileri teknolojiyle birlikte ortaya çıkan sanal kültürün bir sonucu ve küresel bir toplumsal dışlanma mekânı olarak ele aldığı *dördüncü dünya*³⁶ kavramları, Metaverse'ün ortaya çıkarmaya çalıştığı dijital toplum tasarımı kendini göstermektedir. Bu çerçevede kendine has özellikleriyle bir topluluk inşa eden yeni sanal bir girişim olarak *Metaverse toplumundan* bahsedilebilir.

Söylenebilir ki Metaverse'te kurgulanan kuşatılmış toplum, küresel bir ağ ve salt dijital bir bilinçle kapitalist sanal kültürün rehberliğinde biçimlendirilmektedir. Bu ise toplumun doğal bilinç ve iradesini silikleştirmekte ve toplumu dijital unsur ve bileşenlerine bağimli kılarak pasif ve küresel kapitalin öngördüğü tüketici toplumun ikamesini salık vermektedir. Böylelikle insanın beden ruhuna dönük tüketiminin işlevselleştirildiği dehümanist³⁷ bir toplum tipinin dijital tasarımı hazır hale gelebilmektedir. Nitekim Metaverse kapsamında tasarlanan avatarlara toplumsal ve insanî bilinç, erdem, değer, onur vb. önem atfedilen niteliklerin yüklenil(e)mediği görülmektedir. Esasen bunu gerçekleştirebilecek daha ileri bir teknolojinin şu ana kadar keşfedilemediği de ortadadır. Kuşkusuz bu niteliklerden mahrum olan ve salt avatarların oluşturduğu dijital içeriklerle bezenmiş toplum, ruhsuz ve bilinçsiz bir toplumsal iklimin hâkimiyetinden başka bir şey ifade etmesi oldukça güçtür. Bu nedenle Metaverse her ne kadar gerçekliği artırılmış bir yapı olarak zikredilse de yapay görünüm ve yaklaşımlar noktasında da gerçeklikten uzaklaşmış görünmektedir.

Metaverse, geleneksel sosyal düzenden farklı olarak algısal an-

³⁴ Zygmunt Bauman, *Kuşatılmış Toplum*, çev. Akın Emre Pilgir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2021).

³⁵ Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2008), 1/621-632.

³⁶ Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 2007), 3/89.

³⁷ Dehümanist, insan dışı kimliklere bürünme ve buna dönük eğilimler gösterme anlamı taşımaktadır.

lamda gerçek(miş) gibi eylem ve yaklaşımların sıklıkla sergilendiği bir ortamdır. Metaverse'ün bireysel ve toplumsal algısı/kurgusu “-miş gibi” reflekslere uygun tezahürler (tahayyüller, avatarlar, kostümler, evrenler, içerikler, davranış, tutumlar ve eğilimler) üretmede son derece işlevsel bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Civelek'in³⁸ de ifade ettiği gibi bu yeni dijital toplum düzeni sanal olarak oluşturulduğu için geleneksel sosyal düzen ile örtüşmeyen niteliklere sahiptir ve burada her şey “-miş gibi” tezahür etmektedir. Böylelikle fiziki/reel hayat kurgusal örgü ve ağlarla kişinin algısal ve hayali tasavvuruna en yakın sanal içeriklere aktarma girişimi olarak ifade edilebilir. Bu noktada “fizyolojik topluluğun etkisi -göreceli olarak da olsa- azaldığından bireyin kısmen de olsa (fiziki) toplumdan bağımsız deneyimler yaşayabileceği anlamı”³⁹ çıkartılabilir.

3. Metaverse'te Dinî Tezahürler

Dijitalleşmenin birçok alanda olduğu gibi dinî yaşam üzerinde de büyük etkisi söz konusudur. İleri teknolojiyle birlikte dijital yaşamın sunduğu hızlı iletişim ve etkileşim imkânı dolayısıyla dinin sanal görünürlüğü gün geçtikçe artmakta ve çeşitlenmiş görünmektedir. Bu yönüyle bakıldığında bir anlamda dinin dijitalleşmiş olduğu söylenebilir. Ote yandan dijital mecralar birçok açıdan işlevsel bir yapı barındırmaktadır. Dinin bütün boyutlarıyla bundan nasiplenmesi gayet tabiidir. Bu kapsamda dijital mecraların, birçok dinî ritüel (etkinlik, program, sohbet veya vaaz) gerçekleştirmeye imkân vermesi açısından önem taşıdığı şüphesizdir. Esasen dijitalleşmenin birçok açıdan çok boyutlu olarak işlevselliği, katkısı ve değeri, özellikle pandemi sürecinde ulusal ve küresel düzeyde daha fazla görünür hale gelmiştir. Pandemi sürecinde gündelik hayatın büyük bölümünün -hatta zaman zaman tümünün- ev ortamında geçirilmesi, dinin dijitalleşmesine ivme kazandırmıştır. Pandeminin kayda değer katkısıyla yapılanan dijital din, sanal içerik üretimlerinin çeşitlenmesine paralel olarak günümüzde farklı şekillerde görüntülenebilmektedir.⁴⁰ Bu kapsamda pandemi sürecinde dikkat çeken dijital dinin farklı içerik üretim platformlarından biri de Metaverse'tür. Nitekim Metaverse, farklı özellikleri dolayısıyla önceki dijital mecra teknolojilerinden belli bir oranda farklılaşmış görünmektedir. Öncekilere göre bir nebze de olsa yapaylıktan arındırılmış ve gerçeklik boyutu artırılmış görünmektedir. Bu noktada Metaverse, günümüz dijital teknolojilerinin vardığı yeri göstermesi ve dinin bu alanda farklı tezahürlerle res-

³⁸ Yaprak Civelek, “Yeni Sosyal Medya Alanı: Teknoloji ile İletişim”, *Sosyal Medya Sosyolojisi*, ed. Levent Eraslan (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2020), 32.

³⁹ Sıddık Ağçoban, “Bir Halvet Deneyiminin Sosyolojik Analizi: Halvette 40 Gün”, *Harran İlahiyat Dergisi* /45 (Haziran 2021), 244.

⁴⁰ Bk. Mehmet Haberli, “Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Haziran 2020), 889-893.

medilmesi bakımından önemli bir inceleme ve araştırma alanı olarak öne çıkmaktadır. Tam da bu noktada “EvolVR”, “Tripp”, “Meta for Faith” gibi din ve maneviyata dönük dijital eğilimlerle dikkat çeken Metaverse tasarımlarının incelenmesi önem taşımaktadır.

3.1. “VR Church” Örneği

2016 yılında ABD’de DJ Soto adında bir papaz tarafından kurulan Metaverse odaklı “VR Church”,⁴¹ katılımcı tabanını istikrarlı bir şekilde büyütmektedir.⁴² Kilisenin papazı ayinleri gerçekliği artırılmış VR gözlüklerle Metaverse’teki izleyici kitlesine sunmakta; üç boyutlu çizimlerle kutsal metinlere atıflarla bulunarak bir taraftan izleyici kitlesini genişletmeyi diğer yandan katılımcıları etkilemeyi amaçlamaktadır. Öyle ki VR Church katılımcılarından biri olan Gareth Bernal adında bir kişi; ‘VR Church’ün ayinleri sanal gerçekliği artırılmış üç boyutlu bir teknolojiyi ile sunması, kutsal kitabı benim için çok daha anlamlı kıldı⁴³ demektedir. AltSpaceVR, VRChat ve Twitch gibi Metaverse platformları üzerinden katılım sağlayan herkese açık erişimli olarak büyük ve küçük gruplar kategorilerinde dinî meditasyon, dua toplantıları, İncil çalışmaları ve yeni arkadaşlar edinmeyi vaat etmektedir. Ayrıca Metaverse kilisesinin gönüllülük esasıyla hizmet ürettiği ve bu anlamda kilisenin ‘Mesih’in bedeni’ olarak ifade edildiği görülmektedir. Bununla birlikte VR Church örneğinde olduğu gibi katılımcılarına Metaverse’te dinî deneyim imkânı sunan gerçekliği artırılmış sanal platformların bir yandan fiziki mekanın önemine vurgu yapmak suretiyle ciddi anlamda sanal varlığı sorgulanırken diğer yandan bu dinî deneyimin fiziksel bir kiliseye eşit veya bazen de barındırdığı fırsat açısından ondan daha iyi olabileceğini düşündürmektedir.

3.2. “EvolVR” ve “Tripp” Örneği

Metaverse’te bir dinî meditasyon platformu olan Evolvr’ün⁴⁴ kurucusu Jeremy Nickel, ‘Zaman ve mekan kontrolümüzde olduğundan dolayı imkânlar sonsuzdur’ mottosuyla katılımcılara Metaverse’te dinî deneyim fırsatı sunmaktadır. Bu çerçevede “VR meditasyon”, “VR yoga”, “VR kitap kulübü”, “VR grup toplantıları” için AltSpaceVR Metaverse platformu üzerinden katılımcılara her gün açık bir politika izledikleri görülmektedir. Misyonları ise; ‘sanal gerçeklikte ruhsal keşif ve kişisel gelişim için kar amacı gütmeyen sağlıklı bir alanın var olmasını sağlamak’ şeklinde belirtilmektedir.

⁴¹ Daha fazla bilgi için bk. <https://www.vrchurch.org/> (Erişim 14 Mart 2023).

⁴² Bk. Euronews, “God has entered the metaverse - and faith in the virtual world is flourishing” (Erişim 13 Mart 2023).

⁴³ Euronews, “God has entered the metaverse - and faith in the virtual world is flourishing”.

⁴⁴ Daha fazla detay için bk. <https://evolvr.org/> (Erişim 14 Mart 2023).

Kaliforniya merkezli Tripp⁴⁵ (XR Sağlıklı Yaşam ve Dijital Psikodelik (Hayal Gördüren) Platformu), dünyanın ilk ve en büyük canlı VR meditasyon topluluğu (kırk bin kişi) olarak ifade edilen⁴⁶ EvolVR’ı satın alarak grup seansları eşliğinde ruhsal ve manevi terapiyle stressiz, sakin ve sağlıklı yaşam tasarımı yaratmaya dönük bir Metaverse topluluk girişimidir. Tripp, VRchat, Rec Room ve Horizon Worlds gibi Metaverse platformları aracılığıyla da haftalık canlı olarak on, yirmi ve otuz dakikalık etkinliklerle (VR) manevi rehberlik meditasyonları düzenlemektedir. Ayrıca mobil uygulamalarla da müzik ve animasyonlarla harmanlanan öğretileri ilgi çekici çok çeşitli dünya manzaralarıyla destekleyerek altı veya sekiz dakikalık kısa programlarla gündelik hayatın stresiyle baş etmede yardımcı ek araçlar tasarlanmıştır. ABD merkezli Tripp’in CEO’su ve kurucusu Nanea Reeves’a göre Tripp, hayat boyu süren manevi ve ruhsal bir rehberli meditasyon platformu olmasının yanında oyun, dans ve müzik eşliğinde dinamikliği ve farkındalığı birleştiren bir deneyimin dönüştürücü ve sürükleyici gücünü göstermektedir. Böylelikle manevi arınma dijital araç-gereçlerle bir eğlenceye dönüştürülmektedir.

EvolVR ve Tripp platformları yaşlı bireylere ücret karşılığında ölüme hazırlık ve ölümlü başa çıkma, ölümcül hastalığa yakalananlara ve engellilere de manevi seanslar düzenlemektedir.⁴⁷ Meta Quest 2 sanal gerçeklik kulaklığıyla katılım sağlanan bu seanslar; odaklanma, sakinlik, manevi olarak güçlenmek, dünya hayatından kaçınmak, doğayla baş başa kalmak, öğretiler eşliğinde aydınlanmak (farkındalık kazanmak), özel meditasyon teknikleriyle ruhu dinlendirmek, huşu ve merak duygusu uyandırmak şeklinde kategorileştirilmiştir. Bu meditasyonlardan birinde katılımcılar, her hafta fiziki hayattan bir mezarlığın farklı simülasyon görüntüleri izletilmekte ve Budist bir tapınağa götürülmektedir.⁴⁸ Bu çerçevede sanal ritüellere ve ibadethanelere sıklıkla atıf yapıldığı gözlemlenmiştir.

3.3. “Meta for Faith” Örneği

Metaverse’te dinin tezahürüne dair tartışmalara bakıldığında dinin; kimlik, ritüel, maneviyat (ahlâk), cemaat, dindarlık, bilginin otantikliği gibi konularla karşılaşılmaktadır. Bu kapsamda söz konusu dijital evrenin bir kutsallığa karşılık gelip gelmeyeceği, burada elde

⁴⁵ Bk. <https://www.tripp.com/> (Erişim 14 Mart 2023).

⁴⁶ Techcrunch (TC), “Tripp acquires EvolVR to help more people fly higher in the metaverse” (Erişim 13 Mart 2023).

⁴⁷ Katılımcı görüşleri için bk. Time, “Meditate in the Metaverse Tripp Wellness Platform” (Erişim 13 Mart 2023); Refinery29, “How VR Meditation Has Changed My Life” (Erişim 13 Mart 2023); Tomsguide, “I test fitness Apps - and VR meditation app Tripp on Meta Quest 2 blew my mind” (Erişim 13 Mart 2023).

⁴⁸ Katılımcı görüşleri için bk. Yahoo!finance, “A new use case for the older VR user: Dealing with death” (Erişim 13 Mart 2023).

edilen bilginin imkânı ve otantikliği, keşfedilen dini aktivite tecrübelerinin özgün olup olmadığı, dijital ortamlarda dinî otorite olup olmadığı, dinî ritüellerin mahiyeti, dinî örgütlenmelerin durumu, yeni dijital dinî kimliklerin inşası, temel parametreleri ve etkileri gibi temel konular üzerinde durulduğu görülmektedir.⁴⁹ Ayrıca Metaverse platformlarında “alternatif kutsallığın temelini oluşturan yoga ve meditasyon uygulamalarının”⁵⁰ çeşitli örnekleri bulunmaktadır.

Metaverse’ün gelecek kurgusunda dinî inancın tasarımını içeren önemli bilgilere yer veren, farklı inanç topluluklarına iletişim ve etkileşim fırsatı sunan, katılımcılarına inanç ve maneviyat temelli hizmet iddiası taşıyan “Meta for Faith”⁵¹ sitesi oldukça dikkat çekmektedir. Meta inanç topluluğuna katılım sağlamak isteyen inançlı veya dindar toplulukların öncelikle kendi özelliklerini belirleyip markalarını (logo, grafik renkler, yazı tipleri, çerçeve ve yayınlaması düşünülen içerik türleri, iletişim tonu ve etkileşim kalıpları) tanımlamaları gerektiği belirtilmiştir. İnanç toplulukları tarafından belirlenen özelliklerin ve markaların görünürlüğü ve etkileşimi fiziki faaliyetten ziyade sanalda çevrimiçi bulunurluğun ve tanınırlığın önemli bir unsur olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca Metaverse platformlarında stratejilerin önemli olduğu belirtilmiştir. İnanç grupları birkaç farklı Metaverse platformunda yer alabilecek ve böylelikle etki alanını genişletme fırsatı elde edebilecek şekilde tasarlanmıştır.

Esasen Meta-inanç tasarımı içeriksel olarak analiz edilirse ilk etapta dinî çoğulculuğu esas alan bir yapısı olduğu görülür. Bu kapsamda farklı dinî toplulukların toplantılar düzenlediği, videolar paylaştığı ve teknolojinin ve dijitalin dinin lehine veya aleyhine olan ne tür etkiler veya sonuçlar barındırdığı gibi konuların ele alındığı gözlemlenmektedir. Tüm dinî etkinlikler ve sohbetler kaydedilmekte ve sonrasında bir program serisi şeklinde farklı tasarım fontlarıyla yayınlanmaktadır. Meta-inanç platformunda farklı dinlere mensup toplulukların video ve paylaşımlarına yoğun bir şekilde yer verilmesi, Marc Zuckerberg’in Metaverse’ü ‘sosyal etkileşimin kutsal kâsesi’ olarak tanımlamasını akla getirmektedir. Bu tanımlamada Metaverse’e manevi bir kimlik kazandırmaya çalışıldığı açıktır.⁵² Denilebilir ki dinleyicileriyle veya grup müntesipleriyle iletişim ve etkileşim içinde olmak ve inanç dezenformasyonunda etkili bir rol üstlenmek üzere sanal ibadethanelerde Metaverse vaizliği de işlevsel bir tasarım aracına dönüşebilir. Meta-inanç platformunda farklı dinlere mensup farklı

⁴⁹ Söz konusu güncel konular için bk. Hilal Gökbayrak, *Dijital Dinin Kurumsallaştırılması: Paradigmalar, Terimler, Sorular, Konular ve Yöntemler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 59-65.

⁵⁰ Çapcıoğlu - Bahadır, “Metaverse ve Alternatif Kutsallık Arayışları: Sanal Gerçeklik Meditasyonu Örneği”, 704.

⁵¹ Bk. <https://faith.facebook.com/> (Erişim 14 Mart 2023).

⁵² İsmihan Şimşek, “Metaverse Vaizliği”, *İslam ve Medya* (Erişim 15 Mart 2023).

dinî grup liderine veya vaizlerine yer verilmektedir. Bu noktada; Hıristiyan vaiz Edward Viljoen (manevi yaşam merkezi lideri), Katolik piskopos Robert Barron (dünya Katolik bakanlıkları kurucusu), Müslüman İmam Tahir Anwar (Güney Körfezi İslam Derneği), Steven Barker (Budist topluluk lideri), Piskopos Vashti McKenzie (Afrika Metodist piskoposu), Shereen Bhalla (Hindu Amerikan Vakfı) gibi isimlerin biyografileriyle ayrı ve ayrıntılı içeriklerle tanıtıldığı görülmektedir.⁵³ Esasen dinî çoğulculuğa; yani tüm dinlerin aynı düzlem ve platformda aynı şartlarda kendilerini ifade etmelerine izin verilmesi, tüm dinlerin aynı hakikat düzeyine, zeminine ve perspektifine sahip olduğu kabulünü içermektedir.⁵⁴ Ancak örtük bir şekilde her inanca veya inançsızlığa açık olduklarını, ancak bunun, Meta-inanç platformunun tasarladığı kurgu ya da çerçevesini çizdiği düzlemde geçerli olabileceği mesajı verilmektedir.⁵⁵

Meta-inanç platformunun kurgu/tasarım din politikası (post) modernleşme süreçleriyle ilişkili bir muhtevaya sahiptir. Bilindiği gibi modern anlayışta dinlerin toplumsal etkisi ve gücü toptancı bir şekilde görmezden gelinmiş, yok olacağı beklenen eski çağlara ait (çağdışı) bir kalıntı olarak itham edilmiştir. Bununla birlikte postmodern perspektifte ise bir tüketim aracı/maddesi olarak küresel liberal pazar şartlarına entegre bir şekilde din metalaşmış görünümde piyasaya çıkarılmıştır. Bu durum, İslâm’ı nesneleşen/metalaşan boyutta ve Müslümanları da bunu tüketen modda görselleştirerek Batı’nın sanal meta-din pazarına mahkûm kılmaktadır.⁵⁶ Bu nedenle Meta-inanç platformunun din politikası modern ve postmodern süreçlerin bir din çıktısı olarak vücut bulmuştur. Hıristiyanlığı tüketen Batı’nın din politikasına göre bu durum normal kabul edilebilir. Ancak İslâm’ın Müslüman toplumdaki konumu ve etkisi göz önünde bulundurulduğunda aynı durumdan bahsedilemeyeceği de açıktır. Nitekim her din aynı politik kaygıyla indirgemeci bir bakış açısıyla analiz edilemez.

3.4. Metaverse’te Kurgulanan Din Tasavvuru

Metaverse, öncelikle insan eliyle dizayn edilen tasavvurların ve toplum tiplerinin tanrısı (yaratıcısı) olarak bireye yapılan vurguyla dikkat çekmektedir. Transhümanist bir perspektifte bireyin, istediği şeyi yaratan, sonrasında şekillendiren ve kaderini (akıbetini) belirleyen tek aktör konumunda resmedilmesi, yaratma fiiline müdahale olarak okunabilecek problemler ortaya çıkarmaktadır. Hayatı

⁵³ Bk. Faithfacebook, https://faith.facebook.com/leader_stories (Erişim 14 Mart 2023).

⁵⁴ Muhammed Kızılgeçit, “Meta’nın İnançlar Hakkında Gelecek Kurgusu”, *İslam ve Medya* (Erişim 15 Mart 2023).

⁵⁵ Kızılgeçit, “Meta’nın İnançlar Hakkında Gelecek Kurgusu”.

⁵⁶ Kızılgeçit, “Meta’nın İnançlar Hakkında Gelecek Kurgusu”.

ve insan türünü değiştirme amacı olan ve teknolojik bir müdahale olarak evrimin hızlandırılma sürecini ifade eden transhümanizm bu kapsamda değerlendirilebilir.⁵⁷ Bu perspektife dayalı olarak Metaverse'ün avatar kurgusunun inşasında insan, yaratıcı gücü elinde bulunduran bir figür olarak donatılmaktadır. Sınırsız, mükemmel ve bağımsız dijital güce ulaşma serüveninde tanrısal güçle hareket ettiği izlenimi verilen insanın yapay ve seküler bilinçli avatarlar aracılığıyla kendi sanal hükümlerini kurabilmesi adına büyük gayret sarf ettiği anlaşılmaktadır. Böylelikle birey(ler)in kuşandığı gerçekliği artırılmış seküler dijital bilincin hâkim olduğu görece ütopyik bir dijital toplum tasavvuru vücut bulmaktadır. Dinin ve buna bağlı olarak ahlâkın bir anlamda -bilerek veya bilmeyerek- pas geçildiği (veya dikkate alınmadığı) veya özünden koparılarak farklı tasarımlarla resmedildiği dijital toplumun oluşum sürecine zemin hazırlandığına şahit olunmaktadır. Bu da Metaverse'te resmedilen dinî tezahürlerin arka plan perspektifinde etkili olan anlayışı göstermektedir. Denilebilir ki Metaverse platformlarında ortaya koyulan din tasavvurları veya politikaları, birey veya toplum için metafizik, mistik, spiritüel ya da dinî bir yaşamın olmazsa olmaz kabulü üzerine dizayn edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu kabulü de Metaverse'ün din kurgusunda ve bu kapsamda tasarlanan çerçeve içerisinde anlamlandırılmaya girilmektedir.

48 | db

Metaverse'te dinî ve ahlâkî sorumluluktan bağımsız bir dijital toplum tasavvurundan bahsetmenin mümkün olup olmadığı da bu noktada üzerinde durulması gereken başka bir tartışma konusudur. Esasen bunun imkânı, reel dünyada dinî ve ahlâkî yapıdan bağımsız bir birey ve toplum tasavvurunun imkânıyla doğrudan ilintilidir. İnsanlığın tarihsel serencamına bakıldığında dini toplumdan veya toplumu dinden tümüyle bağımsız görmek veya bu düşünceden bahsetmek oldukça güçtür. Bu tarihsel gerçeklikten hareketle bugüne kadar geleneksel ve modern toplumların -az veya çok- bir şekilde ya dinî bir perspektife sahip oldukları veya en azından bundan etkilendikleri söylenebilir. Böylelikle gerek reel gerekse de sanal içeriklerde birey veya toplumun dinden tamamen ayrıştırılması ve uzaklaştırılması mümkün görünmemektedir. Buna göre Metaverse'te kurgulanan salt dijital bilinç sürümlü avatarların oluşturduğu toplum tipinin (ütopyik olsa da) din ve etik problemi en azından bir karmaşaya sebep olabileceği açıktır. Nitekim Metaverse'te kurgulanan ütopyalar, pratikte bir anlama karşılık gelmediğinde toplumsal ve dinî eşitsizliklere, çekişmelere ve kırılmalara yol açan distopyalara dönüşebilir. Bu bakımdan salt seküler dijital içerik ve bilinçle kurgulanan dijital toplum tasavvurunun pratikte neye karşılık geleceği be-

⁵⁷ Bk. Ahmet Dağ, "Yaratılışa Müdahale ve Yeni Bir Evrimci Neo-Darwinist Bir Yaklaşım Olarak Transhümanizm", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* /27 (Mayıs 2019), 159.

lirsizdir. Bu kapsamda dikkat çeken belki de en önemli husus, dinin bir metaya dönüştürüldüğü içeriklerle yol alınmaya çalışılmasıdır. Bu da dinî, ahlâkî ve insani değerlerin aşınmasını beraberinde getirmektedir. Diğer taraftan dijital görünüm ve içeriklerin gün geçtikçe etkisini ve yoğunluğunu artırmasına rağmen dinî ritüel, deneyim ve maneviyatın buralara kanalize edilmesi en azından yakın gelecekte pek mümkün görünmemektedir.⁵⁸

Metaverse’ün dinî açıdan daha geniş kitlelere erişimin önemli bir aracı ve imkânı gibi görünse de esasında mahiyet itibarıyla seküler bir arka plana sahip olması, din ekseninde dikkat çekilmesi gereken bir diğer konudur. Metaverse ve dijital türevlerinin tasarımsal olarak arka plan anlayışında postmodern, kapitalist ve materyalist perspektiflerin etkisi müşahade edilmektedir. Metaverse kapsamında kurgulanan Roblox, Fortnite, World of Warcraft, Decentraland, The Sandbox, Axie Infinity, Somnium Space, Star Wars, Minecraft, PUBG, Breakroom, CryptoVoxels, Party Space, Second Life, Horizon Worlds, Treeverse, Upland, Spatial, Stageverse, Alethea AI, Metaverse.GG, Zepeto gibi içerik ve uygulamalar detaylı bir şekilde incelendiğinde söz konusu etki gözlemlenebilmektedir.⁵⁹

Bu çerçevede ortaya çıkan algısal tasarım, genel olarak (görece) haz, imaj ve tüketim odaklı bir dijital bilinç ve eğilimin özendirilmesidir. Bu anlamda Metaverse’ün işleyiş/çalışma stili açısından dinin ve dinî motiflerin imaj, tüketim ve haz odaklı bir seküler eksen üzerine oturduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Metaverse’e katılan birey(ler) in eğilimleri, kurguları ve yöneldiği iş ve işlemler, bu düşünceyi ifade etmeye imkân tanımaktadır.⁶⁰ Bu anlamda Metaverse’te yer alan veya oluşturulan ürün ve işlemler, imaj ve haz gibi seküler eksenler odağında yer alan tüketim ve eğlence kültürü ile marka ve moda fanatizminin ideal benliğini kurgulama ve yansıtma çabasını ifade etmektedir.⁶¹ Bununla birlikte dinî göstergelerin oldukça azınlıkta kaldığı Metaverse platformlarında ‘dinin değer kaybına uğradığı ve etkisizleştiği’ düşüncesine farklı seküler algısal tasarımlara kapı aralanmaktadır. Böylelikle söz konusu platformlar, salt hümanist (bireyselci), seküler, pragmatist, ütöpic, haz ve tüketim odaklı toplum tasavvurunun güçlenmesine ve yaygınlaşmasına zemin mi hazırlamaktadır? sorusunu akla getirmektedir.

⁵⁸ Giulia Isetti vd. (ed.), *Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines* (London: Routledge, 2020).

⁵⁹ Metaverse’ü oluşturan bileşenlerin tematik içerik analizi için bk. Azra Kardelen Nazlı vd., “Metaverse Evreninde Yer Alan Bazı Uygulamalar Üzerine Tematik Bir Analiz”, *TRT Akademi* 7/16 (Eylül 2022), 1096-1119.

⁶⁰ Metaverse’ün bireyler üzerindeki olumsuz etkileri için bk. Saadettin Özdemir – Ahmet Yusuf Gıynaş, “Metaverse ve Din Eğitimi”, *Turkish Academic Research Review* 7/4 (Aralık 2022), 1092-1093.

⁶¹ Türk vd., “Metaverse ve Benlik Sunumu”, 331.

Metaverse, insanın hayal gücüyle kurgulanan içeriklere yer vermesinin yanı sıra söz konusu gücü yeniden yorumlayarak fiili tasavvurlara dönüştürmeye dönük bir girişimi de içermektedir. Metaverse'ün din boyutu da asıl bu noktada tartışılabilir. Harari'nin 'gelecekte insanların kendi zihinlerini yaratabileceği'⁶² söylemi bu boyutu daha açık bir şekilde tasvir etmektedir. Nitekim bu söylem, Tanrı'nın gereksizliğine ve insanın kendine yetebileceğine dair hipotezleri güçlendirmeyi yeğlemektedir. Bir anlamda kutsalın reddi ve sekülerin inşası olarak okunabilecek bu hipotez, yaratıcı üzerine inşa edilen geleneksel dinî hayatın önemsizliğine işaret etmektedir. Metaverse'te toplumsaldan ziyade farklı bireysel dindarlık anlayışları daha fazla ön plandadır. Farklı bireysel dindarlıklar ise bazen kişinin iradesi dışında birtakım gelişmelere sahne olabilmektedir. Bu da farklı dijital verilere dayalı olarak "avatar dindarlığı" şeklinde okunabilecek yeni bir dindarlık tipinin izlerini salık vermektedir. Metaverse evreninde salt dijital göstergelerin ve buna bağlı olarak oluşturulan avatarın imkân tanıdığı bir din ve dindarlık anlayışının ortaya koyduğu görece seküler bir kurguyla karşılaşılacaktır. Esasen Metaverse'te dinî ve seküler muhtevaların yan yana ve farklı dijital motiflerle bir ilişki ağı içerisinde resmedilmesi melez bir yapılanmaya da işaret etmektedir. Postmodernizmin bir sonucu olarak dinî simgelerin seküler yapıları dijital içeriklerle görüntülenirken metalaşmış bir nitelikte mağazinsel ve sıradan bir araç olarak görüntülenmesi, bu melezliğin dikkat çekici unsurlarından biridir.

50 | db

Metaverse'ün farklı dinî tezahürleri geleneksel dinden farklılaşan muhtevalarıyla dikkat çekmektedir. Bunlardan biri de dinî otoriteye dair ortaya çıkan yapısal, radikal dönüşüm ve muğlaklıktır. Metaverse'te geleneksel anlamda otoriter odaklı din yerine, sürekli güncellenebilen ve kurgulanabilen avatar odaklı din perspektifi ve yaklaşımının ortaya çıktığı görülmektedir. Metaverse kapsamında ortaya çıkan dinî tezahür ve figürleri açıklayabilecek herhangi bir otoritenin olmaması, dinî anlamda ciddi bir muğlaklığa yol açmaktadır. Ayrıca Metaverse'te dinî davranış, tutum, sembol ve din dilinin anlamı sanal platformların imkânları çerçevesinde katılımcıların tasarladığı avatarlar aracılığıyla belirlenmektedir. Bu da katılımcılara, bir anlamda, tasarladıkları avatarlara kendi dinî perspektiflerini yansıtma veya yükleme özgürlüğünü vererek dinî tasarımlardan katılımcıyı sorumlu kılmaya dönük bir yön barındırmaktadır. O halde Metaverse'te tezahür eden dinî avatar tasarımları kurgusal olarak sanal platformların sunduğu imkân(lar) ve katılımcıların dinî algılarının birleşimini ifade etmektedir. Bu ise dinî avatar tasarımlarının, katılımcı yüklemelerine bağlı bir değişimin veya dönüşümün odağına yerleştirildiğini göstermektedir. Metaverse'te inşa edilen dinî

⁶² Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, çev. Poyraz Nur Taneli (İstanbul: Kolektif Yayınları, 2016), 58.

avatar tasarımlarının kendi içinde büyük farklılıklar ve görecelikler barındırdığı anlaşılmaktadır. Bu da Metaverse’te dinî ve ahlâkî sapsulara ve kırılmalara neden olabilmektedir. Dinî otorite ve yönlendirici eksikliğinden dolayı insanların dinî deneyim ve anlamlandırma noktasında problemler yaşaması olasıdır.⁶³

Metaverse’ün dinî tezahürlerine bakıldığında farklı dinî sembol ve ritüelleri kapsayan içerikleri görmek mümkündür.⁶⁴ Bu kapsamda farklı inanca sahip bireylere dönük avatar temsillerine rastlanılmaktadır. Örneğin Second Life oyunu içerisinde İslâm, Hıristiyanlık, Musevilik, Budizm ve Hinduizm gibi dinleri kapsayan otuzun üzerinde içerik bulunmaktadır.⁶⁵ Metaverse’ün dinî tezahürleri arasında başörtüsüne dönük içerikleri zikretmek gerekmektedir. Ancak bu noktada avatarın dinî temsil problemi ortaya çıkmaktadır.⁶⁶ Örneğin Second Life platformu örneğinde Müslüman kadını temsil eden avatarların e-hijab denilen başörtüsü takarak insanlarla etkileşime girdiği görülmektedir.⁶⁷ Müslüman kadının tek temsil sembolünün başörtüsü olarak resmedilmesi Müslüman kadın kimliğine dair birtakım eleştirileri beraberinde getirmektedir. Bu açıdan Metaverse’te yer alan avatarların gerçek dinî kimliği temsil edip etmediği önemli bir tartışma konusu olarak gündeme gelmektedir. Nitekim Metaverse’te, bireylerin gerçek dünyada görünenden çok daha farklı (görece dinî) avatar temsilleri kullanmalarına imkân tanınmaktadır. Bu anlamda Metaverse, gerçek hayatta olduğundan farklı bir imaja/kimliğe bürünmek isteyen farklı amaç ve niyetlere sahip kişilerin bir anlamda kesişme veya etkileşim kurma alanlarından biridir. Esasen Metaverse’ün denetimsiz, sınırsız ve tahmin edilemez ilişkiler ve etkileşimler ağının sarmalı, ona, dinî açıdan tehlikeli ve riskli bir boyut kazandırmaktadır. Nitekim Metaverse’te e-hijab (başörtüsü) takan birinin gerçek cinsiyeti ve Müslüman olup olmadığı kuşkuludur. Sanal platformlarda bunu kanıtlayacak herhangi bir mekanizma da mevcut değildir. Esasen bu durum, katılımcının fiziki dünyadaki perspektifini ve algısını sanal platformlara taşıdığını göstermektedir. Bu da sanal platformlarda tasarımılanan dinî sembol veya imajların fiziki dünyada edinilen perspektif ve algular üzerine oturduğu anlamına gelmektedir. Metaverse kullanıcılarına dönük yapılan bir araştırmada kulla-

⁶³ Dalvin Brown, “Online Church: Ministries use VR, Apps to deliver digital services and virtual baptisms”, Techxpoler (3 Mayıs 2019).

⁶⁴ Kristen French, “This Pastor is Putting His Faith in a Virtual Reality Church”, Wired (2 Şubat 2018).

⁶⁵ Guichun Jun, “Virtual Reality Church as a New Mission Frontier in the Metaverse: Exploring Theological Controversies and Missional Potential of Virtual Reality Church”, *Transformation/SAGE Journal* 37/4 (September 2020), 4.

⁶⁶ Nur Kuban Torun – Tolga Torun, “Metaverse ve Din Kavramlarının Sosyal Medya Madenciliği Yolu ile İncelenmesi”, *Alanya Akademik Bakış* 6/2 (Mayıs 2022), 2516-2517.

⁶⁷ Torun – Torun, “Metaverse ve Din Kavramlarının Sosyal Medya Madenciliği Yolu ile İncelenmesi”, 2516-2517.

nıcılar, Metaverse'ün dinî bir deneyim olmadığını ifade etmişlerdir.⁶⁸ Esasen Metaverse, kullanıcılar tarafından dinî bir deneyim olarak görülmemesine rağmen içinde dinî açıdan birtakım fırsatlar da barındırmaktadır. Diğer taraftan Metaverse'ün din istismarına kapı aralayan içerik ve eğilimlere imkân tanıdığı görülmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Metaverse'ün toplumsal tezahürleri farklı ve çok boyutlu toplumsal izler taşımaktadır. Bu kapsamda genel olarak üç farklı tasarımıdan bahsedilebilir. Evde zaman geçirme ve dinlenme için "Horizon Home", sosyalleşme ve eğlence için "Horizon Worlds" ve çalışma/iş hayatı için de "Horizon Workrooms" tasarımları söz konusudur. Gerçekliği artırılmış çok boyutlu hayat tasarımları çerçevesinde toplumsal alanların görsel etkileyciliği ve katılımın artmasında dönük politikaların işlevsel bir şekilde avatar bedeninde aktarıcılığı söz konusudur. Oyun, eğlence, fitness, sosyallik, üretkenlik gibi farklı alanlarda gerçeklik kurgusu üzerine oturtulan Metaverse hayatı neredeyse her şeyi deneyimlemeye imkân tanımaktadır. Katılımcıların algısı, kurgusal arka plan perspektifleri ve sanal içeriklerin harmanlanan tasarımlarıyla oluşturulan avatar bireyi ve toplumu, Metaverse platformların merkezinde yer almaktadır. Avatar toplumun kurgusal ve algısal inşası ve dijital dinin farklı tasarımlarla yeniden üretimi söz konusudur. Bu üretimlerde temel belirleyici faktör dijital araç, gereç ve içeriklerin imkân tanıdığı çerçevede merkezi bir rol üstlenen bireyin hayal gücüdür. Bu kapsamda Metaverse'te bireyi ifade eden, konumlandırılan, toplumsal statüsünü ve imajını belirleyen bir avatar tasarımının dijital kurgu ve algısının tasarımı salık verilmektedir. Bu yönüyle Metaverse, algısal ve kurgusal bazda "-mı gibi" farklı tezahürleriyle dikkat çekmekte ve reel sosyal düzenden farklı olarak neredeyse her şey sanal bir dünyada kurgulanmaktadır.

Metaverse platformlarında tasarlanan, kurgulanan ve imgeleyen tasarımların genel olarak hedonik yaklaşıma ve tüketim kültürüne entegre bir yapısal arka plan perspektifine dayandığı söylenebilir. Bu kapsamda küresel piyasada liberal yaklaşımı öne çıkaran ve her duruma uyum sağlayan bir meta-din üretimi ve anlatısı hâkimdir. Bu yönüyle Metaverse'ün görece kapitalist kültürün bir unsuru olarak toplumun dinî, ahlâkî veya insani yönünü bastıran bir dijital bilinci içerdiği anlaşılmaktadır. Bu bilinç ise salt kurgusal ve ütopyik unsurların rehberliğinde inşa edilmektedir. Bu yönüyle Metaverse'ün, insanın doğal ve fitri dünyasını dönüştürerek yozlaştırma, sömürme ve istismar etme eğilimi taşıdığı söylenebilir. Bu anlamda

⁶⁸ Nelson Zagalo vd. (ed.), *Virtual Worlds and Metaverse Platforms: New Communication and Identity Paradigms* (Texas: IGI Global, 2011); Torun – Torun, "Metaverse ve Din Kavramlarının Sosyal Medya Madenciliği Yolu ile İncelenmesi", 2517.

Metaverse, farklı çoklu avatar tasarımlarıyla imajinatif tarzda post-modernist, seküler, tüketici ve hedonist bir yaklaşımı önceleyen birey ve toplum anlayışına karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Metaverse, dinî ve toplumsal boyutta anlamsızlaşan ve belirsizleşen göstergeler sunmaktadır. Bu kapsamda yeni dijital toplum ve din anlayışlarının üretildiği gözlemlenmektedir. Dijital toplum ve din imajları üretimlerinin algısal düzeyde gerçekliğe daha yakın üç boyutlu bir segmenti gözler önüne serilmektedir. Bu noktada “avatar toplumu”, “avatar dini” ve “avatar dindarlığı” şeklinde okunabilecek bir tasarımdan söz edilebilir. Bu anlamda bireyin istek ve hayal gücüyle şekillenmiş, ancak dijital verilere dayalı içeriklerin imkân tanıdığı bir toplumsal yapı, ilişki türü ve din tezahürleri söz konusudur. Metaverse’ün toplum ve din tezahürleri, kuralsız, denetimsiz, büyük ölçüde bireysel istek ve hayalin gerçekleştirilmesine imkân tanıyan, sınırsız ve tahmin edilemez ilişkiler ve etkileşimler ağıyla ifade edilebilir. Bu ise fizikî hayatta olduğu gibi sanal platformlarda da toplumsal ve dinî perspektifte tehlikelere, risklere, anomilere, sapmalara, belirsizliklere, açmazlara ve çok boyutlu anlamlandırmalara açık bir yön taşımaktadır. Metaverse’te bir mekan sınırlamasına maruz kalmaksızın çok sayıda kişinin katılım sağladığı dinî sosyalleşme kapsamında değerlendirilebilecek dinî aktiviteler gerçekleştirilebileceği gibi özellikle dinî örgütlenmelere ve yeni dinî hareketlere eleman kazandırma noktasında da işlevsel olabilmektedir. Bütüncül bir bakışla Metaverse’ün çok boyutlu dinî tezahürlerine bakıldığında denilebilir ki bu kapsamdaki sanal platformlar risk ve fırsatları birlikte içermektedir.

Metaverse’ün risk açısından din tezahürlerine bakıldığında özellikle din istismarına kapı aralayan içerik ve eğilimler içerdiği söylenebilir. Bu noktada özellikle dinî otoritenin yokluğu ve dinî denetimsizlik durumu, bunun temel sebeplerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle geleneksel dinde olan otoriter odaklı din yerine, avatar odaklı din yaklaşımının hâkimiyeti göze çarpmaktadır. Bu da avatar tasarımının gelecekte din, dindarlık veya ahlâk ilişkileri açısından nasıl bir şekil alacağını tahmin etmeyi güçleştirmektedir. Nitekim dijital kurgularla ibadet mekânı yapmak veya var olanı do-laşmaktan başka henüz elimizde dinî bir gösterge bulunmamaktadır. Bu noktada avatar aracılığıyla da olsa insanın aşkın veya dinî boyutunun nasıl anlamlandırılacağına dair elde henüz yeterince veri bulunmamaktadır. Metaverse kapsamında ortaya çıkan dinî tezahür ve figürleri açıklayabilecek herhangi bir otoritenin olmaması, dinî anlamda ciddi bir muğlaklığa yol açmaktadır. Ayrıca Metaverse’te dinî davranış, tutum, sembol ve dilin anlamının dijital içeriklerle sınırlandırılması problematik bir başka boyuttur. Bu da dinî perspektif ve deneyimde oluşabilecek çeşitliliği engelleyen bir girişimdir. Ayrıca bu durum, dijital unsurlar tarafından belirlenen sınırın dışına çıkmaya

da izin vermemektedir. Bu da Metaverse’te dinî ve ahlâkî sapmalara ve kırılmalara neden olabilmektedir. Dinî otorite ve yönlendirici eksikliğinden dolayı insanların dinî deneyim ve anlamlandırma noktasında birtakım problemler yaşaması olası hale gelmektedir.

Metaverse’ün kurgusal ve algısal nitelikleri, bir anlamda, antropomorfik özelliklerle donatılan üç boyutlu avatarlar eliyle güçlendirilmiş ve zaman ve mekândan bağımsız olarak hareket etme olanağıyla tasarlanan robotik/meکانik insanın transhümanist anlayışta Tanrısal niteliklere büründürülmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bu anlamda insanın, antropomorfik tarzda donatılan avatar figürlerinde dikkat çeken bir unsur olarak “insan kendi kendine yeter” veya “insan her şeyin ölçüsüdür” mottosuyla ifade edilebilecek bir düşünce alanına çekilmesi söz konusudur. Bu noktada şu soru akla gelebilir: Metaverse platformlarında kurgulanan dinî, ahlâkî veya manevî tasarım, transhümanist anlayışta insanın Tanrılaştırılması düşüncesine mi zemin hazırlamaktadır? Esasen Metaverse platformlarının algısal olarak buna dönük bir yapıyı/zemini içinde barındırdı söylenebilir. Bu yönüyle transhümanist perspektife dayalı olarak insanın kutsallaştırılıp ölümsüzlük zırhına büründürülmesi amacı veya en azından algısı ortaya çıkabilmektedir. Artırılmış sanal gerçeklikte insanın salt dijital/meکانik/robotik dünyalar veya durumlarla sınırlandırılması ve buralara sığdırılmak istenmesi insanın fitratıyla ve reel hayatla ne ölçüde bağdaşıp bağdaşmayacağı da ayrı bir tartışma konusudur.

Yaptığımız araştırma sonucunda Metaverse’ün dinî ve toplumsal tezahürlerine daha detaylı bir bakışın önemi ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Metaverse’e dinî ve toplumsal bakışı esas alan nitel veya nicel araştırmaların hız kazanması gerektiği fikri ortaya çıkmaktadır. Kökleri ütöpik bilim kurgu yapımlarına dayanan Metaverse’ün kurgusal ve algısal dünyasına alternatif olabilecek dinî (İslâmî) ve toplumsal, daha yaşanabilir ve makul dijital içerikli ortam veya uygulamalara yönelik çalışmaların da süratle hayata geçirilmesinin elzem olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ağçoban, Sıddık. “Hay Bin Yakzân’ı Sosyolojik Okumak”. *Hayy’dan Hü’ya Hay Bin Yakzân*. ed. Ejder Okumuş – Sıddık Ağçoban. 179-205. Konya: Palet Yayınları, 2021.
- Ağçoban, Sıddık. “Bir Halvet Deneyiminin Sosyolojik Analizi: Halvette 40 Gün”. *Harran İlahiyat Dergisi* /45 (Haziran 2021), 227-247. <https://doi.org/10.30623/hij.952997>
- Arıcı, Handan Yalvaç – Arıcan, Sümeyra. “Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Manevi Danışmanlık Eğitimi İhtiyaç Analizi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 263-302. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1097067>
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017.
- Baloğlu, Adnan Bülent. “Metaverse, Kapitalizm ve Spiritüel Dokunuş”. *İslam ve Medya* (Erişim)

- 14 Mart 2023). <https://www.islamvemedya.com/metaverse-kapitalizm-ve-spirituel-dokunu/916/>
- Baltacı, Ali. “Metaverse ve Dinin Çoklu Sanal Temsili”. *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*. ed. Çapcıoğlu, İhsan – Çapcıoğlu, Fatma. 673-702. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022.
- Barbrook, Richard – Cameron, Andy. “The Californian Ideology”. *Science as Culture* 6/1 (January 1996), 44-72. <https://doi.org/10.1080/09505439609526455>
- Bauman, Zygmunt. *Kuşatılmış Toplum*. çev. Akin Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Bn, Başlangıçnoktası. “Hong Kong Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Metaverse’de Sanal Kampüs Kuracak”. Erişim 13 Mart 2023. <https://baslangicnoktasi.org/hong-kong-bilim-ve-teknoloji-universitesi-metaversede-sanal-kampus-kuracak/>
- Brown, Dalvin. “Online Church: Ministries use VR, Apps to deliver digital services and virtual baptisms”. *Techxpole* (3 Mayıs 2019). <https://techxplore.com/news/2019-05-online-church-ministries-vrapps.html/>
- Çapcıoğlu, İhsan – Bahadır, Merve. “Metaverse ve Alternatif Kutsallık Arayışları: Sanal Gerçeklik Meditasyonu Örneği”. *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*. ed. Çapcıoğlu, İhsan – Çapcıoğlu, Fatma. 703-726. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022.
- Çapcıoğlu, İhsan – Alpay, Ahmed Hamza. “Metaverse: Dijital Dünyada Gerçekliğin Yeniden İnşası”. *Dijitalleşme ve Din: Teorik Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri*. ed. Çapcıoğlu, İhsan – Çapcıoğlu, Fatma. 657-672. İstanbul: Kriter Yayınevi, 2022.
- Campbell, Heidi A. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London And New York: Routledge, 2013.
- Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*. çev. Ebru Kılıç. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 1/2008.
- Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*. çev. Ebru Kılıç. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Basım, 3/2007.
- Cheong, Pauline (ed.) vd. *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices, and Futures*. New York: Peter Lang Publishing Group, 2012.
- Cheruvallil, Sariya – Shakkour, Suha (ed.). *Digital Methodologies in the Sociology of Religion*. London-New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Chiu, Emma vd. *New Realities: Into the Metaverse and Beyond*. Wunderman Thompson, 2022. <https://www.wundermanthompson.com/insight/new-trend-report-into-the-metaverse>
- Cirit, İrfan. “Avatar”. ed. Akdemir, Naci – Tuncer, Can Ozan. *Siber Ansiklopedi Siber Ortama Çok Disiplinli Bir Yaklaşım*. 33-36. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Civelek, Yaprak. “Yeni Sosyal Medya Alanı: Teknoloji ile İletişim”. *Sosyal Medya Sosyolojisi*. ed. Levent Eraslan. 29-62. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Dağ, Ahmet. “Yaratılışa Müdahale ve Yeni Bir Evrimci Neo-Darwinist Bir Yaklaşım Olarak Transhümanizm”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* /27 (Mayıs 2019), 153-168.
- DHA, Doğan Haber Ajansı. “Metaverse evreninde bilimsel kongre yaptılar”. Erişim 13 Mart 2023. <https://www.dha.com.tr/gundem/metaverse-evreninde-bilimsel-kongre-yaptilar-2179576>
- Denhardt, Robert B. – Catlaw, Thomas J. *Theories of Public Organization*. USA/Stamford: Cengage Learning, 7th edition, 2015.
- Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Efendioğlu, İbrahim Halil. “Metaverse Nedir? Metaverse Dünyasında Pazarlama”. *Ekonomi, İdari ve Sosyal Bilimler Araştırmaları*. ed. Yüksel Akay Ünvan – Ruhi İnan. 133-150. Lyon: Livre de Lyon, 2022.
- Euronews. “God has entered the metaverse - and faith in the virtual world is flourishing”. Erişim 13 Mart 2023. <https://www.euronews.com/next/2022/02/01/god-has-entered-the-metaverse-and-worship-in-virtual-worlds-is-booming>
- French, Kristen. “This Pastor is Putting His Faith in a Virtual Reality Church”. *Wired* (2 Şubat 2018). <https://www.wired.com/story/virtual-reality-church/>
- Gökbayrak, Hilal. *Dijital Dinin Kurumsallaştırılması: Paradigmalar, Terimler, Sorular, Konular ve Yöntemler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Grayscale Research. *The Metaverse: Web 3.0 Virtual Cloud Economies*. Stamford: Grayscale Research, 2021. <https://grayscale.com/learn/the-metaverse/>, https://grayscale.com/wp-content/uploads/2021/11/Grayscale_Metaverse_Report_Nov2021.pdf

- Haberli, Mehmet. *Sanal Din: Tarihsel, Kurumsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Haberli, Mehmet. "Dijital Din Araştırmalarında Konu ve Yaklaşımlar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Haziran 2020), 879-902. <https://doi.org/10.15869/itobi-ad.729581>
- Haberton. "Metaverse Üniversiteleri Nasıl Dönüştürecek?". Erişim 13 Mart 2023. <https://haberton.com/metaverse-universiteleri-nasil-donusturecek/>
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus*. çev. Poyraz Nur Taneli. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2016.
- Isetti, Giulia vd. (ed.). *Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines*. London: Routledge, 2020.
- Jun, Guichun. "Virtual Reality Church as a New Mission Frontier in the Metaverse: Exploring Theological Controversies and Missional Potential of Virtual Reality Church." *Transformation/SAGE Journal* 37/4 (September 2020), 1-9. <https://doi.org/10.1177/0265378820963155>
- Kılıç, Muharrem. "Hukuksal Akılın Transhümanistik Temsilleri ve Onto-robotik Varoluş Formları". *Adalet Dergisi* /66 (Mayıs 2021), 15-54.
- Kızılgeçit, Muhammed. "Meta'nın İnançlar Hakkında Gelecek Kurgusu". *İslam ve Medya* (Erişim 14 Mart 2023). <https://www.islamvemedya.com/meta-nin-inanclar-hakkinda-gelecek-kurgusu/928/>
- Nazlı, Azra Kardelen vd. "Metaverse Evreninde Yer Alan Bazı Uygulamalar Üzerine Tematik Bir Analiz". *TRT Akademi* 7/16 (Eylül 2022), 1096-1119. <https://doi.org/10.37679/trta.1141776>
- Özdemir, Sadettin – Gynaş, Ahmet Yusuf. "Metaverse ve Din Eğitimi". *Turkish Academic Research Review* 7/4 (Aralık 2022), 1080-1112. <https://doi.org/10.30622/tarr.1197733>
- Refinery29. "How VR Meditation Has Changed My Life" (Erişim 13 Mart 2023). <https://www.refinery29.com/en-gb/virtual-reality-meditation-mindfulness>
- Saracel, Nüket – Aksoy, Irmak. "Toplum 5.0: Süper Akıllı Toplum". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/2 (Haziran 2020), 26-34.
- Sayar, Tahsin Eren – Özmen, Seçkin. "Dijital Oyunlarda Avatar-Kimlik İlişkisi: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/1 (Ocak 2022), 320-341. <https://doi.org/10.33206/mjss.957375>
- Stephenson, Neal. *Snow Crash*. New York: Bantam Books, 1992.
- Swingewood, Alan. *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010.
- Şimşek, İsmihan. "Metaverse Vaizliği". *İslam ve Medya* (Erişim 15 Mart 2023). <https://www.islamvemedya.com/metaverse-vaizligi/900/>
- Taşdelen, H. Musa. "Sosyal/Toplumsal Eylem". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. ed. M. A. Yekta Saraç. Erişim 14 Mart 2023. https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/sosyal_toplumsal_eylem
- TC, Techcrunch. "Tripp acquires EvoVR to help more people fly higher in the metaverse" (Erişim 13 Mart 2023). <https://techcrunch.com/2022/02/03/tripp-acquires-evolvvr/>
- Terzi, Âdem. "Metaverse Kavramı ve Türkçe Karşılıkları Üzerine". *Türk Dili* 71/848 (Ağustos 2022), 12-17. https://www.tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2022/08/%C3%82dem-Terzi-_-METAVERSE-KAVRAMI-VE-T%C3%9CRK%C3%87E--6-.pdf
- Time. "Meditate in the Metaverse Tripp Wellness Platform" (Erişim 13 Mart 2023). <https://time.com/collection/best-inventions-2022/6229839/tripp-wellness-platform/>
- Tomsguide. "I test fitness Apps - and VR meditation app Tripp on Meta Quest 2 blew my mind" (Erişim 13 Mart 2023). <https://www.tomsguide.com/news/i-tested-this-vr-meditation-app-on-meta-quest-2-and-it-blew-my-mind>
- Torun, Nur Kuban – Torun Tolga. "Metaverse ve Din Kavramlarının Sosyal Medya Madenciliği Yolu ile İncelenmesi". *Alanya Akademik Bakış* 6/2 (Mayıs 2022), 2511-2526. <https://doi.org/10.29023/alanyaakademik.1099247>
- Türk, Gül Dilek – Darı, Abdülhakim Bahadır. "Metaverse'de Bireyin Toplumsallaşma Süreci". *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/1 (Mart 2022), 277-297. <https://doi.org/10.30692/sisad.1074030>
- Türk, Gül Dilek vd. "Metaverse ve Benlik Sunumu". *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication* 12/2 (April 2022), 316-333.

- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Aruoba. İstanbul: Hil Yayınları, 1985.
- Weber, Max. *The Methodology of The Social Sciences*. New York: Free Press, 1949.
- Yahoo!finance. “A new use case for the older VR user: Dealing with death” (Erişim 13 Mart 2023). https://finance.yahoo.com/finance/news/case-older-vr-user-dealing-164827042.html?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAAJ75WacC5oiej3XOzN0G9ygJXrwtfaVliW62SJyHquaEzXD8uHZ1CG1r1WnILN7QpU2DcU5sf9Kt80pOO558qsjC5GKhbDtvqCHC18czSdt-s7_79BzrruQctTn4YcwukFrNcj1G9h7pABFdW-edlnRdflyncIAeTFgDTozb5MW
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005.
- Zagalo, Nelson vd. (ed.). *Virtual Worlds and Metaverse Platforms: New Communication and Identity Paradigms*. Texas: IGI Global, 2011.
- <https://evolvr.org/> (Erişim 14 Mart 2023).
- <https://www.tripp.com/> (Erişim 14 Mart 2023).
- <https://www.vrchurch.org/> (Erişim 14 Mart 2023).
- <https://adamor.com.tr/> (Erişim 15 Mart 2023).
- <https://faith.facebook.com/> (Erişim 14 Mart 2023).
- https://faith.facebook.com/leader_stories (Erişim 14 Mart 2023).
- <https://www.facebook.com/faith> (Erişim 14 Mart 2023).

MÜSNEDÜN İLEYH VE MÜSNED BAĞLAMINDA LAFZÎ MUTÂBAKAT VE UDÛL

Yaşar Fatih AKBAŞ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 21 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 15 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atf:** Akbaş, Yaşar Fatih. "Müsnedün İleyh Ve Müsned Bağlamında Lafzî Mutâbakat Ve Udûl". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 59-79.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1208148>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 04 November 2022, **Accepted:** 08 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Akbaş, Yaşar Fatih. "Literal Harmony And Udûl In The Context Of Musnadun Ileyh And Musnad". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 59-79.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1208148>



Öz

Lafızlar ister umde görevi üstlensinler ister kayd/Fuzla (tekmile) olarak kullanılsınlar Arapça bir cümlede yanlış anlama ve karışıklığı engellemek gayesiyle cümle öğelerinin bir kısmının bir kısım öğelerle cinsiyet (müzekkerlik-müenneslik), belirlilik (marifelik-nekrelik), sayı ve îrab bakımından bazen tam bazen kısmî bir uyumu bulunmaktadır. Bu uyum okuyucu veya dinleyicinin hataya düşmesini engellemek, kelamı daha rahat anlamasını sağlamak açısından son derece önemlidir. Ne var ki bu uyum bazen kelimenin kendisinden kaynaklanan bir sebeple bazen de kullanımın değişmesine bağlı olarak ortadan kalkabilmektedir. Bu bir eksiklik olmayıp Arapçanın geniş bir kullanım alanı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu çalışma bir karîne türü olan lafzî mutâbakatı, müsnedün ileyh (özne) ve müsned (yüklem) olarak isimlendirilen cümlenin temel unsurlarının birbirleriyle olan uyum ilişkisini, bu uyum ilişkisinin hangi durumlarda gerçekleştiğini ve udûl kavramı ile ifade edilen mutâbakatın hangi durumlarda ortadan kalktığı konusunu ele almayı hedeflemektedir. Zikri geçen hususlar dil bilgisi ve belâgat ilmi açısından ele alınarak bir sonuca varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Karîne, Uyum, Müsnedün ileyh, Müsned

* Dr. Öğr. Üyesi Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yfatihakbas@hotmail.com Orcid: 0000-0001-8570-3917

Literal Harmony and Udûl In The Context Of Musnadun Ileyh And Musnad**Extended Abstract**

In Arabic, there are three types of qarīn mentioned, namely khali, aqli and mekhali, which point to the intended meaning. By supporting the connection between words, these qarīnas prevent the statement from being misunderstood. The qarīna consisting of cases, signs, pseudonyms and actions, which is more related to position (maqam) rather than wording (lafz) is named as khali qarīna. The time of statement, traditions, customs, etiquettes and the position of the theologian are all fundamental principles in terms of understanding the khal al-qarīna. When the meaning expressed by the statement is understood via logical evidence, and reasonable inference, it is called aqli qarīna. Also, the qarīnas that are about the orally stated wordings are called as mekhali qarīna.

Mekhali qarīna is categorised in two parts as lafzi (literal) and inward. Lafzi qarīna is the qarīna through which the positions of the words in terms of nahw are understood with evidence. In this way, it is understood that one of the words in the sentence is the doer and another is the object of the doer etc. As for the inward qarīnas, they explain the relation between the elements of a sentence and ascribe grammatical meanings to the words. Via all of these qarīnas, it becomes easy to identify the elements of any sentence and the grammatical meanings attributed by them. Sometimes, while kalām can be understood through one of these qarīnas, at other times one qarīna is not sufficient and these qarīnas need to support and cooperate with each other. Lafzi agreement is one of the lafzi qarīnas which is a type of the mekhali qarīnas. It represents the agreement within the elements of a sentence in terms of number, gender, i'rab and ma'rifah and nakirah. While some elements of a sentence have this agreement, some others have a partial agreement in between. Like in the other qarīnas, to prevent the reader or listener from making a mistake, it is ultimately important to ensure that the kalām (statements) is understood easily. Thanks to this coherence, the reader and the listener feels that the composition has a correct linguistic form, and there is no conflict between linguistic pieces. In this way, it looks as if these linguistic forms turned into a poem which is pleasing to eye and ear. Cancelling either one or more than one of the related connections without following any rules will also result in the elimination of what is expressed with the statement.

However, when the fact that languages are ever-developing and ever-changing, that there are different views between schools and many issues in accordance with an aim or a rule in terms of nahw are taken into consideration, it is seen that sometimes this coherence is broken and that the agreement within the elements of a sentence in terms of number, gender, i'rab and ma'rifah and nakirah is lost. The disagreement in places, where there must be coherence, is called as udul. The udul in a "to be" sentence sometimes occurs due to certain reasons such as the khabar is a jamid word or a word with equal tazkir and ta'ni, the khabar comes in the form of ism al-tafdeel, because muftada is a word including waşf the word becomes khabar to some reasons resulting from itself, and sometimes due to reasons about syntax like the khabar is causal or when the descriptive noun in the noun phrase is omitted and the described one takes its place.

The udul in the action/verb sentences results mostly from the permissible uses such as the use of the doer word moving it to the meaning, intervention of a fasila between the doer and the object or when the latter one is referred to the original. Although what matters in noun and action sentences is the coherence between the verb and the subject, it is obvious that this is not an obligation in some cases. This is because while the related use is a certain rule in some cases, we can also see that both uses are possible in some others as they are permissible. This is not a lacking thing but it is because Arabic has a wide area of usage. Therefore, both agreement and disagreement have certain reasons in terms of grammar and balagha

(rhetoric). In the provisions about both the agreement and udul, actually the aim is the same, which is to prevent the reader or the listener from misunderstanding or making a mistake by ensuring that s/he understands everything correctly.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Qarînah, Harmony, Musnadun ilayh, Musnad

Giriş

Lafzî mutâbakat birbiri ile ilintisi olan bazı cümle unsurlarının müzekerlik-müenneslik, ifrad-cem', ta'rîf-tenkîr veya i'rab bakımından uyum içerisinde kullanılmasıdır. Bu uyum kelamın daha rahat anlaşılması ve okuyucunun hataya düşmesini engellemek açısından son derece önemlidir. Mutâbakat bir karîne türü olduğu için öncelikle karîne hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Karîne istenilen manaya işaret eden durumdur.¹ Murad edilen manaya delalet etmesi için kelama yerleştirilen şeydir. Cümle içerisinde veya bağlamda sözcükler arasındaki ilişkiyi ifade eder. Karînenin varlığı kelâmın ifade ettiği anlamın rahatça belirlenmesini kelamın hakikatinin zarar görmemesini mümkün kılmaktadır. Arap dilinde manadaki karışıklığı engellemek okuyucunun hataya düşmesine mâni olabilmek, sözcükler arasındaki ilişkiyi ifade etmek, kelâmın anlamının belirlenmesi ve lafzın delalet ettiği manayı ifade etmeye yardımcı olmak açısından halî, mekâlî ve aklî olmak üzere üç temel karînedir bahsedilmektedir.²

Halî karîne; lafızdan ziyade makam ile alakası olan hal, işaret, rumuz veya hareketlerden oluşan dile getirilmemiş lafzî olmayan karînedir. Zira karîne söze dökülmüş ifade edilmiş bir şey olduğunda mekâlî bir karîne olmaktadır. Hitabın zamanı, örf, adet, gelenek ve görenekler, mütekellimin durumu karîne-i halin anlaşılması hususunda temel kriterlerdir.³ Örneğin "İstediyini yap!" cümlesi kızgın birisinin ağzından çıkmışsa yapılan şeyden memnuniyetsizliği ve yapılan şeyin onaylanmadığını ifade ediyorken bir huzur ve sükûnet içinde söylendiğinde muhataba gerçek anlamda bir seçim hakkı verilmiş olup gönül rızasıyla söylenmiş olmaktadır.

Mekâlî karîne; sözel olarak ifade edilmiş lafızlarla ilgili karînedir. Lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılır. Lafzî karîne; Kendisiyle kelimelerin nahiv açısından görevlerinin deliller vasıtasıyla anlaşıldığı karînedir. Bu sayede cümlede geçen kelimelerden birisinin fâil, bir başkasını mef'ûl vs. olduğu anlaşılır. Lafzî karîneler bünye (sîğa), i'rab, rabt, rütbe, tedâm (bağlıklık/birliktelik) ve Tem-

¹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004), 146.

² Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş, *Şerhu'l-mufasssal li-Zemaşşerî*, thk. Emîl Bedî Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmî, 1422/2001), 1/ 97.

³ Abdurrahmân Kılânî, "el-Karînetu'l-hâliyye ve eseruhâ fi tebyîni illeti'l-hukmi's-şeri", *Meccelletu'l-Ürdüniyye fi Dirâseti'l-İslâmî* 3/1 (h.1428), 10-12.

mâm Hasan'ın büyük lafzî karîne olarak isimlendirdiği siyaktır.⁴ Bu karîneler tek başına nahiv açısından yeterli değildir. Karînelerin dayanışması gerekir. Temmâm bunu bir doktorun hastadaki illeti tesbit edebilmek için tek bir argümanın yeterli olmamasına birden fazla argümana ihtiyac olmasına benzetmiştir⁵ Bu yüzden bir kelimenin fâil oluşunu gösteren şeyler onun isim olması, rütbe açısından fiilden sonra gelmesi, fiille arasındaki tezkîr- te'nis uyumu gibi birçok hususu barındırmaktadır. Lafzî karîne murad edilen manaya delalet etmesi açısından lafızda zikredilmiş bir karîne olması sebebiyle en çok kullanılan karînedir.⁶ Manevi karîne isnâd, tadiye, tahsîs, nisbe, tebiyye, muhâlefe, mâiyyet, zarfiyyet, tevkîd, mulâbesetu li'l-hâl olmak üzere cümle unsurlarındaki bir öğeyi geriye kalan unsurlara bağlayan alakalardan oluşan karînedir.⁷ Manevî karîneler cümlenin öğeleri arasındaki ilişkiyi açıklar, kelimelere gramatik anlamlar yükler. Manevi karîneler vasıtasıyla cümlenin öğelerini belirlemek ve kelimelerin taşıdığı gramatik anlamları çözmek kolaylaşır.⁸ Örneğin cümle içerisinde bir istisna edatının kullanılması edattan sonraki kısmın müstesna olduğunu, ilgili hükmün dışında tutulacağı bilgisini vermektedir.

Aklî karîne ise; kelamın delalet ettiği mananın akli deliller, mantıksal çıkarımlar sayesinde anlaşılmasıdır. أَكَلِ الْكُمُتْرِى مُوسَى cümlesinde fiilin hemen sonrasında gelen kelimenin genelde fâil olması bir karîne iken ayvanın Musa'yı yemesi söz konusu olmayacağı için fâilin "موسى" olduğuna hükmedilir.⁹ Yine رَأَيْتَ أَسَدًا يَتَكَلَّمُ cümlesinde kullanılan "aslan" kelimesinin aslanın konuşamayacak olması sebebiyle gerçek bir aslan olmadığı, böyle bir kullanımın isti'are içerdiği yine akli çıkarımlar yoluyla elde edilir.

İfade ettiğimiz üzere Arap dilinde manadaki karışıklığı engellemek okuyucu ve dinleyicinin hataya düşmesine mâni olabilmek ve kelamın daha iyi anlaşılmasını sağlamak için siğa, rütbe, (kelimenin cümledeki sıralaması) i'rab, râbıt, edat ve nağme (vurgu) gibi iltibas önlemek için mekâlî karînenin alt türü olup lafzî karîne olarak isimlendirilen birçok karîne bulunmaktadır.¹⁰ Kelamın anlaşılmasında sadece i'rab üzerine kurulu olan sistemin yeterli olmayacağı, i'rab hareki görünmeyip takdirene i'rab edilenler ve mebni kelime-

⁴ Temmâm Hassân, *el-Beyân fi revâi 'i'l-Şur'ân* (Kahire: 'Alemlü'l-Kutub, 1413-1993), 7.

⁵ Hassân, *el-Beyân fi revâi 'i'l-Şur'ân*, 7.

⁶ Ziyâuddîn Kâliş, *el-Karâi'nu fi'ilmî'l-me'ânî*, (Şam: Cami'atu Dimeşk Külliyyetu'l-Âdâb, Doktora Tezi, 2011), 70.

⁷ Hassân, *el-Beyân fi revâi 'i'l-Şur'ân*, 7-8.

⁸ Yaşar Daşkıran, "Temmâm Hassân'ın Dil Anlayışı "Karineler Teorisi," Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 56/2 (2015), 156.

⁹ Abdu'l-'Ali Hasan, "el-Karînetu'l-'akli ve devruhâ fi'l-i'rab", *Havliyyetu'l-Munteada* 38/1 (2019), 181.

¹⁰ Ahmed Muhammed Kadûr, *Mebâdiu'l-lisâniyyât* (Şam: Dâru'l-Fikr, 1996), 287-294.

lerin varlığı kelamın anlaşılması noktasında başka karînelere de ihtiyaç olduğunu göstermiş, bu ihtiyacı karşılayacak karînelerden birisi de mutâbakat olarak zikredilmiştir.

Mutâbakat birbiri ile ilintisi olan bazı cümle unsurlarının müzerkerlik-müenneslik, ifrad-cem', ta'rif-tenkîr veya i'rab bakımından uyum içerisinde kullanılmasıdır. Her dilin dil sistemini düzenleyen lafızlar arasındaki ilişkiyi ayarlayan ve kontrol altına alan birtakım kurallar silsilesi mevcuttur. Mutâbakat da Arap dilinin iltibastan kurtulması ve karışıklıktan emin olunması için kural olarak gözetilen vesilelerden birisi olarak kabul edilmektedir. Zira mutâbakat, kelimenin fâil veya mef'ûl oluşu gibi nahiv alanındaki birçok mesele açısından diğer ihtimalleri ortadan kaldırarak manayı sınırlandırmaktadır. O halde mutâbakatı dilin hataya düşmekten emin olunması için ortaya çıkan önemli bir karîne olarak görmek mümkündür.

Mutâbakat manada bir sınırlamaya giderek lafzî karışıklıktan kurtardığı gibi adet, nevi, i'rab ve tayin açısından bir sınırlama söz konusu olduğu için lafızlar arasındaki karışıklığı da engellemektedir.¹¹ Mutâbakatın bir diğer önemi ise iki mutabık kelime arasındaki bağı güçlendirmesi ve terkinin çözülme ve zayıflıktan korunmasıdır. Mutâbakat sayesinde ilgili kelimeler tabiri caizse birbirine yapışmakta bu şekilde mananın daha kolay anlaşılması sağlanmaktadır. Mutâbakat olmadığında birbiri ile ilişkili olup benzer özellik göstermesi gereken kelimeler tek başına kalacaklar uygun bir mananın elde edilmesi zorlaşacaktır.¹² Bir kurala bağlı olmadan ilgili alakalardan birisinin veya birden fazlasının iptal edilmesi kelimadan murad edilen şeyin de ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Mutâbakat sayesinde okuyucu ve dinleyici terkinin doğru bir dilsel şekil üzerine ceyran ettiğini, dilsel parçalar arasında bir zıtlığın bulunmadığını hissedebilir. Bu şekilde bu dilsel parçalar sanki uyum ve dizilim açısından göze ve kulağa hitap eden bir manzumeye dönüşmektedir.¹³

Her ne kadar esas olan, müsnedün ileyh (özne) ve müsned (yüklem) arasındaki uyum ise de bu her zaman mümkün olmamaktadır. Zira mutâbakatın vacip ve caiz olduğu yerler vardır¹⁴ Dillerin sürekli yenilenen ve değişebilen bir yapıya sahip oluşu ekoller arasındaki görüş farklılıkları ve nahiv açısından bir maksada veya kurala binaen

¹¹ M. Selim İpek, "Arapça Cümlede Anlam Belirlemede Morfolojik Karineler", The Journal of Academic Social Science Studies 15/89 (Bahar/2022), 92.

¹² Temmâm Hassân, el-Lugatu'l-Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ (Mağrib: Dâr'u's-Sekâfe, 1994), 213.

¹³ Muhammed Halid Bey - Abdulaziz Ahmed Ceffân, "Arıdu'l-mutâbakat beyne'l- mübte-dâ ve'l-haber ve delâletuhû fi'l-Kur'âni'l-Kerîm", Mecelletu Câmiati Tishreen, li'l-Buhûsi ve'd-Dırâsetu'l-İlmî 37/5 (2015), 286.

¹⁴ Fatıma Abdurrahim Mustafa Ahmed, Zâhiretu'l-mutâbakat fi'n-nahvi ve sarfiha (Sudan: Câmiatu Sudan li'l-'Ulûm ve Teknolojia, Külliyyetu Terbiye, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 28.

birçok mesele itibara alındığında bazen bu mutâbakattan dönüldüğünü ilgili kelimeler arasındaki lafzî irtibatın ortadan kalktığını görmekteyiz. Zira alimler dilin kurallarını Arapların konuşmalarından ve kelimelerinden çıkarmışlar fakat bu kurallar her zaman genel geçer kurallar olmamış birtakım istisnaları olmuştur. Hem genel geçer kuralları hem de istisnalarını ele alacağımız bu çalışmada müsnedün ileyh ve müsned arasındaki mutâbakatı ve udûl olarak isimlendirilen, uyum olması gereken cümle öğeleri arasındaki uyumsuzluğu, mutâbakatın hangi durumlarda ortadan kalktığını detaylı bir şekilde işleyerek konuyu bütün yönleriyle ortaya koymayı amaçlamaktayız.

1. Lafzî Mutâbakat

“t-b-k” kökünden mastar olarak kullanılan mutâbakât kelimesi, iki şey arasındaki muvâfakat, birlik ve uyumu ifade eder. İki şey birbirine eşit olup birleştiğinde “طابق” denir.¹⁵ Alimler arasında çokça kullanılan bir kavram olmasına rağmen mutâbakat kavramının terim anlamı açısından özel bir tanımlama yapılmamıştır. Fakat kelimenin istilâh manasını alimlerin kavramı kullanmalarından çıkarabilmekteyiz.¹⁶ Sîbeveyhi (öl. 180/796) “*Bil ki! Mübtedânın üzerine inşa edileceği şeyin (haberinin) onun aynısı olması gerekir.*” demektedir.¹⁷ Başka bir yerde de “*Bil ki! Bir şey başka bir şeye onun benzeri olduğu için muvafakat eder. Benzemediğinde ise onun misli olmadığı için ona muhalefet eder*” demiştir.¹⁸ Sîbeveyhi bu açıklamalarla cümle unsurlarındaki mutâbakat ve udûle işaret etmektedir. İbn Hâcib (öl. 646/1249) bizzat kavramın kendisini kullanmıştır. Övme ve yerme fiillerini anlatırken fiillerden sonra gelen fâil ve mahsûsun bi'l-medh arasında uyum olması gerektiğini “mutâbakat” lafzını kullanarak ifade etmiştir.¹⁹ Cümle unsurları arasındaki mutâbakat için bazen de “muvâfakat” terimi kullanılmıştır. Zemahşerî (öl. 538/1144) sıfatın mevsufuna i'rab, ifrâd, tesniye, cem', ta'yîn, nev', adet, tezkîr ve te'nîs açısından uyması gerektiğini “muvafakat” terimi ile anlatmıştır.²⁰ Kanaatimizce mutâbakat terimi kelimenin lûgat anlamı gözetilerek kullanılmıştır. Mutâbakat için klasik eserlerde açık bir tanım bulunmamakla beraber modern dönemde yazılan eserler mutâbakatı “birbiri ile ilintisi olan bazı cümle unsurlarının müzekerlik-müenneslik, ifrad-cem',

¹⁵ Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab (Beyrût: Dâru Sâdr, ts.), “t-b-k”, 10/209-213.

¹⁶ Firâs İsâm Şihâb es-Samerrâî, el-Mutâbakâtü fi'n-nahvî'l-Arabî, ve tatbîkühâ fi'l-Kur'ân'îl-Kerîm (Irak: Camiatu Basra, Külliyyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 13.

¹⁷ Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, el-Kitâb, thk. Abdusselâm Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1408/1988), 2/127.

¹⁸ Sîbeveyhi, el-Kitâb, 2/128.

¹⁹ Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib, el-Kâfiye fi 'ilmi'n-nahv, thk. Salih Abdu'l-Azîm eş-Şair (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1923), 50.

²⁰ Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Enmûzecu fi'n-nahv, thk. Sâmi b. Hamed el-Mensûr (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1999), 20.

ta'rîf-tenkîr ve i'rab bakımından uyumu" olarak tanımlamaktadırlar.²¹

Mutâbakat olgusu gramerin ayrılmaz bir parçası olup kitabet ve kıraat alanlarında dili hatadan koruyan önemli bir unsurdur. Mübte-dâ, haber, fâil, hal ve tabiler gibi birçok konuda nahiv açısından manayı sınırlaması sebebiyle yanlış anlaşılmayı engelleme vasıtalarından birisi olarak görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında mutâbakatın varlık sebebi karışıklıktan emin olmak, iltibâstan kurtulmaktır.²² Örneğin "ضرب بُسْرَى موسى" denildiğinde fiilin müzekker kullanılması fâilin müzekker olduğuna delalet eder. Bu da fâilin fiilden hemen sonra gelen "بُسْرَى" kelimesi değil de "موسى" olduğuna işaret etmektedir. Yine "جائتُ سعاد" gibi bir cümlede fiilin müennes kullanılmış olması "سعاد" kelimesinin bir kadın adı olduğuna delalet etmektedir. Bu ismin bir kadın için kullanıldığını bilmeyen okuyucu fiil yardımıyla kelimenin müennes olduğuna hükmedecektir.²³ Yine سلمتُ على إخوة الرُّجُلِ الكرماء "Adamın cömert kardeşlerine selam verdim" cümlesinde الكرماء kelimesinin çoğul kullanılması araya kelime girmiş olmasına rağmen إخوة kelimesinin sıfatı olduğu izlenimi vermektedir. Böyle olmasa marifeden sonra gelen marifenin sıfat olması sebebiyle الكرماء kelimesinin الرجل kelimesinin sıfatı olduğu zannedilecektir.²⁴

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mutâbakatın bulunduğu cümlede kastedilen rahatlıkla anlaşılabilen ve uyum cümleye görsel bir güzellik de kazandırmaktadır. Mutâbakatın olmayışı kelimeler arasındaki bağı ortadan kaldırıp kastedilen mananın izalesine sebep olacaktır.²⁵ Mutâbakatın bozulduğu yerlerde terkipte bulunan kelimeler manayı olumsuz yönde etkileyecek şekilde birbirleri ile olan bağlantısını kaybedecektir. "الرِّجَالُ الصَّالِحُونَ يُقَدَّرُونَ" / *Salih kimseler takdir edilir.* cümlesi mutâbakat açısından bir bozukluğun olmadığı tam bir cümledir. Bu cümleden bir mutâbakatın eksilmesi terkipte bozacak, cümlenin anlaşılmaz hale gelmesine sebep olacaktır.²⁶

İsmin halleri ref, nasb, cer, tezkîr, te'nîs, ta'rîf, tenkîr, ifrâd, tesniye ve cem' olmak üzere on tanedir. Mutâbakat bu on yerde aranır.²⁷ Fakat bir isim aynı anda hem marife hem nekre, hem müzekker hem müennes olamayacağı için bu uyumları i'rab, ta'yîn, nev' ve adet olmak üzere dört ana gurupta toplamak mümkündür. Bu mutâbakatlardan ta'yîn sadece isimlere özgü iken geriye kalanlar

²¹ Emîl Bedî' Yakup, *Mevsûatu'n-nahv ve's-sarf ve'l-i'râb* (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Malayîn, 2005), 255.

²² Yusuf Muhammed el-'Anzî - Râid Sa'd eş-Şelâhî, "el-U'dûl 'ani'l-mutâbakat fi'l-cümleti'l-'Arabiyye," *el-'Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 41/2 (2014), 563.

²³ Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 120

²⁴ Kâliş, *el-Karâin fi-'ilmi'l-meânî*, 121.

²⁵ Hassân, *el-Lugatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ*, 213.

²⁶ Kadûr, *Mebâdiu'l-lisâniyyât*, 289.

²⁷ Ebu'l-Bekât Abdurahman b. Muhammed Ebu sâid el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabiyye*, thk. Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrût: el-Mecme'u'l-İlmî, ts.) 293.

hem isimlerde hem de fiillerde bulunur. Cümle unsurları arasındaki mutâbakat bazen tam bazen kısmen meydana gelmekle beraber dört ana başlık altında zikredilen mutâbakat şöyledir:

1.1.İ'rab Açısından Mutâbakat

İ'rab, kelimenin başına gelen birtakım amillerin etkisiyle yeni bir mana ortaya çıkarmak için kelime sonlarında değişiklik yapmaktan ibarettir. Kelime sonundaki ses değişikliği bazen hareketler bazen de harfler üzerinde meydana gelir.²⁸ Damme, fetha, kesre ve sükun asli i'rab alemleri iken vâv, yâ ve elif harfi fer'î i'rab alemleridir. İsimler i'rab açısından ref, nasb ve cer halinde bulunur. Fiiller ise ref, nasb ve cezm halinde bulunurlar. Örneğin *إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ، فِي مَقْعَدٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ* *Takvâ sahipleri cennetlerde ve ırmakların kenarlarında, güçlü ve Yüce Allah'ın huzurunda hak meclisindedirler.*²⁹ âyetinde "جَنَّاتٍ" kelimesi, "نَهْرٍ" kelimesi üzerine atfedilmiş "جَنَّاتٍ" kelimesi cer halinde olduğu için "نَهْرٍ" kelimesi de cer halinde okunmuştur. Yine âyetin devamında "مَلِكٍ" kelimesi "مُقْتَدِرٍ" kelimesinin sıfatı olarak kullanıldığı için mevsuf olan "مَلِكٍ" kelimesinin i'rabına uygun bir şekilde "مُقْتَدِرٍ" kelimesi de cer halinde okunmuştur.

1.2.Ta'yîn (ta'rîf-tenkîr) Açısından Mutâbakat

Lafızların marifelik-nekrelik açısından birbirlerine muvafakat etmesidir. Marife, muayyen/belirli şeyler için kullanılan lafızdır.³⁰ Kendi cinsinden başka bir şeye has olmayan lafza delalet edip onu diğerlerinden ayırır. Nekre ise kendi cinsi içerisinde yaygın olarak kullanılan,³¹ cinsinden birçok benzeri olan lafızdır.³² Nekre kelimeler harfi ta'rîf denilen "ال" takısı kullanılmak suretiyle marifeye çevrilmiş olur. Zira asıl olan bir kelimenin nekre oluşudur. Marifelik-nekrelik açısından mutâbakat sadece isimlerde olmaktadır.³³ Örneğin *إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* *Bize doğru yolu göster.*³⁴ âyetinde "الصِّرَاطَ" kelimesi mevsuf, "المُسْتَقِيمَ" kelimesi sıfat konumundadır. Sıfatla mevsuf arasındaki mutâbakat gereği her iki lafız da ma'rife kullanılmıştır. Ta'rîf mütekellimden ziyade muhatabın bilgisi ile alakalıdır. Mütekellim kendisinin bildiği fakat muhatabın bilmediği bir şeyi söyleyebilir. Bu, ilgili lafız marife yapmaz *إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* diyen bir mütekellim için adamın kim olduğu biliniyor olsa

²⁸ Celaleddin 'Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, thk. 'Abdu'l-Âli Sâlim Mükerrrem (Bejrût: Müessesetu'r-Risâle, 1985), 1/188-189.

²⁹ el-Kamer 54/55.

³⁰ Fâdil Sâlih es-Samerrâî, *Me'ani'n-nahv* (Ammân: Dâru'l-Fikr, 2000), 1/41.

³¹ Muhammed İbrahim Ubâde, *Mu'cemu mustalahati'n-nahvi ve's-sarf* (Kahire, Mektebetu'l-Âdab, 1923), 285.

³² Renda Muhammed Hamûde, *et-Mutâbakatu'n-nahvi fi Sahîhi Buhârî* (Gazze: Camiatu'l-İslâmiyye 'îmâdetu Dirâsetu'l-'Ulyâ, Külliyyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 6.

³³ Belkâdî Muhammed, *et-Tenâsuku'l-lugavî fi'l-cümleti'l-'Arabî beyne'l-kaide ve'n-nâs* (Ceza-yir: Câmîatu Ebî Bekr Belkaid, Doktora Tezi, 2019), 39.

³⁴ el-Fâtîha 1/6.

da muhatabın bir bilgisi olmadığı için lafız marife değildir. Zira kelamda asıl olan mananın muhataba aktarılmasıdır.

1.3. Adet (Sayı) Açısından Mutâbakat

Arapça lafızlar sayı açısından tekil, ikil ve çoğul olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Müfret tek bir şeye delalet eden lafızdır. Tesniye tekil lafzın sonuna “ان” veya yerine göre “ين” eklenmesi suretiyle iki şeye delalet eden kelimedir. Çoğul ise akıl sahibi erkek bayan veya gayri akıl olup üç veya daha fazla varlığa delalet eden lafızdır. Adet açısından mutâbakat birbiri ile ilintisi olan cümle unsurlarının tekil ikil veya çoğul olmak açısından bir uyuma sahip olmalıdır. Örneğin *Muhammed Allah'ın elçisidir.*³⁵ âyetinde “محمد” kelimesi mübtedâ, “رَسُولُ” kelimesi haber konumundadır. Mübtedâ haber arasındaki mutâbakat gereği her iki lafız da müfret kullanılmıştır. 1,4.

1.4. Nevi (Tezkîr-Te'nîs) Açısından Mutâbakat

Birbiri ile ilintisi olan lafızların müzekkerlik-müenneslik açısından mutâbakatıdır. Müzekker eril varlıklara ya da eril olarak kabul edilen varlıklara delalet eden kelimedir. Müennes ise dişi varlıklara ya da dişi kabul edilen varlıklara delalet eden lafızdır. Arapça da lafızlar ya müzekker ya da müennes olarak kullanılır. Bazı lafızlar vardır ki gerçekte müennes olmamalarına rağmen kendisine müennes muamelesi yapılmaktadır. Bu yüzden hem müzekker lafızlar hem de müennes lafızlar hakîki ve mecâzi olmak üzere iki kısma ayrılır.³⁶ *وَاللّٰهُ يَشْهَدُ أَنَّهُمْ لَكَادِبُونَ* Allah şahittir ki onlar düpedüz yalancılardır.³⁷ âyetinde “هم” zamiri “ان” nin ismi olarak kullanılmıştır. “ان” nin ismi ile haberi arasındaki tezkîr - te'nîs uyumundan dolayı hem isim hem de haber müzekker olarak kullanılmıştır.

Mutâbakat terkinin parçaları arasındaki bağı güçlendiren lafzî bir karînedir.³⁸ Bu uyum umde olarak isimlendirilen müsnedün ileyh (özne) ve müsned (yüklem) arasında olduğu gibi kayd olarak isimlendirilen hal, zî'l-hal, tabi, metbu, zamir ile zamirin mercî'i gibi cümle unsurları arasında da olmaktadır. Müsnedün ileyh ve müsned cihetinden bakıldığında uyum mübtedâ ile haber, inne ve benzerlerinin isimleri ile haberleri, kane ve benzerlerinin isimleri ile haberleri, zanne ve benzerlerinin birinci mef'ûlleri ile ikinci mef'ûlleri, fiille fâil veya nai-bi fâil arasında olmaktadır. Cümle sınırlayıcılar (Kayd/tekmile) cihetinden bakıldığında ise hal ile zî'l-hal arasında, tabiler ile matbu arasında bir mutâbakat olduğu görülmektedir. Bunların dışında zamir

³⁵ el-Fetih 48/29.

³⁶ Hamûde, *et-Mutâbakatu'n-nahvî fi Sahîhi Buhârî*, 10.

³⁷ el-Haşr 59/11.

³⁸ Kadûr, *Mebâdiu'l-lisâniyyât*, 287.

ile merci'i arasında da bir mutâbakat bulunur.³⁹ Cümle unsurlarından bir kısmı ilintili olduğu lafızla tam bir mutâbakata sahipken bazıları kısmî bir mütabakata sahiptir.⁴⁰ Örneğin tabilerden sıfat ile mevsuf arasında ve sıfata benzerlik gösteren⁴¹ atf-ı beyân ile metbusu arasında tam bir uyum,⁴² hal ile zi'l-hal, zamir ile zamirin merci'i arasında ise sadece sayı ve cinsiyet uyumu vardır.⁴³ Umde olarak isimlendirilen cümle öğeleri arasındaki mutabâkat şu şekildedir:

Fiil cümlesinde umde görevi üstlenen öğeler fiil ve fâildir. Fiil cümlesinde umde görevi üstlenen bu iki öğeden fiil mûsned, (yüklem) fâil ise mûsnedün ileyhtir (özne). Fiil meçhule çevrildiğinde umde fiil ve naib-i fâilden oluşur. İsim cümlesinde ise mübtedâ ve haberdir.⁴⁴ Bu cümle türünde ise mübtedâ mûsnedün ileyh (özne) haber ise mûsnedür (yüklem). İsim cümlesinin başına inne ve benzerleri, kane ve benzerleri vs. gelse de bu kelimeler mübtedâ ve haberin başına geldiği için bu kelimelerin isimleri yine mûsnedün ileyh, haberleri mûsnedür. Inne ve benzerleri ile kane ve benzerlerinin isimleri ve haberleri, zanne ve benzerlerinin birinci mef'ûlleri ve ikinci mef'ûlleri arasındaki uyum mübtedâ ve haber arasındaki uyum ile aynı olduğu için bunları ayrı ayrı zikretmektense mesele mübtedâ ve haber arasındaki ilişki üzerinden ele alınacaktır. Mübtedâ ve haber arasındaki mutâbakat cins ve sayı uyumudur.⁴⁵ Bazı istisnaları hariç aralarında ta'yin açısından bir benzerlik yoktur. Mübtedâda asıl olan marife haberde asıl olan nekre olmaktır.⁴⁶ Sîbeveyhi bir nekre ile bir marife lafız bir araya geldiğinde marife ile başlanması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁷ Aralarında i'rab açısından bir mutâbakat varmış gibi görünse de bu mübtedânın manevi amil olan ibtidâ yoluyla ref olması,⁴⁸ haberin ise mübtedâ tarafından ref haline çevrilmesi ile gerçekleşmiş olup bir mutâbakattan ziyade öğelerin kendileri ile ilgili kullanımdan kaynaklanan bir benzerlik söz konusudur. *ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا* *Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir.*⁴⁹ âyetinde mübtedâ ile haber arasında hem cinsiyet hem de sayı açısından bir uyum söz konusudur.

³⁹ Halid Bey - Ceffân, *Arıdu'l-mutâbakat*, 285.

⁴⁰ Belkâdî, *et-Tenâsuku'l-lugavî*, 40

⁴¹ Enbârî, *Esrâru'l- Arabiyye*, 296.

⁴² İbnü's-Serrâc Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *el-Usûl fi'n-naḥv*, thk. Abdül-Hüseyn el-Fetelî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 1/432.

⁴³ Halid Bey - Ceffân, *Arıdu'l-mutâbakat*, 285.

⁴⁴ Şeyh Emîn el-Bekrî, *el-Belâgatü'l- Arabiyye fi sevhâ'l-cedîd 'ilmu'l-meânî* (Beyrut: Dârü'l-İlmî li'l-Melayîn, 1999), 116.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî el-İskenderî ed-Demâmînî, *el-Menhelu's-sâfî fi şerhi'l-vâfî*, thk. Fahir Cebr Matar (Beyrût: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 1/250

⁴⁶ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-naḥv*, 3/95.

⁴⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/194.

⁴⁸ Bahâeddin İbn Akil, *Şerhu İbn 'Akil*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle ve'n-Naşîrîn, 2010), 1/194; İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-naḥv*, 1/58.

⁴⁹ Â-i İmrân 3/14.

Umde dediğimiz cümle öğelerinden bir diğeri de fiil (yüklem) ve fâildir (özne). Fâil fiille birlikte bir bütündür.⁵⁰ Bu yüzden bir kelimenin bir parçasını öne almak nasıl mümkün değilse fâili fiilin önüne almak da mümkün değildir. Bu ikisi arasındaki uyum *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ* Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.⁵¹ âyetinde olduğu gibi sadece cins açısından değildir. Fâilin sayısı değişse de fiil hep müfret gelir.⁵² البراغيث kullanımı olduğu gibi fiille fâil arasında sayı uyumu olduğunu caiz gören Ferra, Zemahşeri gibi alimler olsa da Sibeveyhi bu tür kullanımların az olduğunu dile getirmiş böyle bir kullanımın bulunduğu *لَا هَيْبَةَ قُلُوبِهِمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلَكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ* Kalpleri de oyuna dalmıştır da o zâlimler, fiisılığı konuşarak bu da sizin gibi bir insandan başka bir mahlûk mu ki göz göre göre büyüye mi kapılacaksınız derler.⁵³ âyetinde geçen *الَّذِينَ* ismi mevsulünün fâil değil bedel olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴

2. Udûl ve Sebepleri

(a' - d - l) kökü denlik, bir şeyin başka bir şeye müsâvi olması anlamına gelmektedir. Udûl ise bir şeyden ayrılmak, yönünü değiştirmek gibi anlamlar ifade eder.⁵⁵ İstilahî olarak udûl aslî sigadan fer'i bir sigaya yönelmek, aslî manası baki kalmak şartıyla bir ismin bir halden başka bir hale çevrilmesidir. Udûl kavramı hazif- ziyade, takdîm-te'hîr- in-fisâl-ittisâl, mutâbakat gerektiren yerlerde mutâbakatın olmayışı gibi birçok durum için kullanılan bir ıstılahdır.⁵⁶ Lafzî mutâbakat açısından udûl ise kelamın parçaları arasında bulunması gereken tezkîr -te'nis-ifrad, cem', ta'rîf tenkîr ve i'rab gibi mutâbakatın birtakım sebeplerle ortadan kalkmasıdır. Udûl mananın fesada uğramasına cümle öğeleri arasındaki tertibin bozulmasına sebep olmaz. Zira bunlar kural dahilinde olup makamın veya siyakın gerektirdiği birtakım sebeplerle olmaktadır.⁵⁷ Müsned ve müsnedün ileyh arasındaki udûl mübtedâ-haber ve fiil-fâil arasında meydana gelmektedir.

2.1. Mübtedâ ve Haber Arasındaki Udûl

Mübtedâ ve haber arasında bulunması gereken mutâbakatın ortadan kalkması bazen söz diziminden bazen de kullanılan kelimenin kendisinden kaynaklanmaktadır. Mübtedâ ve haber arasında udûlün sebepleri

⁵⁰ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, 3/136.

⁵¹ el-Bakara 2/7.

⁵² İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaeddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvî, *Evdâhu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti ibn Mâlik*, thk. Muhammed el-Bigâ'î (Beyrût: Dârûl-Fikr, ts.), 2/98.

⁵³ el-Enbiyâ 2173.

⁵⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/275.

⁵⁵ İbn Manzûr, (a' - d - l) 11/430-437

⁵⁶ Ahmed, Muhammed Beşîr Münîr, *el-Udûl an 'Asli'l-mutâbakati fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İslamabad: Câmiatu İslâmiyyetu'l-Alemiyye, Külliyyetu'l-Lugati'l-Arâbiyye, Doktora Tezi, 2000), 12.

⁵⁷ 'Anzî, - Şelâhî, *el-U'dûl 'ani'l-mutâbaka fi'l-cümleti'l-Arabiyye*, 564.

kısaca şöyledir;

2.1.1. Haberin Câmîd Bir Lafız Olması

Mübtedâ ve haber arasındaki mutâbakatta genel anlamda haberin müştak⁵⁸ bir kelime olma şartı bulunmaktadır.⁵⁹ رَيْنَبُ إِنْسَانٍ örneğinde olduğu gibi haber olan lafız müştak olmadığı için bir uyumdan bahsedilemez. Haber camid bir kelime olup taksim ve neviye delalet ettiğinde yine cins ve sayı uyumu ortadan kalkabilmektedir. Bu kullanımda mübtedâ ve haberden her birisinin diğer lafızı kapsayacak şekilde kullanılması gerekir.⁶⁰ الْجُمْلَةُ نَوْعَانِ örneğinde haber camid bir kelime olup neviye delalet etmekte, mübtedâ da türleri olan bir lafız olduğu için haberde geçen ifadeyi kapsamaktadır. Dolayısıyla mübtedâ ve haberden her birisi diğerini içine alacak şekilde kullanılmıştır.

2.1.2. Teşbih veya Mübâlağa Kastedilmesi

Mübtedânın gerçek anlamda fertleri müteaddid olup (cemi bir lafız) teşbih, mübâlağa veya başka maksatlarla müfret makamına kaim olması ile de aradaki tezkîr te'nis uyumu ortadan kalkabilmektedir. هُمْ يَدٌ وَاحِدَةٌ / *Onlar tek bir el gibidir.* örneğinde mübtedâ fertleri müteaddid bir kelime olup bir teşbih söz konusu olduğu için mutâbakattan udûl söz konusudur. Yine teşbih ve mübâlağa kastıyla mübtedâ fertleri müteaddid bir kelime olmadığında da udûl meydana gelebilmektedir. التَّجْرِبَةُ مُعَلِّمٌ نَافِعٌ *“Tecrübe, faydalı bir öğretmendir.”* örneğinde olduğu gibi bir teşbih söz konusu olup mübtedâ ve haber arasında tezkîr te'nis açısından bir uyum bulunmamaktadır.⁶¹ أَنْتُمْ رَجُلٌ وَاحِدٌ *Sizler tek bir adam gibisiniz.* Örneğinde de mübtedâ çoğul olmasına rağmen haber tekil kullanılmıştır. Haber camid bir kelime olup söz dizimi teşbih oluşturma maksadıyla yapılmıştır. Hem haberin camid bir lafız olması hem de bir teşbih manasının kastedilmesi haberin tekil kullanılmasını mümkün kılmıştır.

2.1.3. Haberin Sebebî Haber Olarak Kullanılması

Mübtedâ ve haber arasında udûle sebep olan bir başka mesele haberin sebebî haber olarak kullanılmasıdır. Haberde bildirilen hüküm açısından haber; hakîki ve sebebî olmak üzere iki çeşittir. Hakîki haberde hüküm tamamen mübtedâ ile ilgilidir. عَلِيٌّ كَرِيمٌ *“Ali cömerttir”* denildiğinde “cömertlik” hükmü “Ali” ile ilgili olup hüküm mübtedâ üzerinde câridir. Sebebî haberde ise haberde bildirilen hüküm mübtedâ ile ilgili olmayıp mübtedâyı ilintisi bulunan başka bir var-

⁵⁸ Arapça'da vasıf ifade eden isimler, sıfat-fiiller (ism-i fail, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, mübâlağalı ism-i fail), ismi mensub ve ism-i müste'ardır.

⁵⁹ Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Mısır: Daru'l-Ma'arif, 2010), 1/457.

⁶⁰ İbrahim İbrahim Berekât, *en-Nahvu'l-Arabî* (Mısır: Dâru'n-Neşr li Câmîati Mısır, 2007), 1/107

⁶¹ Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1/459.

lıkla alakalıdır.⁶² Örneğin مَرِيَمَ كَرِيمَ أَبُوهَا “Meryemin babası cömerttir.” cümlesinde “مَرِيَمَ” mübtedâ “كَرِيمَ” kelimesi ise haberdir. Haberde bildirilen “cömertlik” vasfı Meryem’in değil Meryem’in babasına aittir. Haberde bildirilen hüküm mübtedâ üzerine câri olmayıp mübtedânın ilintisi bulunan bir varlıkla alakalıdır. Dolayısıyla bu cümledeki haber sebebidir. Haberin bu örnekte olduğu gibi sebebidir haber olarak kullanılması durumunda cinsiyet ve sayı uyumu ortadan kalkar. Bu cümlede mübtedâ ile haber arasındaki cinsiyet ve sayı uyumu “أب” kelimesine birleşen zamirle sağlanmaktadır.⁶³

2.1.4. Mübtedânın Vasıf İfade Eden Bir Kelime Olup Fâil Alması

Mübtedâ iki çeşittir. Bunlardan birincisi haberi olan mübtedâ diğeri ise haberi olmayıp habere ihtiyaç bırakmayan bir merfusu olan mübtedâdır. Mübtedâ ismi fâil, ismi meful gibi vasıf ifade eden bir kelime olduğunda bu tür kelimeler fiilden türemiş oldukları için fiil gibi amel edip fâil alırlar. Böyle olduğunda vasıf ifade eden mübtedânın habere ihtiyaç hissettirmeyecek şekilde bir merfusu (fâili) olmaktadır. Mübtedânın fail alabilmesi için hem bir vasıf ifade etmesi hem de kendisinden önce istifhâm veya nefiy geçmesi gerekir. Mübtedâ bu özelliklere sahip olduğunda açıktan fail alır. Aldığı fâil de “fâil sedde mesedde’l-haber” (haberini yerini tutan/geçen fâil) olarak isimlendirilir. Örneğin أَقَاتِمُ عَلِيَّ “Ali ayakta mı?” denildiğinde “قَاتِمُ” kelimesi fiilden türeyen bir isim olduğu için fiil gibi amel etmiş “عَلِيَّ” kelimesini fâil olarak almıştır. Bu kullanımda “عَلِيَّ” kelimesi haberini yerini almış fâildir. (fâil sedde mesedde’l-haber) Bu tür bir kullanımda mübtedâ ile haber arasındaki uyum ortadan kalkabilmektedir. Örneğin أَقَاتِمُ أَخَوَاكُ “İki kardeşin ayakta mı?” denildiğinde mübtedâ olan قَاتِمُ kelimesi tekil iken haberini yerini alan “أَخَوَاكُ” kelimesi ikil getirilmiştir. İsmi fâil ve ismi meful gibi kelimeler mana yönüyle fiil, ismin alametlerini kabul ettikleri için de isim statüsünde olmalarından dolayı bu tür kelimeler lafzına itibarla isim, manasına itibarla fiil gibi amel edebilmektedirler. أَقَاتِمُ أَخَوَاكُ denildiğinde قَاتِمُ lafzı amel edip أَخَوَاكُ kelimesini kendisine fâil yapmaktadır. Fakat her ikisi de isim olduğu için أَخَوَاكُ kelimesi fâil olup sedde mesedde’l-haber, قَاتِمُ lafzı ise mübtedâdır. Nasıl ki fiille fâil arasında sayı açısından bir uyum yoksa aynı şekilde mübtedâ habere ihtiyaç hissettirmeyen bir fâil aldığı için mübtedâ ile haber arasında da sayı uyumu ortadan kalkmaktadır. İrab yaparken “أَخَوَاكُ” kelimesinin fâil sedde mesedde’l-haber olduğu vurgulanmalıdır. Zira kelime aynı zamanda isimdir.

خَلِيئِي مَا وَافٍ بِعَهْدِي أَنْتُمْ إِذَا لَمْ تَكُونُوا لِي عَلَى مَنْ
أَقَاتِمُ

⁶² Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 1/457.

⁶³ Berekât, *en-Nahvu’l-Arabî*, 1/110.

*Ey iki arkadaşım! Bozduğum kimseye karşı benimle birlikte olmadığınızda sözünüzde durmuş olmadınız*⁶⁴ (Tavîl) yukarıdaki beyitte de “واف” kelimesi mübtedâ olup yapısal olarak ismi fâil olması onu amel açısından fiile benzettiği için “أنتما” zamirini fâil olarak almıştır. Fiil ve fâilde olduğu gibi aralarındaki sayı uyumu bu şekilde ortadan kalmıştır. “أنتما” zamiri fâil sedde mesedde’l-haber konumundadır.

2.1.5. Haberin Müzekker ve Müennes Kullanımı Eşit Olan Bir Kelime Olması

Udûle sebep olan bir diğer durum ise haberin vasıf ifade edip müzekker ve müennes kullanımı eşit olan bir kelime oluşudur.⁶⁵ Kıyasî mübalağa vezinlerinin müennes formları bulunmamaktadır. Dilcilerin çoğuna göre mübalağa için kullanılan kelimeler ta-i te’nis kabul etmez. Böyle bir kullanım olsa da bu te’nis ifade ediyor olmakla beraber aslında mübalağa içindir. Bu şekilde kullanılan dört meşhur vezin vardır.⁶⁶ Bunlardan birincisi; فاعل manasına kullanılan فَعُول veznidir.⁶⁶ Bunlardan birincisi; رَجُلٌ صَبُورٌ “sabreden adam” denilebileceği gibi اِمْرَأَةٌ صَبُورٌ da denilir. Bu vezin مَفْعُول manasına kullanıldığında ise kendisine ta-i te’nis birleşmesi caizdir. Bu vezinlerden ikincisi; مَفْعَالٌ vezni, üçüncüsü; مَفْعَلٌ dördüncüsü; ise مَفْعِيلٌ veznidir.

Bu vezinlerin haricinde bir de مَفْعُول manasına kullanılma şartı ile فَعِيلٌ vezni bulunmaktadır. Sibeveyhi el-Kitap’da مَفْعُول manasına olması şartıyla فَعِيلٌ vezninin müzekker ve müennesinin ortak olduğunu ifade etmektedir. Fakat bu veznin ta-i te’nis almadan kullanılabilmesi için mana ile vasıflanan kişi hususunda karışıklıktan emin olunması gerekir. اَجَلْتُ الْمُصَادِمَةَ عَنْ قَتَاةٍ “Öldürülen genç kız ve yaralanan genç kız arasında sözlü bir tartışma meydana gelmişti.” cümlesinde her iki taraf da müennes olup bir karışıklık olmayacağı için “جَرِيحٌ” kelimesine ta-i te’nis birleştirilmemiştir.

Yukarıda saydığımız sigalar erkek ve kadın için kullanımı eşit olsa da bu sigaların her birisinde karışıklıktan emin olma şartı bulunmaktadır. “Çok sabırlı birisini gördüm” denildiğinde mevsuf ifade edilmemiş olduğu için bir erkekten bahsediliyorsa رَأَيْتُ صَبُورًا bir kadından bahsediliyorsa رَأَيْتُ صَبُورَةً şeklinde oluşturulmalıdır. Bu kullanım dışında bu tür kelimelere getirilecek ta-i te’nis bir işin gelecekte olacağına delalet eder. شَاءَ ذَبِيحٌ denildiğinde hayvan kurban edilmiş oluyorken هَذِهِ ذَبِيحَةٌ فُلَانٍ denildiğinde hayvanın daha canlı olduğu ve ileride kurban edileceği anlaşılır.⁶⁷

⁶⁴ Muhibbî, *Hulasatul eser fi ayyani’l-karni’l-hâdi ‘aşer* (Mısır: Matba’atu Vehbî, 1284), 2/65.

⁶⁵ Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 1/457.

⁶⁶ Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 1/593.

⁶⁷ Hasan, *en-Nahvu’l-vâfi*, 1/593-597.

Sadece kadınlara has olan durumlarda da kelime müzekker kullanılır. “حَامِلٌ – حَائِضٌ – مَلِيْنٌ – مُشْنِنٌ – مُرْضِعٌ / Hamile- hayızlı- süt emziren-sütten kesilmiş” gibi kelimeler sadece kadınlara has olup bu kelimeler müennes bir varlıkla beraber ta-i te’nis bitiştirilmeden müzekker kullanılırlar. Örneğin امرأة حائض denir. Ta-i te’nis bitiştirilmez. Yukarıda olduğu gibi hayız hali henüz gerçekleşmemiş ve yakın zamanda olacak bir durum için ise امرأة حائضة denilmesi güzel olur.⁶⁸

2.1.6. Haberin İsmi Tafdil Olarak Kullanılması

Mübtedâ ve haber arasında udûle sebep olan bir başka mesele haberin ismi tafdil olarak kullanılmasıdır. Zira ismi tafdil mutasarrıf olmayan fiillere benzemektedir.⁶⁹ İsmi tafdil izafetli veya izafetsiz kullanılmaktadır. İzafetli olduğunda marife veya nekreye muzaf oluyorken izafetsiz kullanıldığında kendisi marife veya nekre getirilir. İsmi tafdil olan kelime haber olarak kullanılıp izafet halinde nekreye muzaf olduğunda veya izafet hali olmayıp kendisi ال den soyutlandığında min-i tafdiliyye ile birlikte tek bir kelime gibi işlem görerek mübtedâ sayı ve nevi açısından değişse de haberin müfret müzekker kullanılması gerekmektedir.⁷⁰ Süyûtî (öl. 911/1505) “أَفْعَلٌ” ve “مِنْ” birlikte من أَفْعَلٌ şeklinde kullanıldığında müfret müzekker gelmek zordadır demektedir.⁷¹ Hal böyle olunca mübtedâ ve haber arasındaki sayı ve cins uyumu ortadan kalkar. وَالْفَيْتَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ “Fitne/şirk, öldürmekten daha beterdir.”⁷² âyetinde الْفَيْتَةُ lafzı mübtedâ olup tekil müennes olmasına rağmen haber olan أَكْبَرُ lafzı hem izafetten hem de harfi tariftan soyutlandığı için müfret müzekker gelmiştir. İsmi tafdil nekreye muzaf olduğunda da durum aynıdır. المحمدون أفضل رجال örneğinde haber olan أفضل izafet halindedir. Ancak nekre isme muzaf olduğu için mübtedâ çoğul olsa da haber tekil müzekker getirilmiştir.

2.1.7. Muzafın Muzafun İleyhten Müenneslik Kazanması

Muzaf hazfedildiği takdirde anlamın değişmemesi ve muzaf olan kelimenin muzafun ileyhin tamamı veya bir parçası olması şartıyla muzaf kendisinden sonra gelen lafızdan müenneslik veya müzekkerlik kapabilmektedir.⁷³ Bu tür kelimeler hükmî müennes olarak isimlendirilir.⁷⁴ Bu tür kullanımlarda da mübtedâ ve haber arasındaki cins uyumu ortadan kalkar. كل نفس ذائقة الموت “Her nefis ölümü tadacak-

⁶⁸ Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1/593-597.

⁶⁹ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, 8/138.

⁷⁰ Berekât, *en-Nahvu'l-Arabî*, 1/108; Hüseyin Abbas er-Rafâya, *Zâhiretu'l-udûl ani'l-mutâbakat fi'l-Arâbiyye* (Ürdün: Camiatu Mustah, Doktora Tezi, 2003), 102-103.

⁷¹ Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahv*, 3/140.

⁷² el-Bakara 2/217.

⁷³ Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi el-Endelüsî el-Ceyyânî, *Şerhu't-teshîl li-lbni Mâlik*, thk. Muhammed Bedevî Mahtun (Cîze: Hicr, 1990), 3/237; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 1/459.

⁷⁴ Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 4/589.

tur.⁷⁵ âyetinde haber müennes olmasına rağmen mübtedâ olan “كل” kelimesi müzekker olarak gelmiştir. Cerîr’in (öl. 110/728) Hişam b. Abdil Melik’in (öl. 125/743) cömertliğini överken dile getirdiği beyitte de yine بعض kelimesi kendisinden sonraki müennes kelimedenden te’nis kazanmıştır.

إِذَا بَعْضُ السِّنِينَ تَعَرَّفْنَا
كَفَى الْأَيْتَامَ فَقْدَ
أَبِي الْيَتِيمِ

Kurak yıllar kemiklerimizin üzerinde et bırakmadığında yetimlere babalarının yokluğu yeter.”⁷⁶ (Basît) Hişam b. Abdil Melik’in yetim çocukları kuraklık günlerinde koruyup kolladığından bahseden beyitte تَعَرَّفْنَا fiili müennes olmasına rağmen ilişkili olduğu lafız olan بَعْضُ müzekker olarak getirilmiştir.

2.1.8. Muzafun İleyhin Hazfedilip Muzafın Onun Yerine geçmesi

Muzafın hazfedilip muzafun ileyhin onun yerine geçmesi suretiyle de mübtedâ haber arasındaki uyum ortadan kalkabilmektedir. “Onlar Allah katında derece derecedirler. Allah onların yaptıklarını görmektedir.”⁷⁷ âyetinde geçen دَرَجَاتٌ lafzı aslında muzafun ileyh olup takdir; هُمْ مِثْلُ الدَّرَجَاتِ şeklindedir. Muzaf ve haber olan “مِثْلٌ” kelimesi hazfedilmiş, aslında muzafun ileyh olan “الدَّرَجَاتِ” kelimesi onun yerine kaim olmuştur.⁷⁸

2.1.9. Tağlîb

Tağlîb de mübtedâ ve haber arasındaki udûle sebep olabilmektedir. Tağlîb aralarında anlam yakınlığı veya uyuşma olmasından dolayı örfen galip olan lafzın seçilip diğerine tercih edilmesi, bu lafızların tek bir kelime ile ifade edilmesidir. Baba ve anne kelimeleri için “أَبَوَيْنِ” kelimesinin, Güneş ve Ay için “قَمَرَيْنِ” kelimesinin kullanılması gibi genelde ikil lafızlarla elde edilir.⁷⁹ Tağlîbin sebeplerinden birisi de müzekkerin müennes olana tercihidir.⁸⁰ Daha çok ilgili vasıf çoğunlukla erkeklere has olduğunda müennes lafız tağlîb ile ifade edilip müzekker bir lafız kullanılır. هي صديقي denilerek ifade edilen kullarımda mübtedâ ile haber arasındaki uyumsuzluğun sebebi tağlîbidir. Zira bir erkeğin arkadaşlığı daha çok bir erkekle olmaktadır. Bu yüzden tağlîb ifade etmek üzere haber müzekker kullanılmıştır. وَمَرْيَمَ ابْنَتٌ

⁷⁵ el-Ankebût 29/57.

⁷⁶ Numan Muhammed Emin Tâhâ, *Dîvânü'l-Cerîr bi Şerhi Muhammed b. Habîb* (Kahire: Dâru'l-Me'arif, 1986), 1/219.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/163.

⁷⁸ Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Ali Muhammed Muarrız (Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1998), 6/30.

⁷⁹ Ebu'l-Beka Eyyüb b. Musâ el-Kefevî, *Külliyât*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 281.

⁸⁰ Y. Fatih Akbaş, *Arapça Belâgat Meânî- Beyân- Bedi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2021), 122.

عَمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَائِمِينَ
 İmrân kızı Meryem'i de (misal vermiştir): O iffetini çok iyi korumuştun, biz de ona ruhumuzdan üfledik; o, rabbinin sözlerini ve kitaplarını hep tasdik etti ve o içtenlikle itaat edenlerdendi.⁸¹ âyetinde de müennes lafızla bahsedilen Hz. Meryem الْقَائِمِينَ şeklindeki müzekker bir lafız içinde zikredilmiştir.

2.1.10. Lafzın Manaya Hamledilmesi

Mübtedâ ve haber arasındaki udûlün sebeplerinden birisi de lafzın manaya hamledilmiş olmasıdır. Bununla kastedilen mananın lafza tercih edilmesi kullanımın da buna yönelik olmasıdır. Arap kelimelerinde son derece yaygın olan bu kullanım müzekker olanın müennese, müennes olanın müzekkere hamledilmesi veya tekil mananın çoğul, çoğul mananın tekile hamledilmesi suretiyle olur. İbn. Cinnî (öl. 392/1002) manaya hamledilmenin Kur'ânda ve ister nazım ister mensur eser olsun Arapların kelimelerinde varid olduğunu ifade etmektedir. Kelimenin manaya hamledilmesi müzekkerin müennes lafız, müennesin müzekker lafız gibi düşünülme veya "bir" anlamının çoğulda, çoğulun "bir" anlamında tasavvur edilmesidir. ⁸²بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ Hayır, aslında insan kendi aleyhine şahitlik yapacak.⁸³ âyetinde mübtedâ müzekker iken haber olan بصيرة kelimesi müennes kullanılmıştır. Alimlerin buradaki izahı âyette de kastedildiği üzere بصيرة kelimesinin müzekker olan باصر kelimesinin yerine kullanılmış olduğunu.⁸⁴ Burada lafız manaya tercih edilmek suretiyle bir kullanım olsa da kastedilen müzekker bir lafızdır. هَذَا خَصَمَانِ اِخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ. İşte iki hasım taraf ki, Rableri hakkında tartışmaya girmişlerdir.⁸⁵ âyetinde de haber ikil kullanılmışken manaya hamledilmek suretiyle sıfat olan اِخْتَصَمُوا fiiline cemaat vavı birleştirilerek kelime çoğul kullanılmıştır.

2.2. Fiille Fâil Arasındaki Udûl

Müsnedün ileyh müsned ve açısından meseleye bakıldığında mutâbakat olması gereken diğer cümle öğeleri fiil ile fâil ve naibu'l-fâildir. Bu ikisi arasındaki uyum sadece cins açılarından değildir. Fakat bu uyum müennes fâille beraber müzekker fiil kullanımı veya müzekker fiille beraber müennes fâil kullanımı yoluyla aslın dışına çıkabilmektedir. Alimler bu durumu manaya hamlederek, araya bir fasılanın girmesi veya fer' olanın aslına havale edilmesi yoluyla izah etmeye çalışmışlardır.

⁸¹ et-Tahrîm 66/12.

⁸² İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccâr (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Mısri, 1952), 2/411

⁸³ el-Kıyâme 75/14.

⁸⁴ Muhammed b. Ahmed Kurtûbî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 19/99.

⁸⁵ el-Hac 22/19.

Fâil iki durumda fiil ile uyum içinde olmak zorundadır. Bunlardan birincisi; fâil gizli bir zamir olup hakîk bir müennese râci olmasıdır. Örneğin فاطمة حضرتت *“Fatıma geldi”* cümlesinde fiilin fâili gizli “هي” zamiridir. Bu zamir ise cümle başındaki Fatıma’ya râcidir. İkincisi; hakîki müennes ve zahir bir isim olan fâil ile fiilin arasına fasıla girmediğinde fiil ve fâilin cins açısından uyum içinde olması gerekir. Örneğin حضرتت فاطمة cümlesinde fâil hakîki müennes olup fiille fâil arasına bir fasıla girmediği için fâil müennes kullanılmıştır.⁸⁶ Bu ikisi zorunluluktur. Bazı alimler kabul etmese de fâil hakîki müennes olup fiille fâil arasına fâsıla girdiğinde حضرتت القاضى اليوم امرأة örneğinde olduğu gibi fiilin müzekker gelmesi caizdir.⁸⁷ Bu kullanım hariçinde fiille fâil arasında udûle sebep olanlar şöyledir:

2.2.1. Fâilin Mecâzî Müennes Olması

Fâil mecâzî müennes olup fiille fâil arasına bir fasıla girse de girmese de tezkîri zorunlu kılacak bir durum olmadığında fiilden te’nis alametinin çıkarılması caizdir. Örneğin mecâzî müennes olan نعل kelimesi fâil olduğunda fiil، انقطع النعل şeklinde müzekker kullanılabileceği gibi انقطعت النعل şeklinde müenneste kullanılabilir. Bu örnekte fâil mecâzî müennes olup fiille fâil arasına bir fasıla girmemiştir. Lafızları aynı olan En’âm sûresi 157. âyet ile Arâf sûresi 85. âyette ise fâil yine mecâzî müennes kullanılmış olup araya fâsıla girmiştir En’âm sûresi 157. âyet، فقد جاءكم بينة من ربكم *“İşte size rabbinizden apaçık bir delil geldi.”* şeklindedir. Arâf sûresi 85. âyet ise قد جاءتكم بينة *“İşte size rabbinizden apaçık bir delil geldi.”* şeklindedir. Her iki âyette de fâil mecâzî müennes “بينة” kelimesidir. Fiille fâil arasına fâsıla olarak “كم” zamiri girmiş âyetlerin birisinde fiil müzekker diğerinde müennes okunmuştur.

Topluluk manası içeren lafızlar mecâzî müennes kabul edildiği için kendi lafzından tekili bulunmayan ismu’l-cem‘ (topluluk isimleri) ve aynı cinsten birçok varlığın ortak ismine delalet eden şibhu’l-cem‘ de böyledir.⁸⁸ كذبت قبلهم قوم نوح *“Bunlardan önce Nûh’un kavmi de (peygamberlerini) yalancılıkla itham etmişti.”*⁸⁹ âyetinde geçen “kavim” kelimesi topluluk ismi olması sebebiyle mecâzî müennes kabul edildiği için için te’nis caiz olmuş fiil müennes kullanılmıştır.⁹⁰ أورقت الشجر örneğinde de “شجر” kelimesi şibhu’l-cem‘ olup aynı türden birçok varlığın ortak adı olan cins bir isimdir. Bu yüzden أورقت الشجر şeklinde fiili müzekker okumak caiz olduğu gibi أورقت الشجر şeklinde müennes okumak da caizdir.

⁸⁶ İbn Hişam, *Evdahu’l-mesâlik*, 2/108.

⁸⁷ İbn Hişam, *Evdahu’l-mesâlik*, 2/113.

⁸⁸ İbn Hişam, *Evdahu’l-mesâlik*, 2/116.

⁸⁹ el-Kamer 54/9.

⁹⁰ Ali Abdullah Hüseyin el-Anbekî, *el-Hamlu ala’l-ma’na fi’l-Arâbiyye* (Bağdat: Merkezül-Buhûsi ve’l-Dirâseti’l-İslâmî, 2012), 188.

2.2.2. Lafzın Manaya Hamledilmesi

Fiille fâil arasında udûle sebep olan bir diğer mesele mübtedâ ve haberde olduğu gibi fâil olarak kullanılan lafzın, manaya hamledilmesidir. *“Artık kime Allah’tan bir öğüt erişir de...”*⁹¹ ayetinde *فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ* ayetinde *جَاءَ* fiili müzekker olarak kullanılmıştır. *مَوْعِظَةٌ* kelimesinin fâil olarak kullanıldığı Hûd sûresi 57. âyette ise kullanım *يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ* şeklinde olmuş, fiil müennes getirilmiştir. Mastar, *cemî*, *teksir*, *ismü’l-cem’*, *kabile*, *mekan* ve *belde* isimleri hakikaten müzekkerlik müenneslik taşımayan lafzına veya manasına hamledilmek suretiyle kullanılabilen kelimelerdir.⁹² Bu âyette fâil olan *مَوْعِظَةٌ* kelimesi mastar olup müennesi, ikili, çoğulu yapılamayan bir lafızdır. *فَمَنْ جَاءَهُ* ayetinde kelime manaya hamledilerek *“وعظ”* manası ifade etmek üzere kullanılmıştır. *“موعظة”* kelimesi *“وعظ”* kelimesi birdir.⁹³

Hûd sûresi 67. âyet *وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ* *“Zulmedenleri de o korkunç ses yakaladı,”* şeklinde gelmişken aynı surenin 94. âyeti *وَأَخَذَتِ الصَّيْحَةُ* şeklinde gelmiştir. *الصَّيْحَةُ* kelimesi *“çığlık”* anlamına gelse de *“çığlık”* ile kastedilen *“الصوت/ses”* kelimesidir. Bu yüzden Hûd sûresi 67. âyette geçen fiil *“الصَّيْحَةُ”* kelimesinin manasına hamledilmesi suretiyle müzekker, aynı sûrenin 94. âyetinde geçen fiil ise *“الصَّيْحَةُ”* kelimesinin lafzına itibarla müennes okunmuştur.⁹⁴

Sonuç

Mutâbakat manada bir sınırlamaya giderek lafzı karışıklıktan kurtardığı gibi sayı, nevi i’rab ve ta’yin açısından bir sınırlama söz konusu olduğu için lafızlar arasındaki karışıklığı da engellemek açısından da büyük bir öneme sahiptir. Mutâbakatın bir diğer önemi iki mutabık kelime arasındaki bağı güçlendirmesi ve terkinin çözülme ve zayıflıktan korunmasıdır. Mutâbakat umde denilen cümle unsurları arasında cins, sayı ta’yin ve i’rab açısından bir insicam meydana getirdiği için kelama görsel bir güzellik de katmaktadır.

Mutâbakat kelâmın daha iyi anlaşılması mananın sekteye uğramaması açısından azımsanamayacak bir öneme sahip iken m bazen özel birtakım gerekçelerle bazen nahiv âlimlerin belirlediği bazı gerekçelerle genel kuralların dışına çıkarak bir udûl söz konusu olabilmektedir. Fakat udûl bir vehim ve hata değildir. Aksine Arap dilinin zengin bir yapıda olduğu yönünde önemli bir delildir. Özellikle şiir olmak üzere Arap kelimelerinde udûl çokça vuku bulan bir durumdur. İsim cümlesindeki udûl bazen haberin camid bir kelime veya tezkîr ve te’nisi eşit olan bir kelime olması, haberin ismi tafdil formunda

⁹¹ el-Bakara 2/275.

⁹² Anbekî, *el-Hamlu ala’l-ma’na*, 178.

⁹³ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’n-naḥv*, 2/102.

⁹⁴ İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-naḥv*, 1/165.

gelmesi, mübtedânın vasıf ifade eden bir kelime olmasından dolayı kelimenin kendisinden kaynaklanan bazı sebeplere, bazen de haberin sebepî haber olması veya muzafun ileyhin hazfedelip muzafın onun yerine geçmesi gibi söz diziminden kaynaklanan bazı sebeplerle meydana gelmektedir. Fiil cümlesindeki udûl ise fâil olan kelimenin manaya hamledilerek kullanılması, fiile fâil arasına bir fasılanın gimesi veya fer' olanın asla havale edilmesi olmak üzere daha çok cevâzen kullanımdan kaynaklanmaktadır.

Her ne kadar isim ve fiil cümlesinde esas olan, müsned ve müsnedün ileyh arasında uyum ise de bazı durumlarda bunun bir zorunluluk olmadığı âşikardır. Zira bazı yerlerde ilgili kullanım kesin bir kuralken bazı yerlerde mutâbakat caiz olup her iki kullanımın da mümkün olduğunu görebilmekteyiz. Bu bir eksiklik olmayıp Arapçanın geniş bir kullanım alanı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla da uyum ve uyumsuzluğun her ikisinin de gramer ve belâgat açısından belli sebepleri bulunmaktadır. Hem mutâbakat ile ilgili hükümler hem de udûl ile ilgili hükümlerde aslında gaye aynı olup amaçlanan kelamın daha iyi anlaşılmasını sağlayarak okuyucu ve dinleyiciyi hataya düşmekten kurtarmaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Fatıma Abdurrahim Mustafa. Zahiretu'l-mutâbakat fi'n-mahvi ve sarfihâ. Sudan: Camiatu Sudan Külliyyetu Terbiye Kısmu'l-Lugâti'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Akbaş, Y. Fatih. Arapça Belâgat Meanî- Beyân- Bedi. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2021.
- Anbekî, Ali Abdullah Hüsen. el-Hamlu ala'l-ma'na fi'l-Arabiyye. Bağdat: Merkezu'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-İslâmî, 2012.
- 'Anzî, Yusuf Muhammed - eş-Şelâhî, Râid Sa'd. "el-U'dûl [ani'l-Mutâbakat fi'l-Cümleti'l-Arabiyye". el-'Ulûmu'l-İnsaniyye ve'l-İctimâiyye 41/2 (2014), 563-575.
- Bekrî, Şeyh Emîn. el-Belâgatü'l-Arabiyye fi sevbiha'l-cedid 'ilmu'l-meânî. Beyrût: Dâru'l-İlmî li'l-Melayîn, 1999.
- Belkâdî, Muhammed. et-Tenasuku'l-lügavî fi'l-cümleti'l-Arabi beyne'l-kâide ve'n-nâs. Cezayir: Camiatu Ebî Bekr Belkâid, Doktora Tezi, 2019.
- Berekat, İbrahim İbrahim. en-Nahvu'l-Arabî, 5 Cilt. Mısır: Dâru'n-neşr li-câmiati Mısır, 2007.
- Ceyyânî, Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâif el-Endelüsî. Şerhu't-Teshîl li-ibni Mâlik, thk. Muhammed Bedevî Mahtûn. 4 Cilt. Cize: Hicr, 1990.
- Curcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. Mucem'u ta'rîfât. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2004.
- Daşkıran, Yaşar. "Temâm Hâssân'ın Dil Anlayışı "Karineler Teorisi". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 56/2 (2015), 149-163.
- Demâmînî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer el-Mahzûmî. el-Menhelu's-sâfi fi şerhi'l-vâfi, thk. Fahir Cebr Matar. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş, Şerhu'l-Mufassal li-Zemahşerî, thk. Emîl Bedî' Yakub. 4 Cilt, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 1422/2001.
- Enbârî, Ebu'l-Bekâ Abdurahman b. Muhammed Ebu Sâid. Esrâru'l-Arabiyye. thk. Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrût: el-Mecme'u'l-İlmî, ts.
- Halid Bey, Muhammed – Ceffân, Abdulaziz Ahmed. "Arıdu'l-mutâbakat beyne'l- mübtedâ ve'l-haber ve delâletuhû fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". Mecelletu Camiatu Tishreen, li'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-İlmî. 37/5 (2015), 281-297.
- Hamûde, Renda Muhammed. et-Mutâbakatu'n-nahvî fi Sahîhi Buhârî. Gazze: Camiatu'l-İslamiyye, Külliyyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Hasan, Abbas. en-Nahvu'l-vâfi, 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'arif, 2010.
- Hasan, Abdu'l-Ali. "el-Karînetu'l-'akli ve devruhâ fi'l-'rab". Havliyyetu'l-Munteda 38/1 (2019), 175-214.

- Hassân, Temmâm. el-Beyân fi-revâi'î'l-Kur'ân. Kahire: 'Alemu'l-Kutub, 1413-1993.
- Hassân, Temmâm. el-Lugatu'l-Arabîyye ma'nâhâ ve mebnâhâ. Mağrib: Dâru's-Sekafe, 1994.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Alî. el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb. thk. Ali Muhammed Muarrız. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Akîl, Bahâeddin. Şerhu İbn 'Akîl. nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risale ve'n-Naşîrîn, 2010.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. el-Hasâis. thk. Muhammed Ali Neccâr. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Mısırî, 1952.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvî. Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Malik, thk. Muhammed el-Bigâ'î. 4 Cilt. Beyrût: Dârül-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem. Lisânu'l-Arab. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, ts.
- İbnü'l-Hâcib Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr, el-Kâfiye fi İlmî'n-Nahv, thk. Salih Abdula-zim eş-Şair (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1923)
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. el-Usûl fi'n-naḥv. thk. Abdü'l-Hüseyn el-Fetelî. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1996.
- İpek, M. Selim. "Arapça Cümlede Anlam Belirlemede Morfolojik Karineler", The Journal of Academic Social Science Studies 15/89 (Bahar/2022), 89-98.
- Kadûr, Ahmed Muhammed. Mebadiu'l-lisaniyyât. Şam: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Kâliš, Zıyâuddîn. el-Karâinu fi-'ilmi'l-meânî. Şam: Camiatu Dimeşk Külliyyetu'l-Âdâb, Doktora Tezi, 2011.
- Kefevî, Ebu'l-Beka Eyyüb b. Musâ. Külliyyât. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- Kılânî, Abdurrahmân. "el-Karînetu'l-hâliyye ve eseruha fi-tebyîni illeti'l-hukmi's-şeri" Mecelle-tu'l-Ürdüniyye fi'd-Dirâseti'l-İslâmî 3/1 (1428), 1-37.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed. el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'ân. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Muhibbî, Muhammed Emin. Hulasatul eseri fi ayâni'l-karni'l-hâdi 'aşer. 4 Cilt. Mısır: Matba'atu Vehbî, 1284.
- Münîr, Ahmed Muhammed Beşir, el-Udûl an- aslı'l-mutâbakat fi'l-Kur'âni'l-Kerîm. İslamabad: el-Câmiatu'l-İslâmiyyetu'l-'Alemiyye, Külliyyetu'l-Lugati'l-'Arâbiyye, Doktora tezi, 2000.
- Rafâya, Hüseyin Abbas. Zâhiretu'l-udûl anî'l-mutâbakat fi'l-'Arâbiyye. Ürdün: Câmîatu Mu'tah, Doktora Tezi, 2003.
- Samerrâî, Fâdîl Şâlih. Me'ani'n-nahv. 4 Cilt. Ammân: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Samerrâî, Fîrâs İsmâ Şihâb. el-Mutâbakât fi'n-nahvî'l-'Arabî, ve tatbîkuha fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm. Irak: Câmîatu Basra, Külliyyetu 'Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Serrac, Ebu Bekr Muhammed b. Sehl b. En-Nahvî. el-Usûl fi'n-naḥv. thk. Abdü'l-Hüseyn El-Fetelî. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1996.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber, el-Kitâb. thk. Abdusselâm Muhammed Harûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1408/1988.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber, el-Kitâb. thk. İmîl Bedî Yakûb. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Süyûtî, Celâlüddîn. el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-nahvî. thk. 'Abdu'l-'Âl Sâlim Mekerrem. 9 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1985.
- Tâhâ, Numan Muhammed Emin. Dîvânu'l-Cerîr bi şerhi Muhammed b. Habîb. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mea'rîf, 1986.
- Ubâde, Muhammed İbrahim. Mu'cemu mustalahati'n-nahvi ve's-sarf. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1923.
- Yakup, Emîl Bedî'. Mevsûatu'n-Nahv ve's-sarf ve'l-'irâb. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Malayîn, 2005.

AKTÜEL YAŞAMDAKİ İZDÜŞÜMÜ ve ZİHİNSEL ARKA PLANI BAĞLAMINDA İSLÂM KARŞITI ve İSLAMOFOBİK TAVRIN TAHLİLİ

Mücahit YÜKSEL*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 02 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 02 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atf:** Yüksel, Mücahit. "Aktüel Yaşamdaki İzdüşümü Ve Zihinsel Arka Planı Bağlamında İslâm Karşıtı Ve İslamofobik Tavrın Tahlihi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 81-101.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1198130>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 02 November 2022, **Accepted:** 02 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Yüksel, Mücahit. "Analysis Of Anti-Islamic And Islamophobic Attitudes In The Context Of The Projection And Mental Background In Actual Life". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 81-101.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1198130>



Öz

İslâm dünyası, aktüel hayatta 11 Eylül saldırılarıyla birlikte yoğunlaşan olumsuz bir tavırla karşılaşmaya başladı. Bunu biraz daha geriye götürenler, süreci Haçlı savaşlarına kadar götürmektedirler. Bu kapsamda Batı dünyasının Müslümanlara karşı hoşgörüsüz ve düşmanca denilebilecek muamelelerine şahit olunmuştur. İslâm'a ve Müslümanlara karşı gösterilen bu tavrı temelde iki şekilde görmek mümkündür: Bilinçli bir şekilde yapılan İslâm karşıtlığı ve önde gelen kişi ve kurumların etkisinde gelişen İslamofobi. Batı dünyasının bu tavrı, aktüel alanda farklı sebeplerle yorumlanmaya çalışılsa da yaşanan olayların aslında bir zihin dünyasının yansıması olduğu görülmektedir. Dolayısıyla olayı, dar çerçevede ve sadece güncel boyutuyla ele almak yerine, zihinsel arka planıyla birlikte değerlendirmek bizlere geniş bir perspektif kazandıracaktır. Bu makale, İslâm dünyasına karşı geliştirilen İslamofobik tavrın aktüel yansımalarını ve bunun arkasında yatan zihin dünyasını ele almaktadır. Bu kapsamda peygamberler tarihinden de örnek olaylar sunularak olayın geniş çerçevesi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Konunun özelliğine uygun olarak çalışmada, betimleme, hikâye ve analiz yöntemleri kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, İslamofobi, İslâm Karşıtlığı, Din, Batı Dünyası.

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi/Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, my_ksl_42@hotmail.com, Orcid no: 0000-0003-2958-7813

Analysis Of Anti-Islamic And Islamophobic Attitudes In The Context Of The Projection And Mental Background In Actual Life

Extended Abstract

The concept of Islamophobia is a naming that does not represent many details and causes misinterpretation of the situation. Because Islamophobia expresses societies' attitudes against Islam, such as fear, hatred, shame and insult. The most important factor in developing these feelings is the prejudices produced through institutions such as family, social environment, education and media, in which Western people find themselves since birth. Anti-Islamism, on the other hand, expresses a state of conscious hostility based on an ideology and a political attitude.

Western media and orientalist act in a coordinated manner to reinforce Islamophobic feelings in society and try to associate somehow all kinds of adverse events that will cause society's dislike of the religion of Islam. As a matter of fact, media-orientalism cooperation, which wants to imprint the concept of "Islamic terrorism" in minds by associating an incident of violence perpetrated by people with or alleged Muslim identity with Islam, presents Muslims, whom it describes as fundamentalists, as a bogeyman to the world.

The history of Islam is not the history of the religion that started with the invitation of Muhammad, but the history of the religion that all the prophets invited from Adam onwards. For this reason, we believe that searching the mental background of the anti-Islam and Islamophobic attitude in the course of the reactions to all the prophets sent since the first prophet. Thus their invitations will offer us a more holistic perspective.

Allah has sent many prophets to teach His servants His messages and remind them when they forget. As the Qur'an confirms, a prominent elite class in every era has taken a stand against the invitation they saw that contradicted their interests. In order to support their anti-Islamic attitudes with the Islamophobic attitude of the public, they tried to portray the prophets, their invitations and the believers who followed them as corrupt and malevolent bad people through various perception studies they developed. As a matter of fact, Hud was accused of lying. Before that, when Noah invited his people, the leading people accused him of being astray. Shu'ayb also received a similar reaction from the arrogant group of his people and was threatened with being expelled from their homeland along with those who believed in him if he did not convert to their religion. Likewise, when Moses invited Pharaoh and the people, the leading people tried to create prejudice against him in the eyes of the people by accusing him of magic. The last prophet Muhammad was also exposed to the same reactions and was accused of being a poet, magician and soothsayer by the leading group of his people.

There is no principle in Islam's attitude towards non-Muslims that will lead to Islamophobia. Because Islam is a religion that prioritizes peace. The religion of Islam has never approved a practice such as the forced Islamization of non-Muslims. He adopted the struggle with dialogue and wisdom as a principle. The Medina Document is the best practice for this. As a matter of fact, with this constitution, freedom of belief and social rights were granted to non-Muslims.

The adventure of humanity is a process that begins with Adam and continues until the end of the world. Even though times, places, people and events change in this process, what never changes is the struggle between good and evil, right and wrong. The ability of people to evaluate the events well and to make healthy inferences in the times they live depends on a good reading of the relationship between the events in the actual life they witness and the unchanging and always valid general rules of Allah called Sunnatullah. In other words, when

they understand where the small picture they witness is placed in the big picture, they can evaluate the events more broadly. Because although new developments, events and concepts are encountered over time all of these are the reflections of mental attitudes in the human process at that moment.

As a result, the concept of Islamophobia, which emerged as a concept of the modern and post-modern era, reflects the reality mentioned above in terms of its mental background. However, it is new in terms of discourse. For this reason, it will give us a more consistent perspective to evaluate the current anti-Islam and Islamophobic attitudes in the elite segment who are worried about their interests in the adventure of humanity and the public opinion center exposed to their perception.

Keywords: Islamic History, Islamophobia, Anti-Islam, Religion, Western World.

Giriş

Modern ve post modern dünyanın bir kavramı olarak sonradan ortaya çıkan İslamofobi, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'ndeki İkiz Kuleler'e düzenlenen 11 Eylül saldırılarıyla birlikte gündeme gelmiş bir olgudur. "Bir şeye karşı duyulan olağan dışı korku" anlamındaki "fobi" kelimesinin "İslâm" ile birleştirilmesiyle birlikte ortaya çıkan bu kavram, aslında realiteyi tam olarak yansıtmamaktadır. Zira İslâm dininin olumsuz bir rolü olmadan, kişilerin kendilerinden kaynaklanan mantık dışı korku anlamını çağrıştıran kelime, realitede İslâm'a yüklenen olumsuz imaj sebebiyle, İslâm'dan kaynaklanan olumsuzluklara karşı duyulan masum tepkiler şeklinde işlenmeye çalışılmaktadır. Burada yapılması gereken, "İslâm korkusu/İslamofobi" ile "İslâm karşıtlığı/anti-İslamizm" kavramları arasında doğru bir ayırım yapmaktır.

Amerika Birleşik Devletleri ve Batı dünyasının, ben merkezli bir anlayışla kendileri gibi düşünmeyen, inanmayan ve yaşamayanları ötekileştirmesi olayı, güncel anlamda İslâm karşıtlığı ve İslamofobik tavrın en önemli sebepleri arasındadır. Bir şeyi değerlendirirken kişiler, olaylar ve fikirler ölçeğinde perspektifler ortaya çıkabilmektedir. Kuşkusuz ki bunlar içerisinde en sağlıklı ve geniş ölçekte malumat sunan yöntem, fikirler penceresinden olaya bakmaktır. Bu bağlamda İslamofobi kelimesini ele alırken de onun, kavram olarak yeni olmakla birlikte ihtiva ettiği fikir açısından insanlık tarihiyle eş zamanlı olduğunu göz ardı etmemek gerektiği kanaatindeyiz. Bu sebeple çalışmamız, olayı hem güncel yaşamda görülen aktüel boyutuyla hem de büyük resmin görülmesine katkı sunacak zihinsel arka planıyla birlikte sunmayı hedeflemektedir.

İslamofobi konusunu ele alan birçok akademik çalışma mevcuttur. Çok geniş bir literatüre sahip olan bu konuda özellikle bazı çalışmalar ön plana çıkmaktadır. Bu kapsamda; Nathan Lean¹, İbrahim

¹ Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, çev. İbrahim Yılmaz (Ankara: DİB Yayınları, 2019).

Kalın ve John Esposito², Gilles Kepel³, Samuel P. Huntington⁴ ve Fatma Kurt Sarıaslan⁵ gibi isimlerin çalışmalarıyla birlikte geniş bir makale yelpazesi göze çarpmaktadır. Bu çalışmalar, değerli analizleri ihtiva etmekle birlikte genellikle olayı aktüel boyutuyla ele almaktadır. Bu çalışma ise, aktüel boyutu ve onun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacak olan zihinsel arka planı sunma gayretinin bir ürünüdür.

İslâm karşıtı ve İslamofobik tavırların, diğer peygamberlere karşı gösterilen tepkilere vardırılabilecek kadar geçmişle bağlantılı olarak ele alınması, ilk bakışta bir anakronizme düşme riskine işaret etse de sonuç itibariyle bunu söylemek mümkün değildir. Zira her ne kadar İslamofobi, kabuk itibariyle modern çağın bir kavramı olarak ortaya çıkmış olsa da özünde ihtiva ettiği “İslâm korkusu” anlamı itibariyle diğer peygamberlerin dönemine kadar götürülmeye müsaittir. Nitekim bu çalışma, sadece aktüel bir değerlendirmeye sınırlı kalmayıp, bir zihni çözümlemeyi de içermektedir.

1. İslam Karşıtlığının ve İslamofobi'nin Aktüel Yaşamdaki İzdüşümü

İslamofobi genel anlamda Müslümanlara karşı bir ön yargının sonucu olarak medyada ve sosyal hayatta gösterilen her türlü olumsuz tavrı için kullanılan bir kelimedir. Ancak Giriş bölümünde zikredildiği üzere bu, birçok detayı temsil etmeyen ve durumun yanlış yorumlanmasına sebep olan bir adlandırmadır. Zira İslamofobi, toplumların İslâm karşısındaki korku, nefret, ayıplama ve tahkir gibi tavırlarını ifade etmektedir. Bu duyguların gelişmesindeki en önemli etken ise Batılı insanın kendisini doğumundan itibaren içinde bulunduğu aile, sosyal çevre, eğitim ve medya gibi kurumlar vasıtasıyla üretilen ön yargılardır. İslâm karşıtlığı ise temelinde ideolojinin ve politik bir tavrın bulunduğu bilinçli bir düşmanlık halini ifade etmektedir.⁶ Dolayısıyla ortada bir algılarla yönlendirilen ve bunun neticesinde İslâm'a karşı olumsuz duygular içerisinde olan Batılı kamuoyu, bir de onları medya ve bilimsel yayınlarla yönlendirmeye çalışan İslâm karşıtı elit kesim bulunmaktadır. Bu noktada, söz konusu elit kesimin algı çalışmalarında takip ettikleri yöntemin önemi ortaya çıkmaktadır.

² İbrahim Kalın - John Esposito, *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020).

³ Gilles Kepel, *Allah'ın Batısında*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Metis Yayınları, 1995).

⁴ Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, ed. Murat Yılmaz (İstanbul: Vadi Yayınları, 2014).

⁵ Fatma Kurt Sarıaslan, *İslamofobi* (İstanbul: Onto Yayınları, 2018).

⁶ Kadir Canatan, “İslamofobinin Tarihsel ve Güncel Görünümleri”, *İslamofobi ve Batıda Yükselen Irkçılık*, ed. Sema Yiğit (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 15.

Kamuoyunun yönlendirilmesi hususunda medyanın önemine vurgu yapan Edward W. Said, şu örneği dikkatlere sunmaktadır:

*“1980 yazında Amerikalıların dikkatini alternatif enerji kaynaklarına çekmek isteyen New York Bölgesi Elektrik Şirketi Consolidated Edison (Con Ed), bu amaçla hazırladığı reklamda Kaddafi, Humeyni, Arafat, Hafız Esat ve Cüppeli Araplar gibi petrol ve İslâm ile alakalı şekilde gösterilen kişileri, ‘Bu adamlar, Amerikan petrol kaynaklarını kontrol altında tutuyor’ sloganıyla izleyenlerde kin duygusu ortaya çıkaracak şekilde takdim etmekteydi. Bu reklam, hem Batı’daki İslâm algısını hem de İslâm imajını nasıl kullanıldığını ortaya koymaktadır.”*⁷

Batı medyası, toplumda İslamofobik duyguları pekiştirmek amacıyla koordine bir şekilde hareket etmekte ve toplumun antipatisine sebep olacak her türden olumsuz olayı, bir şekilde İslâm dini ile ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Aslında bu koordine faaliyet sadece medya dünyasının kendi içerisinde değil, bilimsel faaliyet yürüten entelektüel çevreyle de birlikte yürütülmektedir. Nitekim Batı’nın, İslâm’a dair olumsuz ön yargı oluşturma çalışmasında entelektüel propaganda alanını yürüten oryantalistlerin çoğunun çalışmalarında İslâm’ı bir şiddet dini, Müslümanları da geçmişte eli kılıçlı ganimet düşkününü insanlar şimdi ise eli silahlı teröristler gibi gösterme gayreti göze çarpmaktadır. Müslüman kimliği olan ya da öyle olduğu iddia edilen kişiler tarafından gerçekleştirilen bir şiddet olayını İslâm ile ilişkilendirmek suretiyle “İslâmî terör” kavramını zihinlere kazımak isteyen medya-oryantalizm işbirliği fundamentalist olarak nitelediği Müslümanları âdeta dünyaya bir öcü olarak takdim etmektedir. Buna dair birçok örnek vermek mümkündür. Nitekim oryantalizmin önemli simalarından olan Montgomery Watt, Hıristiyan dünyasındaki İslâm algısını şu başlıklarda özetlemiştir: İslâmiyet; bâtıldır, şiddet ve kılıç dinidir, nefse düşkünlüğü öğretir. Ayrıca Muhammed, İsâ’nın zıddıdır.⁸ Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik* adlı kitabını yazış amacını açıklarken de şu ifadeye yer vermektedir:

*“Bu kitabın amacı açısından önemli olan ayırım bütünüyle geleneksel dünya görüşünü kabul eden ve onu olduğu gibi korumak isteyen Müslümanlarla bunun bazı bakımlardan düzeltilmeye ihtiyaç duyduğu görüşünü benimseyenler arasındaki ayırmadır. Birinci grup, fundamentalistlerdir.”*⁹

Görüldüğü üzere Watt, Batı/Hıristiyan dünyasının kabulleri

⁷ Edward W. Said, *Medyada İslâm*, çev. Aysun Babacan (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 75-76.

⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Avrupa’da* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 28-29.

⁹ W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 19.

karşısında kendi değerlerinden vazgeçmeyen ve Batılı değerlerin istediği yönde değişimi kabul etmeyen Müslümanları fundamentalist olarak değerlendirmektedir.

Watt'a göre biraz daha insafli görünmeye çalışan ancak bilinçaltındaki aykırı düşüncelerini gizleyemeyen Bernard Lewis ise şu tuhaf cümleyi kurmaktadır: “Müslümanların hepsi fundamentalist olmadığı gibi fundamentalistlerin hepsi de terörist değildir. Ancak günümüzdeki teröristlerin çoğu Müslüman’dır.”¹⁰

İslâm’ın, Batılı nazarında bir “kılıç dini” şeklinde algılandığını ve onların şuurlarında bu anlayışın yattığını ifade eden Buehler, söz konusu algının sebebini ise tarihte gerçekleşmiş olan İstanbul’un fethi başta olmak üzere 1683 yılındaki Viyana Kuşatması’na kadar süreçte yaşanan fetih faaliyetlerine bağlamaktadır.¹¹ Aslında burada da Batılı iktidarlar tarafından geliştirilmiş resmî tarih söyleminin etkisi açıkça görülmektedir.

Gilles Kepel, İslamofobik ve İslâm karşıtı tavırların sebebi olarak biraz daha farklı bir noktaya temas etmektedir. Ona göre Batı dünyası, bireyin iç dünyasında yaşanan ve sosyal hayatta iddiası bulunmayan bir İslâm anlayışını makbul görürken, zamanla Müslümanlar arasında cihadı ön plana çıkarmaya başlayan grupların ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte onlara bakış da olumsuz anlamda değişmeye başlamıştır.¹² Bu tespitin altyazısını şu şekilde okumak mümkündür: Batılıların menfaatine ve sömürüsüne ses çıkarmadıkça Müslümanlar makbul insanlardır; ancak kendi dinî değerlerinin peşinden gittiği ve zenginliklerinin sömürülmesine direndiği zaman ise teröristtir.

Batı/Hıristiyan dünyasının elitleri tarafından İslâm aleyhinde yürütülen algı çalışmaları, bekledikleri sonuçları vermiştir. Nitekim yapılan kamuoyu yoklamaları da bu realiteyi ortaya koymaktadır. Zira Gallup Dünya Kamuoyu Yoklaması’nda Amerikalı katılımcılara, İslâm dünyası ile ilgili en çok neyi takdir ettikleri sorgulandığında en sık verilen cevap %33 ile “hiçbir şey”, en sık verilen ikinci cevap %22 ile “bilmiyorum” olmuştur.¹³

İslâm karşıtlığı çalışmalarının neticesinde İslamofobik anlayışa sahip olan Batı kamuoyunun görmezden geldiği iki realite bulunmaktadır:

Birincisi: İslâm ve Müslümanlarla ilgili değerlendirilmelerde

¹⁰ Bernard Lewis, *İslâm’ın Krizi*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2003), 119.

¹¹ Arthur F. Buehler, “İslamofobi: Batı’nın ‘Karanlık Tarafı’nın Bir Yansıması”, çev. Mehmet Atakay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* 55/1 (2014), 133-134.

¹² Gilles Kepel, *Cihat*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Doğan Kitap, 2001), 11.

¹³ Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 22.

yapılan çifte standart. Nitekim bir Batılı/Hıristiyan tarafından gerçekleştirilen şiddet eylemini –Müslümanlara karşı bir kin duygusuyla işlense dahi- bireysel ve insanî bir hata olarak göstermeye çalışan Batı medyası, bir Müslüman tarafından işlenen ve çoğu kez dinî içerikli olmayan insanî hataları ise terörist Müslüman imajı vermeye çalışarak sunmaktadır.

İkincisi: Bir dinin müntesipleri tarafından işlenen suçlar, o dinin vaz ettiği ilkelerde teşvik edilmediği takdirde dine mal edilemez. Dinler, ortaya koydukları ilkelerle değerlendirilirler, müntesiplerinin ortaya koyduğu davranışlarla değil.

İslamofobinin sebepleri noktasında farklı görüşler ileri atılmıştır. Bu hususta en çok dillendirilen başlık, 11 Eylül saldırıları olmuştur. Bu teze göre 11 Eylül saldırıları ve ardından İslâm ülkelerinde yaşanan olaylar, Madrid ve Londra olayları İslamofobinin artmasında önemli etken olmuşlardır.¹⁴ Paris'teki Charlie Hebdo saldırısını da bu tez kapsamında değerlendirmek mümkündür.¹⁵

İslamofobinin sebeplerini biraz daha gerilerde arayan ama zihinsel arka plana tam olarak geçemeyen bir başka görüş ise onun sebeplerini Malazgirt zaferine kadar götürmektedir.¹⁶ Aslında bu da Batı'nın resmî tarih söylemiyle eğitilmiş kamuoyunda etki etmiş bir başlık olmakla birlikte temel sebebi ortaya koymaktan uzak gözükmektedir.

Aktüel boyutu aşırp biraz daha zihinsel boyutuyla konuyu ele alan İbrahim Kalın, İslamofobinin, 11 Eylül ile gün yüzüne çıkmaya başlamakla birlikte bu olayla ortaya çıkmadığını ve asıl sebebin, Müslümanlarla Batı arasında daha eskilere dayanan problemli ilişkide aranması gerektiğini ifade etmektedir. Bu problemli ilişkinin temelini de modern dünyada, sekülerleşmeyi kurtuluşa götürecek tek güç olarak tanımlayan liberal siyasî sistemin dar çerçevesi olarak ifade etmektedir.¹⁷

İsmail Safi ise İslamofobinin en önemli sebeplerinden birinin

¹⁴ Lean, *İslamofobi Endüstrisi*, 20; Canatan, "İslamofobinin Tarihsel ve Güncel Görünümleri", 21.

¹⁵ Paris'te özellikle Charlie Hebdo dergisine yönelik provokatif olaylar için bkz. İsmail Metin, "Tiyatro, Karikatür ve Film Provokasyonları Bağlamında Fransız Basınında İslam ve Hz. Muhammed İmajı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 91-104.

¹⁶ Muhittin Ataman, "Batıdaki İslâm ve Türk Algısı: Tıkanan Batıda Yeniden Yükselen İrkçilik", *İslamofobi ve Batıda Yükselen İrkçilik*, ed. Sema Yiğit (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 65.

¹⁷ İbrahim Kalın, "İslamofobi ve Çokkültürlülüğün Sınırları", *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi*, ed. İbrahim Kalın, John Esposito (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 39, 40.

ekonomik kaygılar olduğunu söylemektedir. Buna göre İslamofobi, Batılıların sömürü faaliyetlerini yürütebilmek için İslâm'ı bir tehdit ve korku unsuru olarak göstermeye çalışmaktadırlar. Yıllardır Müslüman ülkeleri sömüren, ancak II. Dünya Savaşından sonra buraları terk etmek zorunda kalan Batılılar, sömürü düzenlerini yeniden pekiştirmek için “İslâmî terör” gibi söylemlerle Müslüman ülkeleri âdeta terör yuvası gibi gösterme gayretinde olmuşlardır. Nitekim Amerika Birleşik Devletleri'nin Irak, Afganistan ve Suriye'ye girişini meşru gösterme çabasındaki argümanı da bu olmuştur. Terörle mücadele ve “demokrasiyi getirme” iddiası dünya ve Batı kamuoyunu iknada önemli bir söylem olmuştur.¹⁸

Huntington ise farklı bir bakışı ortaya koymakta ve konuyu soğuk savaş sonrası dönemde kurulmak istenen yeni düzen ile açıklamaktadır. Ona göre; soğuk savaşın ardından dünya kültürel ölçekte yeni bir çatışma süreci yaşayacaktır. Bu süreçte, genel anlamda Batı'nın dışındakiler ama özel anlamda İslâmî değerler ötekileştirilecektir. Çünkü İslâm, evrensel mesajı itibariyle Batı için tek ciddi tehdittir. Edward Said de aynı gerçeği dile getiren bir başka yazardır.¹⁹

Kepel, Kasım 1989 yılında Berlin Duvarı'nın yıkılışının önemli bir dönüm noktası olduğu, böylece Doğu ile Batı arasındaki çatışmanın ve toplumdaki sağ-sol karşıtlığının anlamını yitirdiği, bundan sonra yeni sürece girildiği ve Salman Rushdie olayı ve Fransa'da kız öğrencilerin başları kapalı şekilde okula alınmamaları gibi olaylarla birlikte yeni bir “öteki” ortaya çıkarma ve bu bağlamda, çöken Sovyetlerin yerine bir “Korku İmparatorluğu” olarak İslâm'ı sunma söylemlerine atıfta bulunduktan sonra bunları basmakalıp düşünceler olarak nitelemekte ve kendi asıl düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir:

“Hâlbuki sanayi sonrası modernliğin bizzat merkezinde faaliyet gösteren bir İslâm'a referans yapılarak ortaya çıkan yeni toplumsal, kültürel, siyasî ve dinî kuvvet çizgileri vardır. Avrupa ve Amerika'da koordinesiz bir şekilde yaşayan Müslümanlar, teknolojik imkânları da kullanarak birlikte hareket etmeye ve cemaatleşerek bir kopma ve toplu pazarlık yapma imkânına sahip oldular. Asıl sebep budur.”²⁰

Yani Kepel'e göre İslâm karşıtlığı ve İslamofobinin asıl sebebi, daha önce dağılık ve sessiz olmaları sebebiyle bir tehlike olarak görülmeyen Müslüman unsurların, derlenip toparlanmaya başlamalarının ve böylece söz sahibi olup pazarlık yapabilecek güce ulaşmaları-

¹⁸ İsmail Safi, “İslamofobinin Tarihsel Kökenleri ve Nedenleri Üzerine Düşünceler”, *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 14/2 (2019), 739-740.

¹⁹ Huntington, *Medeniyetler Çatışması*, 309; Said, *Medyada İslâm*, 54.

²⁰ Kepel, *Allah'ın Batsında*, 9.

nın Batılılar tarafından hoş karşılanmamasıdır.

İslamofobi konusunda kapsamlı değerlendirme yapan bir başka yazar Ejder Okumuş, bunu Batılı küresel aktörler tarafından kurulan bir oyun olarak görmektedir. Ona göre İslamofobi oyunu, Huntington öncesinde de sonrasında da çatışmacı zihniyet ve teorilere sahip olanların kurduğu bir oyundur.²¹

Kirman ise bütün bu tezleri toplayıcı mahiyette daha genel bir bakış ortaya koyarak İslamofobinin sebeplerini çift yönlü olarak ele almakta ve konunun hem Batılılardan hem de Müslümanlardan kaynaklanan yönleri olduğunu ifade etmektedir. Buna göre; İslâm-Hıristiyanlık karşılaşmaları ve Batılının kollektif hafızası, İslâm'ın görünürlüğü ve kültürel kimlik, ırkçılık, yabancı düşmanlığı/zenofobi²² ve ayrımcılık, Batı'da oryantalizm tarafından oluşturulan İslâm imajı, medya ve siyaset Batılılardan kaynaklanan sebepler iken, iletişim sorunu, örgütlenme ve temsil sorunu da Müslümanlardan kaynaklanan sebeplerdir.²³

İslamofobi ve sebepleri hakkında ortaya konan bütün bu maulumatın, kıymetli olmakla birlikte olayı daha ziyade aktüel ve sosyolojik boyutlarıyla ele alan bilgiler olduğu kanaatindeyiz. Aslında İslamofobi, bir anlayışın tezahürüdür. Yani bu tavır, insanlık tarihiyle eş zamanlı zihinsel farklılığın aktüel görünümüdür. Bu sebeple olaya daha sağlıklı ve bütüncül bakabilmek için zihinsel arka planın da irdelenmesi büyük önem arz etmektedir.

2.İslâm Karşıtlığının ve İslamofobinin Düşünsel Arka Planı

İslâm karşıtlığı ve İslamofobi konusunu ele alan yazarlardan Mehmet Evkuran, İslamofobiyi genel anlamda İslâm karşıtlığı olarak nitelemenin ve bunu din ve hakikat karşıtlığı olarak ele almanın, hatta İblis'in tavrına kadar götürülebilecek bir çerçevede olaya yaklaşmanın, konuyu karmaşık ve tartışılması zor bir duruma dönüştüreceğini ifade etmektedir.²⁴ Buna karşın biz ise konuyu Hz. Âdem'den kıyamete kadar sürecek olan insanlık serüvenindeki hakbâtıl mücadelesinin güncel yansıması olarak ele alınmasının daha sağlıklı çıkarımlar sağlayacağı kanaatindeyiz. Nitekim İslamofobi,

²¹ Ejder Okumuş, "İslamofobik Oyunda Müslümanlar", *Bartın Üniversitesi Uluslararası İslamofobi ve Terör Sempozyumu*, 2017, 39-40.

²² İslamofobi ve Zenofobi kavramları ve bu kavramların birbirleri ile ilişkileri hakkında bkz. İsmail Metin, "İslamofobi ve Zenofobi Bağlamında Fransa'da Karikatür Krizleri", *Uluslararası Osmaneli Sosyal Bilimler Kongresi*, (12-13-14 Ekim 2016), (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları, 2016), 1287-1295.

²³ M. Ali Kirman, "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?", *İslâmî Araştırmalar* 21 21/1 (2010), 24-33.

²⁴ Mehmet Evkuran, "Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi", *İslamofobi Kollektif Bir Korkunun Anatomisi : Sempozyum Tebliğleri 18-19 Kasım 2011*, 2012, 210.

kavram olarak yeni olsa da arkasında yatan anlayış, insanlıkla eş zamanlı bir geçmişe sahiptir.

Necmi Karşı da aynı yönde bir bakış sergilemekte ve yeni oluşturulmuş bir kavram olan İslamofobinin, tavır olarak İslâm dininin başlangıcına kadar gittiğini ifade etmektedir. Buna göre İslâmî ilkeleri kendi menfaatleri için tehlikeli gören Mekkeli müşriklerin önde gelenleri, İslâm'a ve Müslümanlara karşı saldırgan bir tavır sergilemiştir ki bu da İslam karşıtı bir tutumdur.²⁵ Biz de bu yoruma katılmakla birlikte İslâm tarihinin başlangıcı konusunda müelliften farklı düşünmekteyiz. Zira İslâm, Hz. Muhammed ile birlikte başlayan değil, Hz. Âdem'den itibaren tebliğ edilen tek dindir. Dolayısıyla İslâm karşıtı tavır da Hz. Âdem'e kadar dayanmaktadır.

2.1.Allah Katında Din İslâm'dır

İslâm tarihi, Hz. Muhammed'in (sas) davetiyle başlayan dinin değil, Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlerin davet ettiği dinin tarihidir. Dolayısıyla İslâm, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin tebliğ ettiği tek dindir. Bu husus, ayet ve hadislerle de desteklenmektedir. Nitekim Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: *"Hiç şüphesiz din, Allah katında İslâm'dır. Kitap verilenler, ancak kendilerine ilim geldikten sonra, aralarındaki kıskançlık ve hakka başkaldırma yüzünden ayrılığa düştüler. Kim Allah'ın ayetlerini inkâr ederse, (bilsin ki) gerçekten Allah, hesabı pek çabuk görendir."*²⁶

Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği şu hadise göre Hz. Peygamber de İslâm dininin, Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlerin tebliğ ettiği tek din olduğunu ortaya koymaktadır: *"Benimle önceki peygamberlerin durumu, bir ev inşa eden kişiye benzer. O kişi evi güzelce yapıp mükemmel hâle getirmiş fakat bir köşede sadece bir tuğla yeri boş kalmıştır. İnsanlar bu evi dolaşırlar, ona hayran olurlar ve şöyle derler: 'Keşke şu tuğla da konulmuş olsaydı.' Resûlullah sözlerine şöyle devam etmiştir: 'İşte ben o tuğlayım. Ben peygamberlerin sonuncusuyum.'"*²⁷

Yukarıda zikredilen deliller ışığında İslâm, Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlerin tebliğ ettiği tek din olduğuna göre İslâm karşıtlığı ve İslamofobik tavrın zihinsel arka planını ilk peygamberden itibaren gönderilmiş bütün peygamberlere ve dolayısıyla

²⁵ Necmi Karşı, "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 81.

²⁶ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), Âl-i İmrân 3/19. Ayrıca şu ayetler de bu hususu destekleyen diğer delillerdendir: *"Bunu İbrahim, oğullarına vasiyet etti, Yakup da: 'Oğullarım, şüphesiz Allah sizlere bu dini seçti, siz de ancak Müslüman olarak can verin'"*(el-Bakara 2/132.)

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Menâkıb", 18.

davetlerine karşı gösterilen tepkilerin bugüne kadarki seyrinde aranmanın bizlere daha bütüncül bir bakış açısı sunacağı kanaatindeyiz.

2.2. Peygamberlerin Karşılaştıkları İslâm Karşısı ve İslamofobik Tepkiler

Allah Teâlâ, kullarına mesajlarını öğretmek ve unuttukları zaman tekrar hatırlatmak amacıyla birçok peygamber göndermiştir. Bu peygamberler, hitap ettikleri kitleler tarafından olumlu ve olumsuz farklı tepkilerle karşılanmışlardır. Ama genel anlamda peygamberlere karşı olumsuz tepki gösterenlerin oranı daha fazla olmuştur. İlk vahiy geldiği zaman Hz. Peygamber ile Varaka b. Nevfel arasında geçen diyalog da bu hususu desteklemektedir. Nitekim Hz. Peygamber ilk vahiy anındaki yaşadıklarını Varaka'ya anlattığı zaman o şöyle demişti: *“Bu gördüğün, Allah Teâlâ'nın Mûsâ'ya (a.s.) indirdiği Nâmûs-i Ekber'dir. Keşke senin davet günlerinde genç olaydım. Keşke kavminin seni çıkaracakları zaman hayatta olsam!”* Bunun üzerine Resûlullah: *“Onlar beni çıkaracaklar mı?”* diye sorduğu zaman da: *“Evet; çünkü senin gibi bir şey getirmiş herkes düşmanlığa uğramıştır. Eğer senin davet günlerine yetişirsem sana mutlaka yardım ederim.”* cevabını vermişti.²⁸

Peygamberlerin hayatları ve gönderildikleri insan kitleleriyle ilişkileri incelendiği takdirde tarihi sürecin, Varaka b. Nevfel'in ifade ettiği şekilde geliştiği görülmektedir. Zira Kur'an'ın da teyit ettiği üzere her devirde önde gelen elit bir mele' sınıfı, kendi menfaatleriyle çeliştiğini gördükleri davete karşı tavır almış ve kendi İslâm karşıtı tavırlarını kamuoyunun İslamofobik tavrıyla desteklemek için, geliştirdikleri çeşitli algı çalışmalarıyla peygamberleri, davetlerini ve onlara tâbi olan inanmış zümreyi bozguncu ve art niyetli kötü insanlar olarak gösterme çabasında olmuşlardır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği üzere Hûd'un (a.s.) karşılaştığı tavır, bunun bir göstergesidir: *“Âd kavmine de kardeşleri Hûd'u peygamber olarak gönderdik. Onlara, 'Ey kavmin! Allah'a kulluk edin. Sizin için O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Allah'a karşı gelmekten sakınmaz mısınız?' dedi. Kavminin ileri gelenlerinden inkâr edenler dediler ki: 'Şüphesiz, biz seni akıl kıtlığı içinde görüyoruz. Biz senin mutlaka yalancılardan biri olduğuna inanıyoruz.’”*²⁹ Ondan önce Nûh da (a.s.) kavmini davet ettiği zaman önde gelen zümre onu sapıklıkla suçlamıştı.³⁰ Şu'ayb da (a.s.) kavminin kibirli zümresinden, benzer bir tepki görmüş ve onların dinine dönmediği takdirde kendisine inananlarla birlikte yurtlarından çıkarılmakla tehdit edilmiştir.³¹ Aynı şekilde Hz. Mûsâ

²⁸ Buhârî, “Bed'ü'l-Vahy”, 3.

²⁹ el-A'râf 7/65-66.

³⁰ el-A'râf 7/59-60.

³¹ el-A'râf 7/88.

da Firavun'u ve insanları davet ettiği zaman, önde gelen zümre onu sihirbazlıkla itham etmek suretiyle halkın gözünde ona karşı ön yargı oluşturma çabasına girmişlerdi.³²

Bütün peygamberler, gönderildikleri kavimlerini Allah'ın birliğine ve sadece O'na kulluk etmeye çağırdıkları zaman, bunu kendi menfaatleri için zararlı gören elit zümre tarafından tehdit, iftira, alay ya da öldürülmeye kadar varan eziyetlere maruz kalmışlardır. Zira Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Lût, Hz. Zekeriyya, Hz. Yahyâ ve Hz. İsâ'nın da aralarında olduğu peygamberlerin başlarına bu zorluklardan biri ya da birkaçının geldiğine dair birçok Kur'ân ayeti bulunmaktadır.³³ Son peygamber Hz. Muhammed de aynı tepkiden nasibini almış ve kavminin önde gelen zümresi tarafından şair, sihirbaz ve kâhin olmakla itham edilmiştir.³⁴ Peygamberlerin davetine olumlu karşılık veren ve onlara tâbi olan inanmış zümre de aynı kesim tarafından işkence ve ölüme kadar varan birçok tepkiyle karşılaşmıştır. Nitekim *Uhdût ashâbi* olarak isimlendirilen ve Hz. İsâ'nın davetine olumlu karşılık verip, dinlerinden dönmeyi de kabul etmeyen kişiler, bunun bedelini canlarıyla ödemişlerdir. Kaynaklarda zikredildiğine göre; Yahudiliği din olarak kabul eden Zû Nüvâs, Necrân bölgesinde Hz. İsâ'ya inanan dönemin muvahhitlerine uyguladığı baskı ve işkencelerle Yahudiliği kabul ettirmeye çalıştı. Bu sırada dininden dönmeyi kabul etmeyen birçok kişiyi, kazdırdığı kuyularda yaktırmak suretiyle öldürttü. Bu işkencelerden kaçmayı başaran bir kişi, Rûm Kralı Kayser'in yanına gelerek ondan yardım istedi. Bölgeye uzak olan Kayser, Habeş Kralına mektup yazarak onlara yardım etmesini istedi. Bunun üzerine Habeş Kralı, *Eryat* adlı komutan idaresinde 70 bin Habeşli gönderdi. Bu orduda, Ebrehe el-Eşrem de bulunmaktaydı. Bu ordu ile Zû Nüvâs komutasındaki Himyerliler ve bazı Yemen kabilelerinden oluşan ordu arasında yapılan savaşı Zû Nüvâs kaybetti ve denizde boğularak hayatını kaybetti. Ardından Eryat Yemen'e girdi ve oraya kral oldu.³⁵ Hz. Muhammed'e tâbi olan Müslümanlar da aynı işkencelere maruz kalmışlar ve bu durumu kendisine ilettiği zaman Habbâb b. Eret'e onun cevabı şu şekilde olmuştur: “Sizden önceki ümmetler içerisinde öyle kimseler vardı ki, yakalanır, onun için yerde bir çukur kazılır, o kişi o çukurun içine atılırdı. Sonra büyük bir testere getirilir, onun başı üzerine konulur ve cesedi ikiye bölünürdü, fakat bu onu dininden dön-

³² el-A'râf 7/109.

³³ Meryem 19/46; eş-Şu'arâ 26/116, 167; Yâsin 36/18; el-En'âm 4/10; er-Ra'd 13/32; Âl-i İmran 3/ 55, 183; İbrahim 14/13; Hûd 11/38; Sâd 38/4.

³⁴ el-İsrâ 17/48.

³⁵ Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1955), 1/36-37; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/73; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407), 1/436-437.

dürmezdi. Bir başkasının demir taraklar ile etinin altındaki kemiği ve sinirleri taranurdu da bu işkenceler o mümini dininden döndürmezdi. Size yemin ile ifade ediyorum ki, Allah bu işi mutlaka tamamlayacaktır. Oyle ki bir atlı San'a'dan Hadramevt'e kadar yolculuk edecek de Allah'tan ve bir de koyunlarına kurdun saldırmasından başka hiçbir şeyden korkmayacaktır. Ancak siz acele ediyorsunuz!..”³⁶

Mekkelî müşrikler, taptıkları putlar noktasında açık tenkitler içeren ayetler gelinceye kadar Hz. Peygamber'e karşı bir tepki geliştirmemişken, bu yönde ayetler gelmeye başlayınca ona karşı hafiften sertte doğru giden bir tavır sergilemişlerdir. Bu çerçevede öncelikle onu diyalog yoluyla ikna etmeye çalışmışlar ve amcası Ebû Tâlib vasıtasıyla bunu denemişlerdir.³⁷ Ancak bundan bir sonuç alamayınca menfaat teklif etmek suretiyle onu etkilemeye çalışmışlardır. Kendisine; mal-mülk, yöneticilik vs. imkânlar teklif etmişler ancak buna karşı, “Güneş'i sağ elime Ay'ı da sol elime verseler, yine de bu yolda başarıya ulaşınca ya da ölünceye kadar bunu kabul etmem” cevabını almışlardır.³⁸ Bunun üzerine onu, iftiralar yoluyla halkın gözünde karalamaya ve takipçi sayısını sınırlandırmaya çalıştılar.³⁹ Ancak bu da sonuç vermeyince işkence yolunu denediler.⁴⁰ İşkencelerle de istediklerini alamadıklarını gördükleri zaman öldürmeye çalıştılar; fakat o, hicret yoluyla yurdunu terk edince amaçlarına ulaşamadılar.⁴¹

Mekkelîlerin bu tavrının, aslında insanlık serüveni boyunca o zihniyette olanların, peygamberlere karşı gösterdiği genel tavır olduğunu Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e ve onun şahsında tüm inananlara şu şekilde bildirmektedir: “Şimdi olduğu gibi bunlardan öncekilere de ne zaman bir peygamber geldiyse mutlaka onun için: ‘Bu, ya bir sihirbaz ya da delinin biri’ demişlerdi.”⁴²

2.3.İslâm Karşıtlığının ve İslamofobinin Saikleri

İslâm karşıtlığının ve İslamofobinin, Müslümanlara karşı ön yargı, yanlış algı, bilgi kirliliği ve iletişim eksikliği, Müslümanların İslâmî ilkeleri uygulamada gösterdikleri bazı hatalı tutumlar vb. toplumsal hayata yansıyan birçok sebebinden bahsetmek mümkündür.

³⁶ Buhârî, “Menâkibu'l-Ensâr”, 29.

³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/264-265; Taberî, *Târîh*, 1/543.

³⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/266; Taberî, *Târîh*, 1/545.

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/270; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/133.

⁴⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/294, 467; Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichten Stater (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 157.

⁴¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/480-481; Belâzurî, *Cümel*, 1/259; Taberî, *Târîh*, 1/566-568.

⁴² ez-Zâriyât 51/52.

Ancak olayı daha geniş boyutuyla ele alabilmek ve bütüncül bir bakış açısını yansıtabilmek için, söz konusu yanlış pratiklerin zihinsel ve psikolojik arka planını doğru bir şekilde tahlil etmek gerekmektedir. Bu çerçevede insanlık tarihi boyunca İslâm'a ve Müslümanlara karşı sergilenen olumsuz tavrın sebeplerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

2.3.1. Taassup

Bir insanın, kendisini yenileyebilmesi ve etrafındaki insanlarla sağlıklı iletişim kurabilmesinin önündeki en önemli sorunlardan biri kuşkusuz ki taassuptur. İçinde yetiştiği toplumda sosyalleşme sürecinde öğrene geldiği ve eleştiri süzgecinden geçirmediği için tartışmasız doğru olarak kabul ettiği yargılar, körü körüne bir tâbi olmayı ve kendi değerlerinin ve düşüncelerinin dışındaki her şeyin yanlış olduğu ön kabulünü de beraberinde getirmektedir. Bu noktada Allah Teâlâ, Yahudi ve Hıristiyanların din noktasındaki taassubuna dikkat çekmekte ve diğer insanların kendileri açısından makbul hâle gelmesi noktasında onlar açısından tek çözümün, onların dinine girmelerinin olduğunu bildirmektedir.⁴³

Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerim'de peygamberlerin, kavimleriyle olan diyaloglarına temas etmek suretiyle taassuba dair örnekler vermektedir. Bu çerçevede peygamberler, muhataplarını Allah hakkında doğru tasavvura sahip olmaya ve tevhide çağırdığı zaman onların cevabı, "Siz de ancak bizim gibi insanlarsınız. Bizi atalarımızın taptikları şeylerden uzaklaştırmak istiyorsunuz. Öyleyse bize apaçık bir delil getirin!"⁴⁴ şeklinde olmuştur. Yine bu peygamberlerden biri olan Hz. Salih, davet ettiği kavminden şu cevabı almıştır: "...Atalarımızın taptiklarına tapmaktan bizi engelleyecek misin? Doğrusu biz, senin bizi davet ettiğin şeyden kuşku verici bir tereddüt içindeyiz."⁴⁵ Dolayısıyla insanlık tarihi boyunca insanların, kendilerini davet eden peygamberlere karşı gösterdiği olumsuz tavrın temelinde yatan sebeplerden birisi, içinde yetiştikleri toplumdan aldıkları kökleşmiş yanlış bilgileri sorgulamayı ve onlardan vazgeçmeyi düşünemez hâlde olmalarıdır. Aynı durum, bugün de devam etmektedir ve insanlar akıllarını sağlıklı bir şekilde kullanmadıkları müddetçe devam edecektir.

2.3.2. Menfaat ve Dünyevîleşme

İnsan, sonsuza kadar yaşamayı isteyen ve unutulup gitmeyi korkuyla karşılayan bir varlıktır. İslâm'daki ahiret inancı ise bunu sağlıklı bir zemine oturtmakta ve dünya hayatının, geçiciliği yanında

⁴³ "Sen dinlerine uymadıkça, ne Yahudiler ve ne de Hıristiyanlar asla senden razı olmazlar. De ki: 'Allah'ın yolu asıl doğru yoldur.'..." (el-Bakara 2/120.)

⁴⁴ İbrahim 14/10.

⁴⁵ Hûd 11/62.

sonsuz nimetlerle ya da cezalarla dolu ahiret hayatındaki konumun belirlenmesindeki önemine vurgu yapmaktadır. Ancak, ahiret inancı olmayan ya da zayıf olan bireyler, dünyevîleşme hastalığına tutulmakta ve dünya hayatındaki kazanımlarını hiçbir uhrevî değer karşılığında bırakmayı düşünemez hâle gelmektedirler. Bu sebeple, maddî kazanımları için zararlı gördükleri her şeye karşı negatif duygu ve eylem sergilemektedirler. Bu durum, ilk insandan kıyamete kadar şahit olunmuş ve olunacak bir tablodur.

Dünyevîleşme hastalığına yakalanan insanlar, ilkesel tavır sergilemekten uzaktırlar ve dinî değerler onlar için yeri geldiği zaman vazgeçilebilecek hususlardır. Bu noktada Kur'ân-ı Kerim bize, Kureyş müşriklerinin tavrını örnek göstermektedir. Zira onlar, davetten vazgeçemedikleri zaman Hz. Peygamber karşısında dinlerini dahi pazarlık konusu yapmaktan çekinmemişler ve periyodik olarak birer sene birbirlerinin tanrılarına ibadet etmeyi ona teklif etmişlerdir. Bunun üzerine Allah Teâlâ, Kâfirûn Sûresini indirmek suretiyle Hz. Peygamber'den onlara, “*Sizin dininiz size, benim dinim banadır*” şeklinde cevap vermesini istemiştir.⁴⁶

2.3.3. Bilgisizliğe Dayalı Endişe

İslâm karşıtlığında da etkili olmakla birlikte kamuoyunun İslamofobik tepkilerinde daha hissedilir olan bu faktör, özellikle algıya dayalı olarak insanların içinde endişelere sebep olmaktadır. Öyle ki kendi menfaatlerinin kaybolmamasını isteyen elit kesim, İslâm'a ve Müslümanlara karşı sergileyecekleri olumsuz tavırlara meşruiyet kılıfı giydirmek ve kendi kamuoyunda tepki çekmemek suretiyle daima onları İslâm'a karşı endişeye sevk etmişlerdir. Nitekim Mekke müşriklerinin, Hz. Peygamber'i karalamak için dillendirdikleri “Kişi ile ailesinin arasını bozuyor” algısı ile bugün Irak'a veya Afganistan'a girileceği zaman Batı kamuoyuna hitaben söylenen “Demokrasiyi getirmek ve sizin güvenliğinizi sağlamak için giriyoruz” söylemi aynı zihinsel dünyanın bir yansımasıdır.

2.3.4. Kibir

Tarih, kibir duygusunun kişiye ve topluma verdiği zararın ibret verici örnekleriyle doludur. Hatta bunu İblis'in tavrıyla başlatmak mümkündür. Zira o, Hz. Âdem yaratıldığı zaman Allah Teâlâ'nın ona secde etmesi emrine karşı gelmiş ve bu tavrına gerekçe olarak da yaratılış malzemesi olarak ona üstünlüğünü iddia etmişti. Onun bu tavrının sonucu ise cennetten kovulması olmuştu.⁴⁷

⁴⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/362; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/461.

⁴⁷ “İblis, ‘Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın’

Varlıkların yaratıldığı malzemeler, ırkları ve cinsiyetleri gibi hususlar, kendilerinin tercihinde olmayan ve dolayısıyla ne onları diğerlerinden üstte ne de aşağıda kılan hususlardır. Bu hususu değerlendirmede yaşanacak bir yanlışlık ve abartı, kişiyi benmerkezci bir anlayışa ve kendisinden farklı olanlara karşı tahammülsüzlüğe götürmektedir. Edward Said de bu noktada Batılının zihin dünyasını ele almakta ve Şarkiyatçılık/oryantalizmin, Batılının görece üstünlüğünü hiç kaybetmeden, Doğu ile ilişkisinde daima üstün konumda olmasını ihtiva ettiğini ifade etmektedir.⁴⁸

Kibir ve sosyal hayattaki yansımaları, sadece bugünün dünyasına özgü bir tavır olmayıp geçmişten geleceğe insanlık serüveninin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bugün İslâm'a ve Müslümanlara karşı gösterilen bu tavrın arkasındaki zihniyeti, geçmişte Firavun'un tavrında görmek de mümkündür. Zira Hz. Mûsâ Allah Teâlâ tarafından uyarmak üzere Firavun'a gönderildiği zaman o, inkâr etmiş ve adamlarını toplayıp "Ben sizin en yüce rabbinizim" demiştir.⁴⁹

2.3.5.Nefsânî Arzular

İnsan, dünyevî bir bakış açısına sahip olduğu zaman, konfora alışır ve konforunu bozacak hususlar onun için sevimsiz görünmeye başlar. Onun konforu statükonun devamıyla birlikte varlığını sürdüreceğinden, kendisini yabancı hissettirecek ve nefesine ağır gelecek şeylere karşı olumsuz duygular ve tepkiler geliştirir. Böyle olunca onun hayatına yön veren unsur, hevâ ve hevesleri olmaya başlar ve hazcı bir tavırla her şeyde sadece haz duyma özelliğini arar. Bu durumdaki kişileri Allah Teâlâ, Kur'ân-ı Kerim'de "hevâsını ilah edinen kişi" olarak nitelendirmektedir.⁵⁰ Aynı şekilde Allah Teâlâ, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ gibi peygamberlere atıfta bulunarak, onlara karşı olumsuz tavır sergileyen muhataplarına, "... Fakat ne zaman size bir peygamber gelip de nefislerinizin hoşlanmayacağı, hevâ ve hevesinize hizmet etmeyecek hükümler getirdiyse, hemen büyüklük taslayarak, kimini yalanlayıp kimini de öldürüyordunuz, öyle değil mi?"⁵¹ diyerek, hevânın rolüne dikkat çekmektedir. Bugün de İslâm'a ve Müslümanlara karşı sergilenen olumsuz tavırların bazılarının arka planında, rahatlarının bozulmasından duyulan endişe yatmaktadır.

3.İslâm'ın Gayrimüslimlere Karşı Tavrında İslâm Karşıtlığına ve İslamofobi'ye Yol Açacak Hiçbir İlke Yoktur

dedi."(es-Sâd 38/76.)

⁴⁸ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Yıldırım (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 17.

⁴⁹ en-Nâziât 79/15-26.

⁵⁰ "Kendi nefsinin arzusunu kendisine ilâh edineni gördün mü? Ona sen mi vekil olacaksın?" (el-Furkân 25/43.)

⁵¹ el-Bakara 2/87.

İslâm dini, ilkesel anlamda diğer din mensuplarına karşı hiçbir zaman dayatmacı bir tutum sergilememiştir. Allah Teâlâ, İslâm'ın hak din olduğunu belirtmekle birlikte hiçbir zaman gayrimüslimlerin zorla Müslümanlaştırılmasını emretmemiştir ve gerek dış siyasette gerek iç siyasette gayrimüslim unsurlar, Müslüman devletler tarafından her zaman ilkeli tavırlarla karşılaşmıştır. Elbette bazen Müslümanlar tarafından sergilenmiş olumsuz tavırlara tanıklık edilebilmektedir; ancak bunlar, İslâm'ın tasvip etmediği pratik hatalar olup, kişilerle alakalıdır ve asla dine mal edilemezler. Bu noktada İslâm'ın, gayrimüslimlere karşı belirlediği bazı ilkesel tavırlara değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

3.1. İslâm Barış Dinidir

Allah Teâlâ dinine, “barış” ve “esenlik” gibi anlamlara gelen *İslâm* ismini seçmiştir. Dolayısıyla ismiyle dahi insanlara güzellikleri vaad eden bu din, ilk insan ve peygamberden itibaren muhataplarına karşı daima barışçıl bir tavır ön görmüş ve insanlığın dünya ve ahiret saadetini temin edecek ilkeleri ortaya koymuştur. Zira “*O Rahman'ın kulları, yeryüzünde alçak gönüllü bir şekilde yürürler ve cahiller kendileriyle söz söyledikleri zaman 'Selam derler.'*”⁵² ve “*Şimdi sen, aldırış etmeksizin onlardan yüz çevir ve 'Selam' de. Artık onlar bileceklerdir.*”⁵³ gibi ayetler bu tavrı açıkça yansıtmaktadır.

3.2. Dinde Zorlama Yoktur

Allah Teâlâ, kullarına akıl ve irade gibi nimetler bahşetmek suretiyle onlara olayları değerlendirme ve aralarında seçim yapabilme imkânı sunmuştur. Vahiy ve peygamberler göndermek suretiyle doğru ve yanlış açıkça ortaya koymuş ve sonuçlarını da ortaya koyarak tercih konusunda kullarını özgür bırakmıştır. Bu sebeple İslâm dini hiçbir zaman gayrimüslimlerin zorla Müslümanlaştırılması gibi bir uygulamayı tasvip etmemiştir.⁵⁴

Bernard Lewis, İslâm'ın bu ilkesel tutumunun Müslümanlar tarafından da dikkatle uygulandığını itiraf etmekte ve bu husustaki düşüncesini, “*Müslümanların yönetimleri altındaki Yahûdi ve Hıristiyanlar normalde inançları için şehit olmak zorunda bırakılmadılar. Müslümanlardan geri alınan İspanya'da Müslümanların ve Yahûdilerin maruz kaldıkları baskılara maruz kalmadılar.*”⁵⁵ sözleriyle ifade etmekte ve Endülüs'e atıfta bulunarak din konusundaki asıl baskının

⁵² el-Furkân 25/63.

⁵³ ez-Zuhuruf 43/89.

⁵⁴ “*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tağutu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*” (el-Bakara 2/256.)

⁵⁵ Bernard Lewis, *İslâm Dünyasında Yahûdiler*, çev. Belgin Çınar (Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2018), 36.

Hıristiyanlar tarafından yapıldığını belirtmektedir.

3.3. Diyalog ve Hikmetle Mücadele

Tarihin her döneminde Müslümanlar, diyaloga önem vermişler ve fikirlerini baskı değil, diyalog yoluyla yaymaya özen göstermişlerdir. Nitekim Allah Teâlâ, “*Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et...*”⁵⁶ buyurmak suretiyle gayrimüslimlerle olan ilişkilerde de bilgi ve hikmete dayalı bir yöntemi öğütlemektedir. Ayrıca bir başka ayette, “*İçlerinden zulmedenler hariç, Kitap ehli ile ancak en güzel bir yolla mücadele edin...*”⁵⁷ buyurmak suretiyle, gayrimüslimlerden zulüm tarzında olumsuz bir tavır gelmediği sürece fikir yoluyla hikmete dayalı bir mücadeleyi tembihlemektedir. Bu sebeple ilk peygamberden itibaren bütün peygamberler muhataplarıyla ilişkilerinde daima barışçıl ve fikre dayalı bir mücadeleyi ön planda tutmuşlardır.

3.4. Medine Vesikası

Hz. Peygamber, İslâmî ilkeleri pratiğe aynen yansıtmış ve gayrimüslimlerle olan ilişkilerde daima barışçıl tavrı ön planda tutmuştur. Bunun en güzel örneklerinden birisi de Medine’ye hicretin ardından oradaki gayrimüslim unsurlarla yaşamış olduğu birlikte yaşam tecrübesi olmuştur.

Hz. Peygamber, Medine’ye gittiği zaman ilk etapta Müslüman toplumun kendi iç bütünlüğünü sağlamaya dönük olarak attığı adımların ardından⁵⁸, gayrimüslim unsurlara da onlarla birlikte aynı mekânda barışçıl bir hayat yaşayabileceklerini göstermiş ve hazırladığı tarihin ilk yazılı anayasasında ortak yaşamın ilkelerini belirlemiştir. Bu anayasaya göre gayrimüslimlere inanç özgürlüğü ve sosyal anlamda haklar tanınmıştır.⁵⁹ Sürecin sonunda Yahudi kabilelerinin Medine’den çıkarılması ve bazılarının öldürülmesi gibi cezaların

⁵⁶ en-Nahl 16/125.

⁵⁷ el-Ankebût 29/46.

⁵⁸ Bu bağlamda Hz. Peygamber, Mescid’in inşası, sınırların tespiti, nüfus sayımı ve muâhat/kardeş yapma gibi icraatları gerçekleştirmiştir. (İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/102, 108, 111; Taberî, *Târîh*, 2/8; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1997), 4/534, 560; Ahmet Yaman, “Tarihi ve hukuki yönüyle Medine sözleşmesi / Vesikası”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 514.)

⁵⁹ “Yahudilerden bize tâbi olanların yardım ve eşitlik hakkı vardır; zulme uğramazlar ve aleyhlerine girişimde bulunulmaz. Avfoğulları Yahudileri müminlerle birlikte bir ümmettir. Yahudilerin dinleri kendilerinin, Müslümanların dinleri de kendilerininindir. Müttetikleri kendi nefisleri gibidir, ancak haksızlık eden ve günah işleyen hariç. O ancak kendini ve ailesini helak eder. Evs Yahudilerinin kendileri de dostları da bu belgede adları geçenlerden samimi iyilik görürler. İyilik, günahın önündedir. Yani kim ne yaparsa kendine yapar. Allah, bu belgedeki şeylerden razıdır.” gibi maddeler bunun en güzel göstergesidir. (İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 2/106; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu’l-Emvâl*, thk. Halil Ahmed Hirâs (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 260-265.)

görülmesinin sebebi ise onların, antlaşma metnine ihanet etmeleri ve Müslümanlara karşı her zaman düşmanca tavır sergilemeleri olmuştur. Bu Yahudi kabilelerinden Kaynukaoğulları, pazarda Müslüman bir kadına yaptıkları tacizin ardından gelişen olaylar sonucunda Medine'den çıkarıldılar. Nadîroğulları, anlaşma gereği vermeleri gereken diyeti kendilerinden istemek üzere gelen Hz. Peygamber'e suikast girişiminde buldukları için şehirden çıkarıldılar. Kureyzoğulları ise Hendek Gazvesi sırasında Müslümanlar kuşatma altındayken, anlaşmalı oldukları Müslümanlara ihanet etmiş ve onların düşmanlarıyla anlaşma yaparak böylesine kritik bir zamanda Müslümanları iki ateş arasında bırakmışlardı.⁶⁰

3.5.İslâm'da Savaş Hukuku ve Cihat

İslâm, insanlar arası ilişkide savaşı her zaman son çare olarak görmüştür. Daima ilk etapta diyalogu ön planda tutmuş, mümkün merteye insanların yaşaması için ön tedbirlere vurgu yapmış; ancak tüm barışçıl tavrılara karşı olumsuz tepkilerle karşılaştığı zaman savaşı meşru kılmıştır.

İslâm'da savaş, insanların yaşadıkları zulüm ve baskıların sonlandırılması, daha çok insanın ölümünün önüne geçilmesi ve insanların inanacakları dini rahatça seçebilecekleri bir ortamın sağlanması için yapılır. Bu bağlamda, "*Baskı ve şiddet kalmayınca ve din tamamen Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın...*"⁶¹ ayetiyle meşru savaşın gerekçesi ortaya konulmaktadır. Allah Teâlâ, böylesine üstün değerler için yapılan her türlü mücadeleyi cihat olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla İslâm'da cihadın gayesi imha değil ihya etmek ve insanların ellerinden alınan temel haklarını onlara iade etmektir.

Sonuç

İnsanlığın serüveni, Hz. Âdem ile başlayıp, kıyamete kadar sürecek olan bir süreçtir. Bu süreçte zamanlar, mekânlar, insanlar ve olaylar değişse de hiçbir zaman değişmeyen husus, iyi ile kötünün, hak ile batılın mücadelesidir. İnsanların, yaşadıkları dönemlerde olayları iyi değerlendirmeleri ve sağlıklı çıkarımlarda bulunabilmeleri, tanıklık ettikleri aktüel yaşamdaki olaylar ile Sünnetullah adı verilen Allah Teâlâ'nın değişmeyen ve her zaman geçerli olan genel kuralları arasındaki ilişkiyi iyi okumalarına bağlıdır. Yani bir bakıma tanık oldukları küçük resmin, büyük resim içerisinde nereye yerleştiğini anladıkları zaman olayları daha geniş değerlendirme imkânına sahip olacaklardır. Zira zamanla yeni gelişmeler, olaylar ve kavramlarla karşılaşılsa da aslında bunların hepsi insanlık sürecindeki zihinsel tavırların o andaki yansımalarıdır.

⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/44; Taberî, *Târih*, 2/48-51; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5/533-548.

⁶¹ el-Enfâl 8/39.

Allah Teâlâ, insanı kendisine kulluk etmesi amacıyla yaratmış ve ona bu görevini yerine getirmede birçok nimet bahsetmiştir. Olayları değerlendirmek için verdiği akıl ve iradenin yanı sıra yol gösterici olarak gönderdiği vahiy ve onun pratik uygulayıcıları olarak peygamberler bu büyük nimetler arasındadır. Allah Teâlâ'nın, kulları için seçtiği tek din ise İslâm'dır. Her dönemde İslâm dinini tebliğ etmekle görevlendirilen Peygamberler, muhatapları tarafından olumlu ve olumsuz tavırlarla karşılaşmışlardır.

Peygamberlerin davetlerine olumsuz tavır sergileyen kesimin tavrını iki başlıkta değerlendirmek mümkündür. Toplumun yönetimini ve menfaatleri ellerinde bulunduran elit bir zümre daima kendi konumlarını tehdit edecek bir mesajla karşılaştıkları zaman peygamberlere karşı, öldürmeye kadar varacak şiddette reaksiyon göstermiştir. Onların bu tavrını, bilinçli bir düşmanlık anlamında "İslâm karşıtlığı" olarak değerlendirmek mümkündür. Bu zümre, toplumsal destek bulabilmek için kendi tutumlarına her zaman meşru bir zemin bulma ihtiyacını hissetmiş ve kamuoyunu ikna etmek amacıyla kendi çağlarının imkânları ölçüsünde çeşitli algı faaliyetleri yürütmüşlerdir. Günümüzde de Batı dünyası, menfaatleri önündeki en büyük engel olarak gördükleri İslâm'ı ve ülkelerinin sömürülmesine karşı özgürlük mücadelesi vererek cihat faaliyeti yürüten Müslümanları, terör kavramıyla yan yana getirmek suretiyle toplun nezdinde değersizleştirme ve kendi gayri meşru girişimlerine meşruiyet kazandırma çabası içindedirler.

Netice itibariyle; modern ve post modern dönemin bir kavramı olarak ortaya çıkan İslamofobi kavramı, her ne kadar söylem olarak yeni olsa da zihinsel arka planı bakımından yukarıda bahsedilen gerçekliğin bir yansımasıdır. Bu çerçevede günümüzdeki İslâm karşıtlığını ve İslamofobik tavırları, insanlık serüveninde, menfaatinin telaşına düşen elit kesim ile onların algısına maruz kalan kamuoyu merkezinde değerlendirmek bize daha tutarlı bir bakış açısı kazandıracaktır.

KAYNAKÇA

- Ataman, Muhittin. "Batıdaki İslâm ve Türk Algısı: Tıkanan Batıda Yeniden Yükselen Irkçılık". *İslamofobi ve Batıda Yükselen Irkçılık*. ed. Sema Yiğit. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Cümel min ensâbi'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buehler, Arthur F. "İslamofobi: Batı'nın 'Karanlık Tarafı'nın Bir Yansıması". çev. Mehmet Atakay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* 55/1 (2014), 123-140.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Canatan, Kadir. "İslamofobinin Tarihsel ve Güncel Görünümleri". *İslamofobi ve Batıda Yükselen Irkçılık*. ed. Sema Yiğit. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Evkuran, Mehmet. "Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi". *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi : Sempozyum Tebliğleri 18-19 Kasım 2011*. 203-217, 2012.
- Huntington, Samuel P. *Medeniyetler Çatışması*. ed. Murat Yılmaz. İstanbul: Vadi Yayınları, 11.

- Basım, 2014.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muhabber*. thk. Eliza Lichten Stater. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 2. Basım, 1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Andulmuh-sin et-Türki. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munîf. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- Kalın, İbrahim. "İslamofobi ve Çokkültürlülüğün Sınırları". *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi*. ed. İbrahim Kalın, John Esposito. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Kalın, İbrahim - Esposito, John. *Bir Korku ve Nefret Söylemi Olarak İslamofobi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Karşlı, Necmi. "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 75-100.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Kitâbu'l-Emvâl*. thk. Halil Ahmed Hirâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kepel, Gilles. *Allah'ın Batısında*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Kepel, Gilles. *Cihat*. çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Doğan Kitap, 2001.
- Kırman, M. Ali. "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?" *İslâmî Araştırmalar* 21 21/1 (2010), 21-39.
- Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. çev. İbrahim Yılmaz. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Lewis, Bernard. *İslâm Dünyasında Yahûdiler*. çev. Belgin Çınar. Ankara: Akülçelen Kitaplar, 2018.
- Lewis, Bernard. *İslâm'ın Krizi*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2003.
- Metin, İsmail. "İslamofobi ve Zenofobi Bağlamında Fransa'da Karikatür Krizleri". 1287-1295. Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Metin, İsmail. "Tiyatro, Karikatür ve Film Provokasyonları Bağlamında Fransız Basınında İslam ve Hz. Muhammed İmajı". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 91-104.
- Okumuş, Ejder. "İslamofobik Oyunda Müslümanlar". *Bartın Üniversitesi Uluslararası İslamofobi ve Terör Sempozyumu*. 21-47, 2017.
- Safi, İsmail. "İslamofobinin Tarihsel Kökenleri ve Nedenleri Üzerine Düşünceler". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 14/2 (2019), 733-744.
- Said, Edward W. *Medyada İslâm*. çev. Aysun Babacan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Said, Edward W. *Şarkiyatçılık*. çev. Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Sarıaslan, Fatma Kurt. *İslamofobi*. İstanbul: Onto Yayınları, 2018.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Avrupa'da*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmî Hareketler ve Modernlik*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Basım, 2016.
- Yaman, Ahmet. "Tarihi ve hukuki yönüyle Medine sözleşmesi / Vesikası". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*. 514-516. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

MÜZİĞİ KONUMLANDIRAN FELSEFE ALGISINDAN FELSEFEYE ÇIĞIR AÇAN BİR MÜZİK ANLAYIŞINA

Halil İbrahim DOĞRAMACI*

Ömer YILDIZ**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 29 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 08 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** Doğramacı, Halil İbrahim, Yıldız Ömer. "Müziği Konumlandırın Felsefe Algısından Felsefeye Çıgır Açan Bir Müzik Anlayışına". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 103-119. **Katkı Düzeyi:** 1. Yazar: %60 - 2. Yazar: %40

<https://doi.org/10.33415/Daad.1211979>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 29 November 2022, **Accepted:** 08 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Doğramacı, Halil İbrahim, Yıldız Ömer. "From The Perception Of Philosophy That Posits Music Towards An Understanding Of Music That Breaks Fresh Ground For Philosophy". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 103-119. **Contribution Level:** Author 1: %60 - Author 2: %40.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1211979>



Öz

Felsefe ile müzik arasındaki ilişki felsefe tarihi boyunca farklı görünüm kazanmıştır. Biri diğerine indirgenemez karakterdeki bu iki farklı varoluş tarzının nasıl bir ilişki içinde olduğu sorusu da bizzat bu ilişkinin kendisindeki değişkenlik sebebiyle önemini daima korumuştur. Bu yüzden bu sorunun diğer bütün felsefi sorular gibi, belirli bir felsefi ekol ya da filozofun görüşleri lehine cevaplanarak karara bağlanabilir bir karakteri yoktur. Aksine o, felsefe tarihinin farklı dönemlerindeki perspektifler ortaya çıkarıldıkça farklı cevaplara imkân tanıyan bir istifham olmak durumundadır. Bu makalede bu sorunun cevabı aranırken bir zemin teşkil etmesi amacıyla öncelikle, Antik Yunan felsefesinin ve Klasik İslam felsefesinin müziğe yaklaşımları kısaca ele alınmıştır. Bir sınırlılık olarak Antik Yunan filozoflarından Pisagor, Platon ve Aristoteles'e; Klasik İslam filozoflarından ise Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya referansta bulunulmuş, ardından felsefenin, kendi

* Sorumlu Yazar, Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, kalebend@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-2952-1630>

** Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, Samsun, Türkiye, yldz.omer@yandex.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-0279-3134>

varoluş tarzından apayrı bir varoluş tarzına sahip olan müziği konumlandırma çabası sorunsallaştırılarak bu sorun “yer”, mekân”, “konumlandırma”, “iktidar”, “yabancılaşma” ve özellikle de “tevazu” kavramı ışığında irdelenmiştir. Felsefe ve müziğin ilişkiselliği vurgulanırken başlıkta dikkat çekilen “çığır açma” deyimini gündelik kullanımından çıkartılarak makalenin kendi felsefi gayesi lehinde kavramsallaştırılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Felsefe, Dikey Düşünce, İlimler Tasnifi, Yatay Düşünce, İlişkiselik

From The Perception of Philosophy that Posits Music Towards an Understanding of Music that Breaks Fresh Ground for Philosophy

Extended Abstract:

The relationship between philosophy and music has gained different views throughout the history of philosophy. The question of how these two modes of existence, one of which is irreducible to the other, is in a relationship has always maintained its importance due to the variability in this relationship itself. Therefore, this question, like all other philosophical questions, does not have a character that can be resolved in favor of the views of a particular philosophical school or philosopher. Instead, it has to be a question that allows for different answers as perspectives from different periods in the history of philosophy are uncovered.

The tradition of metaphysical philosophy, one of these perspectives, has tried to establish power over many modes of existence based on the assumption that existence can only be understood through a priori principles or mathematical certainties in mind. At this point, a question that is critical to this power almost automatically emerges: How could philosophy claim that its philosophical effort encompasses music, despite the fact that the way of existence of music transcends this effort? Moreover, if this pretentious claim of philosophy turns into a self-fulfilling prophecy, is there an action called philosophy?

When we look at Ancient Greek philosophy, one of the perspectives that construct the relationship between philosophy and music, it can be said that the relationship between music and philosophy is based on a vertical way of thinking. More clearly, music has been tried to be interpreted in the context of philosophical cosmos doctrines.

The most obvious place to see this situation is the philosophy of Pythagoras. In the sense of manifesting a higher reality in a lower dimension, Pythagoras' approach to music from a hierarchical point of view caused him to connect music to mathematics, which is a purely mental activity. So, the first scientific approach to music in this sense belongs to Pythagoras.

The ancient doctrines of Pythagoras strongly influenced Plato's musical ideas. However, although he was influenced, it can be said that Plato developed a musical understanding that differed from Pythagoras. In Plato, music is a dangerous mode of being for philosophy. For this reason, Plato argues that music should be controlled just like poetry. One of the strategic weapons Plato uses in his struggle to control the influence of music is tradition. According to him, traditional music is purer, and its meanings are more precise and uncontaminated. Thus, it can be said that for Plato, too, the relationship between music and philosophy was handled following the vertical thinking style, which is the general characteristic of Ancient Greek metaphysical philosophy.

When Plato's approach to music and Pythagoras' understanding of music are compared, it is seen that the most fundamental difference can be expressed in the concept of political concern. While Pythagoras affirmed the music without political concerns, the same cannot be said for Plato. Plato, whose whole philosophy can

be read as a political philosophy, also approached music with a political concern. Thus, contrary to the absolute affirmation of Pythagoras, for Plato, music can be affirmed to the extent that it serves the functioning of the State. This is the reason why Plato brought the pedagogical aspect of music to the fore.

It can be said that Plato, who approaches music conditionally, and his student Aristotle's views on music are close. Like Plato, it is seen in Aristotle that "music is considered a kind of psychological rehabilitation tool and is perceived as an activity that must be kept within the limits of political control mechanisms." Aristotle, who got closer to Plato in the context of considering music in the representation category, "differs from Plato by paying attention to the skill and artistry that has a share in the occurrence of this representation act. Another point where Aristotle differs from Plato is his approach to the concept of harmony. For Aristotle, harmony is a concrete, experiential reality rather than a metaphysical thing. Harmony is a matter of notes and rhythms rather than immaterial ideas or non-intuitive universals. However, this does not mean that Aristotle attributes autonomy to music. Despite his perspective partially separated from Plato, music still cannot come out of "the addendum category" for Aristotle. From this point of view, it is possible to say that in Ancient Greek philosophy, music was primarily evaluated in a vertical way of thinking as a reflection of the view of cosmology. Therefore it was positioned in connection with mathematics, a purely mental activity, and considered a mimetic event.

Following the Aristotelian tradition, Islamic philosophy first classified the sciences as theoretical and practical and then divided the theoretical sciences into three: metaphysics, mathematics, and physics. In the philosophy of Alkindus and especially in Alfarabi's work titled "Kitab al-Musiki al-Kabir," music was conceived as a theoretical science based on mathematical principles based on the Pythagorean tradition. Especially in Alkindus' thought, music was handled in the context of a cosmic harmony theory, just like in Pythagoras, and astronomical similarities were established even with the physical structures of musical instruments, in addition to establishing the theoretical relevance of music with celestial bodies. This is because music is still seen as an event of representation.

Alfarabi, on the other hand, attaches importance to the practical aspect of music, just like Aristotle, and compares the music theorist, who does not know the practice of music, to a doctor who does not have the means to perform surgery. However, for Alfarabi, music is a secondary position, far from autonomy, in the hierarchy of sciences determined and classified by philosophy.

Ibn Sîna continued the musical system of Fârâbî in his works. He took Alfarabi's side against the Muslim Pythagoreans in subjecting music to an appropriate theoretical study and re-examined the science of music as an auditory phenomenon. However, although the musical works of Alkindus, Alfarabi, and Avicenna seem to have surpassed the ancient Greek philosophy in many technical aspects, it can be said that classical Islamic philosophers also "handled" music with a positioning approach since they see it under the category of mathematics, which is a purely mental science.

This point undoubtedly stands out as a pretentious claim of philosophy. Once a priori principles or mathematical certainties are accepted as the only criterion in understanding existence, it is expected that all modes of existence, and in this context, music, should be unpretentious.

So, what kind of reality do we encounter when we expect the unpretentiousness that philosophy expects from music from philosophy itself?

At this point, it would be beneficial to speculate on the word "groundbreaking." The first meaning of the verb "to break fresh ground," which means idiomatically "to deal with something in a new way" is "to open a new road." When we take

the term “groundbreaking” out of its original meaning and think in terms of the philosophy-music relationship, this idiom offers us the opportunity to say the following: Music is a “groundbreaking” reality for the philosophical act of thinking to the dark side beyond the limits of thought. Although this aspect of music was not visible during the “golden age” of metaphysical thought, the fact that music is making philosophy talk about itself in this way today is the clearest indicator of this. As a result, this act of breaking fresh ground is a call that keeps music and philosophy in a constant relationship.

Keywords: Philosophy, Vertical Thinking, Classification of Sciences, Horizontal Thinking, Relationality

Giriş

Müzik ile felsefe biri diğerine indirgenemez karakterlere sahip olan iki farklı varoluş tarzıdır. Bu indirgenemezlik sebebiyle ikisi arasındaki ilişkinin nasıl kurgulanacağı hususu hep güncel bir sorun olarak kalmıştır. Sorunun güncelliği ise felsefe tarihinin farklı dönemlerindeki perspektiflerin ilgisi nispetinde canlılığını koruyabilir.

Bu perspektiflerden biri olan metafiziksel felsefe geleneği, varlığın, ancak zihinde bulunan *a priori* ilkeler ya da matematiksel kesinlikler aracılığıyla anlaşılabilmesi varsayımından hareketle pek çok varoluş tarzı üzerinde iktidar tesis etmeye çalışmıştır. Öyle ki bu geleneğe ait ilimler tasnifinde, şiirin (buyutika) mantık kategorisi altında yer almasına benzer şekilde müziğin (musika) de matematik bilimlerinden sayıldığını görmek mümkündür. Bu noktada söz konusu iktidara kritik teşkil eden bir soru neredeyse kendiliğinden açığa çıkmaktadır: Nasıl oluyor da felsefe kendi ontolojik anlamlandırma çabasının müziği, onun bu çabayı aşan varoluş tarzına rağmen bütünüyle kapsadığını iddia edebiliyor? Dahası şayet felsefe daima bir şeyin felsefesi ise bu gösterişli (pretentious) iddianın kendi kendini gerçekleştiren bir kehanete (*self-fulfilling prophecy*) dönüşmesi halinde ortada felsefe diye bir eylem kalır mı? İlişkiselliği yadsıyan bu tarz bir düşünme içerisinde müziğin gerek dini, gerek felsefi ve gerekse politik kaygılarla kontrol altında tutulma çabasının antik Yunan felsefesine ve klasik İslam felsefesine yansımaları nasıl bir seyir izlemiştir? Öte yandan konumlandırıcı felsefi anlayışları müziğin düşünülmemeyi düşünme bağlamında felsefeye açabileceği yolu tefekkür etmeye çağırığımızda nasıl bir ilişkisellik kurgulamış oluruz? Müzik, dikey düşüncenin kendisine bir yer tayin eden kategorik yaklaşımını bizzat kendi otonomluğu ile aştığında söz konusu ilişkisellik içerisinde felsefeye açılan bir mekâna dönüşebilir mi? Bu sorular eşliğinde felsefe-müzik ilişkisine bakmaya çalışırken “çığır açma” deyiminin gündelik ve felsefi göndermelerinden de istifade edeceğiz.

İlk olarak antik Yunan felsefesinin hiyerarşik yaklaşımını ele alacak, sonrasında bu yaklaşımın klasik İslam filozoflarındaki izdüşümünü irdeleyecek ve son kısımda ise bütün felsefi konumlandırma-

lardan azade bir ilişkisellik teklif edeceğiz.

Antik Yunan Felsefesinin Hiyerarşik Yaklaşımı

Felsefe ve müzik ilişkisini farklı farklı kurgulayan perspektiflerden biri olan Antik Yunan felsefesine bakıldığında genel olarak müzik ile felsefe arasındaki ilişkinin dikey bir düşünme tarzına dayandığı söylenebilir. Daha açık ifadeyle müzik, felsefi kozmos öğretileri bağlamında anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bunun en bariz şekilde görülebileceği yer ise Pisagor'un felsefesidir.

Pisagor'un düşüncesinde müziğin yukarıda sözü edilen kozmos kavramı ile yakından ilişkili olduğu görülür.¹ Onun felsefesinde müzik "bir tür gök cisimlerinin dairesel dönüşleriyle oluşturdukları kozmik-metafizik armoninin (uyum) beşerî imkânlar içinde yeniden inşa edilme çabasıdır."² Bu, müziğe *düşünülen* kategorisi ile *duyulan* kategorisi arasında cereyan eden bir temsil hadisesi olarak yaklaşıldığını göstermektedir.

Pisagor'un müziğe, daha üst bir gerçekliğin daha alt bir boyutta tezahür ettirilmesi anlamında hiyerarşik bir bakış açısıyla yaklaşması, bir başka deyişle müziği zeyl kategorisi içerisinde ele alması, onu salt zihni bir etkinlik olan matematiğe bağlamasını beraberinde getirmiştir. Müziğe bu anlamdaki ilk bilimsel yaklaşımın, ölçü ve denemelerin Pisagor tarafından gerçekleştirildiği³ bilinmektedir.

Pisagor'un antik doktrinleri Platon'un müzikal fikirlerini güçlü bir şekilde etkilemiştir.⁴ Ancak Platon'un etkilenmekle birlikte Pisagor'dan farklılaşan bir müzik anlayışı geliştirdiği söylenebilir. Zira Platon için müzik etiği⁵, hem Pisagorcucu bakış açısının öngördüğü "*ruhun ve aynı zamanda dünyanın armonik rezonansının olasılığını*" temsil eder hem de daha popüler olan şekliyle ruhun rasyonel haki-miyetine en etkili tehdidi oluşturur.⁶ Bu ikiliği anlamlandırabilmek için Platon'un özellikle Devlet eseri bağlamında müziğe yaklaşımına

¹ Pisagor'un müzik düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kitty Ferguson, *The Music of Pythagoras: How an Ancient Brotherhood Cracked the Code of the Universe and Lit the Path from Antiquity to Outer Space* (New York, NY: Walker Books, 2008).

² Burhanettin Tatar, "Müzikte Anlam Sorunu", *İslam Araştırmaları Dergisi* 22 (01 Eylül 2009), 60.

³ Nesrin Fezyioğlu, "Müzik Malzemesinin Oluşum ve Biçimlenmesinde Matematiğin Rolü", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 13 (2004), 96.

⁴ Wayne D. Bowman, *Philosophical Perspectives on Music* (Oxford University Press, 1998), 24.

⁵ Antik Yunan müzik felsefesini ethos kavramı ekseninde inceleyen bir çalışma için bkz. Ayna İsababayeva, "*Antik Yunan Müzik Felsefesinde Ethos Kavramı*" (Erciyes Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

⁶ Babette Babich, "Mousike techne: The Philosophical Practice of Music in Plato, Nietzsche, and Heidegger", *Articles and Chapters in Academic Book Collections*, (01 Ocak 2005), 174.

daha yakından bakmak gerekir.

Platon, Devlet adlı eserinde beden eğitimi için spor egzersizlerini gerekli gördüğü yerde ruhun eğitimi için de müziği gerekli görür. Dahası müziği eğitimin kendisiyle başladığı unsur olarak görür. Müziği söz sanatları ile ilişkilendirerek söz sanatlarını doğruluk-yanlışlık kategorisi içerisinde ele almakla müziği de benzer şekilde değerlendirmenin yolunu açmış olur.⁷ Müziğin güftesinin eğitim bağlamında doğruluk-yanlışlık kategorisi içerisinde analizinden sonra şan ve melodiye geçiş yapan Platon, melodiye söz, makam ve ritmin karışımı olarak tanımlar.⁸ Bu tanımlamadan sonra makamların sözlere uygunluğunu irdeleyen Platon için hüznü güftelere uygun olan karışık ve uzun Lydia makamlarının kullanımdan kaldırılması gerekir. Yine sarhoşluk, gevşeklik ve tembellikle irtibatlandığı çözümlenilen lonia ve Lydia makamlarının da kullanımına karşıdır. Esasında Platon biri savaşta, ya da zor karşısında kalan, yaralanan, yenilen, ölümle karşı karşıya gelen ve her türlü mutsuzluk içinde kaderine kafa tutabilen bir adamın yiğitçe davranışına uygun bir makam; diğeri de barışta bir dostuna öğüt veren, tanrıya yalvaran, birine yol gösteren, kızan, sitem eden, başardığı zaman gurura kapılmayan, ölçülü, akıllı ve uslu olup olan biteni hoş gören adamın davranışına uygun bir makam olmak üzere biri sert diğeri de yumuşak iki makamın yeterli olacağından bahseder.⁹

Makamlar ve müzik aletleri üzerinden giriştiği eliminasyonu, bozulmuş ve çürümüş toplumun bir tür temizlenmesi olarak gören Platon ritimlerin de benzer şekilde elemeye tabii tutulması gerektiğini düşünür. Hangi ölçülerin düşkünlüğe, taşkınlığa, deliliğe, başka kötülöklere, hangi ritimlerin de bunların tersi hallere uygun olduğunun tespitini gerekli görür.

Bu tespit işinin müzikte uzmanlaşma gerektiğinin bilincinde olan Platon, meseleyi “Bir biçimin güzelliği, ya da çirkinliği, ritmin yerinde olup olmamasına bağlıdır” sözüyle özetleyerek tıpkı makamlarda olduğu gibi sözlerin ritimlere değil ritimlerin de sözlere uyması gerektiğini düşünür. Peki ama söz neye uyacaktır? İnsan sözü ise yine onun iyi veya kötü oluşuyla irtibatlandırılır. Böylece Platon için müziğin nasıl kökensel bir şekilde sözle ve dolayısıyla politika ile bağlantılı olduğu anlaşılmış olur.¹⁰

Armonik olarak düzgün olmayan eserlerin iyi yetişmiş insan için tabiattaki bozukluklar gibi itici olacağını dile getiren Platon eğitimin

⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 65-89. (377a-398a).

⁸ Platon, *Devlet*, 90. (398a).

⁹ Platon, *Devlet*, 90-91. (399a-399c).

¹⁰ Platon, *Devlet*, 92. (400a-400d).

müziğe dayanması gerektiğini ritmin insanın içine işleme gücüne vurgu yaparak savunur. Zira Müziğin insanı götüreceği yer güzellik sevgisidir.¹¹ Platon, beden eğitimi ve daima onunla korelasyonlu bir şekilde gelişmesi gerektiğini düşündüğü müzik eğitimi için çalgı aleti metaforuna başvurur. Ona göre hem jimnastik hem de müzik, insanın içinde iyi yönetilirse sırasıyla yiğitlik ve yumuşak başlılığa; kötü yönetilirse de gereksiz sertlik ve gereksiz gevşekliğe sebep olan iki tel gibidir. Bu metafordan hareketle gerçek düzen koyucunun bu iki teli en iyi şekilde uzlaştıran, bir başka deyişle ilgili eğitimleri insanlara en ölçülü şekilde veren yönetici olacağını dile getirir.¹²

Öyle anlaşılıyor ki müzik eğitimi Platon için her ne kadar güzelin sevgisine götüren bir yol olsa da müziğin böyle bir misyonu kendi başına yerine getirebileceği fikri Platon'da bulunmaz. Dahası böyle bir otonomi fikri bir yana, müzik eğitimi ile ilgili her pasajın bir şekilde devlet idaresi ile ilişkili olması, müziğin ideal devlet lehinde araçsallaştığının ipuçlarını verir. Hatta bu araçsallaştırma içerisinde elimine ve idealize edilmiş müzik türleri, ritim ve makamlardan başkasının ortaya çıkması bile tek başına ideal devlet için tehdit olarak görülür. Bu bağlamda Platon, müzikte yeni bir çeşidin doğmasının her şeyi tehlikeye atacağını ve hatta devletin anayasasını temelden sarsacağını¹³ ileri sürer.

Hatta Platon, ruhu değişen varlıklardan değişmeyen gerçek varlığa çeviren bilimin ne olduğunu sorguladığı yerde, müziğin armoni ve ritim yoluyla uyumlu ve düzenli olmayı öğretmenin ötesinde değişmeyen bilginin götüren yüksek bir amacının olmadığını sarahaten kabul eder.¹⁴ Bu amaca matuf olarak ideal devlette sayıların bilimi; yani matematik, aritmetik ve astronomi kaçınılmaz olarak eğitim sistemine dahil edilir.¹⁵

Devlet'e dair böyle bir yakın okumanın bizi götürdüğü ilk çıkarım, müziğin belirli saiklerle eğitim alanı için olumlanmasını gölgede bırakacak kadar da ideal devlet için araçsallaştırıldığı ve türü ve kullanılış amacına göre zaman zaman tehlike olarak kavrandığıdır.

Bir başka deyişle Platon'da müzik, ideal devlet içerisinde zaman zaman felsefe için tehlike arz eden bir varlık tarzına sahiptir ve filozofların gözetiminde olmalıdır. Bu sebeple Platon, müziğin de tıpkı şiir gibi kontrol altına alınması gerektiğini savunur. Platon'un müziğin etkisini kontrol altında tutma mücadelesinde kullandığı stratejik silahlardan birisi gelenektir. Ona göre geleneksel müzik daha saf, an-

¹¹ Platon, *Devlet*, 96. (403c).

¹² Platon, *Devlet*, 107. (412a-b).

¹³ Platon, *Devlet*, 121. (424c).

¹⁴ Platon, *Devlet*, 240. (521c-522a).

¹⁵ Platon, *Devlet*, 241-248. (522c-527c).

lamları daha açık ve kirletilmemiştir.¹⁶

Platon'un müziğin varlık tarzını felsefeye tehdit olarak görmesi, onun felsefesinin genel özeti sayılabilecek olan "logos'a uçuş" metaforu bağlamında değerlendirilebilir. Platon'un olgunluk dönemi diyalogları arasında sayılan¹⁷ *Phaidon* diyalogunda geçen ve felsefesinin genel paradigmasını ortaya koyan bu ifade, "kelimeler sayesinde bu kelimeleri aşan bir gerçekliğin tecrübesini dile getirmektedir."¹⁸ Müzik ise, zamansal varlık tarzı ile Platon'un burada sözünü ettiği aşkın gerçekliğe direnç gösteren bir fenomen olarak karşımıza çıkar. Logos'a uçuş metaforunda, kavrama direnç gösteren kelimenin yerini müzik - felsefe ilişkisinde müzik almış görünmektedir. Bununla birlikte müzik - felsefe ilişkisinin Platon için de Antik Yunan metafizik felsefesinin genel karakteristiği olan dikey düşünme tarzına uygun şekilde ele alındığı söylenebilir.

Bu genel karakteristiğe rağmen Platon'un müziğe yaklaşımı ile Pisagor'un müzik anlayışı karşılaştırıldığında en temel farkın politik kaygı kavramıyla ifade edilebileceği görülür. Pisagor, müziği politik kaygıdan azade bir şekilde olumlarken, Platon için aynı durumdan söz edilemez. Felsefesinin bütünü bir siyaset felsefesi olarak okunabilecek olan Platon, müziğe de politik bir kaygı ile yaklaşmış, - kavrama gelmeyen varlık tarzı itibariyle- siyaset felsefesinin "burası ve şimdi"yi referans noktası olmaktan çıkararak¹⁹ konumlandırımcı yaklaşımına direnç gösteren müziği kontrol altında tutma mücadelesi vermiştir. Böylece Pisagor'un mutlak olumlamasının aksine Platon için müzik, ideal devletin işleyişine hizmet ettiği ölçüde olumlanabilir. Bu Platon'un, müziğin pedagojik yönünü ön plana çıkarmasının altında yatan sebeptir.²⁰

Müziğe şartlı yaklaşan Platon ve öğrencisi Aristoteles'in müzik hakkındaki görüşlerinin yakınlık arz ettiği söylenebilir. Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de "müziğin bir tür psikolojik rehabilitasyon aracı olarak ele alındığı ve siyasî kontrol mekanizmalarının sınırları içinde tutulması gereken bir faaliyet olarak algılandığı"²¹ görülmektedir. Aristoteles'in, müziği mimesis bağlamında bir temsil kategorisi içinde ele alan Platon'u bu kategori bağlamında benimse-

¹⁶ Bowman, *Philosophical Perspectives on Music*, 32.

¹⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 54.

¹⁸ Burhanettin Tatar, "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar", *Din Dili*, ed. Ahmet Baydar, 2015, 31.

¹⁹ Leo Strauss, "Siyaset Felsefesi Nedir?", çev. Burhanettin Tatar, *Siyasi Hermenötik*, ed. Burhanettin Tatar (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 15.

²⁰ Müziğin Platon'daki pedagojik yönünü inceleyen bir çalışma için bkz. Warren D. Anderson, *Ethos and Education in Greek Music: The Evidence of Poetry and Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966).

²¹ Tatar, "Müzikte Anlam Sorunu", 61.

diği açıktır. Her ne kadar Aristoteles *Poetika*'sında özellikle müzikal bir soruşturma yürütmüş değilse de, onun şiirle ilgili pek çok görüşü müzikle yakından ilişkilidir. *Poetika*'da Tragedya'nın öğelerini sıralarken müziği taklit aracı olarak betimler.²² Müziğin temsil kategorisi içinde ele alınması bağlamında Platon'la yakınlaşan Aristoteles, "özellikle bu temsil eyleminin meydana gelmesinde payı olan beceri ve sanatçılığa dikkatini vermekle Platon'dan ayrılır."²³

Aristoteles'in Platon'dan ayrıldığı bir başka husus ise *armoni* kavramına yaklaşım tarzıdır. "Aristoteles için *armoni*, metafizik bir şey olmaktan ziyade somut, tecrübî bir gerçekliktir. Armoni, maddi olmayan idealar ya da sezgiye dayalı olmayan tümeller yerine, daha çok bir notalar ve ritimler meselesidir."²⁴ Böylece Aristoteles müziği, kozmik bağlantılardan ya da metafizik idealardan alıp Raffaello'nun "Atina ekolü" isimli freskinde kendisinin gösterdiği *bu dünya*'ya getirmiştir. Ancak bu yaklaşımı bile, Aristoteles için müziğe otonomluk atfettiği anlamına gelmemektedir. Platon'dan kısmen ayrılan perspektifine rağmen Aristoteles için de müzik, halen zeyl kategorisi içerisinde çıkmamaktadır. Buradan hareketle de, Antik Yunan felsefesinde müziğin öncelikle kozmoloji görüşünün bir yansıması olarak dikey düşünme tarzı içinde değerlendirildiği, bu sebeple de salt zihni bir etkinlik olan matematikle bağlantılı olarak konumlandırıldığı veya bir temsil (*mimesis*) hadisesi olarak ele alındığını söylemek mümkündür. İslam düşüncesine gelindiğinde ise müzik-felsefe ilişkisi bağlamında dikey düşünme tarzının devam edip etmediği tartışılabilir. Antik Yunan filozoflarından etkilenmekle birlikte felsefenin çoğu sahasında onların mirasına getirdikleri yorum ve tasniflerine yaptıkları katkı ile belirli bir özgün dönemi de temsil eden İslam filozofları için müzik, felsefenin konumlandırma yaklaşımından sıyrılabilmiş midir?

Klasik İslam Felsefesinin İlimler Tasnifinde Müzik

Müzik-felsefe ilişkisine dair girişte sözünü ettiğimiz perspektiflerden ikincisi ise klasik İslam filozoflarının görüşlerinin şekillendiği felsefi düşüncedir. Klasik İslam felsefesinin müziğe nasıl yaklaşığı ile bu felsefi geleneğin ilimleri tasnif etme yöntemi arasında sıkı bir bağ vardır. İslam felsefesi, Aristocu geleneğe uyarak ilimleri önce teorik ve pratik şeklinde ikili tasnife tabii tutmuş ardından teorik bilimleri metafizik, matematik ve fizik olarak üçe ayırmıştır.²⁵ "*Kindî'nin*

²² Aristoteles, *Poetika* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 23.

²³ Bowman, *Philosophical Perspectives on Music*, 49; Göran Sörbom, "Aristotle on Music as Representation", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 52/1 (1994), 37-46. Sörbom'un bu çalışması Aristoteles'in müzik görüşünü temsil (*mimesis*) bağlamında ele alan bir çalışma olarak öne çıkmaktadır.

²⁴ Bowman, *Philosophical Perspectives on Music*, 50.

²⁵ İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifa, II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 102-135.

felsefesinde ve özellikle Farabi'nin *Kitabü'l-Musiki el-Kebîr*'inde müzik, Pisagorcu geleneğe dayanarak matematiksel esaslara dayalı bir teorik bilim olarak kavranmıştır.²⁶ Müziğin teorik bir bilim olarak kavranması İhvân-ı Safâ'nın felsefesinde de görülür. Matematiği aritmetik, geometri, astronomi ve müzik olmak üzere dörde ayıran İhvân-ı Safâ, müziği "seslerin birleştirilmesinin bilgisi"²⁷ veya "zıt güçteki cevherler arasındaki oran ve birleşimlerin bilgisi"²⁸ olarak tanımlayarak müziğin kaynağının üçün altıya; ikinin dörde oranı gibi eşitlik oranından geldiğini dile getirir. Müzik sanatının filozofların bilgisi ile ortaya koyulduğunu ve insanların müziği onlardan öğrendiklerini düşünen İhvân-ı Safâ'ya göre müziğin dini ritüellerde kullanımının amacı, kalplerin incilmesi (rikkat), nefislerin itaatini ve huzurunu sağlamak, Allah'ın emir ve yasaklarına boyun eğmenin ve günahlardan tövbekâr olmanın ve Allah'a dönmenin sağlanmasıdır.²⁹ Bununla birlikte Pisagorculardan ilhamla varlığın aslını sayılara göre düşünen ve felsefelerini buna göre geliştiren İhvân-ı Safâ, musikiye matematik bölümünde yer vermekle kalmamış, tıpkı Yunan ve İskenderiye filozofları gibi melodi ve ritimlerle gök cisimlerinin hareketleri arasında ilişki kurmuşlardır.³⁰ Böylece Pisagor'dan sonra İhvan-ı Safâ için de müziğin dikey düşünme kategorisi içerisinde ele alındığı dile getirilebilir. Yine İhvan-ı Safâ'nın düşüncesinde müziğin biri nefislerin zevklenmesine, ruhların neşelenmesine, dinleyicilerin mutlu olmasına yarayan ve böylelikle de ebedi yaşamı, yüce işlere özlem duymayı, dünyaya değer vermemeyi, cömertliği, üstün cevherleri müşahade etmeyi sağlayan yüce amaçlara dönük bir yüzü, diğeri ise bedensel şehvetlere ve doğal lezzetlere boyun eğen ve yüce işlerin talebi dışında amaçlarla müziği kullanan gafil nefisler ve dalgın ruhlarla dönük yüzü olmak üzere ikili ve paradoksal bir görünüm kazandığı söylenebilir.³¹ Bu yönüyle İhvân-ı Safâ'nın müzik anlayışının Platon'un *Devlet*'inde ortaya koyduğu politik kaygıdan kısmen farklı şekilde dünyevî-uhrevî ayrımı ekseninde şekillendiği söylenebilir.

Kindî'nin müziğe dair görüşlerinin de benzer şekilde Pisagor'un felsefesinden oldukça etkilendiği söylenebilir. Kindî, *Bir Telliden On Tellîye Kadar Telli Enstrümanlar Üzerine Bir Kitab* (*Kitabu'l-Musavitâti'l-Veteriyye min Zati'l-Veteril Vahid ilâ Zâti'l-'Aşreti'l-Evtar*) adlı eserinde ilmu'l-evsat olarak adlandırdığı matematik ilminin dört kı-

²⁶ İlhan Kutluer, "El-Ulumu'l-Felsefiyye: İslam Entelektüel Geleneğinde Felsefenin Bilim Olarak Kavranışı Üzerine", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Ali Osman Kurt -Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1/316.

²⁷ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Cağaloğlu, İstanbul: Ayrıntı, 2012), 1/33.

²⁸ Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/53.

²⁹ Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1/133.

³⁰ Abdullah Kahraman (ed.), *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Cağaloğlu, İstanbul: Ayrıntı, 2012), 5/10.

³¹ Kahraman, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 5/62.

sımdan oluştuğuna değinir. Bunlar, aritmetik, musiki, hendese ve astronomi'dir.³² Musiki'yi böylece matematik kategorisi altında ele alan Kindî dört erdemle dört müzikal ritmi; güneş, ay, yıldızlar ve ateş olarak sıraladığı dört ışık kaynağı ile de enstrümanların tellerinde dolaşan dört parmağı birbirine nispet etmek veyahut onları birler, onlar, yüzler, binler basamağı olarak adlandırdığı dört sayı basamağı türüyle eşlemek gibi sistematik çıkarımlarla musiki ile farklı kategoriler arasında daima ilişkiler kurmuştur.³³ Hatta o bu sistematik bakış açısını enstrümanların telleri ile kişinin ahlakı arasında kurduğu ilişkiye kadar genişletmiş, *Kitabu'l-Musavvâtî'l-Veteriyye min Zati'l-Veteril Vahid ilâ Zâti'l-Aşreti'l-Evtar* risalesinin üçüncü alt başlığı olan "Tellerin Benzerlikleri Üzerine" başlıklı incelemesinde enstrümanın bir telini ferahlık, izzet, üstünlük, katılık, cesaret, atılganlık, övünme, asaleti kibir ve büyüklenme gibi fazilet ve reziletlerle bağlarken diğer telini sevinç, neşe, ferahlık, iyilik, cömertlik, tenezzül, asalet ve incelik gibi durumlarla irtibatlandırmıştır. Yine bir başka teli korkaklık, acındırma, hüznün, üzücü şeyler ve nostalji, yalvarma gibi durum ve fiillerle ilişkilendirmiştir.³⁴ Bu teller ve onlara uygun ritimlerin ortaya çıkardığı gücü vücudun sıhhat ve sıhatsızlığına, mizacın da farklı yönlerde dönüşümüne hamleden Kindî için felsefi sistemi içerisinde musikiyi felsefenin genel öğretilerine münasip şekilde bir konumlandırma ile ele aldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Kindî'de makamların, ritimlerin, enstrüman tellerinin fazilet ve reziletlerle bağdaştırılması Platon'un müziğe politik kaygı ekseninde şekillenen yaklaşımını hatıra getirir. Öte yandan Pisagor'da görülen müzik – kozmos ilişkisinin bir benzerini de Kindî'nin müziğe dair yazılarında görmek mümkündür. Hatta Kindî gök cisimlerini sadece müziğin teorik açıklamasıyla irtibatlandırmamış, bizzat enstrümanların fiziksel yapısıyla da astronomi arasında bağ kurmuştur: O, "*Risale fi Ecza Hubriyye fi'l- Musiki adlı eserinde udun dört telinden hareketle tabiatdaki birçok şeyi sınıflamıştır. Risale fi'l-Luhûn'unda ise udun yapısındaki astronomik sebeplerden bahsederken dört teli evrenin dört tabiatına benzetmiştir. Yine aynı risalesinde Kindî'nin gezegenleri ve burçları tamamen ud üzerinde gösterme çabasına şahit olmaktayız. Yedi asıl büyük nota dediği yedi nağmeyi yedi gezegene, uddaki oniki parçayı da (dörtlü gruplar halinde olan) on iki burca tekabül ettirmektedir.*"³⁵

Görüleceği üzere müzik, Kindî felsefesinde tıpkı Pisagor'da olduğu gibi kozmik bir uyum teorisi bağlamında işlenmiş, gök cisimleri

³² Ahmet Hakkı Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 134.

³³ Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, 140.

³⁴ Turabi, *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*, 152.

³⁵ Ahmet Hakkı Turabi, "İbn Sînâ ve Müzik", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Abdullah Kahraman - Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/639.

ile müziğin teorik ilgisinin kurulmasının yanında, müzik enstrümanlarının fiziksel yapılarıyla bile astronomik benzerlikler kurulmuştur. Bu durum bir yerde müziğin halen bir temsil hadisesi olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. *Mimesis* görüşü o noktaya varmıştır ki, müziğin otonomluk kazanması bir yana, müzik aletlerinin bile bu *mimesis* anlatısının birer temsiline dönüştürülmesi söz konusu hale gelmiştir.

Kindî'nin halefi Fârâbî ise tıpkı Aristoteles gibi müziğin pratik yönüne de önem vermiş, müziğin pratiğine hâkim olmayan müzik teorisyenini, ameliyat gerçekleştirecek imkânları olmayan doktora benzetmiştir.³⁶ Musiki'nin lafzen nağmeler / melodiler anlamına geldiğini belirten³⁷ Fârâbî, musiki sanatı aracılığıyla kişinin kendisine geldiğini ve daha iyi daha mükemmel olduğunu dile getirir.³⁸ Fârâbî için Kindî ve öncesinde İhvân-ı Sâfâ'nın felsefeleri bağlamında bahsettiğimiz Pisagorcun ve Platoncu anlayışlarda görülen seslerle sayılar ve gök cisimleri arasındaki kuvvetli ilişkiyi sürdürdüğü söylenemez.³⁹ Onun düşüncesi bu yönüyle Kindî'den ayrılrsa da bestelerin ahlak ve ruh haliyle olan ilişkisini kurmak bağlamında da Kindî'nin düşüncesi ile benzerlik gösterir.⁴⁰ Bununla birlikte Fârâbî için de müziğin *konumu* yine felsefenin belirlediği ve tasnif ettiği ilimler hiyerarşisinde en azından teorik yönünün ağır bastığı noktalarda otonomluktan uzak, arızî bir konumdur. Fakat onun, müziği nazarî ve amelî olarak ayırmakla ve antik Yunan felsefesinin musiki adına eksik bıraktığı hususları büyük oranda şerh ve ikmal etmekle musikinin icra boyutunu kendinden önceki filozoflara nazaran en fazla ön plana çıkaran filozof olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ ise “*eserlerinde bir nevi Fârâbî'nin müzik sistemini devam ettirmiştir.*”⁴¹ O müziğin teoriye dayanan bir şekilde uygun bir incelemeye tabi tutulması konusunda Müslüman Pisagorculara karşı Fârâbî'nin tarafını tutmuş ve müzik ilmini işitsel bir fenomen olarak yeniden incelemiştir.⁴² Ne var ki gerek Kindî, gerekse Fârâbî ve İbn Sînâ'nın müziğe dair eserleri birçok teknik yönden antik Yunan felsefesini aşmış gözükse de, dönemin ortodoksi ilimler tasnifi bağlamında matematik kategorisi altında görmeleri hasebiyle klasik İslam filozoflarının da müziği en azından felsefe karşısında konumlandır-

³⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*, thk. Osman M. Emin (Mısır, 1931), 47-49.

³⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*, thk. Gattâs Abdülmelik Hâşebe - Mahmud Ahmed el-Hıfînî (Kahire: Dâru'l-kâtibi'l-Arabiyye, ts), 47.

³⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*, 49.

³⁹ Kubilay Kolukırık, “Bir İslâm Filozofu Olan Farâbî'nin Müzik Yönü”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Şubat 2014), 37.

⁴⁰ Bu hususun kısa bir incelenmesi için bkz. Kolukırık, “Bir İslâm Filozofu Olan Farâbî'nin Müzik Yönü”, 47-48.

⁴¹ Turabi, “İbn Sînâ ve Müzik”, 5/986.

⁴² Turabi, “İbn Sînâ ve Müzik”, 5/986.

macı bir yaklaşımla “ele aldıkları” söylenebilir. İbn Sînâ'nın aritmetik ve fizik ilkelerini esas alarak te'lif (kompozisyon) ve ritim (ikâ) olarak iki araştırma alanı bağlamında irdelediği müziği tanımlama tarzı da yine döneminin genel kabul görmüş ilimler tasnifine göre olmuş gözükmektedir. Ona göre müzik “birbirleriyle uyumlu olup olmadıkları yönünden sesleri ve bu sesler arasına giren zaman sürelerini, bir melodinin nasıl kompoze edildiğinin bilinmesi amacıyla araştırılan matematiksel bir ilimdir.”⁴³

Buraya kadar ki incelememizden anlaşıldığı kadarıyla gerek antik Yunan filozofları, gerekse klasik İslam filozofları pratik ve hatta -kelimenin tarihi sebebiyle ortaya çıkacak anakronizmi bir *epoche* olarak paranteze alırsak- fenomenolojik yönüne kısmen atıfta bulun-salar dahi, müzikte bir otonomluk görmemiş, onu ya psikolojinin bir aracı yahut da siyasi olarak kontrol edilmesi gereken bir faaliyet olarak görmüşlerdir. Böylelikle müzik, salt zihinsel bir kategori olan matematiğin altında kendine yer bulmuş gözükmektedir. Bu nokta kuşkusuz felsefenin gösterişli (pretentious) bir iddiası olarak öne çıkar.

Peki felsefenin bu iddiasını karşıt bir kelime olan “tevazu / unpretentiousness” kavramı bağlamında ele aldığımızda ne gibi bir gerçeklikle karşılaşırız?

Çığır: İlişkiselliğin İmkânı Olarak Tévazu Çağrısı

Müziğin, salt zihinsel olan matematiğin altına yerleştirilmesi hukuk terminolojisine referansla söylemek gerekirse felsefenin bir “yetki gasbı” olarak görülebilir mi? Kuşkusuz felsefe bunu daha işin başında kendisini bir “şemsiye kavram” olarak presente etmekle elde etmiş görünmektedir. Var olanların, tüm ontolojik yansımalarını aşan ontik yönünün ihmal edilmesi, söz konusu konumlandırma faaliyetinin temel sebebi olmuş gibidir. Bununla birlikte bu paragrafta birdenbire hukuk terminolojisine atıfta bulunulması tesadüfi değildir. Zira “tevazu” kelimesi incelendiğinde, kelimenin taşıdığı “karşılıklık” anlamının aynı zamanda hukuki bir zemin teşkil ettiği görülebilir. Bir karşılıklı konumlanma durumu olarak “yatay” eksenli düşünmeye kapı aralayan tevazu kelimesi, felsefenin müziği tek taraflı olarak konumlandırma çabası neticesinde “dikey” eksenli hiyerarşik bir iktidar arayışı olarak görünmeye başlamaktadır. Zira a priori ilkeler yahut matematiksel kesinlikler bir kez varlığın anlaşılmasında tek ölçü olarak kabul edildiğinde, boşlukta bir zihin tasarlayan bu düşünme tarzının iktidar arayışı karşısında artık tüm varoluş tarzlarının ve bu bağlamda müziğin “mütevazı” (iddiasız / unpretentious) olması beklenmektedir.

⁴³ İbn Sina, *Mûsikî*, çev. Ahmet Hakkı Turabi (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 6.

Esasında bu durum, tevazu kelimesinin semantik imkânı içerisinde çok da görünür olmayan bir anlamını gün yüzüne çıkarmaktadır. Arapça sözlükler tevazu kavramının “baude” (uzaklaşma / iki şeyin arasının açılması) anlamına da geldiğini “tevaza’a mâ beynenâ” (aramız açıldı) örneği ile göstermektedir. Bu durumda felsefenin müziği matematik kategorisi altına yerleştirme çabası bağlamında müzikten beklediği tevazu, aslında müzik ile felsefenin arasının açılmasına ve bu anlamıyla bir tür yabancılaşmaya götürmeyecek midir? Ayna metaforu ekseninde soracak olursak ontik bir gerçeklik olarak felsefenin ontolojik aynasına yansıyan müziğin anlaşılması için aynadaki yansımanın esas alınması, ancak aynı zamanda aynanın karşısında duran gerçekliğin değişken ve devingen var oluş tarzına rağmen aynadaki izdüşümünün sabitlenmek istenmesi, esasında elde ne müziğin ne de felsefenin kalması anlamına gelmiyor mu? Şayet durum buysa, metafiziksel felsefenin müziği konumlandırmaya çalışan iktidar arzusu onun sadece müziğe değil, kendine de yabancılaşmasını beraberinde getirmeyecek midir?

Her ne kadar metafizik gelenekteki felsefi düşünme eyleminin bir taraftan müziğin “yer”den kalkıp “mekâna” kavuşması ve böylece anlaşılması ve çoğalması için vesile olduğu yadsınamaz bir gerçekse de diğer taraftan onu sesler arasındaki uzaklık bağlamında matematiğe indirgemekle bir o kadar da konumlandırmak gayretini gösterdiği de aşikârdır. Bu durumda tevazu sırası tam da kelimenin anlamındaki işteşliği düşünerek söylersek felsefeye geldiğinde nasıl bir tabloyla karşılaşırız? Felsefi düşünme eyleminin müzikle kurduğu ilişkide “mütevazı (iddiasız/ unpretentious)” olması neyi görmesini sağlayacaktır?

Müziğin felsefenin ona yer tayin etme ve konumlandırma eyleminden kurtularak otonomlaşması zamanla filozofların felsefelerinin müzik terimlerini birer metafora dönüştürmesine sebep olmuş gözükmektedir. Felsefenin kendini anlama sürecinde müziği de en az felsefi refleksiyon kadar başat bir role atayan iki filozof olarak Wittgenstein ve Strauss’tan söz edilebilir.⁴⁴ Her iki filozof için de müzik ve müzikal terimler, felsefeyle kurduğu ilişki içerisinde yeni bir söyleme tarzı olarak kavranmaktadır. Bu noktada şu soru açığa çıkar: Müziğin felsefe için yeni bir söyleme tarzına dönüşmesi ne anlama gelmektedir? Müziğin felsefece metaforlaştırılması basitçe kelimelerle anlatılamaz olanın müzik icrası ile anlatılması gibi duyuma dayalı bir tecrübe ile sınırlandırılabilir bir husus olmadığından dil ve müziğin felsefe ile ilişkisinde sürekli bir beraberlik içerisinde görülmesi

⁴⁴ İki filozofun dil felsefesi ekseninde müziğe yaklaşımlarının detaylı bir analizi için bkz. Emir Ülger, “Wittgenstein ve Strauss’ta Müzik Metaforunun Kullanımı: Felsefi Projenin Parçası mı, Basit Bir Allegori mi?”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (31 Mayıs 2022), 200-241.

olarak ortaya çıkar. Artık dil gibi müziğin de felsefenin daha önce dil ötesi bir alanda kavradığını tasarladığı hakikatlerin temsiline indirgenemeyeceği ortaya çıkar. Nasıl ki felsefe artık dilin felsefesi ise eş zamanlı olarak müziğin de felsefesidir.

Öyleyse formalist yaklaşımlar bağlamında temelde kurgusal (fictive) olan müzik eserinin, toplum içinde biçimlenen bilincimize aşına olduğumuz şeyi sorgulama ve dönüşme (o şeyi dönüştürme) imkanını fark ettirdiği⁴⁵ gibi, bir fenomen olarak müzik de felsefi bilince kendi sınırlarını gösteren ve felsefi bilincin kendisini daha iyi kavramasını sağlayan bir sınır tecrübesi yaşatabilir mi?

Kanaatimizce bu noktada “çığır” kelimesi üzerinde spekülasyon yapmak oldukça faydalı olacaktır. Metaforik olarak “belirli bir alanda yeni bir yöntem geliştirmek” anlamında kullanılan çığır açmak tabirinin, Derrida’nın “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy”⁴⁶ başlıklı metninde ısrarla üzerinde durduğu “kelimelerin mecazi anlamlarından soyutlanması” tavsiyesine uyararak ilk istimal edildiği haline bakacak olursak, tabirin “karla kaplanmış ve yürünmesi mümkün olmayan bir alanda ilk kez yürünebilecek bir yol açmak” anlamına geldiğini görürüz. Bu durumda “çığır” kelimesi karda açılan ilk yol için gösteren olmaktadır.

Çığır açmak tabirini tekrar ilk anlamından çıkarıp felsefe – müzik ilişkisi ekseninde düşündüğümüzde bu deyim bize şunu söylemenin imkânını sunar: Müzik, felsefi düşünme eylemi için, düşüncenin sınırlarının ötesindeki karanlık tarafa doğru “çığır açan” bir gerçekliktir. Zira o, devingen yapısı ve ontik karakterinin zamansallığı sayesinde aynadaki izdüşümünü ve böylelikle de aynanın anlamını sürekli değiştiren bir gerçeklik olarak kalacaktır. Metafiziksel düşüncenin altın çağını yaşadığı dönemde müziğin bu iddiasının görünür olmamasına karşın felsefenin bugün geldiği (aslında edebiyat ve diğer sanatlarla birlikte müziğin de felsefeyi getirdiği) noktada müziğin kendinden bu minvalde bahsettiriyor olması bunun en açık göstergesidir.

Müzik, felsefeye çığır açmaya (to break fresh ground) devam edecektir. Her ne kadar Türkçe’deki “çağırma” kelimesinin halk ağzındaki bozulmuş şekli olarak sözlüklerde geçse de belki de müziğin Türk toplumlarındaki en yaygın türü olan Türkü formunu seslendirme eylemine “Türkü çağırma” denilmesi de bu sebeptir. Türkülerin güftesinden ziyade bestesiyle dile gelmeyen gerçekliklere doğru yol açmasının ifadesini bu kelimeyle bulması tesadüf olmasa gerektir.

⁴⁵ Burhanettin Tatar - Sümeyye Aydın, “Müzik ve İktidar İlişkisi: Kuramsal ve Tarihsel Bir Analiz”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (28 Aralık 2017), 10.

⁴⁶ Bkz. Jacques Derrida - F. C. T. Moore, “White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy”, *New Literary History* 6/1 (1974), 5-74.

Sonuç olarak müziğin gerek antik Yunan felsefesinin kategorik ve siyasi konumlandırma çabasına ve gerekse o geleneği takip eden klasik İslam felsefesinin ilimler tasnifinde dar bir alanda konumlandırılmasına kendi varlık tarzının bir gereği olarak gösterdiği direnç, felsefe ile müziğin arasını açan soyutlamacı yaklaşımlara daima (müziğin) kendi zamansallığını hatırlatarak (felsefenin) kendi zamansallığını düşündüren bir tevazu çağrısına dönüşmektedir. Bu da dikey düşünme tarzının müzikten, felsefe ile müziğin arasını açan iddiasızlık beklentisinin aksine, yukarıda kullandığımız kökensele haliyle felsefeye çığır açan ve açılan her çığır ile müzik ve felsefeyi sürekli ilişkisellik içerisinde tutan bir çağrı görünümündedir.

KAYNAKÇA

- Anderson, Warren D. *Ethos and Education in Greek Music: The Evidence of Poetry and Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.
- Aristoteles. *Poetika*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Babich, Babette. "Mousike techne: The Philosophical Practice of Music in Plato, Nietzsche, and Heidegger". *Articles and Chapters in Academic Book Collections*. https://research.library.fordham.edu/phil_babich/23
- Bowman, Wayne D. *Philosophical Perspectives on Music*. Oxford University Press, 1998.
- Derrida, Jacques - Moore, F. C. T. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy". *New Literary History* 6/1 (1974), 5-74. <https://doi.org/10.2307/468341>
- Fârâbî. *İhsâu'l-'Ulûm*. thk. Osman M. Emin. Mısır, 1931.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Mûsikâ'l-Kebîr*. thk. Gattâs Abdülmelik Hâşebe - Mahmud Ahmed el-Hifnî. Kahire: Dâru'l-kâtibî'l-Arabiyye, ts.
- Ferguson, Kitty. *The Music of Pythagoras: How an Ancient Brotherhood Cracked the Code of the Universe and Lit the Path from Antiquity to Outer Space*. New York, NY: Walker Books, 1st edition., 2008.
- Fezyioğlu, Nesrin. "Müzik Malzemesinin Oluşum ve Biçimlenmesinde Matematiğin Rolü". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 13 (2004), 95-104.
- Gökberk. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitabü'ş-Şifa, II. Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sina. *Mûsikî*. çev. Ahmet Hakkı Turabi. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. basım., 2004.
- İsababayeve, Ayna. "Antik Yunan Müzik Felsefesinde Ethos Kavramı". Erciyes Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kahraman, Abdullah (ed.). *İhvân-ı Safâ Risâleleri - Cilt 1*. Çağaloğlu, İstanbul: Ayrıntı, Birinci basım., 2012.
- Kahraman, Abdullah (ed.). *İhvân-ı Safâ Risâleleri - Cilt 5*. Çağaloğlu, İstanbul: Ayrıntı, Birinci basım., 2012.
- Kolukırık, Kubilay. "Bir İslâm Filozofu Olan Farâbî'nin Müzik Yönü". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Şubat 2014), 29-53.
- Kutluer, İlhan. "El-Ulumu'l-Felsefiyye: İslam Entelektüel Geleneğinde Felsefenin Bilim Olarak Kavranışı Üzerine". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Ali Osman Kurt - Bayram Ali Çetinkaya. 1/309-332. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyuboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Sörbom, Göran. "Aristotle on Music as Representation". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 52/1 (1994), 37-46. <https://doi.org/10.2307/431583>
- Strauss, Leo. "Siyaset Felsefesi Nedir?" çev. Burhanettin Tatar. *Siyasi Hermenötik*. ed. Burhanettin Tatar. 13-55. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Tatar, Burhanettin. "Din Dilinin Ontolojik-Tarihsel Karakteri Üzerine Notlar". *Din Dili*. ed. Ahmet Baydar. 19-62, 2015.
- Tatar, Burhanettin. "Müzikte Anlam Sorunu". *İslam Araştırmaları Dergisi* 22 (01 Eylül 2009), 59-70.
- Tatar, Burhanettin - Aydın, Sümeyye. "Müzik ve İktidar İlişkisi: Kuramsal ve Tarihsel Bir Analiz". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (28 Aralık 2017), 5-30.
- Turabi, Ahmet Hakkı. *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

- Turabi, Ahmet Hakkı. “İbn Sînâ ve Müzik”. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Abdullah Kahraman - Bayram Ali Çetinkaya. 5/981-1009. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Ülger, Emir. “Wittgenstein ve Strauss'ta Müzik Metaforunun Kullanımı: Felsefi Projenin Parçası mı, Basit Bir Allegori mi?” *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (31 Mayıs 2022), 200-241. <https://doi.org/10.30561/sinopusd.1106844>

8.YÜZYIL AVRUPASINDA HRİSTİYAN DİN ADAMLARINA TALİMATLAR (KAROLI MAGNI CAPITULARE PRIMUM ÖRNEĞİ)

Özlem GENÇ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 05 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 08 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** Genç, Özlem. "8.Yüzyıl Avrupasında Hristiyan Din Adamlarına Talimatlar (Karoli Magni Capitulare Primum Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 121-156.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1199848>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 05 November 2022, **Accepted:** 08 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Genç, Özlem. "In 8th Century Europe Instructions To Christian Religious Men (Sample Of Karoli Magni Capitulare Primum)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 121-156.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1199848>



Öz

Orta Çağ Avrupası Hristiyanlığın en yoğun yaşandığı yerlerden biridir. Batı Roma'nın yıkılışından yaklaşık 10. yüzyıla kadar süren erken dönemde, geç döneme benzer bir dini cemaat yapılanması yoktur. Bunun yerine dindar halkı yönlendiren yerel din adamları vardır. Onların kontrolünü sağlayanlar ise bağlı buldukları piskoposlardır. Bu piskoposlar ya da sivil yöneticilerin kendi bölgelerindeki din adamlarına talimat iletme yollarından biri *capitularia* denen kararnamelerdir. Bunlar aynı zamanda her iki tarafın katılımıyla gerçekleştirilen meclislerde alınan kararlardır. Çalışmamıza konu ettiğimiz kararname ise son derece dindar bir Frank lider olan Şarلمان'ın tahta çıktığında yayımladığı ilk kararnamedir ve din adamlarına talimatlar içermektedir. Bu talimatlar incelendiğinde din adamlarının özel hayatları, halen süren pagan gelenekler, piskopos onayı, din adamlarının yargılanmaları, verilen cezalar, denetlenmeleri, uzak durmaları gereken dünyevi aktiviteler gibi pek çok konuda değerli bilgiler edinilmektedir. Ayrıca din adamlarının çok çeşitli görev ve sorumlulukları olduğu, bahsi geçen dönemin hem dini hem sivil hayatında çok etkili oldukları anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Avrupa Tarihi, Karoli Magni Capitulare Primum, Hristiyanlık, Din Adamları, 8. Yüzyıl.

* Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Samsun, Türkiye, ozlmgnc@gmail.com 0000-0002-2564-7447

In 8th Century Europe Instructions To Christian Religious Men (Sample Of Karoli Magni Capitulare Primum)

Extended Abstract

Europe was one of the places where Christianity was most intense during the Middle Ages of about 1000 years. The most important reason for this is that the church was the only institution that survived the collapse of the Western Roman Empire. Since there is no solid civil administration, all kinds of responsibilities are left to the clergy. The most important duty of these clergymen is, of course, to spread their religion. In the early Middle Ages, especially in the 5th century, there was a very suitable setting for this. People who found the support and help they sought in religious institutions and the clergy quickly accepted Christianity. Still, it should not be thought they threw aside their beliefs and traditions in this process. They blended Christianity with their traditions. As long as the church is not very contrary to Christianity, some pagan customs and holidays have been included in Christianity by slightly changing their form and content. Thus, it became more accessible for people to accept this religion.

In the 6th century, there was now a political formation in Europe: the Franks. All Frankish leaders who came to the throne issued laws one after another to manage the people properly and prevent problems that may arise. When the laws that have survived to the present day are examined, it is seen that a significant part of the instructions in them concern the clergy. Perhaps the first reason for this is that Frankish leaders are religious, but that is not the only reason. They know that one of the ways of governing the people of the period, who was highly religious and whose priority was to prepare for the afterlife, was through the clergy. The better the life, education, and characteristics of the clergy, the better they will guide the people and set an example for people. For this reason, during the reign of Frank Emperor Charlemagne (768-814), a renewal-education campaign called the Carolingian Renaissance, whose main goal was to fill the education deficiency of the clergy, was initiated. Nevertheless, improvements in every field, including education, have been tried to be realized through laws.

The fact that a king who left his mark on medieval Europe published the first law as soon as he ascended the throne and the expressions used to show that both the king was very religious. The clergy was vital and protected in this period. Of course, many similar publications were made until the 8th century, when the capitulary was published. Utilizing them and taking some items without changing them reveals the importance of the issues and the respect for the ancestors, their activities, and their decisions.

The first thing generally emphasized is the need for the bishops' permission. The capitulary provides striking examples of when it is necessary. Perhaps the most notable is that clergy can only be tried with the bishop's consent. This capitulary is also essential for legal historians because of some information, such as the punishments they received and which crime requires what punishment. In addition, it is understood that a lot is expected from the bishop or priest, the clergy, their duties, and responsibilities are very diverse, they were highly influential in the administrative, civil, and religious structure of the mentioned century, and they cooperated with the civil administration on some issues.

Among the valuable information that the capitulary gives about the clergy or religious life, the conditions of admission to the church of a foreign person, how essential the reference is, the private lives of the clergy, the conditions under which they can be in a military unit, the worldly activities they should stay away from, how and when they were audited, there are also virtues and knowledge that a clergyman must have. In addition, it is understood that a clergyman who made a mistake was given time to correct his error, that they had a duty to convey

instructions of the civil administration to the public, and that they had to repay the goods they had unjustly acquired with compensation.

As a result, the capitulary we have discussed provides valuable data on the Early Middle Ages, which served as a bridge between Antiquity and the Middle Ages and where the primary sources were limited for those who work in the fields of theology, history, law, and those who want to understand this period, which is rare elsewhere.

Keywords: Charlemagne, Karoli Magni Capitulare Primum, Early Medieval Europe.

Giriş

Avrupa yaklaşık 1000 yıllık Orta Çağ döneminde Hristiyanlığın en yoğun yaşandığı yerlerden birisidir. Bunun sebepleri arasında en önemlisi Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışıyla ayakta kalan tek kurumun kilise olmasıdır. Güçlü sivil bir idare olmadığı için her türlü sorumluluk din adamlarına kalmıştır. Bu din adamlarının en önemli görevi elbette dinlerini yaymaktır. Erken Orta Çağ'da özellikle de 5. yüzyılda, bunun için çok uygun bir ortam vardır. Aradıkları desteği ve yardımı dini kurumlarda, ruhban sınıfta bulan insanlar kolaylıkla Hristiyanlığı kabul etmişlerdir. Bunu yaparken Hristiyanlık ile kendi geleneklerini harmanlamışlardır. Kilise de Hristiyanlığa çok ters olmadığı sürece buna karşı koymamış, bazı pagan gelenek ve bayramları şeklini, muhtevasını biraz değiştirerek Hristiyanlığa dâhil etmiştir. Böylece insanların bu dini kabulü bir parça daha kolaylaşmıştır.

6. yüzyıla gelindiğinde Avrupa'daki siyasi bir oluşum Franklar'dır. Batı Roma İmparatorluğu yıkılmadan, önce mücadele sonra uzlaşma yoluyla Roma'nın Galya Eyaleti'ne yerleşen Franklar, imparatorluğun batı kanadının yıkılışının ardından Avrupa'da devlet kurabilen ilk halktır. İlk hanedanları Merovenjler, ilk kralları Clovis'tir. Clovis çalışmamız açısından önemlidir çünkü Katolik inancı benimseyen, dolayısıyla Avrupa'nın Katolik olmasının temellerini atan liderdir. Diğer Germen liderler Aryanizmi benimsemiştir. Clovis'in biraz da siyasi değerlendirilmesi gereken bu adımı, Frank devletinin Papalık ile olan ilişkilerini ve meşruiyetini çok olumlu etkilemiş, Franklar kurdukları iki hanedan (Merovenj ve Karolenjler) döneminde de Papalığın koruyucusu sıfatını üstlenmişlerdir.

Tahta geçen tüm Frank liderler halkı düzgün bir şekilde yönetebilmek, çıkabilecek sorunları önleyebilmek için peş peşe kararnameler¹ yayımlamışlardır. Günümüze ulaşabilen kararnameler incelendiğinde içerisindeki talimatların önemli bir kısmının ruhban sınıfını ilgilendirdiği görülmektedir. Bunun belki de ilk sebebi Frank liderlerin dindar olmalarıdır ancak tek sebep bu değildir. Onlar, son derece

¹ Karolenjlerde kararnamelerin neden önemli olduğuyla ilgili bk. Shigeto Kikuchi, "Carolingian Capitularies as Texts: Significance of Texts in The Government of The Frankish Kingdom Especially under Charlemagne", *Configuration de texte en histoire*, ed. Osamu Kano, (Nagoya: 2012), 67-80.

dindar olan, önceliği öbür dünyaya hazırlanmak olan dönem halkını idare etmenin yollarından birinin ruhban sınıftan geçtiğini bilmektedirler. Din adamlarının yaşamı, eğitimi, özellikleri ne kadar iyi olursa halkı o kadar doğru yönlendirecek, insanlara örnek olacaklardır. Bu nedenle Frank İmparatoru Şarlman (768-814) döneminde, temel hedefi ruhban sınıfın eğitim eksikliğini tamamlamak olan, Karolenj Rönesansı denilen bir yenilenme-eğitim seferberliği de başlatılmıştır. Yine de eğitim de dâhil olmak üzere, her alandaki iyileştirmeler kararname yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Capitula denen bölümlerden oluşmaları nedeniyle kararname-ler bütününe *capitularia* denmektedir. Bu isim resmi olarak ilk kez² Şarlman`ın 779 tarihli Herstal Kararnamesi`nde geçmekle³ birlikte, piskoposların yasama işlemlerinde de kullanılmaktadır. Dini olanlar genellikle, din adamlarının kilise yasalarını bilmeleri, dini hayat standardının belirlenmesi ve kilise disiplinini sağlamak için yapılan yasa derlemeleridir. Frank kralları tarafından yayımlananlar ise daha çok idari konularda ve yasama esaslarını belirlemek için yapılmışlardır. Merovenjler döneminde, birden çok liderin fikir birliğiyle ilan edilen kararname-ler, *epistola*, *praeceptum*, *edictum*, *decretio* ya da *pactus* olarak da bilinirlerdi. 6. yüzyılın başından 9. yüzyılın sonuna kadar yayımlanan bu belgeler, *leges/yasalardan* farklıdır. Bunun sebebi yasama gücüne sahip olmamaları değil, *leges* teriminin 6. yüzyıldan itibaren çeşitli Germen uluslar arasında var olan yazılı ve sözlü kanunlaşmış gelenekleri (*Lex Alamanorum*, *Lex Salica* gb.) ifade etmek için kullanılmasıdır. *Capitularia* denilen kararname-ler ise daha geniş bir uygulama alanına sahiptir. Genellikle bir düzeni olmadan, kraliyet mührü ya da imzası gibi formaliteler olmadan hazırlanırlardı. Bu nedenle *diplomalar* ya da *mandatular* gibi diğer kraliyet belgelerinden farklıdır. İçerikleri çok çeşitli olan, hemen hemen hepsi dini ve sivil yaşama dair talimatlar içeren kararname-ler kraliyet memurları ya da bizzat kral tarafından düzenlenirdi. Dinî talimatlara kilise örgütlenmesi, sivil idare ve manastırlarla ilişkiler, kilise disiplinine dair düzenlemeler, eğitim, ibadet şekli ve dini bayram günlerine dair talimatlar örnek gösterilebilir. Bazıları sadece dini konulardan bahsederken, çoğunda dini ve sivil konular iç içedir.

Kralların yayımladığı kararname-ler ile yasalar farklı olmakla birlikte aynı konuları içerirler. Uygulamada biri diğerinden daha az önemli değildir ve halk her ikisine de itaat etmek zorundadır. Krallar sıklıkla kendi yayımladıklarının, kanunlar arasına yazılmasını, kanunmuş gibi uyulmasını emretmişlerdir. *Capitularia* dediklerimiz sadece kralların ve yakın çevrelerinin işidir. Kralın, görevlerini ona

² Frank tarzı son kararname ise İtalya Kralı Lambert tarafından 898`de ilan edilendir.

³ François L. Ganshof, "The Impact of Charlemagne on the Institutions of the Frankish Realm", *Speculum* 40/1 (1965), 47.

borçlu oldukları piskoposlara ve onun tarafından atanan ve onun tarafından görevden alınabilen kontlara danışması âdettendir ancak bunlar halkın temsilcisi değildirler, daha çok gücün temsilcisidirler, kralın doğal danışmanlarıdır. Günümüze gelen birkaç kararname, bu kişilerin kralın kararnamesine verdiği yanıtlar ve sorular şeklindedir. Kral onlara fikir sorduğu için yazmışlardır ama yasayı yapan onların görüşleri değildir. Yasama erki, gücünü onların iradesinden değil, kralinkinden almaktadır. 881`e ait bir kayıttan anladığımız kadarıyla Şarlman fikirlerini önce en yakın üç danışmanına, sonra da tüm danışmanlarına iki kez inceletmekte, maddeler tartışılmakta ve ondan sonra yasa haline gelmektedir. Kral son kararı tek başına vermektedir. Kullanılan *muafakat/görüş birliği*⁴ kelimesi, o zamanın dilinde, *itaat etmek* anlamına gelmektedir. Bu durum Dindar Louis dönemi için de geçerlidir. Bu dönemde de halkın kendi kanunlarını müzakere etme hakkı olduğuna dair hiçbir bilgi yoktur. Yasamayı kral yapmakta ve hiçbir meclis bunu tartışmamaktadır. Kararnamelerde geçen *emrediyoruz kiya* da *buyuruyoruz ki* gibi ifadelerde her ne kadar çoğul bir ek kullanılmışsa da tek bir kişiden, kraldan bahsedilmektedir. Bu dönemde halkın krala dayattığı ya da kral tarafından önerilen ama halk tarafından reddedilen bir yasa örneği yoktur. Şarlman yılmadan pek çok yasa çıkarmıştır ve her yasında onun iradesinin izlerini görmek mümkündür. Metinlerdeki ifadeler kasıtlı olarak, kralın iradesini yansıtmak için kullanılmıştır. Dolayısıyla kral kararname yapıırken bir meclis iradesinden söz edilemez. Onay alındığına dair ibareler siktir ancak onay alınan kişiler halk tarafından atanan ya da halkı temsil eden kişiler değildir. Gerçek yasa koyucu her zaman kraldır. Metinlerin, mektupların, kroniklerin hiçbirinde kralın halkına danışma ya da mecliste oy kullanma zorunluluğu gibi bir maddeye rastlanmamaktadır.⁵

Genel Germen geleneğine uygun olarak, amacı yasa yapmak, askeri konuları görüşmek ya da başka bir şey olan, Frank meclisi Kısa Pepin (öl. 768) döneminde yılda iki kez,⁶ Şarlman döneminde yılda bir kez Mart ayında ya da ilkbahar-yaz gibi toplanırdı.⁷ Başlangıçta

⁴ Pössel`e göre sıklıkla geçen *consensus fidelium* (*sadıkların oybirliği*) ifadesi imparatorluğun önde gelen sadık üyelerinin görüşüne de başvurulduğunu düşündürmektedir. Christina Pössel, "Authors and Recipients of Carolingian Capitularies, 779-829", *Texts and Identities in the Early Middle Ages*, ed. R. Corradini vd. (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004), 253.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Fustel de Coulanges, "De la congection des lois au temps des Carolingiens", *Revue Historique* 3/1 (1877), 3-30.

⁶ "Ut bis in anno sinodus fiat. Prima sinodus mense primo, quod est Martias Kalendas, ubi domnus rex iusserit, eius praesentia. Secunda sinodus Kalendas Octubris aut ad Suessionis vel aliubi ubi ad Martias Kalendas inter ipsos episcopos convenit", Alfredus Boretius (ed.), "Concilium Vernense", *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 34.

⁷ Franklarda meclis toplanma zamanları ve meclislere katılım ile ilgili olarak bk. Ferdinand Lot, "Le Premier Capitulaire de Charlemagne", *Ecole pratique des hautes etudes*,

tüm özgür erkeklerin katılımı zorunluymken zamanla ileri gelen soylu, kont, piskopos, başrahip gibi kişilerin katılımıyla yapılmaya başlanmıştır.⁸ Gündemdeki konular bu mecliste tartışılır ve alınan kararlar kanunname olarak yayımlanarak kraliyet arşivlerinde saklanırdı. Bazı maddeler sonradan görüşülmek üzere yarım cümle halinde yazılır, taslak olarak bırakılırdı. Mecliste sınırlı sayıda konu görüşülebileceği için yıllık meclis ardından yayımlanan kanunnameler belirli sayıda olurdu. Bu nedenle aralarda da kanunname çıkarılabiliyordu. Kanunnameler kopyalandıktan sonra bu kopyalar Frank topraklarının her yerindeki kraliyet memurlarına gönderilirdi. Bir diğer seçenек bölge temsilcilerine gönderilmeleri ve kontlarla piskoposların temsilcilere gelip kendi kopyalarını almalarıydı. Onlar da metni çoğaltıp sorumlu oldukları bölgelerin dini ya da sivil önde gelenlerine gönderiyor ve halka ilan etmeleri isteniyordu. Kararların halka ilan edildiği yerlerden bazıları adli meclisler ya da duruşmalar, şehrin pazar yerleri ve kiliselerdi. Teoride olması gereken buydu ancak pratiğe bakıldığında bu sistemin her zaman yürümediği görülmektedir. Yine de kararnamele Orta Çağ boyunca büyük bir güce sahiptir.

Dini konular tartışılırken genelde sadece piskoposların onayı istenirdi. Franklarda bu sivil-dini meclisler yanında bir de piskoposların gözetiminde toplanan dini meclisler vardır. *Sinod* denilen bu meclisler çoğunlukla genel meclis ile eş zamanlı toplanırdı. Bazen genel mecliste sadece dini konular görüşülebiliyor, bu durumda ona da *sinod* deniyordu. Bu meclislere verilen diğer isimler arasında *conventus* ya da *placita* da vardır. Piskoposlar kendi kilise yasalarını belirlerken genel meclislerde alınan kararlardan yararlanıyor ya da kilise meclis gündemlerinde onlara yer veriyorlardı.⁹

Franklara ait kararname koleksiyonu incelendiğinde çoğunun Şarلمان döneminde yayımlandığı görülmektedir. Kendisi krallık durumundaki bir devleti imparatorluk statüsüne yükseltmiş, 800 yılında papanın elinden imparator tacını giyerek, Batı Roma İmparatorluğu'nun 476'da yıkılışından sonraki ilk imparator olmuştur. Bu başarısının ardında yatanlardan birkaçı çok sayıda kararname yayımlaması, bunların uygulanması için görevliler, teftişi için müfettişler ataması ve dindar bir lider olmasına paralel olarak, ruhban sınıfa çok önem vermesidir. Kararnamelerindeki maddeler incelendiğinde hemen hemen hepsinde dini bir talimat bulmak mümkündür. Hatta

Section des sciences historiques et philologiques (1924), 8-11.

⁸ Prensipite bir din adamının kendi piskoposu ya da başrahibinin emri olmadan mahkemeye katılması yasaktır. 755 Ver Konsili 18.maddesi bunu açıkça belirtmektedir: “ut nullus clericus ad iudicia laicorum publica non conveniat nisi per iussionem episcopi sui vel abbatis”, Boretius (ed.), “Concilium Vernense”, 36. Bu nedenle bu meclislerin adli değil genel siyasi meclisler olduğu düşünülmektedir.

⁹ Francis Schaefer, “Capitularies”, *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Com., 1908), 3/310-311.

kral olur olmaz yayımladığı ilk kararnamesi, bir maddesi hariç, tamamen ruhban sınıfa yöneliktir. Hem bu nedenle hem de gerek ülkemiz gerekse dünya literatüründe orijinal dili olan Latince dille ilgili halde tercüme edilip değerlendirilmiş bir yayına rastlanmadığı için makalemize konu olarak seçilmiştir.

Karoli Magni Capitulare Primum (Büyük Charles'ın İlk Kararnamesi)

Kararnamenin üç edisyonu bulunmaktadır ve her biri yayımlanmış zamanı için farklı tarih vermektedir. Genel olarak kabul edileni ise 774'ten önce yayımlandığıdır çünkü bu tarihte Şarlıman Lombardların Kralı olmuştur ve kararnamede böyle bir unvandan bahsedilmemektedir. İlk edisyon Stephen (Etienne) Baluze¹⁰ tarafından Laon Aziz Vincent Manastırında bulunan, şimdi kayıp bir elyazmasından alınmıştır.¹¹ Baluze kararname yılı olarak 769'u vermektedir. 1835 tarihli ikinci edisyon G. Pertz'e aittir.¹² Pertz tarih olarak 769-771'i önermektedir. Bizim de kaynak olarak aldığımız 1883 tarihli Alfredus Boretius edisyonu üçüncü ve son edisyondur, tarih olarak 769 ya da kısa bir süre sonra demektir.¹³

Giriş (1.madde):“Karolus, Tanrı'nın lütfuyla kral, Frankların krallığının lideri, kutsal kilisenin adanmış/sadık koruyucusu ve her konuda yardımcısı. Kutsal makamın ve tüm sadık adamlarımızın teşviki ve özellikle piskoposların ve geri kalan rahiplerin tavsiyesiyle,

¹⁰ Baluze bu edisyon için 1677 tarihini vermektedir. Önce 18 maddenin içerikleri kısa kısa belirtmekte sonra tam metinlere geçmektedir. S. Baluze (ed.), *MGH, Cap. Reg. Fran. I*, (Paris: Quillau, 1780), 189-194.

¹¹ Bulunduğu bir diğer yer Benedictus Levita'nın koleksiyonudur ancak Levita bazılarında göre “sahtekâr” kabul edildiği için kararnamenin gerçekliğini sorgulayanlar vardır. Bugün Levita'nın sahte üretici olduğu tezi büyük oranda çürütülmüştür ve bunu sağlayan kişi Gerhard Schmitz'dir (1988). Veronika Lucas, “Beobachtungen zum sog. Capitulare primum Karls d. gr. in der Sammlung des Benedictus Levita”, *Monumenta Germaniae Historica* (Erişim 13.07.2022). Gerhard Schmitz ve Rosamond McKitterick kararnamenin tahrif edilmediğini savunmaktadır. Sophie Leclere, *Sexe, normes et transgressions. Contrôler les pratiques sexuelles et matrimoniales à l'époque carolingienne (740-840)* (Brüksel: Histoire de l'Art et Archeologie, Doktora tezi, 2016-7), 72; Frederick S. Paxton, *Christianizing Death* (New York: Cornell University Press, 1990), 168.

¹² Girişte bir paragraflık bilgi veren Pertz, Baluze edisyonundan, kökeninden, yılından bahsetmekte, bazı maddelerin Carloman'dan alındığını belirtmektedir. Maddelere geçtikten sonra yanlarına Carloman'dan alınanları ayrıca belirtmiştir. Dipnotlarında bazı maddeleri Carloman'ın kararnamesine ve Levita'ya bakarak düzelttiğini yazmaktadır. 18. Madde için verdiği dipnotta 549 tarihli Orleans Konsili'nin 14. Maddesi ile karşılaştırınız demektir. Georgius Heinricus Pertz (ed.), “Capitulare Generale”, *MGH LL, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1835), 32-34.

¹³ Giriş kısmında Baluze edisyonundan, Levita koleksiyonunda da bulunduğundan, oradaki yerinden, Carloman'dan alınan maddelerden, Paris ve Orleans Konsillerinden alınan maddelerden, sadece o dünyevi bir konuda olduğu için 12 maddenin tartışıldığından bahseder. Tarih ile ilgili kesin bir şey söylenemez der. Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 44-46.

ayinlerin usulüne uygun bir şekilde yerine getirilmesi ve röliklerin koruma altında taşınması gibi kutsal görevler için seçilenler dışında, Tanrı'nın hizmetkârlarının her yerde ve her şekilde, silah taşımalarını ya da savaşmalarını, bir orduya ya da düşmana doğru ilerlemelerini tamamen yasaklıyoruz. Her bir lider bir ya da iki piskoposu şapel rahipleriyle birlikte yanına alsın ve her bir vali erkekler tarafından itiraf edilen günahları yargılayabilen ve kefarete belirleyebilen bir rahibi yanında buldursun.”¹⁴

18 maddeden oluşan bu ilk kararname Şarlman'ın tek başına otoritesini tesis etme ve sağlamlaştırma çabasının¹⁵ bir sonucudur. Giriş cümlesinden itibaren dini özelliğini yansıtmaya başlamıştır: *Karolus, Tanrı'nın lütfuyla kral, Frankların krallığının yöneticisi, kutsal kilisenin sadık koruyucusu ve her konuda yardımcısı...* Bu ifade kraliyetin dini kurumlara ve ruhban sınıfa özen gösterme görevinin bir yansımasıdır. Ayrıca Tanrı'nın merhameti için kiliseye hediyeler sunma, azizlerin ikametgâhlarına Tanrı aşkı için bağışlar yapmanın sonucu olan manevi ödülü göstermektedir. Burada bir kralın davranışına neyin uygun olduğunu öğrenmeye olan ihtiyaç ortaya konmuştur. Ataların kararnamelerine saygı ve onaylama söz konusudur. Bu bir kraldan beklenen şeydir.¹⁶ Başka bir açıdan bakacak olursak büyüme-genişleme görevi kilisenin savunucusu olma göreviyle yakından ilişkilidir. Erken Orta Çağ'da hayati bir etkisi olan koruma/savunma (*defensio*) faktörü, bazı şeyleri sonradan görmüş, savaşçı bir aileden kraliyet ya da imparatorluk hanedanı çıkarabilmenin en önemli ya da belki tek yoludur. Önce Arnulf sonra Rudolf aileleri papalığı koruyarak imparator olmuşlardır. Şarlman da bu unvanı Arnulf atalarından miras almıştır. *Defensor ecclesiae* (kilisenin koruyucusu) 'ın Roma'daki anlamı ile Frank topraklarındaki anlamı farklıdır. Burada papayı korumaya ve emirlerine uymaya adanmış bir imparatorluk memurunu ifade etmektedir.¹⁷

İlk madde din adamlarının silah taşımamaları ve ordu ya da

¹⁴ “Karolus, gratia Dei rex regnique Francorum rector et devotus sanctae ecclesiae defensor atque adiutor in omnibus. Apostolicae sedis hortatu, omniumque fidelium nostrorum, et maxime episcoporum ac reliquorum sacerdotum, consultu servis Dei per omnia omnibus armaturam portare vel pugnare, aut in exercitum et in hostem pergere, omnino prohibemus, nisi illi tantummodo qui propter divinum ministerium, missarum scilicet solemniam adimplenda et sanctorum patrocinia portanda, ad hoc electi sunt. Id est unum vel duos episcopos cum capellanis presbyteris princeps secum habeat, et unusquisque praefectus unum presbyterum, qui hominibus peccata confitentibus iudicare et indicare poenitentiam possit”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 45.

¹⁵ Rosamond McKitterick, *Charlemagne* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 84.

¹⁶ McKitterick, *Charlemagne*, 237-238.

¹⁷ I. S. Robinson, “Church and Papacy”, *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, ed. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 294.

savaş içerisinde bulunmamaları yönünde talimatlar içermektedir. Bir din adamının askeri bir birlik içinde bulunması ancak yine dini bir işlevi olacaksa mümkün kılınmıştır. Ayinleri yönetmek sadece onların işidir, dolayısıyla bunun için her yerde onlara ihtiyaç vardır. Dikkat çeken bir diğer husus röliklerin taşınması sırasında orada olmalarıdır. Orta Çağ Avrupası`nda tırnak, saç, kemik gibi azizlerden kalma unsurlar çok değerlidir. İnsanlar bu nesnelere görebilmek için uzun yollar gitmekte, onların şifa için aracı olacağına inanmaktadır.¹⁸ En sevdikleri şeylerden biri de röliklerin taşınma merasimidir çünkü kalabalık bir şekilde yapılan bu törenlerde bir mucizeye tanık olacaklarına inanmaktadırlar. Dolayısıyla kararnameye böyle bir ifadenin eklenmesi dönem algısına çok uygundur. Öte yandan Haçlı Seferleri gibi daha geç döneme ait bir olgu düşünüldüğünde Augustinus`un Haklı Savaş¹⁹ fikriyle ordulara katılan din adamlarının varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. Buna paralel olarak Holt`a göre,²⁰ bu tip yasaklar aristokratik sınıftan gelen birçok önemli Erken Orta Çağ piskoposu tarafından görmezden gelinmiştir.

2. madde: “Rahipler ne Hristiyanların ne paganların kanını akıtmasınlar.”²¹

Orta Çağ Avrupası`nda piskoposlar kontların ve askerlerin danışmanlığını yapan kişilerdir çünkü ruhban sınıfokuma yazma bilen tek sınıfıdır. Din adamlığının dünyevi avantajları artınca, önceden bunu Romalıların eline bırakan Germenler 7.yüzyıldan itibaren dini hayata girmeye başlamışlardır. Bunu Frank dilinde isimleri olan din adamı sayısının artmasından anlıyoruz. Bu kişiler, sonradan din adamı oldukları için, bir süre sonra önceki hayatlarında var olan dünyevi faaliyetlere yönelmeye başlamışlardır. Bu nedenle din adamlarını dünyevi alışkanlıklarından uzak tutacak yasalara gerek duyulmuştur. Öte yandan piskoposlar kendi topraklarında asker yetiştirerek onları orduya göndermekle kalmamışlar, kendileri de bir zorunluluk olarak orduya katılmış ve hatta bedensel olarak da hizmet etmişlerdir. Her özgür Frank doğuştan halkının yaptığı savaşlara katılma hakkına sahiptir ama din adamı olduğunuzda bu haktan yararlanma durumu ortadan kalkmaktadır. Sonradan din adamı olan Franklar bu haktan mahrum kalmak istememişlerdir. Ayrıca kendilerinin de eylemde

¹⁸ Rölikler ve hac ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Diana Webb, *Medieval Pilgrimage*, (Hong Kong: Palgrave Macmillan, 2002), 5-6.

¹⁹ Fulya Ereker, “İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı”, *Uluslararası İlişkiler* 1/3 (Güz 2004), 7; Mehmet Dalar, “Uluslararası Hukukta “Haklı Savaş” Doktrini”, *Muhafazakâr Düşünce* 4/15 (Kış 2008), 231.

²⁰ Andrew Holt, *Medieval Masculinity and The Crusades: The Clerical Creation of a New Warrior Identity* (Florida: University of Florida, Doktora Tezi, 2013), 86.

²¹ “Ut sacerdotes neque christianorum neque paganorum sanguinem fundant”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 45.

bulunabileceğini göstererek dünyevi komşularının din adamlarının mülklerini zorla işgal edemeyeceğini kanıtlamak istemişlerdir. Burada kastedilen şey muhtemelen ruhban sınıf mülklerinin hükümdarlar tarafından askerlerin ödüllendirilmesi için kullanılmasıdır. Papa Boniface bu tür uygulamaları engellemeye çalışmış ve ruhban sınıfın silah taşımalarını yasaklamıştır. Ayrıca din adamlarının dini görev için yetecek kadarı orduya eşlik edecek ve kendilerine uygun görevleri yapacaklardır. Bu reformun çok uzun sürmediğini Şarlman tarafından babası Kısa Pepin'in bu konudaki yasasının tekrarlanmasından anlıyoruz. Bu yasa "ruhban sınıf silah taşımak yerine korunmak için Tanrı'ya güvenmelidir" demektir. Aslına bakıldığında piskoposların zannettiği gibi bu tür yasalar onları onurlarından mahrum bırakmamaktadır ancak yine de Şarlman'dan sonra bu eğilim daha da artmıştır. İngiltere'de de din adamları özgür oldukları gerekçesiyle silah taşımak isteyince orada da bunu kontrol etmek için yasalar çıkarılmıştır.²² Önceki maddeyi destekler nitelikteki bu ikinci madde tam olarak bu konuyla ilgilidir. Din adamlarının, dini inancı ne olursa olsun kimsenin yaralanmasına, kanının dökülmesine sebep olmaması, bizzat bu eylem içinde bulunmaması istenmiştir. Buradan din adamlarının paganlara karşı tavır almadığı onlara karşı savaşılmadığı ya da onları Hristiyanlığa döndürmek için çaba gösterilmediği anlamı çıkarılamaz. Tam tersine kıta içinde pagan inanışına sahip topluluklara düzenlenen hareketler bizzat din adamlarının teşviki ile yapılmıştır. Albi kentinde ortaya çıkan Katharlara ya da kuzey bölgelerde yaşayan farklı kökenden halklara düzenlenen İç Haçlı Seferleri'nde din adamlarının vaazları çok etkili olmuştur. Burada yasaklanan şey din adamının bizzat kendisinin bu eylemi gerçekleştirmesidir.

Din adamlarının Frank yönetimi altında ilk kez ne zaman askeri hizmete çağrıldığı tam olarak bilinmese de muhtemelen Charles Martel (ö. 741), kapsamlı seferlerinde, toprak sahibi piskopos ve başrahiplerden merkezi orduya asker göndermelerini istemiştir. Pepin (Kısa Pepin, ö. 768) ve Carloman (ö. 754), reformcuların öfkelerini çekmeye yetecek kadar sıklıkla onları şahsen savaşa çağırmıştır. Şarlman ise papalıkla olan yakın ilişkisi neticesinde Boniface'in yolundan giderek, bu maddeyle din adamlarını savaşmaktan tamamen uzaklaştırabilmiştir.²³ Yine de Şarlman'dan sonra bu uygulamanın devam ettiğini gösteren belgeler az değildir. Örneğin Dindar Louis (öl. 840) döneminde Turin Piskoposu Claudius'un mektubu (820)²⁴

²² James C. Robertson, *History of Christian Church III* (New York: Pott, Young and Co., 1874), 207-208.

²³ Nicholas Edward Friend, *Holy Warriors and Bellicose Bishops: The Church and Warfare in Early Medieval Germany*, Unpublished Master Theses (California: San Jose State University, 2015), 31.

²⁴ E. Dümmler (ed.), "Claudii Taurinensis Episcopi Epistolae 6", *MGH Epp. IV*. (Berlin:

ve Kel Charles (öl. 877) döneminde Ferrieres Başrahibi Lupus Servatus'un mektupları²⁵ bu durumu gözler önüne sermektedir.

Din adamlarının Şarلمان döneminde askeri hizmete çağrılmasını istemeyen Papa Hadrianus, krala yazdığı mektubunda (784-791) Luka 22:38'deki iki kılıç kuramına atıf yaparak, piskoposun dünyevi silah değil ruhani silah taşıması gerektiğini, din adamlarının askeri hizmette bulunmasına izin vermeyeceğini, onların orduda ruhun kurtuluşu ya da ebedi hayat için vaaz vermesi, itirafları dinlemesi ve günah çıkarması gerektiğini yerleşik kiliselerdeki din adamlarının ise Tanrı'nın onlara emanet ettiği insanları yönetebileceklerini²⁶ belirtmektedir.

Öte yandan Şarلمان döneminde de olsa, kilise vassallarının kendi birliklerini yönetmeleri gerekmekte ancak bu birlikler din adamlarından değil din adamı olmayan kiracılardan oluşmaktadır. Bir başrahip ya da piskoposun miğferini takarak adamlarını kraliyet ordusuna katılmaları için toplaması olağan olsa bile, tüm kilise lordları bu durumdan memnun değildir. Kralın onlara bu konuda tanıdığı muafiyetler bunun bir göstergesidir.²⁷803 yılına ait bir dilekçede durumdan rahatsız olan din adamlarının imparatora başvurdukları görülmektedir. Dilekçede, "hepimiz dizlerimizi kırarak bu dileği majestelerine iletelim ki gelecekte piskoposlar, bugün olduğu gibi, savaşa gitme zorunluluğu altında ezilmesinler,"²⁸ "sizden istediğimiz tüm bu şeyler sizin ve bizim tarafımızdan ve sizin ve bizim haleflerimiz tarafından gelecek zamanlarda ve sonsuza kadar korunsun diye...onları yasalarınız arasına katmanızı rica ediyoruz"²⁹ denmektedir. Kral hiç vakit kaybetmeden ve hiç kimseye danışmadan dilekçeye cevap vermiş, istenen şeyin yerine getirileceğini ancak tüm gelecek için geçerli olacak bir yasayı çıkarmak için piskoposların ve kontların çoğunluğunun toplanacağı genel meclise kadar³⁰ beklemek gerektiğini belirt-

Weidmann, 1895), 601.

²⁵ E. Perels (ed.), "Lupi Abbatis Ferrariensis Epistolae 78", *MGH Epp. VI.* (Berlin: Weidmann, 1925), 71; Perels, "Lupi Abbatis", 95.

²⁶ "omnis episcopus spiritalem teneret armam et non terrenam....ut nullo modo sic fieri permittat;...pro salute anime sunt, seu aeternam vitam adipisci predicantes eorumque confessionem suscipientes,... ceteri vero episcopi atque presbiteri in eorum degentes ecclesiis,...regere populum a Deo sibi commissum", E. Dümmler (ed.), "Codex Carolinus 88", *MGH Epp. III.* (Berlin: Weidmann, 1892), 625.

²⁷ Friend, *Holy Warriors*, 32.

²⁸ "Flexis omnes precamur poplitibus majestatem vestram ut Episcopi deinceps, sicut haec tenus, non vexentur hostibus", E. Baluze (ed.), "Capitulare Octavum 803", *Cap. Reg. Fran. I* (Paris: Parisiensis Typograhus, 1677), 405.

²⁹ "postulata concedite. Ut ergo haec omnia a vobis & a nobis, sive a successoribus vestris & nostris futuris temporibus absque ulla dissimulatione conserventur...inter vestra capitula interpolare praecipite", Baluze, "Capitulare Octavum 803", 408.

³⁰ "sicut petistis, concedimus. Et quando..., ad generale placitum venerimus, sicut petistis,...scriptis firmare, nostris nostrorumque atque futuris temporibus irrefragabiliter manenda firmissime Domino amminiculante cupimus...& ad proximum synodalem

miştir. Buradan hareketle yasaya böyle bir madde koymanın gerekli olduğunu ve kralın uzun vadeli yasalar için, şeklen de olsa, birilerine danışması gerektiğini anlıyoruz. Başka bir deyişle, yukarıda söylenenleri destekler nitelikte, bir fikrin resmi yasa haline gelmesi için, usulen de olsa, bir meclisten geçmesi gerektiğini görüyoruz.

Özellikle kararnamenin yayımlandığı erken dönemde ve tabii ki Şarلمان`ın idaresi altında, paganların Hristiyan olması için çok çaba sarf edilmiştir.³¹ Bunun için pek çok sefer düzenleyen kral, yayımladığı bir dizi kararname ile sert yaptırımlar da getirmiştir. Askeri olarak en çok uğraştığı, yönetiminin neredeyse her döneminde sorun çıkarmış olan tek yer Saksonya`dır. Bu nedenle seferlerin çoğunu oluşturan 18`i bu bölgeye yapılmıştır. Sonunda galip gelerek onlara Hristiyanlığı zorla kabul ettirmiştir ama bu süreçte binlerce kişiyi öldürmüş, kılıç zoruyla paganları Hristiyanlığa geçirmiştir. Özellikle Verden kraliyet kampında bir günde 4500 Saksonu³² öldürtmesi nedeniyle *Verden Kasabı* olarak da anılmaktadır. Biyografi yazarı Einhard,³³ Şarلمان`ın Saksonlarla bu kadar uzun süre mücadele etmek zorunda kalmasını, Saksonların verdikleri sözleri tutmamalarına bağlamaktadır. Bu süreçte pek çok din adamı Saksonları Hristiyan yapmaya çalışmış ve bu uğurda can vermiştir.

Kararnamenin mimarı Şarلمان`ın da yaşadığı Galya toprakları 6. yüzyılda pek çok kilise saldırısına ve rahip ölümüne şahit olmuştur. Dönemin yazarı Tourslu Gregory bu konuda önemli bilgiler vermektedir. Ona göre din adamları saldırıya uğrasalar da karşısındakinin iyiliğini ve kurtuluşu istemektedir. Dolayısıyla din adamlarının kendilerini korumak için kan akıtmak zorunda kalabilecekleri tarzında bir yaklaşım da çok gerçekçi değildir. Ruhban sınıfa karşı askeri saldırı düzenlemenin altında yatan sebep kiliselerin kumaş, sanatsal obje ya da vazo gibi değerli eşyaları barındıran zengin yerler olmalarıdır.³⁴

3. madde: “Tanrı`nın tüm hizmetkârlarına avlanmayı, köpeklerle birlikte sahipsiz ormanlık arazileri (gezmeyi), şahinlere ve kartallara sahip olmayı yasaklıyoruz.”³⁵

nostrum conventum ac generale placitum, ubi plures episcopi et comites convenerint, ista, sicut postulatis, firmabimus”, Baluze, “Capitulare Octavum 803”, 408-410.

³¹ Şarلمان`ın pagan Saksonlar üzerine düzenlediği seferler için bk. Özlem Genç, *Orta Çağ`ın İlk Laik Biyografisi, Einhard Vita Karoli Magni* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 91-95; Murat Tural, “Şarلمان Zamanında Hristiyanlığın Yayılışı: Çifte Kılıç mı, Gönü Dili mi?”, *History Studies* 12/3 (Haziran 2020), 1217-1231.

³² Jacob Isidor Mombert, *A History of Charles the Great* (London: Kegan Paul, Trench & Co., 1888), 118.

³³ Genç, *Einhard*, 91.

³⁴ Laury Sarti, “The Military, the clergy and Christian faith in sixth-century Gaul”, *Early Medieval Europe* 25/2, 2017, s. 176.

³⁵ “Omnibus servis Dei venationes et silvaticas vagationes cum canibus, et ut accipitres et

Orta Çağ Avrupası`nda avlanmak her kesimin rağbet gösterdiği bir eğlence türüdür. İnsanlar avlanırken sadece eğlenmez aynı zamanda spor da yapmış olurlardı. Avlanan hayvanların yemek olarak sağladığı fayda ise geri plandaydı. Bu nedenle bahsi geçen dönemde avcılara hitaben çok sayıda el kitabı yazılmıştır. Bu eserlerde doğa tarihi ve köpek ya da at gibi hayvanların bakımı ile ilgili bilgiler bulmak da mümkündür. Başka bir deyişle, *ars venandi*(Avlanma Sanatı) denen bu eserler Orta Çağ veterinerleri ya da veterinerlik tarihi açısından da önemli kaynaklardır. Öte yandan av yapılan yerler olan ormanlar tüm bölge halkının ortak malıyken, kraliyete ait ormanlar da vardır. Bu ormanlar kralın özel mülkü kabul edildiği için buralarda geçerli bir orman hukuku da gelişmiştir.Orman hukuku kamu hukukundan ayrıdır. Bu yasalarla korunan tek şey hayvanlar değildir, tüm ağaçlar, yapraklar, çimenler ve çalılıklar da korumaya dâhildir.³⁶

Orta Çağ Avrupası`nda din adamlarının avlanması, şahin uçurması ve köpeklerle dolaşması dünyevi ve boş bir iş olarak görülmüş ve sıklıkla yasaklanmıştır. Buna rağmen din adamlarının özellikle de piskoposların avlandığına dair çok sayıda kanıt vardır. Hatta Albertus Magnus, Egidius de Aquino ya da Gace de la Buigne gibi din adamları avcılık üzerine eserler yazmışlardır. Salisburyli John gibi bazı yazarlar ise avcılıkla dalga geçmişlerdir. Öte yandan şahinle avlanma ruhun yükselişi ya da Mesih aşkı için metafor olarak da kullanılmıştır. 15. yüzyıldan kalma bir şiirde, şahinle avlanan birinin ona et vererek şahinini geri çekmesi gibi, Mesih de yaralarını göstererek günahkârları geri kazanmıştır. Belçika`da Bavo, Fransa`da Gengoult ve Thibaut, Doğu Avrupa`da Tryphon gibi pek çok aziz elinde şahinle tasvir edilmiştir. Azizlerin hayat hikâyeleri avlanma anekdotları da içermektedir. Avcıların koruyucu azizi Hubertus`dur. Bu eserlerden daha yaygın olanları avcılığın olumsuz yönlerini işleyen eserlerdir. Ahlak kitapları ve vaaz koleksiyonlarında avcı, şeytani sembolize etmektedir. Avlanmak bazen, şeytani güçlerin Hristiyanların ruhlarına karşı savaşı olarak görülmektedir.³⁷

Story,³⁸ Orta Çağ kefarete kitaplarından örnekleri incelediği çalışmasında meslekten din adamlarının avlanmasına iyi gözle bakılmaz ve yasaklanırken, meslekten olmayan (seküler) din adamlarının avlanmaması gerektiğine ya da ava katılmalarına izin verilmediğine dair bir veriye ulaşamadığını, ek olarak av faaliyetlerine katılan ruhban sınıf üyeleri için belirlenen kefaretin ciddi hatalar için veri-

falcones non habeant, interdicimus”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 45.

³⁶ Henry L. Savage, “Hunting in the Middle Ages”, *Speculum* 8/1 (January 1933), 33.

³⁷ An Smets - Baudouin van den Abeele, “Medieval Hunting”, *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, ed. Brigitte Resl (Oxford: Berg, 2007), 73-75.

³⁸ Marek Story, “Polowania Duchownych W Swietle Sredniowiecznyc Ksiag Pokutnych”, *Kosciol I Prawo* 10/23 (2021), 239-251.

lenle kıyaslandığında daha ağır olduğunu belirtmektedir.

Şarlman bu kararnamesinde amcası Carloman (ö. 754)'ın 21 Nisan 742'de³⁹ yayımladığı kararnameden bazı maddeleri (1,3,6,8) aynı şekilde almıştır. Bunlar arasında en belirgini ruhban sınıfın avlanmasının, köpeklerle ormanda dolaşmasının, şahin ya da kartal beslemesinin yasaklandığı üçüncü maddedir. Aslında bu yasak Geç Antik Çağ'da konulmuştur.⁴⁰ Aynı konuda babası Kısa Pepin'in⁴¹ talimatını benimsememiştir çünkü o, amcasının kine göre daha az kapsayıcı ve serttir. Şarlman bu yasağı 789'daki kararnamesinde de tekrarlamış, piskopos, başrahip ve hatta baş rahibelerin köpek, şahin, kartal ya da soytarı sahibi olmasını yasaklamıştır.⁴² Yalnız bu madde bize baş rahibelerin avlandığını düşündürmemelidir, ruhban sınıf mensupları sıklıkla misafirlerini eğlendirmek için bu hayvanlardan yararlanmışlardır. Aslında bu yasak Kutsal Kitap'ta geçen *Tanrı'ya hizmet eden hiç kimse dünyevi aktiviteler içinde bulunmamalıdır*⁴³ hükmü ile aynı doğrultudadır. Aynı lider sonraki kararnamelerinde başrahiplerin avcılara sahip olmasını,⁴⁴ hatta adaleti sağlamak için toplanılacağı yani dava görüleceği günler ve kutsal Pazar günlerinde ruhban olmayanların avlanmasını (ve oyuna dair faaliyetlerde bulunulmasını) da yasaklamıştır.⁴⁵ Başarılı olup olmadığına bakıldığında tamamen başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir, aksi olsaydı 1215 4. Lateran Konsili'nde gerek görülüp yeniden yasadışı ilan edilmezdi.⁴⁶

³⁹ Alfredus Boretius (ed.), "Karlmanni Principis Capitulare 21 Nisan 742", *MGH Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 25.

⁴⁰ Eric J. Goldberg, "Louis the Pious and the Hunt", *Speculum* 88/3 (2013), 617.

⁴¹ Alfredus Boretius (ed.), "Pippini Principis Capitulare Suessionense 2 Mart 744", *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 29.

⁴² "Ut episcopi et abbates et abbatissae cupplas canum non habeant nec falcones nec accipitres nec ioculatores", Alfredus Boretius (ed.), "Duplex Legationis Edictum", 30, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 64; "ut episcopi, abbates, presbiteri, diaconus nullusque ex omni clero canes ad venandum aut acceptores, falcones seu sparvarios habere presumat..." Alfredus Boretius (ed.), "Capitulare Missorum Generale" 1, 19, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 95; "ut tam episcopi quamque et presbiteri seu diaconi vel abbates et monachi nulla venatione per se facere praesumat aut ubi ipsi presentes sunt", Alfredus Boretius (ed.), "Capitulare Mantuanum Primum, Mere Ecclesiasticum", 6, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 195.

⁴³ *Biblia Sacra* (01.08.2022), Timoty 2-2.4: nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus.

⁴⁴ "...ne venatores habeant...", Alfredus Boretius (ed.), "Capitulare Aquisgranense", 1, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 170.

⁴⁵ "...diebus dominicis...nec venationes exerceant", Alfredus Boretius (ed.), "Admonitio Generalis", 81, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 61; "ut comites nostri propter venationem et alia ioca placita sua non dimittant...", Alfredus Boretius (ed.), "Capitulare de Causis Diversis", 1, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 135.

⁴⁶ Eric Goldberg, *In the Manner of the Franks* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020), 194-196.

Aynı konuyla ilgili 1311-1312 Vienne Konsili`nde de karar alınmıştır. Papa V. Clemens, din adamlarının avlanmaktan kaçınmasını, manastır ya da yaşadıkları evlerde tutmayacaklarsa kuş ya da av köpeği besleyebileceklerini ancak avlanırken görülmemelerini belirtmiştir.⁴⁷ Bu kurala uymayanlar disiplin cezasına çarptırılacaktır. Bu madde çok açıkça din adamlarının dünyevi uğraşlardan uzak durması için konulmuştur. Avlanmak ya da hayvan sahibi olmak, bunu bir uğraş haline getirmek zaman alacak eylemlerdir ve din adamlarının Tanrı için çalışmaktan, insanlara yardım etmekten, kendi kurumlarının ihtiyaçlarını yerine getirmekten başka bir şeye vakit ayırmaları engellenmeye çalışılmıştır.

4. madde: “Kilise hukuku hükmüne göre piskopos ya da rahiplerin tanımadıkları, herhangi bir yerden gelen kişiler, kilise meclisi incelemesi/soruşturmasından önce kilise hizmetine kabul edilmemesi.”⁴⁸

Orta Çağ Avrupası`nda dini hizmet ve dolayısıyla din adamları kraldan sonra soylularla neredeyse denk hatta belki daha üst konumda bulunmaktadır. Bir kişinin din adamı olması hiç kolay değildir. Özellikle üst düzey bir makam söz konusu olduğunda bu kişiler çoğunlukla soylu, varlıklı ailelerin mirastan pay alamayan oğullarıdır. Mirastan pay alamamalarının nedeni tek elden yönetim için tüm mirasın en büyük erkek çocuğa bırakılmasıdır. Geri kalan erkek çocuklar için en iyi kariyer din adamı olmaktır ve çoğu küçük yaşlardan itibaren bu mantıkla, bu yönde eğitim almaktadırlar. Bazıları erken yaşlarda manastırlara giderken, bazıları da herhangi bir tarikata mensup olmadan katedral okullarında eğitilmektedir. Sonunda iyi bir eğitim alan bu çocuklar üst düzey dini makamlara gelmek için çaba sarf etmektedir. Dini bir hizmet söz konusu olduğunda her kademe elbette önemlidir. Özellikle halkla doğrudan temas içerisinde olacak rahiplerin hizmeti kilise ve papalık için hayati önem taşımaktadır. Halka dini dogmaları anlatacak, anlaşmazlıkları çözecek, günahlarını çıkartacak, kefaretlerini belirleyecek, yerel kiliselerdeki ayinleri yönetecek, dolayısıyla ruhban sınıf içinde belki de en aktif faaliyetleri yerine getirecek olanlar kilise rahipleridir.

⁴⁷ “Porro a venationibus et aucupationibus omnes semper abstineant, nec eis interesse, aut canes vel aves venaticos per se vel alios tenere praesumat, nec a familiaribus secum morantibus teneri permittant, nisi saltus, vivaria vel garenas proprias, vel ius venandi in alienis haberent, in quibus cuniculi vel ferae aliae forsan essent, quo casu hoc eis permittitur, dum tamen infra monasteria seu domos, quas inhabitant, aut eorum clausuras venaticos canes non teneant, nec venationi praesentiam exhibent personalem”, Aemilius Friedberg (ed.), *Corpus Iuris Canonici II*, 3:10.1, (Leipzig: Officina Bernhardi Tauchnitz, 1881), 1167.

⁴⁸ “Statuimus, ut secundum canonicam cautelam omnes undecunque supervenientes ignotos episcopos vel presbyteros ante probationem synodalem in ecclesiasticum ministerium non admitteremus”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 45.

Dördüncü madde bize kilise hizmetine alınacak bu kişilerin öncesinde bir incelemeden geçtiğini göstermektedir. Bu dönemde herkes bir dini okul okuyamadığı ve mezuniyet durumu/belgesi söz konusu olmadığı için kilisede görev yapacak kişilerin ya iyi bir incelemeden geçmesi ya da zaten bu görevlerde bulunan din adamlarının tanıdığı, güvendiği birisi olması şartı aranmaktadır. Öte yandan Torres`a göre,⁴⁹ cümleye başlarken ifade edilen, maddenin dayandırıldığı kilise hukuku hükmüne herhangi bir kararnamede rastlanmamıştır.

Yabancı bir rahibin görevlendirilmesinde izlenen prosedür kral kararnamelerinde şöyle açıklanmaktadır: başdiyakozun çağrısıyla bir sinod toplanıyor ve hem kontun hem bu kişinin oraya katılması gerekiyor. Kişi bunu reddederse, kont tarafından bunu yapmaya zorlanması ve kendisinin ya da onu savunacak olan birinin 60 solidus tazminat ödemesinden sonra rahibin sinoda katılması gerekiyordu. Piskopos rahip ya da keşiş hakkındaki son kararı burada kilise hukukuna göre veriyor, alınan 60 solidus ise kralın şapeline/kilisesine gidiyordu. Eğer birisi bu kişi hakkında şiddet ya da iffetsizlik iddiasında bulunursa, kont bu kişiyi bir piskopos eşliğinde kralın huzuruna gönderiyor, kararı kral veriyordu.⁵⁰ Sinod kralın emrettiği yerde ve onun huzurunda yılda iki kez toplanıyordu, ilki Mart`ın ilk günü, ikincisi Ekim`in ilk günüydü.⁵¹

136 | db

5. madde: “Rahipler çok sayıda (birden fazla) eşe sahip olmuşlarsa, Hristiyanların ya da paganların kanını akıtmışlarsa, kilise kanunlarına karşı gelmişlerse rahiplik görevinden mahrum bırakılınsınlar çünkü ruhban olmayanlardan daha kötü haldedirler.”⁵²

Görüldüğü üzere burada din adamlarının evlenmemesi gibi bir yasak durumu yoktur, verilen talimat birden fazla kadınla birlikte olan din adamlarına yöneliktir. Aslında kararnamenin yayımlandığı

⁴⁹ Marcos Torres, “Suitability for Priestly ministry in the Carolingian Reform”, *Becoming a Priest*, ed. S. A. Szurumi vd. (Berlin: Frank & Timme GmbH, 2019), 87.

⁵⁰ “De presbyteris et clericis sic ordinamus, ut archidiaconus episcopi eos ad synodum commoneat una cum comite. Et si quis contempserit, comes eum distringere faciat, ut ipse presbyter aut defensor suos LX solidos componat et ad synodum eat. Et episcopus ipsum presbyterum aut clericum iuxta canonicum auctoritatem deiudicare faciat. Solidi vero LX de ipsa causa in sacello regis veniant. Et si aliquis per violentiam presbyterum aut clericum aut incestuosum contradixerit, tunc comes ipsam personam per fideiussores positam ante regem faciat una cum misso episcopi venire; et dominus rex distringat, ut ceteri emendatur”, Alfredus Boretius (ed.), “Pippini Regis Capitulare 13”, *MGH Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 32.

⁵¹ “Ut bis in anno sinodus fiat. Prima sinodus mense primo, quod est Martias Kalendas, ubi dominus rex iusserit, eius praesentia. Secunda sinodus Kalendas Octobris”, Boretius (ed.), “Concilium Vernense”, 34.

⁵² “Si sacerdotes plures uxores habuerint vel sanguinem christianorum vel paganorum fuderint aut canonibus obviaverint, sacerdotio priventur, quia deteriores sunt secularibus”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 45.

Erken Orta Çağ`da, 5. yüzyılın başlarından itibaren üst makamlara atanan din adamlarının evlenmelerini önlemeye yönelik faaliyetler vardır, bunlar kilise hukukunda rutin hale gelmiştir.⁵³ Seçkin din adamları hem ideoloji hem de uygulamayla desteklenen bir bekârlık statüsüne sahiptirler. Geç antik dönemden itibaren iffeti korumak çileci yaşamın bir gereğidir ve 6. yüzyılda manastırlar kurulup kapalı kapılar ardında dini yaşam başladığında, bu durumda bir değişiklik olmamıştır. Din adamlarının evine temizliğe kadın gelmesine bile gerek olmadığı çünkü bunun din adamını skandala karşı savunmasız hale getireceğine inanılmaktadır.⁵⁴ Yine aynı yüzyılda III. Orleans Konsili (538), evli olan diyakoz veya rahiplerin eşleriyle birlikte olmasını yasaklamıştır.⁵⁵ 9. yüzyıla geldiğimizde Frank piskoposları, din adamlarının hafifmeşrep kadınlarla ilişki kurmasını engellemeye hevesli olsalar da, ruhban sınıf evliliğine karşı yasalar çıkarmamışlardır.⁵⁶ Genel olarak Hristiyan Avrupa`da din adamlarının evlenmesi gerektiği fikri yaklaşık 10. yüzyılda yoğun olarak tartışılmaya başlanmış ve 12. yüzyılda büyük oranda kabul görmüş, artık rahiplerin evlenmesine yasal olarak izin verilmez olmuştur. Yalnız bu durum meslekten olmayan (yani piskopos, rahip, keşiş olmayan) din adamları için geçerli değildir. Onlar kadın partnerleriyle yaşamaya ve hiçbir meşruiyet olmadan fiili olarak evlenmeye devam etmişlerdir.⁵⁷

Rahiplerin evlilik yasağının gerekçeleri arasında Hz. İsa`nın bekâr olması örnek gösterilmekle birlikte, aklında bu tip düşünceler olan din adamlarının ayinleri idare etmekte zorluk yaşayacaklarına da inanılmıştır. Ayrıca evli ve çocuk sahibi bir rahibin kilise mülklerini çocuklarına devretmek ya da vermek gibi bir istek duyacağından endişe edilmiştir.⁵⁸ Öte yandan, özellikle konunun ciddi boyutta tartışıldığı 11. yüzyılda,⁵⁹ rahiplerin, evlenme yasağına büyük direnç gös-

⁵³ Julia Barrow, *The Clergy in the Medieval World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 10.

⁵⁴ Rachel Stone, "Gender and hierarchy: Archbishop Hincmar of Rheims (845-882) as a religious man", *Religious Men and Masculine Identity in the Middle Ages*, ed. P. H. Cullum vd. (Woodbridge: Boydell Press, 2013), 41.

⁵⁵ "Ut nullus clericorum a subdiacono et supra, qui uxores in proposito suo adipere inhihentur, si forte iam habeat, misciatur uxori", Fridericus Maassen (ed.), "Concilium Aurelianense", MGH, Conc. I (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1893), 73.

⁵⁶ Wilfried Hartman, *Kirche und Kirchenrecht um 900*, MGH, 58, Hanover, 2008, s. 117-8`den aktaran Barrow, *The Clergy in the medieval World*, 136.

⁵⁷ Jennifer D. Thibodeaux, "The defence of clerical marriage: Religious identity and masculinity in the writings of Anglo-Norman clerics", *Religious Men and Masculine Identity in the Middle Ages*, ed. P. H. Cullum vd. (Woodbridge: The Boydell Press, 2013), 63.

⁵⁸ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için Huddersfield Üniversitesi`nde Dr. Pat Cullum ve Dr. Katherine Lewis tarafından düzenlenen "Religious Men in the Middle Ages" başlıklı konferans bildirileri incelenebilir.

⁵⁹ Bu dönemin papalarından IX. Leo (1002-1054) ruhban evliliklerinden daha çok dini makamların satılmasından endişe ediyordu. C. N. L. Brooke, "Gregorian Reform in Action: Clerical Marriage in England, 1050-1200", *The Cambridge Historical Journal* 12/1 (1956), 2.

terdikleri bilinmektedir. Evli din adamları, evliliklerini eşleriyle birlikte oldukları bir yaşam tarzı olarak sürdürme haklarını savunmaktan korkmamışlardır.⁶⁰ Bu yüzyılın papalarından II. Nicholas (1058-61) bekârlık üzerine yayımladığı genelgesinde ruhban sınıf evliliklerine karşı sert önlemler almakta, eşinden ayrılmayan evli rahiplerin ayın yönetmeleri halinde aforozla karşı karşıya kalacaklarını belirtmektedir. Geç 11. yüzyılda ortaya çıkan Gregoryen Reform hareketi ruhban sınıf evliliğini bertaraf edilmesi gereken bir günah olarak kabul etmiş,⁶¹ VII. Gregory (ö. 1085) 1075 tarihli sinodunda benzer kararlar almıştır. Yine de dönem yazarlarının bir kısmı, evlenmedikleri takdirde rahiplerin daha kötü suçlar işleyebileceklerini, bekârlık dayatmasının zinaya, oğlancılığa, ensest ilişkilere sebep olabileceğini ileri sürmüştür.⁶²

6. madde: “Kilise kanunlarına göre, her piskopos kendi bölgesinde, kilisenin koruyucusu grafionun yardımıyla, Tanrı'nın halkı, paganları kurban etmesin, paganizmin her pisliğini atsın ve reddetsin, ölülerin uğursuz kurbanlarını, kâhinleri, kuraları, tılsımları, kuş falcılarını, büyüleri, kurban kesenleri reddetsin diye özen göstermelidir. Aptal insanlar bunları kiliselerin yanında Rab`bin itirafçıların⁶³ ya da kutsal şehitlerin adı altında pagan geleneği şeklinde yapıyorlar. Bu kişiler kendi kutsallarının merhametinden ziyade öfkesine neden oluyorlar.”⁶⁴

Franklar Erken Orta Çağ`da topraklarını *pagus* denen idari bölümlere ayırmışlardır. *Pagus*ların her birinin *grafio* adı verilen sivil bir yöneticisi vardır. Bu kişilere sonradan *kont* denilmiş, adli konularda karar merci olarak kendilerine başvurulmuştur.⁶⁵ Maddede grafiodan bahsedilirken “kilisenin koruyucusu” şeklinde bir ifade kullanılmış

⁶⁰ Elisabeth van Houts, *Married Life in the Middle Ages, 900-1300* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 198.

⁶¹ Irven M. Resnick, “Marriage in Medieval Culture: Consent Theory and The Case of Joseph and Mary”, *Church History* 69/2 (2000), 350.

⁶² Thibodeaux, “The Defence”, 50,

⁶³ Hristiyanlık ortaya çıkıp yayılmaya başladığı dönemde sivil otoriteler tarafından hemen kabul edilmemiş, bu inancı benimseyenleri vazgeçirmek için çeşitli yollar denenmiştir. Bunlar arasında işkenceye varan sert tutumlar da vardır. Maddede bahsedilen itirafçılar yaşanan kovuşturmalar ve işkencelere rağmen inancından vazgeçmeyen kişilerdir. Şehitlerden farklıdır çünkü din uğruna ölmemişlerdir. Bu nedenle madde içinde ayrı olarak ifade edilmişlerdir.

⁶⁴ “Decrevimus, ut secundum canones unusquisque episcopus in sua parrochia sollicitudinem adhibeat, adiuvante grafione qui defensor ecclesiae est, ut populus Dei paganas non faciat, sed ut omnes spurcitas gentilitatis abiciat et respuat, sive profana sacrificia mortuorum sive sortilegos vel divinos sive phylacteria et auguria sive incantationes sive hostias immolatitias, quas stulti homines iuxta ecclesias ritu ragano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum Domini, qui potius quam ad misericordiam sanctos suos ad iracundiam provocant”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 45.

⁶⁵ Özlem Genç, *Erken Orta Çağ Avrupası`nda Hayat* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2021), 32.

olması, bu dönemde yerel sivil idarecilerin, ilahi otoriteyi temsil eden kiliseleri de koruduklarını, dolayısıyla sivil idare ile dini idarenin birbirini destekleyerek bölgenin düzen içinde olmasına çalıştıklarını göstermektedir.

Maddeden anlaşıldığına göre hem sivil hem dini liderler için paganizm ile mücadele çok önemliydi. Sivil temsilcinin buradaki rolü pagan âdetlerini devam ettirenlere, piskoposların veremeyeceği cezaları vermek, gerekirse şiddet uygulamak olmalıdır, din adamlarının bu tip bir yaptırım hakkı yoktur. Aksi halde sadece vaaz ya da konuşma ile halledilebilecek bir sorun olsaydı din adamları bunu kendileri çözebilirlerdi. Anlaşılan bir diğer şey, Hristiyanlığı kabul etmiş, vaftiz edilmiş olmasına rağmen bazılarının halen pagan adetlerini terk etmedikleri ve bunu Hristiyanlık ile bağdaştırmaya çalıştıklarıdır. Bu kişiler kutsal şehitler için böyle davrandıklarını, onları memnun etmek, lütuflar ihsan etmelerini, mucizeler göstermelerini sağlamak için pagan adetlerini kullandıklarını ifade etmektedirler. *Kiliselerin yanında ve kutsal şehitler adına ifadelerinin kullanılmasını* bunu göstermektedir. Ayrıca madde yoluyla pagan adetleri hakkında da bilgi sahibi olmaktayız. Kura çekmek, tılsımlar giymek, kuşlar yoluyla fal bakmak, insan kurban etmek bunlardan bazılarıdır.

7. madde: “Tek yıllarda her piskopos kendi bölgesini dikkatlice dolaşmalı ve halkı kutsamaya, bölgede yerleşik yaşayanları eğitmeye ve incelemeye, pagan fikirleri, kura çekmeleri, kâhinleri, kuş falcılarını, tılsımları, büyüleri ve paganizmin her pisliğini yasaklamaya çalışmalıdır.”⁶⁶

Giriş kısmında da belirtildiği üzere, Erken Orta Çağ`da din adamlarına çok iş düşmektedir. Din adamlarının bölge düzeyindeki sorumlusu piskopostur. Tanrı`nın emirlerini yansıttığı düşünülen piskoposların seçimi⁶⁷ son derece önemlidir. Her ne kadar rahipler tarafından seçilseler de dünyevi liderlerin de etkili olduğu, kendi istediklerini seçtirmeye çalıştıkları örnekler çoktur. Hatta pek çok Orta Çağ piskoposunun krallar tarafından atandığını⁶⁸ söylemek yanlış değildir. Dünyevi güç ile dini güç arasındaki piskopos atamaları sorunu, Papa II. Calixtus ve İmparator V. Henry arasında 23 Eylül

⁶⁶ “Statuimus, ut singulis annis unusquisque episcopus parrochiam suam sollicite circummeat, et populum confirmare et plebes docere et investigare, et prohibere paganas observationes divinosque vel sortilegos aut auguria, phylacteria, incantationes vel omnes spurcitas gentium studeat”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 45.

⁶⁷ Piskopos seçimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özlem Genç, “IX. Yüzyılın Önemli Bilginlerinden Lyonlu Diyakoz Florus ve Liber de Electionibus Episcoporum Işığında Orta Çağ Piskopos Seçimleri”, *Studies of the Ottoman Domain* 3/5 (2013), 18-34.

⁶⁸ Richard S. Katz, *Democracy and Elections* (New York: Oxford University Press, 1997), 18.

1122`de imzalanan Worms Konkordatosu ile sonlanmıştır.⁶⁹

14.yüzyılda İtalya`da toplanan Trent Konsili`ne göre havarilerin ardılı olarak kabul edilen piskoposların, havariler gibi dinsel tören yönetme, papazları atama ve diğer piskoposları kutsama gibi yetkileri vardır. Onlar, Tanrı`nın kilisesini yönetmek üzere Kutsal Ruh tarafından atanmışlardır. Görevleri arasında kilise doktrininin saflığını gözetmek, ruhban sınıf arasında disiplini temin etmek, ilahi ibadetin yapılması için tedbirler almak, onay vermek, papazları atamak, kutsal yağları, kiliseleri, sunakları kutsamak, ayinleri yönetmeleri ve itirafları dinlemeleri için rahipler görevlendirmek ve bölgedeki tüm kiliseleri belli aralıkla ziyaret etmek vardır.⁷⁰Görüldüğü üzere yetki alanları son derece geniştir. Kararnamenin yedinci maddesi de bunu kanıtlar niteliktedir.

Maddede geçen piskoposlar tarafından sorumlu olunan bölgelerin düzenli olarak ziyaret edilmesi talimatı 801-813 tarihli Aachen Kararnamesi`nde de geçmekte ancak burada daha çok baba ve kardeş katli, ensest ilişki, zina ya da Tanrı`nın emirlerine karşı gelinen başka kötülüklerin kontrol edilmesi istenmektedir.⁷¹ Her piskoposun bölgesini senede bir kez gezmesi talimatı 813 tarihli Arles Konsili`nde de yazıya geçirilmiştir.⁷² Görünen odur ki piskoposlar bir nevi kontrol mekanizması olarak kabul edilmişlerdir. Halkın kutsanmasından kasıt yeni insanların din değiştirilerek Hristiyanlığa geçirilmesidir. Dikkat çeken başka bir husus Hristiyanlığın henüz tam olarak yerleşmemiş olmasıdır. Aksi halde pagan inanca ait olan kura çekme ya da kuş falı bakma gibi uygulamalardan bahsedilmezdi. Piskoposların bunları da incelemesi ve engellemesi istenmiştir.

8. madde: “Azizlerin kilise kanunlarının yanı sıra karar verdikleri; her rahip, kendi bölgesinde yaşayan piskopos tarafından atandığı yerde kalmalıdır ve daima büyük perhiz döneminde, kendi görev/mevkiinin konumu ve amacı/mahiyeti, vaftiz, Katolik inancı, dualar, ayinlerde okunan duaların sırası konusunda uyguladığı yöntemi piskoposa tekrar anlatmalı ve göstermelidir. Günü gelince, kilise kanununa göre, piskopos, halkı kutsamak için bölgeyi dolaşmalıdır, rahip daima, kutsanması gereken halkın yardımcısı olarak ve onları

⁶⁹ Luca Ricardi, “An Outline of Vatican Diplomacy in the Early Modern Age”, *Politics and Diplomacy in Early Modern Italy*, ed.D. Frigo (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 104.

⁷⁰ William E. Addis ve Thomas Arnold, *A Catholic Dictionary* (London: Kegan Paul, 1884), 85.

⁷¹ “Ut episcopi circumeant parrochias sibi commissas et ibi inquirendi studium habeant de inestu, de patricidiis, fraticidiis, adulteriis, cenodoxiis et alia mala quae contraria sunt Deo...”, Alfredus Boretius (ed.), “Capitulare Aquisgranense”, 170.

⁷² “Ut unusquisque episcopus semel in anno circumeat parrochiam suam”, Albertus Werminghoff (ed.), “Concilium Arelatense”, *MGH, Con. 2.1* (Hanover&Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906), 252.

bir araya getirerek piskoposu karşılamak üzere hazır olmalıdır. Ra- b` bin akşam yemeğinde daima kendipiskoposu tarafından kutsal yağ istenmeli ve eski olanla vaftize asla cüret edilmemelidir, eski olanın kilise lambalarında yanması geciktirilmemelidir.”⁷³

Bu madde 742 tarihli *Concilium Germanicum`un*⁷⁴ 3. maddesi- nin tekrarıdır ancak her cümlesi alınmamıştır. Örneğin 742 tarihli belgede de piskoposluğa bağlı rahiplerin piskoposa karşı görevlerin- den bahsedilir, bunlar arasında düzenli olarak yeni Hristiyan kutsa- ma gerekliliği, rahiplerin imanlarının ve görevdeki davranışlarının piskopos tarafından sorgulanması vardır ancak *ut episcoporum testis adsistat castitatis et vitae et fidei et doctrinae illius* cümlesi kararna- meye dâhil edilmemiştir. Bunun yerine eski kutsal yağın artık vaftiz- de kullanılamayacağına, kilise aydınlatması için kullanılmasına yer verilmiştir. Bu madde Şarlman`ın litürjinin kutlanma şekline olan ilgisini göstermektedir.⁷⁵ Ayrıca bir kararnamede böyle direktiflerin veriliyor olması, kimin ruhban statüsüne sahip olduğu, ruhban sı- nıfın durumu, ayinleri yönetme hakkı, neyin uygun bir ayinsel dav- ranış olduğu konusunda anlaşmazlıklar olduğunu göstermektedir.⁷⁶

8. maddeden anlaşılan bir diğer şey Şarlman döneminden itiba- ren rahiplerin vaftiz etme yetkilerinin bulunduğu ve artık piskopos izninin gerekmediğidir. Böyle bir değişiklik olduğunu 755 Ver Konsili kararlarından anlıyoruz çünkü bu konsilin 8. maddesinde⁷⁷ bir ra- hibin vaftiz etmesi ya da ayin okuması yapabilmesi için piskoposun izni şart koşulmuştur. İncelediğimiz kararnamedeki asıl endişe yerel piskoposun sorumluluğundaki çok geniş bölgede bulunan rahiplerin vaftizleri ya da diğer ayinsel görevleri doğru düzgün yerine getirip- getiremedikleridir.⁷⁸ Aynı maddenin vurguladığı rahiplerin yer değiş-

⁷³ “Decrevimus quoque iuxta sanctorum canones, ut unusquisque presbyter in par- rochia habitans episcopo subiectus sit illi in cuius parrochia habitat, et semper in qu- adragesima rationem et ordinem manisterii sui, sive de baptismo sive de fide catholica sive de precibus et ordine missarum, episcopo reddat et ostendat. Et quancun- que iure canonico episcopus circumeat parrochiam populos ad confirmandos, presbyter semper paratus sit ad suscipiendum episcopum cum collectione et adiutorio populi qui ibi confirmari debet. Et in coena Domini semper novum chrisma ab episcopo suo quaerat, et de vetere nullus baptizare praesumat, sed ardere in luminaribus ecclesiae vetus non tardet”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 45.

⁷⁴ Albertus Werminghoff (ed.), “Concilium In Austrasia Habitum Q. D. Germanicum”, *MGH, Con. 2.1* (Hanover&Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906), 3.

⁷⁵ Yitzhak Hen, “The Recycling of Liturgy under Pippin III and Charlemagne”, *Medieval Manuscripts in Transition*, ed. G. H. M. Claassens, vd. (Leuven: Leuven University Press, 2006), 149.

⁷⁶ Celia Chazelle, “The Eucharist in Early Medieval Europe”, *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, ed. I. C. Levy vd. (Leiden: Brill, 2012), 220.

⁷⁷ “Ut nullus presbyter non praesumat in illa parrochia nec baptizare, nec missas celebrare sine iussione episcopi in cuius parrochia est”, Boretius (ed.), “Concilium Vernense”, 34- 35.

⁷⁸ Carine van Rhijn, *Shepherds of the Lords: Priest and Episcopal Statutes in the Carolingian*

tirmemesi gerektiği talimatı da son derece önemlidir. Kararnamenin yayımlandığı Erken Orta Çağ`da, Geç Orta Çağ`daki gibi bir cemaat yapılanmasından bahsedilemese de, bu dönemde de kiliseye bağlı olan bir topluluk vardır ve her kilise bu topluluktan sorumlu bir rahip belirlemiştir. Bu rahip ömür boyu atanmaktadır ve prensipte, piskoposun izni olmadan kilisesini terk etmesi, başka yerde hizmet etmesi yasaktır. Sadece bir kiliseden sorumlu olabilmekte ve atamasını yerel piskopos yapmaktadır. Daha iyi bir kilisede görev yapmak isteyenler onaylanmamakta, piskoposlar genelde şahsen tanıdıkları ve dolayısıyla güvendikleri kişileri bu göreve atamaktadırlar. Öte yandan soyluların ya da diğer büyük toprak sahiplerinin özel malı/mülkü olan kiliselerde bazı soylular piskopos izni olmadan kendi ruhban sınıfının atamasını yapabiliyorlardı. Özellikle Dindar Louis ve Kel Charles dönemlerinde bu durum değiştirilmeye, kendi bölgesindeki tüm ruhbanlar üzerinde piskoposun otoritesi yeniden tesis edilmeye çalışılmıştır.⁷⁹

Bu madde eski yağın yılsonunda lambalarda yakılmasını şart koşturmaktadır. Ayrıca 813'te yapılan bir konsilde piskoposların kilise kaynaklarını kullanarak, kutsal yağ satın alması ve sorumlu oldukları kiliselerdeki lambalara koyması talimatı verilmiştir. Burada, her rahip, kilisesi için yağ ve aydınlatma sorumluluğunu üstlenmek zorunda kalmasını diye, ödeme yükü piskoposun üzerine bırakılmıştır. Ayrıca bu madde piskoposun yerel kiliseleri kontrolünün artan etkisini yansıtmaktadır.⁸⁰

İncelediğimiz madde piskopos ziyaretlerinin aynı zamanda rahiplerin sınındığı bir denetleme olduğunu, denetleme zamanını, rahiplerin hangi konularda doğru bilgiye sahip olmaları gerektiğini, piskopos ziyaretlerindeki sorumluluklarını ve vaftizlerde kullanılan kutsal yağların taze olması gerektiği, eski yağların ise ziyan edilmeyip aydınlatmada kullanıldığı bilgisini vermesi açısından da dikkate değerdir.

9. madde: “Hiç kimse, kendi piskoposunun onayı olmadan, piskoposluk bölgesi içinde bir kiliseyi devralmasını, birinden diğerine geçmesin.”⁸¹

Önceki maddede de bulunan rahiplerin yer değiştirmemesi, atandığı kilisede kalması hususu burada tekrar, özel olarak kayda geçirilmiştir. Bunun nedeni belki de önceki maddede bu konuya

Period (Turnhout: Brepols Publishers, 2007), 113.

⁷⁹ Van Rhijn, *Shepherds*, 126.

⁸⁰ Paul Fouracre, “Eternal Light and Earthly Needs”, *Property and Power in the Early Middle Ages*, ed. W. Davies, P. Fouracre (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 69.

⁸¹ “Ut nemo accipiat ecclesiam infra parrochiam sine consensu episcopi sui, nec de una ad aliam transeat”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 45.

çok kısa, bir iki kelimeyle değinilmesi, başka konular arasında kaybolmasının, gözden kaçmasının istenmemesidir. Ayrıca burada yine piskopos iznine vurgu yapıldığı görülmektedir. Bölge temsilcisi olan piskopos, daha geniş bir alanı yöneten başpiskoposa karşı sorumludur. Dolayısıyla kendi bölgesinde olan biten her şeyden haberdar olması gerekmektedir. Piskoposun onayının aranmasının ya da zorunlu olmasının nedeni de budur. Bu nedenle, diğer pek çok görevinin yanısıra, bir onay makamı olarak işlev görmekte, onun onayı olmadan bölge dâhilinde dini içerikli bir hareket gerçekleştirilememektedir. Orta Çağ Avrupası'nda her kilisenin sorumlu bir rahibi vardır ve bu kişi de piskopos tarafından belirlenmektedir. Madde bize kiliseden sorumlu olacak rahibin piskoposun bilgisi dâhilinde atandığını, haberi olmadan yapılacak bir değişikliğin istenmediğini göstermektedir. Bu tip kurallar ilk konsillerin aldığı kararlardır ve Batı kilisesi zaman zaman büyük sorunlar yaşasa ve karmaşa içine düşse de ilk konsillerin ilan ettiği büyük disiplin ilkelerini asla tamamen yok saymamış, onlara sürekli değinmiştir.

10. madde: “Rahipler, kendi günahları içinde yitip gitmesinler diye, günahkârlara ve suçlulara büyük özen göstermeliler, onların hayatları adil yargıç İsa tarafından onlara sorulacaktır. Benzer şekilde hastalar ve tövbekârlar hakkında, (bunlardan) ölenler, kutsal yağ ile yağlanmaktan, günah çıkarmaktan⁸² ve ölüm döşeginde verilen Aşai Rabbani Ayini`nden mahrum bırakılmamalıdır.”⁸³

Bu maddede geçen ölen kişilerin kutsal yağ ile yağlanması hususu önemlidir. Şarlman zamanına kadar Roma litürjisinin hastaları kutsal yağ ile yağlamak gibi bir görevi yoktur. 8. yüzyıl Roma geleneklerinde hastanın ayinle mesh edilmesi diye bir şey de yoktur. Öte yandan Roma litürjisinde Paskalya`dan önceki perşembe günü (Kutsal Perşembe) yağ kutsamak için bir tören yapıldığı doğrudur. İtalya`da bu günde insanlar, zeytinyağı şişelerini kutsanması için kiliselere götürüyorlar, kutsanmış yağ ile evlerine dönüyorlardı. Hastalanırlarsa bu yağı içebilirlerdi ya da ağrı hissettikleri yere sürebilirlerdi. Frank topraklarında insanların sunacak zeytinyağı olmadığı için bu gelenek hiç geçerli olmamıştır. Yine de Kutsal Kitap ve kilise babaları hastaların meshedilmesini söylüyordu ve eğitilmiş Karolenj rahipler bunu benimsiyorlardı. Bunun sebebi klasik Hristiyan uygulamalarını canlandırmaya çalışmalarıydı. Kutsal Perşembe günü yağın kutsanması muhtemelen insanlar için değil, din adamlarının has-

⁸² Reconciliatio: pişmanlık, itiraf, ceza, af ve kefareti kapsayan ayin.

⁸³ “Ut de incestis et criminosis magnam curam habeant sacerdotes, ne in suis pereant sceleribus, et animae eorum a districto iudice Christo eis requirantur. Similiter de infirmis et poenitentibus, ut morientes sine sacra olei unctione et reconciliatione et viatico non deficiant”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 45.

talara az miktarda verebilmesi için yapıyordu. Şarlman`ın son 12 yılında, bölge kiliselerinde görevli ruhban sınıftan sıklıkla bu görevi yürütmeleri istenmiştir.⁸⁴

Maddeden çıkarılabilecek bir diğer sonuç rahiplerin kendi bölgeleri içinde suç işleyen ya da günaha girenler konusunda sorumlu kılındıklarıdır. İfadeye göre bu sorumluluğun amacı bahsi geçen kişilerin günahkâr kalmamasıdır. Başka bir deyişle suç işlemiş olsa da insanlar günahtan arındırılabilir/arındırılmalıdır ve bu görev din adamlarındır. Yaptıklarının hesabı Hz. İsa tarafından sorulacaktır ama bu dünyada günahtan arınmak için bir şansları vardır.

İlgili madde ölüm döşeğinde ya da ölmüş olan hasta ve tövbe bekârların günahtan arınma hakkının olduğunu ve yine rahiplerin bu konuda sorumlu kılındıklarını göstermektedir. Bu dönemde hasta olmak Tanrı`nın bir cezası, insanın yaptıklarının karşılığı olarak görülmektedir. Hasta olup da ölmüş olan kişi yaptıklarının cezasını bir miktar da olsa çekmiştir ve öbür tarafa giderken günahlarından arınmış olmasında sakınca yoktur. Aynı durum günahlarından dolayı tövbe edenler için de geçerlidir. Ölmüş ya da ölmek üzere olsalar da, onlar da günahlarından arınma hakkına sahiptirler. Ayrıca yine maddeden yola çıkılarak günah çıkarmadan ölmüş ya da ölmek üzere olan kişilere uygulanan arındırma prosedürü hakkında yorumda bulunulabilir. Görünüşe göre bu durumda olan kişilerin kutsal yağ ile mesh edilmesi, günah çıkarması ve Aşai Rabbani Ayini alması gerekmektedir. Başka bir deyişle insanların ölmeden önce bu üç sakramenti yerine getirmiş olması istenmektedir, eğer bu mümkün olmamışsa ve ölen kişi hasta ya da tövbe kârsa, bu üç sakrament kişi öldükten sonra da yerine getirilebilmektedir.

Ölen insanın bahsedilen sakramentleri alıp alamayacağı Erken Orta Çağ konsillerinin tartıştığı konulardandır. Ölenin vaftiz edilmesi ya da günahının çıkarılmasını 397 Kartaca Konsili yasaklayana kadar kiliseler tarafından uygulanmıştır. Konsil 28 Ağustos tarihli toplantısında bunun mümkün olamayacağını, 393 Hippo Konsili`nin aynı kararını tekrarlayarak, şöyle açıklamaktadır: Rab “al ve ye” dediği için ölen kişinin bedenine Ökaristi verilemez çünkü kadavra “alamaz” ve “yiyemez”. Biraderlerin cehaletinin ölünün vaftiz edilmesinin mümkün olacağına inanmamasına da dikkat edilmelidir.⁸⁵Bazı konsiller yasaklamış olsa da ölümlerin vaftiz edilmesi erken dönem boyunca uygulanmış gözükmektedir. Kararnamede böyle bir

⁸⁴ H. B. Porter, “The Origin of the Medieval Rite for Anointing the Sick or Dying”, *The Journal of Theological Studies New Series* 7/2 (1956), 212.

⁸⁵ Roger Pearse, *Acts of the Council of Carthage 397 AD* (Incorporating the Acts of the Council of Hippo 393AD (2022), 7. <https://www.roger-pearse.com/weblog/wp-content/uploads/2022/04/Acts-of-the-Council-of-Carthage-397-and-Council-of-Hippo-393-V1-2022.pdf>

hususla değinilmesi de bunun kanıtıdır. Uygulamayı savunanlar Korintliler 15:29`daki ifadeyi vekil vaftiz⁸⁶ şeklinde yorumlamışlardır. Diğerleri ise burada normal vaftizden bahsedildiğini savunmaktadır. İki kilise babası olan Aziz Epiphanius (315-403) (Heretikler 8.7) ve Aziz Tertullian (145-220) (Marciona Karşı 5.10) bu uygulamayı erken dönemde benimseyenlerin Marcionitler olduğunu, ölüleri adına başkalarını vaftiz ettiklerini belirtmektedirler. Aziz Chrysostom (347-407) ise Marcionitlerin vaftiz olmadan ölen bir katakümen için, ölünün yatağının altına birini yatırdıklarını ve vaftiz olma isteğini onun dillendirdiğini yazmaktadır.⁸⁷Vaftiz, Orta Çağ`ın başlarında yani incelediğimiz dönemde en önemli ritüeldir, Avrupa halkının çoğunluğu için Hristiyanlık durumunu belirleyen şeydir. İnsanları günahattan arındıran, kurtuluşa ermelerini, cennete gideceklerini vaat eden ve vaftiz ebeveynlik gibi bir olgu sayesinde yeni sosyal bağlar tesis eden bir unsurdur. Bu özellikleri ile vaftiz, Batı Roma İmparatorluğu`nun yıkıldığı, insanların kendilerini konumlandırmaya çalışırken Hristiyanlığın etkisi ile öbür dünyaya da hazırlandıkları kaotik ortamda, halkın sosyal hayatı üzerinde büyük etki sahibi olmuş olmalıdır.

11. madde: “Hem bizzat rahipler (haftada) dört kez perhiz yapmalı hem de sıradan halka bunu yapmasını bildirmeliler.”⁸⁸

Perhiz yapmak Orta Çağ Avrupası`nda herkesin yaptığı dini bir uygulamadır. Bunu krallarda da köylülerde de görebiliriz. Örneğin incelediğimiz kararnamenin sahibi olan Şarlman`ın, her ne kadar çok hoşlanmasa da, hastalandığı zamanlarda perhiz yaptığı biyografı yazarı Einhard⁸⁹ tarafından bildirilmektedir. Elbette din adamlarının perhizi diğerlerine göre daha sık ve daha katıdır. İnsanlar genellikle cuma günleri perhiz yapmaktadırlar. Cuma gününün Vaftizci Yahya`nın, Hz. İsa`nın, İlyas peygamberin, Aziz Petrus`un öldüğü gün olmasının dışında, bugün perhiz yapılmasının sebepleri çok çeşitlidir.⁹⁰ Bu madde bize yine Erken Orta Çağ rahiplerinin hayatı ve uymaları gerekenler hakkında bilgi vermektedir. Ek olarak kendi uygulamaları olan bir şeyi halktan da istedikleri görülmektedir. İnsanlara buna uymaları, kendilerini örnek almaları için çağrıda bulunmaları bildirilmiştir.

⁸⁶ John A. Tvedtnes, “The Quick and the Dead”, *Review of Books on the Book of Mormon 1989-2011*, 19/2 (2007), 215-237.

⁸⁷ John A. Tvedtnes, “Baptism for the Dead in Early Christianity”, *The Temple in Time and Eternity*, ed. D. W. Parry, S. D. Ricks (Provo: FARMS, 1999), 55-78.

⁸⁸ “Ut ieiunium quatuor temporum et ipsi sacerdotes observent et plebi denuntient observandum”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 46.

⁸⁹ Genç, *Einhard*, 151.

⁹⁰ Susanna Greer Fein (ed.), “Art. 106, Um doit plus volentiers juner le vendredy”. *The Complete Harley 2253 Manuscripts* (Erişim 22.07.2022)

Haftanın dört günü perhiz yapılması dönemin genel teamülüne uygun olmamakla birlikte örnekleri de yok değildir. Söz gelimi Lombardiya ve Toskana`da Papalık elçisi olan Kardinal Hugolino`nun 27 Ağustos 1218`de Papa III. Honorius`a yazdığı mektubunda, 13. yüzyılın başlarında İtalya yarımadasındaki kadın cemaatlerine bağlı kızkardeşlerin, Büyük Perhiz döneminde haftada dört gün ekmek ve su perhizi⁹¹ yapmasının (sadece bunların tüketilmesinin) öğütlendiği görülmektedir. Başka bir örnekte Geoffrey de La Tour Landry adlı Fransız bir şövalyenin 1371`de üç kızına yazdığı ahlaki talimat kitabında⁹² evlenene kadar haftada üç-dört gün perhiz yapmaları, böylece bedenlerine boyun eğdirecekleri, boyun eğen bedenin laf dinleyeceği, Tanrı`ya karşı saf duygular hissedeceği ve bunun için öbür dünyada hak ettiklerinin iki katıyla ödüllendirilecekleri belirtilmektedir. Son olarak Burgonya Dükü İyi Philip (1396-1467)`in haftanın dört günü su ve ekmek perhizi⁹³ yaptığı bilinmektedir.

Bu maddenin konmasının bir nedeni de bozulmuş/yoşlaşmış dini gelenekler olsa gerektir. Orta Çağ Avrupası`nda din adamları bu gerekçeyle pek çok kez uyarılmış, onları düzene sokmak niyetiyle Şarlman tarafından başlatılan Karolenj Rönesansı⁹⁴ Orta Çağ Avrupası`nın ilk rönesansı olarak tarihe geçmiştir. Kel Charles döneminde zirve yapan bu hareket, ilerleyen zamanda azalarak ortadan kalkmış, dinde ya da kilisede reform yapılmasını isteyenlerin sayısında bir artış meydana gelmiş hatta bu amaçla kurulan tarikatlar ortaya çıkmıştır. Örnek olarak 910`da Güney Fransa`da kurulan Cluny Tarikatı verilebilir. Haçlı Seferleri`nin başlamasında da aktif rol oynayan bu tarikat kilise tarihi için son derece önemlidir. Sonraki yüzyılda gerçekleşen Gregoryen reformlarının bir amacı da din adamlarını ıslah etmektir çünkü bu dönemde *simony* adı verilen dini makamların para ile satılması durumu oldukça yaygındır.

12. madde: “Hiç kimse ilki yaza, ikincisi sonbahara doğru olan meclise gelmekte gecikmemelidir. Gerekli olursa ya da kralın emri olursa, çağrılmış olan hiç kimse başka bir meclise gelmekte de gecikmemelidir.”⁹⁵

Dini bir tarafı olmadığı için kararnamenin tek farklı maddesi bu maddedir. Şarlman`ın genel meclislerin sayısını yıllık iki ya da

⁹¹ Regis Armstrong, *The Lady* (NewYork: New City Press,2006), 79.

⁹² Emilie Amt, *Women`s Lives in Medieval Europe* (Oxon: Routledge, 2010), 128.

⁹³ John Carroll, *On Guilt The Force Shaping Character, History and Culture* (Oxon: Routledge, 2020), 33.

⁹⁴ Özlem Genç, *Birleşik Avrupa`nın Mimarı Şarlman ve Karolenj Rönesansı* (İstanbul: Lotus Yayınevi, 2013), 231-383.

⁹⁵ “Ut ad mallum venire nemo tardet, primum circa aestatem, secundo circa autumnum. Ad alia vero placita, si necessitas fuerit vel denunciatio regis urgeat, vocatus venire nemo tardet”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 46.

üçle sınırlandırma eğiliminin en eski göstergesidir. Ayrıca sonradan sadece varlıklı, sözü geçenlerin katılımına indirgenmiş olması özgür olup zengin olmayanların yılda iki defadan fazla katılımdan muaf tutulmaları için de konulmuş olabilir. Çalışmamızın konusu dışında olduğundan ayrıntılarına girilmeyecektir.

13. madde: “Kral ya da onun sadık adamları için dua edileceği duyurulduğu zaman sebep ne olursa olsun, hiç kimse ihmalkâr davranmamalıdır.”⁹⁶

Şarlman son derece dindar bir liderdir. Bunu hem yayımladığı kararnamelerden ve din adamlarını danışmanları yapmasından hem de kilise ve papalık ile yakın ilişkiler kurmasından anlamak mümkündür. Tabiki bu körü körüne bir bağlılık değildir hatta babası Kısa Pepin ile kıyaslandığında papalığa tabiyet konusunda babasının gerisinde olup ve o, babası gibi, papalığa tabi olmamıştır. Dindar kişiliğinin başka bir yansıması olarak ayinlere katılmaya çalıştığı ve elinden geldiğince kilise görevlilerini rahat ettirmeye, ihtiyaçlarını karşılamaya önem verdiği görülmektedir. Madde bize bu hususun farklı bir yansımasını sunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Şarlman bölge din adamlarından kendisi ya da kendisine sadık olan kişiler için dua da istemektedir. Bu konuya öyle önem vermiştir ki bunu bir yasa maddesi olarak yayımlatmış ve ihmal edilmemesini emretmiştir.

14. madde: “Hiçbir rahip, Tanrı tarafından dile getirilmiş yerler ya da yolculuk sırasında kurulmuş tapınaklar ve piskopos tarafından kutsanmış taşın sunak olmadıkça ayinleri kutlamaya cüret etmemelidir. Buna cüret ederse kendi mevkini tehlikeye sokacaktır.”⁹⁷

Ayinlerin ne kadar önemsendiğini gözler önüne seren bu maddede kutlanabilecekleri yerler konusunda değerli bilgiler verilmektedir. Kilise kanununa göre ayinler sadece kutsanmış yerlerde yapılabilirdi ancak yolda olmak bunun tek istisnasıdır. Yolculuk sırasında kurulan tapınaklardan kasıt çadırlar olmalıdır. Bir taşın sunak olarak kullanılabilmesi için ise piskopos tarafından kutsanması şarttır. Hristiyanlığın ilk dönemlerinde ahşaptan yapılan sunakların yerini 5. yüzyıldan itibaren taş sunaklar almaya başlamıştır. 517 Epaone (Burgonya) Konsili taş sunakların dışındaki sunakların kutsanmasını yani ahşap sunakları yasaklamış⁹⁸ ancak Şarlman dönemine kadar az

⁹⁶ “Ut quando denuntiatum fuerit pro rege vel pro fidelibus suis qualibet causa orationes facere, nemo ex hoc negligens appareat”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 46.

⁹⁷ “Nullus sacerdos nisi in locis Deo dicatis, vel in itinere positus in tabernaculis et mensis lapideis ab episcopo consecratis, missas celebrare praesumat. Quod si praesumpserit, gradus sui periculo subiacebit”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 46.

⁹⁸ “Altaria nisi lapidea crismatis unctione non sacrentur”, Fridericus Maassen (ed.), “Con-

sayıda da olsa kullanılmaya devam edilmiştir. Burada yine piskoposun otoritesi göze çarpmaktadır. Bir taşın sunak olarak dini amaçla kullanılabilmesi ancak piskoposun kutsamasıyla mümkün kılınmaktadır. Burada bir rahip de seçilmiş olabilirdi ama görünen odur ki bu iş için piskopos onayı yani daha üst bir makamın onayı gerekmektedir. Sunağın taştan olması durumu vurgulanan başka bir durumdur.

Taşınabilir sunak kullanma ayrıcalığı piskoposlara verilen ayrıcalıklardan biridir. Bunu bir hukuk kuralı olarak belirleyen ilk kişi Papa VIII. Boniface (1294-1303)'dir. Kilise tarihinin ilk dönemlerinde bu sunakları kullanmak için başkalarına da izin verilmiştir. Hasta ya da seyahat halinde olduklarında ayin için taşınabilir sunak kullanan piskoposların kayıtları 3.yüzyıla kadar geri gitmektedir.⁹⁹

Taşınabilir sunaklara ilk atıf yaklaşık 511 tarihli bir mektupta bulunmaktadır. Piskoposlar Tourslu Licinius, Angerslı Eustachius ve Rennesli Melanius tarafından İngiltere'den gönderilen rahipler Lovocal ve Catihern'e yazılmıştır. Rahiplerin Bretonların evlerinde kutsanmış masalarda ayin yaptıkları piskoposların kulağına gelince, piskoposlar rahiplerden hemen bu uygulamadan vazgeçmelerini istemişlerdir. York Piskoposu Ecgbert hiçbir rahibin, adanmış bir kilise dışında bir yerde ya da özel bir evde Aşai Rabbanî aynini yapmamasını söylemiştir.¹⁰⁰ Sonuç olarak vurgulanan şey piskopos tarafından kutsanarak Tanrı'ya adanan yer dışında bir yerde ayin yapılmamasıdır. Savaş zamanlarında ise mümkün olursa gözetilen bir gerekliliktir. Seyahat sırasında izin verilmesinin nedeni halkın bu kutsal ritüelden mahrum kalmasını önlemektir ama burada da şart piskopos tarafından kutsanmış olmasıdır.

Taşınabilir sunakların kullanımına dair ilk kayıtlı metin ise 888 Metz Konsili'nin sekizinci maddesinde bulunmaktadır. Aynı yıldaki Mainz Konsili ise hem hasta kişilerin odalarında hem de seyahat halindeyken ve kullanılabilecek hiç kilise yoksa açık havada ya da bir çadırda taşınabilir sunak kullanımına izin vermiştir.¹⁰¹

15. madde: “Kendi görevini doğru şekilde yerine getirmeyi bilmeyen, kendi piskoposlarının talimatına gözetim gücüyle öğrenmeye çabalamayan ya da geçerli kilise kanununu dikkate almayan rahipler, bunları tam olarak düzeltecekleri zamana kadar görevden alınmalıdırlar.”¹⁰²

cilium Epaonense”, *MGH, Conc. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1893), 25.

⁹⁹ Francis L McElroy, *The Privileges of Bishops* (Washington: The Catholic University of America Press, 1951), 15-16.

¹⁰⁰ Thomas Welsh, *The Use of the Portable Altar: A Historical Synopsis and a Commentary* (Washington: Catholic University Press, 1951), 3, 13.

¹⁰¹ Welsh, *The Use of*, 14-15.

¹⁰² “Sacerdotes, qui rite non sapiunt adimplere ministerium suum nec discere iuxta praeceptum episcoporum suorum pro viribus satagunt vel contemptores canonum existunt,

16. madde: “Kendi piskoposu tarafından öğrenmeye özen göstereceğini, (görevini) yapmayı ihmal etmesin diye, bilgisi hakkında sıklıkla uyarılan kişi, şüphesiz hem görevden alınsın hem de sahip/sorumlu olduğu kiliseyi kaybedsin çünkü Tanrı'nın yasağını ihmal edenler onu başkalarına anlatamaz ve vaaz edemezler.”¹⁰³

Birbirine paralel talimatlar veren bu iki maddede *doctrina* yerine *scientia*ya yani bilgiye atıf yapılması, daha soyut bir ortodoksluk idealine karşıt olarak, bir rahip için eğitimin pratik faydalarına dikkat çekmektedir. Ek olarak her iki maddede de *sapere (bilmek)*ye ek olarak *discere (öğrenmek)* fiillerinin kullanılmış olması bunu desteklemektedir. Öte yandan öğrenmeyi ihmal etme ile görevden alınma arasında pozitif bir bağlantının olması, imkânsız gibi görünmese de, öğrenmenin gerçekleşmesi ve terfi etme arasında da aynı pozitif bağlantının olduğu anlamında yorumlanamaz.¹⁰⁴

Maddede vurgulanan ilk şey din adamlarının görevlerini din ne emrediyorsa ona uygun bir şekilde yerine getirmek zorunda olduklarıdır. Ayrıca 8. maddede belirtildiği üzere, piskoposlar yaptıkları ziyaretlerde rahiplerin dini bilgilerini sorguluyor ve eksiklikleri varsa uyarılarda bulunuyorlardı. Rahiplerin eksikliklerini tamamlaması gerekiyordu ve ancak o zaman tekrar görevlerine dönebiliyorlardı. Yine de piskopos tarafından sıklıkla uyarılan din adamının görevinden alınması ve sorumlu olduğu kiliseye başka birinin atanması piskopos kontrollerinin çok önemli olduğunu, din adamlarının bu dönemler için neden hazırlık yaptığını ve kararnamenin bir maddesi olarak (8. madde) yer almasını açıklamaktadır. Görevden alınmasının gerekçesi olarak verilen şüpheden uzak olunması ifadesi de dikkate değerdir çünkü sıklıkla uyarılan kişinin doğru davranıp davranmayacağı bilinmeyeceği için görevden alma yolu kökten bir çözüm olarak görülmüştür. Her iki madde öğrenmenin ihmal edilmesi durumunda mevki kaybı tehdidinde bulunmaktadır. Eğitim yükümlülüğüne uymamaya karşı görevden uzaklaştırmaya kadar varan yaptırımlar getirilmiştir. Kral burada halkını düşünmüştür çünkü halk okuma yazma bilmemektedir ve Hristiyan inancının içeriğini onlara anlatacak olanlar din adamlarıdır. Ayrıca kral her Hristiyanın inancın temel

ab officio proprio sunt submovendi, quousque haec pleniter emendata habeant”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 46.

¹⁰³ “Quicunque autem a suo episcopo frequenter admonitus de sua scientia, ut discere curet, facere neglexerit, procul dubio et ab officio removeatur et ecclesiam quam tenet amittat, quia ignorantes legem Dei eam aliis annuntiare et praedicare non possunt”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 46.

¹⁰⁴ Darren Elliot Barber, *The Heirs of Alcuin: Education and Clerical Advancement in Ninth-Century Carolingian Europe*, Unpublished Doctoral Thesis (Leeds: The University of Leeds, 2019) 174.

ilkelerini bilmesini istemiştir.

17. madde: “Hiçbir yargıç bir rahibi, diyakozu, ruhban sınıftan birini ya da kilisenin yaşça küçük bir üyesini piskoposların bilgisi dışında kendi başına cezalandırmaya ya da mahkûm etmeye cüret etmemelidir. Biri bunu yaparsa, haksızlığı kararlaştıran kilise tarafından, kendi suçunu anlayana ve düzeltene kadar, uzun süreliğine görevden alınmalıdır.”¹⁰⁵

Orta Çağ Avrupası`nda mahkemeler dini ve laik mahkemeler olarak ayrılmaktadır. Dini mahkemelerin toplanışına baktığımızda Franklarda meclislerin yargı gündemiyle toplanabildiğini, kral ya da piskopos, meclisi kim toplantıya çağırırsa, gündemi onun belirlediğini görmekteyiz. Yargılanacak kişiler önceden belirlenip bilgilendirilmektedir. Bu meclislerin/sinodların temel işlevlerinden biri ruhban sınıf üyeleri için mahkeme ya da daha üst bir yargı makamı/temyiz olarak hizmet etmektir. Buralara üstleri tarafından haksız muameleye maruz kaldıklarını iddia eden kişiler, rahipler, piskoposlar başvurabilmektedir.¹⁰⁶Normal koşullarda ruhban sınıf üyelerinin davalarına bakan dini mahkemelerde yargılanmak din adamı olmayanların da istediği bir şeydir çünkü dini mahkemenin ölüm cezası verme yetkisi yoktur. Ruhban sınıfa göre bir insanın yaşamasına ya da ölmesine sadece Tanrı karar verebilirdi. Yargılama sistemi her ne kadar böyle olsa da bazı yerlerde ve zamanlarda ruhban sınıf üyelerinin, bağlı buldukları piskoposlarının izni olmadan, dini mahkemeden önce laik mahkemede yargılandığı bilinmektedir. 17. maddenin konuluş sebebi de kilise mahkemelerinin yetkisini artırmaya yönelik taleplerdir. Bu madde ile kilise mahkemeleri ile laik mahkemelerin yetki alanına giren konuların ayrılması ve böylece dini mahkemenin yetkisi konusunda süregelen anlaşmazlıkların ortadan kalkması amaçlanmıştır.

Kilise, hiçbir laik yargıcın bir din adamını piskoposun rızası olmadan laik mahkemeye teslim etmesini istemiyordu. Çok geçmeden meclisler, laik yargıçların din adamlarına dava açmasını ve ceza vermesini yasaklamış ancak bu yasak din adamlarının laik mahkemeye çıkmasını engellememiş, sadece piskoposun önceliği tanınmıştır. Buna göre önce piskopos suçlamayı öğrenecek ve yargılama yetkisini kullanacak ya da kullanmayacaktır, sonra gerek olursa laik mahkeme

¹⁰⁵ “Ut nullus iudex neque presbyterum neque diaconum aut clericum aut iuniorum ecclesiae extra conscientiam pontificis per se distingat aut condemnare praesumat. Quod si quis hoc fecerit, ab ecclesia cui iniuriam inrogare dinoscitur tamdiu sit sequestratus, quamdiu reatum suum cognoscat et emendet”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 46.

¹⁰⁶ Gregory I. Halford, *Archaeology of Frankish Church Councils* (Leiden: Brill, 2010), 62, 89.

devreye girecektir. Din adamları bunun ihlali durumunda tehdit olarak aforozu da kullanmışlardır.

Piskoposlar da diğer din adamları gibi devletin cezai yargı yetkisine tabidirler ancak üstün konumlarından dolayı sadece kendi memurları tarafından yargılanabilmektedirler. Piskoposların yargılanmasındaki geçerli prosedüre göre, hakkında suçlama olan piskoposlar için kralın emriyle bir ön inceleme yapılmakta, ön inceleme suçlama için yeterli materyali sağlıyorsa sorunu görüşmek ve çözmek üzere, kral tarafından bir meclis toplanmaktadır. Sağlamıyorsa dava açılmasına gerek olmadığı beyan edilmektedir. Öte yandan bu ön soruşturma olmazsa olmaz bir prosedür değildir. Kral, kendisine gelen raporlar sonucunda sanığın suçunun kesin olduğunu düşünüyorsa ön soruşturma yaptırmama hakkı da vardır. Suç hafif bir suçsa sadece disiplin cezası, değilse ölüm ya da genelde bir manastıra sürgün cezası verilmektedir. Alternatif olarak piskoposun mülklerine el de konabilmektedir.¹⁰⁷Tüm kilise görevlileri gibi, manastırlarda yaşayan ve oradaki keşişlerin lideri olan başrahipler de piskoposun otoritesine tabidir.

614 Paris Konsili'nin 4. maddesinin¹⁰⁸ birebir aynısı olan bu madde din adamlarının yargılanmasından bahsettiği için hukuk tarihçileri için de son derece önemlidir. 614 Paris Konsili ruhban sınıfın ve ruhban olmayanların birlikte katıldıkları bir konsildir. Bu şekilde iki tarafın da bulunduğu konsillere en iyi örneklerden biridir. Merovenj Kralı II. Clothar (ö. 629) tarafından, 12 metropolitan, 60 yardımcı piskopos ve bir rahibin katılımıyla Aziz Peter Bazilikası'nda yapılmıştır. Galya'nın her köşesinden katılımcıların yer aldığı konsil 10 Ekim'de sonlanmış ve 10 gün sonra kral tarafından, konsil kararlarının 14'ünü içeren¹⁰⁹ 24 maddelik bir kararname¹¹⁰ yayımlanmıştır.

Maddenin vurguladığı hususu görmezden gelerek piskopos onayı olmadan ruhban sınıftan birini yargılayan ve cezalandıran laik yargıca öngörülen ceza görevinden alınmaktır. Bu maddeden yola çıkarak dindar kral Şarlman'ın din adamlarını koruduğunu net bir şekilde söyleyebiliriz.

¹⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Paul Hinschius, *System Des Katholischen Kirchenrechts mit Besonderer Rücksicht auf Deutschland* (Berlin: Verlag, 1888), 850-860.

¹⁰⁸ "Ut nullus iudicium neque presbyterum neque diaconem aut clericum aut iuniores ecclesiae sine scientia pontificis per se distringat aut condemnare presumat. Quod si fecerit, ab ecclesia, cui iniuria inrogari dinoscitur, tamdiu sit sequestratus, quamdiu reatu suo cognoscat et emendet", Maassen edisyonunda 6. madde olarak geçmektedir. Fridericus Maassen (ed.), "Concilia Parisiense", VI, *MGH, Conc. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1893), 187.

¹⁰⁹ Halford, *Archaeology*, 195-196.

¹¹⁰ Alfredus Boretius (ed.), "Clotharii II. Edictum", *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 20-23.

18. madde:¹¹¹“Hiçbir piskopos ya da ruhban sınıftan olmayan kişi, başka bir piskoposun, kilisenin ya da özel şahsın malını ,..., kabul etmeye ya da (ona) el koymaya cüret etmemelidir. Birisi bunu yapmayı denerse, çaldıklarını getirilerinin/kârının tazminatıyla geri verene kadar, uzun süre herkesin yardımından uzaklaştırılmalı ve cemaatin lütfundan/merhametinden alıkonulmalıdır.”¹¹²

Kararnamenin bu son maddesi, I. Childebert (ö. 558) tarafından toplanan¹¹³ 28 Ekim 549 tarihli Orleans Konsili'nin 14. maddesinde¹¹⁴ belirtilen “hiçbir piskoposun, ruhban sınıf mensubunun ya da genel olarak hiç kimsenin başka bir kilisenin mallarını sahiplenmemesi ya da el koymaması” hususunun biraz daha genişletilmiş, içine ruhban olmayanların ve onların mallarının da eklenmiş halidir. Konsil yedi başpiskopos, 43 piskopos, 21 piskopos temsilcisinin katılımıyla düzenlenmiş ve kararları 24 madde halinde yayımlanmıştır.¹¹⁵ Söylenmek istenen şey ruhban olsun olmasın kimsenin bir başkasının malına el koyamayacağıdır. Bunu yapan kişi durum tespit edildiği anda hem üzerine geçirdiği malları hem de onlardan temin ettiği kazancı iade etmelidir. İade süreci tamamlanana kadar ise halktan/cemaatten dışlanmıştır.

Sonuç

Orta Çağ Avrupası'na damgasını vurmuş bir kralın tahta çıkar çıkmaz yayımladığı ilk kararnamenin din adamları üzerine olması ve kullanılan ifadeler hem kralın çok dindar olduğunu hem de din adamlarının bu dönemde çok önemsendiğini, korunduğunu göstermektedir. Kararnamenin yayımlandığı 8. yüzyıla kadar elbette pek çok benzeri yayın yapılmıştır. Onlardan yararlanması, bazı maddelerin değiştirilmeden alınması bir yandan yıllar geçse de bazı konuların önemini yitirmediğini, bir yandan da atalara, onların faaliyet ve kararlarına saygı gösterildiğini ortaya koymaktadır.

¹¹¹ Çalışmamızda kaynak olarak kullandığımız edisyonda editör Alfredus Boretius, son iki maddeyi köşeli parantez arasında vermiş ancak bunun nedenini açıklamamıştır. Muhtemelen nedeni farklı bir yerden alınmış olduğunu fark etmiş olmasıdır.

¹¹² “Ut nullus episcoporum vel secularium cuiuscunque alterius episcopi sive ecclesiae sive privati res , , competere aut retinere praesumat. Quod si quis hoc facere tentaverit, tandiu sit ab omnium caritate suspensus et a communionis gratia sequestratus, quoadusque res ablatas cum fructuum satisfactione restituat”, Alfredus Boretius (ed.), “Karoli Magni Capitulare Primum”, *MGH, Cap. Reg. Fran. I* (Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883), 46.

¹¹³ Halford, *Archaeology*, 93.

¹¹⁴ “Ut nullus episcoporum aut cuiuslibet ordinis clericus vel alia quaecumque persona quibuslibet condicionibus seu in uno regno seu in alio positus alterius cuiuscunque ecclesiae res aut petat aut praesumat accipere”, Maassen (ed.), “Concilium Aurelianense”, 104.

¹¹⁵ Karl Joseph von Hefele, *A History of the Councils of the Church IV* (Edinburgh: T&T Clark, 1895), 366.

Maddeler detaylı olarak incelendiğinde ruhban sınıfın statüsü, dini törenlerde uyulması gereken kurallar ve daha birçok konuda fikir birliği olmadığı, farklı uygulamalardan kaynaklı sorunlar yaşandığı ve bunların tartışıldığı anlaşılmaktadır. Aksi halde resmi bir belgede bahis konusu edilmez hatta farklı maddelerde tekraren ele alınmazlardı. Elbette sık vurgulanmaları herkes tarafından benimsenip uygulandıkları anlamına gelmemektedir. Tam tersi, sonraki kararnamelerde tekrarlanmaları kararnameye bütünüyle riayet edilmediğini göstermektedir.

Genel olarak vurgulanan ilk şey piskoposların izninin gerekliliğidir. Kararname hangi durumlarda gerekli olduğuna dair çarpıcı örnekler sunmaktadır. Bunlar arasında belki de en dikkat çeken din adamlarının ancak piskopos izni ile yargılanabiliyor olmasıdır. Aldıkları cezalar ve hangi suçun ne ceza gerektirdiği gibi bazı bilgiler nedeniyle bu kararname, hukuk tarihçileri açısından da önemlidir. Ruhban olmayan yargıçlar din adamlarının yargılanması konusunda özellikle uyarılmışlardır. Ayrıca piskopos ya da rahip, din adamlarından çok şey beklendiği, görev ve sorumluluklarının çok çeşitli olduğu, bahsi geçen yüzyılın idari, sivil ve dini yapılanmasında son derece etkili oldukları, bazı konularda sivil idare ile işbirliği yaptıkları anlaşılmaktadır.

Kararnamenin ruhban sınıfa ya da dini hayata dair verdiği değerli bilgiler arasında yabancı bir kişinin kiliseye kabul şartları, referansın ne derece önemli olduğu, din adamlarının özel hayatları, hangi koşullarda hangi görevle askeri bir birlik içinde olabilecekleri, uzak durmaları gereken dünyevi aktiviteler, nasıl-ne zaman denetlendikleri, bir din adamında mutlaka olması gerekli meziyetler, edinilmiş olması gereken bilgiler de vardır. Ayrıca hata yapan bir din adamına hatasını düzeltmesi için süre tanındığı, sivil idarenin talimatlarını halka iletme gibi bir görevleri olduğu, haksız yere edindikleri malları tazminatıyla geri ödemeleri gerektiği anlaşılmaktadır.

Dönemin önemli bir unsuru olan Hristiyanlığın bazı uygulamalarına yer veren kararname dönemin dini yapısını anlayabilmemiz açısından da son derece önemlidir. Örneğin kutsal yağın hastalar üzerinde kullanımı bu dönemde başlamaktadır. Kutsamalarda taze yağ kullanılması zorunluluğu her yerde rastlanamayacak bir bilgidir. Yine ayinlerin nerelerde yapılabileceği ve taş sunak kullanımının özellikle vurgulanması dönemin dini uygulamalarına örneklerdir. Hristiyanlık tarihine dair bilgilerden belki de en değerlisi, 8. yüzyılda kıtanın pek çok yerinde bu din benimsenmiş olmasına rağmen, bazı çevrelerce halen pagan geleneklerin devam ettiriliyor olmasıdır. Bu durum bazı yerlerde Hristiyanlığın halen tam olarak sindirilmediği, yüzeysel bir kabul olduğu izlenimini uyandırmaktadır.

Sonuç olarak ele aldığımız kararname, Antik Çağ ile Orta Çağ arasında bir köprü vazifesi gören, ana kaynakların sınırlı olduğu Erken Orta Çağ hakkında, ilahiyat, tarih, hukuk alanında çalışanlara, bu dönemi anlamak isteyenlere, başka yerde az bulunur, faydalı veriler sunmaktadır.

Kaynakça

- Addis, William E.- Arnold, Thomas. *A Catholic Dictionary*. London: Kegan Paul, 1884.
- Amt, Emilie. *Women's Lives in Medieval Europe*. Oxon: Routledge, 2010.
- Armstrong, Regis. *The Lady*. NewYork: New City Press,2006.
- Baluze, S. (ed.). *MGH, Cap. Reg. Fran. I*, Paris: Quillau, 1780.
- Baluze, S. (ed.), "Capitulare Octavum 803", *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Paris: Parisiensis Typograhus, 1677.
- Barber, Darren Elliot. *The Heirs of Alcuin: Education and Clerical Advancement in Ninth-Century Carolingian Europe*. Leeds: The University of Leeds, Doktora Tezi, 2019.
- Barrow, Julia. *The Clergy in the Medieval World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Biblia Sacra*. Erişim 01.08.2021 <https://www.wilbourhall.org/pdfs/vulgate.pdf>
- Boretius, Alfredus (ed.). "Admonitio Generalis". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Capitulare Aquisgranense". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Capitulare de Causis Diversis". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Capitulare Mantuanum Primum, Mere Ecclesiasticum". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Capitulare Missorum Generale". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Clotharii II. Edictum". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Concilium Vernense". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Duplex Legationis Edictum". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Karlmanni Principis Capitulare". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Karoli Magni Capitulare Primum". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Pippini Principis Capitulare Suessionense". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Boretius, Alfredus (ed.). "Pippini Regis Capitulare 13". *MGH, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883.
- Brooke, C. N. L. "Gregorian Reform in Action: Clerical Marriage in England, 1050-1200". *The Cambridge Historical Journal* 12/1 (1956), 1-21. <https://10.1017/s1474691300000305>.
- Carroll, John. *On Guilt The Force Shaping Character, History and Culture*. Oxon: Routledge, 2020.
- Chazelle, Celia. "The Eucharist in Early Medieval Europe". *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*. ed. I. C. Levy vd. 205-249. Leiden: Brill, 2012.
- Dalar, Mehmet. "Uluslararası Hukukta "Haklı Savaş" Doktrini", *Muhafazakâr Düşünce* 4/15, (Kış 2008), 231-249.
- De Coulanges, Fustel. "De la congection des lois au temps des Carolingiens", *Revue Historique* 3/1, (1877), 3-30.
- Dümmler, E. (ed.). "Claudii Taurinensis Episcopi Epistolae 6", *MGH Epp. IV*. Berlin: Weidmann, 1895.
- Dümmler, E. (ed.). "Codex Carolinus 88", *MGH Epp. III*. Berlin: Weidmann, 1892.
- Ereker, Fulya. "İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı", *Uluslararası İlişkiler* 1/3, (Güz 2004), 1-36.
- Fein, Susanna Greer (ed.). "Art. 106, Um doit plus volentiers juner le vendredy". *The Complete Harley 2253 Manuscripts*. Erişim 22.07.2022. <https://d.lib.rochester.edu/teams/text/fein-harley2253-volume-3-article-106>
- Fouracre, Paul. "Eternal Light and Earthly Needs". *Property and Power in the Early Middle Ages*.

- ed. W. Davies, P. Fouracre. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Friedberg, Aemilius. (ed.). *Corpus Iuris Canonici II*. Leipzig: Officina Bernhardi Tauchnitz, 1881.
- Friend, Nicholas Edward. *Holy Warriors and Bellicose Bishops: The Church and Warfare in Early Medieval Germany*. California: San Jose State University, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ganshof, François L. "The Impact of Charlemagne on the Institutions of the Frankish Realm". *Speculum* 40/1 (1965), 47-62.
- Genç, Özlem. *Orta Çağ`ın İlk Laik Biyografisi, Einhard Vita Karoli Magni*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Genç, Özlem. *Erken Orta Çağ Avrupası`nda Hayat*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2021.
- Genç, Özlem. "IX. Yüzyılın Önemli Bilginlerinden Lyonlu Diyakoz Florus ve Liber de Electionibus Episcoporum Işığında Orta Çağ Piskopos Seçimleri". *Studies of the Ottoman Domain* 3/5 (2013), 18-34.
- Genç, Özlem. *Birleşik Avrupa`nın Mimarı Şarlman ve Karolenj Rönesansı*. İstanbul: Lotus Yayınevi, 2013.
- Goldberg, Eric. "Louis the Pious and the Hunt". *Speculum* 88/3 (2013), 613-643.
- Goldberg, Eric. *In the Manner of the Franks*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.
- Halford, Gregory I. *Archaeology of Frankish Church Councils*. Leiden: Brill, 2010.
- Hen, Yitzhak. "The Recycling of Liturgy under Pippin III and Charlemagne". *Medieval Manuscripts in Transition*. ed. G. H. M. Claassens vd. 149-160. Leuven: Leuven University Press, 2006.
- Hinschius, Paul. *System Des Katholischen Kirchenrechts mit Besonderer Rücksicht auf Deutschland*. Berlin: Verlag, 1888.
- Holt, Andrew. *Medieval Masculinity and The Crusades : The Clerical Creation of a New Warrior Identity*. Florida: University of Florida, Doktora Tezi, 2013.
- Katz, Richard S. *Democracy and Elections*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Kikuchi, Shigeto. "Carolingian Capitularies as Texts: Significance of Texts in The Government of The Frankish Kingdom Especially under Charlemagne". *Configuration de texte en histoire*. ed. Osamu Kano, 67-80. Nagoya, 2012. https://www.gcoe.lit.nagoya-u.ac.jp/eng/result/pdf/205-216_KIKUCHI.pdf
- Leclere, Sophie. *Sexe, normes et transgressions. Contrôler les pratiques sexuelles et matrimoniales à l`époque carolingienne (740-840)*. Brüksel: Histoire de l`Art et Archeologie, Doktora Tezi, 2016-7.
- Lot, Ferdinand. "Le Premier Capitulaire de Charlemagne", *Ecole pratique des hautes etudes, Section des sciences historiques et philologiques*. (1924), 7-13. <https://doi.org/10.3406/ephe.1924.2987>
- Lucas, Veronika. "Beobachtungen zum sog. Capitulare primum Karls d. gr. in der Sammlung des Benedictus Levita". *Monumenta Germaniae Historica*. Erişim 13.07.2022. [www.http://benedictus.mgh.de/studien/lukas/Capitprimum.pdf](http://www.benedictus.mgh.de/studien/lukas/Capitprimum.pdf)
- Maassen, Fridericus (ed.). "Concilia Parisiense". *MGH, Conc. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1893.
- Maassen, Fridericus (ed.). "Concilium Aurelianense". *MGH, Conc. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1893.
- Maassen, Fridericus (ed.). "Concilium Epaonense". *MGH, Conc. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1893.
- McElroy, Francis L. *The Privileges of Bishops*. Washington: The Catholic University of America Press, 1951.
- McKitterick, Rosamond. *Charlemagne*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Mombert, Jacob Isidor. *A History of Charles the Great*. London: Kegan Paul, Trench & Co., 1888.
- Paxton, Frederick S. *Christianizing Death*. New York: Cornell University Press, 1990.
- Pearse, Roger. *Acts of the Council of Carthage 397 AD (Incorporating the Acts of the Council of Hippo 393AD)*, 2022. <https://www.roger-pearse.com/weblog/wp-content/uploads/2022/04/Acts-of-the-Council-of-Carthage-397-and-Council-of-Hippo-393-V1-2022.pdf>
- Perels, E. (ed.). "Lupi Abbatis Ferrariensis Epistolae 78", *MGH Epp. VI*. Berlin: Weidmann, 1925.
- Pertz, Georgius Heinricus (ed.). "Capitulare Generale". *MGH LL, Cap. Reg. Fran. I*. Hanover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1835.
- Porter, H. B. "The Origin of the Medieval Rite for Anointing the Sick or Dying". *The Journal of Theological Studies New Series* 7/2, (1956), 211-225.
- Pössel, Christina. "Authors and Recipients of Carolingian Capitularies, 779-829". *Texts and*

- Identities in the Early Middle Ages. ed. R. Corradini vd. 253-274. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2004.
- Resnick, Irvn M. "Marriage in Medieval Culture: Consent Theory and The Case of Joseph and Mary". *Church History* 69/2, (2000), 350-371.
- Ricardi, Luca. "An Outline of Vatican Diplomacy in the Early Modern Age". *Politics and Diplomacy in Early Modern Italy*. ed. D. Frigo. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Robertson, James C. *History of Christian Church III*. New York: Pott, Young and Co., 1874.
- Robinson, I.S. "Church and Papacy". *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. ed. J. H. Burns. 252-305. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Sarti, Laury. "The Military, the clergy and Christian faith in sixth-century Gaul". *Early Medieval Europe* 25/2, (2017), 162-185.
- Savage, Henry L. "Hunting in the Middle Ages". *Speculum* 8/1 (January 1933), 30-41.
- Schaefer, Francis. "Capitularies". *The Catholic Encyclopedia*. III/310-311. New York: Robert Appleton Com., 1908.
- Smets, An - Van den Abeele, Baudouin. "Medieval Hunting". *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*. ed. Brigitte Resl. Oxford: Berg, 2007.
- Stone, Rachel. "Gender and hierarchy: Archbishop Hincmar of Rheims (845-882) as a religious man". *Religious Men and Masculine Identity in the Middle Ages*. ed. P. H. Cullum vd. 28-45. Woodbridge: The Boydell Press, 2013.
- Story, Marek. "Polowania Duchownych W Swietle Sredniowiecznyc Ksiąg Pokutnych". *Kosciol I Prawo* 10/23 (2021), 239-251.
- Thibodeaux, Jennifer D. "The defence of clerical marriage: Religious identity and masculinity in the writings of Anglo-Norman clerics". *Religious Men and Masculine Identity in the Middle Ages*. ed. P. H. Cullum vd. 46-63. Woodbridge: The Boydell Press, 2013.
- Torres, Marcos. "Suitability for Priestly ministry in the Carolingian Reform". *Becoming a Priest*. ed. S. A. Szuromi vd. 63-100. Berlin: Frank & Timme GmbH, 2019.
- Tural, Murat. "Şarman Zamanında Hristiyanlığın Yayılışı: Çifte Kılıç mı, Gönül Dili mi?". *History Studies* 12/3, (Haziran 2020), 1217-1231.
- Tvedtnes, John A. "The Quick and the Dead". *Review of Books on the Book of Mormon 1989-2011* 19/2 (2007), 215-237.
- Tvedtnes, John A. "Baptism for the Dead in Early Christianity". *The Temple in Time and Eternity*. ed. D. W. Parry, S. D. Ricks. 55-78. Provo: FARMS, 1999.
- Van Houts, Elisabeth. *Married Life in the Middle Ages, 900-1300*, Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Van Rhijn, Carine. *Shepherds of the Lords: Priest and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*. Turnhout: Brepols Publishers, 2007.
- Von Hefele, Karl Joseph. *A History of the Councils of the Church IV*. Edinburgh: T&T Clark, 1895.
- Webb, Diana. *Medieval Pilgrimage*. Hong Kong: Palgrave Macmillan, 2002.
- Welsh, Thomas. *The Use of the Portable Altar: A Historical Synopsis and a Commemary*. Washington: Catholic University Press, 1951.
- Werminghoff, Albertus (ed.). "Concilium Arelatense". MGH, Con. 2.1. Hanover&Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906.
- Werminghoff, Albertus (ed.). "Concilium In Austrasia Habitum Q. D. Germanicum". MGH, Con. 2.1. Hanover&Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1906.

أفعل من CEMHERETU'L-EMSÂL'DE KALIBINDA GELEN HAYVAN MOTİFLİ DEYİMLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Yusuf BİLDİK*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 15 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 03 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** Bildik, Yusuf. "Cemheretu'l-Emsâl'de أفعل من Kalıbında Gelen Hayvan Motifli Deyimler Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 157-180.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1205096>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 15 November 2022, **Accepted:** 03 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Bildik, Yusuf. "An Investigation On Animal Motif Idioms In أفعل من Meter In Cemheretu'l-Emsâl". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 157-180.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1205096>



Öz

Kültür, bir toplumun tarihi boyunca biriktirdiği yaşanmışlıklar, acılar ve sevinçler bütünüdür. Atasözleri ve deyimler ise bu kültüre ait geçmişin arıtılıp öze indirilmiş halleridir. Zira her bir atasözü ve deyim arkasında bir sebep ya da hikâye bulunmaktadır. İnsanlarla birlikte bu dünyayı paylaşan ve insan hayatının değişmez parçalarından birisi olan hayvanların, atasözü ve deyimlerde zikredilmemiş olması düşünülemez. Öyle ki bütün dillerde var olan deyimlerde hayvanlara da yer verilmiş olması, atasözü ve deyimlerin, kültürlerin özeti olduğu fikrine daha uygundur. Atasözleri bir yargı bildirirken deyimler bir kavram ya da durumu açıklamaktadır. Bu çalışmaya konu olan deyimlerde, genellikle hayvanların fiziksel ya da psikolojik davranışlarına benzetmeler yapılmaktadır. Bir hayvanın kurnaz, diğerinin inatçı olması bu duruma örnek verilebilir. Deyimlere konu olan hayvanların türleri ise tamamen o kültürün yaşatıldığı coğrafya ile bağlantılıdır. Zira deniz kıyısına kurulmuş bir medeniyet ile denizden uzak bir medeniyetin yaşam biçimi değişiklik gösterdiği gibi kullanılan deyimler de değişiklik olabilir. Bir yerde deniz hayvanlarının ismi daha fazla deyimlere konu edilirken diğer yerde bu hayvanların ismi çok zikredilmeyebilir. Bu çalışmamızda da *Cemheretu'l-emsâl* isimli mesel kitabında أفعل من veznindeki deyimlerden hayvan motifli olanlar incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Deyim, Hayvan Motifleri, Ebû Hilâl el-Askerî, Cemheretu'l-emsâl

* Arş. Gör. Dr/ Selçuk Üniversitesi/ysfbildik@gmail.com/ <http://orcid.org/0000-0003-4518-9137>

An Investigation on Animal Motif Idioms in *أفعل من Meter in Cemheretu'l-Emsâl*

Extended Summary

Culture is the totality of experiences, pains and joys that society has accumulated throughout its history. Proverbs and idioms are the refined and reduced versions of this culture. Proverbs and idioms are language elements that are unique to each language, effectively and simply said, reflecting cultural accumulation. Because there is a reason or a story behind every proverb and idiom, it is unthinkable that animals, which share this world with people and are one of the invariable parts of human life, are not mentioned in proverbs and idioms. The fact that animals are also included in idioms in all languages is more appropriate for the idea that proverbs and idioms are summaries of cultures. The main feature distinguishing idioms from proverbs is that they express a concept effectively and concisely instead of a general rule. Proverbs say judgment, while idioms describe an idea or situation. Also, while there is a message that contains advice in proverbs, this is not found in idioms. In the idioms that are the subject of this study, analogies are usually made to animals' physical or psychological behaviors. An example is that one animal is cunning, and the other is stubborn. The types of animals that are the subject of idioms are entirely related to the geography where that culture is lived. Because the lifestyle of a civilization established on the seaside and civilization far from the sea may vary, and the idioms used may also be variable. In one place, the names of sea animals are subject to more idioms, while in another place, the names of these animals may not be mentioned much.

In Turkish, proverbs and idioms are not considered a separate category in Arabic, and they are all known as parables. *Cemheretu'l-emsâl* is also a work in which proverbs and idioms are listed mixed. In this work, al-Askerî dealt with 1972 proverbs and idioms. Before the parables listed alphabetically, the ones that were not in the *أفعل من* meter were given, and then the parables in the *أفعل من* meter were brought under a separate title. Although they come from different roots than the idioms in *أفعل من* meter, the phrases that look similar when put into this mold are clarified by specifying which source they come from. For example, the word used in the idiom *أحول من الذئب* "More changeable than a yellowtail" and *أحول من أبي براقش* "more tricky than a wolf" is *أحول*. However, one is used to express variability, and the other to express cheating. In order to avoid this confusion, al-Askerî used the expressions *من التحول* and *من الحيلة* in the explanation of the idioms. While he was content with the expression *معروف* (something known) in the description of some phrases, in others, he conveyed the story about why the idiom was used or the couplets in the poems of some poets.

The animals that al-Askari is subject to her idioms are the animals that the Arab society encounters in daily life. Especially the camel, which is one of the unchanging animals of desert life, has been the most common animal in idioms. There are idioms for many qualities of the camel. His name is mentioned in many idioms, such as being stubborn, being patient, being resistant to water, and being tasteless. In addition, domestic animals in the settlements of Arabs, wild animals, or pests in their immediate surroundings have been the subject of idioms. Some of them are lions, eagles, snakes, grasshoppers, ticks, monkeys, dogs, cats, pigeons, and rock birds. The most striking among the idioms with animal motifs are the prominent features of the animals mentioned in the idioms. In the idioms that al-Askerî deals with, some animals are also mentioned with many different qualities. Various parts of some animals, such as camels, dogs, monkeys, and wolves, have been subject to other idioms. In some idioms, it is seen that the same animal is the subject of idioms on opposite subjects. Another classification that we encounter in idioms is showing different animals as examples on the same subject.

Arabs have been living a rural life for a long time and have been intertwined with agriculture and animal husbandry. Animals have an important place in the lives of

Bedouins, especially those who live in the desert. The data in the research shows that the animals we encounter in the countryside, especially in desert life, are the source of the idioms used by the Arabs. For this reason, the camel, which is an animal suitable for desert life, resistant to long journeys, hunger, and thirst, has been the most mentioned animal in idioms.

Keywords: Arabic Language, Idiom, Animal Motifs, Abu Hilâl al-Askerî Cemheretu'l-emsal

Giriş

Bu çalışma, *Cemheretu'l-emsâl*'deki من أفعال vezninde gelen deyimlerden hayvan motifli olanlar üzerinden Arap kültüründe hayvanların hangi özellikleriyle hangi deyimlere konu edildiğini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Çalışmada belge tarama yöntemi kullanılmıştır. Tarama, İbrâhim Ebû'l-Fazl ve Abdülmecid Katamış tarafından tahkik edilen ve 1988 yılında Dâru Cîl tarafından yayınlanan nüshası üzerinden yapılmıştır. من أفعال veznindeki mesellerin içinden tespit edilen hayvan motifli deyimler öncelikle tematik bir tasnife tabi tutulmuş, anlamca benzer fakat farklı kelimelerle ifade edilen deyimler aynı başlık altında toplanmıştır. Deyimler fiziksel, ahlaki, dolaylı olarak hayvanları konu edinen ve mecâzi olmak üzere dört başlık altında ele alınmıştır. Ardından hayvanların hangi yönleriyle deyimlere konu edildiği değerlendirilmiş, *Cemheretu'l-emsâl* ya da farklı mesel kaynaklarında deyimlerin söyleniş nedeniyle ilgili bilgiler tespit edilmiştir. Deyimlerin kaynak metindeki bulunduğu yere, deyimlerin yanına parantez içerisinde *Cemheretu'l-emsâl*'deki sıra numarası eklenerek işaret edilmiştir. Deyimlerin incelendiği ana bölüme geçilmeden önce Ebû Hilâl el-Askerî'nin hayatı, *Cemheretu'l-emsâl*'in metodu ve deyimlerde hayvan motifinin işlenmesi hususunda kısa bir bilgilendirme yapılmıştır.

Bu alanda daha önce yapılmış olan Şener Şahin'in "*Mecmau'l-emsâl'de Yer Alan من أفعال Veznindeki Hayvan Konulu Deyim ve Atasözleri Üzerine Bir İnceleme*", Adem Balaban ve Armağan Seçkin'in "*Türkçe Deyim ve Atasözleri Perspektifinden Evcil Hayvan İsimlerinin Türk Kültürüne Yansıması*", ve Adem Balaban ve Aytaç Güler'in "*Türkçe Deyim ve Atasözleri Perspektifinden Yabani Hayvan İsimleri ve Türk Kültürüne Yansıması*" adlı makale ve bildiriler, istifade ettiğimiz değerli çalışmalardır.

Ebû Hilâl el-Askerî

Tam adı, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl b. Saîd b. Yahyâ b. Mihrân olup Ebû Hilâl el-Askerî ismiyle tanınmaktadır.¹ Doğum ve ölüm tarihi tam bilinmemekle birlikte hicri IV. asrın başlarında dünyaya geldi-

¹ Celâleddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Matbaatu Isâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 1/506. Boşluk+tab

ği ve sonlarına doğru vefat ettiği tahmin edilmektedir. Huzistan bölgesindeki Askerimükrem'de yaşamıştır.² Ölüm tarihi ile ilgili olarak Yakut el-Hamevî 10 Şaban 395/1005 tarihini belirtmektedir. Bu tarih el-Askerî'nin *el-Evâ'il* adlı kitabını tamamladığı tarihtir. Daha sonraki hayatı ile ilgili bilgi bulunmadığından dolayı kaynaklarda ölüm tarihi olarak h. 395 geçmektedir.³ Dil, edebiyat ve şiir alanında âlim olan el-Askerî, aynı zamanda bir müfessirdir. Bağdat, Basra ve İsfahan gibi ilim merkezlerinde tahsilini tamamlamıştır.⁴ Geçimini sağlamak adına manifatura ticaretiyle meşgul olmuş, bir yandan da ilmi faaliyetlerine devam etmiştir.⁵ Başta dayısı Ebû Ahmed el-Askerî olmak üzere dönemin âlimlerinden ders almıştır.⁶ Müellifin, çalışmamızın konusu olan *Cemheretu'l-emsâl* dışında *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, *Kitâbu'l-kuremâ*, *Mu'cem fi bakıyyeti'l-eşyâ*, *Muhtasâr Kitabu'l-furûk* gibi eserleri de bulunmaktadır.⁷

Cemheretu'l-emsâl ve Metodu Üzerine

Cemheretu'l-emsâl, Ebû Hilâl el-Askerî'nin Arap atasözü ve deyimlerini incelediği meşhur eseridir. Mesel umumiyetle belli bir hadise sonucu söylenen veciz ifadenin o hadiseye benzer başka olaylar olunca tekrar edilmesi ile yayılan özlü sözdür ve Türkçede de bu şekilde kullanımı mevcuttur. *Cemheretu'l-emsâl* atasözü ve deyimlerin karışık olarak listelendiği bir eserdir. el-Askerî bu eserde toplam 1972 atasözü ve deymi ele almıştır. Alfabetik olarak sıralanan mesellerden önce *أفعل من* vezninde olmayanlar verilmiş, ardından da ayrı bir başlık altında *من أفعل من* veznindeki meseller getirilmiştir. Farklı kökten gelmesine rağmen *من أفعل من* vezninde aynı harflerle yazılan deyimler, müellif tarafından master bilgisi verilerek açıklığa kavuşturulmuştur. Örneğin *أحول من أبي براقش* "Sarıasma kuşundan daha değişikken" (648) deyimini ile, *أحول من الذئب* "Kurttan daha hileci/yanar döner" (649) deyiminde kullanılan kelime dır. Fakat bunlardan birisi değişikliği birisi de hileciliği ifade etmek için kullanılmaktadır. el-Askerî de bu karışıklığın önüne geçmek için deyimlerin açıklamasında *من التحول* ve *معروف من الحيلة* ifadeleri kullanmıştır. Bazı deyimlerin açıklamasında

² Ahmet Turan Arslan, "Askerî, Ebû Hilâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 3/3/489; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm Kâmusu'l-terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'arab ve'l-musta'ribîn ve'l-mustesrikîn* (Beyrut: Dâru'l-'ilmi'l-melâyin, 2002), 2/196.

³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rîfeti'l-edîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993), 2/919; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-muelliğîn Terâcimu musannifi'l-kutubi'l-'arabiyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 1/560; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 2/196; Yûsuf b. İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-matbu'âti'l-'arabiyyeti ve'l-muarraba* (Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928), 2/1327.

⁴ Âdil Nuveyhid, *Mu'cemu'l-mufessirîn min sadri'l-İslâm vehatta asri'l-hâzır* (Beyrut: Muessesetu Nuveyhid, 1988), 1/141.

⁵ Cemâlu'd-din Ebû'l-Hasan el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvat 'alâ enbahi'n-nuhât*, thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-sekafiyye, 1986), 4/189.

⁶ ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 2/196.

⁷ Serkîs, *Mu'cemu'l-matbuât*, 2/1327-1328.

(bilinen bir şey) ifadesiyle yetinirken bazılarında deyimden hangi sebeple kullanıldığına dair hikâyeyi ya da bazı şairlerin şiirlerinde geçtiği beyitleri nakletmiştir.

Deyimler ve Hayvanlar

Atasözleri ve deyimler her dilin kendine özgü olan, etkili ve sade bir şekilde söylenmiş, kültürel birikimi yansıtan dil öğeleridir.⁸ Deyimleri atasözlerinden ayıran temel özellik, genel bir kural yerine bir kavramı etkili ve öz bir biçimde ifade etmeleridir.⁹ Bir de atasözlerinde mutlaka nasihat içeren bir mesaj bulunurken deyimlerde bu bulunmaz. Atasözlerinin en belirgin özelliği nasihat içerikli olmasıdır.¹⁰ Arapçada atasözleri ve deyimler için ortak olarak mesel ifadesi kullanılmaktadır. Mesel; *“Atalardan gelen ve onların yüzyıllar içindeki deneyim ve gözlemlerine dayalı düşüncelerini değişmez kalıp ve klişeleşmiş özlü sözlerle öğüt ve hüküm içerecek biçimde yansıtan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan, çoğunlukla aslı durumuna benzeyen halleri açıklamak ve örneklemek amacıyla kullanılan anonim mahiyetteki özdeyiştir.”*¹¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Başka bir kaynakta ise mesel, halk arasında yaygın olan; bir durumu etkileyici, vurgulu bir şekilde ifade etmek için kullanılan özlü sözdür, şeklinde tanımlanmaktadır.¹² Arapça gibi zengin bir dilde de birçok deyim ve atasözü bulunmaktadır. Bunların birçoğunda da hayvanlar zikredilmiştir.

el-Askerî'nin deyimlerine konu ettiği hayvanlar Arap toplumunun gündelik hayatta çokça karşılaştığı hayvanlardır. Özellikle çöl hayatının değişmez unsurlarından olan deve, deyimlerde karşımıza en çok çıkan hayvan olmuştur. Devenin birçok vasfına yönelik deyim bulunmaktadır. İnatçı olması, sabırlı olması, suya dayanıklı olması, yavrusunun etinin lezzetsiz olması gibi birçok deyimde ismi geçmektedir. Bunun yanında Arapların yerleşim yerlerindeki evcil hayvanlar, yakın çevrelerindeki vahşi hayvanlar ya da haşereler deyimlere konu olmuştur. Aslan, kartal, yılan, çekirge, kene, maymun, köpek, kedi, güvercin, kaya kuşu bunlardan birkaçıdır.

Hayvan motifli deyimlerde en dikkat çekici olan husus, ismi geçen hayvanların öne çıkan vasıflarının deyimlere konu edilmiş olma-

⁸ Adem Balaban - Armağan Seçkin, “Türkçe Deyim ve Atasözleri Perspektifinden Evcil Hayvan İsimlerinin Türk Kültürüne Yansıması”, *Bildiri Kitabı* (4. Uluslararası Dil ve Edebiyat Konferansı, Tirana: Hena e Plote Beder University, 2015), 274.

⁹ Metin Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Deyimler Sözlüğü* (İstanbul: Barış Matbaası, 2012), Giriş.

¹⁰ Ahmet Doğan, *Deyimler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Basım, 1995), 9-10.

¹¹ İsmail Durmuş, “Mesel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004), 29/293.

¹² Kemal Halaylı, *Mu'cemu kunûzi'l-emsâl ve'l-hikemi'l-'arabiyye* (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirîn, 1998), mukaddime.

sıdır. “Kartaldan daha keskin görüşlü” (250), “Filden daha çok yiyen” (250), “Kartaldan daha keskin görüşlü” (310), “Çekirgeden daha iyi sıçrayan” (1816), “Dağ koyunundan daha iyi tırmanan” (1772), “Ağızdan daha iyi tırmanan” (1339), “Kokarcadan daha fazla yellenen/pis kokan” (1264), “Ağzından daha sert/kaba” (777), “Tavşan yavrusundan daha yumuşak” (1040), “Kurttan daha iyi koku alan” (1067), “Attan daha dayanıklı/güçlü” (1067), “Attan daha dayanıklı/güçlü” (312), “Yarasanın gece görüşünden daha keskin görüşlü” (1568/1569) deyimleri bu durumun en güzel örnekleridir. Zira Türkçede de bu hayvanlar, benzer konulardaki deyimlerde kullanılmıştır.

el-Askerî'nin ele aldığı deyimlerde kimi hayvanlar da birçok farklı vasıfla anılmaktadır. Deve, köpek, maymun, kurt gibi hayvanların çeşitli özellikleri farklı deyimlere konu olmuştur. Örneğin, “Attan daha keskin görüşlü” (308), “Attan daha iyi duyan” (967), “Attan daha dayanıklı/güçlü” (1067), “At sürüsünden daha hızlı” (959) deyimlerinde atın görme, duyma, hızlılık ve dayanıklılık gibi özelliklerine vurgu yapılmaktadır. Yine “Karıncadan (sürüsünden) daha kalabalık” (510-511), “Karıncadan daha gizli” (728), “Karıncadan daha gayretli” (1483), “Karıncadan daha istikrarlı/azimli” (1129/1130) deyimlerinde karınca sürüsünün kalabalık olmasına, karıncanın küçük olmasından dolayı gizliliğine, gayretli ve azimli olmasına işaret edilmektedir.

Bazı deyimlerde ise aynı hayvanın birbirine zıt konularda deyimlere konu olduğu görülmektedir. “Balınadan daha çok susamış” (1176/1257) deyiminde balınanın susamış olduğu belirtilirken, “Balınadan daha çok suya kanmış” (898) deyiminde balınanın suya kanmış olduğu ifade edilmektedir. “Tilkiden daha çok hileyle yol değiştiren” (901/902) deyimlerinde yolunu hızlıca değiştirerek arkasındaki şarşırtan bir hayvan olarak tanıtılırken, “Tilkiden daha hileci/kurnaz” (761) deyiminde de farklı bir ifadeyle kurnaz/hilebaz olarak nitelendirilmektedir.

Deyimlerde karşımıza çıkan başka bir tasnif de aynı konuda farklı hayvanların örnek olarak gösterilmesidir. Örneğin, “Devekuşundan daha iyi koku alan” (1039/1042), “Kurttan daha iyi koku alan” (1040), “Karıncadan daha iyi koku alan” (1041) deyimlerinde iyi koku almak konusunda devekuşu, kurt ve karınca zikredilmektedir.

1. Hayvan Motifli Deyimler Üzerine Bir İnceleme

Hayvan motifli deyimler fiziksel vasıflar, ahlaki vasıfları konu edinenler; dolaylı şekilde hayvanları konu edinenler ve mecâzi içerikli deyimler olmak üzere dört başlıkta incelenmiştir.

1.1.Fiziksel Vasıflara Yönelik Deyimler

Bu bölümde hayvanlar “Yemek/Açlık, görme ve duyma, Susamak/Su İçmek/Suya Kanmış Olmak, Sıçramak/Zıplamak/Tırmanmak, Uzun ömürlülük, Hızlılık/Hızlı Koşmak, Ağzın kötü kokması/Yellenmek/Pis kokmak/Pis Olmak, Sabit Olmak/Dolaşmak/Gezmek, Hafif olmak, Zıtlık/Çelişki, Sert/Yumuşak Olmak, Yolunu Şaşırmış Olmak, Zayıf/ Şişman Olmak, Şehvetli Olmak, Yüzmek/Uçmak, Uykusuz kalmak/Uykucu olmak/ Uykusu hafif olma/ Gece yolculuğu yapmak/Gececi olmak, İyi koku almak, Dayanıklı/Güçlü Olmak, Beraklık, Üşümek/Isınmak, Son nefesi uzun olmak, Tahripkarlık/Bozunculuk, Çeşitli Konular” başlıkları altında incelenmiştir.

Yemek/Açlık: “Balınadan daha çok yiyen” (248), أكل من الفيل / من الفار, “Güve/kurtçuktan daha çok yiyen” (249), من سوس “Filden/fareden daha çok yiyen” (250), “Aslandan daha iştahlı” (1052), أشهى من كلبه حومل, “Havmel’in köpeğinden daha iştahlı” (1053), “Zur’a’dan (köpek ismi) daha aç” (498), أجوع, “Kurttan daha aç” (499), أجوع من الذئب, “Dişi köpekten daha aç” (499), من نعوة “Keneden daha aç” (501), أجوع من قراد, (500) .

İsmi geçen hayvanların bu deyimlere konu olmasının birkaç sebebi vardır. Bunlardan birisi balina, fil, aslan ve köpek gibi hayvanların çok yemesi; diğeri ise kene, fare ya da güve gibi hayvanların aç gözlülüğüdür.¹³ Kurt, avını yakalamaktan hiç vazgeçmediği için; Zur’a isimli köpek sahibi tarafından aç bırakılıp öldüğü için bu deyimler kullanılmaktadır.¹⁴

Görme ve Duyma: “Attan daha keskin görüşlü” (308), أبصر من فرس, “Kartal/akbabadan daha keskin görüşlü” (309), أبصر من عقاب, “Kartaldan daha keskin görüşlü” (310), أبصر من غراب, “Yarasanın gece görüşünden daha keskin görüşlü” (311), أبصر بالليل من الوطواط, “Köpekten daha keskin görüşlü” (312), أبصر من الكلب, “Kirpiden daha iyi duyan” (966), أسمع, “Attan daha iyi duyan” (967), أسمع من فرس, “Kurt yavrusundan daha iyi duyan” (968), أسمع من قراد, “Keneden daha iyi duyan” (969).

Görme ve duyma, deyimlerde ismi geçen hayvanların çoğunun en belirgin özelliği ya da özelliklerinden biridir. Örneğin kartal, avını yakalamak için gözlerinin keskinliği ile bilinmektedir. Yarasa ise özel olarak gece iyi görmesiyle ile meşhurdur. Bunun dışında karga, kö-

¹³ Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, thk. Ebu'l-Fazl İbrâhim - Abdulmecid Kutâmîş (Beyrut: Dâru Cil, 1988), 1/200-201.

¹⁴ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/331-332.

pek ve at da gözlerinin keskin olması ile bilinmektedir.¹⁵ Yine at için sırtından düşen kılın sesini duyduğu söylenir. *أشرب* ismi verilen kurt ve sırtlanın melezi olan yavru, yılan benzetilmekte ve çok farklı özelliklere sahip olduğu söylenmektedir.¹⁶ Kene ise sırtında bulunduğu hayvanın en küçük hareketlerini dâhi işitebilmektedir.¹⁷ Bu nedenle birisinin görme ve duyma duyularının iyi olduğunu belirtmek için ismi geçen bu hayvanlardan daha iyi oldukları söylenmektedir.

Susamak/Su İçmek/Suya Kanmış Olmak: *أشرب من الهيم* “Susamış deveden daha çok su içen” (1070) *أظمأ من حوت / أعطش من حوت* (1070) “Balınadan daha çok susamış” (1176/1257) *أعطش من ثعالة*, “Tilkiden daha çok susamış” (1255) *أعطش من النقاقة*, “Kurbağadan daha çok susamış” (1258) *أعطش من النمل*, “Karıncadan daha çok susamış” (1256) *أقصر من* “Eşeğin susamasından (gün aşırı) daha kısa” (1387) *غيب الحمار* (1388) *أرؤى* “Atın susamasından (günübirlik) daha kısa” (1388) *ظاهرة الفرس* *أرؤى من ضب*, “Devekuşundan daha çok suya kanmış” (895) *من نعامة* “Kelerden daha çok suya kanmış” (896) *أورى من حية*, “Yıldandan daha çok suya kanmış” (897) *أرؤى من الحوت*, “Balınadan daha çok suya kanmış” (898).

Su ile ilgili geçen deyimlerde ismi geçen hayvanlar bazıları susamış olmaları, kimileri de suya kanmış olmalarıyla ön plana çıkmaktadır. Devenin çöllerde uzun süre susuz yolculuk yapabildiği bilinen bir gerçektir. Suya ulaştığında çok iştahlı su içmesinden teşbihle *أشرب من الهيم* “Susamış deveden daha çok su içen” (1070) deyimini kullanılmaktadır. At ve eşeğin susama süreleri esas alınarak zaman kıyaslama yapılmak üzere yukarıdaki deyimler kullanılmıştır. Devekuşu ve yılanarak bölgelerde yaşayabildikleri, kertenkele ise ağzını rüzgara karşı açarak susuzluğunu giderdiği için suya kanmış olarak nitelendirilmektedir.¹⁸ Balina hem susamış, hem de suya kanmış olarak ayrı deyimlere konu edilmiştir. Balınanın hiç su içmediği söylenmekle birlikte suyun içinde yaşadığı için de suya kanmış olarak nitelendirilmektedir.¹⁹

Sıçramak/Zıplamak/Tırmanmak: *أثقف من سنور / أنزى من ضيون* “Kediden daha yükseğe zıplayan/daha atik” (432/1170) *أنزى من ظبي* “Ge-yikten/ceylandan daha iyi sıçrayan” (1771) *أنزى من جراد*, “Çekirgeden daha iyi sıçrayan” (1772) *أوقل من غفر*, “Dağ koyunundan daha iyi tırmanan” (1816).

Bu konudaki deyimlerde ismi geçen hayvanlar genellikle en iyi

¹⁵ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/239-240.

¹⁶ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/530; Şener Şahin, “Mecmau'l-emsâl'de Yer Alan *أشرب* Veznindeki Hayvan Konulu Deyim ve Atasözleri Üzerine Bir İnceleme”, *Ulu-dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 185.

¹⁷ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/530-531.

¹⁸ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1988, 1/498-499.

¹⁹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/31.

bilindikleri özellikleriyle ön plana çıkarılmıştır. Çoğu kültürde kedi, ceylan ve çekirge zıplamak eylemiyle deyim ve atasözlerine konu olmuştur. Örneğin Türkçede de *bir sıçrarsın çekirge, iki sıçrarsın çekirge*²⁰ şeklinde bir deyim bulunmaktadır.

Uzun ömürlülük: “Keneden daha uzun ömürlü” (1272), “Kelerden daha uzun ömürlü” (1273/647), “Yıldandan daha uzun ömürlü” (1274), “Kartaldan daha uzun ömürlü” (1275).

Araplar arasında ismi geçen hayvanlardan kene 700, kertenkele 100, kartalın 500 sene yaşadığı; yılanın ise öldürülene dek yaşadığına inanılmaktadır.²¹ Bu nedenle herhangi bir şeyin ya da kişinin uzun ömürlü olduğunu belirtmek adına bu deyimler kullanılmaktadır.

Hızlılık/Hızlı Koşmak: “Kertenkelenin dilini çıkarıp yalanmasından daha hızlı” (957), “Devekuşundan daha hızlı” (958), “At sürüsünden daha hızlı” (959), “Açıldı mı Zeytin” (961) “Mayıs böceğinden daha hızlı” (961), “Devekuşundan daha hızlı koşan” (1245) “Kartaldan daha hızlı kapıp kaçan” (773), “Yalıçapkınından daha hızlı kapıp kaçan” (776).

Hızlı olmaları ile bilinen çeşitli hayvanlar koşmak, kapıp kaçmak gibi eylemlerde kıyas olarak kullanılmaktadır. Türkçede kullanılan tazı gibi²² (koşmak) deyimine buna örnek olabilir. Arapçada bu tür durumlarda kertenkelenin dilini çıkarıp yalanması, devekuşu ve atın koşuşu; kartal ve yalıçapkınının avlarını kapıp kaçmalarından kıyasla bu hayvanların ismi zikredilmektedir.

Ağzın kötü kokması/Yellenmek/Pis kokmak/Pis Olmak: “Ağzı avcı kuşlardan daha kötü kokan” (343/748), “Erkek domuzdan daha pis” (1158) “Ağzı parstan daha kötü kokan” (344) “Kokarcadan daha fazla yellenen/pis kokan” (1339), “Ağzı parstan daha kötü kokan” (1340), “Mayıs böceğinden daha fazla yellenen/pis kokan” (1340), “Çöl faresinden daha fazla yellenen/pis kokan” (1341) “Toy kuşundan daha çok pisleyen” (980), “Tavuktan daha çok pisleyen” (981).

Bu başlıktaki deyimler genel olarak pis kokan, özelde ağzı kokan kimseler için kullanılmaktadır. el-Askerî avcı kuşların ve parsın

²⁰ Ahmet Yanar, *Hayvan Motifli Atasözleri ve Deyimlerimiz* (Ankara: Devran Matbaacılık, 1997), 99.

²¹ Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Kahire: Matbaatu's-sunneti'l-Muhammediyye, 1955), 2/50; el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/74-75.

²² Şükrü Halûk Akalın - diğerleri, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 2292.

ağız kokusuyla bilindiğini belirtmektedir.²³ Domuzların genellikle pis yerlerde yaşamaları ve mayıs böceğinin dışkıyla uğraşması onları bu deyimlere konu etmiştir. Kokarca ise yellenmeyi silah olarak kullanan bir hayvan olduğu için kötü kokuyla meşhurdur.²⁴ Tavuk ve toy kuşu ise çok fazla pisledikleri için bu tür hayvanlarla kıyas yaparken bu deyimler kullanılmaktadır.

Sabit Olmak/Dolaşmak/Gezmek: أثبت من قراد “Keneden daha az hareket eden, sabit olan” (429), أجول من قطروب “Ateş böceğinden daha gezgin” (496).

Türkçedeki *kene gibi yapışmak*²⁵ deymi benzer olarak kenenin yapıştığı hayvanı bırakmayıp sabit kalması bu tür durumlar için kullanılan bir deyimdir. Bu deyim sabit durmak anlamında kullanıldığı kadar yılışıklık, yapışıp kalmak için de kullanılır.²⁶ Bu durumun tam tersi olarak sürekli dolaşım sabit durmayanlar da gece ve gündüz sürekli hareket halinde olan ve uyumayan ateş böceği ile kıyas edilmektedir.²⁷

Hafif olmak: أخف من فراشة “Kelebekten daha hafif” (714), أخف من عقيب ملاح “Küçük çöl kartalından daha hafif” (715)

el-Askerî'nin ifadesiyle kelebek hacim olarak sinekten büyük, ağırlık olarak ondan daha hafif olduğu için bir şeyin hafifliği vurgulanmak istendiğinde kelebekle kıyas edilmektedir. Benzer bir şekilde türüne nispetle daha küçük ve hafif olan küçük çöl kartalı da bu anlamdaki deyimde kullanılmıştır.²⁸

Zıtlık/Çelişki: أخلف من بول الجمل / أخلف من ثيل الجمل “Deve idrarından daha ters” (744/745), أخلف من ولد الحمار “Eşek/Katır yavrusundan daha çelişkili” (746).

Bu deyimlerde kastedilen bir işin beklenilenin tersine yapılıyor olmasıdır. Birinci deyimde deve idrarının hayvanın arka tarafına doğru çıkıyor olması, ikincisinde ise katırın ne eşeğe ne de ata benzemesi²⁹ kastedilerek durumun tersliği ifade edilmektedir.

Sert/Yumuşak Olmak: أخصن من شبيهم “Kirpiden daha sert/kaba” (777), ألين من جرنق “Tavşan yavrusundan daha yumuşak” (1577)

Kirpinin dikenli yapısından, tavşanın ise tüylü yapısından dolayı yumuşaklık ve sertlik için bu iki hayvan deyimlerde geçmektedir.

²³ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 1/251.

²⁴ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 2/105.

²⁵ Yanar, *Hayvan Motifli Atasözleri ve Deyimlerimiz*, 216.

²⁶ el-Meydâni, *Mecmau 'l-emsâl*, 1/157.

²⁷ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 1/230.

²⁸ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 1/428.

²⁹ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 1/434.

Yolunu Şaşırmış Olmak: “Mehtaplı gecede ki geyikten daha fazla yolunu şaşırmış” (1302), “Çekirge sürüsünden daha fazla yolunu şaşırmış” (1303), “Varandan daha fazla yolunu kaybetmiş olan” (1125/1056), “Kertenkeleden daha fazla yolunu kaybetmiş olan” (1126), “Çöl faresinin yavrusundan daha fazla yolunu kaybetmiş olan” (1127 “Devekuşundan daha dalgın” (1055).

Geyiklerin mehtaplı geceyi gündüz sandıkları ve yırtıcı hayvanlardan çekinerek koşturdukları için, ayrıca bu gecelerde bulanık görüşlerinden dolayı yollarını şaşırdıkları söylenmektedir. Çekirge sürüsü de çok kalabalık olduğu için bazen birbirlerine girerek yollarını şaşırebilmektedir.³⁰ Varan, kertenkele ve çöl faresi ise yuvalarından ayrıldıktan sonra tekrar dönemediklerinden³¹ yolunu şaşırmış birisi için bu deyimler kullanılmaktadır.

Zayıf/ Şişman Olmak: “Kurbağadan daha zayıf” (911) “Porsuktan daha besili/semiz” (989).

رسح kelimesi kaba etin az olması anlamına gelmektedir. Bu deyimde kaba eti kurbağadan daha az anlamında kullanılmıştır.³² Zayıf kimseler kastedilmektedir. یَعْرُ deyiminde geçen یَعْرُ kelimesi Meydânî'ye göre یَعْرُ şeklinde ع harfiyledir.³³ Bu deyim de kilolu kimseler için kullanılmaktadır.

Şehvetli Olmak: “Maymundan daha şehvetli” (917), “Kediden daha şehvetli” (1315)

Maymun ve kedilerin şehvet bakımından daha istekli oldukları söylenmekte, bu yüzden bu tür bir durumlarda bu deyimler kullanılmaktadır. Türkçede de bu anlamda *mart kedisi gibi*³⁴ şeklinde bir deyim bulunmaktadır.

Yüzmek/Uçmak: “Balıktan daha iyi yüzücü” (982) “Kartaldan daha iyi uçan” (1154), “Toy kuşundan daha iyi uçan” (1155).

Bu başlıkta geçen hayvanlar en iyi yaptıkları vasıflarla kıyas edilmiştir. Balıktan daha iyi yüzmek, kartaldan ya da toy kuşundan daha iyi uçmak bu eylemlerin en iyi şekilde yapıldığını ifade etmek içindir.

Uykusuz kalmak/Uykucu olmak/ Uykusu hafif olma/ Gece yolculuğu yapmak/Gececi olmak: “Ateş böceğinden daha çok sabahlayan” (987), “Cırcır böceğinden daha çok sabah-

³⁰ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/85.

³¹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/11.

³² el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/501.

³³ el-Meydânî, *Mecmau'l-emsâl*, 1/355.

³⁴ Yanar, *Hayvan Motifli Atasözleri ve Deyimlerimiz*, 214.

layan” (988) أنعم من كلب “Köpekten daha uykucu” (1758), أنوم من فهد “Parstan daha uykucu” (1759), أنوم من الظربان “Kokarcadan daha uykucu” (1761), أنوم من غزال “Ceylandan daha uykucu” (1762), أخفت رأسا “Uykusu tilkiden daha hafif” (716), أسرى من جراد, “Çekirgeden daha çok gece yolculuk yapan” (984), أسرى من أنفد “Kirpiden daha yok gece yolculuğu yapan” (985).

Uyku ile ilgili deyimlerde geceyi uykusuz geçirenler için ateş böceği ve cırcır böceği örnek gösterilmiştir. Çünkü bu iki hayvan gece boyunca uyumamaktadır.³⁵ Benzer bir şekilde geceleri uyumayıp hareket halinde olan çekirgeler ve kirpiller de benzer anlamdaki deyimlerde geçmektedir.³⁶ Köpek, pars, kokarca ve ceylan ise uykucu olarak nitelendirilmekte ve uykucu kimseler bu hayvanlara benzetilmektedir. Özellikle pars, en uykucu hayvan olduğu için Arapçada ismi uykucu olmak anlamında fiil olarak da kullanılmaktadır.³⁷ Tilkiler teyakkuz halinde uyudukları için uykuları en basit şeyde bölünecek kadar hafiftir. Kuşların uykusu da insanların kestirme deneni hafif uykuya benzemektedir.³⁸

İyi koku almak: أشم من النعامة / أشم من هقل “Devekuşundan daha iyi koku alan” (1039/1042), أشم من ذئب “Kurttan daha iyi koku alan” (1040), أشم من ذرة “Karıncadan daha iyi koku alan” (1041).

Devekuşunun aslında hiçbir şey işitmediği keskin koku duyusuyla hareket ettiği söylenmektedir. Kurt ve karıncanın da yok denecek kadar az kokuları bile alabildikleri için³⁹ bu deyimler kullanılmaktadır.

Dayanıklı/Güçlü Olmak: أشد من الفيل “Filden daha dayanıklı/güçlü” (1066), أشد من الفرس “Attan daha dayanıklı/güçlü” (1067)

Dünyanın en büyük hayvanlarından birisi olan fil ve insanoğlunun eskiden beri yolculuk ve yük taşımak için kullandığı at, gücün ve dayanıklılığın simgesi olarak değerlendirilmektedir. Bu deyimde atın hızlı olması da kastedilmektedir.⁴⁰

Berraklık: أصفى من جنى النحل “Arı mahsulünden (baldan) daha berrak” (1094), أصفى من لعاب الجراد “Çekirge salyasından daha berrak” (1095).

Bir şeyin saf, katışıksız ve berrak olduğunu belirtmek için bal ve

³⁵ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/536.

³⁶ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/535.

³⁷ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/318.

³⁸ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/428.

³⁹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/560.

⁴⁰ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/565.

çekirge salyası örnek gösterilmektedir.⁴¹

Üşümek/Isınmak: أصدر من جرادة “Çekirgeden daha fazla üşüyen” (Uyuz (tüyleri dökülmüş) keçiden daha fazla üşüyen” (1096), أصدر من عنز جرباء (1097) “Bukalemun gözünden daha fazla güneşi çeken” (1098).

Kışın soğuğa karşı son derece dayanıksız olan ve uyuz olduğu için tüyleri dökülen keçi, üşüyen kimseler için kullanılan bir örnektir. رد من عنز الجرباء deyiminin bir önceki deyimden hareketle yazılmış olduğu iddia edilmekle beraber, bukalemunun güneşi ve sıcağı her zaman çektiği için bu deyim kullanılır da denilmektedir.⁴²

Son nefesi uzun olmak: أطول ذمءاً من الضبب “Son nefesi kertenkeleden uzun olan” (1146), أطول ذمءاً من الأفعى / أطول ذمءاً من الحية (1147/1148), أطول ذمءاً من الخنفساء “Son nefesi mayıs böceğinden uzun olan” (1149).

Bu başlık altında ismi geçen hayvanlar, öldürüldükten sonra bir süre daha nefes almaya devam ettiği için bu deyimler kullanılmaktadır.⁴³

Tahripkarlık/Bozgunculuk: أفسد من الجراد / أجرد من جراد / أحطم من الجراد “Çekirgeden daha tahripkâr” (654/514/1334), أفسد من السوس “Güveden daha tahripkâr” (1336), أفسد من الضبب “Sırtlandan daha tahripkâr” (1337), أعيث من جعار “Sırtlandan daha bozguncu” (1265).

Çekirgenin ya da güvenin girdikleri yerleri tahrip etmeleri, sırtlanın ise sürüleri talan etmesi sebebiyle bu deyimler kullanılmaktadır.⁴⁴

Çeşitli Konular: أمسخ من لحم الخوار / أملخ من لحم الخوار “Deve yavrusunun etinden daha lezzetsiz” (1711/1712), أنشط من ظبي مُفمر, “Mehtaplı gecedeki geyikten daha hareketli” (1755), أنبش من جبال, “Sırtlandan daha nebbâş” (1757), أنسب من قطة, “Kaya kuşundan daha çok nesebine bağlı olan” (1764), أولغ من كلب, “Köpekten daha çok yalanan” (1817), أجمع من نملة, “Karıncadan (sürüsünden) daha kalabalık” (510-511), أحول من أبي براقش, “Karıncadan daha gizli” (728), أخفى من الذرة, “Sarıasma kuşundan daha değişik” (648), أعبث من قرد, “Maymundan daha taklitçi” (663/1264), أبكر من الغراب, “Kargadan daha erkenci” (320), أبيض من دجاجة, “Köpekten daha çok bevleden” (345), أتبع من تؤولب, “Sıpa, tay ya da Tavuktan daha çok yumurtlayan” (342), أتخم من فصيل, “Deve yavrusundan daha buzağıdan daha takipçi” (395), أثقل من الزوافي, “Horoz sesinden daha çok

⁴¹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/584-585.

⁴² el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1988, 1/585.

⁴³ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/20-21.

⁴⁴ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/104.

rahatsız edici” (422), أصول من جمل “Deveden daha çok ısırğan (saldırğan)” (1104), أصغر من وصعة “Çalığışundan daha küçük” (1111), أسرق (1111), أعطى من عقرب / أمطل (977), “Fareden daha çok eli uzun/hırsız” (977), من زبابة “Akrepten daha çok vuran/kendisine vurulan/darbe alan” (1269/1717), أفسد من بيضة البلد “Devekuşu yumurtasından daha kötü durumda” (1338), أعقد من ذنب الضب “Kertenkele kuyruğundan daha çok boğumlu/karmaşık” (1270), أغزل من فرغل “Sırtlan yavrusundan daha çok dehşete düşen” (1306), أغزل من عنكبوت “Örümcekten daha iyi ağ ören” (1304), أغزل من سُرْفَة “Tırtıldan daha iyi ağ ören” (1305).

Birden fazla hayvanın isminin geçmediği bazı konularda ise genellikle o hayvanın en bilinen özelliklerinden birisi zikredilmiştir. Deve yavrusu henüz olgunlaşmadığı için etinin lezzetsiz olması ya da annesinin sütünü ihtiyacından fazla içtiği için hazımsızlık çekmesi⁴⁵ bu konulardandır. Kalabalığı nitelemek için karınca sürüsü, taklitçilik için maymun, erken uyanmak için karga, yumurtlamak için tavuk zikredilmiştir. Bunun yanında yeni doğdukları için annelerinin peşinde dolanan sığa ve buzağı takipçiliğe⁴⁶, aynı gün içerisinde farklı renklere bürünen sarıasma kuşu değişkenliğe⁴⁷, önüne gelen her şeye iğnesini batırıp sokmaya çalışan akrep⁴⁸ de çevresiyle irtibat halinde olan kimseye örnek olarak gösterilmektedir. Deve kuşu, yumurtladıktan sonra yumurtasını çöle terk edip gittiği için devekuşu yumurtasından daha beter/kötü durumda denmekte⁴⁹; şekil olarak boğumlu bir yapıya sahip olduğundan karmaşık durumlar, kertenkele kuyruğuna benzetilmektedir.⁵⁰ Örümceğin ve tırtılın ağ örmesi, horozun erkenden uyanıp öterek insanları uyandırması ya da farenin yiyecekleri aşırması bilenen şeyler olduğundan bu bağlamdaki deyimlere konu olmuşlardır.

1.2.Ahlaki Vasıflara Yönelik Deyimler

Bu bölümde hayvanlar “Cesurluk/Korkaklık, Ahmaklık/Cahillik/Şaşkınlık, Gayretlilik, Şefkatli Olmak, Hırslı Olmak, Temkinli/Basiretli Olmak, Hilecilik/Kurnazlık, Kibirlik, Yavaş yavaş yürümek/Sürünmek/Sinsilik, Aciz/Hakir Olmak, Bereketsiz/Uğursuz Olmak, Maharetli Olmak, Sabırlı/İstikrarlı Olmak, Zalimlik/Düşmanlık/Hasımlık, Nankörlük/Vefasızlık, Arsız/Utanmaz Olmak, Uysallık, Çeşitli Konular” başlıkları altında incelenmiştir.

Cesurluk/Korkaklık: أجرأ من ذباب “Sinekten daha cesur” (484), أجرأ من قسورة “Aslandan daha ce-

⁴⁵ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 1/286.

⁴⁶ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 1/282.

⁴⁷ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 1/401.

⁴⁸ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 1/73.

⁴⁹ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 2/105.

⁵⁰ el-Askerî, *Cemheretu 'l-emsâl*, 2/74.

sur” (488/1051/489/491), أجرأ من ليث بخفان, “Haffan aslanından daha cesur” (475), أجبين من “Öten kuştan daha korkak” (492), أجبين من صافر, “Keklikten daha korkak” (476), أجبين من كزوان, “Yağmur kuşundan daha korkak” (477), أجبين من الوطواط, “Yarasadan daha korkak” (478), أجبين من ليث, “Yağmur kuşunun yavrusundan daha korkak” (479), أجبين من ليث, “Toy kuşunun yavrusundan daha korkak” (480), أجبين من نرملة, “Tilkiden daha korkak” (481), أجبين من الرُّباح, “Maymun yavrusundan daha korkak” (482), أجبين من الهجرس, “Maymundan daha korkak” (483)

Bir önceki bölümde sıcak şeylerin üzerine konup öldüğü için akılsızlıkla nitelenen sinek bu başlıkta ise kralların, önde gelen kişilerin ya da aslanların burunlarına konduğu için cesaretle nitelenmektedir. Hayvanlar içinde güçlü ve cesur olarak bilinen aslan da aynı şekilde bu deyim konusu olmuştur.⁵¹ Yukarıda ismi geçen ve korkaklıkla nitelenen hayvanların korkaklıkları diğer hayvanlar tarafından avlanma korkusudur.⁵² Bütün bu örnekler korkak kimseler için kullanılan deyimlerdir.

Ahmaklık/Cahillik/Şaşkınlık: أحمق من دُعَاة “Pervaneden daha ahmak” (590), أحمق من الضُّبُع / أحمق من أم عامر / أحمق من أم طريق, “Sırtlandan daha ahmak” (603/604/605), أحمق من الرِّجْل, “Dişi kuzudan daha ahmak” (607), أحمق من نعجة على حوض, “Suyun yanındaki koyundan daha ahmak” (608), أحمق من أم الهنير, “Eşekten daha ahmak” (609), أحمق من الحميمة / أحمق من حمامة / أحمق من الجهيضة, “Dişi kurttan daha ahmak” (610), أحمق من نعامة, “Devekuşundan daha ahmak” (611/729), أحمق من رَحْمَة, “Güvercinden daha ahmak” (612), أحمق من رَحْمَة, “Akbabadan daha ahmak” (613), أحمق من طريق, “Yağmur kuşundan daha ahmak” (614), أحمق من سَاكْسَاغَانْدَان, “Saksağandan daha ahmak” (615), أحمق من السِّلْحَفَاة, “Kaplumbağadan daha ahmak” (337), أحمق من الثَّور, “Öküzden daha ahmak” (336), أحمق من بعير, “Deveden daha basiretsiz” (718), أحمق من فَرَاشَة, “Serçeden daha basiretsiz” (719), أحمق من فَرَاشَة, “Kelebekten daha cahil” (506), أحمق من عَقْرَب, “Eşekten daha cahil” (507), أحمق من الصَّنْبِ, “Kertenkeleden daha şaşkın” (638), أحمق من الليل, “Yağmur kuşunun yavrusundan daha şaşkın” (639), أحمق من فَرَاشَة / أحمق من ذباب, “Kelebekten daha çok hata yapan” (1156/769), أحمق من عَشْوَاء, “Sinekten daha akılsız” (1157/768), أحمق من عَشْوَاء, “Deveden daha sakar” (772)

Ahmaklık ya da cahillikle ilgili zikredilen bütün bu hayvanlar çeşitli sebeplerle bu deyimlere konu olmuştur. Sinekler sıcak şeylerin üzerine konup öldükleri, bazı kelebekler ateşin etrafında dönerek kendilerini tehlikeye attıkları için bu deyimler kullanılmaktadır. Bir deve türü olan عَشْوَاء ise gece görüşü olmadığından önüne gelen her

⁵¹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/328-330.

⁵² el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/225-226.

şeyi ezip kırdığı için sakarlığıyla bilinmektedir.⁵³ Suyun başındaki koyunun ahmaklığı içmek için acele edip suya atlamasıdır. Dişi kurdun ahmaklığı kendi yavrusunu bırakıp sırtlanın yavrusunu emzirmesidir. Güvercin yuvasını düzgün yapmaması ve yumurtaların düşüp kırılmasından, devekuşu kendi yumurtalarını bırakıp başka yavrularla ilgilenmesinden dolayı böyle söylenmiştir.⁵⁴ Eşek genellikle ahmak insanlara verilen bir lakapken akrep her önüne gelene iğnesini batırmaya çalışırken kayaya denk gelmesi ve iğnesine zarar vermesinden dolayı bu deyimler kullanılmaktadır.⁵⁵

Gayretlilik: “Karıncadan daha gayretli” (1482/1483), “Fareden daha gayretli” (1484), “Kurttan daha gayretli” (1485), “Parstan daha gayretli” (1486)

Karıncanın ne kadar çalışkan bir hayvan olduğu birçok dildeki deyimlere de konu olmuş bir gerçektir. Türkçede de *karınca gibi (çalışmak)*⁵⁶ deyimini bu durumu ifade etmektedir. Fare, kurt ve pars da sürekli yiyecek bulmak ya da avlanmak için çalıştıklarından bu deyimler kullanılmaktadır.⁵⁷

Şefkatli Olmak: “Dişi kurttan daha şefkatli” (318), “Dişi kediden daha şefkatli” (319), “Dişi deveden daha şefkatli” (662)

Bütün canlıların dişileri, yavrularına karşı erkeklere nazaran çok daha merhametlidir. Zira annelik duygusu şefkat ve merhameti celbeden bir olgudur. Bu nedenle yukarıdaki deyimlerde görüleceği üzere ismi geçen hayvanların hepsi dişidir. Bunun sebebi yavrularına karşı olan şefkatleridir.⁵⁸ Birini merhametinin çokluğu ifade edilmek istendiğinde bu hayvanların dişileri ile kıyas edilmektedir.

Hırslı Olmak: “Köpekten daha hırslı” (505/652), “Kurttan daha hırslı” (650), “Maymundan daha istekli” (651), “Attan daha istekli/hırslı” (1068)

Bahsi geçen bu hayvanlar hırslı olarak nitelendirilmekte ve bu konudaki deyimlerde kullanılmaktadır.⁵⁹

Temkinli/Basiretli Olmak: “Kargadan daha temkinli” (618), “Saksağandan daha temkinli” (619)

⁵³ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/440-441.

⁵⁴ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/392-395.

⁵⁵ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/334.

⁵⁶ Yurtbaşı, *Sınıflandırılmış Deyimler Sözlüğü*, 360.

⁵⁷ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/175.

⁵⁸ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/243.

⁵⁹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/402.

أحذر من / أحزم من القرأى “Yalıçapkınından daha temkinli” (620/680), أحذر من ظليم “Erkek devekuşundan daha temkinli” (621), أحرس من كلب “Köpekten daha temkinli” (622), أحلم من فرخ الطائر (653) “Kuş yavrusundan daha basiretli ” (675), أحلم من فرخ العقاب / أحزم من فرخ العقاب “Kartal yavrusundan daha basiretli” (676/677), أحزم من الحرباء “Bukalemundan daha temkinli” (683)

Bu hayvanların temkinli olarak anılmalarının çeşitli nedenleri ve hikâyeleri bulunmaktadır. Örneğin karga ile ilgili, karga bir gün yavrusuna “Atıp vurduktan sonra gözetle” demiş. Yavru da annesine “Ben atmadan önce gözetliyorum” demiş. Böylece tedbirli ve temkinli davrandığını söylemiştir. Diğer hayvanlar da, özellikle avlanırken avlarına sessiz ve usulca yaklaşmalarından ya da onu avlayacak olanlara karşı tetikte olmalarından dolayı bu sıfatla anılmaktadır.⁶⁰ Kartal ya da genel olarak kuş yavrularının gelişinceye kadar yuvalarından ayrılmayarak kendilerini tehlikeye atmamalarından dolayı basiretli olarak nitelendirilmiştir.⁶¹

Hilecilik/Kurnazlık: أحول من الذئب / أختل من الذئب / أخون من الذئب / أخب من الذئب “Kurttan daha hileci/yanardöner” (649/757/758/759) أخب من الذئب “Kertenkeleden daha hileci/kurnaz” (760/767), أخب وأختل من ثعالة / أروغ من ثعالة / أروغ من ثعلب “Tilkiden daha hileci/kurnaz” (761/901/902), أكيس من قشّة “Maymun yavrusundan daha kurnaz ” (1487)

İsmi geçen bu hayvanlar hilecilik ve kurnazlıkla anılmaktadır.⁶² Bu nedenle bu tür kimseler için bu deyimler kullanılmaktadır.

Kibirlik: أذهي من غراب / أخيل من غراب “Kargadan daha kendini beğenmiş/kibirli” (762/920), أخيل من ديك “Horozdan daha kendini beğenmiş/kibirli” (763), أخيل من ثعلب في اسنّه عهنة “Ardında bir parça yün bulunan tilkiden daha kendini beğenmiş/kibirli” (766), أذهي من وعل, “Dağ keçisinden daha kibirli” (921)

Bu başlıkta kibirli olmaları öne çıkarılmış olan hayvanlardan horoz ve karga yürüyüşlerinden dolayı⁶³, dağ keçisi ise ulaşılmaz yerlerde yaşadığı için⁶⁴ bu sıfatla anılmaktadır. Tilkinin ise neden kibirli olarak anıldığı belirtilmemiştir.

Yavaş yavaş yürümek/Sürünmek/Sinsilik: أدب من قراد “Keneden daha sinsî” (803), أدب من عقرب “Akrepten daha sinsî” (804), أدب من ضيئون “Erkek kediden daha sinsî” (805), أدب من قرنبي “Mayıs böceğinden daha sinsî” (806).

⁶⁰ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/396-397.

⁶¹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/406.

⁶² el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/439.

⁶³ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/439.

⁶⁴ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/507.

Bu deyimlerde kullanılan أدب kelimesi بيب (emekleme, sürünme, sürtünme, dört ayak üzerinde yürüme) kelimesinden türetilmiştir.⁶⁵ İsmi geçen hayvanların neden bu deyimlerde kullanıldığına bir açıklama bulunmamaktadır. Yalnızca kedi ile ilgili bu deyimle birlikte zikredildiği bir şiir paylaşılmıştır. Şiirde “Gece komşusuna, kedinin fareye yaklaşmasından daha yavaşça yaklaşır” ifadesi geçmektedir.⁶⁶ Buradan kıyasla bu kelime sinsice yaklaşmak, sokulmak olarak yorumlanabilir.

Aciz/Hakir Olmak: أدل من حمار مقيد “Bağlı eşekten daha hakir” (831), أدل من قراد بمنسيم “Erkek eşekten daha hakir” (832), أدل من عير “Toynak kenensinden daha hakir” (833), أدل من حوار “Deve yavrusundan daha aciz” (835), أدل من اليعر “Oğlaktan daha âciz” (836), أدل من اللقد “Su çarkı taşıyan deveden daha hakir” (837), أدل من قبان “Kuzudan daha âciz” (838), أدل من حمار قبان “Kabban eşeğinden daha hakir” (840)

Bu başlıktaki deyimlerde kimi hayvanlar içinde buldukları durum nedeniyle hakîr ya da aciz olarak nitelenmiştir. Bağlı olan eşeğin özgürlüğünün kısıtlanmasından dolayı yaşadığı aciziyet ya da hayvanın toynağındaki kenenin konumu itibarıyla içinde bulunduğu hakîrlik bunlara örnektir. Diğer hayvanlarda da benzer durumlar söz konusudur.

174 | db

Bereketsiz/Uğursuz Olmak: أشام من قاشر “Aygırdan daha uğursuz” (1026), أشام من خميرة “Şeytan b. Mudlic’in atından daha uğursuz” (1028), أشام من الزماح “Zemah kuşundan daha uğursuz” (1033), أشام من الأخیل “Urgub kuşundan daha uğursuz” (1034), أشام من غراب البين “Çalikuşundan daha uğursuz” (1035), أشام من زرقاء “Kaçan deveden daha uğursuz” (1036), أشام من زرقاء “Kaçan deveden daha uğursuz” (1037).

Çoğu kültürde bazı nesne ve hayvanların uğursuz sayıldığı batıl inançlar bulunmaktadır. Türkçede baykuşun uğursuz sayıldığı bilinmektedir. Arapçada da bazı hayvanlar uğursuz olarak nitelendirilmiş ve bu konuda deyimlerde zikredilmiştir. Bu hayvanların uğursuz sayılmasının çeşitli sebepleri vardır. Örneğin Kâşir isimli erkek at bir deveye vurup öldürdüğü için uğursuz sayılmıştır.⁶⁷ Zemah, bir dönem hurma ağaçlarına musallat olan bir kuştur. Onu vurup öldürürler ve yerler. Etinden yiyen herkes ölür.⁶⁸ Çalikuşunun uğursuzluğu ise develerin sırtına konup ona zarar vermelerinden dolayıdır.⁶⁹ Diğer

⁶⁵ Abdurrahman Afif, “el-Emsâlu-arabiyye ala sîgati efâli't-tafdîl”, *el-Mecelletu'l-arabiyye li'l-'ulûmi'l-insâniyye* 6/21 (1986), 60.

⁶⁶ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/455.

⁶⁷ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/556.

⁶⁸ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/558.

⁶⁹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/559.

hayvanlar da bu tür sebeplerle halk arasında uğursuz sayılmaktadır.

Maharetli Olmak: “Tırtıldan daha maharetli” (1087), “أصنع من سُزْفَة ” (1087), “أصنع من نُحْل ” (1088), “أصنع من تَنْوُط ” (1088), “Dokumacı kuşundan daha maharetli ” (1088), “أصنع من تَنْوُط ” (1088), “Arıdan daha maharetli” (1089), “أصنع دود الفَرْ ” (1089), “İpek böceğinden daha maharetli” (1090).

Tırtıl, dokumacı kuş, arı ve ipek böceği sanat eseri niteliğinde ince işçilikler ortaya koydukları için bu hayvanlar maharet, yetenek gibi durumlara misal olarak gösterilmektedir.

Sabırlı/ İstikrarlı Olmak: “Deveden daha çok sabırlı” (1105), “أصبر من ذِي ضَاغِط ” (1105), “أصبر من عَوْدِ بَجْنَبِيَّهِ جُلْب ” (1105), “Karnı guruldayan yaşlı deveden daha sabırlı” (1106), “أصبر من ضَب ” (1106), “Kertenkeleden daha çok sabırlı” (1106), “أصبر من حَمَار ” (1107), “Eşekten daha çok sabırlı” (1108) / “أضبط من دَرَّة ” (1108), “Karıncadan daha istikrarlı/azimli” (1129/1130).

Deve çölde yapılan uzun çöl yolculuklarına dayanıklılığı ve bu süre zarfındaki açlığa ve susuzluğa karşı sabırla bilinmektedir. Kertenkele de aynı şekilde kurak yerlerde yaşamasına rağmen bu zorluklara karşı sabırlı bir hayvandır. Eşek de ağır yükler taşımaya rağmen buna en çok sabredebilen hayvanlardan birisidir. Karıncanın da yaptığı işte ne kadar azimli ve sabırlı olduğu başka deyimlere de konu olmuştur.⁷⁰

Zalimlik/Düşmanlık/Hasımlık: “Yılandan daha acımasız” (1167/1168), “أظلم من حية / أظلم من أفعى ” (1167/1168), “Varandan daha acımasız” (1167/1168), “أظلم من وَرَل ” (1167/1168), “Kurttan daha acımasız” (1170), “أظلم من التمساح ” (1170), “أظلم من الذئب ” (1169), “Timsahtan daha acımasız” (1171), “أعدى من الحية ” (1171), “Yılandan daha (tehlikeli) düşman” (1246), “أعدى من الذئب ” (1246), “Kurttan daha (tehlikeli) düşman” (1247), “أعدى من العقرب ” (1247), “Akrepten daha (tehlikeli) düşman” (1248).

Genellikle yırtıcı ve zehirli hayvanlar düşmanlıkta ve zulümde ileri giden kimseler için deyim olarak kullanılmaktadır. Bu hayvanlar başka bir hayvana ya da insana saldırdığında sonu ölümcül olduğu için bu sıfatla anılmaktadır.

Nankörlük/Vefasızlık: “Kertenkeleden daha nankör” (1253), “أعق من ضَب ” (1253), “Kurttan daha nankör” (1254).

Kertenkele kendi yavrularını yediği, kurt da başkasıyla mücadele ederken kan kokusuna dayanamayıp yaralanan arkadaşına saldırdığı için bu vasıfla anılmaktadır.⁷¹

Arsız/Utanmaz Olmak: “Benekli mayıs böceğinden daha arsız” (1342), “أفحش من فالية الأفاعى ” (1342), “Pabuçtartan böceğinden

⁷⁰ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/587-588.

⁷¹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/69.

daha arsız” (1343), أفحش من كلب “Köpekten daha arsız” (1344)

Köpek önüne gelen herkese dişlerini gösterip hırladığı için bu deyimde kullanılmaktadır.⁷² Diğer hayvanların neden bu deyime konu edildiği belirtilmemiştir.

Uysallık: ألف من كلب “Dişi taydan daha uysal ” (1391), ألف من كلب “Köpekten daha uysal” (253).

Köpeğin uysallığı, onun dışında kimsenin sahibini takip edip dışarıda yanında dolaşmaması olarak tanımlanmıştır.⁷³ Kaynaktaki ilk açıklamada sahibinin tayı götürmek istediğinde ona karşı çıktığı ve inatlaştığı ifade edilirken devamından taydan daha uysal şeklinde anlaşılmalıdır denmektedir.⁷⁴

Çeşitli Konular: أكره من خصلتي الضبع “Sırtlanın iki seçeneğinden daha kötü ” (1494), ألبغض “Köpekten daha inatçı ” (1576), ألبخل من كلب “Deveden daha kindâr” (321/661), أبلخل من كلب “Köpekten daha cimri” (332), أبل من الحرش أشكر من كلب “Köpekten daha vefalı” (1058), أبل من نعجة إلى حوض “Suya (havuza) giden koyundan daha aceleci” (1262), أبل من نعجة إلى حوض “Tilkinin üzüm karşısındaki acziyetinden daha aciz” (1282), أبل من نعجة إلى حوض “Dişi keçiden/güvercinden/horozdan daha cömert” (970), أسلط من سلقة “Dişi kurttan daha küstah” (978), أخبث من ذئب الخمر / من ذئب الغضا “Hamar/Gaza kurdundan daha şerli” (756).

176 | db

Bu başlık altında ahlaki vasıflara yönelik diğer konu başlıkları bir arada verilmiştir. Bu deyimlerden ilkinin halk arasında anlatılan farklı bir hikâyesi vardır. Bir gün kurt bir tilkiyi avlar. Tilki aman dileyince kurt ona iki seçenek sunarak merhamet eder. Kurt tilkiye ya onu yemeyi ya da öldürmeyi teklif eder ve seçmekte özgür bırakır.⁷⁵ Her iki seçeneğin de olumsuz, seçmenin de zorunlu olduğu durumlarda bu deyim kullanılmaktadır. Diğer deyimlerde ise köpeğin vefalı/sadık olması ya da devenin kindar olması gibi hayvanların belirgin vasıfları zikredilmektedir. Tilkinin çok sevmesine rağmen üzüme ulaşamaması çaresizlik, koyunun su içmek için koşması da aceleciliğe misal olarak gösterilmiştir. Son deyimde geçen Hamar ve Gaza kelimelerinin bir ağaç türü olduğu ve bazı kurtların bu bitkilerle özdeşleştirildiği ifade edilmektedir.⁷⁶

1.3. Dolaylı Olarak Hayvanları Konu Edinen Deyimler

أمن من حمام مكة / ألف من حمام مكة “Mekke güvercininden daha huzurlu/uysal” (244), ألف من غراب عقدة “Ormanda yaşayan kargadan daha

⁷² el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/106.

⁷³ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/202.

⁷⁴ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/131.

⁷⁵ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/177.

⁷⁶ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/438.

güvende” (245), “أتعب من رائض مُهر, “Tay terbiyecisinden daha yorgun” (393), “أتعب من راكب فصیل, “Deve yavrusuna binenden daha yorgun” (394), “أحمق راعي ضأن ثمانين, “Seksen koyun çobanından daha ahmak” (601), “أحمق من طالب ضأن ثمانين, “Seksen koyun isteyenden daha ahmak” (602), “أجرأ من, “Koyun çobanından daha cahil” (509), “أجرأ من, “Hasaf'ı (atı) iğdiş edenden daha cesur” (486), “أخزى من ذات النعجين, “Aslanı iğdiş edenden daha cesur” (487), “أشقى من راعي بَهْمِ ثمانين, “İki koyun sahibinden daha rezil” (738), “أشغل من مُرضع بَهْمِ ثمانين, “Seksen kuzuya çobanlık edenden daha bahtsız” (1061), “أشبه الغراب, “Seksen kuzuya çobanlık edenden daha meşgul” (1062), “بالغراب, “Karganın kargaya benzemesinden daha çok benzer” (1048).

Bu bölümdeki deyimler doğrudan hayvanların bir özelliği üzerinden söylenmemiştir. Bu hayvanlarla bir şekilde irtibatı olan insanlar konu edilmektedir. İlk iki deyimde hayvanlardan ziyade içinde buldukları yerlerden dolayı bu deyim türetilmiştir. Mekke, harem bölgesi olması ve Kabe'nin içinde bulunması nedeniyle diğer şehirlere nispeten çok daha güvenlidir. Orman da bir hayvan için diğer bölgelere nazaran en güvenli bölgedir.⁷⁷ Bu nedenle birisinin huzuru ve güvenliği için bu iki yerde yaşayan hayvanlarla kıyas yapılmaktadır. Kuzulara çobanlık edenlerin bahtsızlığı ve meşguliyeti onlarla ilgilenmenin zor olmasındandır.⁷⁸ Koyun çobanının cahilliği, hayatının çoğunu insanlardan uzakta geçiriyor olmasındandır.⁷⁹ At ve aslanı iğdiş eden ise böyle güçlü iki hayvanı iğdiş edebildiği için cesaretle anılmıştır. Tayı terbiye edenin ya da deve yavrusuna binen kimsenin yorgunluğu bu hayvanların huysuz olmaları ile ilgilidir.⁸⁰ Bu bölümdeki bütün hayvanların isminin geçtiği hayvanlar deyimler dolaylı olarak hayvanları konu edinmektedir.

1.4.Mecazi Anlamdaki Deyimler

“أبعد من بيض الأنوق, “Akbabanın yumurtasından daha uzak” (307), “أمنع من لَهَاءِ اللَّيْثِ, “Ulaşılmaması kartaldan daha zor” (1714), “أمنع من عقاب الجَوِّ, “Aslanın küçük dilinden daha korunaklı” (1715), “أعزَّ من بيض الأنوق, “Akbaba yumurtası kadar nadir/az bulunan” (1236), “أعزَّ من الأبلق العقوق, “Kızılca kargadan daha nadir/az bulunan” (1237), “أعزَّ من الغراب الأعصم, “Bitten daha küçük/değersiz” (1238), “أهون من خُنْدُجٍ, “Teke yellenmesinden daha değersiz” (1853), “أهون من ضَرْطَةِ عَنُزٍ, “Kaplana makatından daha korunaklı” (1855), “أحمى من است النمر, “Aslanın burnundan daha korunaklı” (684), “أحمى من أنف الأسد, “Yılandan daha çıplak” (1268), “ألزق من بُرامٍ, “Keneden daha yapışkan” (1568/1569), “ألزق من عُلِّ

⁷⁷ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/199.

⁷⁸ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/391-392.

⁷⁹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/334.

⁸⁰ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/281-282.

أحمد من حبارى ” (1571/1572), “قَرْنِي ” “Mayıs böceğinden daha yapışkan ” (1571/1572), “أصدق من قطة ” (1488), “Toy kuşundan daha kederli ” (1488), “كaya kuşundan daha doğru sözlü” (1091).

Bu bölümdeki deyimler de mecâzi anlamda kullanılan deyimlerdir. Örneğin kartal ya da akbaba yuvasının çok uzaklarda olmasından yola çıkılarak ulaşılması zor/uzak şeyler nitelendirilmektedir.⁸¹ Benzer şekilde aslanın küçük dilinden daha korunaklı/zor ulaşılan diyerek işin imkânsızlığı kastedilmektedir.⁸² Türkçede de bu durum için *ekmek aslanın ağzında*⁸³ deyimini kullanılmaktadır. Akbaba, yuvasını en uzağa yapan hayvanlardan biri olarak kabul edildiği için ulaşılamaz manasında bu deyim kullanılmaktadır.⁸⁴ Bit çok küçük bir hayvan olduğu için değersiz şeyler onunla kıyas edilmektedir.⁸⁵ Kaplanın makatı ya da aslanın burnu kimse yaklaşmaya cesaret edemeyeceği için en korunaklı yerler olarak deyimleştirilmiştir.⁸⁶ Yılanın derisinin tüysüzlüğünden çıplak olarak değerlendirilmiş⁸⁷, yapıştığı yeri bırakmadığından dolayı asalak kimseler için keneden daha yapışkan ifadesi kullanılmıştır.⁸⁸ Kaya kuşu tek bir nağmeyle öttüğü için de doğru sözlü sıfatıyla anılmıştır.⁸⁹

Sonuç

Onlarca hayvanın isminin geçtiği deyimler üzerine yapılan bu çalışmada, farklı konularda ismi en çok geçen hayvanın deve olduğu tespit edilmiştir. Deveden sonra en çok ismi geçen hayvanlar sırasıyla kurt (14), köpek (12), kertenkele (10) at (9), devekuşu (8), kene ve kartal (7), aslan, tilki ve çekirge (6) olmuştur. Bunun yanında deniz hayvanlarının ismi bir kez balık, iki kez de balina olarak geçmektedir.

Araplar eskiden beri kırsal bir hayat yaşamakta olup tarım ve hayvancılıkla iç içe olmuştur. Özellikle çöl hayatı yaşayan bedevilerin hayatında hayvanlar önemli bir yer tutmaktadır. Araştırmadaki veriler kırsal kesimde, özellikle de çöl yaşamında karşımıza çıkan hayvanların, Arapların kullandığı deyimlere kaynaklık ettiği görülmektedir. Bu nedenle çöl yaşamına uygun, uzun yolculuklara, açlık ve susuzluğa dayanıklı bir hayvan olan deve, deyimlerde en çok zikredilen hayvan olmuştur. Bunun yanında bölge, çöl yaşamına kıyasla deniz kenarı yaşamına daha uzak bir kültüre sahip olduğu için, denizde yaşayan hayvanlar deyimlerde çok az geçmektedir. Kültü-

⁸¹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/238.

⁸² el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/293.

⁸³ Yanar, *Hayvan Motifli Atasözleri ve Deyimlerimiz*, 58.

⁸⁴ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/238.

⁸⁵ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/371.

⁸⁶ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/408.

⁸⁷ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/73.

⁸⁸ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 2/217.

⁸⁹ el-Askerî, *Cemheretu'l-emsâl*, 1/584.

rün bir yansıması niteliğinde olan atasözü ve deyimlerde ismi geçen hayvanların, o kültürle iç içe yaşayan hayvanlardan oluşması gayet tabiidir. Ayrıca bazı toplumlarla özdeşleşmiş ve o toplumun simgesi haline gelmiş hayvanlar bulunmaktadır. Örneğin Türklerde kurt, İspanyollarda boğa diğer hayvanlara nispeten çok sevilmektedir. Bu tür hayvanlara atfedilen ayrıcalık toplumların deyimlerinde de kendini göstermektedir. Arap toplumunda birçok açıdan istifade edilen deve için de durum bu şekildedir. Zira incelediğimiz deyimlerde deve ile ilgili olumsuz vasıfların zikredilmediği görülmüştür.

Arapçada من أفعال dediğimiz kalıp iki ögeyi karşılaştırmak için kullanılmaktadır. Bu kalıptaki deyimlerde, hayvanların en önemli ya da ön plana çıkan özellikleri ile insanlar arasında bir benzetme yapılmaktadır. Ya da bu özellikler üzerinden kıyas yapılarak söz konusu kişinin o eylemi daha fazla/daha iyi yaptığı ifade edilmektedir. Attan daha hızlı koşan, arıdan daha maharetli, tilkiden daha kurnaz deyimleri bu örneklerden sadece birkaçıdır.

Hayvan motifli deyimlere kaynaklık eden hayvanların bazıları birçok farklı özelliğiyle karşımıza çıkarken bazı hayvanların sadece tek bir vasfı zikredilmiştir. Örneğin devenin inatçı, sabırlı, susuzluğa dayanıklı olması hatta yavrusunun etinin lezzetsiz olması ya da deve yavrusunun çok fazla hazımsızlık çektiği gibi ayrıntılar verilirken örümceğin sadece iyi ağ örmesi bir deyim konusu olmuştur. Bazı hayvanlar da farklı deyimlerde tamamen birbirinin zıttı olan konularla karşımıza çıkmıştır. Balinanın hem susuzluk çeken hem de suya kanmış olduğu belirtilirken köpek hem saldırgan/arsız hem de uysal olarak iki farklı deyimde kaynaklık etmiştir. Bu durum deve, at, köpek gibi hayvanların ne kadar insanlarla iç içe yaşadığının ve insanların onların çeşitli hallerine vakıf olduğunun bir göstergesidir.

Hayvanların deyimlere dört farklı başlıkta konu edildiği tespit edilmiştir. Bunlar fiziki vasıflarla ilgili, ahlâki vasıflarla ilgili, doğrudan hayvanları konu edinmeyen ve mecâzi deyimlerdir. Fiziki vasıflarda hayvanların keskin görüşü, hızlı koşması, iyi koku alması, yüzmesi ya da dayanıklı olması gibi konular geçmektedir. Ahlaki yani davranışsal vasıflarda hilecilik, sinsilik, sabırlı ya da erkenci olmak gibi konular işlenmiştir. Doğrudan hayvanları konu edinmeyen deyimlerde o hayvanların çobanlarının ya da terbiyecilerinin yorgunluğu ya da acizliğinden bahsedilmiştir. Son olarak mecazi deyimlerde, anlaşılması güç olan bir mesele hayvanların vasıflarıyla ilişkilendirilerek konunun zihinlerde daha berraklaşması hedeflenmiştir.

Bu çalışma, Arap edebiyatında kullanılan deyimler üzerinden o kültürle özdeşleşmiş hayvanların hangi vasıflarla anıldığını göstermesi ve kültürün değişmez öğelerinin dillere nasıl etki ettiğini göstermesi açısından önemlidir.

Kaynakça

- Afif, Abdurrahman. "el-Emsâlu-arabiyye ala sîgati efâli't-tafdîl". el-Mecelletu'l-arabiyye li'l-'ulûmi'l-insâniyye 6/21 (1986), 40-86.
- Akalm, Şükrü Halûk - diğeri. Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Arslan, Ahmet Turan. "Askerî, Ebû Hilâl". TDV İslâm Ansiklopedisi. C. 3. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.
- Askerî, Ebû Hilâl. Cemheretu'l-emsâl. (2 cilt) thk. Ebu'l-Fazl İbrâhim - Kutâmiş Abdulmecîd. (2. bs.) Beyrut: Dâru Cîl, 1988.
- Balaban, Adem - Seçkin, Armağan. "Türkçe Deyim ve Atasözleri Perspektifinden Evcil Hayvan İsimlerinin Türk Kültürüne Yansımaları". Bildiri Kitabı. Tirana: Hena e Plote Beder University, 2015.
- Doğan, Ahmet. Deyimler Sözlüğü. Ankara: Akçağ Basım, 1995.
- Durmuş, İsmail. "Mesel". TDV İslâm Ansiklopedisi. C. 29. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2004.
- Halaylı, Kemal. Mu'cemu kunûzi'l-emsâl ve'l-hikemi'l-'arabiyye. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1998.
- Hamevî, Yâkût. Mu'cemu'l-udebâ İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- Kehhâle, Ömer Rıza. Mu'cemu'l-muallifin Terâcimu musannifî'l-kutubi'l-'arabiyye. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- Kiftî, Cemâlu'd-din Ebû'l-Hasan. İnbâhu'r-ruvat 'alâ enbahi'n-nuhât. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: Muessesetu'l-kutubi's-sekafiyye, 1986.
- Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-. Mecmau'l-emsâl. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Kahire: Matbaatu's-sunneti'l-Muhammediyye, 1955.
- Nuveyhid, Âdil. Mu'cemu'l-mufessirîn min sadri'l-İslâm vehatta asri'l-hâzir. Beyrut: Muessesetu Nuveyhid, 1988.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân. Mu'cemu'l-matbu'âtî'l-'arabiyyeti ve'l-muarraba. Mısır: Matbaatu Serkîs, 1928.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nuhât. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Şahin, Şener. "Mecmau'l-emsâl'de Yer Alan اَفْعُلُ Veznindeki Hayvan Konulu Deyim ve Atasözleri Üzerine Bir İnceleme". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/1 (2008), 177-191.
- Yanar, Ahmet. Hayvan Motifli Atasözleri ve Deyimlerimiz. Ankara: Devran Matbaacılık, 1997.
- Yurtbaşı, Metin. Sınıflandırılmış Deyimler Sözlüğü. İstanbul: Barış Matbaası, 2012.
- Zirikli, Hayreddîn. el-A'lâm Kâmusu't-terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn. Beyrut: Dâru'l-'ilmi'l-melâyîn, 2002.

ÂİŞE ET-TEYMÛRİYYE: MİSİR'DA FEMİNİST HAREKETE İLHAM VEREN TÛRK BİR ŞAİR

Esat AYYILDIZ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 12 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 01 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atf:** Ayyıldız, Esat. "Âişe Et-Teymûriyye: Mısır'da Feminist Harekete İlham Veren Türk Bir Şair". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 181-201.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1203231>

Article Information¹

Article Types: Research Article, **Received:** 12 November 2022, **Accepted:** 01 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Ayyıldız, Esat. "Âişa Al-Taymûriyya: A Turkish Poetess Who Inspired The Feminist Movement In Egypt". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 181-201.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1203231>



Öz

Âişe et-Teymûriyye (1256-1320/1840-1902), Mısır'da dünyaya gelen Türk ve Çerkez kökenli bir şair ve nesir yazardır. O, aynı zamanda eski Osmanlı çok kültürlülüğünün Mısır'daki son temsilcilerinden biridir. et-Teymûriyye'nin modern Arap edebiyatındaki önemi ise daha ziyade feminizmle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Âişe Hanım, Mısırlı kadın şair ve yazarların ilham kaynağı ve feminist hareketin gelişiminde önemli bir öncü olarak değerlendirilmektedir. et-Teymûriyye, gerek Arap edebiyatında gerekse çağdaş Arap dünyasında, feminist hareketin canlanmasına, gelişmesine ve saygınlık kazanmasına önemli katkılar sağlamıştır. Döneminde feminist fikirlerin gündemde yer bulmasına ve olgunlaşmasına öncülük etmesi, şairi adeta soyut bir fikrin somut bir temsilcisi haline getirmiştir. Bu çalışmada, et-Teymûriyye'nin hayatı ve edebî mahsulleri, feminizm bağlamında, bilimsel şekilde tetkik edilmiştir. Onun feminizme bakışında çocukluk yıllarının büyük bir etkisi görüldüğü için, hayatı hakkında bilgilendirme yapılırken yalnızca onun ilk feminist fikirlerine ilham veren hadiselerle değinilmesiyle yetinilmiştir. Şairliğinin incelenmesinin ardından, kadın haklarına ilişkin bazı fikirlerini beyan ettiği uzun bir manzumesi Türkçeye tercüme edilerek incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Modern Arap Edebiyatı, Mısır Edebiyatı, Âişe İsmet et-Teymûriyye, Feminizm, Kadın Hakları.

* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kars, Türkiye, esatayyildiz@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8067-7780>

‘Ā’isha al-Taymūriyya: A Turkish Poetess Who Inspired the Feminist Movement in Egypt

Extended Abstract

‘Ā’isha al-Taymūriyya (1256-1320/1840-1902) was a poet and prose writer of Turkish origin who was born in Egypt. Her importance in modern Arabic literature stems, first and foremost, from the fact that she was a feminist who is considered the pioneer of Egyptian women poets and writers. She was among the first women writers to write in Arabic in the modern period and was the herald of the first women’s movement in the Arab world. ‘Ā’isha al-Taymūriyya was one of the pioneer poets to call for the equality of men and women. Towards the end of her life, she corresponded with some female intellectuals and inspired the emergence of Egyptian feminism.

Due to the limitations of the article format, this study will only examine the data in al-Taymūriyya’s corpus from a scientific perspective within the context of feminist philosophy. In the first chapter, it will be analyzed how the enlightened family environment that enabled the upbringing of a libertarian-minded woman like al-Taymūriyya in the restrictive atmosphere of the 19th century shaped her character and how the special education she received had an impact on her. Subsequently, al-Taymūriyya’s feminist views and feminist reflections in her literary works will be analyzed. Finally, a poem in al-Taymūriyya’s Arabic dīwān, which draws attention with its feminist elements, will be translated into Turkish and analyzed.

al-Taymūriyya was a poet who composed poetry in three languages: Turkish, Arabic, and Persian. Therefore, in order to properly analyze her literary works, it is necessary to examine her productivity in all its dimensions. When we examine the academic publications on al-Taymūriyya, we observe that her contributions to Turkish literature have been extensively studied by the Turkish academic community, especially in recent years. On the other hand, al-Taymūriyya’s contributions to Arabic literature have unfortunately not been sufficiently analyzed. Similarly, al-Taymūriyya’s Arabic works have been largely neglected by the Arab academic community. Therefore, we have an important duty to scientifically analyze and reintroduce the works of this prolific woman of Turkish origin, who was the cornerstone of the development of feminist ideas in Egypt, to the Arab world.

al-Taymūriyya was born in Cairo in 1256/1840 as a member of the famous Taymūr family, known for its scholars and writers. She was the daughter of an educated and high-ranking state official of Turkish origin, Ismā’il Pasha Taymūr. She was also the older sister of the writer, researcher, and historian Aḥmad Taymūr Pasha (d. 1371/1930), and the aunt of the brothers Maḥmūd Taymūr (d. 1393/1973) and Muḥammad Taymūr (d. 1339/1921), who are considered pioneers of modern Egyptian short story writing. Considering the narratives of al-Taymūriyya’s relatives who recount her childhood and youth, it is clear that the poet’s parents influenced her upbringing as a feminist in two different dimensions. Because ‘Ā’isha’s mother tried to keep her away from intellectual pursuits, which she did not consider women’s work. On the other hand, Ismā’il Pasha, an intellectual, supported his daughter’s education.

‘Ā’isha al-Taymūriyya made significant contributions to the emergence, development, and respectability of the feminist movement both in Arabic literature and in the contemporary Arab world. al-Taymūriyya was praised by contemporary women’s rights advocates such as Warda al-Yāziji. She was even later regarded as the “founding mother of feminist expression” by women writers such as Mayy Ziyāda (d. 1941) and Malak Ḥifnī Nāṣif (d. 1918). Likewise, feminist writers referred to her as “the pioneer of the feminist awakening”. al-Taymūriyya has been honored by modern historians as “the pioneer of the social and literary

renaissance”.

Despite being one of the outspoken feminists of her time, it is not possible to think that al-Taymûriyya was free to express her views. In fact, the only space she had to express herself was in the mainstream media of her country, which was completely dominated by men. In her independently published books, she must have had to pay attention to self-censorship in order to avoid being subjected to the criticism of the people around her and to preserve her reputation. al-Taymûriyya belonged to an age in which men of her social class could consider marriage as a means of acquiring wealth. Therefore, she reflected on the problems that she and her fellow women faced and tried to articulate the marital problems that women of his class suffered from. The hijab, education, and the life of the harem (*khidr* i.e., the isolation of women in their homes from the outside world) were among the important issues she addressed. al-Taymûriyya's literary works encouraged the generation that followed her and inspired many young women.

Keywords: Arabic Language and Literature, Modern Arabic Literature, Egyptian Literature, 'Âisha 'İşmat al-Taymûriyya, Feminism, Women's Rights.

Giriş

ÂiŖe İsmet et-Teymûriyye (1256-1320/1840-1902), Mısır'da dünyaya gelen Türk kökenli bir Ŗair ve nesir yazarıdır.¹ Osmanlı İmparatorluğu'nun Mısır'daki bakiyelerinden olan ÂiŖe Hanım'ın Modern Arap edebiyatındaki önemi, her Ŗeyden önce Mısırlı kadın Ŗair ve yazarların öncüsü kabul edilen bir feminist olmasından kaynaklanmaktadır. Modern dönemde Arapça ürün veren ilk kadın yazarlar arasında ismi geçen et-Teymûriyye'yi, Arap âlemindeki ilk kadın hareketinin müjdecisi olarak değerlendirmemiz mümkündür. ÂiŖe Hanım aristokrat bir ailede dünyaya gelmiŖtir. Babası, bugün diŖiŖleri bakanlığına denk düşecek bir görevi bulunan bürokrat İsmail PaŖa Teymûr'dur (öl. 1289/1872). Keza edip, araŖtırmacı ve tarihçi olan Ahmed Teymûr PaŖa'nın (öl. 1371/1930) ablası olan ÂiŖe Hanım, aynı zamanda da modern Mısır kısa hikâyeciliğinin öncülerinden kabul edilen Mahmud Teymûr (öl. 1393/1973) ve Muhammed Teymûr (öl. 1339/1921) kardeŖlerin halasıdır.² et-Teymûriyye, tutkulu bir edebiyat aŖıęı olacağını erken yaŖlarında belli etmiŖ, babasının kütüphanesindeki eserlerden istifade etmeye baŖlamıŖtır. Dönemin hassasiyetleri dolayısıyla harem içerisinde ilim tahsili yapmıŖ, babasının himayesinde tertiplenen toplantılara kimi zaman dinleyici olarak katılma fırsatı elde etmiŖtir. ÂiŖe et-Teymûriyye, kadın-erkek eŖitlięinin sağlanması için ilk ağırıtı yapan Ŗairlerden biridir. Ömrünün sonlarına doğru bazı kadın entelektüellerle mektuplaŖmıŖ ve Mısır feminizminin ortaya ıkıŖı için ilham kaynağı olmuŖtur.³

¹ ÂiŖe et-Teymûriyye'nin tam ismi, ÂiŖe İsmet bt. İsmâil PaŖa Teymûr ibn Muhammed KâŖif Teymûr Ŗeklindeyir. Ahmed Teymûr, *Târîhu 'l-usrati 'l-Teymûriyye* (Windsor: Hindâvî, 2019), 14-16; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 3/240.

² Ahmet Kâzım Ürün, *Modern Arap Edebiyatı* (Konya: izgi Kitabevi Yayınları, 2015), 29-30; Bedrettin Aytaç, “Muhammed Teymur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/580.

³ Mârûn 'Abbûd, *Ruvvâdu 'n-nahđati 'l-ħadiŖe* (Kahire: Hindâvî, 2015), 136-137; Arthur

Âişe Hanım, Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç dilde şiir söyleyen bir şairdir. Dolayısıyla edebiyatçılığının layıkıyla tetkik edilebilmesi için, üretkenliğinin bütün boyutlarıyla incelenmesi icap etmektedir. Öte yandan Âişe Hanım'ın Türk edebiyatındaki varlığı uzunca bir müddet göz ardı edilmiştir. Yekta Saraç'ın "Türk edebiyatının Mısır'da unuttuğu bir şair" olarak nitelendirdiği et-Teymûriyye'yi ele aldığı bilimsel makalesi, Âişe Hanım'ın anavatanında yeniden hatırlanmasına öncülük etmiştir.⁴ Daha sonra Abuzer Kalyon'un şairin Türkçe divanını neşretmesi ise Türk edebiyatı için önemli bir kazanım olmuştur.⁵ Keza Kalyon'un Âişe Hanım ile ilgili iki müstakil makale daha kaleme aldığı gözlemlenmektedir.⁶ Son olarak Neşe Erbaş'ın konuyla ilgili hazırladığı bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.⁷ Dolayısıyla mevcut neşriyat incelendiğinde, Âişe Hanım'ın Türk edebiyatına sağladığı katkıların, Türk akademi camiası tarafından, özellikle son yıllarda takdire şayan şekilde tetkik edildiğini söylemek mümkündür.

Öte yandan et-Teymûriyye'nin Arap edebiyatına sağladığı katkıların maalesef yeterince incelenmediği gözlemlenmektedir. Öyle ki onun ilk kez 1884 senesinde Kahire'de basıldığı bilinen *Hilyetu't-tirâz* adlı Arapça divanı,⁸ modern bir yaklaşımla şerh ve neşredilmeyi beklemektedir. 1952 senesinde şairin söz konusu divanı yeniden basılmasına karşın, bu baskının da şerh ve harekelere yer vermediği gözlemlenmektedir.⁹ Âişe Hanım'ın Arap edebiyatındaki üretkenliğinin, Arap akademi camiası tarafından da ne yazık ki büyük ölçüde göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. Hal böyle olunca, Mısır'da feminist fikirlerin gelişmesinde mihenk taşı olan Türk kökenli bu hanımın eserlerinin bilimsel olarak incelenmesinde ve dahi Arap dünyasına yeniden tanıtılmasında bizlere önemli bir görev düşmektedir. İtiraf etmek gerekirse, hem Âişe et-Teymûriyye'nin Arapça divanının şerh ve harekelerden yoksun oluşu hem de şairin anlaşılması güç ifadeler-

Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt* (Colorado-Londra: Lynne Rienner Publishers, Inc., 2000), 211-212.

⁴ bk. Mehmet Ali Yekta Saraç, "Türk Edebiyatının Mısır'da Unuttuğu Bir Şair: Âişe İsmet Teymur", *İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (1995), 131-140.

⁵ bk. Abuzer Kalyon, *Divan Şiirinin Nil'deki Sesi Ayşe Teymûri Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 1-191.

⁶ bk. Abuzer Kalyon, "Üç Dilli Şair Ayşe Teymûri'den Üç Dilli Gazel", *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/8 (2015), 1425-1436; bk. Abuzer Kalyon, "Mısırlı Divan Şairi Ayşe Teymûri'yi Şiirden Uzaklaştıran Ölüm: Kızı Tevhide'nin Hayata Vedası", *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 5/31 (2018), 4636-4648.

⁷ Neşe Erbaş, *Ayşe Teymur'un Modern Şiirdeki Yeri* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-89.

⁸ Marilyn Booth, "al-Taymûriyya, 'Â'isha 'İşmat (1840-1902)", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. J. S. Meisami - Paul Starkey (Londra-New York: Routledge, 1998), 2/763.

⁹ bk. 'Â'îşe et-Teymûriyye, *Hilyetu't-tirâz: Divânü 'Â'îşe et-Teymûriyye*, haz. Kadriye Hüseyin vd. (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1952), 1-286.

den oluşan ağdalı dili, araştırmacıların bu konudan geri durmalarına sebebiyet vermiş olmalıdır. Ne var ki ileride özverili bir çalışmayla et-Teymûriyye'nin Arapça divanının Türkçeye çevrilmesinin veya en azından doktora tezi boyutunda kapsamlı bir çalışmada tetkik edilmesinin, alana çok büyük bir katkı sağlayacağını ve çağdaş Arap edebiyatının gelişiminde Türklerin üstlendiği vazifenin boyutlarını daha iyi gözler önüne sereceğini belirtmek gerekir.

Bu çalışmada, makale formatının hacimsel sınırlamaları nedeniyle, yalnızca et-Teymûriyye'nin külliyatındaki verilerin feminist felsefe ışığında, bilimsel bir bakış açısıyla incelenmesiyle iktifa edilecektir. Bu doğrultuda ilk bölümde, 19. yüzyılın kısıtlayıcı atmosferinde, Âişe Hanım gibi özgürlükçü düşünceye sahip bir kadının yetişmesine imkân sağlayan aydın aile ortamının onun karakterini nasıl şekillendirdiği ve aldığı eğitimin onun üzerinde nasıl etkiler bıraktığı tetkik edilecektir. Müteakiben et-Teymûriyye'nin feminist görüşleri irdelenecek, ardından da onun edebiyatçılığındaki feminist yansımalar incelemeye tabi tutulacaktır. Bu bağlamda son olarak, et-Teymûriyye'nin Arapça divanında, ihtiva ettiği feminist unsurlarla dikkat çeken bir kasidesi Türkçeye tercüme edilerek mütalaa edilecektir.

1. Âişe et-Teymûriyye'nin Eğitimi: 19. Yüzyıl Mısır'ında Bir Feminist Yetiştirmek

Âişe et-Teymûriyye'nin yetiştiği muhit ve ailenin, onun düşünce dünyasında büyük bir etki bıraktığı gözlemlenmektedir. Âişe Hanım, 1256/1840 senesinde, Kahire'de, âlim ve yazarlarıyla tanınan meşhur Teymûr ailesinin bir ferdi olarak dünyaya gelmiştir. Tahsilli ve yüksek rütbeli bir devlet görevlisi olan Türk kökenli İsmail Paşa Teymûr'un ve Çerkez kökenli bir cariyenin kızıdır.¹⁰ Âişe Hanım'ın çocukluk ve gençlik yıllarını aktaran yakınlarının söylemleri dikkate alındığında, şairin annesiyle babasının onun bir feminist olarak yetişmesine iki farklı boyutta (veya daha doğru bir tabirle iki zıt kutupta) etki ettikleri tespit edilmektedir. İnsanların dış dünya hakkında edindikleri ilk tecrübeler, genellikle anneleri aracılığıyla olmaktadır. Dolayısıyla öncelikle Âişe Hanım'ın annesiyle ilişkisine bakmak daha doğru olacaktır. Anlaşıldığı kadarıyla, onun annesiyle yaşadığı bazı anılar, zihninde güzel hatıralar olarak yer etmemiştir. Nitekim *Netâ'icu'l-aḥvâl fi'l-aḳvâl ve'l-ef'âl [Söz ve Eylemlere İlişkin Durumların Sonuçları]* adlı alegorik hikâyesinin otobiyografik önsözünde, kendisinin çocukken kadın işi olarak görülmeyle entelektüel uğraşlardan alıkonulmasına ve annesi tarafından nakış işlemeye zorlanmasına duyduğu öfkeyi yansıtan ifadelerle tesadüf etmek mümkündür. Buna göre Âişe Hanım kendisini entelektüel açıdan besleyebilecek kişilerle vakit geçirmek istemekte; ama annesi onu nakış

¹⁰ Teymûr, *Târîhu'l-usrati'l-Teymûriyye*, 14.

öğrenmeye zorlamaktadır. Annesinin “kadın işi” addedilen uğraşları kızına dayatması ve daha da önemlisi onu entelektüel uğraşlardan alıkoyması, şairin yıllar boyunca içinden atamadığı bir öfkeye dönüşmüş olmalıdır. Bu önsözünde, dikiş-nakış sanatlarını öğrenmeyi reddettiğini, bunun yerine âlimlerin meclislerine iştirak etmek istediğini anlatmaktadır. Kendisine dayatılan geleneksel kadın işlerinden kurtuluşunu, düştüğü ağıdan kaçan bir av hayvanının durumuna benzetmesi, onun bu günlerdeki hissiyatını anlamamız için kâfidir.¹¹ et-Teymûriyye daha sonra ilk feminist fikirlerinin şekillenmesine yol açan söz konusu süreci şu sözleriyle anlatacaktır:

“Bir taraftan ilim tahsili hususundaki eğilimim içimde kökleşmişti, diğer taraftan annemi razı etmeyi arzuluyordum. Buna rağmen ruhum hâlâ kadınların (alışıldık) işlerinden nefret ediyordu. Daima evimizin salonuna (yani selamlığa) çıkmayı ve nağmeli, ahenkli konuşmalarını dinlemek için oradaki yazarlarla (zaman) geçirmeyi âdet edinmiştim. Ancak annem, Allah onu Firdevs cennetinde mukim kilsin, bu yaptığım dolayısıyla inciniyor, bundan geri durmam için (beni) azarlıyor, tehdit ediyor, ikazda bulunuyor ve gözdağı veriyordu. Kimi zamansa (beni) güzel giysiler ve süslerle cezbederek hoş vaatlere başvuruyordu.”¹²

Bilindiği üzere, çoğu zaman çocukların istemedikleri durumlardan çıkabilmeleri, sadece bir kurtarıcının yardımıyla mümkün olabilmektedir. Âişe Hanım için bu kurtarıcı, hayatındaki ilk erkek figürü olan babasından başkası değildir. Entelektüel birisi olduğu bilinen İsmail Paşa'nın aynı zamanda da kızının yetişmesine önem veren özgür düşünceli bir Türk aydını olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla et-Teymûriyye'nin gerçek bir feminist olarak yetişmesindeki en büyük etken, babasının açık fikirli ve anlayışlı birisi olmasıdır. Netice itibarıyla İsmail Paşa kızının iyi bir eğitim almasına rıza göstermiş, hatta onu cesaretlendirmiştir. Keza kızının böylesi bir eğitim almasının yol açabileceği sıkıntılardan endişe duyan hanımını teskin etmiş ve kızının eğitimini kendisine bırakmasını istemiştir.¹³ Âişe Hanım, kendi beyanlarına göre bu olaydan sonra yedi yaşından on üç yaşına kadar inzivaya çekilmiş, bütün vaktini ders çalışmaya ayırmış ve netice itibarıyla babasının beklediğinden dahi daha fazla gayret göstermeye muvaffak olmuştur. Âişe Hanım, babasının erkeklerin kurduğu ilim meclislerine katılmasına müsaade etmediğini; ama eğitimini bizzat kendi uhdesine alarak kendisiyle alakadar olduğunu anlatmaktadır. et-Teymûriyye'nin anlatılarından, babası-

¹¹ Aisha Ismat al-Taimuriya, “The Results of Circumstances in Words and Deeds”, çev. Marilyn Booth, *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing*, ed. Margot Badran - Miriam Cooke (Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 2004), 126.

¹² Meyy Ziyâde, *Âişe Teymûr: Şâ'iratu 't-talî'a* (Kahire: Hindâvî, 2011), 33.

¹³ Zeyneb Fevvâz, *ed-Durru'l-mensûr fi tabakâti rabbâti'l-hudûr* (Kahire: Hindâvî, 2015), 508.

nın ona Firdevsî'nin (öl. 411/1020 [?]) *Şâhnâme*'sini ve Celâleddîn-i Rûmî'nin (öl. 672/1273) *Meşnevî*'sini okuttuğu anlaşılmaktadır. Üstelik babasının her gece kendisi için tam iki saat ayırarak ders verdiğini de belirtmektedir.¹⁴

Âişe Hanım'ın yaşadığı dönemde, kızların örgün bir eğitimden yararlanma imkânlarının bulunmadığı malumdur. Ancak o dönemde iyi bir hususi tahsil alma imkânına erişen tek kızın Âişe olmadığını da belirtmek gerekir. et-Teymûriyye'nin muhitinde ve yaşadığı dönemde, entelektüel babaların kızlarının eğitimiyle alakadar oldukları ve onları edebiyatla ilgilenmeleri hususunda teşvik ettikleri vakidir. Örneğin; et-Teymûriyye gibi entelektüel bir ailede dünyaya gelen ve babasının teşvikiyle edebiyatla alakadar olan Verde el-Yâzıcî (1838-1924) bu bağlamda zikredilebilir. Hatta et-Teymûriyye hakkında bir eser kaleme alan Meyy Ziyâde'nin (öl. 1941) araştırma konularından birisinin de el-Yâzıcî olması, bu yüzden tesadüften öte bir durumdur.¹⁵ Toplumun üst sınıfında yer alan bu kızlara verilen eğitim, elbette yalnızca babalarının onlara ayırdığı belirli sürelerle sınırlı değildir. İsmail Paşa'nın kızının yeteneğinin ve entelektüel eğilimlerinin farkına varduktan sonra, onun en iyi şekilde eğitilmesi için özel öğretmenler tuttuğu da anlaşılmaktadır.¹⁶

Âişe et-Teymûriyye'nin edebiyat sahasında uzman bir isme dönüşmesinde ve okur-yazarlığını kadın hareketinin etkili bir silahına dönüştürmesinde, babasının ona tanıdığı bu imkânın muazzam bir rolü vardır. Ergenlik döneminde, fesahat açısından yaşlıları arasında sıyrılması, Mısır'daki zamanının en iyi hocalarından dersler almasından kaynaklanmaktadır. Âişe Hanım, babasının kendisine tuttuğu İbrahim Efendi Mu'nis adlı hocasından Kur'ân-ı Kerîm, hat ve fıkıh dersleri almış, Halil Efendi Recai adlı hocasından ise sarf ve Farsça dersleri tahsil etmiştir. et-Teymûriyye'nin Türkçe, Arapça ve Farsçayı çok iyi öğrendiğini söylemek mümkündür. Çünkü onun üç dilde de ustaca şiir söylemeyi başardığı gözlemlenmektedir. Hatta Zeyneb Fevvâz (öl. 1914), Âişe Hanım'ın Arapçanın incelikleriyle, Türkçeyi dahi tam manasıyla yetkinleştirmeden önce tanıştığını öne sürmektedir.¹⁷

Âişe Hanım, aldığı ilk dinî tahsilin ardından, şiir sanatına ilgisinin olduğunu keşfetmiş ve bu alanda kendisini yetiştirmeye başlamıştır. Bu nedenle yine babası ona aruz dersleri vermesi için iki tane hanım hoca tutmuştur. Ne var ki bu eğitimi henüz tamamlanmadan önce, Divan-ı Hümayun kâtibi olan Abdullah Efendi el-İslâmbûlî'nin oğlu

¹⁴ Ziyâde, *Âişe Teymûr: Şâ'iratu't-tali'a*, 35.

¹⁵ Marilyn Booth, "Biography and Feminist Rhetoric in Early Twentieth-Century Egypt: Mayy Ziyâde's Studies of Three Women's Lives", *Journal of Women's History* 3/1 (1991), 47.

¹⁶ Fevvâz, *ed-Durru'l-mensûr fi tabakâti rabbâti'l-ğudûr*, 508.

¹⁷ Fevvâz, *ed-Durru'l-mensûr fi tabakâti rabbâti'l-ğudûr*, 508.

ve aynı zamanda ikinci dereceden kuzeni olan Mahmud Bey el-İs-lâmbûlî (öl. 1292/1875) ile 1271/1854 senesinde evlendirilmiştir. Elbette bu büyük değişim, onun edebî faaliyetlerinin seyrini de etkilemiştir. Örneğin; evliliği nedeniyle İstanbul'a gitmesi gerekmiş ve bu süreçte eğitimine ve yazılarına ara vermesi icap etmiştir. Âişe Hanım bu dönemde daha ziyade çocuklarıyla alakadar olmuş ve hane idaresiyle iştigal etmiştir. Bu durum, annesiyle şiir merakı uyuşan Tevhîde adındaki kızının büyümesine ve ev işlerinin idaresini ona devretmesine kadar devam etmiştir. Ne var ki Âişe Hanım'ın kaderi yeniden değişmek üzeredir ve bu kez kendisini keder dolu yıllar beklemektedir. Babası 1289/1872 senesinde vefat etmiş, 1292/1875 senesinde ise kocası hayatını kaybetmiştir.¹⁸ Kocasının vefatından iki yıl sonra, bu kez sevgili kızı Tevhîde'nin ölümüyle derinden sarsılmıştır. Abuzer Kalyon, Âişe Hanım'ın Türkçe kaleme aldığı bir şiire düştüğü tarihi hesaplayarak, Tevhîde'nin ölümünün 1294/1877 senesinde gerçekleştiğini bulgulamıştır.¹⁹ et-Teymûriyye, eşinin ve kızının ölümünün ardından, kardeşi Ahmed Teymûr Paşa'nın Kahire'deki sarayına dönmüştür. Hem babasının hem de kocasının vefatı, artık Âişe'nin hayatının dizginlerini eline alması gerektiği anlamına gelmektedir. Eğitimini kuvvetlendirmek için nahiv ve aruz sanatında uzman olan Fatma el-Ezheriyye ve Suteyte et-Tablâviyye adında iki kadın hoca tutmuştur. Bu eğitiminin ardından şiir sanatında ustalaşmış, uzun kasideler, çeşitli *zeceller* ve *muvaşşahalar* söyleyebilir hale gelmiştir.²⁰ Âişe Hanım, 1320/1902 senesinde hayata veda etmiştir.²¹

2. Âişe et-Teymûriyye ve Feminist Yazın

Âişe et-Teymûriyye, gerek Arap edebiyatında gerekse çağdaş Arap dünyasında, feminist hareketin canlanmasına, gelişmesine ve saygınlık kazanmasına önemli katkılar sağlamıştır. Döneminde feminist fikirlerin gündemde yer bulmasına ve olgunlaşmasına öncülük etmesi, şairi adeta soyut bir fikrin somut bir temsilcisi olarak ön plana çıkartmıştır. Öyle ki et-Teymûriyye, Verde el-Yâzicî gibi çağdaşı kadın hakları savunucuları tarafından sitayişle anılmıştır. Hatta daha sonra Meyy Ziyâde ve (Bâhişe el-Bâdiye) Melek Hifnî Nâşif (öl. 1918) gibi kadın yazarlar tarafından, "feminist ifadenin kurucu anası" olarak görülmüştür.²² Keza feminist yazarların Âişe Hanım'dan *talî'atu'l-yağazati'n-nisâviyye* (feminist uyanışın öncüsü) tanımıyla

¹⁸ Teymûr, *Târîhu'l-usrati'l-Teymûriyye*, 14-16; Fevâz, *ed-Durru'l-mensûr fi tabakâti rabbâti'l-hudûr*, 508-509; Goldschmidt Jr., *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, 211-212.

¹⁹ Kalyon, "Mısırlı Divan Şairi Ayşe Teymûr'yi Şiirden Uzaklaştıran Ölüm: Kızı Tevhîde'nin Hayata Vedası", 4643.

²⁰ Teymûr, *Târîhu'l-usrati'l-Teymûriyye*, 14-16; Fevâz, *ed-Durru'l-mensûr fi tabakâti rabbâti'l-hudûr*, 508-509.

²¹ Teymûr, *Târîhu'l-usrati'l-Teymûriyye*, 14-16.

²² Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt* (Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1995), 14-15.

bahsettiklerini görmek de mümkündür. et-Teymûriyye modern tarihçiler tarafından ise *talî'atu'n-nahđati'l-ictimâ'yye ve'l-edebîyye* (sosyal ve edebî rönesansın önderi) ifadesiyle taltif edilmektedir.²³

et-Teymûriyye'nin kadın hakları hususunda üstlendiği öncü misyona karşın, onun modern feministlerden farklı olduğunu belirtmek icap eder. Âişe Hanım'ın statüsü, ailesi, eğitimi, geçmişi ve imkânları, haleflerinininkinden oldukça farklıdır. Bu nedenle Nevâl es-Sa'dâvî (öl. 1442/2021) gibi daha muhalif bir çizgide hareket eden modern feministler ile daha ılımlı ve daha ihtiyatlı bir çizgiyi benimseyen et-Teymûriyye'nin aynı görüş ve değerleri dile getirmesini beklemek mümkün değildir. İlk kadın hareketlerinin Avrupa ve Amerika'da dahi çok büyük bir dirençle karşılaştığı malumdur. Söz konusu durum, Ortadoğu'da da bundan farklı gerçekleşmemiştir. Âişe Hanım'ın kendisini ifade etmek için sahip olduğu yegâne alan, ülkesinin tamamıyla erkek egemenliğinde olan ana akım medyasıdır. Müstakil olarak yayımladığı kitaplarında, yine etrafındaki insanların tenkitlerine maruz kalmamak ve saygınlığını korumak için otosansüre dikkat etmesi gerekmiş olmalıdır. Dolayısıyla et-Teymûriyye'nin fikir ve tutumlarını, onun kesin düşünce ve kanıları olarak değerlendirmeden önce, şairin son derece kısıtlı bir alanda hareket imkânı bulabildiği hatırlatılmalıdır. Öte yandan et-Teymûriyye'nin titizlikle dokuduğu edebî ürünleri, kendisinden sonraki kuşağı cesaretlendirmeye ve pek çok genç kıza ilham vermeye fazlasıyla yetmiştir. Örneğin; Mısırlı meşhur feministlerden Nebeviyye Musa (öl. 1886), et-Teymûriyye'nin şiirlerinden ilham aldığını itiraf etmektedir.²⁴

et-Teymûriyye'nin feminist bilincinin, ilk kez ev ve aile bağlamında ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır. Âişe Hanım, sosyal sınıftaki erkeklerin evliliği servet elde etme yolunda bir vasita olarak telakki edebildiği bir çağın mensubudur. Dolayısıyla gerek kendisinin gerekse hemcinslerinin maruz kaldığı sorunlar üzerine düşünmüş ve bilhassa kendi sınıftaki kadınların muzdarip olduğu evlilik sorunlarını dile getirmeye çalışmıştır.²⁵ Tesettür, eğitim ve harem (*hıdr*) hayatı (yani kadınların evlerinde dış dünyadan soyutlanması) gibi kadınları ilgilendiren muhtelif meseleler, Âişe Hanım'ın ele aldığı mühim konular arasındadır. et-Teymûriyye kadınların başörtüsü giymesi hususundaki tesettür kaidesinin yaygın şekilde benimsendiği ve asla sorgulanmadığı bir çağda dünyaya gelmiştir. Ne var ki onun başörtüsü hakkındaki görüşleri, şairin ardından tartışılmalı konulardan

²³ Mervat Hatem, "Aisha Taymur's Tears and the Critique of the Modernist and the Feminist Discourses on Nineteenth-Century Egypt", *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, ed. Lila Abu-Lughod (Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1998), 73.

²⁴ Nebeviyye Musa, *Târîhi bi-kalemî* (Kahire: Multeka'l-Mer'eti ve 'z-Zâkira, 1999), 26-27.

²⁵ Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, 124.

birine dönüşmüş durumdadır. Bu hususta Âişe Hanım'ın biyografi yazarı Meyy Ziyâde, bir dönem et-Teymûriyye'nin evinin meşhur edebiyatçıların buluşma mekânı haline geldiğini belirtmekte ve şairin bu meclislere tesettürlü mü yoksa tesettürsüz mü katıldığını bilmediğini kaydetmektedir. Öte yandan şairin kardeşi Ahmed Teymûr Paşa'nın ablası hakkındaki beyanlarına bakılırsa, Âişe Hanım'ın daima başörtüsüne özen gösteren birisi olduğu anlaşılmaktadır. Hakikaten de onun İslâmî anlayış çerçevesinde Müslüman kadınlarının yeniden derlenip toparlanmaları hususunda çağrıda bulunduğu bir gerçektir. Nitekim ona göre ailenin mutluluğu, bütünüyle kızların eğitim ve öğretimine bağlıdır.²⁶ Bu noktada et-Teymûriyye'nin görüşlerinin zaman içerisinde farklılaşmış olabileceği belirtilmelidir. Nitekim Âişe Hanım'ın mensur eserlerindeki görüşleriyle manzum eserlerindeki görüşleri mutlak surette uyuşmamaktadır. Örneğin; onun nesir türündeki eserlerine baktığımızda, örtünme zorunluluğu nedeniyle erkek yazarların meclislerine katılmadığından dolayı şikâyetçi olduğu gözlemlenmektedir. Keza ortaya koyduğu eserlerin mükemmel olmaması hususunda, erkeklerle bir araya gelip fikir teatisinde bulunamamasını gerekçe göstermektedir.²⁷ Bu yüzden 1305/1887 tarihli *Netâ'icu'l-ahvâl fi'l-akvâl ve'l-efâl* adlı eserinin girişindeki bazı söylemleri, kadınların toplumdan soyutlanmasını ve başörtüsünü, kadınların eğitime ulaşmasının önündeki bir engel olarak gördüğüne yorulmuştur.²⁸ Ne var ki et-Teymûriyye'nin 1303/1885 tarihinde yayımlanan *Hilyetu't-tirâz* adlı Arapça divanında yer alan bir şiirinde, iffet ve başörtüsünü yücelten ifadeler sarf ettiği gözlemlenmektedir.²⁹ (Söz konusu şiir, ilerleyen sayfalarda aktarılacak ve değerlendirilecektir). Bu tezatlık nedeniyle onun tesettir veya harem yaşantısı hakkındaki görüşleri üzerinde fazla durmak faydasız görünmektedir. Bununla birlikte onun söylemlerindeki farklılıkların, muhtemelen düşüncelerinden değil, duygularından kaynaklandığını varsaymak mümkündür. Bu varsayımda Âişe Hanım'ın değişken söylemleri, çocukluğunda ilim meclislerine girmesine izin verilmemesinin psikolojisindeki yansımaları olarak değerlendirilmelidir.

Bazen aksi söylemlerine tesadüf edilmesine rağmen,³⁰ et-Teymûriyye'nin kadınların harem hayatına mahkûm edilmesine karşı çıktığını söylemek mümkündür. Nitekim bu husus, onun en şikâyetçi olduğu durumların başında gelmektedir. Âişe Hanım'ın yaşadığı asırda, kadınların dış dünyayla iletişim kurabilmeleri için yazı

²⁶ Fuat Günel, "Âişe İsmet Teymur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/205-206.

²⁷ Joseph Zeidan, *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond* (New York: State University of New York Press, 1995), 62.

²⁸ Mervat Hatem, *Literature, Gender, and Nation-Building: The Life and Works of 'A'isha Taymur* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 157.

²⁹ bk. et-Teymûriyye, *Hilyetu't-tirâz: Divânu 'A'îşe et-Teymûriyye*, 265-266.

³⁰ et-Teymûriyye, *Hilyetu't-tirâz: Divânu 'A'îşe et-Teymûriyye*, 265-266.

yazmasını öğrenmelerine olanak sağlayan evde eğitim sistemi, kızlar için hâlâ kazanılmış bir hak olarak görülmemekteydi.³¹ et-Teymûriyye yine *Netâ'icu'l-ahvâl* adlı eserinin girişinde “tecrit mağarası” olarak adlandırdığı bu harem günlerinde duyumsadığı hüznün ve kederi, hemcinsleriyle paylaşma yoluna gitmiş ve bu vasıta ile kendisiyle aynı durumda olan diğer kadınlara da moral vermeye çalışmıştır. İnsanlardan soyutlandığı tecrit günlerinde çok acı çektiğini belirtmiş, kendisiyle aynı durumda olan kadınları bunaltıcı düşüncelerinden uzaklaştıracak, onları eğlendirecek ve inzivadaki kederlerinden onları uzaklaştıracak bir hikâye anlatmaya çalıştığını dile getirmiştir. Tahmin edileceği üzere, kendisiyle aynı durumda olan diğer kadınlarla aynı cinsiyet bilincini paylaşması, kadınlar arasındaki bir dayanışmanın inşa edilmesindeki ilk basamak olmuştur.³² et-Teymûriyye'nin bu hususta istisna olmadığını belirtmek gerekir. Eve bağlı kadınların dış dünyayla ilişki kurma ihtiyacı, Filistinli şair Fedvâ Tûkân'ın (öl. 2003) söylemlerinde de karşımıza çıkmaktadır. O, kendisinin haricinde acısını duyumsayan hiç kimsenin olmadığı kanaatiyle, benliğini bütünüyle yalnızlık içerisindeymiş gibi hissettiğini, et-Teymûriyye'nin ifadelerine benzer şekilde dile getirmektedir. Varlığının elem içerisinde kıvrandığını, kalbinin sıkıştığı günlerde acısını paylaşabileceği kimseyi bulamadığını, evin harem kısmındaki varlığının kendisini küçülttüğünü ve içine kapanmasına neden olduğunu anlatmaktadır. Son olarak Tûkân gazetelerde yayımladığı şiirlerinin, başkalarıyla iletişim kurmak için mahpusluğunda başvurabildiği yegâne sosyal aktivite olduğunu söylemektedir.³³ Görüleceği üzere, bu hanımların tek tesellisi aldıkları eğitimidir ve bu nedenle kendilerini bundan alıkoyabilecek her türlü güce karşı çıkmayı arzulamaları anlaşılabilir bir durumdur.

19. yüzyılın erkek egemen toplumunda, kadınların ikinci sınıf insan muamelesi gördüğünü öne süren savların dile getirilmesi ve bu vaziyetin insanlar tarafından geniş ölçüde fark edilmesi, et-Teymûriyye gibi aldığı eğitimi yaşamının ifadesindeki bir araç olarak kullanan kadınların emekleri sayesinde gerçekleşmiştir. Kırk dokuz yaşında bir kadın olarak yayınladığı *Lâ tuşlah el-â'ilât illâ bi-terbiyeti'l-benât* [*Kızlar Eğitilmeden Aileler Düzelmez*] adlı çalışmasında, kadınlara destek verme misyonunun yanı sıra, kadınların içinde bulunduğu adaletsiz durumu erkeklerin gözleri önüne sermek için de çaba sarf ettiği gözlemlenmektedir. Diğer bir deyişle yüksek sınıfa mensup eğitilmiş bir kadın olarak cinsiyetinin temsilciliğini üstlenmekte ve kadınları baskılayan erkekleri empatiye davet etmektedir. et-Teymû-

³¹ Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, 14.

³² Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, 14-15.

³³ Fedvâ Tûkân, *Rihle cebeliyye, rihle şa'be: Sire zâtiyye* (Umman: Dâru's-Şurûk li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1985), 134-135.

riyye'nin aşağıda aktaracağımız sözleri, onun sadece düşüncelerini aktarmakla yetinen yalın ifadeler yerine, yüksek bir edebî üslup kullanmaya da muktedir olduğunu ispatlar niteliktedir:

“Ey vatanlarımızın erkekleri, işlerimizin dizginlerinin sahipleri! Neden (kadınları) boş yere geride bıraktınız? ‘Bugün yaptığınla yarın karşılaşsın.’ (deyiminin anlamı) üzerine düşünmenin faziletlerini neden gözden kaçırdınız? Mademki (kadınlara) insanlığın hakiki ziynetini sunma hususunda cimrilik yaptınız ve (kadınlar) sizin tahakkümünüzün parmaklarının arasında kalemden daha itaatkâr bir haldeyken ve onların üzerindeki saltanatınız işaret ateşinden daha aşikârken onların (insanlığın) parlak mücevherinden soyutlanmasına rıza gösterdiniz... İhtiyaç anında niçin şaşkınlıkla ellerinizi sıkıntıya düşmüş ve yolunu kaybetmiş birisi gibi kaldırılıyorsunuz? (Çünkü siz) onların durumuyla alay ettiniz ve (yaşamın bütün) işlerinde size eşlik etmelerini küçümsediniz. Kendinizi (kadınlardan) her alanda ayırmayı iyi (bir eylemiş gibi) gördünüz. Şimdi bu ayıp kime düşüyor bir bakın.”³⁴

et-Teymûriyye, 1892 senesinde yayımlanan *Mir'âtu't-te'emmül fi'l-umûr [Meseleler Üzerine Düşünme Aynası]* adlı eserinde, cinsiyetler arasındaki ayrılığı, kadınların evlilik hayatlarında karşılaştıkları problemleri ve erkekler tarafından kısıtlanan kadınların sıkıntılarını konu edinmektedir. Keza Âişe Hanım, kadınların yaşam alanlarında fazlasıyla kısıtlanmış olmalarına karşın, erkeklerin diledikleri gibi hareket edebilecek özgürlüğe sahip olmalarını eleştirmektedir. Söz konusu eserin günümüzde hak ettiği ilgiyi görmediği ve akademi camiası tarafından göz ardı edildiği söylenebilir. Ancak yayımlandığı dönemde, Arap edebiyat çevreleri tarafından dikkat çekici bir ilgi görmeyi başardığı anlaşılmaktadır.³⁵ et-Teymûriyye bu eserinde, erkekleri kadınların üzerindeki koruyuculuk görevlerini terk ettikleri için eleştirmektedir. Ona göre, erkeklerin bu ihmalkârlığı, İslam'ın temel kaidelerinden birisinin de ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. Erkeklerin aile içerisindeki görevlerini ihmal etmesi, ona göre kadınların daha fazla cüretkâr ve daha az itaatkâr olmasıyla sonuçlanmıştır.³⁶

3. Âişe et-Teymûriyye'nin Arapça Şairliği

et-Teymûriyye'nin Arapça divanı incelendiğinde, şiirlerinin azımsanmayacak bir kısmının şaşkıncı şekilde siyasî meseleler hakkında olduğu ve Mısır hidivleriyle ilgili konulara divanında geniş

³⁴ Fevâz, *ed-Durru'l-mensûr fi tabakâti rabbâti'l-ğudûr*, 515.

³⁵ Âişe Teymûr, *Mir'âtu't-te'emmül fi'l-umûr*, haz. Mervat Hâtım (Kahire: Multekâ'l-Mer'eti ve'z-Zâkira, 2002), 7-114.

³⁶ Zeidan, *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*, 62.

yer ayırdığı gözlemlenmektedir.³⁷ Öte yandan kendisinin aristokratik konumu ve kraliyet ailesiyle arasındaki güçlü ilişkiler düşünüldüğünde, bu durumun nedeni daha iyi anlaşılabilir. Örneğin; et-Teymûriyye, 1882 senesinde Urâbî Paşa Ayaklanması gerçekleştiğinde, Hidiv Tevfik'in safından ayrılmamış, üstelik isyancıları nankörlükle suçlamış ve Hidiv'in otoritesini tanımazdan gelen kişileri akıl yoksunluğu veya zındıklıkla itham etmiştir.³⁸ Dolayısıyla tematik açıdan, et-Teymûriyye'nin manzumelerinin çoğunun *munâsebât* ve *mucâmelât* şiirlerinden müteşekkil olduğunu, daha ziyade methiye, mersiye ve gazel türlerinde şiir nazmettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca *tevessul* ve *istiğâse* şiirleri de nazmetmiştir. Meyy Ziyâde ise et-Teymûriyye'nin şiirini beş bölüme taksim etmektedir. Ona göre bunlar: Gazel, ahlak, din, aile ve mucâmele konulu şiirlerdir. Âişe Hanım'ın edebî ürünleri, onun geniş hayal gücünü, şefkatini ve yüksek zevkini yansıtmaktadır. Şiirlerinde geleneksel metodun takipçisi olan et-Teymûriyye, içtimai mevzulara değindiği nesir ve nazım eserlerinde, çağdaşı Mahmut Sâmî el-Bârûdî'nin (öl. 1322/1904) izinden giderek sanatsal açıdan seci, teşbih, kinaye ve istiare kullanımında onu örnek almıştır. Ayrıca Âişe Hanım'ın edebiyatçılığının bu hususiyetleri, takipçilerinden Emine Muhammed Necîb (öl. 1917) ve Mısırlı feminist Melek Hifnî Nâşif'in ürünlerinde de kendisini göstermektedir. Methettiği hidivlerin yakınları için mersiyeler söylediği bilinen et-Teymûriyye'nin en beğenilen şiiri ise, genç yaşta kaybettiği kendi kızının ağzından kaleme aldığı manzumesidir. Henüz daha on sekiz yaşında olan kızı Tevhîde'nin beklenmedik vefatı, et-Teymûriyye'yi derinden sarsmış ve şiirsel eğilimlerinin mersiye sanatına yoğunlaşmasına sebebiyet vermiştir. Şairin yası yedi sene boyunca devam etmiş, en sonunda gözleri ağlamaktan hastalanmıştır. Artık ağlamayı bırakması gerektiği hususunda tavsiyeler alınca, yasını sonlandırmış ve gözleri iyileşmiştir. Bundan sonra şiirlerini toplamaya başlamış ve divanlarını yayıma hazırlamıştır.³⁹ Ne var ki et-Teymûriyye, kızının ölümünün ardından yaşadığı keder dolu bu günlerde, şiirlerinin pek çoğunu yaktığını, Arapça ve Türkçe şiirlerinden ise ancak pek azının kurtulduğunu söylemektedir. Yine belirttiğine göre, Fars dilinde nazmettiği şiirlerin tamamını yakmıştır.⁴⁰ et-Teymûriyye'nin Farsça divanının günümüze ulaşamamış olmasının nedeni, bunalımı esnasında yaptığı bu imha işlemi olmalıdır.

Öte yandan et-Teymûriyye'nin kızının ölümünün, onun

³⁷ et-Teymûriyye, *Hilyetu't-tirâz: Divânu 'Âişe et-Teymûriyye*, 153-161.

³⁸ et-Teymûriyye, *Hilyetu't-tirâz: Divânu 'Âişe et-Teymûriyye*, 155.

³⁹ Ömer Rıza Keħhâle, *A'lâmu'n-nisâ' fi 'âlemeyyi'l-'Arab ve'l-'İslâm* (Beyrut: Mu'essese-tu'r-Risâle, ts.), 3/162; Ahmet Savran, *19. YY. Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1991), 98-99; Ürün, *Modern Arap Edebiyatı*, 29-30; Abbûd, *Ruvvâdu'n-nahdâti'l-ħadişe*, 136-137.

⁴⁰ Ziyâde, *'Âişe Teymûr: Şâ'iratu't-tâli'a*, 44.

şairliği üzerinde belirgin bir etki bıraktığını söylemek mümkündür. Nitekim oğluna artık içinde edebiyat kitaplarını okuyacak arzusunun kalmadığını, kendisini tefsir ve hadis okumalarına vereceğini söylediği tespit edilmektedir. Bu kararından sonra, o güne kadar ortaya koymuş olduğu ürünleri oğluna vermiş ve bastırmayı uygun görmesi halinde bunları bastırmasını istemiştir.⁴¹ et-Teymûriyye'nin içinde bulunduğu bu ruh halinin ve okuduğu dinî kitapların kendisine kazandırdığı perspektifin, onun şairliğini etkilediğini düşünmek mümkündür. et-Teymûriyye'nin şiirsel mirasında, gazel temasının belirli bir ağırlığı bulunmaktadır ve bunlar arasında tasavvufi eğilimdeki gazeller dikkat çekici niteliktedir. Ancak tasavvufi gazelleri üzerinden yapılacak feminist bir okuma, bizi verimli bir sonuca ulaştırmayacağından bu makale kapsamında söz konusu mevzu derinleştirilmeyecektir. Öte yandan mutazazel gazel türüne duyduğu şaşkıncı ilgi ise, muhtemelen bu türün o dönemdeki popülaritesiyle direkt olarak alakalıdır. Nitekim neo-klasik şairlerin şiirlerinde işledikleri popüler konulardan birisi de gazeldir.⁴² Ayrıca et-Teymûriyye'nin bazı gazel örneklerini feminizm cihetinden mütalaa etmek de mümkündür.

Gazel teması, et-Teymûriyye'nin en iddialı olduğu konuların başında gelmektedir. Özellikle özgürlükçü bir kadın kimliğiyle içinde yaşadığı sosyal muhit ve ailesinin konumu göz önünde bulundurulduğunda, onun bu husustaki başarısı daha da belirginleşmektedir. Nitekim takdir edileceği üzere, 19. yüzyıl Mısır'ında bir kadının aşk şiirleri söylemesi, toplumun belirli gruplarını rahatsız edebilecek niteliktedir. Gazel temasında genellikle geleneksel metoda bağlı kalmayı tercih eden et-Teymûriyye'nin toplumsal tepkiden kurtulmak için belirli metotlar geliştirdiği de gözlemlenmektedir. Bilhassa onun izlediği bu yöntemler, feminist okumaya konu olabilecek niteliktedir. Örneğin; gerçek kimliğini saklamak maksadıyla, kimi zaman aşk şiirlerinde sahte bir erkek kimliği kullandığı fark edilmektedir. Ne var ki Arap gramerinin eril-dişil ayrımı göstermesinin, bu hususta onun işini güçleştirdiği anlaşılmaktadır. et-Teymûriyye, bu nedenle kaçınılmaz olarak şiire konu edilen kişi için dişil zamirler kullanmaktadır. Fakat bu durum, et-Teymûriyye'nin okuduğu kadim şairlerin aşk şiirlerinin çoğunlukla erkek şairler tarafından nazmedilmesiyle de ilişkilendirilebilir. Diğer bir deyişle şairin önündeki örnekler, erkek egemen bir dünyanın ürünleridir ve şairin onların anlamlarını kullanmayı benimsemiş olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Lakin bu hususta Meyy Ziyâde'nin et-Teymûriyye'nin mezkûr tutumunun ardında yatan birincil etkenin, onun mensubu bulunduğu cemiyetle

⁴¹ Ziyâde, 'Âişe Teymûr: Şâ'iratu 't-tali'a, 44.

⁴² Kemal Tuzcu, "Mısırlı Neo-Klasik Şairler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/5 (2002), 110.

alakalı olduğunu düşündüğünü de belirtmek gerekir.⁴³ Gerçekten de onun bu hipotezi, elimizdeki diğer veriler de değerlendirildiğinde, çok daha tutarlı görünmektedir.

Bir faraziyeğe göre et-Teymûriyye, gazel sanatıyla iştiğal ettiği için muhtemelen çevresindeki bazı insanlar tarafından ayıplanmış olmalıdır. Nitekim iffetini koruduğunu, uzun soluklu bir anjanbman kullanımıyla temayüz eden aşağıdaki şu şiiri aracılığıyla dile getirmektedir:

- | | | |
|---|--|----|
| وَلَا عَنْ لَوْمٍ وَاشٍ أَوْ رَقِيبٍ | ” تَرَكْتُ الْحُبَّ لَا عَنْ عَجْزِ طَوْلٍ | 1. |
| وَلَا مِنْ خَوْفِ أَجْفَانِ الْحَبِيبِ | وَلَا مِنْ رَوْعِ زَفْرَاتِ النَّصَابِي | 2. |
| بِهِ تَجْرِي الْمَدَامِعُ كَالصَّيْبِ | وَلَا حَذَرَ الْفِرَاقِ وَخَوْفِ هَجْرِ | 3. |
| تَقْرُ بِصَفْوِهِ عَيْنُ الْأَرِيبِ | وَلَكِنِّي اصْطَفَيْتُ عَفَافَ نَفْسِي | 4. |
| بِهِ التَّهْدِيبُ كَالْأَمْرِ الْعَجِيبِ“ | وَدَاكَ لِأَنِّي فِي عَصْرِ قَوْمٍ | 5. |

“1. Ben sevgiyi ne kudretten aciz olduğum için, ne kınanma, ne kötülenme ne de gözlenme (korkusundan) bıraktım...

2. ...Ne çocukluk aşkının (elemli) solumalarının ürküntüsünden ne de sevgilinin göz kapaklarının korkusundan...

3. ...Ne ayrılık (hususundaki) (tedbir)imden ne de göz pınarlarını taşkına çeviren terk edilmiş korkusundan (bıraktım ben sevmeyi).

4. Ama ben, saflığı bilge kişinin gözünde yer etmiş olan kendi iffetimi (korumayı) tercih ettim.

5. Çünkü ben öyle insanların asrında yaşıyorum ki onların (ananelerinde) edep (ve ahlak) pek acayip bir durum.”⁴⁴

Eleştirmenler tarafından da onun şiirlerinin *tekellüften* yani *yapmacıklıktan* arınmış olmadığı düşünülmektedir. Âişe Hanım bir kasidesinin başında, yine kendisini savunmak maksadıyla, “Ben bir insandan fazlasına gazel söyledim, (bundan) kast(ım) ise dil pratiği yapmaktır” demektedir. Yaşadığı dönemin insanların tutuculuğu ve hassasiyetleri dikkate alındığında, onun bilhassa gazel şiirlerinin gerçeklikten uzak olması, esasen son derece doğaldır. Buna karşın gazel sanatında gösterdiği devamlılık, şairin bu sanatı içinde yaşadığı toplumdan sıyrılarak kendisine ait bir nefes alma alanına dönüştürdüğüne yorulabilir. Gazelleri her ne kadar yapmacık olarak değerlendirilse de bu şiirlerin ince bir ruhu ve gerçekçi bir heyecanı

⁴³ Ziyâde, *Âişe Teymûr: Şâ'iratu 't-ṭali'a*, 87.

⁴⁴ Edhem Âl Cundî, *A'lâmu 'l-edeb ve 'l-fenn* (Şâri'u Hâlid b. el-Velid: Maṭba'atu'l-İttihâd, 1957), 2/525-528.

yansıttığı da aşikârdır.⁴⁵ Öte yandan bu azimli hanımın kısıtlamalara boyun eğmeden edebiyat sanatında faaliyet göstermeye devam etmesi, gelecekte feminizm ateşinin daha tutkulu temsilcileri olacak olan yetenekli kadın edebiyatçılar için gerçek bir ilham kaynağı olmuş olmalıdır. Meşhur edebiyat münekkidi Abbâs Mahmûd el-‘Akkâd (öl. 1964), Âişe Hanım’ın şiirlerinin, el-Bârûdî ve Mahmûd Şafvet es-Sâ‘âtî (öl. 1881) müstesna kabul edilirse, 19. asrın ortalarında Mısır edebiyatının ulaştığı en yüksek mertebede yer aldığını belirtmektedir.⁴⁶

4. Âişe et-Teymûriyye’nin Kadın Muhtevalı Bir Manzumesi

et-Teymûriyye’nin aşağıda tam tercümesiyle birlikte aktaracağımız yirmi dört dizeden teşekkül eden uzun manzumesi, muhtemelen divanındaki en dikkat çekici şiiridir. Söz konusu manzumeyi önemli kılan en büyük etken, dizeleri arasında et-Teymûriyye’nin nevi şahsına münhasır feminizm anlayışının gözlemlenebiliyor olmasıdır. Örneğin; şair şiirine iffet ve başörtüsünün önemine dikkat çektiği bir *maṭla* ile giriş yapmaktadır. Âişe Hanım’ın bu şiirine dışıl bir tonun hâkim olduğunu söylemek mümkündür; ama buna mukabil döneminin erkek egemen yargılarına muhalefet etmemeye gayret ettiği de fark edilmektedir. Harem yaşantısına yaptığı bir göndermenin ardından, hayatı boyunca elde ettiği akademik başarılarıyla övünmesi, kendisine sunulan yaşamın dezavantajlarına karşın kendisini gerçekleştirmiş olmasına yaptığı bir gönderme olarak değerlendirilebilir; ama bunu kesin surette iddia etmek mümkün değildir. Nitekim şairin Arapça divanındaki bazı beyanları, haddi zatında anlaşılabilirlik üzerine kurgulanmıştır. Hatta bu durumun en somut örneği, divanına verdiği isimde gizlidir. Malum olduğu üzere Arapça divanının adı olan *Hilyetu’l-tirâz*, esasen “nakış süsü” anlamına gelmektedir ve şairin çocukluğunda nakış sanatıyla uğraşmamak için verdiği mücadeleler göz önünde bulundurulduğunda, divanına niçin böyle bir isim verdiğini anlamlandırmak son derece güçleşmektedir. Bu durumun en makul açıklaması, belki bir tür meydan okuma maksadıyla böylesi bir adlandırmayı tercih etmiş olabileceğidir; ama bu izah dahi objektiflikten fazlasıyla uzaktır. Dolayısıyla Âişe Hanım’ın beyanlarının zahiri manalarıyla anlaşılması, bu noktada daha doğru olacaktır.

On üçüncü ve on beşinci dizelerde, şair başörtüsü hakkındaki düşüncelerini yenilemekte ve bunların asla kendisinin gelişimine engel olmadığını açıkça belirtmektedir. Bu şiirindeki beyanlarından, et-Teymûriyye’nin başörtüsünü ve harem hayatını kadınların kendilerini gerçekleştirmelerinin önünde bir engel olarak görmediği, bilakis bunları koruyucu birer unsur olarak değerlendirdiği açık şekilde

⁴⁵ Âl Cundî, *A’lâmu’l-edeb ve’l-fenn*, 2/525-528.

⁴⁶ Günel, “Âişe İsmet Teymur”, 2/205-206.

anlaşılmaktadır. Ne var ki on yedinci dizıyla birlikte şiire egemen olan bu açıklık yerini daha karmaşık bir anlatıma bırakmakta ve söylemler bu kez mutlak bir kapalılıkla süslenmektedir. Söz konusu ipham şiirin tamamlanmasına kadar devam etmekte ve dinleyicilerin zihninde tasavvufi bir haz bırakmaktadır:

- | | | |
|--|---|-----|
| وَبِعَصْمَتِي أَسْمُو عَلَىٰ أَتْرَابِي | ”بَيْدِ الْعَفَافِ أَصُونُ عِرِّ جَجَابِي | 1. |
| نَقَادَةٌ قَدْ كُمِلَتْ آدَابِي | وَبِفِكْرَةٍ وَقَادَةٍ وَقَرِيحَةٍ | 2. |
| فَقِيلِي ذَوَاتِ الْخِذْرِ وَالْأَحْسَابِ | وَلَقَدْ نَطَمْتُ الشَّيْعَرَ شَيْمَةَ مَعَشَرِ | 3. |
| يَهْوَىٰ بِلَاغَةِ مَنْطِقِ وَكِتَابِ | مَا قَلْتُهُ إِلَّا فُكَاهَةَ نَاطِقِ | 4. |
| وَبِفِطْنَتِي أُعْطِيتُ فَصْلَ خَطَابِي | فَبَيْنِيهِ الْمُهْدِي وَلَيْلِي فُدُوتِي | 5. |
| نَسَجَ الْغُلَا لِعَوَانِسِ وَكِعَابِ | لِلَّهِ دُرُّ كَوَاعِبِ مِثْوَالِهَا | 6. |
| خُنُسَاءُ فِي صَخْرِ وَجُوبِ صِعَابِ | وَخُصِصْتُ بِالذُّرِّ التَّمِيمِ وَخَامَتِ الْ | 7. |
| وَجَعَلْتُ مِنْ نَفْسِ الْمِدَادِ خِضَابِي | فَجَعَلْتُ مِنْ آتِي جَبِينِ دَفَاتِرِي | 8. |
| بِعِدَارِ خَطِّ أَوْ إِهَابِ شَبَابِ | كَمْ زُخْرَفَتْ وَجَنَاتِ طَرْسِي أَنْمَلِي | 9. |
| بِعَبِيرِ قَوْلِي رَوْضَةَ الْأَحْبَابِ | وَلَكُمْ زَهَا شَمْعُ الذِّكَا وَتَصَوَّغَتْ | 10. |
| يُعْطِنُهَا فِي حَضْرَتِي وَعِيَابِي | مَنْطِقْتُ رَبَاتِ الْبُهَا بِمَنَاطِقِ | 11. |
| عَرَفْتُ شَعَائِرَهَا ذُوو الْأَنْسَابِ | وَخَلَلْتُ فِي نَادِي الشُّعُورِ ذَوَائِبَا | 12. |
| بِتَمِيمَةِ غَرَا وَجِرْزِ جَجَابِ | عَوْدْتُ مِنْ فِكْرِي فُنُونِ بِلَاغَتِي | 13. |
| إِلَّا بِكُونِي زَهْرَةَ الْأَلْيَابِ | مَا صَنَرْتَنِي أَدْبِي وَحُسْنُ تَعْلَمِي | 14. |
| وَطِرَارُ ثُوبِي وَاعْتِرَازُ رَحَابِي | مَا سَاعَنِي خِذْرِي وَعَقْدُ عَصَابَتِي | 15. |
| سَدَلُ الْجِمَارِ بِلَمَّتِي وَيَقَابِي | مَا عَاقَبَنِي جَجَلِي عَنِ الْعُلْيَا وَلَا | 16. |
| صَعَبُ السِّيَاقِ مَطْمِخِ الزُّرْكَابِ | عَنْ طَيِّ مِضْمَارِ الرَّهَانِ إِذَا اسْتَنْكَتْ | 17. |
| فِي حُسْنِ مَا أَسْعَىٰ لِخَيْرِ مَابِ | بَلِّ صَوْلَتِي فِي رَاحَتِي وَتَفَرُّسِي | 18. |
| شَاعَتْ عَرَابَتُهُ لَدَى الْأَعْرَابِ | نَاهِيكَ مِنْ سِرِّ مَصُونِ كُنْهُهُ | 19. |
| وَبِضْوَعِ طَيِّبِ طَيْبِهِ بِمَلَابِ | كَالْمِسْكِ مَخْتُومِ بَدْرُجِ خَزَائِنِ | 20. |
| عَنْ مَسِيهَا شَلَّتْ يَدَ الطَّلَابِ | أَوْ كَالْبَخَارِ حَوَتْ جَوَاهِرَ لَوْلُؤِ | 21. |
| كَمْ كَابِدَ الْعَوَاصِ فَصَلَّ عَذَابِ | دُرِّ لِسْتَوْقِ نَوَالِهَا وَمَنَالِهَا | 22. |
| وَشَوْوَنُهُ ثُلَىٰ بِكُلِّ كِتَابِ | وَالْعُنْبُرِ الْمَشْهُودِ وَافَقَ صَوْنَهَا | 23. |
| مِنْحَ الْإِلَهِ مَوَاهِبُ الْوَهَابِ“ | فَأَنْزَتْ مِصْبَاحَ الْبِرَاعَةِ وَهِيَ لِي | 24. |

“1. İffetim sayesinde başörtümün izzetini koruyorum. Sağlığımın yaşlıtlarımın üzerinde yükseliyorum.

2. Ateşli bir fikirle ve eleştirel bir yetenekle benim edebiyat (çalışmalarım) kemale ermiştir.

3. Benden önce (korunaklı) harem(lerinde yaşayan) soylu kadın-

lar topluluğunun âdeti olduğu üzere ben de şiir nazmettim.

4. Söylediklerim, sadece mantığın ve yazının retoriğini seven bir konuşmacının şenliğinden ibarettir.

5. el-Mehdî'nin sevimli kızı ('Uleyye) ve Leyla (el-Ahyeliyye) benim örneğimdir. Zekâm sayesinde bana faslül-hitâb (yani yerinde söz söyleme yetisi) verilmiştir.

6. (Onlar) ne (yüce) genç kızlardı. Âdetleri, genç kızlar ve hanımlar için ulvi (şiir) dokuma(ları) sunmaktı.

7. Ben kıymetli bir mücevher elde ettim. el-Ḥansâ' ise (ölen kardeşi) Saḥr'a (mersiye yazmanın peşinde) döndü durdu, zorlu yollarda gitti geldi.

8. Defterlerimin yüzünü aynam yaptım; mürekkebinin nakşından ise (ellerimdeki) kınamı yaptım.

9. Parmaklarım defterimin yanaklarını (yani sayfalarını) dinç bir yazı yahut gençlik ruhuyla ne kadar da çok süslemiştir.

10. Zekâ(m)ın mumu ne kadar da çok parlamış, dostların bahçesinde söz(ler)imin güzel kokusu ne kadar da çok yayılmıştır.

11. Letafet sahibi hanımlara, benim mevcudiyetimde ve gıyabımda gıptaıyla bakılan kemerler giydirmişimdir.

12. Asalet sahibi kişilerin şiirlerini bildiği saç tomarındaki perçemleri çözdüm. (Yani şiir sanatının karmaşık konularını çözümlerim.)

13. Fikir (dünyam)dan (hasıl olan) belagat sanatlarımı parlak bir muskayla yahut başörtümün koruyuculuğuyla muhafaza ederim.

14. Benim edebiyatım/(edebim) ve iyi eğitimim, beni aklın ziyneti haline getirmesinin haricinde bana bir zarar vermemiştir.

15. Benim inzivam, başörtüm, giyiniş tarzım ve (namahrem karşısındaki) mesafeli duruşum bana kötülük yapmamıştır.

16. Ne halhalım ne saçlarımı örtmem ne de peçem beni yükseklere (ulaşmak)tan alıkoymuştur...

17. ... (Bu saydığım unsurlar), binicilerin emellerinin müsabakanın zorluğu nedeniyle şikâyet etmesine (sebebiyet verecek kadar çetin geçen at) yarışlarının (düzenlendiği bir) hipodroma katılmama (mani olmamıştır).

18. Bilakis benim atağım rahatlık içerisinde (gerçekleşmiştir). Güzellikle gittiğim (yol)daki incelemelerim hayırlı sonuçlar içindir...

19. ...Bunun haricinde, yabancı (insanların) arasında anlaşılabilirliğin (şayiasının) yayıldığı hakikatin korunaklı sırrının (incelenmesine ben muvaffak oldum)...

20. ...*(Bu sır), hazine dairelerinin çekmecelerinde mühürlenmiş şekilde kapalı duran misk gibidir. (Bu miskin) güzel rayihası, «melâb» (tabir edilen bir çeşit parfüm) ile (karışarak) yayılmıştır...*

21. ...*Yahut (bu sır), onlara ulaşmak isteyenlerin ellerinin felç geçireceği inci cevherlerini içeren denizler gibidir...*

22. ...*Öyle bir incidir ki, onu elde edip ulaşmak isteyen nice dalgıç büyük bir azaba katlanmaktadır.*

23. *(Sadece hayvanın içerisinden çıkarıldıktan sonra) görülebilen amber, (bu sırrın hakikatinin) korunaklı oluşuna denk düşer. Onun (gizemine dair) haberler, her kitapta okunmaktadır.*

24. *Ben marifet lambasını yaktım. Bu (marifet), bana İlah'ın hediyesi, bağışlayıcı (Allah'ın) armağanıdır.⁴⁷*

Sonuç

Âişe et-Teymûriyye, modern Arap edebiyatının ve Arap feminizminin gelişiminde son derece önemli bir figürdür. Bunun yanı sıra onun aidiyeti veya diğer bir deyişle Türk ve Çerkez kökenli bir aileye mensup olması, Osmanlı multikulturalizminin bakiyesinin Mısır'daki kültür ve sanat ateşini kuvvetlendirmeye nasıl devam ettiğinin somut bir örneği olarak temayüz etmektedir. Bu çalışma kapsamında, et-Teymûriyye'nin hayatı ve şiirsel üretkenliği, daha ziyade feminizm perspektifinden mercek altına alınmıştır. Nitekim Âişe Hanım'ın şahsiyetini şekillendiren ilk feminist düşüncelerin izini, onun çocukluk yıllarına kadar takip etmek mümkündür. Anlayışlı bir Türk aydını olan babasının onun eğitim ve sanat tutkusunu desteklemek maksadıyla verdiği uğraşlar ile daha geleneksel bir anlayışa sahip olan annesinin örfi yönlendirmeleri arasında bir çocukluk geçiren et-Teymûriyye'nin, içinde yaşadığı çağın ve toplumun da etkisiyle esasen nevi şahsına münhasır bir feminizm anlayışı geliştirdiği gözlemlenmektedir. Hem onun aristokratik konumu hem de kadın sorunları üzerinde ortaya koyduğu düşünceler göz önünde bulundurulduğunda, Âişe Hanım'ın mutedil bir yol izlemeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun zihnindeki feminizm ile günümüzdeki ateşli feminizm temayüllerini bir tutmak mümkün görünmemektedir. Öte yandan içinde bulunduğu çağın kısıtlayıcılığına rağmen, kadın hareketinde bir öncü vazifesi üstlenmesi, gelecek kuşaklara mensup pek çok Arap feministin üzerinde kalıcı etkiler ihdas etmiştir.

Âişe et-Teymûriyye'nin edebî mirası incelendiğinde, onun mensur ve manzum ürünleri arasında, kadın hakları hususunda bazı fikir farklılıklarının bulunduğu gözlemlenmektedir. Örneğin; nesir türü eserlerinde harem (*hidr*) yaşantısı hakkındaki fikirleri muhalif bir

⁴⁷ et-Teymûriyye, *Hilyetu't-tirâz: Divânu 'Âişe et-Teymûriyye*, 265-266.

perspektife sahipken bazı dizelerinde onun harem hayatından hiç de şikâyetçi olmadığını görmek mümkündür. Lakin bu durum, gerekçelendirilmiş fikrî kanaatlerden ziyade, muhtemelen şairin o anki ruhi durumuyla ilişkilidir. Bu faraziyeye göre, çocukluk dönemindeki öfkelerini hatırladığında, maruz kaldığı kısıtlamaların kendisini gerçekleştirmesine mani olduğu fikrine kapılmakta, ancak bu ruh halinden sıyrıldığında elde ettiği başarıları görerek çocukluk günlerinin esasen kendisini sanat ve edebiyat sahasından geri bırakmadığı düşüncesine ulaşmaktadır. Hakikat her ne olursa olsun, et-Teymûriyye'nin eserleri arasındaki fikir farklılıklarına fazlaca yoğunlaşmanın nafi bir uğraş olacağını söylemek mümkündür. Bunun yerine onun genç kızların eğitime ulaşması veya kadınların maruz kaldığı bazı içtimai sıkıntılardan kurtulması doğrultusunda verdiği ilhamların üzerinde durmak çok daha isabetli görünmektedir. Onun feminist fikirlerinin sınırlarını kesin surette çizmek ise, kendisini yeterince özgür şekilde ifade etme imkânı bulamadığından pek mümkün görünmemektedir. Muhtemelen onun Arapça ürünlerinin *tekellûf* veya *yapmacıklıkla* itham edilmesinin nedeni de maruz kaldığı bu kısıtlamalardan başkası değildir.

et-Teymûriyye'nin Arapça divanı incelendiğinde, onun şiirlerinden azımsanmayacak bir miktarın siyasî meselelerle ilişkili olduğu gözlemlenmektedir. Lakin bunlar feminizm bağlamında değerlendirilecek ürünlerden ziyade, *munâsebât* ve *mucâmelât* bağlamında sınıflandırılması gereken ürünlerdir. Diğer bir deyişle bunlar, Âişe Hanım'ın çeşitli münasebetlerle nazmettiği şiirler ve güzellemelelerdir. Methiye ve mersiye türünde ürünler ortaya koymuş, ayrıca *tevessul* ve *istiğâse* şiirleri de nazmetmiştir. Gazel temasına divanında geniş yer ayırmış olması ise, feminizm perspektifinden yapılacak bazı değerlendirmelere olanak sağlamaktadır. Örneğin; onun bir kadın olarak gazel şiirleri söylüyor olması ve bu yüzden eleştiriye maruz kalması, et-Teymûriyye'nin sanatsal açıdan sınırlandırılmaya çalışıldığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Âişe Hanım bu problemin çözümü doğrultusunda, gazellerinde konu edindiği karakterler için dişil formlar kullanmak gibi çeşitli metotlar benimsemişe benzerdir. Ancak bu durum, aynı zamanda onun klasik dönemde ürün vermiş olan erkek şairlerden etkilenmesine de yorulabilmektedir. Öte yandan onun bazı kasidelerine son derece dişil bir tonun hâkim olduğu da belirtilmelidir. Örneğin; makale kapsamında incelemeye tabi tutulan manzumesinde, et-Teymûriyye'nin kadınları ilgilendiren çeşitli meselelere ilişkin görüşlerini belirttiği ve bir kadın olarak elde ettiği başarılarla övündüğü gözlemlenmektedir. Bu minvaldeki konuların işlendiği bir şiiri dahi tasavvufi bir perspektifle süslemeyi başarması, onun şairlik sanatında ulaştığı yüksek mevki gösterir niteliktedir. Son olarak et-Teymûriyye'nin Arap edebiyatı kapsamında verdiği gerek nesir gerekse şiir türünden eserlerin, akademik şekilde incelen-

rek yeniden gündeme getirilmesinin, bu öncü hanımın dünyaya tekrar tanıtılması açısından son derece faydalı olacağı hatırlatılmalıdır.

Kaynakça

- Abbûd, Mârûn. *Ruvvâdu'n-nahđati'l-hadîse*. Kahire: Hindâvî, 2015.
- Âl Cundî, Edhem. *A'lâmu'l-edeb ve'l-fenn*. 2 Cilt. Şâri'u Hâlid b. el-Velîd: Maţba'atu'l-İttihâd, 1957.
- Aytaç, Bedrettin. "Muhammed Teymur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/580. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Badran, Margot. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Booth, Marilyn. "al-Taymûriyya, 'A'isha 'İşmat (1840-1902)". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. J. S. Meisami - Paul Starkey. 763. Londra-New York: Routledge, 1998.
- Booth, Marilyn. "Biography and Feminist Rhetoric in Early Twentieth-Century Egypt: Mayy Ziyada's Studies of Three Women's Lives". *Journal of Women's History* 3/1 (1991), 38-64.
- Erbaş, Neşe. *Aişe Teymur'un Modern Şiirdeki Yeri*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Fevvâz, Zeyneb. *ed-Durru'l-mensûr fî tabakâti rabbâti'l-hudûr*. Kahire: Hindâvî, 2015.
- Goldschmidt Jr., Arthur. *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Colorado-Londra: Lynne Rienner Publishers, Inc., 2000.
- Günel, Fuat. "Aişe İsmet Teymur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/205-206. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Hatem, Mervat. "A'isha Taymur's Tears and the Critique of the Modernist and the Feminist Discourses on Nineteenth-Century Egypt". *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. ed. Lila Abu-Lughod. 73-87. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Hatem, Mervat. *Literature, Gender, and Nation-Building: The Life and Works of 'A'isha Taymur*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Kalyon, Abuzer. *Dîvan Şiirinin Nil'deki Sesi Aişe Teymûrî Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Kalyon, Abuzer. "Mısırlı Divan Şairi Aişe Teymûr'yi Şiirden Uzaklaştıran Ölüm: Kızı Tevhide'nin Hayata Vedası". *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 5/31 (2018), 4636-4648.
- Kalyon, Abuzer. "Üç Dilli Şair Aişe Teymûr'den Üç Dilli Gazel". *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/8 (2015), 1425-1436.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *A'lâmu'n-nisâ' fî 'âlemeyyil-'Arab ve'l-İslâm*. 5 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.
- Musa, Nebeviyye. *Târîhi bi-kalemî*. Kahire: Multekâ'l-Mer'eti ve'z-Zâkira, 1999.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. "Türk Edebiyatının Mısır'da Unuttuğu Bir Şair: Aişe İsmet Teymur". *İlmi Araştırmalar Dergisi* 1 (1995), 131-140.
- Savran, Ahmet. 19. YY. Osmanlı Döneminde Yeni Arap Edebiyatı. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1991.
- al-Taimuriya, Aisha Ismat. "The Results of Circumstances in Words and Deeds". çev. Marilyn Booth. *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing*. ed. Margot Badran - Miriam Cooke. 125-133. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- Teymûr, Ahmed. *Târîhu'l-usrati't-Teymûriyye*. Windsor: Hindâvî, 2019.
- Teymûr, Aişe. *Mir'âtu't-te'emmül fî'l-umûr*. haz. Mervat Hâtim. Kahire: Multekâ'l-Mer'eti ve'z-Zâkira, 2002.
- et-Teymûriyye, 'A'işe. *Hilyetu't-tirâz: Dîvânü 'A'işe et-Teymûriyye*. haz. Kadriye Huseyn vd. Kahire: Maţba'atu Dâri'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1952.
- Tûkân, Fedvâ. *Rihle cebeliyye, rihle şa'be: Sîre zâtiyye*. Umman: Dâru's-Şurûk li'n-Neşr ve't-Tevzîf, 1985.
- Tuzcu, Kemal. "Mısırlı Neo-Klâsik Şairler". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/5 (2002), 107-126.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Modern Arap Edebiyatı*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2015.
- Zeidan, Joseph. *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*. New York: State University of New York Press, 1995.
- ez-Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Ziyâde, Meyy. *'A'işe Teymûr: Şâ'iratu't-talî'a*. Kahire: Hindâvî, 2011.

NİSÂ 4/34. AYETİNE GÖRE SORUMLULUKLAR

Sümeyye SEVİNÇ*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Aralık 2022, **Kabul Tarihi:** 24 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** Sevinç, Sümeyye. "Nisâ 4/34. Ayetine Göre Sorumluluklar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 203-228.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1213352>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 December 2022, **Accepted:** 24 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Sevinç, Sümeyye. "Responsibilities According To Verse 4/34 Of Nisâ". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 203-228.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1213352>



Öz

Kadına şiddet meselesindeki farkındalığa bağlı olarak "onları (*hanımları*) darbedin" anlamına gelen "وَاضْرِبُوهُنَّ" ibaresi üzerinden Nisâ Sûresi'nin 34. ayeti geleneksel ya da çağdaş bazı ön kabullerle yorumlanmaktadır. Buna göre ayet kadınlar aleyhinde bir durum olarak algılanırken erkekler için bir avantaj olarak görülmektedir. Diğer taraftan çağdaş yaklaşımlarda ayet ya tarihsel olarak yorumlanmakta ya da ayette geçen kelimeye "vurmak" dışında anlamlar yüklenmektedir. Halbuki söz konusu ibare ayetin konu edindiği tek mesele değildir. Bu çalışmada geleneksel ve çağdaş ön kabullerin çıkmazları göz önüne alınarak ayetin temel meselelerine işaret edilmekte, bu minvalde öncelikle ayette geçen lafızlar merkezinde evli erkek ve hanımlarla ilgili işaret edilen sorumluluklar ele alınmaktadır. Ardından hanımların sorumluluklarını ihlallerine yönelik ilahi tavsiyeler incelenerek ayet hakkındaki yorumlar mukayese yöntemiyle tahlil edilmektedir. Ayrıca meselenin Yahudi tefsir geleneği ile benzerliğine temas edilmektedir. Böylece ayete yönelik alternatif bir yorumun ortaya koyulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kadın, Kavvâm, Nüşûz, Şiddet

* Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Kütahya, Türkiye, sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-3083-6453>

Responsibilities According to Verse 4/34 of Nisā

Extended Abstract

Depending on the awareness of the issue of violence against women, the 34th verse of Surat an-Nisā is interpreted with some traditional or contemporary preconceptions over the phrase “واضربوهن” which means “you beat them (women)”. Accordingly, while the verse is perceived as a situation against women, it is seen as an advantage for men. Because in traditional interpretations, patriarchal society’s tendency to hit women is legitimate in verse. On the other hand, in contemporary approaches, the verse is either interpreted historically, or the word in the verse is interpreted with different meanings other than “hit”. However, this phrase is not the only issue of the verse. In this research, the main issues of the verse are discussed by considering the deadlocks of traditional and contemporary presuppositions. In this respect, the rights and responsibilities of men and women are emphasized in the center of the words in the verse. Then, the divine advice for women to violate their duties is examined, and the interpretations of the verse are analyzed by comparison. Thus, it is aimed to reveal an alternative interpretation of the verse. The interpretation in question is justified on the basis of linguistic analyzes, both narrations and the common points of the data in the commentaries. However, the issue is discussed by comparing Qur’anic exegesis and Jewish tafseer tradition. In this research, 4/34. of Nisā. According to the verse, rights and responsibilities are examined in two stages. The verse first draws attention to the rights and duties of men. Accordingly, qualified men should manage women in big problems such as infidelity and provide women’s livelihood; capable women are expected to be chaste. In addition, the mention of the same problem originating from men in another verse shows that this problem is not only caused by women. However, not all women can have these qualities. In the continuation of the verse, it is stated what kind of action will be taken against the woman who does not fulfill her responsibilities. Here, the problem with women is expressed with the word “nushūz”. The term is explained as rebellion and rebellion against one’s wife. However, the term also has different meanings. According to this, meanings such as the woman’s liking for her husband and her eyes on others other than her husband come to the fore. In any case, the word denotes any behavior in the family originating from the woman that will endanger the marriage and disturb peace. To put it more clearly, the term has a meaning that will prevent a woman from being righteous, obedient and chaste. In this case, the term has many meanings, from any behavior that will disturb peace to infidelity. This meaning is determined from using the word in linguistic analysis, narrations, and commentaries. However, some explained the word only as infidelity. They consider the issue in terms of its similarity with the Jewish exegetical tradition. They deal with the order in the verse and the punishment of adultery in the Qur’an together. Although there are similarities between the Jewish tafseer tradition and the Qur’anic exegesis, limiting nushūz within the framework of the provisions related to adultery is problematic. In both tafsir and narrations, the word nushūz is used for behaviors that cause discord and disloyalty. In that case, nushūz refers to behaviors that will eliminate respect and love between spouses. In this case, the measures to be taken are mentioned in three stages. First of all, it is commanded to give advice. At this stage, some women can return from their mistakes. In the second stage, if the women persist in disturbing behavior, they are left alone where they sleep. In traditional commentaries, different interpretations are put forward over this part of the verse. In the last stage, if the woman still continues her behavior, she will be beaten. Contemporary commentaries on the coup issue stand here. After all, these are not complete orders, but measures to maintain the marriage in exceptional circumstances. Perceiving this exceptional situation regarding the verse as a general rule reflects the problematic point of view about the verse. Therefore, accepting this as an available command that can be applied at all times and under all conditions reflects a complex view of the verse. The main issue in the verse is

the responsibilities of the husband and wife, rather than the expression of beating.

Keywords: Tafseer, Qur'ân, Women, Qawwâm, Nushûz, Violence

Giriş

Kur'ân ve şiddet kavramları arasında irtibat kurmaya çalışan ön kabullü yaklaşımlar açısından Nisâ Sûresi'nin 34. ayeti dikkat çeker. Nisâ Sûresi'nin 34. ayetinde geçen ve erkeklerin eşleriyle ilgili olarak “onları (*hanımları*) *darbedin*” anlamına gelen “واضربوهن” ibaresinin yorumu tartışma konusu haline gelir. Bu minvalde kimileri ayete “hanımlarına vurmak” anlamını yükleyerek kendi örf ve adetlerindeki yaygın bir uygulamayı, Kur'ân'dan mutlak bir hüküm olarak meşru kılmakta; kimileri söz konusu ayeti tarihsellik bağlamında yorumlayarak veya ibarenin Kur'ân'da geçen “vurmak” dışındaki kullanım alanlarına yönelerek ibarede şiddet manası bulunmadığını savunmaktadır. İnsanı en iyi tanıyan Allah, ilahi keliminde onların sorunlarını ve bu sorunların çözümlerini en mutedil şekilde ortaya koymaktadır. Bu araştırmada öncelikle ayette geçen lafızların Kur'ân'ın nüzûlünden önceki ve nüzûl dönemindeki kullanım alanları incelenecek ardından mesele tefsirlerdeki yorumlar açısından değerlendirilecektir.

Çağdaş dönemde kadınlara ilgili tartışmalara mukabil kadına şiddet olayları da artışını sürdürmüştür. Dünya genelindeki kadınlara ilgili söylemlerin etkisiyle gerek doğrudan kadına şiddet meselesi gerekse İslâm özelinde kitap, makale ve tez yazılmış ayrıca bilimsel toplantılar düzenlenmiştir.¹ Diğer taraftan Nisâ 4/34. ayetiyle doğrudan alakalı çalışmalar da bulunur. Nitekim Cahiliye'den İslâmiyet'e Kadın² isimli eser, İslâm öncesi Arap toplumunda kadının durumunu ortaya koyması ve Kur'ân'ın toplumsal cinsiyet hakkındaki beyanları açısından bu araştırmanın alanına girmekte fakat bu çalışmanın konusu olan ayet hakkında yeterli veri sunmamaktadır. Bununla birlikte “en-Nisâ 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nüşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi”³ isimli makalede nüşûz ve darb kelimelerinin kronolojik seyri ortaya koyulmakta ancak ayette geçen diğer kavramlar incelenmemektedir. Ayrıca “Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur'ân 4: 34” isimli çalışma tefsir geleneğinde ayet hakkındaki yorumların ele alınması açısından önemlidir.⁴ Bunların yanı sıra “A

¹ Feyza Betül Köse, “Câhiliye'den İslâm'a Kadına Yönelik Şiddet”, ÇÜİFD 18/1 (2018): 73-94; Talip Özdeş, “İslâm Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi”, 12 (Eskiye): 68-76; Seyfi Kenan, “İslâm'ın Batı'da Algılanması Problemi: Terör-Şiddet ve Kadın”, III. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, ed. Mehmet Bulut (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 746-754.

² Mustafa Öztürk, *Cahiliye'den İslâmiyet'e Kadın* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 11-160.

³ Haneşi Şola, “en-Nisâ 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nüşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi”, *MECMUA Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021): 149-176.

⁴ Manuela Marin, “Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur'ân 4: 34”, *Studia*

Critical Examination of Qur'an 4: 34"⁵ başlıklı makalede ayetle ilgili yorumlar eleştirel bir şekilde değerlendirilir. Aynı şekilde "Violence against Women in Qur'an 4: 34: A Sacred Ordinance?" adlı çalışmada ayet, kadına şiddet merkezinde ele alınır. Ancak söz konusu çalışmalarda kavramların tahlili ile ilgili yorumlar tartışmaya açıktır.⁶ Bütün bunlara ilaveten "The Bitter Lot of the Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4: 34" başlıklı makale, nüşûz kavramının yorumlanması açısından dikkat çeker. Ancak bu makalede mesele dinler tarihi özelinde ele alınmaktadır. Ayrıca "Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi" adlı çalışmada "وَاضْرِبُوهُنَّ" ibaresi hakkında "uzaklaşın" anlamının vurgulanmasına rağmen dövme ile ilgili bazı rivayetlerin yorumunda "...incitmeyecek şekilde sarsmak"⁷ şeklinde makalenin paradigmasıyla çelişen ifadeler söz konusudur. Dolayısıyla zikri geçen çalışmalar güncel tartışmalara cevap niteliğindedir.

Bu araştırmada Nisâ 4/34. ayette konu edilen temel meseleler lafızların dilsel bağlamı, Kur'an yorumları, lafızlarla bağlantılı diğer ayetler ve rivayetler açısından ele alınacaktır. Böylelikle amaç, "وَاضْرِبُوهُنَّ" ibaresi üzerinden yapılan yorumlara indirgenen ayetin daha kapsamlı bir şekilde nasıl anlaşılacağına yönelik alternatif bir yorum denemesidir. Nitekim bu ayete dayanarak evli erkeklere hanımlarını her an ve her şartta dövebileceklerini meşru kılmaya çalışan geleneksel teamüllere karşın ayetteki ifadeyi darbetmek anlamının dışında farklı anlamlara hamleden çağdaş yorumlar söz konusudur. Bu araştırmada söz konusu iki zıt yaklaşımdan farklı olarak ayet, "darbetme" değil sorumluluklar merkezinde ele alınmaktadır.

1. Nisâ 4/34. Ayetinde Sorumluluklar

Çoğunluğun görüşüne göre Medine döneminde nâzil olan Nisâ Sûresi ismini "kadınlar" anlamına gelen "nisâ" kelimesinden alır ve kadınlar hakkında birçok hükmü ihtiva eder. Nisâ Sûresi'nin 34. ayeti hakkında sûrenin ismi ile ilgili ön kabulden hareketle sadece kadınları ilgilendirdiği hususunda yorumlar yapılmıştır. Ayetin meâli şu şekildedir:

Islamica, 97 (2003): 5-40.

⁵ Nada Ibrahim - Mohamad Abdalla, "A Critical Examination of Qur'an 4: 34 and Its Relevance to Intimate Partner Violence in Muslim Families", *Journal of Muslim Mental Health*, 5 (2010): 327-349.

⁶ Rabha Isa Al-Zeera, "Violence against Women in Qur'an 4: 34: A Sacred Ordinance?", *Muslima Theology*, ed. Ednan Aslan v.dğr. (Frankfurt: Peter Lang Edition, 2013), 217-230.

⁷ Osman Kaya, "Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında Kur'an ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi", *Route Educational and Social Science Journal* 4/6 (2017): 335.

“Allah’ın (insanlardan) bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yapmaları dolayısıyla erkekler hanımları üzerine kavvâmdır. Bu yüzden sâliha hanımlar itaatkârdırlar, Allah’ın (kendilerini) koruması sayesinde gizliyi (iffetlerini) koruyanlardır. Nüşûzundan korktuğunuz hanımlara gelince onlara (önce) öğüt verin, (sonra) yataklarında yalnız bırakın ve (bu da fayda vermezse) onları darbedin. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhinde başka bir yol (incitmek için bahane) aramayın. Allah çok yücedir, çok büyüktür.”

Araştırmanın bu kısmında ayette öne çıkan meseleler iki açıdan ele alınmaktadır. Bu minvalde öncelikle ayette erkeklerin ve hanımların sorumlulukları incelenecek daha sonra hanımların sorumluluklarını yerine getirmemeleri sorunu irdelenecektir.

1.1. Nisâ 4/34. Ayetinde Evli Erkeklerin Sorumlulukları

Nisâ Sûresi’nin 34. ayetinde “erkekler hanımları üzerine kavvâmdır” ifadesinden erkeklerin kadınlara olan üstünlük yönü anlaşılır. Kelime ya hiyerarşik ve ekonomik açıdan ya sadece hiyerarşik açıdan ya da sadece ekonomik açıdan onların görevlerini ima edebilir.⁸ Nitekim “قَوَّامُونَ” kelimesi geleneksel okumalarda çoğunlukla “mutlak otorite ve hâkim”⁹ olarak hiyerarşik açıdan erkeğin üstünlüğü gibi algılanmış ve Bakara Sûresi’ndeki “erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece (hakları) vardır”¹⁰ mealindeki ayetle bir arada değerlendirilmiştir.¹¹ “قَوَّامُونَ” ifadesi çağdaş okumalarda tarihsel olarak ve kadın erkek eşitliği bağlamında yorumlanmıştır.¹² Ayrıca erkeğin koruyup gözeten aile reisi olduğu anlamı da öne çıkmıştır.¹³

“قَوَّامُونَ” kelimesinin türediği k-v-m “ayakta durmak, dik durmak, uyanık kalmak ve canlanmak” anlamına gelir.¹⁴ Nitekim yeniden di-

⁸ Saqib Hussain, “The Bitter Lot of the Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4: 34”, *Journal of Qur’anic Studies* 23/2 (2021): 67.

⁹ Hüseyin Çelik, “İslâm’da Kadın, Aile ve Aile Sorunları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/59 (2018): 1302.

¹⁰ el-Bakara 2/228.

¹¹ Erkeğin kadına üstün olduğu yönlerle ilgili görüşler hakkında bk. Ebûl Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hağâ’iki’-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’l-Te’vîl* (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 2/67, 68; Kurtubî, *el-Câmi ‘li-Ahkâmi’l-Kur’an* (Beyrut: Mu’essesetu’l-Risâle, 2006), 6/280; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 10/91; Gökhan Atmaca, “Müfessirlere Göre Kavvâm Kelimesi -Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında-”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013): 219-221.

¹² Salih Akdemir, “Tarih Boyunca ve Kur’ân-ı Kerîm’de Kadın”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/4 (1991): 268.

¹³ Ayşe Betül Oruç, *Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Kadın Algısı* (Ankara: Nobel Yayın, 2020), 146. Bu hususta örnekler için bk. Mustafa Öztürk, “Kur’ân, Tefsir, Kadın”, *Dini Araştırmalar*, (2016), 85.

¹⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 3/444; Zemah-

riltilme günü kıyâmet kelimesiyle dile getirilir.¹⁵ Ayrıca piyasanın aktif olduğu ve müşterilerin fazla alışveriş yaptığı hakkında “قامت السوق” ibaresi kullanılır.¹⁶ Bununla birlikte kelime kökündeki dik durmak manasıyla irtibatlı olarak “bağlandığı şeyde dik durmak” dolayısıyla “bir şeye sağlam bağlanmak” anlamı bulunur. Ashâb-ı Kehf’in bağlandıkları davalarında ayağa kalkıp dik durdukları Kur’ân’da “قاموا” fiili ile belirtilir.¹⁷ Kur’ân’da namaz kılmayı ifade eden “يُقِيمُونَ الصلوة”¹⁸ ve “يُقِيمُوا الصلوة”¹⁹ ibareleri bir taraftan namazda kıyâmı yani dik duruşu diğer taraftan bu ibadete bağlılığı ifade eder. Aynı şekilde kelimenin “kıyâm” şeklindeki kullanımları “ayakta, dik durmak” manasını destekler.²⁰ Bunun yanı sıra kelimenin, “idare etmek, sorumlu olmak” anlamında yetimlerin mallarından sorumlu kılınan velileri hakkında kullanımı görülür.²¹ Kur’ân’daki “قَوَامًا”²² ifadesi ise “dengeli olmak” manasına gelir.²³

Ayetin, bir kadının kocasını kendisine vurduğu gerekçesiyle Hz. Peygamber’e şikayet etmesi nedeniyle, Hz. Peygamber’in bu adama kısas yapmak istemesi üzerine nâzil olduğu rivayet edilir.²⁴ Esasında ayette erkekler hakkında geçen “قَوَامُونَ” lafzı, “erkekler kadınları idare ederler, gözetirler, korurlar, onlarla ilgilenirler, onlardan sorumludurlar” olarak yorumlanabilir. Bu durum yöneticinin halkını idare etmesi gibi anlaşılabilir.²⁵ Allah’ın otoritesi karşısında yöneticinin nasıl sınırlı bir otoritesi bulunuyorsa eşler arasında da erkeğin sınırlı bir otoritesi bulunur. Nitekim ayetin sonunda Allah kendi otoritesini hatırlatır. Ancak sorunlu olan, erkeği koşulsuz şartsız mutlak otorite olarak görmektir. Erkeğin sorumluluğu kadınları terbiye etmek,²⁶ onların mehirlerini vermek, mallarından kadınların ihtiyaçları için harcamada bulunmak ve ihtiyaçlarını tedarik etmek kabilinden hanımlarını idare edebilmeleridir.²⁷ Zikredilen sorumluluk türlerinden “terbiye etmek” kapsamında klasik anlayışa göre eğitmek üzere da-

şerî, *Esâsu'l-Belâğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/110, 111; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 5/3781-3787.

¹⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2003, 3/445.

¹⁶ Zemaşşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 2/111; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/3781.

¹⁷ el-Kehf 18/14.

¹⁸ el-Bakara 2/3; el-Mâide 5/55; el-Enfâl 8/3; et-Tevbe 9/71; en-Neml 27/3; Lokman 31/4.

¹⁹ İbrahim 14/31, 37; el-Beyyine 98/5.

²⁰ Âl-i 'İmrân 3/191; en-Nisâ 4/103; el-Mâide 5/97; el-Furkân 25/64; ez-Zümer 39/68; ez-Zâriyât 51/45.

²¹ en-Nisâ 4/5.

²² el-Furkân 25/67.

²³ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vili 'Ayî'l-Kur'an* (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 17/502.

²⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 6/688-690; Kurtubî, *el-Câmi 'li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 6/278, 279.

²⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/67.

²⁶ Mâverdî, *en-Nuket*, 1/480.

²⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 6/687.

yağa başvurulmasına yönelik bir teamül de söz konusudur. Ayrıca kalıp Arapça kelime yapısı itibarıyla mübalağa ifade eder ve Kur'ân'da bunun adaletle ilgili olarak "قَوَّامِينَ" şeklinde koruyup gözetme manası da mevcuttur.²⁸ Erkeklerden hanımlarıyla ilgili işlerini dengede yani kararında tutmaları beklenir. Buna ilaveten ayette "النِّسَاءِ" ifadesinin zikredilmesinin, istiğrâk ifade ettiği ileri sürülür.²⁹ Bu durum lafzın erkeğin karısı, kızı, annesi ve kız kardeşi gibi bütün hanımlara işaret ettiği yargısından hareketle erkeğin sadece eşiyle değil ilgilenmek durumunda olduğu bütün kadınlarla ilişkilerini hatta onların bir biri arasındaki ilişkileri dengede tutabileceği şeklinde bir iddiaya neden olabilir. Oysa ayetin siyak ve sibakı meselenin eşler özelinde olduğunu daha belirgin bir şekilde ortaya koyar. Dolayısıyla ayetteki kavvâmlığın sadece karı koca arasındaki ilişki tarzını belirtmesi beklenir.³⁰

Ayetin devamında erkeğin kavvâm olmasıyla ilgili gerekçe iki aşamada belirtilir. Söz konusu gerekçenin ilk aşamasında genel olarak Allah'ın kullarından bir kısmını diğer bir kısmına üstün kılması vurgulanır. Allah sorumluluk cihetinden insanı diğer varlıklardan üstün tutar.³¹ Nisâ Sûresi'nin 32. ayetinde belirtildiği gibi Allah insanları birbirlerine çeşitli açılardan üstün kılmaktadır. Her iki ayette üstünlük "فَضْلٌ" lafzı ile ifade edilir. Buna ilaveten İsrâiloğullarının üstün kılınması da aynı kalıpla beyan edilir.³² Bununla birlikte Allah'ın onlara olan lütfu aynı kökten gelen "فَضْلٌ" lafzı ile vurgulanır. Kur'ân'da Hz. Peygamber hakkında da bu ifade bulunur.³³ Ayrıca Allah kulları arasından peygamberlerini diğer kullarına üstün kılmıştır.³⁴

Bakara Sûresi'ndeki "erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece (hakları) vardır"³⁵ ayeti delil gösterilerek erkeklerin mutlak manada üstün olduğuna algısı desteklenmek istenmiştir. Halbuki ayette geçen "درجة" kelimesinin Kur'ân'da kullanımına bakıldığında üstünlüğün farklı sebeplerle cinsiyet ayrımı zikredilmeksizin Allah yolunda cihat eden ve mallarından infak edenler için kullanıldığı görülür.³⁶ Bu durumda kelime eşler hakkında kullanıldığında erkeğin ailedeki sorumluluğu üstlenmesini ifade ettiği anlaşılır.

Ayette erkeklerin sorumluluk açısından üstünlüklerinin ikinci aşamasında ailevi sorumluluğun öncelikli alanlarından olan mal-

²⁸ en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8.

²⁹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 5/37, 38.

³⁰ Fatma Asiye Şenat, *Kur'ân ve Gelenek Açısından İtaat Olgusu* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003), 153.

³¹ el-Ahzâb 33/72.

³² el-Bakara 2/47.

³³ en-Nisâ 4/113.

³⁴ el-Bakara 2/253.

³⁵ el-Bakara 2/228.

³⁶ en-Nisâ 4/95; et-Tevbe 9/20; el-Hadid 57/10.

larından harcamak diğer üstünlük alanları arasından tahsis edilir. Böylece ilk aşamadaki genel anlamlı üstünlük ifadesi ikinci aşamada erkeklerin mallarından harcamaları dolayısıyla pekiştirilir. Ailede erkek, Kur'ân'da vurgulandığı üzere mehirde başlamak suretiyle eşinin ve çocuklarının geçiminden sorumludur. Hatta boşanma durumunda çocukların nafakası yine erkeğin mesuliyetinde kalmaktadır. Dolayısıyla ailenin geçimi hususunda harcama yapmakla yetkili olan erkek, gözetimi altındaki hanımının maişetini sağlamalıdır. Zaten miras taksiminde bu durumun paylara tesiri bulunur. O halde erkek her açıdan ailenin dengesini sağlayabilmeli ve her şartta ayakta durabilmelidir. Ancak modern toplumda kadının da aile bütçesine destek vermesinin kadının konumunu ne derecede etkileyeceği meselesi tartışma konusudur.³⁷ İslâm hukukundaki aileye dair hükümler göz önüne alındığında kadının aile bütçesine katkı sağladığı durumlarda da üstünlüğün tartışmasız bir şekilde erkekte bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Zira kadın ister gelir sahibi olsun ister olmasın evliliğin başında mehir yükü ve sonra eşinin ve çocukların nafakası erkeğin sorumluluğundadır. Zaten çocuklar çoğu toplumda anneye değil babaya nispet edilmektedir. Diğer taraftan kadının aile bütçesine desteği sorumluluğundan değil tamamen ailesine olan ikramındandır. Öte yandan Kur'ân'da kulların erkek ve kadın olarak yaratıldığı ve mertebeleri açısından üstünlük kriterinin takva olduğu vurgulanır.³⁸ Hz. Peygamber erkeklere hitaben “Sizin en hayırlınız ailesine karşı en hayırlı olanınızdır, ben de ailesine en hayırlı olanınızdır”³⁹ buyurur. Hz. Peygamber'den gelen “Müminlerin imanı en kâmil olanı ahlakı en iyi olandır ve sizin en hayırlılarınız hanımlarına karşı ahlak bakımından en hayırlı olanlarıdır”⁴⁰ rivayeti bu durumu daha açıkça ifade eder. Ayrıca Hz. Peygamber “Onlara (hanımlarınıza) yediğinizden yedin, giydiğinizden giydirin, onları *darbetmeyin*, onları *azarlamayın*”⁴¹ buyurur. Bunların yanı sıra Hz. Peygamber'in “Kadınlar için hayrı isteyiniz (onlara özen gösteriniz) çünkü onlar kaburga kemiğinden yaratılmışlardır”⁴² hadisi, kadınların naifliğine dikkat çekerek onlara karşı hassas davranılması gerektiğini vurgular.

Abdullah b. Ömer'den (ö.73/693) nakledilen rivayete göre sahabenin Allah Resûlü döneminde haklarında ayet iner endişesiyle

³⁷ Mohamed Mahmoud, “To Beat or Not to Beat: On the Exegetical Dilemmas over Qur'an”, *Journal of the American Oriental Society* 126/4 (2006), 542.

³⁸ el-Hucurât 49/13.

³⁹ Tirmizî, *el-Câmi'uş-Şaḥîḥ* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), “Menâkıb”, 63 (3895); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, t.y.), “Nikah”, 50 (1977).

⁴⁰ Tirmizî, “Raḍâ”, 11 (1162).

⁴¹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, t.y.), “Nikah”, 40, 41 (2144).

⁴² Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), “Nikah”, 80 (5186); Müslim, *Şaḥîḥu Müslim* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), “Raḍâ”, 1468.

kadınlarına bir kelam etmekten ve onlara nazik davranmamaktan çekindikleri ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu hassasiyeti aynı düzeyde gösteremedikleri belirtilir.⁴³ Bu durum nüzûl döneminde sadece Hz. Peygamber'in değil sahabenin de kadınlara karşı hassas davrandığını gösterir. Buna mukabil sahabe içinde hanımlarına şiddet uygulayanlar da bulunmuştur. Üstelik şiddet gören kadınların eşlerini Hz. Peygamber'e şikayet ettikleri nakledilir.⁴⁴ Ancak Hz. Peygamber'in böyle bir duruma maruz kalan kadınları himayesi altına aldığı da gelen rivayet arasındadır.⁴⁵ Öte yandan "Erkeğe hanımını niçin dövdüğü sorulmaz"⁴⁶ rivayeti erkeğin hakları arasında kadına şiddet uygulayabilmesi açısından dinî bir referans olarak gösterilmiştir. Rivayet, ataerkil geleneğin tesiriyle fiziksel olarak güce sahip olan erkeğin hanımına her zaman şiddet uygulayabileceği önyargısına neden olmuştur. Oysa bu rivayete göre aile mahremiyetinin korunmasına yönelik bir kaygı söz konusudur. Ayrıca merfû olarak zikredilen rivayetin tek sahabe râvisi Hz. Ömer (ö. 644/23) olup rivayeti Eş'as b. Kays'tan (ö. 40/661) nakleden Abdurrahman el-Müslî'nin zayıf râviler arasında zikredilmesi nedeniyle zayıf kabul edenler de olmuştur. Nitekim Ebû Dâvûd'da (ö. 275/889) geçen kadınların darbedilmesi babındaki ilk rivayette⁴⁷ kadınların şikayetleri karşısında Allah Resûlü'nün erkeklere ikazı, sahih olarak kaydedilmesine rağmen aynı baktaki bu rivayete zayıf kaydı düşülmüştür. Ancak rivayetin sened ve metin tahlili yapıldığında bu sözün merfû hadis değil, mevkuf hadis olarak Hz. Ömer'in sözü olma ihtimali yüksektir.⁴⁸ Her halükarda Allah Resûlü'nün sahih hadislerindeki genel tavsiyesi ve uygulaması şiddeti öngörmemektedir. Bununla birlikte Allah Resûlü iffetsizlik gibi çok özel durumlarda uygulanmasını beklenen fiziksel cezaya müsaade etmiş ancak Hilal b. Ümeyye tarafından zina ile suçlanan hanımının bu durumu inkar etmesine itibar ederek rivayetlere göre Hilal b. Ümmeyye'nin haklı çıkmış olmasına rağmen kadına fiziksel cezayı uygulamamıştır.⁴⁹ Hz. Peygamber'in uygulamalarının aksine ataerkil toplum yapısıyla erkeğin kadına şiddet uygulayabileceği eğilimi artmıştır. Bu minvalde Hz. Peygamber Veda Hutbesi'nde

⁴³ Buhârî, "Nikah", 80 (5187); İbn Mâce, "Cenâiz", 65 (1632).

⁴⁴ Esmâ bint Ebî Bekr'i (ö. 73/692) eşi Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) sopayı kırarak kadar şiddetli darbetmesi üzerine Hz. Esmâ'nın durumu babasına şikayet ettiğinde Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) kendisine sabretmesini tavsiye ettiği hakkındaki rivayet için bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/252.

⁴⁵ Bu hususta daha detaylı bilgi için bk. Köse, "Câhiliye'den İslâm'a Kadına Yönelik Şiddet", 75-80.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, "Nikah", 41, 42 (2147); İbn Mâce, "Nikah", 51 (1984).

⁴⁷ Ebû Dâvûd, "Nikah", 41, 42 (2146).

⁴⁸ Bu hususta detaylı bilgi için bk. İsa Akalın, "Erkeğe Karısını Niçin Dövdüğü Sorulmaz" Rivayetinin Merfû Hadis-Mevkûf Hadis İltibası Açısından Tahlili", *SBARD* 13/26 (2015), 143-158.

⁴⁹ Müslim, "Li'ân", 11, 12.

ümmetine son öğütlerini verirken erkeklerin kadınlar üzerindeki sorumluluklarının kadınların haklarını gözetmek,⁵⁰ onlara karşı hayırlı olmak⁵¹ ve onların yiyecek ve giyeceklerini temin etmek⁵² olduğunu vurgulamıştır. Netice itibarıyla ayette erkeklerle ilgili bir avantaj gibi görülen “kavvâm” kelimesi, ailede sorumluluğu erkeklere yükleyerek onlara hanımlarını gözetici ve her şeyi sürekli dengede tutan kişi olmaları hususunda yetki verir.

1.2. Nisâ 4/34. Ayetinde Evli Kadınların Sorumlulukları

Nisâ Sûresi'nin 34. ayetine göre ailede hanımın ilk sorumluluğu, erkeğe verilen kâvvâm olma yetkisini idrak etmesi ve bu vasfı hususunda erkeğe saygı göstermesidir. Kadın aile bütçesine destek verse de mehirden başlamak üzere ailenin ve varsa çocukların nafakası İslâm hukukuna göre erkeğin sorumluluğundadır. Bu nedenle kadın hiçbir zaman sorumluluk açısından erkekle eşit yüke sahip olamamaktadır. Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Hatice de dahil olmak üzere aile bütçesine destek veren kadınlar karşısında ailenin sorumluluk cihetinden yükü ve sorumluluğu kocalarının üzerinde bulunuyordu. Ancak çağdaş dönemde kadın ve erkeğin meslekler de dahil aynı toplumsal rollerde bulunması onların mutlak manada eşit olduğu yanılgısına neden olmuştur. Üstelik geleneksel dönemde çağdaş dönme nazaran aile bütçesine destek veren kadınların sayısının az olması nedeniyle hükümlerin revize edilmesi gerektiği yönünde beklentiler ileri sürülmüştür. Oysa İslâm'da aile düzeni ve huzuru açısından erkeğin ve hanımının rolleri belirlidir. Hanıma ailenin iç huzurunu sağlama hususunda eşiyile birlikte sorumluluk yüklenirken maddi sorumluluk sadece erkeğe verilmiştir. Bu durumda ekonomik gelire sahip bir hanım aile bütçesine isterse destek verebilir.

Hanımların ayetteki ilk nitelikleri sâliha olmalarıdır. Ayette “الصَّالِحَاتُ” olarak ifade edilen kelime “bir şeyi düzeltmek” anlamındaki ş-l-ḥ kökünden gelmektedir.⁵³ Bu kelime kökünün türevleriyle Kur'an'da genel olarak insanlar arasındaki ilişkilerin düzeltilmesi⁵⁴ manasının yanı sıra özelde ailede eşler arasındaki ilişkilerin düzeltilmesi⁵⁵ anlamında kullanılır. Bu kökten gelen kelimelerin, genel olarak kulların yaptıkları davranışları düzeltmeleri⁵⁶ özelde meşru

⁵⁰ Müslim, “Hac”, 1218; İbn Mâce, “Menâsik”, 84 (3074).

⁵¹ Tirmizî, “Raḍâ”, 11 (1163), “Tefsîru'l-Kur'an”, 9 (3087); İbn Mâce, “Nikah”, 3 (1851).

⁵² Müslim, “Hac”, 1218; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56 (1905); Tirmizî, “Raḍâ”, 11 (1163), “Tefsîru'l-Kur'an”, 9 (3087); İbn Mâce, “Nikah”, 3 (1851), “Menâsik”, 84 (3074).

⁵³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 2003, 2/406; İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, 4/2479-2481. Örnek ayetler için bk. Âl-i 'İmrân 3/89; en-Nisâ 4/146.

⁵⁴ el-Bakara 2/182, 224; el-Hucurât 49/10.

⁵⁵ en-Nisâ 4/128, 129.

⁵⁶ el-Mâide 6/48.

olmayan ilişkiye girenlerin bu günahlarından tevbe edip kendilerini düzeltmeleri⁵⁷ anlamları bulunur. Dolayısıyla hanımın en belirgin niteliği olan “الصَّالِحَاتُ” kelimesinden onun ailedeki görevinin “her şeyi olması gereken hale getirip düzeltmek” olduğu anlamı çıkarılabilir.

“الصَّالِحَاتُ” ifadesinin tefsirini ayetin devamındaki “sâliha hanımlar itaatkârdılar; Allah’ın (kendilerini) koruması sayesinde gizliyi (ıffetlerini) koruyanlardır.” ibarelerinde görmek mümkündür. Ayette sâliha kelimesinin önündeki “فـ” sebebiyet ifade eder ve burada erkeklerden ailenin sorumluluğu beklenmesine karşın hanımların hangi kriterleri taşıyacağını gösterir.

Ayette sâliha hanımların iki özelliğine işaret edilir. Bunlardan ilkinde itaatkâr anlamına gelen “فَاتِنَاتٌ”, ikincisinde ise “حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ” ibareleri dikkat çeker. “فَاتِنَاتٌ” kelimesinin türevleri Kur’ân’da Allah’a ibadet ve kulluk anlamında eril ve dişil kalıplarda geçer.⁵⁸ Nitekim Hz. Meryem hakkında bu sıfat ve fiil formu onun Allah’a gönülden teslim olması anlamındadır.⁵⁹ Hz. Peygamber’in hanımları hakkında eğer hanımlarını boşarsa Allah’ın ona kendilerinden daha hayırlı hanımlar ihsan edebileceği belirtilir. Söz konusu hayırlı hanımların nitelikleri arasında yine “Allah’a gönülden itaat eden hanımlar” anlamında bu sıfat dikkat çeker.⁶⁰

Allah Resûlü’nün eşleri konusunda “فَاتِنَاتٌ” kelimesi “Allah’a gönülden itaat eden hanımlar” anlamını taşımasına rağmen sıradan erkeklerin eşleri ile ilgili niteliklerin ortaya koyulduğu Nisâ Sûresi’nin 34. ayetinde geçen kelime “Allah’a itaat eden hanımlar” değil “kocalarına itaatkâr hanımlar” olarak yorumlanmıştır. Aslında bu ayetteki kelime, herhangi bir kayıt düşülmeden “itaat eden hanımlar” anlamına gelen “مطيعات”⁶¹ lafzıyla açıklanmıştır. Ancak bazı yorumlarda bu itaate “Allah’a ve kocalarına”⁶² ibaresi eklenmiştir. Daha sonraki yorumlarda kelimeye “Allah’a itaat” kaydı verilmeden ibarenin sadece “kocalarına itaat” manasına geldiğine dair izahlar yapılmaya başlamıştır. Bu durumda “Allah Resûlü’ne itaatkâr hanımlar” olarak anlaşılmayan kelime “erkeklere itaat eden kadınlar” şeklinde algılanabilmiştir. Böyle bir bakış açısı tabii olarak erkeğin dünyayı ilgilendiren basit meselelerinde dahi hanımından mutlak manada itaat

⁵⁷ en-Nisâ 4/16.

⁵⁸ el-Bakara 2/216, 238; Âl-i ‘İmrân 3/17, 43; en-Nahl 16/120; er-Rum 30/26; el-Ahzâb 33/31, 35; ez-Zümer 39/9; et-Tahrîm 66/12.

⁵⁹ Âl-i ‘İmrân 3/43; et-Tahrîm 66/12.

⁶⁰ et-Tahrîm 66/5.

⁶¹ Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid* (Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî el-‘Hadîse, 1989), 275; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 6/690, 691; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm* (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz, ts.), 3/940.

⁶² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Mu’essesetu’l-Târîhi’l-‘Arabî, 2002), 1: 371; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 6/690, 691; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 3/941.

beklentisine girmesine neden olmuştur. Dolayısıyla kadınların sorumluluklarını yerine getirmemeleri sorunu ile ilgili nasihatlerden “وَاضْرِبُوهُنَّ” ibaresi, erkeklerin kendilerine itaatsizlik gibi gördüğü her türlü konuda başvuracağı meşru bir ceza olarak ileri sürülmüştür. Ayrıca bu yorumu benimseyenler, Hz. Peygamber’in birinin birine secde etmesini emretse hanımın eşine secdesini emredeceğine dair hadisini,⁶³ hanımın eşine itaati olarak izah etmektedirler. Halbuki Allah Resûlü’nün eşleri hakkındaki ayette geçen kelime “Allah’a itaat” şeklinde açıklanmıştır.⁶⁴ Ancak bu yorum, Nisâ Sûresi’ndeki ayetin bütün erkekleri ilgilendirmesi dolayısıyla Allah Resûlü’nü de kapsadığı için meşru görülmüştür. Bu yoruma göre Allah Resûlü’nün eşleri Nisâ Sûresi’ne göre “Allah Resûlü’ne itaatkâr”, Tahrîm Sûresi’ne göre “Allah’a itaatkâr” vasıfta olmalıdır. Ancak peygamber hanımları da dâhil bütün hanımların bu itaati sorunsuz bir şekilde gerçekleştireceğinin garantisi bulunmamaktadır. Nitekim peygamberler içerisinde Hz. Nuh ve Hz. Lut gibi hanımları inkâr edenler de bulunur. Tahrîm Sûresi’nde Allah Resûlü’nün hanımları ikaz edilir. Bu uyarıdan sonra müminlerin anneleri hatalarından dönmüşlerdir. Bu uyarının olması müminlerin annelerinin Allah’a itaatkâr olmadıkları anlamına gelmeyeceği gibi hanımlarının ümmetin bir ferdi olarak Allah Resûlü’ne itaat etmekle mükellef oldukları gerçeğini değiştirmez. Öte yandan hadiste zikredilen secde meselesi ihtiram kabilinden olup yine “eşine mutlak anlamda itaat” değil “eşine saygı” manasında değerlendirilebilir.

Nihayetinde ayetin sadece “eşlerine itaat eden kadınlar” şeklinde yorumlanması, geleneksel tefsir yazım geleneğinin ataerkil⁶⁵ bir toplum yapısı içinde şekillenmesinden ileri gelir. Çağdaş dönemde ise durum tam tersine feminist söylemden etkilenmiştir. Kelime kökünün türevleri ile Kur’ân’daki bağlamlarında sadece “Allah’a gönülden itaat etmek” manası öne çıkar. Bu durumda anlam “Allah’a gönülden teslim olup itaat eden” olmalıdır. Allah’a gönülden itaat eden hanımlar ayetin başında erkeklerin kendilerine üstün kılınması hususunda Allah’ın emrine itaat gösterir, ayetin devamına göre ise eşlerinin yetkisine riayet eder ve bunu eşi istediği için değil bilakis sadece Allah’a olan bağlılığının bir gereği olarak yerine getirir. O halde erkeğin ailedeki sorumluluğu kendisine koşulsuz itaat etme gibi bir yetki tanımlamaz. Kadının eşine itaat etmesi ancak Allah’a itaatine bağlı olarak ve Allah’a isyan etmedikleri durumlarda söz konusu olabilir.

⁶³ İbn Mâce, “Nikah”, 4 (No. 1852).

⁶⁴ Tahrîm 66/5.

⁶⁵ Syafiq Hasyim, “The Problem of Patriarchy And Maşlaḥa in Indonesian Islam: From Fiqh al-Abawī to Fiqh al-Nisā”, *Indonesian and German Views on the Islamic Legal Discourse on Gender and Civil Rights*, ed. Noorhaidi Hasan - Fritz Schulze (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010), 23-44.

“حَافِظَاتٌ” ifadesinde sâliha hanımların ikinci özelliği ise “الْمَصَالِحَاتُ” ibaresinde sâliha hanımların ikinci özelliği ise “حَافِظَاتٌ” ifadesiyle belirtilir. Burada “gizli” anlamına gelen “الْمَصَالِحَاتُ” ibaresinden kadının kocasının bulunmadığı durumlarda dahi onun şerefini koruması anlaşılır.⁶⁶ Allah’a itaat eden hanımın eşine itaati gerçekleştireceği gibi iffetini koruyabilmesi de Allah’ın kendisini korumasıyla söz konusu olur. Ayrıca Hz. Peygamber’in kadınların en hayırlılarının nitelikleri arasında eşleri yokken mallarını ve kendilerini korumaları rivayet edilir.⁶⁷ Buna ilaveten kadının kocasının evini münasip olmayan şeylerden koruması gerektiğine dair yorum yapılır.⁶⁸

Ayette geçen “بِمَا حَفِظَ اللَّهُ” ifadesi, kadının bu sadakatini Allah’ın korumasıyla gerçekleştirdiğini gösterir. Allah kendisine itaatkâr olan kadına eşine karşı sadakat gösterebilmeyi kolaylaştırılır. Allah evlilik bağıyla kendilerinden ağır söz aldığı⁶⁹ eşlerin sadakati sayesinde nesilleri korur. Ayrıca ayetten erkeklerin sâliha olan kadınlara karşı iyi davranmaları anlamı çıkar.⁷⁰ Zira ayetin devamında bu niteliği sağlayamayacak durumdaki kadınlarla ilgili tepkiler belirtilir. O halde Allah’a gönülden teslim olan hanımlar aynı zamanda eşlerine her şartta sadıktırlar.

Hız. Peygamber Veda Hutbesi’nde hanımların erkeklere karşı sorumluluklarının yataklarını kimseye çiğnetmemeleri⁷¹ ve istemedikleri kimseyi evlerine almamaları⁷² olduğunu vurgular. Buna göre hanımdan eşine sadık olup iffetini koruması beklenir.⁷³ Dolayısıyla erkeğin aileyi koruduğu gibi hanımın aile yuvasının ve dolayısıyla eşinin şerefini muhafaza etmesi gerekir. Bu konuyu Allah Resûlü’nün “Erkek ev ahalisine (ailesine) çobandır ve sorumludur. Hanım kocasının evine çobandır ve o da sorumludur.”⁷⁴ hadisiyle pekiştirmek mümkündür.

2. Nisâ 4/34. Ayetinde Evli Kadınların Sorumluluklarını Yerine Getirmemeleri Sorununa Nasihatler

Nisâ Sûresi’nin 34. ayetindeki sorumlulukları yerine getirme hususunda sorun çıkarıcı olabilir. “Nüşûzundan korktuğunuz hanımlara gelince” ifadesine göre sorunun kaynağı kadındır. Ayetteki “kork-

⁶⁶ Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/692-694.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru l-Kur’âni l-Azîm*, 3/939; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/68.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu l-Ğayb*, 10/92.

⁶⁹ en-Nisâ 4/21.

⁷⁰ Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/695, 696.

⁷¹ Müslim, “Hac”, 1218; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56 (1905); Tirmizî, “Rağâ”, 11 (1163); “Tefsîru l-Kur’ân”, 9 (3087); İbn Mâce, “Nikah”, 3 (1851).

⁷² Tirmizî, “Rağâ”, 11 (1163); “Tefsîru l-Kur’ân”, 9 (3087); İbn Mâce, “Nikah”, 3 (1851).

⁷³ Ruveyda Çınar, *Orta Çağ İslâm Kültüründe Kadın Algısı* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020), 167-288.

⁷⁴ Buhârî, “Nikah”, 81 (5188), 90 (5200).

tuğunuz” anlamına gelen “تَخَافُونَ” kelimesi “bildiğiniz” manasında da yorumlanmıştır.⁷⁵ Dolayısıyla kelimenin anlamı hakkında “bilmek” ve “zannetmek” şeklinde iki görüş zikredilmiştir.⁷⁶ Bu ayetin tefsirinde nüşûz kelimesi daha çok “itaatsizlik” olarak yorumlanmıştır.⁷⁷ Zira ailede reis konumuna getirilen erkek olunca kadından erkeğe itaat etmesi talep edilir.⁷⁸

Köken itibarıyla yükselmek⁷⁹ manasına gelen “نُشُورَهُنَّ” kelimesi “eşine karşı üstün gelmeleri”⁸⁰ ve “eşine buğz ve isyan etmeleri”⁸¹ anlamında açıklanır. Ardından kelime hakkında “kadın itaat etmeyi bıraktı”⁸² anlamı kabul görür. Kelimenin Kur’ân’dan önceki kullanımı incelendiğinde, Arap şiirlerinde örnekleri görüldüğü üzere “itaatsizlik” anlamından ziyade “bir kadının sadakatsizliği” ve “kocasını başka erkekle aldatması” anlamında kullanıldığı ortaya çıkar.⁸³ Ayrıca kelime eşler arasında kullanıldığında “eşlerden her birinin diğerini istememesi” anlamına gelir.⁸⁴

Arapça’da dişil kelimelerin sonuna “ة” eklenmesine rağmen sadece kadınlar için kullanılan kelimelerin dişil yerine eril kalıplarla da ifade edilebilmesi söz konusudur. Bu kelime Kur’ân’dan önce kadınlarla ilgili sadakatsizlik için kullanıldığından, kadınları ifade ederken “ناتشز” şeklinde müzekker kalıpta gelmiştir. Dolayısıyla Arap edebiyatında müzekker formda görünen kelime ile sadakatsiz kadınlardan bahsedilmiştir.

Kur’ân’da ise bu kelime sadece kadınlar için değil aynı zamanda erkekler için de kullanılır. Erkeklerin nüşûzu hakkındaki Nisâ Sûresi’nin 128. ayetinin meâli şu şekildedir: “Eğer bir hanım kocasının nüşûzundan veya yüz çevirmesinden korkarsa, sulh ile aralarını düzeltmelerinde kendilerine bir günah yoktur. Sulh (ayrılıktan) daha hayırlıdır. Nefisler tamahkârlığa hazır (meyilli) yaratılmıştır. Eğer iyi geçinir ve (hanımlara eziyet etmekten) sakınırsanız şüphesiz ki Allah yapmakta olduklarınızdan haberdardır.”

Tefsir literatüründe söz konusu iki ayet yorumlanırken kelimeye erkek ve kadınlar hakkında kullanımına göre ayrı manalar verilmiş-

⁷⁵ Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/696.

⁷⁶ Mâverdî, *en-Nuket*, 1/481, 482.

⁷⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/371; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 6/4425; Mahmoud, “To Beat or Not to Beat”, 543.

⁷⁸ Hussain, “The Bitter Lot of the Rebellious Wife”, 75.

⁷⁹ Mâverdî, *en-Nuket*, 1/482; Râzî, *Mefâtiḥu’l-Ğayb*, 10/92, 93.

⁸⁰ Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/697.

⁸¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4/221; Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/697, 698; Mâverdî, *en-Nuket*, 1/482; Râzî, *Mefâtiḥu’l-Ğayb*, 10/92.

⁸² İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 6/4425.

⁸³ Hussain, “The Bitter Lot of the Rebellious Wife”, 85-87; Bayyinah Institute. “Hitting Women: 4: 34 & Beyond”. Erişim 17 Aralık 2021.

⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 6/4425.

tir.⁸⁵ Buna göre kadının nüşûzu genellikle onun erkeğe itaatsizliği⁸⁶ olarak açıklanır.⁸⁷ Kelimenin “kadının kocasından hoşlanmaması ve ona saygı göstermemesi” anlamının yanı sıra “gözünün kocasından başkasında olması” manası da dikkat çeker.⁸⁸ Kadının kocasına karşı soğuk ve mesafeli davranması da nüşûz kapsamında değerlendirilir.⁸⁹ Nüşûz kadın için söz konusu olduğunda evliliği tehlikeye sokacak derecede kadından sadır olan davranışlardır.⁹⁰ Erkeğin nüşûzu ise hanımından nefret etme ve ona kötü muamelede bulunma şeklinde anlaşılmıştır.⁹¹ Ayrıca kelime erkeğin karısından başka bir kadına meyletmesi şeklinde açıklanmıştır.⁹² Her iki ayet incelendiğinde kelimelerin aynı şekilde kullanıldığı ve ayetlerde “nüşûzundan korkarsa” ibaresinin geçtiği görülmektedir. Başka bir ifade ile sorunun kaynağı ister kadın olsun isterse erkek, evlilikle ilgili endişe ortaya çıkmıştır. Bu durumda zikredilen formuyla Kur’ân’da iki yerde geçen üstelik aynı şekilde kullanılan kelimenin farklı anlamlarda anlaşılmasına mahal kalmaz.⁹³ Sadece nüşûz erkekten kaynaklı olunca kadının, kadından kaynaklı olunca erkeğin verebileceği tepkilerde değişiklik söz konusudur. Her iki ayette de ayrılmayı engelleyici önlemler sunulur ve boşanmanın engellenmesi için çareler gösterilir. Çünkü evlilik Kur’ân açısından verilmiş sağlam bir sözdür.⁹⁴

Nüşûz kelimesinin hadis literatüründeki kullanım alanı incelendiğinde kelimenin anlamları arasında “kadının başka bir erkek için kocasından ayrılmak istemesi ve sadakatsizliği” manası tespit edilir. Hz. Aişe’den nakledilen rivayete göre bu ayette geçen nüşûz kelimesi “erkeğin kadını boşamayı ve ondan başka bir kadınla evlenmeyi istemesi”⁹⁵ olarak açıklanır. Söz gelimi sahabeden Rifâa karısını boşadıktan sonra kadın Abdurrahman b. Zübeyr el-Kurazî ile evlenmiş ancak Hz. Peygamber’e Abdurrahman’ı bazı gerekçeler ileri sürerek şikayet

⁸⁵ Ali Akpınar, “Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur’ânî Yöntem (Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında)”, *İlahiyat Akademi Dergisi*, 11 (2020): 6, 7.

⁸⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefstru Mukâtil b. Süleymân*, 1/371.

⁸⁷ M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Yeni Doğan Yayın Dağıtım, 2001), 3/6; Şenat, *Kur’ân ve Gelenek Açısından İtaat Olgusu*, 165.

⁸⁸ Râğib el-İşfehâni, *el-Mufredât fi Garibi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 493.

⁸⁹ Mustafa Öztürk, “Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi”, *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi* (Kadın Konulu Dini Yayınlar, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), 78.

⁹⁰ Kutbettin Ekinci, “Nisâ 34. Ayette Hitap Açısından ‘Darb’ Meselesi”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 252.

⁹¹ Hussain, “The Bitter Lot of the Rebellious Wife”, 76.

⁹² Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve’n-Nezâ’ir* (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 2011), 124; Ebu’l-Ferec İbnu’l-Cevzî, *Nuzhetu’l-A’yuni’n-Nevâzîr* (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1984), 585, 586.

⁹³ Kelimenin farklı çekimlerinde kalkmak ve hayat manaları da bulunur. Bu hususta bk. Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve’n-Nezâ’ir*, 124, 125; İbnu’l-Cevzî, *Nuzhetu’l-A’yuni’n-Nevâzîr*, 586.

⁹⁴ en-Nisâ 4/21.

⁹⁵ Buhârî, “Nikah”, 95 (5206).

etmek üzere geldiğinde Abdurrahman “O nâşizdir, Rifâa’yı istiyor”⁹⁶ ifadelerini kullanmış ve Hz. Peygamber kadının bahanelerini yetersiz bulmuştur. Bu rivayetten kelimenin sadakatsizlik anlamına geldiği anlaşılır. O halde “nüşûz” sadakatsizlik de dahil geçimsizliğe neden olan davranışları kapsar.

Erkek, hanımının meşru olmayan bir ilişkiye meyletmesine kadar ailenin huzurunu bozacak herhangi bir davranışından endişelenirse ayette geçen sıraya göre ilk tedbir olarak kadına nasihat verir.⁹⁷ Bu aşamada erkek kadının tavırlarından rahatsız olmuştur ve bunu dile getirir. Normal şartlarda saygılı bir kadın kocasının bu tarz ikazından etkilenip kendisine çeki düzen verir. Ancak kadın daha sorunlu bir hale geçtiyse ve eşinin nasihatlerine rağmen huzursuzluğa neden olan tavırlarını artırarak sürdürmeye devam ederse erkek yatakları ayırır.⁹⁸ Ayette geçen “وَأَهْجُرُوهُنَّ” kelimesinin kök itibarıyla deve için kullanıldığında “deveyi iple ayağından bağladı” anlamı üzerinden “kadınları yattıkları (evlerde) bağlayın” anlamına geldiği görüşünü tercih edenler olmuştur.⁹⁹ Bu durumda ayet hakkında verilen “kadınlarla ilişkiyi kesin, konuşmayı kesin” kabilinden izahlar makul görülmemektedir.¹⁰⁰ Zira bir taraftan kadına öğüt verip sorumluluğu hatırlatılırken diğer taraftan bu sorumluluğu yerine getirmesi engellenmiş olur. Bu görüşe destek olarak Hz. Peygamber’e kadınların hakları sorulduğunda onun erkek için “Yediğinden yedirir, giydiğinden giydirir, yüzüne vurmaz, azarlamaz, ev hariç ondan (kadından) uzak durmaz (وَلَا يَهْجُرُ إِلَّا فِي الْبَيْتِ)” şeklinde rivayeti zikredilir.¹⁰¹ Dolayısıyla bu görüşü benimseyenler açısından ayette geçen “yattıkları yer” ile “ev” aynı şekilde kullanıldığından ayet için “kaldıkları yer” anlamında “evlerde bağlayın” manası tercih edilmiştir. Yine bu kelimeye “uzaklaşın” manası verilmiştir.¹⁰² Erken dönem tefsirlerde daha çok ayetin bu kısmı tartışma konusu olmuştur.¹⁰³ Her hâlükârda erkeğin kadını ister yatağında isterse evde yalnız bırakması olsun bir tepkisi söz konusudur. Bu doğrudan boşanmak yerine ayrılığı engelleyici ikinci bir önlem olarak tavsiye edilir. Ancak kadına bu tepki ters etmiyor ve davranışlarında ısrar ediyorsa bu durumda boşanmayı engellemek ve aile kurumunun dağılmasının önüne geçmek üzere hanım darbedilir.

⁹⁶ Buhârî, “Libâs”, 23 (5825).

⁹⁷ Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/698, 699.

⁹⁸ Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/700-706; Mâverdî, *en-Nuket*, 1/482, 483.

⁹⁹ Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/705-707; Mâverdî, *en-Nuket*, 1/482, 483; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, 6/284.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/706; Mâverdî, *en-Nuket*, 1/482.

¹⁰¹ İbn Mâce, “Nikah”, 3 (1850); Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/707, 708.

¹⁰² Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, 6/284.

¹⁰³ Taberî, *Câmi’u l-Beyân*, 6/700-708; Mâverdî, *en-Nuket*, 1/482, 483; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*, 6/284.

Nisâ 4/34. ayette geçen “onları (*hanımları*) *darbedin*” anlamına gelen “وَاضْرِبُوهُنَّ” ibaresini daha açık bir şekilde tahlil etmek üzere mesele, öncelikle kelimenin Kur’ân’daki kullanım alanları ardından Kur’ân’da bu fiziksel cezanın uygulandığı yerler açısından değerlendirilebilir. Sözlükte *dar-b* maddesi “bir şeyi başka şeyin üzerine düşürmek, el, sopa, kılıç vb. şeyle vurmak” anlamının yanı sıra farklı anlamlara sahiptir.¹⁰⁴ Bu anlamlardan “vurmak”,¹⁰⁵ “yeryüzünde yürümek”,¹⁰⁶ “örnek vermek, açıklamak”,¹⁰⁷ “başörtüsünü üstüne almak, örtünmek”¹⁰⁸ ve “vaz geçmek”¹⁰⁹ aynı zamanda Kur’ân’da farklı yerlerde geçer.¹¹⁰ Kur’ân’da geçen bu anlamlardan vurmak ise harf-i cer ve kelimenin kullanıldığı olay örgüsüne göre ortaya çıkan “zillet, miskinlik vurmak”,¹¹¹ “kulaklarına vurmak”¹¹² ve “boyunlarına vurmak (öldürmek)”¹¹³ gibi mecazî manaları da ifade eder. Kur’ân’da “وَاضْرِبُوهُنَّ” ibaresi ise “el ile vurmak” anlamına gelir.¹¹⁴

Esasında çağdaş dönemde kelimenin “vurmak” manasına itiraz edenler onun başka bir anlamda kullanılmış olabileceği ihtimaline odaklanırlar.¹¹⁵ Nitekim bu görüşler arasında “araya mesafe koyun” gibi bazı yorumlar bulunur.¹¹⁶ Halbuki erken dönem tefsir eserlerinde bu kelimenin “vurmak”¹¹⁷ anlamına geldiği görüşü zikredilir ve bu konuda sürekli “incitmeden” kaydı düşülür. Dolayısıyla kelimenin bu anlamı erken dönem açısından tartışma konusu edilmemiştir. Nitekim klasik tefsir yorumları incelendiğinde bu mananın kadına yönelik sınırsız şiddeti kontrol etme eğilimini yansıttığı ve bunun ölçülü bir şekilde uygulanması gerektiği görülür.¹¹⁸ Başka bir ifade ile bu müfessirler vurmanın şiddetine sınırlar getirmeye özen gös-

¹⁰⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitābu'l-'Ayn*, 2003, 3/11; İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arab*, 4/2565-2470; Râğib el-İşfehānî, *el-Mufredāt*, 294, 295.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/73; el-Arâf 7/160; el-Enfâl 8/12; es-Saffât 37/93; Muhammed 47/4, 27.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/273; Âl-i 'İmrân 3/156; en-Nisâ 4/101; Tâhâ 20/77.

¹⁰⁷ el-Kehf 18/45; ez-Zümer 39/29; er-Rûm 30/28, 58; ez-Zuhruf 43/57, 58.

¹⁰⁸ en-Nûr 24/31.

¹⁰⁹ ez-Zuhruf 43/5.

¹¹⁰ Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Vucûh ve'n-Nezâ'ir* (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 294-296; Râğib el-İşfehānî, *el-Mufredāt*, 294, 295.

¹¹¹ Âl-i 'İmrân 3/112.

¹¹² el-Kehf 18/11.

¹¹³ el-Enfâl 8/12.

¹¹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir*, 273-275.

¹¹⁵ Bu hususta örnekler için bk. İkinci, “Nisâ 34. Ayette Hitap Açısından ‘Darb’ Meselesi”, 243-249.

¹¹⁶ İrfan Çakıcı, “Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri Bağlamında Nisâ Sûresi 34. Ayetin Tahlil ve Değerlendirmesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2020): 51, 52.

¹¹⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/371; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6/710-713.

¹¹⁸ Marin, “Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur’ân 4: 34”, 40.

terir.¹¹⁹ Zira darb genel değil istisnai bir durumu ifade eder.¹²⁰ Buna göre darbetme erkeklerin eşlerine her an uygulayabileceği ve bütün hanımları kapsayan genel bir hüküm değildir. Sorumluluklarını ihlal eden hanımların belirli aşamalara rağmen ihlallerinde ısrarcı olmaları durumunda istisnai bir durum olarak darbedilmeleri söz konusudur. Ayrıca kelime vücup ifade etmediği gibi bu konuda yapılması gereken ilk tercih de değildir.¹²¹ Hz. Peygamber'in hanımları ile yaşadığı herhangi bir tatsızlıkta bu yönetime başvurmaması bilakis bunu yapanları ikaz etmesi, darbetme cezasının vücup ifade etmediği yorumunu destekleyebilir. Bununla birlikte hanımlarını ve hizmetçilerini dövdüğü rivayet edilen Hz. Ömer'in kendisine intikal eden bu konuyla ilgili olayda darbetme yöntemine müracaat etmemesi de bu görüşü destekler niteliktedir.¹²² Zaten bu emrin vücup ifade etmiş olması farklı olan insan tabiatları açısından makul gözükmemektedir.

Hz. Peygamber'den bu mesele hakkında gelen bazı rivayetler doğrudan ayete mutabıktır. O yüzden konu gerek ayetler gerekse hadisler açısından bütün olarak incelenebilir. Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi'nde kadınların erkeklere karşı sorumlulukları hususunda iki farklı rivayet dikkat çeker. Rivayetlerin ortak noktası "yataklarını çiğnetmemeleri" ve "incitmeden darbedilmeleri"dir. Buna ilaveten darbedilme sebebi ister "إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ" ibaresi ile ifade edilen "apaçık bir hayâsızlık getirmeleri" isterse "yataklarını çiğnetmeleri" olsun her ikisi de iffetsizlik durumu karşısında "darbedin" ifadesini içermektedir. Bunların yanı sıra "yataklarında yalnız bırakın" ve "... darbedin. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhinde başka bir yol aramayın" anlamındaki ifadeler, Tirmizî (ö. 279/892) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) nikah bölümünde yer alan rivayette ayetle ortak olarak geçer.¹²³ Bu da Hz. Peygamber'in ayeti izahı açısından yol göstericidir ve rivayetler ayetin tefsiri kabilinden değerlendirilebilir. Şu halde bu rivayetlerin hepsinde iffetsizlik yapan yani sadakatsizlik gösteren kadınlar hususunda ayetten farklı olarak "darbedin" emrine "عَنْ مَبْرُوحٍ" şeklinde incitmemeye yönelik bir kayıt getirilmiştir.¹²⁴

Hadîste geçen "يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ" ibaresi, Nisâ Sûresi 15. ayetindeki "يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ" ifadesi ve 16. ayette devam eden kısım benzer durumu

¹¹⁹ Shannon Dunn - Resemary B. Kellison, "At the Intersection of Scripture and Law: Qur'an 4: 34 and Violence against Women", *Indiana University Press* 26/2 (2010): 18.

¹²⁰ Musa Çetin, "Kadını Darp Meselesinin Çözümünde Hz. Peygamber'in Yaklaşımı", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015), 275.

¹²¹ Abdülkerim Seber, "Kadına Şiddet Bağlamında Nisâ Sûresi 34-35. Ayetlerinde Geçen Kavramların Siyak-Sibak Açısından Değerlendirilmesi", *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*, ed. Şemsettin Kırış (Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 123.

¹²² Abdurrezzak b. Hemmâm, *el-Muşannef* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 6/504.

¹²³ Tirmizî, "Rađā", 11 (1163), "Tefsîru'l-Kur'ân", 9 (3087); İbn Mâce, "Nikah", 3 (1851).

¹²⁴ Müslim, "Hac", 1218; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 56 (1905); İbn Mâce, "Menâsik", 84 (3074).

gösterir.¹²⁵ Zaten burada “الفاحشة” kelimesinin isyan, isyanın da nüşûz olduğuna dair yorum yapanlar olmuştur.¹²⁶ Aynı sûrenin 25. ayetinde cariyelerin bunu yapmaları durumunda onlara hür kadının yarısı ceza uygulanması emredilir.¹²⁷ Aynı kalıbın Hz. Peygamber’in hanımları söz konusu olduğunda onların cezasının mümin hür hanımların cezasının iki katı artırılacağı bildirilir.¹²⁸ Bu da zina ve fevâhiş kelimeleri arasındaki alakayı gösterir.¹²⁹ Yasağı ihlal edip zina eden erkek ve kadına yüzer sopa vurulması emredilir.¹³⁰ Burada Nisâ Sûresi’nde geçen “o ikisine eziyet edin” anlamına gelen “فَأَذْرُوهُمَا”¹³¹ ifadesiyle Nûr Sûresi’nde geçen “onlardan her birine 100 celde vurun” manasındaki “فَأَجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ”¹³² ibareleri arasında münasebet bulunur. Her ikisi de fiziksel cezaya işaret eder ve yasak ihlali söz konusudur. Ayrıca cezanın resmi otorite tarafından müminlerden bir topluluğun şahitliğinde verildiği dikkat çeker. Buna mukabil iffetli kadınlara zina isnad edip dört şahit getiremeyenler 80 celde ile cezalandırılır ve bundan sonra onların şahitlikleri kabul edilmez.¹³³ Deri anlamına gelen “cild” kelimesiyle aynı kökten gelen “فَأَجْلِدُوا” ibaresi “deriye vurmak”¹³⁴ manasına geldiğinden kesip öldürecek kadar sert değil bilakis ete işlemeyecek derecede olmalıdır. Ancak bu alaka nüşûz kelimesinin “sadakatsizlik” anlamı ile sınırlıdır. Dolayısıyla nüşûz zina değil belki bunun ciddi bir endişesidir.¹³⁵

Ayette geçen “kavvâm” kelimesi konusunda Kur’ân ile Kitâb-ı Mukaddes’te paralel ifadeler bulunur.¹³⁶ Ayrıca Yahudi tefsir geleneğinde kadının sadakatsizliği suçunun cezası ile Kur’ân’da geçen kadının nüşûzu cezası arasında bazı benzerlikler söz konusudur. Bu konuda meseleyi Yahudi hukukunda benzer durumun cezası ile Kur’ân’daki hükmü mukayeseli bir şekilde değerlendiren ve “وَاضْرِبُوهُنَّ” cezasının erkekler tarafından değil Kur’ân’daki diğer fiziksel cezalar gibi kanun koyucuların eliyle gerçekleştirilebileceği kanaatinde olan Saqib Hussain, sonuçlarını şu tabloda sunar:¹³⁷

¹²⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 3/895, 896.

¹²⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/364.

¹²⁷ en-Nisâ 4/25.

¹²⁸ el-Ahzâb 33/30.

¹²⁹ el-Hâkim et-Tirmizî, *Taḥşîlu Nezâ’iri’l-Kur’ân* (Kahire: Matbaatu’s-Saâde, 1975), 114.

¹³⁰ en-Nûr 24/2.

¹³¹ en-Nisâ 4/16.

¹³² en-Nûr 24/2.

¹³³ en-Nûr 24/4.

¹³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/257.

¹³⁵ Şenat, *Kur’ân ve Gelenek Açısından İtaat Olgusu*, 168.

¹³⁶ Ruth Roded, “Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender”, *Indiana University Press* 29 (2015), 56-80.

¹³⁷ Hussain, “The Bitter Lot of the Rebellious Wife”, 78-91.

	Sotah İçin Kanunlar Sayılar 5: 11-31	Nâşiz Kadının Hükümü Kur'ân 4/34 ve 24/2-10
1	Kocası hanımının sadakatsizliğinden şüphe ederse → kocası kadını uyarır.	Kocası hanımının sadakatsizliğinden şüphe ederse → kocası kadını uyarır (4/34).
2	Kocanın hanımının sadakatsizliği hakkındaki delili artarsa → (kadının başka bir adamla yalnız kalması nedeniyle) eşinden uzaklaşır, ilişkisini keser.	Kocanın hanımının sadakatsizliği hakkındaki delili artarsa → kocası yatağını ayırır (4/34).
3a	-	Kocanın hanımının sadakatsizliği hakkındaki delili daha çok artarsa bu durumda: Eğer kadının zina ettiğine dair dört şahit varsa → darbedilir (4/34), celde vurulur (24/2).
3b	Kadın lanetlenme ritüeline girer. (Zina ettiğinden şüphelenen kadının suçlu olup olmadığına dair yemin ve lanetlemenin olduğu ritüel din adamının refakatinde gerçekleştirilir.)	Eğer kadının zina ettiğine tek şahit kocası ise → karşılıklı lanetleşirler (24/6-9).

Tablo 1: Kur'ân'da Kadının Nüşûzu Hükümünün Mişna'nın Sotah¹³⁸ Kanunları ile Mukayesesi¹³⁹

Bu tablo bir taraftan Kur'ân'daki konuyla ilgili bağlantılı ayetleri bütüncül bir şekilde sunarken diğer taraftan meselenin Yahudi hukukuyla mukayesesi sunar. Esasında Saqib Hussain'in Yahudi ve İslâm hukukları arasında bu benzerlik üzerinden ileri sürdüğü açıklamalar nüşûz kelimesini sadece sadakatsizlik anlamıyla sınırlı tutmaktadır.¹⁴⁰ Halbuki “وَاضْرُبُوهُنَّ” ibaresini sadece ayet lafızlarından hareketle resmi otorite ile sınırlandırmak doğrudan mümkün değildir.¹⁴¹ Ne var ki bu fiziksel cezada da resmi otoritenin arandığına dair Hz. Ömer zamanında yaşanan bir hadise nakledilir. Hz. Ömer kendisine getirilen nâşiz bir kadın (الْمَرْأَةُ النَّاشِزَا) hakkında hüküm verirken önce nasi-

¹³⁸ Yahudi geleneğinde Tevrat'ın yorumu olarak görülen Talmud'un ilk bölümü Mişna'nın Naşim (Kadınlar) faslıının yedi bölümünden biridir. Eşine sadakatsizliğinden şüphe edilen kadını konu alır.

¹³⁹ Hussain, “The Bitter Lot of the Rebellious Wife”, 90.

¹⁴⁰ Ibrahim - Abdalla, “A Critical Examination of Qur'ân 4: 34 and Its Relevance to Intimate Partner Violence in Muslim Families”, 338, 339.

¹⁴¹ Ekinci, “Nisâ 34. Ayette Hitap Açısından 'Darb' Meselesi”, 251-253.

hat eder ancak kadın nasihatten anlamaz bunun üzerine onu üç gün ev hapsinde tutar ve kadına durumunu sorar. Kadının eşinden ayrı kalmaktan memnun olduğunu anlayınca kocasına kadını boşamasını hükmeder.¹⁴² Burada ayetteki sıraya riayet edilmiş ancak kadının kocası değil Hz. Ömer nasihati ve yalnız bırakma emrini gerçekleştirmiştir. Ancak üçüncü aşamadaki “darbetme” söz konusu olmamıştır. Zira adamın dört şahidi bulunmaz, kendisi de şahit değildir. Burada vâki olan kadının nüşûzu ile kocasını çaresiz bırakıp mahkemeye yönlendirecek kadar ileri gitmiş olmasıdır. Ancak bu nadir bir örnektir ve ayetin bağlamında eşler bulunduğundan zina cezası gibi devlet otoritesini beklemek yerine yargılama yetkisi kadının kocasına bırakılmıştır.

Tablodaki 3b maddesinde zina cezasının uygulanması dört kişinin şahitliğine bağlanmasına rağmen kocanın eşine zina isnadında tek şahit olması durumunun ayrıcalığı belirtilmiştir ve Mişna’daki hükme benzer şekilde bir lanetleşme söz konusudur. Ancak uygulama biçiminin içeriği farklıdır. Dolayısıyla bu mukayese nüşûzun sadakatsizlik anlamını göstermesi açısından dikkate değer olsa da kelimenin sadece bu anlamla sınırlandırılması açısından sorunlu görünür. Zira kelimenin sadakatsizlik anlamının yanı sıra geçimsizlik anlamı da bulunur. Erkeklerin sorumlulukları bölümünde işaret ettiğimiz üzere Hz. Peygamber “Sizden biriniz kadını köle döver gibi dövmesin.”¹⁴³ ve “...onları (hanımlarınızı) *darbetmeyin*, onları *azarlamayın*”¹⁴⁴ buyurarak hanımlara değil vurmamak, azarlamayı bile hoş görmemiştir. Ayrıca onun “Allah’ın kadın kullarını darbetmeyin (لَا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللَّهِ)”¹⁴⁵ emri üzerine Hz. Ömer kadınların geçimsiz davranmaya başladıklarından şikayet edince Allah Resûlü’nün bu şartlardaki kadınların dövülmesine önce ruhsat verdiği rivayet edilir. Ancak bu, emir telakki edilip pek çok kadın kocalarından şikayet etmek üzere Allah Resûlü’ne gelince Allah Resûlü “dövmenin hayırlı olmadığına” vurgu yapmıştır. Dolayısıyla bu rivayetten anlaşıldığına göre Allah Resûlü hanımlarını dövenlerin hayırlı olmadıklarına bilakis hanımlarını her şartta idare edebilenlerin hayırlı olduklarına dikkat çeker. Bu rivayette nüşûz yerine eş anlamı olan “تَنْزِرٌ” kelimesi geçmekte ve sadakatsizlik özelindeki manadan ziyade “geçimsizlik” anlamını öne çıkarmaktadır.¹⁴⁶ Her hâlükârda Hz. Peygamber bu konuda ashabını dövmemeye teşvik etmektedir. Ancak dövmemeye teşviki ayette belirtilen düzeyde nüşûzunu sürdüren bir hanımın darbetme

¹⁴² Abdurrezzak b. Hemâm, *el-Muşannef* (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403), 6/504.

¹⁴³ Buhârî, “Nikah”, 93 (5204).

¹⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Nikah”, 41, 42 (2146).

¹⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Nikah”, 41, 42 (2146); İbn Mâce, “Nikah”, 51 (1985).

¹⁴⁶ Haqı İsmail Mustafa Al Qado, *Kur’ân-ı Kerîm’in Nisâ Sûresi’nde Ele Alınan Toplumsal Sorunları Çözme Yöntemi Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma* (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2021), 93-95.

cezasından tamamen azade olduğu anlamına gelmemektedir. Ne var ki buradan darbetmenin kesinlikle uygulanması gereken kaçınılmaz bir hüküm olduğunu düşünmek de sorunludur. Üstelik zina gibi sabit olmuş bir suçun cezasında dahi recm cezasını uygularken kaçmaya çalışan kişi hakkında Hz. Peygamber onun salıverilmiş olmasına yönelik tercihini dile getirmiştir.

Hz. Peygamber'in "Hanımlarınızın nüşûzundan korkarsanız onları yataklarında yalnız bırakın"¹⁴⁷ rivayeti Nisâ 4/34. ayetiyle lafızlar açısından benzerlik içerir. Üstelik Hz. Peygamber'in uygulamasına bakıldığında hizmetçileri de dâhil kimseye vurmadığı bilinir.¹⁴⁸ Ayrıca Allah Resûlü her canlıya nezaketle davranmıştır.¹⁴⁹

Hz. Ömer'den aktarılan "Bir seferinde hanımına bağırardım, o da bana karşılık verdi. Onun karşılık vermesini yadırgayınca o da bana Allah Resûlü'nün eşlerinin de kendisine karşılık verdiğini söyledi"¹⁵⁰ rivayetine göre Hz. Ömer devamında kızı Hafsa'yı sadece uyarmıştır. Bu rivayet onun kendisine başkaldıran hanımına da Allah Resûlü'nü üzen kızına da şiddet uygulamadığını gösterir. Hadis kaynaklarında kadınların dövülmesine yasak getiren birçok hadis ve bu konuda müstakil bölümler bulunur.¹⁵¹ Ayetin sonunda "Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhinde başka bir yol (incitmek için bahane) aramayın. Allah çok yücedir, çok büyüktür" buyrulur. Eğer kadın erkeğin tepkilerinden sonra kendisini düzeltirse bu durumda erkeğin kadına eziyet etmek için bahaneler aramaması, kadına karşı helal olmayan davranışlarda bulunmaması ve şiddet uygulayarak kendisini sevmeye zorlamaması gerekir.¹⁵² Diğer taraftan ayetin sonunda erkeklerin "Allah'tan korkun da kadınlara karşı size vermiş olduğu kuvveti sustimal etmeyin"¹⁵³ ve "Allah sizden de her şeyden de büyüktür, o halde sorumluluğunuz altındaki kadınlara zulmetmeyin"¹⁵⁴ vurgusunu dikkate almaları beklenir. Zira Allah'ın gücü erkeklerin eşlerine olan güçlerinden çok daha fazladır.¹⁵⁵ Nihayetinde gerek ayetlerde gerekse hadislerde erkeklerin hanımlarına karşı hassas davranmalarına yönelik genel bir teşvik ve onlara zulmetmeleri haline karşı terhib ifadeleri öne çıkmaktadır. Nâşiz kadınlarla ilgili darbetme cezası istisnai durumlarda devreye koyulmakta ve erkek bunu uygulama

¹⁴⁷ Ebû Dâvûd, "Nikah", 41, 42 (2145).

¹⁴⁸ İbn Mâce, "Nikah", 51 (1984).

¹⁴⁹ Saffet Köse, "Kavvâm-İtaat İlişkisi Bağlamında Karı-Koca Münasebetlerine Bakış -Nisâ (4), 34. Çerçevesinde Bir Değerlendirme-," *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2015), 114.

¹⁵⁰ Buhârî, "Mezâlim", 25 (2468).

¹⁵¹ İbrahim Tozlu, "Sosyal Medyada Hazreti Ömer ve Hadisleri Üzerinden Kadınlara Şiddet Algısı", *Route Educational and Social Science Journal* 5/8 (2018), 1378.

¹⁵² Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 6/713-715.

¹⁵³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/7.

¹⁵⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 6/715.

¹⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/72.

konusunda muhayyer kalmaktadır. Ne var ki tarih boyunca fiziksel gücü elinde bulunduran erkeklerin bu yöntemi İslâm'ın temel esasları gibi vücup addettiği hatta ayetteki öğüt verme ve yalnız bırakma sırasını ihmal ederek doğrudan darbetmeye temayül ettikleri görülmektedir.

Sonuç

İslâm araştırmalarında problemleri konu alan eserlerde kadın hakkında müstakil başlıklar açılmıştır. Bu da kadının bir sorun kaynağı gibi görülmesine neden olmuştur. Nisâ 4/34. ayeti de genellikle “واضربوهن” ibaresi üzerinden yorumlanmıştır. Bu araştırmada söz konusu ayet, evli erkek ve kadınların sorumlulukları açısından ele alınmıştır. Buna bağlı olarak sorumluluğunu yerine getirmeyen kadınlar hakkındaki yargının, istisnasız bütün evli kadınlara uygulanması emredilen genel bir hüküm değil bilakis kadından sadır olan ve nüşûz gibi evliliğin istikrarına hanel getiren bir vaziyet karşısında evliliği kurtarmaya yönelik öğüt verme ve yalnız bırakmanın ardından bunlar tesir etmezse son çare olarak darbetme cezasına dair istisnai bir uygulama olduğu vurgulanmıştır.

İslâm toplumunun realitesi göz önüne alındığında özellikle Hz. Peygamber'in hanımlara karşı hassas davranmaya yönelik teşvikine rağmen gerek sahabe içerisinde gerekse sonraki nesillerde Nisâ Sûresi'nin 34. ayetine dayanarak hanımlarına şiddet uygulayanlar olmuştur. Bununla birlikte darbetme konusunda “Erkeğe hanımını niçin dövdüğü sorulmaz” rivayeti bir diğer dinî referans olarak kabul edilmiştir. Oysa geleneksel tefsirlerde darbetmenin istisnai durumlarda uygulanabileceği ve bu konuda erkeğin haddini aşmamasına yönelik bir vurgu bulunmasına rağmen darbetme, toplumda erkeğin otoritesi üzerinden olağan bir hakkı olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan mezkûr rivayete göre erkeğe hanımını niçin dövdüğünün sorulmama nedeni, aile mahremiyeti ya da sorulduğunda istihya edilen bir cevap alınabileceği şeklinde şerh edilmiştir. Ayrıca bu rivayetin senedi itibarıyla hanımlara karşı naif davranmaya yönelik bir çok sahih rivayetin karşısında zayıf olduğu kaydedilmekte hatta senedinden dolayı Hz. Ömer'e ait mevkuf bir rivayet olma ihtimali dile getirilmektedir. Her halükarda rivayetten ayrı olarak Nisâ Sûresi'nin 34. ayetinde nüşûzu ile baş edilemeyen hanımlarla ilgili olarak evliliği kurtarmaya yönelik bir tedbir sunulmuştur. Hatta sahabe arasında hanımının nüşûzu karşısında çok çaresiz kalan erkeklerin meseleyi halifeye intikal ettirdiğine dair örnek de mevcuttur. Diğer taraftan Kur'ân'da son derece sınırlı sayıda emredilen fiziksel cezaların yüz kızartıcı suçlara yönelik olması açısından darbetmeye temayül eden erkeklerin, hanımının hangi kusuruna istinaden bu cezayı uygulayacaklarını göz önünde bulundurması beklenir. Zira nüşûz kelimesi, eşler arasında saygı ve

sevgiyi ortadan kaldıran davranışlardan sadakatsizliğe kadar her türlü davranışı ihata edebilir. Bu durumda kelimenin ne zina suçu ile irtibatı ihmal edilir ne de Kur'ân ayetleri salt bir şekilde Yahudi tefsir geleneğine dayandırılır.

Darbetmeden dolayı kadınlardan gelen şikayetlere bağlı olarak Hz. Peygamber'in erkekleri ikaz ettiği veya şiddet gören kadını himayesine aldığına dair rivayetler bulunmasına karşın erkekler ataerkil toplum yapısı ile genellikle söz konusu darbetme cezasını, İslâm'ın şartları gibi uygulanması kaçınılmaz bir emir olarak telakki etmişler ve kadının en küçük başkaldırısından en büyük iffetsizliklerine kadar her durumda doğrudan kadına şiddet göstermişlerdir. Ayrıca çağdaş dönemde bu toplumlarda fabrika işçisinden şirket müdürüne, mühendisinden akademisyenine kadar aile bütçesine destek veren bütün evli kadınlar, dışarıdaki iş ortamından sonra eve tekrar döndüklerinde evin ve varsa çocukların yükü ile karşı karşıya kalmışlardır. Üstelik erkeğe göre iki kat sorumluluk yüklenen kadın, bir süre sonra aile ortamında erkekle eşit şartları bir türlü sağlayamadığından baş kaldırmış hatta fiziksel olarak onunla başa çıkabileceği yanılıgısına kapılmıştır. Bu da şiddet ve boşanma olayları ile son bulmuştur.

Sonuç olarak bu araştırmada Nisâ Sûresi'nin 34. ayetinin sadece darbetme merkezinde anlaşılmasının bağlam açısından sorunlu olduğu ortaya koyulmaktadır. Bu minvalde ayette evli erkek ve kadınların sorumlulukları belirtilmiş ve sorumluluğunu yerine getirmeyen hanımına karşı kocasının nasıl bir tavır sergileyebileceği gösterilmiştir. Söz konusu tavır darbetmeden ibaret olmadığı gibi aynı zamanda öfkесinin ilk anıyla hareket edip şiddete başvurmak isteyen erkeğin engel koymakta ve erkeğin öfkесini kontrol etmektedir. Zaten erdemli ve akli başında bir erkekten süreci darbetmeye varacak kadar kritik noktaya getirmeden tedbirini alması beklenir. Zira kadın ne kadar ileri gitmiş olsa da değil darbetmek sesini dahi yükseltmek kadının onuruyla da erdemli bir erkeğin tavrıyla da bağdaşmamaktadır. Netice itibarıyla ayetteki aslî mesele, darbetme ifadesinden ziyade evli kadın ve erkeğin sorumluluklarıdır.

Kaynakça

- Abdurrezzak b. Hemmâm. el-Muşannef. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Akalın, İsa. İsa Akalın, "Erkeğe Karısı Niçin Dövdüğü Sorulmaz' Rivayetinin Merfu Hadis-Mevkûf Hadis İltibası Açısından Tahlili". *SBARD* 13/26 (2015), 143-159.
- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kadın". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/4 (1991): 260-270.
- Akpınar, Ali. "Aile İçi Sorunların Çözümünde Kur'ânî Yöntem (Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında)". *İlahiyat Akademi Dergisi*. 11 (2020): 1-18.
- Al Qado, Haqı İsmâel Mustafa. Kur'ân-ı Kerîm'in Nisâ Sûresi'nde Ele Alınan Toplumsal Sorunları Çözme Yöntemi Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma. Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2021.
- Al-Zeera, Rabha İsa. "Violence against Women in Qur'an 4: 34: A Sacred Ordinance?" *Muslima Theology*. Ed. Ednan Aslan - Marcia Hermansen - Elif Medeni. 217-230. Frankfurt: Peter Lang Edition, 2013.

- Atmaca, Gökhan. "Müfessirlere Göre Kavvâm Kelimesi -Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında-". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17/1 (2013): 215-231.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. Şaḥîḥu'l-Buḥârî. Riyad: Beytül-Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Bağlamında Nisâ Sûresi 34. Ayetin Tahlil ve Değerlendirmesi". Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 18 (2020): 38-67.
- Çelik, Hüseyin. "İslâm'da Kadın, Aile ve Aile Sorunları". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 1307-1296 : (2018) 59/11.
- Çetin, Musa. "Kadını Darp Meselesinin Çözümünde Hz. Peygamber'in Yaklaşımı". Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 280-253 : (2015) 1/17.
- Çınar, Ruveyda. Orta Çağ İslâm Kültüründe Kadın Algısı: Kitabu'n-Nisâ Literatürü" Örneği. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2020.
- Dunn, Shannon - Kellison, Resemary B. "At the Intersection of Scripture and Law: Qur'an 4: 34 and Violence against Women". Indiana University Press 26/2 (2010): 11-36.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. Sünenü Ebî Dâvûd. Riyad: Beytül-Efkârî'd-Devliyye, t.y.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebû Hilâl el-Askerî. *el-Vucûh ve'n-Nezâ'ir*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- Ekinci, Kutbettin. "Nisâ 34. Ayette Hitap Açısından 'Darb' Meselesi". Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi 13/1 (2021): 242-257.
- el-Ḥâkim et-Tirmizî. *Taḥṣîlu Nezâ'iri'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1975.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Yeni Doğan Yayın Dağıtım, 2001.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hasyim, Syafiq. "The Problem of Patriarchy And Maşlaḥa in Indonesian Islam: From Fiqh al-A-bawî to Fiqh al-Nisâ". Indonesian and German Views on the Islamic Legal Discourse on Gender and Civil Rights. Ed. Noorhaidi Hasan - Fritz Schulze. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- Hussain, Saqib. "The Bitter Lot of the Rebellious Wife: Hierarchy, Obedience, and Punishment in Q. 4: 34". Journal of Qur'anic Studies 23/2 (2021): 66-111.
- Ibrahim, Nada - Abdalla, Mohamad. "A Critical Examination of Qur'an 4: 34 and Its Relevance to Intimate Partner Violence in Muslim Families". Journal of Muslim Mental Health. 5 (2010): 327-349.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Baz, t.y.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. Sünenü İbn Mâce. Riyad: Beytül-Efkârî'd-Devliyye, t.y.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- İbn 'Âşûr. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbnu'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec. *Nuzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzir*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1984.
- Kaya, Osman. "Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında Kur'ân ve Sünete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi". Route Educational and Social Science Journal 4/6 (2017): 324-346.
- Kenan, Seyfi. "İslâm'ın Batı'da Algılanması Problemi: Terör-Şiddet ve Kadın". III. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleleri. Ed. Mehmet Bulut. 746-754. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Kılıçarslan, Mehmet. "Kur'ân-ı Kerîm Tarafından Belirlenen Suç ve Cezalar Bağlamında İslâm'ın Suça Bakışı". Bilimname 36/2 (2018): 313-350.
- Köse, Feyza Betül. "Câhiliye'den İslâm'a Kadına Yönelik Şiddet". ÇÜİFD 18/1 (2018): 73-94.
- Köse, Saffet. "Kavvâm-İtaat İlişkisi Bağlamında Karı-Koca Münasebetlerine Bakış -Nisâ (4), 34. Çerçevesinde Bir Değerlendirme-". Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/2 (2015): 85-121.
- Kurtubî, Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2006.
- Mahmoud, Mohamed. "To Beat or Not to Beat: On the Exegetical Dilemmas over Qur'an". Journal of the American Oriental Society 126/4 (2006): 537-550.
- Marin, Manuela. "Disciplining Wives: A Historical Reading of Qur'an 4: 34". Studia Islamica. 97 (2003): 5-40.
- Mâverdî. *en-Nuket ve'l-'Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Mucâhid b. Cebr. *Tefsîru Mucâhid*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Ḥadiş, 1989.
- Muḳâtil b. Süleymân. *el-Eşbâḥ ve'n-Nezâ'ir*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2011.
- Muḳâtil b. Süleymân. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. Beyrut: Mu'essesetu'l-Târiḥi'l-'Arabî, 2002.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. Şaḫîḫü Müslim. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Oruç, Ayşe Betül. Klasik ve Modern Dönem Tefsir Kaynaklarında Kadın Algısı. Ankara: Nobel Yayın, 2020.
- Özdeş, Talip. "İslâm Açısından Kadının Konumu ve Kadına Yönelik Şiddetin Değerlendirilmesi". 12 (Eskiyeni): 76-68.
- Öztürk, Mustafa. Cahiliye'den İslâmiyet'e Kadın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Öztürk, Mustafa. "Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi". Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011. <https://doi.org/91-45>.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân, Tefsir, Kadın". Dini Araştırmalar. 96-65 .2016.
- Râḡib el-İşfehâni. el-Mufredât fi Garibi'l-Kur'ân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Râzi, Fahreddin. Mefâtiḫü'l-Ġayb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Roded, Ruth. "Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender". Indiana University Press. 29 (2015): 56-80.
- Seber, Abdülkerim. "Kadına Şiddet Bağlamında Nisâ Süresi 34-35. Ayetlerinde Geçen Kavramların Siyak-Sibak Açısından Değerlendirilmesi". Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu. Ed. Şemsettin Kırış. 110-127. Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Şenat, Fatma Asiye. Kur'ân ve Gelenek Açısından İtaat Olgusu. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- Şola, Hanefi. "en-Nisâ 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nüşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi". MECMUA Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi 6/12 (2021): 149-176.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. el-Câmi'u's-Şaḫîḫ. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Tozlu, İbrahim. "Sosyal Medyada Hazreti Ömer ve Hadisleri Üzerinden Kadınlara Şiddet Algısı". Route Educational and Social Science Journal 5/8 (2018): 1366-1385.
- Zemaḫşerî. Esâsu'l-Belâḡa. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemaḫşerî, Ebû'l Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. el-Keşşâf 'an Hakâ'iki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

HİCRÎ İLK İKİ ASIRDAKİ MÜFESSİRLERİN HZ. PEYGAMBER'E MAHSUS AYETLERİ ANLAMA USÛLÜ

Akile TEKİN*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Aralık 2022, **Kabul Tarihi:** 01 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atf:** Tekin, Akile. "Hicri İlk İki Asırdaki Müfessirlerin Hz. Peygamber'e Mahsus Ayetleri Anlama Usûlü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 229-251.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1213297>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 December 2022, **Accepted:** 01 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Tekin, Akile. "The Method Of Understanding Of Al-Mufassırın Of The Hıjrı First Two Centuries In The Special Verses Of The Prophet". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 229-251.

<https://doi.org/10.33415/Daad.1213297>



Öz

Kur'an-ı Kerim ayetlerinin nüzulünde vahyin tamamının ilk muhatap ve mükellefi Hz. Peygamber'dir. Vahiy lafızlarının zahirinde açıkça görülen unsurlar dikkate alındığında Hz. Peygamber'e mahsus ifadelerde mükellefiyet açısından diğer insanların durumu ve bu ayetlerin *hükmen* işlevselliği İslami ilimler literatüründe tartışılan bir konudur. Bu çalışmada nüzul döneminde Hz. Peygamber'le birlikte Kur'an'ın muhatapları olan sahabe ve nüzul sonrası ilk iki asır müfessirleri tarafından, lafzında doğrudan Hz. Peygamber'e mahsus bir *ifade* ya da *hadiseyi* konu edinen ayetlerin nasıl anlaşıldığını tespit etmek amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda ele alınacak konular, örnek ayetlerle sınırlandırılmıştır. Bu makalede müfessir tabakalarına yer veren eserlerden tespit edilen ya da kendisinden tefsir rivayeti aktarılan ravilerin tamamına *müfessir* kimliğiyle yer verilmiştir. Araştırmamızda, hicri ilk iki asırda ilgili ayet hususunda ulaşılabilen görüşler, müstakil olarak telif edilen ve günümüzde erişilebilen tefsir eserlerinden, yalnızca ilk ulaşılan eser referans gösterilerek nakledilmiştir. İncelemenin hicri ilk iki asırla sınırlandırılmasının bir sonucu olarak, müfessirlerin görüşleri tefsir-tevil ayrımı konu edilmeksizin ele alınmıştır. Sonuç olarak elde edilen veriler çerçevesinde bir tefsir ya da tevil usûlünden bahsedilip bahsedilemeyeceği tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tevil, Hüküm, Lafız, Olay.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, akiletekin@hotmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-4300-862X>

The Method of Understanding of Al-Mufasssırūn of The Hijri First Two Centuries in The Special Verses of The Prophet

Extended Abstract

The Prophet is the first addressee and payer of the revelation, the opportunity of the Qur'an to meet with man and humanity. Reflecting the responsibilities of his position, the Prophet and the Messenger are unquestionably leaders and examples in the construction and replenishment of religion due to his qualities. He is like every prophet who was chosen and sent. The qualities of the Prophet as "human and servant" are fixed by the Qur'an's declaration. As a result of this situation and as a necessity, the responsibility of the Prophet with revelation has been the subject of Islamic Sciences in terms of its nature. In the Qur'an, as Nas, the Prophet, he addresses expressions, situations and incidents specific to the Prophet; the binding nature of the address in such verses are only from the point of view of judgment/deeds of the Prophet. The discussion of the belonging of the Prophet or the generality of the judgment is mainly dealt with in the fiqh procedure. Again, as a requirement of the need for Nas to rule, Prophet Muhammad is mentioned in the Sunnah. The determination of the qualities and situations peculiar to the Prophet, the subject of which is conceptualized as Hasaisu'n-Nabi and Delailu'n-Nubuve in the science of hadith, is Prophet Muhammad. In addition to the provisions specific to the Prophet, he also created literature that has virtues. From the point of view of the science of tafsir, especially in the modern period, this discussion, which has been carried to the religious dimension over the issue of the historicity-functionality of the verses of the Qur'an, is based on the Prophet Muhammad. In addition to the practical consequences, such as the devaluation and ambiguity of the Prophet's position, it is believed that the validity of the verse and the historicity of the word pose theoretical problems. The purpose of this research is directly related to the Prophet. It determines how the verses that are the subject of a statement or incident about the Prophet were understood in the first two centuries of the Hijri. In other words, the appearance of the term the Prophet. It is to reveal the procedural dimension of the content of the verses specific to the Prophet in the traditional understanding of tafsir. Because, as far as we can reach, this dimension has not yet been the subject of academic research in the current literature on the science of tafsir. In order for this to be achieved an approach has been adopted based on the principle of "proximity to the Prophet and the period of revelation" and the existence of a method in tafsir or tawil made by al-mufasssırūn of the first two centuries in accordance with these verses from the tafsir narrations that are accessible has been investigated. al-Mufasssırūn of the first two centuries of the Hijri whose opinions were consulted in the research were identified from the tafsir-style works that included Tabakatul-Mufasssırūn or works that dealt with the interpretation layers separately. Only those whose opinions could be reached were included.

This research is based on the tafsir method of Allah, the first interlocutor of the word of the Prophet Muhammad. It is limited by not including items considered the style of speaking to the Prophet, are mentioned a lot in the Qur'an, and have been the subject of independent academic studies. In the research, two facts in the word of the Qur'an, expression and incident, were focused on through sample verses. For this reason, it can be stated that the thematic scientific research method based on analysis and analysis was adopted in the study. While the sample verses examined in the article are selected based on the apparent expression in words, Allah's Prophet. According to the addresses he revealed to the Prophet on the condition of special the Prophet. It has been tried to include special situations that are ontologically impossible for other people other than the Prophet to experience. Accordingly, the examples examined in the article are the verses of Sūrat al- Isrā' 17/1, 79; Sūrat al-Aḥzāb 33/50, Sūrat Najm 53/9 in the order of Mushaf. Before the article mentions how al-mufasssırūn interpret the sample verses, if there are

any about these verses, Bukhari (d. 256/870), the information conveyed in Sahih. It has been passed on to make a concise reference to comparing the Prophet with the next generation. As a result, the special subject of the Qur'anic phrase is the Prophet. When he became a prophet, the content, procedure and limit of tafsir or tawil in the first two centuries were tried to be determined.

Keywords: Tafsir, Tawil, Verdict, Word, Event.

Giriş

Kur'an'da Hz. Peygamber'in (sav) en genel ifadeyle diğer insanlarla aynı yaratılışa sahip ve aynı hitaba muhatap olması vurgulanan bir hususiyettir.¹ Ancak bu vurgu Hz. Peygamber'in diğer insanlarla her bakımdan eşit bir kulluk sorumluluğuna tabi olmasını zorunlu kılmamaktadır. Vahiyle doğrudan muhatap olması sebebiyle Hz. Peygamber'in elçilik vazifesi ve mükellefiyeti bakımından diğer muhataplardan farklı şekilde mesul tutulduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'e yapılan bu tür hitaplarda yorumun imkânı ya da sınırlarının ne olacağı, nüzul sonrası ilk asırlar itibariyle yalnızca fıkıh usûlünde değil, tefsir rivayetlerine konu olan ve tefsir eserlerinde de tartışılan bir meseledir.

Günümüze ulaşan müstakil tefsir usûlü eserleri incelendiğinde Hz. Peygamber'e mahsus hitapların münferit konu halinde ya da sebeb-i nüzûlün hususiliği bağlamında kısmen ele alındığı görülmektedir. Örneğin Zerkeşî (öl. 794/1392) hitabın kısımlarını incelediği bölümünde Âl-i İmrân Sûresi 3/106, Tevbe Sûresi 9/35, Duhân Sûresi 44/49, Mâide Sûresi 5/67 ve Ahzâb Sûresi 33/37 ayetleri örneğinde, Hz. Peygamber'e "Sen" ve "Ey Rasul!" şeklindeki hitapları 'kendisiyle hususi mana murad edilen hâs hitap' kategorisinde değerlendirmiştir. "Ey Nebi!" hitabını "başlangıçta şahsa hitap eden, sonra umumileşen ya da başka bir muhataba dönen hitaplar"dan ayırmıştır.² Bu bilgileri aktaran Suyûtî (öl. 911/1505) ayrıca Kur'an hitaplarının üç kısma ayrıldığını, bunların yalnızca Hz. Peygamber'e hitap, Hz. Peygamber dışındakilere hitap, hem Hz. Peygamber'e hem diğerlerine hitap şeklinde olduğunu ifade eden ulemanın görüşlerine de yer vermiştir.³ Subhi Salih (1926-1986) Ahzâb Sûresi 33/1 ayeti örneğiyle birlikte bu konudaki görüşünü "Şayet Allah Peygamberi'ne 'Ey Peygamber!' şeklinde hitap ediyorsa, vaz'î delalet yoluyla hitap bütün ümmete şâmil değildir. Başka bir delil ile ümmeti kapsar. O delil, ümmetin Hz. Peygamber'e uyma vucubiyeti/zorunluluğudur. Ama hitabın ona has olduğuna delalet eden bir delil varsa, bu durumda ümmet

¹ el-Âl-i İmrân 3/144; el-Enâm 6/50; el-Yûnus 10/15; el-Kehf 18/110; el-Furkân, 25/7-10; el-Fussilet 41/6; en-Necm 53/3-4.

² Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 455.

³ Celalüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 3/86-90.

hitabın kapsamına girmez.” şeklinde beyan etmiştir.⁴

İncelenen tefsir usûlü eserlerinde⁵ has hitabın Hz. Peygamber dışındaki muhataplar açısından yorum imkânının tartışılan bir mesele olmadığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen araştırmamızda *usûl* teriminin öne çıkarılmasının sebebi, Hz. Peygamber’e mahsus ayetlere ait ilmi tartışmaların çoğunlukla usûl zemininde gerçekleşmekte olmasıdır. Tespit edilebilen kadarıyla Hz. Peygamber sonrası dönemde telif edilen usûl bilgisi içeren, kaideler oluşturan eserlerin ilkleri, tefsir ilmine ait değildir. Bu durum müstakil ulûmu’l-Kur’an eserleri hariç tutulduğunda yaklaşık hicrî altıncı asra kadar tefsir usûlüne müstakil eser telifi bakımından bir yönelimin olmadığı, tefsir usûlünün çoğunlukla müfessirlerin eserlerinin mukaddimelerinde müellife münhasır bir üslupla kaleme alındığı sonucunu ortaya çıkarmıştır.⁶ Ancak Kur’an’ın yaşanması kadar anlaşılmasında da otorite olan Hz. Peygamber, kendisinden sonraki nesle anlamada da en güzel örneği bıraktı. Bu araştırmamızda temel sorular; bu örneklik hicrî ilk iki asırda ne ölçüde sürdürülebilmiş, Hz. Peygamber’e özel lafızlar hicrî ilk iki asırda nasıl anlaşılabilir, hicrî ilk iki asırda pratik olarak aktarılan tefsir rivayetlerinden tefsir usûlü denebilecek nitelikte sonuçlara ulaşılabilir mi ve bu sonuçların bugünkü tefsir usûlü algımıza yönelik ne gibi katkıları vardır, şeklinde ifade edilebilir.

Kur’an’la nüzul döneminde amel etme üzere kurulan ilişkinin nüzul sonrası çoğunlukla anlamaya dönüşmesi, Kur’an’la birlikte onun pratiği olarak sürdürülen sünnetin zaptı ihtiyacı ve yazıyla aktarımı çabası, nihayetinde manayı tespit etme amacı, Kur’an’ın

⁴ Subhi Sâlih, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1977), 308.

⁵ el-Haris b. Esed el-Muhasibi, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân* (İrbid: Dâru’l-Fikr, 1982); Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü’l-Cevzî, *Fünûnu’l-Efnân fi Uyûni Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Hasan Ziyaeddin Itr (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1987); İbn Teymiyye Takıyuddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Şihâbuddin Abdulhalîm, *Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2012), 37, 38; Muhyiddîn el-Kâfiyeci, *Kitâbü’t-Taysîr fi Kavâidi ‘İlmi’t-Tefsîr* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 64, 65; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’ân* (b.y.: İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, ts.), 1/123, 124; Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Târîhi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2002), 74, 75; İzzet Derveze, *Kur’an’ı Anlamada Usûl (el-Kur’anü’l-Mecid)* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 211-218; Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 217-219; İsmail Cerahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 115-122; Muhammed b. Lütfi es-Sabbağ, *Buhûs fi Usûli’t-Tefsîr* (Beyrut, 1408), 118-122; Abdullah Mahmud Şehâte, *Ulûmu’l-Kur’ân* (Kahire: Dâru Ğarîb, 2002), 333, 334; Adnân Muhammed Zerzûr, *Ulûmu’l-Kur’ân* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1981), 127-134; Ömer Dumlu, *Kur’an Tefsirinde Yöntem* (İzmir: Anadolu Yayınları, 1988), 76; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2014), 218-229.

⁶ Abdülhamit Birışık, “Ulûmu’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/132-135.

muhataplarının dil ve rivayet temelli harici unsurlara müracaatını gerektirmiştir. Değişen ve dönüşen toplumun Kur'an'la bağının kurulmasını temin eden tefsir ilminin ve tarihinin meydana geldiği bu süreçte, tefsir rivayetleri ve diğer kaynaklar açısından değer ölçüsü Hz. Peygamber'e ve nüzul dönemine yakınlık olarak belirlenmiştir.⁷ Dolayısıyla vahyin anlaşılmasında ve yorumunda gerek muhteva gerek usûlün tespit edilmesi için Hz. Peygamber'e en yakın süreci yansıtan ravi ve rivayetlerin esas alınması elzemdir. Ayrıca bu durum Hz. Peygamber tarafından sahabeye izin verilen ölçüde tefsirin Hz. Peygamber sonrası nasıl sürdürüldüğünün izini sürebilme imkânını sağlaması açısından da önemlidir.

Yapılan bu araştırmanın hicrî ilk iki asırla sınırlandırılmasının sebeplerinden biri olan bu durumun yanı sıra, bu dönemin tefsir ve diğer ilimler için mezhebi sistematiğin çoğunlukla tamamlanmaya başladığı süreç olmasıyla ilgilidir. Dördüncü asır müfessirlerinden Mâtürîdî (öl. 333/944) bir örnek olarak incelendiğinde Hz. Peygamber'e mahsus hitaplar ve hakkındaki hükümler hususunda bir kanaate sahip olduğu açıkça görülmektedir. İnşirah Sûresi sonunda Mâtürîdî: *"Bu sûrenin başından sonuna kadar olan kısmında yorum yaparken tekellüfe gidilmemesi gerekir. Çünkü sûre Hz. Peygamber ile Allah arasında olan özel durumu anlatmaktadır. Hz. Peygamber, Allah'ın genele hitap ettiği konularda neyi murat ettiğini ve onun neye dair olduğunu bilirdi. Bazen de sadece kendine ait meseleler olurdu. Bunların gereği ile amel etmek gibi bizim bir yükümlülüğümüz yoktur. O itibarla bu gibi hususlarda zorlamaya girmek ve mutlaka bir hüküm çıkarmaya çalışmak gerekli değildir. Bu gibi meselelerde imsâk/kendini tutma, yorumdan sakınma en uygundur. Dolayısıyla görüş beyan etmemek ve tekellüfe girmemek, bu gibi hususlarla uğraşmamak daha yerinde ve daha salim bir yoldur. Muvaffak edecek ancak Allah'tır."*⁸

Bir örnek olarak takdim edilen Mâtürîdî'nin kendisine mahsus bir tevilinin, hatta usûlünün oluşmuş olması, bu araştırmanın amacı açısından ilk iki asır sınırlaması getirilmesine sebep olan durumlardan biridir. Hicrî ikinci asır hakkında yeni verilere, teliflere ulaşıldıkça bu sınırlama daha da daraltılabilir.

Hicrî ikinci asra kadar ulaşan rivayetlerin tefsir mi, tevil mi olduğu meselesi tefsir usûlünde tartışılan hususlardan biridir. Bu konuda Mâtürîdî'nin tefsir-tevil tanımlarına bina edilen, tefsirin Hz. Peygamber ve sahabe görüşünü, tevilin bunun dışındaki yorumu kapsamı tarifi, sahabe ve tâbiûn rivayetlerinin bilgi değeri bakımından ayrış-

⁷ Şevket Kotan, "Kur'an'ı Anlamada Usûl Üzerine", *Milel ve Nihal*, 14/2 (2017), 179; Şevket Kotan, "Kur'an'ı Anlama Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler", *Eskişeni*, 27 (2013), 131-138.

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 17/259.

tırılmasına, özellikle modern dönemde tâbiûn rivayetlerinin tevil ya da dirayet olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Özellikle Kur'an'a dönüş hareketinin ya da tarihselci Kur'an yorumunun da bakış açısını yansıtan bu ayrışma, geleneksel tefsir anlayışında ve modern dönemde çoğu âlimin tefsir düşüncesini yansıtmasa da ve yine sahabenin tefsiri ve sahih hadisle tefsir hususunda ihtilaf bulunmasa da⁹ problemin anlaşılması bakımından önemlidir.¹⁰ Buna göre Zürcânî'nin (öl. 1367/1948) ifadesiyle Yahudi ve İranlı zındıklar gibi İslam düşmanlarının hilelerini aktarmaları, sapkın mezhep mensuplarının kendi mezheplerini ön plana çıkarmak için rivayet uydurmaları, sahih olan ve olmayan rivayetlerin birbirine karışması, rivayetlerin İsrâiliyat ile dolu olması, Ehl-i Kitab'ın elinde bulunan Tevrat ve İncil gibi önceki kitaplardan sahih olarak nakledilen rivayetlerin bulunması sebepleriyle yalnızca tâbiûndan değil sahabeden de bize ulaşan rivayetlerle tefsir konusu sorunludur.¹¹ İbn Teymiyye'ye (öl. 728/1328) dayandırılan bu görüşün temelinde rivayetlerin sahihliği problemi vardır.¹² Günümüzdeki akademik çalışmalarda da önemini koruyan bu husus, tefsirin ve tefsir rivayetlerinin erken dönemdeki mahiyetinin çok yönlü araştırılmasına ve tartışılmasına sebep olmuştur. Bunlardan biri olan *Erken Dönem Tefsir Nakillerinin Temel Karakteri* adlı doktora tezinde, tefsir nakil anlayışının kişisel mushaflara dayalı ve yazılı olma karakterine, kendine has ve hadis ilmine bağımlı olmayan mecrasına dikkat çekilmiştir.¹³ Bu tespitler, "sahih"lik tartışmalarının dayandırıldığı "sözlü rivayet geleneği" ön kabulünün tefsir rivayetleri açısından tek yönlü ve genellendirmeci oluşunu delillendirmesi bakımından önemlidir. Yine bu çalışmada tevil ameliyesinin sahabeden itibaren ortaya çıkan bir mahiyette oluşuna ve tefsirin özgün aktarım karakterlerinden birinin "tevillerin nakilleşmesi" olmasına vurgu yapılmıştır.¹⁴ Yine güncel akademik çalışmalardan olan *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*'nde İsrâiliyat naklinin sahabe ile başlamış olmasına, sahabeden nakledilen İsrâiliyat rivayetlerinin kaynağı Ehl-i Kitap olabileceği gibi Hz. Peygamber olmasının da mümkün olduğuna ve kaynağı ayırt edebilmenin güçlüğüne dikkat çekilmiştir.¹⁵ Yapılan güncel tespitlerin ravi temelli rivayette sahihlik meselesini tefsir özelinde tartışarak "rivayetlerin kaynakları" meselesine farklı boyutlar getirmekte olması, rivayet temelli araştırmaların önemini arttırmaktadır. Araştırmamızda problemimiz ve amacımız doğrudan

⁹ Zürcânî, *Menâhil*, 2/13.

¹⁰ Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 180.

¹¹ Zürcânî, *Menâhil*, 2/23.

¹² Zürcânî, *Menâhil*, 2/24.

¹³ Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 103.

¹⁴ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 16, 25.

¹⁵ Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 149-152.

bu hususlar olmasa da incelenen örneklerle alakalı sahabe ve sonraki nesle ait rivayetlerin karşılaştırılma imkânı temin edilmiş olacaktır. Dolayısıyla hicrî ilk iki asrın incelenmesi tefsire ait pek çok güncel iddianın temelini sorgulama imkânı sağlayabilir.

Tefsir biliminin güncel akademik literatürüne bakıldığında Hz. Peygamber'e mahsus hükümlerle ilgili çalışmalara rastlanır. Bunlar arasında ilk olarak İshak Özgel'in "Tarihsel Okuma Bağlamında Kur'an'da Hz. Peygamber'e Mahsus Hitaplar" adlı tebliğinde tarihsellik meselesinin incelenmesinin yanı sıra Kur'an'da Hz. Peygamber'le alakalı bazı ayetler tarihsellikle alakalı sonuçları bağlamında kategorize edilmiştir.¹⁶ Bu hususta bir diğer akademik çalışma Muhammed Fatih Kesler tarafından hazırlanan "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Hitaplar I-II" başlıklı makalelerdir.¹⁷ İki makaleden oluşan çalışmada Kesler yalnızca Hz. Peygamber'e mahsus hitaplara değil, Hz. Peygamber'in şahsında tüm müminlerin sorumlu tutulduğu emir, ikaz, teselli, hatırlatma, tehdit, tavsiye ve bilgilendirme hitaplarını ihtiva eden ayetlere yer vermektedir. Yine bu konuda Yusuf Ziya Keskin tarafından "Kur'an ve Sünnet'e Göre Hz. Peygamber'e Mahsus Hükümler" adlı çalışmada Hz. Peygamber'e mahsus bazı farzlar, haramlar ve mübahlar üzerinde durulduğu ifade edilmiştir.¹⁸ Rukiye Oğuzay'ın "İslâm Literatüründe Hasâis: Mefhûmu ve Muhtevâsı" makalesi, ilgili konuda hadis bilim dalında hazırladığı doktora tezinden hareketle hazırlanmış, tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf alanlarında hasâis mefhumunun nasıl incelendiğine dair yapılan bir araştırmadır.¹⁹ Fatıma Ünsal tarafından hazırlanan "Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissî Mûcizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi" başlıklı çalışmada ise şakki-sadr ve inşikâk-ı kamer özelinde Hz. Peygamber'e nispet edilen mucizelere değinilmiştir.²⁰ Son olarak Mehmet Ergün'ün "Sosyal Statü Farklılıklarının Kur'an'a Yansımaları: Hz. Peygamber'e Has Hükümler İçeren Ayetlerin Değerlendirilmesi" adlı kitap bölümünde Hz. Peygamber, ibadet hayatı, savaş gelirlerinin taksimi, aile hayatı ve adab-ı muâşeret konulu dört grupta ahkâm bakımından incelenmiştir.²¹

¹⁶ İshak Özgel, "Tarihsel Okuma Bağlamında Kur'an'da Hz. Peygamber'e Mahsus Hitaplar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, (2001), 273-282.

¹⁷ Muhammed Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Hitaplar I", *AÜİFD* 43/2 (2002), 91-119; Muhammed Fatih Kesler, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Hitaplar II", *AÜİFD*, 44/1 (2003) 19-39.

¹⁸ Yusuf Ziya Keskin, "Kur'an ve Sünnet'e Göre Hz. Peygamber'e Mahsus Hükümler", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Kur'an ve Hz. Peygamber (S.A.V)*, (2010), 121-127.

¹⁹ Rukiye Oğuzay, "İslâm Literatüründe Hasâis: Mefhûmu ve Muhtevâsı", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 17/1 (2019), 139-165.

²⁰ Fatıma Ünsal, "Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissî Mûcizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *UMDE Dini Tetkikler Dergisi-UMDE Journal of Religious Inquires* 3/1 (2020), 105-140.

²¹ Mehmet Ergün vd., "Sosyal Statü Farklılıklarının Kur'an'a Yansımaları: Hz. Peygam-

Makalemiz, Müminlerin Kur'an'ın tamamına muhatap olduğu ön kabulüyle hazırlanmıştır. Buna göre Allah tarafından Kelam'ın lafzında Hz. Peygamber'e aidiyeti vurgulanan ayetler söz konusu olduğunda, nüzul süreci sonrası ilk asırlarda bu hususta nasıl bir kanaat izhar edildiği ve usûl benimsendiği araştırılmaktadır. Literatürdeki çalışmalarda veriler, bazı müfessirlerin görüşleri ile yazarların kendi değerlendirmelerinden oluşmaktadır. Makalemizde ise tahdit edilen yüzyıllardaki ulaşılabilen rivayetlere odaklanılan bir araştırmaya yer verilmektedir. Yapılmış olan çalışmaların bir diğer ortak hususiyeti ise hadis ve fıkıh eserlerinde tartışılan usûlde hüküm, türleri ve mezhebi ihtilaflar odaklı olmalarıdır. Bu araştırmada ise ilgili ayetlerin hükümleri ve türleri, mezhebi ihtilaflar -ilk iki asırda değinilmedikçe- konu edilmeyerek, tefsir ilminin problemleri özelinde bir inceleme yapılmıştır.

1. Ayetlerde Hz. Peygamber'e Mahsus İfadeler

Kur'an'da Hz. Peygamber'le doğrudan ilgili hitaplar fiillerde, zamirlerde, nida, emir ve nehiy sîgalarıyla zikredilen ayetlerde belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Daha önce zikredildiği üzere, tefsir usûlünde *hitaplar* başlığında incelenen bu hususta usûl âlimlerinin ulaştığı sonuç, bu ayetlerdeki hitabın kime ait olduğunu tespit etmek, hükmün, bağlayıcılığın Hz. Peygamber'e ait oluşunu ya da başlangıçta hususi olan hitabın sonradan umumileştiğini göstermektedir. Bunlar arasında ise bazı ifadeler, Kelam'ın sahibi Allah'ın doğrudan zikrettiği, çoğunlukla “*Sana has/mahsus/özgü/özel*” kelimeleriyle meal verilen ve lafzında yalnızca Hz. Peygamber'e aidiyeti vurgulanan formdadır. Aşağıda örnek olarak incelenecek ayet-i kerimeler bu ifadeleri ihtiva etmektedir. Ayetteki bu ifadeler hakkında ulaşılabilen rivayetler bütünüyle, ayetin diğer kısımlarıyla ilgili rivayetler bütünüyle bozmayacak ve usûle yönelik özellikleri öne çıkarılacak şekilde özetle aktarılacaktır.

1.1. İsrâ Sûresi 17/79

Mekke'de nazil olan surelerden biri olan İsrâ Sûresi 17/79. ayette Allah “*Gecenin bir kısmında da uyanıp, sırf sana mahsus fazla (bir ibadet) olmak üzere onunla (Kur'an ile) gece namazı kıl. Ümit edebilirsin, Rabbin seni bir makâm-ı mahmûda gönderecektir.*”²² buyurmaktadır. Ayetin tefsiri hakkında nakledilen tefsir rivayetlerine geçmeden önce Buharî'nin bu ayet-i kerimeyi “Teheccüd Kitabı”nın ilk babında, bab başlığı olarak “Geceleyin Teheccüd Namazı Kılma ve İsrâ Sûresi 17/79 Ayeti” ifadesini kullandığını belirtmek, ayetin sahih hadis

ber'e Has Hükümler İçeren Ayetlerin Değerlendirilmesi”, *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 1-26.

²² Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset, 1410) 2/523.

kaynağındaki yerini bir örnekle hatırlatmak kabilindedir.²³ Zerkeşî ise *Burhân*'da bu ayeti hitaplar kısmında değil "Kur'an'ın Üslupları" bölümünde zikretmiş, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) "*teheccüd*" ve "*nâfile*" kelimesini sanki tek bir mana ifade edecek şekilde cem ederek ifade etmesini eleştirmiştir.²⁴

Hicrî ilk iki asır rivayetlerinde ayetteki "*teheccüd*" kavramını Alkame (öl. 62/682) ve Esved (öl. 75/694), Haccac b. Amr uykudan sonra, Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) yatsı namazının son vaktinden sonra kalkmak olarak ifade etmişler,²⁵ Zeyd b. Ali (öl. 122/740) seherde Kur'an tilavet etmek olarak açıklamaktadır.²⁶

"*Nâfileten leke*" ifadesinde müfessirlerin kavram anlamından daha fazla açıklamaya yer verdikleri fark edilmektedir. İbn Abbâs (öl. 68/687-88)²⁷ bir rivayette "*nâfile*"yi fazilet, "*teheccüd*"ü uykudan sonra kalkmak, "*bihî*" lafzındaki zamiri Kur'an okumak, "*leke*" ifadesini Hz. Peygamber'e hâs olan şekilde açıklamakta, diğer nakilde "Gece namazı ona farz olarak emrolunmuştur." ziyadesini ifade etmektedir.²⁸ Hasan-ı Basrî bu kavramı bir diğer Kur'an kavramı olan "*hâlisaten leke*" lafzı ile açıklamaktadır.²⁹ *Nâfileyi* Mukâtil b. Hayyân cömertlik ve ihsan,³⁰ Zeyd b. Ali farza ziyade edilen olarak açıklamış, fazilet dendiğini de aktarmıştır.³¹ Katâde (öl. 117/735) tetavvu ve fazilet,³² Kelbî'nin (öl. 146/763) fadl/ziyade manası verdiğini belirten Yahyâ (öl. 200/815) Allah'tan bir ihsan olduğunu ifade etmiştir.³³

Müfessirlerin Hz. Peygamber'e mahsus "*nâfileten leke*" ifadesiyle alakalı pek çok rivayete yer verdikleri, yanı sıra kendilerinin de görüş beyan ettikleri görülmektedir. Abdullâh b. Mesûd'dan (öl. 32/652-53) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber "Şayet dost edinseydim İbn Ebî Kuhâfe'yi dost edinirdim, lakin arkadaşınız Allah'ın dostu-

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-ş-şahîh* (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2002), "Kitabü't-Teheccüd", 1.

²⁴ Zerkeşî, *Burhân*, 553.

²⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Tevli Âyil-Kur'ân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1436), 15/39, 40.

²⁶ Zeyd b. Ali b. el-Huseyn, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî (Lübnan: Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, ts.), 252.

²⁷ Ebu'l-Abbâs Abdullâh İbn Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs* (Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 304.

²⁸ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 15/40.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/339.

³⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Salebî, *el-Keşf ve'l-Beyân Tefsîru's-Salebî*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr (Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâs ve'l-Arabi, 1422), 5/123.

³¹ Zeyd b. Ali, *Tefsîr*, 252.

³² Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Dr. Mahmûd Muhammed Abduh (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/310.

³³ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Dr. Hind Şebli (Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425), 155.

dur.” demiş ve İsrâ Sûresi 17/79. ayeti okumuştur.³⁴ Bir diğer rivayette İbn Mesûd’un bu ifadesine ziyade olarak Abdullah b. Selâm’dan (öl. 43/663-64) ayetin devamında “*Makâm-ı mahmûda* yani onu arşa oturtur.” ifadesi nakledilmiştir.³⁵ Abdurrahmân b. Avf’ın (öl. 32/652) rivayetine, Ensar’dan bir adamın nakline göre, o, Rasulullah ile birlikte bir yolculuktaydı ve içinden şunu geçiriyordu: ‘Rasulullah’ın namazı nasıl kılacağını elbette göreceğim.’ Rasulullah uyudu, uyandı. Başını semaya doğru kaldırdı ve Âl-i İmrân Sûresi’nin sonunda -190. ayetten başlayarak- dört ayet -hatta dördü geçecek kadar ayetler-okudu. Sonra su tulumuna yöneldi, misvağını aldı, sonra abdest aldı ve namaz kılıp uyudu. Bir müddet sonra Hz. Peygamber tekrar uyandı ve ilkinde yaptığı gibi yaptı. Onlar bunun Allah’ın emrettiği teheccüd olduğunu iddia ediyorlar.” sözüyle rivayeti tamamlanmıştır.³⁶ Ebû Hureyre’den (öl. 58/678) nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber’e farz namazlardan sonra hangi namaz daha faziletlidir diye sorulmuş, ‘Gece namazıdır.’ cevabını vermiştir.³⁷ Ebû Ümâme (öl. 86/705) “Nâfile yalnızca Hz. Peygamber içindir/Ona mahsus olmaktadır.” demektedir, bir diğer rivayetinde “Bir kimse abdest aldığı anda en güzel şekilde abdest alırsa, oturursa, oturduğu yerde mağfiret olunur, namaza kalkarsa bu onun için fazilet olur. Ona ‘Nâfile mi olur?’ dendi. “Nâfile yalnızca Peygamber içindir/O’na mahsustur.” cevabını vermiştir. Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) “Rasulullah’ı bir şey gece namazından alıkoyarsa, gündüzleri on iki rekât namaz kılardı.” rivayetiyle Hz. Peygamber’in sünnetini nakletmiştir.³⁸

Tâbiînden Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) Fetih Sûresi 48/2. ayette zikredildiği üzere geçmiş ve gelecek tüm günahları bağışlanması sebebiyle bu ayetin Hz. Peygamber’a hâs olduğunu ifade etmekte ve devamında “Farz olan amel dışında yapılan hiçbir amel yoktur ki nâfile olmasın. Oysa, Hz. Peygamber günahlarına kefarete için amel etmez. Bu -Onun için- nâfile ve ziyadedir. İnsanlar ise farzlar dışındakilerle günahlarına kefarete olsun diye amel ederler. Dolayısıyla insanlar için bu ameller nâfile değildir (günahlarına kefarete hükmündedir).” demektedir.³⁹ Hasan-ı Basrî Hz. Peygamber’in gecenin üçte birinden daha az kıyam etmediğini aktarmaktadır.⁴⁰ Mücâhid’in rivayetine benzer bir rivayeti senetsiz aktaran Mukâtil’in (öl. 150/767) “Enbiyâ Sûresi 21/72. ayetinde kendisinden çocuk istendiğinde Allah’ın ‘*Biz ona İshâk’ı bahşettik. demesi ve ‘Yakub’u (da) nâfile/fadl-*

³⁴ Salebî, *Tefsîru’s-Salebî*, 5/124.

³⁵ Salebî, *Tefsîru’s-Salebî*, 5/126.

³⁶ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 15/38, 39.

³⁷ Ebu’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sâmî Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1418), 5/103.

³⁸ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 155.

³⁹ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 15/41.

⁴⁰ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 155.

ziyade olarak verdik. ' yani isteğine *ziyade* olarak bahsettik buyurması gibi, *nâfile ziyadedir.*" şeklinde bir açıklaması mevcuttur.⁴¹ Son olarak Yahyâ'nın "Gece namazı Hz. Peygamber'e farz, insanlar için tetavvu/nâfiledir." ifadesiyle bu ayet hakkındaki ulaşılabilen hicrî ilk iki asır rivayetleri tamamlanmıştır.⁴²

Ayetin devamındaki "*asê*" lafzının Allah hakkında vacip/zorunlu manada oluşuna ulaşabildiğimiz kadarıyla ilk müstakil telif olarak Mukâtil,⁴³ *Tenvîru'l-Mikbâs*'ı esas aldığımızda İbn Abbâs tarafından dikkat çekilmiştir.⁴⁴ "*Makâm-ı Mahmûd*"un şefaath makamı olduğu İbn Abbâs, Ebu Hureyre⁴⁵ ve Yahyâ,⁴⁶ kıyamet günü şefaath Hasan-ı Basrî ve kıyamet günü Hz. Muhammed'in şefaath ziyadesiyle Selmân (öl. 36/656) ve Mücâhid'den nakledilmiştir.⁴⁷ Mücâhid'in bir diğer rivayetinde ise "*makam-ı mahmûd*" "Allah'ın Hz. Peygamber'i arşında oturtması" manasında mevcuttur.⁴⁸ Katâde'den Allah'ın Hz. Peygamber'e ümmeti için verdiği şefaath,⁴⁹ Mukâtil'den Âraf ehline şefaath⁵⁰ şeklinde açıklamalar mevcuttur. Ayetin bu kısmıyla alakalı da sahabe ve tâbiûnden nakledilen muhtevaya ilişkin rivayetler de mevcuttur.⁵¹

Hicrî ilk iki asırda yaşayan müfessirlerden nakledilen ayet-i kerimede geçen "*nâfileten leke*" ifadesiyle alakalı ulaşılabilen rivayetlerin, müfessirlerin Hz. Peygamber'e mahsus farz ve tetavvu/ziyade olmak üzere iki hükme yönelik tercihleriyle ilgili olduğu görülmektedir. Hükme konu olması dışında ayetin kavramlarının sahabeden sonra süreç ilerledikçe sahabeden nakledilen manaya aykırı, zıt ya da yeni bir hükme konu olmayacak şekilde, kelimenin anlaşılacak için ayrıntılı olarak açıklandığı dikkat çekmektedir. Tefsir ilmi açısından usûle yönelik kabul edilebilecek ifadelerin sahabe rivayetleriyle başlamış olması dikkat çekicidir. Sahabenin özellikle Hz. Peygamber'e mahsus kavramlarda bildiğini aktarmanın yanı sıra açıklamaya yönelmesi, usûl açısından sahabenin lafızlarda yorum imkânı ve sebeplerinin verilere dayandırılarak tartışılmasını gerektirebilir. Yine bu tespitlere göre Hz. Peygamber, Kur'an lafzına doğrudan konu olduğunda amelî bakımdan bağlayıcılığı Ona özel olabilir. Bu da Hz.

⁴¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Dr. Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Lübnân: Müessesetü't-Târihi'l-Arabi, 1423), 2/546.

⁴² Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 155.

⁴³ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/546.

⁴⁴ İbn Abbâs, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 304.

⁴⁵ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 15/44, 45.

⁴⁶ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 156.

⁴⁷ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 15/45, 46.

⁴⁸ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 15/45, 46.

⁴⁹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 15/44, 45.

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/546.

⁵¹ Bu kavram hakkında ayrıntılı bir araştırma için bk. Murat Sülün, "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50/2 (2009), 13-38.

Peygamber'in Kur'an'daki konumunun sıradan bir muhatap olarak nitelendirilmemesi açısından ilke oluşturabilecek bir durumdur. Çünkü tefsir usûlü kaynaklarımızda çoğunlukla başlıklarla ifade edilen bu tespitin detaylandırılması, güncel tartışmalar dikkate alındığında önem arz etmektedir. Ayrıca konu Hz. Peygamber'le ilgili lafız değil *hüküm* olduğunda sahabe ve diğer nesillerin tefsirden, tevilden ya da dirayetten olabildiğince sakınması, bu konudaki sınırı açıkça ortaya koymaktadır.

İncelediğimiz bu ayet özelinde sahabenin ya da takip eden neslin birden fazla, birbirini teyit eden, manayı açan, ya da birbirine tezat görünen rivayetlerinin mevcudiyeti dikkat çekicidir.⁵² Hz. Peygamber'in hadisleriyle mukayese edildiğinde onunla aynı üslubun benimsendiğini gösteren bu durum, farklı ortamlarda, farklı muhataplara verilen cevapları ihtiva ediyor olabilir. Bu durum tefsir usûlüne dâhil edilebilecek tartışılacak nitelikte önemli bir örnek tutum içermektedir. Kur'an lafızlarının sahabe tarafından birbirleri yerine kullanılmış olduğu bu ayet özelinde ortaya konan ve tefsir usûlünde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri bilgilerimizi teyit eder niteliktedir. Sahabe rivayetleri dikkate alındığında ayetlerin bağlamları dışında konu edilebileceğine ilişkin deliller, yine bu ayet özelindeki verilerde mevcuttur. Bu da bağlamın bağlayıcılığıyla alakalı konularda tefsir ilminde usûlsüzlük olarak ele alınan yaygın kanaatin nebevî örneklik ve sahabe örneği dikkate alınarak revize edilmesi ihtiyacına işaret ediyor olabilir.

240 | db

Tâbiûn rivayetleri merkeze alındığında rivayetlerin, ayetin kelime manalarında da görüldüğü üzere daha fazla fikhî terim denilebilecek ifadelerle açıklandığı görülmüştür. Bu durumun dönemsel açıdan Kur'an'ın ameli bakımdan anlaşılmasının öncelenmesi ve dilin kullanımındaki değişiklikler sebebiyle meydana geldiği düşünülebilir. Zira aynı manalar birbirine zıt görünen kelimelerle verilmiştir. Tâbiûnun ve takip eden neslin iddia edilen aksine sahabe rivayetlerinden uzak bir tasavvura ya da usûle sahip olmadığı, özellikle sünnet konu edildiğinde benzer aktarımların gerçekleştirildiği görülmektedir. Sahih hadis kaynağı olarak kabul edilen Buhârî'nin bâb başlığında verdiği mesaj dikkate alındığında, Hz. Peygamber'e mahsus olan bir amelî hükmün diğer muhataplar açısından bütünüyle işlevsiz değil, amelî ve ahlâkî bakımdan sorumluluk yükleyen tarzda anlaşılacağı, tefsir rivayetlerinde de açıkça görülen bir niteliktedir. Zira gerek sahabe gerek takip eden nesiller Hz. Peygamber'e aidiyeti kat'î olan bir lafzın örneğini almaktan ve aktarmaktan geri durmamışlardır. Bu da Kur'an'ın hususî hitabının belirlenmesi ile anlamının sağlana-

⁵² Sahabe rivayetlerindeki ihtilaflar hususunda güncel bir araştırma için bk. Şevket Kotan, "Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur'an Hermenötiği Denemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 26/2 (2022), 803-822.

bileceğinin ancak muhataplar olarak sorumluluğumuzun düşmeyeceğinin, tefsir usûlü açısından da bu konudaki ilmi eksikğin önemli bir göstergesidir. Son olarak Zerkeşî'nin Zemahşerî eleştirisiyle örneklemediğimiz birden fazla Kur'an lafzının tek bir mana ifade edeceği düşüncesi, nakledilen tefsir rivayetleriyle de eleştirebilir niteliktedir. Ulaşılabilen, aktarılabilen kadarıyla hicrî ilk asır müfessirlerinden *te-heccüd* ile *nafile* kavramlarının bu ayette aynı mana ifade ettiğine ilişkin bir rivayete rastlanmamıştır.

1.2. Ahzâb Sûresi 33/50

Medenî sûrelerden olan Ahzâb sûresi 33/50. ayette şöyle buyrulur: “Ey Peygamber, mehirlerini verdiğin zevceleri ve Allah'ın sana ganimet (olarak nasib) ettiklerinden sağ elinin mâlik olduğu kadınları [savaş ganimeti olarak aldıklarını],⁵³ seninle beraber (Medîne'ye) hicret eden amcanın kızlarını, halanın kızlarını, dayının kızlarını, teyzenin kızlarını, bir de eğer Mümin bir kadın kendisini Peygamber'e bağışlayıp da eğer Peygamber de nikâhla almak isterse onu -(Fakat bu sonuncusunu) diğer Müminlere değil, yalnız sana has olmak üzere- senin için helâl kıldık. Öbür (Mümin)lerin zevceleri ve sağ ellerinin mâlik oldukları (cariyeleri) hakkında uhdelere ne farz etmiş olduğumuzu bildirdik. (Bağış suretiyle izdivacın sana tahsisi) Senin için hiçbir darlık olmaması içindir. Allah çok yarlıgayıcıdır [merhametlidir],⁵⁴ çok esirgeyicidir.”⁵⁵ Bu ayet-i kerimeyi ihtiva eden Ahzâb Sûresi usûl eserlerinde hususî hitaplarla alakalı başlıklarda örnek olarak yer verilen bir suredir. Örneğin Zerkeşî Ebû Bekir es-Sayrafi'den (öl. 359/969-70) nakille, ayetteki hitabın başlangıçta Hz. Peygamber'e mahsus olduğu, “*hâlisaten leke*” kısmından sonrasının ise umum ifade ettiği görüşüne yer vermiştir.⁵⁶ Ayrıca, incelediğimiz ayetle alakalı rivayetlerde çoğunlukla sebep-i nüzul rivayetleri konu edildiğinden bu kısımda yalnızca “*hâlisaten leke*” lafzına yer verilecektir. Buhârî'de “*hâlisaten leke*” lafzına ulaşamadığından kendisinin kanaatine değinilmemiştir.

“*Hâlisaten leke*” ifadesi hususunda İbn Abbâs⁵⁷ ve Enes b. Malik'ten “Hibe Hz. Peygamber'den sonra hiç kimseye helal olmaz.” görüşü nakledilmiştir. “Saîd b. Müseyyeb'e (öl. 94/713) kendisini bir adama hibe eden kadın hususu soruldu. O, ‘Hibe -edeni kabul- yalnızca Hz. Peygamber'e mahsustur.’ yanıtını verdi.” şeklindeki

⁵³ Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 961.

⁵⁴ Elik, Coşkun, *Tevhid Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*, 961.

⁵⁵ Çantay, *Kur'an-ı Hakîm*, 2/750.

⁵⁶ Zerkeşî, *Burhân*, 455.

⁵⁷ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Müseneden anî'r-Rasûli ve's-Sahâbeti ve'r-Tâbiîn* (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1407), 13/90.

Saîd'in nakline ilaveten, Hasan'ın tefsirinde de aynı kayıt mevcuttur.⁵⁸ İbrâhîm en-Nehaî'nin (öl. 96/714), İkrime'nin (öl. 105/723) nakillerinde aynı görüşün yer aldığı ve Mücâhid'den de bu görüşün nakledildiği görülmektedir.⁵⁹ Zührî'den (öl. 124/742) "Hibe Rasulullah'a hâstır. Kadının mehirsiz kendisini hibe etmesi hiç kimseye helal olmaz." rivayeti nakledilmiş,⁶⁰ Katâde aynı görüşü "velisinin izni ve mehir olmaksızın" kaydıyla aktarmıştır.⁶¹ Mukâtil'in "Ey Muhammed bu sana mahsus bir hibedir." ifadesi,⁶² Yahyâ'dan da "Mehirsiz, hibeyi -kabul- yalnızca Nebî'ye mahsustur." şeklinde benzer biçimiyle nakledilmiştir.⁶³ İbn Zeyd'den aktarılan rivayette manaen/içerik olarak yer alan bu ifadelere ilaveten "kendini hibe eden kadının zevci yoksa" ziyadesi dikkat çekmektedir.⁶⁴

Ahzâb sûresi 33/50. ayetin Hz. Peygamber'e mahsus hükmü ifade eden "*hâlisaten leke*" ifadesi hakkında sahabe ve diğer müfessir ravilerin aktarımlarında hükmün tefsire, tevile, dirayete kapalı oluşuna yapılan ortak vurgular dışında bir aktarıma rastlanamamıştır. Bu durum makalemizin amaçları arasında zikrettiğimiz "örnek ayetlerin hüküm odaklı değil, ayetlerle ilgili nakledilen rivayetlerdeki tefsir ya da tevil içeren ifadelerin usûl boyutuna yönelik incelenmesi" noktasında problem meydana getirmekte, bu ayetle alakalı ulaşabildiğimiz verilerle bu amacımızın mümkün olamadığını göstermektedir. Ortaya çıkan bu sonuç Kur'an'ın tamamında katıyetle, mutlak olarak uygulanabilecek tek boyutlu bir tefsir usûlü imkânını bu ayet özelinde ve hicrî ilk iki asır örneğinde ortadan kaldırmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere, sahabe ve takip eden nesil arasında mefhumu aykırı bir rivayet aktarımının çoğunlukla söz konusu olmadığı, bu ayetle alakalı verilerle bir kez daha teyit edilmiş olmaktadır.

2. Ayetlerde Hz. Peygamber'e Mahsus Hadiseler

Kur'an-ı Kerim'in anlatımlarında sıkça önceki peygamberler ya da insanların yaşanmışlığına vurgular yapıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye yaşadığı hadiseler düşünüldüğünde bunların lafzen, ya da delaleten lafızdaki mevcudiyeti açıktır. Tefsir usûlü eserlerinin muhtevalarındaki konular göz önüne alındığında, Hz. Peygamber'e mahsus hitaplar konu edilirken, Hz. Peygamber'in yaşadığı hadiseler ya da durum ve olayların tefsir ya da tevil usûlüne hangi açıdan konu edilebilirliği, sınırların ne olması

⁵⁸ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 729, 730.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13/90.

⁶⁰ Sanânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 3/45.

⁶¹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 19/732.

⁶² Mukâtil, *Tefsîr*, 3/501.

⁶³ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 730.

⁶⁴ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 19/133.

gerektiği açısından ele alınmadığı görülmektedir. Bu durumun sebeb-i nüzul konusunda temel usûl ilkesi olan “*İtibâr, sebebin hususi olmasına değil nassın umumi olmasınadır.*”⁶⁵ kaidesi ile ilişkisi açıktır. Ancak konu Hz. Peygamber’e ait bir hadise olduğunda Ona mahsus ayetlerde ilk dönem müfessirlerinin tutumunun örneklerle bilinmesi, tefsir ve usûl anlayışımıza katkı sağlayacaktır. Aşağıda lafzındaki zahiri ifadeler bakımından ontolojik olarak diğer insanlarca tecrübesi imkânsız ve bazı müfessirlerce müteşabihâtta da sayılan iki örneğe yer verilecektir.

2.1. İsrâ Sûresi 17/1

Kur’an-ı Kerim’in Mekkî sûrelerinden olan İsrâ sûresi’nin birinci ayetinde şöyle buyrulur: “*Kulunu (Muhammed’i) bir gece Mescid-i Harâm’dan (alıp) Mescid-i Aksa’ya kadar götürün (Zât-i ecelle ve alâ her türlü nakısalardan) münezzehdir. (O Mescid-i Aksa ki) biz onun etrafına (feyz ve) bereket verdik (ve bu gece yolculuğunu) ona (o Peygamber’e) ayetlerimizden bazısını gösterelim diye (yaptırdık). Şüphesiz ki O, (asıl) O (her şeyi) hakkıyla işiten, (her şeyi) kemâliyle görendir.*”⁶⁶ Bu ayet-i kerimenin Buhârî’nin *Sahîh*’inde farklı konularda aktarıldığı görülmektedir. Nakledilen hadis rivayetleri incelendiğinde, ayet zikredilmeden de İsrâ Gecesi’ne dair bilgilerin mevcudiyeti görülür. Örneğin “*Kitâbu’s-salât*”da “*İsrâ Gecesi*’nde Namazların Nasıl Farz Kılındığı Bâbı”nda ayete yer verilmeksizin İsrâ Gecesi’nde Hz. Peygamber’in yaşadıklarının detaylıca anlatıldığı hadis mevcuttur.⁶⁷ Yine “*Ehâdîsü’l-enbiyâ Kitabı*”nda Hz. Peygamber’in İsrâ Gecesi karşılaştığı Mûsa, İsâ, İbrâhîm, Âdem Peygamberlerin fiziki özelliklerini tavsif eden rivayetlere rastlanmaktadır.⁶⁸ “*Kitâbu’t-tefsîr*”de ise Ebû Hureyre’den “*İsrâ Gecesi* Rasulullah’a içki ve süt dolu iki kap getirildi. Hz. Peygamber ikisine baktı, sütü aldı. Bunun üzerine Cibrîl ‘*Seni fitrat üzere -seçim yapmayı- hidayet eden Allah’a hamd olsun. Şayet içkiyi seçseydin ümmetin sapıtır, yoldan çıkardı.*” hadisini nakletmiştir. Aynı babta yer verilen bir diğer hadis Câbir b. Abdullâh’tan (öl. 78/697) “*Kureyş beni yalanladığında Hicr’de ayağa kalktım. Allah bana Beytü’l-Makdîs’i tecelli ettirdi de onlara gördüklerimi haber vermeye başladım.*” şeklindedir.⁶⁹

Ayetteki “*Kulunu götürdü.*” ifadesinde Mukâtil “kul” ile kastedilenin Hz. Peygamber oluşuna dikkat çekmekte, bu hadisenin

⁶⁵ Ebu’l-Meâlî Abdu’l-Melik b. Abdillâh Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh* (Beyrut, 1996), 1/134-136. Bu hususta detaylı bir araştırma için bk. Ömer Kara, *Kur’an’ın Anlaşılmasında İtibâr, Sebebin Husûsiliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir* İlkesine Usûlcülerin Metodik Yaklaşımları (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2001).

⁶⁶ Çantay, *Kur’an-ı Hakîm*, 2/208.

⁶⁷ Buhârî, “*Kitâbü’s-salât*”, 1.

⁶⁸ Buhârî, “*Kitâbü ehâdîsü’l-enbiyâ*”, 24, 48.

⁶⁹ Buhârî, “*Kitâbü’t-tefsîr*”, 3; “*Kitâbü’l-eşribe*”, 1, 12.

Recep Ayı'nda meydana geldiğini nakletmektedir.⁷⁰ Yahyâ, “*bi-‘ab-dihî*” ifadesini *bi-nefsihî* lafzıyla açıklamaktadır.⁷¹ “*Bir gece Mescid-i Harâm’dan Mescid-i Aksâ’ya*” ifadesiyle ilgili Mukâtil Mescid-i Aksâ’nın Beytü’l-Makdîs oluşunu haber vermekte, hadîsenin hicretten bir sene önce gerçekleştiğini bildirmektedir. Beş vakit namazın bu gecede farz kılındığını belirten Mukâtil, Buhârî’nin rivayetine yakın şekilde bu gecede Hz. Peygamber’e süt, bal ve içki nehirleri arz edildiğini, Hz. Peygamber’in içki içmediğini, bunun üzerine Cibril’in Hz. Peygamber’in ümmetine şarabı haram kıldığını bildirdiğini aktarmıştır. Ayetteki “*etrafını bereketlendirdiğimiz*” ifadesini Mukâtil su, ağaç ve malın bereketiyle şeklinde açıklamaktadır. “*Ona ayetlerimizi göstermek için*” lafzı Mukâtil’e göre Hz. Peygamber’in gördüğü ayetler Burâk, peygamberler ve meleklerdir.⁷² Katâde’nin benzer görüşünü de aktaran Yahyâ bu ifadeyi “Allah’ın Ona gösterdikleri” olarak açıklamaktadır.⁷³

İsrâ Sûresi’nin ilk ayeti hakkında rivayetler oldukça tafsilatlı ve uzundur. Bu sebeple rivayetlere özet biçimde yer verilmiş, bu ayetlerle alakalı tefsir ya da tevilin bulunup bulunmadığı araştırılmıştır. Hz. Ebû Bekir’in Hz. Peygamber tarafından *sıddîk* olarak isimlendirilmesinin sebebi olan bu ayet hakkında Hz. Ebû Bekir’in Hz. Peygamber’den İsrâ Gecesi olanları nakletmesini istemesi, bu konuda çokça nakledilen rivayetlerden biridir.⁷⁴ Enes b. Mâlik’ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber uyku ile uyanıklık halinde iken Cibril gelip göğsünü yararak zemzem suyu ile yıkamış, sonra hikmet ve iman ile dolu altın bir leğen getirilerek hikmet ve imanı göğsünün içine boşaltılmış, ardından göğsü kapatılarak semaya çıkarılmıştır. Yine Enes b. Mâlik’ten Hz. Peygamber’in kevseri müşahade ettiğine ilişkin rivayet nakledilmiştir.⁷⁵ Ebu Tâlib’in kızı, Hübeyre b. Ebî Vehbi’l-Mahzûmî’nin zevcesi Ümmü Hânî (öl. 50/670’ten sonra) Mirac Gecesi Rasûlullah’ın kendi namazgâhlarında yatsı ve sabah namazını kıldığını, Beytü’l-Makdîs’e bu iki namaz arasında gidip sabah namazından önce tekrar Mekke’ye döndüğünü anlatır. Hz. Peygamber’e bunun nasıl olduğunu sorduğunda, kendisine Cibril’in uyumadan önce gelip elinden tutup kapıdan çıkardığını, Mikail’in yanında bir hayvanla beklediğini haber vermiş, rivayette detaylı bir şekilde özellikleri anlatılan yüzü insana, bedeni ata benzeyen iki kanatlı bir hayvana bindirerek Beytü’l-Makdîs’e götürdüğünü bildirmiştir. Rivayetin devamında bunu duyan Ümmü Hânî’nin Kureyş ekâbirine haber vermek üzere evinden çıkmak istemesi, Hz. Peygamber’in onu dur-

⁷⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/513.

⁷¹ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 101.

⁷² Mukâtil, *Tefsîr*, 2/513-516.

⁷³ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 101-112.

⁷⁴ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 113-114.

⁷⁵ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 102-114.

durmaya çalışmasına rağmen bu haberi Kureyş'e ulaştırması, ancak müşriklerin onu yalanlaması, Müminlerin tasdik etmesi aktarılmıştır. İsrâ ve Mirac hadisesinin detaylıca aktarıldığı bu rivayetin devamında Kureyş'in Hz. Peygamber'den önce bu hadiseyi Hz. Ebu Bekir'e aktardığında "O bunu dediye doğrudur." cevabı, hadiseyi duyan müminlerin Hz. Peygamber'e peygamberleri nasıl gördüğünü sormaları, Hz. Peygamber'in semadaki mükâlemeleri, fiziksel nitelikleriyle peygamberleri anlatmasıyla rivayet devam etmektedir.⁷⁶ Kelbî'den müşriklerin Hz. Peygamber'den bu hadiseyi dinlemek istemeleri nakledilmiştir.⁷⁷ Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94) kanalıyla önceki rivayetleri Buhârî'nin naklettiği hadisleri de ihtiva edecek şekilde tafsilatlı bir rivayet mevcuttur. Bu ayet-i kerime ile alakalı Ebû Hureyre'den, Hasan-ı Basrî'den, Câbir b. Abdullâh'tan, Sevbân'dan (öl. 54/674), Hz. Peygamber'in bu süreçte yaşadıklarına dair nakiller mevcuttur.⁷⁸

İsra Sûresi 17/1. ayeti hakkında en uzun rivayet aktarımı olan ayetlerden biridir. Bu örneğin seçilmesindeki maksat, hicrî ilk iki asırda sahabeden sonra Hz. Peygamber'e mahsus ayetlerde sahabeden farklı bir yaklaşımda bulunulup bulunulmamasıyla ilgilidir. İncelenen rivayetlerden ulaşılan sonuç, yalnızca lafızda Hz. Peygamber'e mahsus hüküm olduğunda değil, nebevî hadiselerde, tecrübelerde de sahabe ve sonraki neslin tefsir ve tevilden kaçınmasıdır. Ancak bu sakınmada da olguyu keyfiyet olarak bilmeye, sormaya, sorgulamaya ve bilgiyi gizlemeden aktarmaya yönelik bir usûl mevcuttur.

Özellikle Mukâtil'den nakledilen, nüzul bilgilerini içeren rivayetlerde, sebep-i nüzul bilgisi bulunmamasına rağmen sahabe rivayetlerinde bulunmayan spesifik nüzul zamanının ve nüzul yerinin bildirilmesi, Mukâtil'in bugünkü tefsir araştırmalarımız açısından önemini arttırmaktadır. Yine Mukâtil'in naklettiği rivayetle "içki yasağını" Mekki sürece taşımış olması, Medenî dönemde nazil olan ve hükümde tadrîc ifade ettiği kabul edilen Bakara sûresi 2/219 ve Mâide Sûresi 5/90-91 ayet-i kerimeleriyle birlikte düşünüldüğünde, hükmün nüzulden önce Hz. Peygamber'e bildirildiği sonucuna götürmektedir. Bu durum nüzulün hadiseler doğrultusunda zorunlu olarak meydana geldiğine ilişkin kanaati sorgulayıcı bir usûl boyutu taşımaktadır. Aynı durum beş vakit namazın farziyeti ile alakalı hükmün lafızdan önce bildirilmesinde de söz konusudur. Bir diğer mesele sahabe ve takip eden neslin rivayetlerinin sahih hadis bilgilerinden bütünüyle uzak bir muhteva taşıyor olmasıdır. Mukâtil ile Buhârî rivayetleri bu ayet özelinde kıyaslandığında rivayet lafızlarında ve ayrıntılarındaki benzerlik önemlidir. Bu durum tefsir usûlü açısından

⁷⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/516-520.

⁷⁷ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 102.

⁷⁸ Sanânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 2/283-289.

senedin yanı sıra muhtevayı göz ardı etmeyen bir rivayet yaklaşımı benimsenmesinin tefsir ya da tevil usûlüne katkılar sunacağıının tartışılmasını gerektirmekte, en azından önermektedir.

2.2. Necm Sûresi 53/9

Son olarak hicrî ilk iki asırda müfessirlerin rivayetlerinde tefsir ya da tevil üsluplarını anlayabilmek açısından incelenecek ayet-i kerime Necm Sûresi 53/9'dur. İsrâ Sûresi 17/1 ayetinin konu ve bağlamı ile doğrudan bağlantısı olan bu ayette Allah "(Bu suretle o, peygamberlere) iki yay kadar yahut daha yakın oldu..."⁷⁹ buyurmaktadır. Buhârî "Kitâbu't-tefsîr"inde bu ayetle başlayan babta İbn Mesûd'dan rivayetle Hz. Peygamber'in Cibrîl'i altı yüz kanadıyla gördüğü hadisini aktarmıştır.⁸⁰

Ayetteki "*kâbe kavseyn*" ibaresi, Zeyd b. Ali tarafından ip ile yayın kirişi kadar ve ne ile ölçülürse ölçülsün bir yay mesabesinde olan manasında açıklamış,⁸¹ Hasan, Mücâhid ve Katâde'den de benzer şekilde rivayet nakletmiştir.⁸² İbn Abbas'ın "Arapların yayının ölçüsünce iki kirişin uzunluğu kadar" görüşünü nakleden Mukâtil'e göre bu "Arapların ölçüsüne göre yayın iki tarafı kadar ya da daha yakın olan ölçü"dür.⁸³ İbn Mesûd'dan nakledilen bir diğer rivayet Buhârî'nin de naklettiği hadistir.⁸⁴ Ayet hakkında Hz. Âişe'den (öl. 58/678) nakledilene göre Hz. Peygamber Cibrîl'i ilk olarak rüyasında Ecyad'da görmüştür. İhtiyacını gidermek için dışarıya çıktığında Cibrîl Hz. Peygamber'e seslenmiş, sağına soluna bakınan Peygamber bir şey görememiş bu durum üç kez tekrar etmiştir. Daha sonra Cibrîl'i gören Hz. Peygamber insanların arasına geri dönmüş, çıktığında Cibrîl'i tekrar görmüş ve bu hadise yine üç kez tekrar etmiştir. Bu ayeti de ihtiva eden Necm Sûresi ayetleri bu şekilde nazil olmuştur. Mücâhid'den nakledilen bir diğer rivayete göre bu ifade Cibrîl ile Hz. Peygamber'in değil, Allah ile Cibrîl'in yakınlaşmasını kasteder.⁸⁵

Necm Suresi'nin 9. ayetine ait ulaşılabilen veriler değerlendirildiğinde hicrî ilk iki asır müfessirlerinin temel usûlünün, kelime manalarını açıklama ve hadiseyi aktarma olduğu teyit edilmektedir. Ancak makalemizdeki diğer örneklerde değinilmeyen, bu ayet özelinde dikkat çekilebilecek husus, lafızdaki sarıhlığın, kelime manasının açıklanmasının, hatta sebep-i nüzul aktarımının ayetin tamamıyla anlaşılabilceğini temin etmeyebileceğidir. Nitekim ölçüsü

⁷⁹ Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, 3/972.

⁸⁰ Buhârî, "Kitâbu't-Tefsîr", 1; "Kitâbu Bed'i'l-Halk", 7.

⁸¹ Zeyd b. Ali, *Tefsîr*, 393.

⁸² Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 22/16, 17.

⁸³ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/160.

⁸⁴ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 22/17.

⁸⁵ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 22/18.

Arapların örfü esas alınarak tahayyül edilen ve hangi durumda indiği de nakledilen bu ayet, hicrî ilk asırda farklı muhtevalarda anlaşılabilmiş, hitap ve muhataplar farklı şekilde tespit edilebilmiş, değerlendirilebilmiştir. Bu durum Kur'an'ın anlaşılmasında Hz. Peygamber'e yakınlık ölçüsünün değersizliğini değil, anlama amelinin belirli bir döneme terkedilmemiş nitelikte, sürdürülebilir mahiyette, türedi olmayan bir temele bağlılık açısından usûl oluşturucu perspektifte olan diğer yönlerinin de önemini vurgulamaktadır.

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında, amel edilmesinde, nesillere lafız ve manasının ulaştırılmasında Hz. Peygamber yegâne otoritedir. Bu araştırmada lafzı, konusu, hükmü sarıh şekilde Hz. Peygamber'e mahsus olan ayetlerin hicrî ilk iki asırda nasıl anlaşıldığı, tefsir ya da tevil usûlüne doğrudan örneklik teşkil edip edemeyeceğine ilişkin bir araştırma denemesi yapılmıştır. Yine bu araştırmada Hz. Peygamber'in sünnetinde yer alan, hadislerle sabit olan hususi amelleri ve bunların hükümleri konu edinilmemiştir. Bunun sebebi, paradigma olarak vahiy-sünnet, ayet-hadis ayrışmasına gitmek değil, araştırmanın tefsir ilminin günümüzdeki problemleri özelinde gerçekleştirilmek istenmesidir. Aynı gerekçelerle fikhî açıdan ayetlerin ahkâmına yönelik yöntem ve muhtevaya, araştırmada konu edilen müfessirler değinmedikçe yer verilmemiştir.

Makalede örnek olarak belirlenen ayetler, üçü Mekkî biri Medenî olmak üzere -Mushaf sırasına göre- İsrâ Sûresi 17/1, 79; Ahzâb Sûresi 33/50, Necm Sûresi 53/9'dur. Bu örnekler dışında klasik tefsir usûlü eserlerinde tespit edilen ve diğer İslami ilimler kaynaklarında lafzı ya da hükmü incelenen farklı örnekler olabileceğine ilişkin atıflarda bulunulmuştur. Örnek ayetler üzerinden mümkün olabildiğince görüşlerine ulaşılan ve doğrudan yer verilen ilk dönem ravilerinin tamamı müfessir olarak nitelenmiş, rivayetleri çeşitli yönlerden ele alınmaya çalışılmıştır. Araştırmamızda ilgili ayetler çerçevesinde görüşlerine ulaşılan ve yer verilen müfessirler Abdullâh b. Mesûd (öl. 32/652-53), Abdurrahmân b. Avf (öl. 32/652), Selmân-ı Fârisî (öl. 36/656), Abdullâh b. Selâm (öl. 43/663-64), Ümmü Hânî (öl. 50/670), Âişe (öl. 58/678), Ebû Hureyre (öl. 58/678), Alkame b. Kays (öl. 62/682), Abdullâh b. Abbâs (öl. 68/687-88), Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94), Esved b. Yezîd (öl. 75/694), Câbir b. Abdullâh (öl. 78/697), Ebu Ümâme (öl. 86/705), Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12), Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), İbrâhîm en-Ne-hâî (öl. 96/714), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), İkrime el-Berberî (öl. 105/723), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Katâde b. Diâme (öl. 117/735), Zeyd b. Ali (öl. 122/740), İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742), Muhammed b. Sâib el-Kelbî (öl. 146/763), Mukâtil b. Sü-

leymân (öl. 150/767), Yahyâ b. Sellâm'dır (öl. 200/815).

Vefat tarihleri esas alınarak belirlenen hicrî ilk iki asrın müfessirlerinden nakledilenler, ilgili görüşün tespit edilebilen ilk kaynağıyla gösterilmiş, klasik tefsir eserlerinin çoğunlukla esas aldıkları sıralamaya göre incelenmiştir. Bu doğrultuda müfessirlerce ayetlerde değinilen hususları yansıtacak şekilde, kelime manaları, rivayetler ve varsa diğer kanaatlere yer verilmiştir. Her ayet sonunda genel bir değerlendirme yapılarak, makalenin amacı doğrultusunda ulaşılmak istenenler belirtilmiştir. Makalenin sınırlandırıldığı hicrî ilk iki asır rivayetlerinden -ulaşılabilen kadarıyla- tefsir-tevil ayırımından söz etme imkânı ve bilimsel delilleri bu araştırmanın konusu olmadığından, araştırmamızda terimsel herhangi bir ayrıma gidilmemiş, ilgili ayetlerde müfessirin görüşünü bu terimlerden biriyle ifade ettiğine ilişkin veriye de rastlanmamıştır.

Öncelikle bu araştırma var olanı yeniden tekrar amacıyla değil, bugünün ilmî problemlerine var olan rivayetler özellikle usûl boyutunda nasıl kaynaklık teşkil edebilir düşüncesinin problem edinilmesiyle gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmanın genel sonucunun, tefsirin ya da tevilin kaynağı mesabesindeki rivayetler çapraz ve disiplinler arası okunduğunda ortaya çıkan sonuçların ilim insanlarının sorumluluğunu arttırıcı nitelikte olduğu ifade edilebilir. Buna göre teori olarak sunulan problemler ya da varsayımlar üzerinden rivayete yaklaşılmaması, önyargılı rivayet okuması yapılmaması gerekliliği, bu çalışmanın en önemli sonucudur. Rivayetine bir şekilde yer verilen her müfessir ya da ravi nüzul dönemine ait bilgiyi büyük oranda sahabeyle mutabık şekilde sonraki nesle aktarmıştır.

Rivayet aktarımlarında dikkat çeken husus, İslâmî ilimlerin farklı disiplinlerine ait kaynakların birbirleriyle örtüşen biçim ve muhteva yönleridir. Özellikle güncel tefsir problemlerine özlü bir şekilde atıfta bulunmak üzere Buhârî özelinde sahih hadisler, sahabe rivayetleri ve takip eden nesil kaynaklar birlikte değerlendirildiğinde, tâbiûn rivayetlerinde iddia edilen boyutta bir dirayet dahil olmadığı net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu okumaların İslam tarihi ve fıkıh kaynaklarıyla birer örnek üzerinden derinleştirilmesinin, özelde tefsir usûlü genelde usûl düşüncemize müspet katkılar sunabileceği düşünülmektedir.

Araştırmada odaklanılan rivayetlerin usûl boyutuna dikkat çekilirken, bugünkü tefsir usûlü bilgilerimizle var olan rivayet birikimimiz yeniden gözden geçirildiğinde, tefsir ilmine ait güncel tartışmalara doyurucu cevaplar verebilecek müktesabata sahip olduğu, spesifik örneklerle ortaya konulmuştur.

Ayetlerde Hz. Peygamber'e mahsus ifade kategorisinde incelediğimiz, Kur'an'da birer kez zikrolunan iki ifadeyi ihtiva eden ayetlerin gerek hicrî ilk iki asır rivayetlerinde, gerek tefsir usûlünde, tahsis ifade eden lafızlar kategorisinde kabul edilerek hükümlerinin yalnızca Hz. Peygamber'e mahsus olduğu kabul edilmiştir. Ancak lafızdaki ibarenin değişkenliği sebebiyle, lafzı ve hükmü Hz. Peygamber'e mahsus olan ayetlerin tamamen tefsir ve tevilin konusunun dışında bırakılmadığı, delalet ve kıyasa konu edilerek, mantûkundan değil mefhumundan ahlâkî hüküm istinbat edilebilecek konumda değerlendirildiği farkedilmiştir. Bunun en büyük kanıtı, Hz. Peygamber'e mahsus hadiseler özelinde incelenen ayetlerden İsrâ sûresi 17/1 ayeti kapsamında aktarılan sayfalarca verinin aslında tekrarlanan muhtevalardan oluşmasına rağmen aktarılmış olmasıdır. Gerek sahabe gerekse tâbiûn ve onları hicrî ikinci asırda takip eden nesilden ulaşılabilen nakillerde Hz. Peygamber'e mahsus ayetler hakkında veri aktarırken kendi merakını, örnek alma çabasını, muhatap olma isteğini ilmi yollarla aramaktan ve aktarmaktan geri durmadığı anlaşılmıştır. Özellikle İsrâ sûresi 17/79 özelinde, doğrudan Hz. Peygamber dışındakilerin ahkâmına yönelik bir çıkarım mevcut olmamasına rağmen, örnek alma temayülünden, itaat ve ittibadan vazgeçilmemiştir.

Sonuç olarak bu çalışmada rivayetlerde usûl algımıza ya da birikimimize ilmi katkı sağlayacağı tespit edilebilen yönler dikkat çekilmiştir. Bugünkü tefsir problemlerimizin çözümüne katkı sağlayacak türden verilere, tefsir rivayetlerinden ulaşılabılır. Ayetler bağlamında nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber dışındaki muhataplara yönelik doğrudan bir mükellefiyete değinilmemiş, Hz. Peygamber dışındaki muhataplar, Ahzâb sûresi 33/50 hariç tutulduğunda, çoğunlukla doğrudan konu edilmemiştir. Rivayetlerde sahabe ve diğer müfessir ravilerin tefsir usûlü denebilecek, Hz. Peygamber'in yöntemini devam ettiren, birbirleriyle bazen örtüşen bazen farklılaşan, bir müfessir sahabe ya da müfessir ravinin olamı olduğu gibi ancak istifade etmeyi amaçlayarak aktaran usûlünün, sistematığının olduğu söylenebilir. Bugünkü anladığımız tanımıyla tevil yönelik bir usûlden bahsetmek ise bu araştırma verilerince ulaşılamamış bir sonucu rivayetlere söyletmek olacağından, yalnızca, bu hususu tespit edebilmek için daha derinlikli çalışmalara ihtiyaç olduğu ifade edilebilir.

Kaynakça

- Abdullah Mahmud Şehhâte. Ulûmu'l-Kur'ân. Kahire: Dâru Garîb, 2002.
 Abdülhamit Birişik. "Ulûmu'l-Kur'ân". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
 Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sanânî. Tefsîru Abdürrezzâk. thk. Dr. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
 Adnân Muhammed Zerzûr. Ulûmu'l-Kur'ân. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981.
 Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi. el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân. thk. Ebu'l-Fadl

- ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Celalüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî. el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Cevdet Bey. Tefsir Usûlü ve Târihi. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2002.
- Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. el-Câmiu's-Şaâhih. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2002.
- Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyân an Tevîli Âyi'l-Kur'ân. thk. Dr. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî. 26 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1436.
- Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Salebî. el-Keşf ve'l-Beyân Tefsîru's-Salebî. thk. Ebu Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâs ve'l-Arabî, 1422.
- Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî. Te'vilâtü'l-Kur'ân. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010.
- Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtîm. Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm Müsneden anî'r-Rasûli ve's-Sahâbeti ve't-Tâbiîn. 16 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1407.
- Ebu'l-Abbâs Abdullâh İbn Abbâs. Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs. Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr. Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm. thk. Sâmi Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1418.
- Ebu'l-Meâlî Abdu'l-Melik b. Abdillâh Cüveynî. el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh. Beyrut: y.y. 1996.
- Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî. Fünûnu'l-Efnân fî Uyûni Ulu-mî'l-Kur'ân. thk. Hasan Ziyaeddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- el-Haris b. Esed el-Muhasibi. el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân. İrbid: Dâru'l-Fikr, 1982.
- Fatıma Ünsal. "Hasâis ve Delâil Edebiyatında Hz. Peygamber'e Atfedilen Hissî Mûcizelerin Kur'an Çerçevesinde Değerlendirilmesi". UMDE Dini Tetkikler Dergisi-UMDE Journal of Religious Inquires 3/1 (2020), 105-140.
- Hasan Basri Çantay. Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm. 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 1410.
- Hasan Elik, Muhammed Coşkun. Tevhid Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- İbn Teymiyye Takıyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Şihâbuddîn Abdulhalîm. Mukaddime fî Usûli'l-Tefsîr. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2012.
- İshak Özgel. "Tarihsel Okuma Bağlamında Kur'an'da Hz. Peygamber'e Mahsus Hitaplar". Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler). İsmail Cerrahoğlu. Tefsir Usûlü. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012.
- İzzet Derveze. Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anü'l-Mecid). İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Mehmet Ergün vd. "Sosyal Statü Farklılıklarının Kur'an'a Yansımaları: Hz. Peygamber'e Has Hükmüler İçeren Ayetlerin Değerlendirilmesi". İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Mennâu'l-Kattân. Mebâhis fî Ulûmî'l-Kur'ân. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Mesut Kaya. Çağdaş Tefsirlerde İsrailiyat Eleştirisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Muhammed Abdülazîm Zürkânî. Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmî'l-Kur'ân. 2 Cilt. b.y.: İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhu, ts.
- Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ. Buhûs fî Usûli't-Tefsîr. Beyrut, 1408.
- Muhammed Fatih Kesler. "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Hitaplar I". AÜİFD. 43/2 (2002), 91-119.
- Muhammed Fatih Kesler. "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e Hitaplar II". AÜİFD. 44/1 (2003) 19-39.
- Muhsin Demirci. Tefsir Usûlü. İstanbul: İFAV, 29. Basım, 2014.
- Muhyiddîn el-Kâfiyeci. Kitâbü't-Taysîr fî Kavâidi 'İlmi't-Tefsîr. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Mukâtil b. Süleymân. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân. thk. Dr. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Lübnân: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 1423.
- Murat Sülün. "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 50/2 (2009), 13-38.
- Ömer Dinç. Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Ömer Dumlu. Kur'an Tefsirinde Yöntem. İzmir: Anadolu Yayınları, 1988.
- Ömer Kara. Kur'an'ın Anlaşılmasında "İtibâr, Sebebin Husûsiliğine Değil, Lafzın Umûmiliğinedir" İlkesine Usûlcülerin Metodik Yaklaşımları. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2001.
- Rukiye Oğuzay. "İslâm Literatüründe Hasâis: Mefhûmu ve Muhtevâsı". Hadis Tetkikleri Dergisi

- 17/1 (2019), 139-165.
Subhi Sâlih. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1977.
Şevket Kotan. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2. Basım, 2011.
Şevket Kotan. "Kur'an'ı Anlama' Sorunu Üzerine Bazı Düşünceler". *Eskiyeni*. 27 (2013), 131-138.
Şevket Kotan. "Kur'an'ı Anlamada Usûl Üzerine". *Milel ve Nihal*. 14/2 (2017), 175-202.
Şevket Kotan. "Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur'ân Hermenötiği Denemesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 26/2 (2022), 803-822.
Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Dr. Hind Şebî. Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425.
Yusuf Ziya Keskin. "Kur'an ve Sünnet'e Göre Hz. Peygamber'e Mahsus Hükümler". IV. Kutlu Doğum Sempozyumu: Kur'an ve Hz. Peygamber (S.A.V), 121-127.
Zeyd b. Ali b. el-Huseyn. *Tefsîru Garîbî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâfî. Lübnan: Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, ts.

MUHAFAZAKÂR-DİNDAR YAŞLILARIN ANLAM ARAYIŞINDA YENİ BİR MEKÂN: SOSYAL MEDYA*

Muhammet Ali ÖZDOĞAN**

Bahset KARSLI***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 29 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 20 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atf:** Özdoğan, Muhammet Ali, Karşlı Bahset. "Muhafazakâr-Dindar Yaşlıların Anlam Arayışında Yeni Bir Mekân: Sosyal Medya". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 253-280. **Katkı düzeyi:** 1. Yazar: %60 – 2. Yazar: %40.

<https://doi.org/10.33415/daad.1211942>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 29 November 2022, **Accepted:** 20 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Özdoğan, Muhammet Ali, Karşlı Bahset. "A New Space in the Search for Meaning of Conservative-Pious Elders: Social Media". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 253-280. **Contribution Level:** Author 1: %60 – Author 2: %40.

<https://doi.org/10.33415/daad.1211942>



Öz

İnsan, hayatı boyunca yaşadığı zorluklara ilişkin sorgulamalar yaparken bir taraftan da bu hayatı niçin yaşaması gerektiği üzerine anlamlar üretmektedir. Anlam arayışı, bireysel bir faaliyet gibi görülse de onun hangi toplumsal koşullarda ve zeminde icra edildiği de önemlidir. Din sosyolojisi alanında yapılan

* Bu makale, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Bahset Karşlı danışmanlığında hazırlanan "Yaşlılık, Sosyal Medya ve Din" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Etik kurul izni: T.C Akdeniz Üniversitesi Rektörlüğü Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu 15/12/2021- 448

** Dr. Antalya Şehit Muhammet Oğuz Kılınc Anadolu İmam Hatip Lisesi, ozdogana@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-7048-0009>

*** Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, bkarşli@akdeniz.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>

bu çalışma, kendini dindar, muhafazakâr olarak gören 65 yaş ve üstü bireylerin anlam arayışında ve anlam krizlerinin çözümünde yeni bir mekân olarak sosyal medyayı konu edinmektedir. Sosyal ağların 65 yaş ve üstü dindar, muhafazakâr bireylerin anlam dünyasını nasıl oluşturduğu, onların yaşadıkları anlam krizlerine nasıl çözüm ürettiği, araştırmanın ana problemidir. Bu problemle bağlantılı olarak, COVID-19 pandemisini yadsımadan, sosyal medyanın 65 yaş üstü bireylerin anlam arayışında ve karşılaştıkları anlam krizinin çözümündeki rolünü analiz etmek amaçlanmaktadır. Nitel paradigmaya dayalı bu araştırma için etnografik desen benimsenmiştir. Çalışma için öncelikle siber etnografik gözlemler yapılmış, 4'er kişilik iki odak grup görüşmesi de dahil toplamda 31 kişi ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Elde edilen verilerden hareketle soyutlamalar yapılmıştır. Makalede anlam krizi ve din ilişkisinin seyrine değinildikten sonra sosyal medyanın yaşlılar için ne anlam ifade ettiği üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Yaşlılık, Sosyal Ağ, Anlam Krizi.

A New Space in the Search for Meaning of Conservative-Pious Elders: Social Media

Extended Abstract

Population growth, urbanization, differentiations in family structure, Factors such as the diversification of economic activities have produced a new social reality. Elderly individuals face this reality. Individuals aged 65 and over had limited transportation and communication opportunities during their childhood and youth. They had lived a quiet life in their childhood because the change was slow. However, individuals aged 65 and over are trying to keep up with today's digital age, where speed is decisive. Today, internet cables and wireless networks surrounding the world are the driving force of change. Some of the internet users over the age of 65 were also using the internet in the middle age period. However, after age 65, there is a significant increase in the number of people acquainted with the internet. With the spread of smartphones, access to the internet has become more accessible. Therefore, the presence of the elderly in social networks has become visible. The elderly have eased the restrictions and prohibitions imposed due to the COVID-19 pandemic with social media. In this process, some elderly people became social media members with the influence of their children, grandchildren and friends. Over time, the time spent by the elderly on social networks has increased. Thanks to the internet, people could move without depending on time and space. Social media, which has entered people's lives since the beginning of the 2000s, has allowed people to produce their content. In this way, the elderly have engaged in activities that add meaning to their lives in the digital environment.

Searching for life's meaning is as old as human history. People both question the problematic situations such as illness, accident, and helplessness they experience and turn to actions that will alleviate these troubles and give them happiness. In particular, religion guides the elderly in this regard. Religion affects the online and offline lives of the elderly. These people make religious shares on social media. In this regard, social networks are a new subject of analysis for social research.

In this context, the research topic is the role of social media in the search for the meaning of individuals aged 65 and over who consider themselves religious and conservative. The problem of our research: how do social networks make up the meaningful world of religious, conservative individuals aged 65 and older? Also, how do the elderly produce solutions to the meaning crises they experience? For this purpose, two focus group interviews of 4 people were conducted. In addition, 23 people were interviewed in depth. Of the people interviewed, 13 are women, and 18 are men. These numbers are determined according to the proportion of men and women using social media in Türkiye.

In this context, the research topic is the role of social media in the search for the

meaning of individuals aged 65 and over who consider themselves religious and conservative. The problem of our research: how do social networks make up the meaningful world of religious, conservative individuals aged 65 and older? Also, how do the elderly produce solutions to the meaning crises they experience? For this purpose, two focus group interviews of 4 people were conducted. In addition, 23 people were interviewed in depth. Of the people solicited, 13 are women, and 18 are men. These numbers are determined according to the proportion of men and women using social media in Türkiye. Studies on the search for meaning in life are generally studies in psychology. The search for meaning is the product of an individual effort from this perspective. However, our study approaches the issue from a sociological point of view and discovers the connection of meaning with other individuals. In this respect, the social media experiences of the elderly are included in the analysis. Thanks to social networks, the elderly can find their schoolmates and express their thoughts on the agenda. Again, the elderly can express their anger here. For this reason, it has emerged that social media adds meaning to their lives. Using social media in a balanced way, not at the level of addiction, can contribute to the search for purpose of the elderly. For this reason, courses can be organized for the elderly to improve their ability to act in the digital space.

Keywords: Sociology of Religion, Aging, Social Network, Crisis of Meaning.

Giriş

Türkiye’de yaşlıların nüfusu hızla artmaktadır. TÜİK¹ (2022) rakamlarına göre Türkiye’nin 65 yaş ve üstü nüfusu %9,9’a yükselmiştir. Son 5 yıldaki istatistiki veriler, yaşlı nüfusunun %22,6 oranında arttığını göstermektedir. Demografik değişimle birlikte yaşlılar kendini, şehirleşme, aile yapısındaki farklılaşmalar; ekonomik aktivitelerin çeşitlenmesi gibi faktörlerin ürettiği yeni bir toplumsal gerçekliğin içinde bulmuşlardır. Çocukluk ve gençlik yıllarında ulaşım ve iletişim olanaklarının sınırlı doğasından kaynaklanan daha stabil bir yaşam tarzına sahip 65 yaş ve üstü bazı bireyler, bugün, hızın belirleyici bir kriter olduğu dijital çağa ayak uydurmaya ve bu çağın yeni durumuna anlam bulmaya çalışmaktadır.

Anlam kavramı, Aristoteles’in insanın işlevini, Aquinas’ın güzel vizyonunu ve Kant’ın en yüksek iyiliği ele alması² örneklerinde olduğu gibi daha çok felsefi boyutlarıyla tartışılan bir konu olmuş, hayatı anlamlı kılanın ne olduğu³ üzerine sorular sorulmuştur. Bunun yanında sosyolojik açıdan anlam, insanların kolektif bir şekilde ürettiği ve üzerinde bir süreliğine, kısmen uzlaşabildiği bir gerçekliği ifade etmektedir. Dolayısıyla anlam, Berger’in⁴ vurguladığı gibi bir toplumsal sistem içinde öznel olarak üretilen, sonrasında nesnel bir

¹ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), *İstatistiklerle Yaşlılar*, (2022).

² Thaddeus Metz, “The Meaning of Life”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (erişim 15 Ağustos 2022).

³ William James, “What Makes a Life Significant?”, in *On Some of Life’s Ideals* (New York: Henry Holt and Company, 1900); Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2010).

⁴ Peter Ludwing Berger, *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 72.

gerçeklik kılıfına bürünen diyalektik sürecin bir ürünüdür.

Anlam, kişinin yaşamına yön veren, yaşadığı ve karşılaştığı olaylara kendince yanıtlar bulmasını temin eden, onu belirsizliklerden kurtaran ve dolayısıyla geleceğe daha umutla bakmasını sağlayan bir mefhumdur. Söz konusu kavram, insanın hayatını tutarlı hale getiren sosyolojik ve psikolojik boyutları olan bir kaynaktır. Anlamda evvela ferdin bir gayesi bulunması lazımdır. Başka bir ifadeyle hedefe yönelme hali de denilebilir.⁵ Ancak bu hedef kişinin içinde bulunduğu psikolojik ve sosyolojik koşullara göre değiştiği için bireylerin anlam arama sürecindeki yol yöntem birbirinden farklılık gösterebilmektedir. İnsanların hayat tecrübesi, yaşamışlıklar, yaş(lılık) anlamın ruhunu şekillendiren faktörlerdir. Bazen bireylerin hedefsizlik hali ya da bu hedefe giden yoldaki engeller onun bir anlam kriziyle karşı karşıya kalmasına sebep olabilir.

İnsanın anlam arayışı, içgüdüsel duyguların dışında kalan, insanın yaşamak için ihtiyaç duyduğu, geçmişten bugüne sürdürülen bir faaliyettir.⁶ Geleneksel dönemde insana anlam üreten, onun bir anlam krizi içine girmesini önleyen başta din olmak üzere toplumsal kurumlar önemli bir yer tutmaktaydı.⁷ İnsanın sorduğu sorular kısıtlıydı ve bu kısıtlı sorulara, var olan dini yapı ve kültürler sınırlı cevaplar vermekteydi. Dünya tarihinde dönüm noktası kabul edilen, küresel etki bırakan olayları, icatları müteakip bireyin ve toplumun yaşam tarzında yeni gelişmeler oldu. Sözgelimi II. Dünya Savaşı'ndan sonra sadece coğrafi sınırlar değil, bireyin ve toplumun anlam haritası da değişti. Haliyle bu değişime tanık olan bireyin sorduğu sorular da arttı.

İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan soru sormasıdır. O, dünyaya geliş sebebini, ölümden sonraki durumunu, ölüm ve yaşam arasındaki bağlantıyı sorgular. Yine insan, sadece kendi yaşamını değil öteki insanların yaşamlarını ve dünyada olup bitenleri merak eder. Modern dünyanın kendisine sağladığı teknolojik imkânlarla dünyanın her köşesindeki hatta dünya dışındaki manzaraya şahitlik eder. Ancak birey gerek şahsi, ailevi gerek toplumsal hayatta olup bitenlere ilişkin tatmin edici cevaplar bulamaz. Bireyin dünyasında cevapsız kalan bu sorular birikir ve bir krize dönüşür.

İnsanların yaşamı boyunca kısmen cevabını bulduğu bu sorular, onun dünyasındaki anlama karşılık gelmektedir. Modernite ve

⁵ Cüneyd Aydın vd., "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 39-40.

⁶ Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009), 113.

⁷ Alvin Ward Gouldner, *The Coming Crisis in Western Sociology* (London: Heinemann Educational Boks Ltd., 1971), 95.

çoğulculuk arasında anlam krizi ilişkisi kurdukları eserinde Berger ve Luckmann,⁸ insan ve toplum analizinde anlama önemli bir yer vermektedirler. Onlara göre anlamın çözümlenebilmesi için onu inşa eden aktörün zihninin derinliklerine inilmesi gerekmektedir. Anlam, insan bilincinde inşa edilirken bireyin içinde yaşadığı toplumsal düzenden ve sosyal ilişkilerden etkilenmektedir. Dolayısıyla anlam, kendi başına var olan bir gerçeklik değildir. Söz konusu kavramın toplumsal kurumlardan şekil alan bir referans noktasına sahip olduğu söylenebilir.

Yaşamın en ince ayrıntısına kadar fikir üreten insan, bunları geride bıraktığı eserlere aktarmıştır. Hayat üzerine birçok filozof, sanatçı, şair, düşüncelerini ifade etmiştir. Ayrıca kişinin dünyadaki varlık amacı, peygamberlerin, din adamlarının ve dinin ana meselesi olmuştur. Bu bağlamda din insanların yaşadığı acıları, karşılaştıkları engelleri, hastalıkları teodise üreterek, bu zorluklarla baş etmede destekleyerek hafifletme yoluna gitmiştir. Bir açıdan da din, şahsi ve toplumsal değerleri sağlamlaştırarak hayatın kıymetli taraflarını öne çıkarmaktadır. Din, insan hayatının herhangi bir amacı ya da istikameti olup olmamasıyla irtibatlıdır. Hayattaki açmazlardan çıkmak, onu kıymetli hale getirmek dinî meselelerin bamtelini oluşturmaktadır.⁹

İnsanın yaşamındaki olumsuzlukların giderilmesinde din, Weber'in¹⁰ teodise perspektifinden işlevsel bir role sahiptir. Teodisenin anlam üretme gücü Frankl'in¹¹ logoterapi şeklinde tarif ettiği insanın anlamlandırma çabasında fazlasıyla hissedilir. Geleceğe ilişkin bir anlam inşası demek olan logoterapi, ihtiyarlık evresi ve ölümden sonrasının sınırlayıcı karakteri nedeniyle zayıflar. Yaşlılıkta çoğalan hastalık, yoksulluk, dünyevi sıkıntılar yaşlıların yaşam algısını, hayatı yorumlamasını şekillendirir. Yaşlı kişiler, kısmen imtiyazsız konumları nedeniyle daha fazla teodiseye başvurur. Onların bu dünyaya dair uzun süreli planlar yapması olası değildir. Fazla zamanları kalmadığı düşüncesinde olan şahıslar geçmişe olan özlemlerini dile getirirken bir taraftan da ölüm sonrasına yönelik anlamlandırma girişimlerinde bulunurlar. Yaşlılar, dünyaya niçin geldiğini sorarken ölümden sonraki yaşamın nasıl olacağı, cevabı aranan sorular arasındadır.

Büyük dünya dinlerinin tümü, evrenin kendisine dair kuşatıcı bir açıklama sunmaktadırlar. Böyle manzaralara inanıldığı ve bu şekilde yaratılıştan gelen yapının bir parçası oldukları kadarıyla, ina-

⁸ Peter Ludwing Berger – Thomas Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, çev. Mustafa Derviş Dereli (Ankara: Heretik Yayınları, 2015), 21.

⁹ Keith Ward, "Anlam Meselesi ve Din", çev. Gamze Varım, *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, haz. Joseph Runzo - Nancy M. Martin (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 44.

¹⁰ Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012).

¹¹ Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 112.

nan kişinin evreni tecrübeyle öğrenme ve yaşama şeklini doğal olarak etkilerler. Bir başka ifadeyle dinler, yaşamın insan için temeldeki anlamını belirler.¹² Gilles Kepel, dinlerin geri gelişini modernliğin krizini aşmak diye kavramsallaştırmaktadır. ¹³ Modernlik sonrası rasyonalite ve bilimin eski cazibesini kaybetmesi ve insanlar için sığınak görevini yerine getirememesi dolayısıyla insanların tekrar irasyonel ve manevî alanlara meylettığı öne sürülmektedir. Din, kült ya da organize şekilde yeniden canlanacağı ve gençleşeceği düşünülmektedir. Arslan'a¹⁴ göre modern toplumlarda görülen dinsel eğilimler, modernliğin geçirdiği krizlerin ve ona duyulan düş kırıklıklarının bir neticesidir. Mevcut durum, sıkıntılara çözüm bulamamaktadır. Modernleşmenin getirdiği seri değişim süreci, cemiyetin teknoloji merkezli mekanik işleyişi, ileri düzeyde rasyonelleşme ve bireyselleşme ile bir maneviyat eksikliği doğurmakta, bu boşluk içtımai manada genişledikçe farklı ve o zamana kadar rastlanmamış bir kısım inanç hareketlerine temel teşkil etmektedir. Dahası bu durum, Berger ve Luckmann'ın¹⁵ üzerinde durduğu gibi bireycilik ve dinsel çoğulculuk altında dine dönüş olarak yansımaktadır.

Esasında modernite ile postmodernitenin kesişim noktasında dinin, bir bütün olarak değil parçalara ayrılarak topluma geri döndüğü söylenebilir. Kutsal ve sekülerin aynı ortamı paylaştığı postmodern dönemde ve dijital dünyada büyük anlatıların parçalanmasıyla bireylerdeki anlam arayışı kırılmalara neden olmaktadır.¹⁶ Bir kimsenin ileri yaşta olmasına karşın iç muhasebesi ölüm ötesi bir düşünceye ulaşacak kadar derin olamayabilir. Zira teknolojik ilerlemeye paralel tıbbî tedavi yöntemlerinin gelişmesi insanlarda ölümden kaynaklanan kuvvetli bir iç hesaplaşmayı gerektirmez. Haliyle ölüm fikrine saplanıp kalma gibi bir durum söz konusu değildir. Ölümün çoğu yaşlının bile gündeminde olmadığı söylenebilir. Yaşlılar, postmodernitenin çoğalttığı anlamlar arasından bir seçimde bulunabilirler. Mafih her şeyin hızlandığı, düşünmeye zamanın kalmadığı bir dönemde zihinsel bir çaba isteyen anlam arayışı pek makul bir seçenek değildir.

Ne var ki mobilize araçlara sahip olan bireyin ve toplumun anlam arayışı faaliyetinde sabit bir noktada durması güçleşir. İnsanlar,

¹² John Hick, "Hayatın Dinsel Anlamı", çev. Gamze Varım. *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*, haz. Joseph Runzo - Nancy M. Martin (İstanbul: Say Yayınları, 2002), 403.

¹³ Gilles Kepel, *Tanrının İntikamı Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, çev. Selma Kırmızı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 14.

¹⁴ Mustafa Arslan, "Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar", *Milel ve Nihal* 12/2 (2012), 58.

¹⁵ Berger - Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*.

¹⁶ Bahset Karlı - Muhammet Ali Özdoğan, "Çağdaş Türk Romanında Mevlânâ Celaledin-i Rûmî'nin Postmodern Tüketim Temelinde Yeniden Üretimi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Haziran 2018), 316.

bir karara varmakta zorlanır. Sabit bir noktada kalma amacına matuf arayış yerine insanlarda daha basit bir çaba gerektiren hayata anlam katma eylemlerinin arttığını söylemek mümkündür. Öte yandan anlam arayışı ise daha derinlikli, düşünsel bir eylem neticesinde bireyin hayatında gerçekleştireceği köklü değişimi akla getirirken anlam katma faaliyeti hali hazırda var olan bir yapıya dışarıdan yeni bir şeyler ekleme ile sınırlı kalabilir. İlkinde daha homojen, iç tutarlılığı olan bir kişilik tipi üretmesi mümkünken ikincisinde duyarlılıklarını gündeme göre şekillendiren bir kişilik tipiyle karşılaşmak olasıdır. Bu bağlamda popüler kültürün ürettiği eklettik, heteredoksi din anlayışına da uygun olan yaşamı anlamlı kılma fikri gündelik hayatın gündemine göre şekillenir. Bu açıdan din, daha ziyade kişisel ya da yerel meselelere çözüm mercisi olan birer yapıya dönüşmektedir. Özellikle sosyal medyanın çoğulcu ikliminde dinî söylemler, gerek küresel bir soruna göndermede bulunsun gerekse kişisel bir probleme değinsin en nihayetinde bunu dile getiren kişinin dünyasında bir anlam krizini çözmektedir. Bu vesileyle kullanıcılar, sanal ağların akışkan ve kaygan zeminine dinî düşüncelerinden hareketle izler bırakmaktadır.

Emeklilik dönemindeki yaşlılarda çocukların yetişkinlik dönemine girip evlilik sebebiyle evden ayrılmaları nedeniyle bir boşluk oluşabilmektedir. Özellikle ilk çocuğun evden ayrılışı anne babada duygusal bir sarsıntı meydana getirebilmektedir. Bu durum gerontolojide “boş yuva sendromu” olarak tarif edilmektedir. Yaşlılık evresindeki ebeveyn kendini terk edilmiş hissedebilmektedir.¹⁷ Çocukların evde bulunduğu dönemdeki ev içi meşguliyetler bir anda ortadan kalkınca yaşlılar, kendilerini planlamadıkları bir boş zaman içinde bulmaktadır. Bu boşlukta yaşlılar ya bir iç muhasebeye yaparak hayatını gözden geçirmekte ya da sosyal ağlar vb. platformlarda kendilerini ifade edebilecekleri sosyal faaliyetlere, etkileşimlere yönelebilmektedir. Ancak bu etkinliklerin illaki dinî bir içeriği olmasına gerek yoktur.

Ward’ın¹⁸ vurguladığı gibi insanın herhangi bir dinî inancı olmasa da yaşamının anlamı olabilmektedir. İnsan, işin gerçeği, değerli, doyum veren ve neşeli şeyler keşfedip onları yaptığı takdirde hayatında bir anlam bulabilmektedir. Bu bakımdan, ferdin şahsi eğilimlerini ve güdülerini iyi bilmesi, hayatına değer katacak alanları tanıması gerekmektedir. Bireylerin genel anlamda bilgelik ve duyarlığa sahip olması lazımdır. Ancak insanlar, duyarlılıklara sahip olurken dinî inanışa ihtiyacı yoktur. Ward’a göre insanlar, çok fazla zihinsel kapasitelerini zorlamayan, eğlenceli projeler ya da faaliyetler yaparak mutlu olabilir. Ward’ın bu çıkarımlarından hareketle her insan için

¹⁷ Ayşe Canatan, *Sosyal Yönleriyle Yaşlılık* (Ankara: Palme Yayıncılık, 2008), 69-70.

¹⁸ Ward, “Anlam Meselesi ve Din”, 45.

anlamın kökeninde din yer almayabilir. Ya da din, hayatı anlamlandırma çabasına güçlü bir şekilde eşlik etmesi yerine Şerif Mardin'in¹⁹ kastettiği gibi yumuşak ideoloji sınıfına giren basit bir dinî bilinç yeterli olabilir. İnsan, kendisine psikolojik tatmin sağlayacak, toplum içindeki varlığını teyit edecek, kendisinin görünürlüğüne artıracak etkinliklere yönelmektedir. Bir yanı sıra sosyal faaliyet kapsamında değerlendirilecek aktiviteler, katılımcılara manevi bir tatmin de getirmektedir. Bu yüzden insanlar ellerindeki imkanlar nispetinde bu faaliyetler vasıtasıyla yaşamlarına anlam katabilmektedir.

İnsanların elindeki bu imkânlardan biri, bu çalışma örneğimde ifade etmek gerekirse kimi yaşlıların elinden hiç düşürmediği akıllı telefonlardır. TÜİK (2022)²⁰ rakamlarına göre son 5 yılda internet kullanan yaşlı nüfus 4 kat artmıştır. Akıllı telefonların yaygınlaşmasına bağlı olarak Türkiye'de sosyal medya kullanan yaşlıların sayısında ciddi bir yükselme vardır. Özellikle 2019 sonunda Çin'de ortaya çıkıp tüm dünyaya yayılan COVID-19, yaşlıların dijital dünya ile tanışmasını öne çekmiştir. Yaşlılar, pandemi sürecinde 65 yaş üstü vatandaşlara uygulanan kısıtlama ve yasakları sosyal medya platformlarıyla aşmıştır. Günümüzde sosyal medya, yaşlılar için yeni sosyallikler üreterek onlara akranlarıyla tanışma fırsatı ve geniş bir sosyal sermaye sağlamaktadır. Kişi, başkalarıyla konuşma ve tanışmayla yakından ilgilidir. Langlois'in²¹ dediği gibi bireyler, başkalarına açılıp anlaşma imkânı bulduğu bir rezonans sürecinde anlam üretmektedir.

260 | db

Araştırmanın Amacı, Problemi ve Önemi

Bu çalışmada anlam, anlam arayışı, anlam krizi bağlamında yaşlıların sosyal medya kullanım pratiklerine yoğunlaşmaktadır. Araştırmada anlam, sosyal medya kullanan yaşlıların sosyal ağ deneyimlerine ilişkin siber etnografik gözlemler ile 65 yaş ve üstü sosyal ağ kullanıcıları dindar muhafazakâr yaşlıların söylediklerinden hareketle sosyal ağlar hem problem üreten hem de yaşlıların dünyasında problem çözen bir işlevsellikle ele alınmaktadır. Dolayısıyla çalışmada COVID-19 pandemisini yadsımadan, sosyal medyanın 65 yaş üstü bireylerin anlam arayışında ve karşılaştıkları anlam krizinin çözümündeki rolünü analiz etmek amaçlanmaktadır. Bu amaçla bağlantılı olarak sosyal medyanın yaşlılar için ne ifade ettiği, onların anlam krizine nasıl çözüm bulduğu ve anlam arayışında nasıl bir konuma sahip olduğu araştırmanın temel sorusudur. Yine yaşlıların fiziksel ve duygusal bakımdan karşılaştıkları engeller, onların sosyal ağ profillerini nasıl şekillendirdiği, çalışmanın bir başka odak noktasıdır.

¹⁹ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 14.

²⁰ TÜİK, *İstatistiklerle Yaşlılar*.

²¹ Ganael Langlois, *Meaning in the Age of Social Media* (New York: Palgrave-McMillan, 2014).

Sosyal medya ve yaşlılık ilişkisini ele alan çalışmaların sayısı sınırlıdır. Zira sosyal ağlar, gençlerin yoğun bir şekilde kullandığı mecralar olduğu için araştırmaların örneklem evreni ekseriyetle gençlerden seçilmiştir. Sosyal medyayla ilişkisi çok da geriye gitmeyen yaşlılar, akademik alanda gençleri önceleyen bakış açısının da etkisiyle gölgede kalmıştır. Yaşlılık ve sosyal medya konusunda doğrudan dindar, muhafazakâr bireyleri kapsamına alan bir çalışma bulunmamaktadır. Yine anlam arayışı bağlamındaki çalışmalarda da sosyal medya ve yaşlılık ilişkisine merkezi bir yer ayrılmamıştır. Araştırmamız bu açıdan literatürde önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Yöntem

Araştırmanın Modeli ve Deseni

Anlam arayışı, anlam krizi gibi çetrefilli bir meseleyi çözümleyebilmek için öncelikle insanı anlamaya yönelik ciddi bir çabaya ihtiyaç vardır. Sosyal yapıları inşa eden aktörlerin eylemleri, nicel araçlarla, istatistiki verilerle elde edilemeyen ayrıntılar, onlara içeriden bakılarak²² ortaya çıkarılabilmektedir.²³ Bir sosyal olgunun soruşturulmasında ya da bir sosyal grubun yaşamındaki anlamı keşfetmek için araştırmacının zihninde olanlardan ziyade katılımcıların olaylara, durumlara yüklediği anlama bakmak gerekmektedir.²⁴ Çalışmamızda yaşlıların çevrim içi ve çevrim dışı dünyalarına içeriden bakmak amacıyla nitel paradigmaya dayalı etnografik desen temel alınmaktadır. Etnografik desende grubu oluşturan bireylerin normlarına, değerlerine, olduğu gibi kabul edilen davranış kurallarına; grubun zihniyetini ifşa eden ortak kavramlara, referans göstermelere yaslanılmaktadır.²⁵ Etnografik desenin değeri, katılımcıların bakış açılarından ve ilk elden karşılaşmalar yoluyla -geniş bir şekilde yorumlanan- kültüre odaklanmasında yatmaktadır. Bu yaklaşım, katılımcıların olaylar ve davranışları nasıl anlamlandırdığını ortaya çıkarmak ve kültürün nüanslarını vurgulayarak anlam kategorilerinin bir tipolojisini oluşturmak için özellikle yararlıdır.²⁶ Çalışmamızın sosyal medya ayağı-

²² Sharan B Merriam, "What can you tell from an N of 1?: Issues of validity and reliability in qualitative research", *PAACE Journal of Lifelong Learning* 4 (1995), 51-60.

²³ John W. Creswell - Dana L. Miller, "Determining Validity in Qualitative Inquiry", *Theory into Practice* 39 (2000), 124.; Nahid Golafshani. "Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research". *The Qualitative Report* 8/4 (2003), 600.

²⁴ Egon G. Guba - Yvonna S. Lincoln, "Epistemological and Methodological Bases Of Naturalistic Inquiry", *Educational Communication and Technology Journal* 30/4 (1982), 369.

²⁵ Herbert J. Rubin - Irene S. Rubin, *Qualitative Interviewing The Art Of Hearing Data* (California: Sage Publications, 1995), 29.; Sharan B. Merriam - Elizabeth J. Tisdell, *Qualitative Research A Guide to Design and Implementation* (San Francisco: Jossey Bass, 2009), 30.

²⁶ Catherine Marshall - Gretchen B. Rossman, *Designing Qualitative Research*, (California: SAGE Publications, 2016), 152.

nın bulunması nedeniyle örneklem grubunun sosyal ağ hareketlilikleri, etnografik gözlemin geleneksel ilkelerinden mühlhem siber alana taşınmıştır. Dolayısıyla bireylerin sosyal ağlardaki paylaşımlarını sistematik bir şekilde izlemek demek olan siber etnografik gözlem, bu araştırmanın deseninin bir parçasını oluşturmuştur.

Çalışma Grubu

Nitel araştırmalarda örneklem seçimi, çalışmanın güvenilirliğini ve gidişatını belirleyen temel faktörlerden biridir. Bu noktada bir nitel çalışmanın inandırıcılığı konuya ve şartlara uygun bir örneklem oluşturma önem arz etmektedir.²⁷ Örneklem oluşturulmasında kar topu örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Görüşme yapılan kişiler aşağıdaki tabloda belirtilmiştir.

Tablo 1. Görüşmecilere Ait Demografik Bilgiler

Sıra No	Anonim İsim	Yaş	Cinsiyet	Eğitim
1	Bahar Hanım	72	Kadın	İlkokul
2	Harun Bey	71	Erkek	Lise
3	Memduh Bey	72	Erkek	Ortaokul
4	Necmi Bey	72	Erkek	Lisans
5	Nesibe Hanım	70	Kadın	Lise
6	Abdullah Bey	67	Erkek	Lisans
7	Veysi Bey	69	Erkek	İlkokul
8	Fazilet Hanım	68	Kadın	Lise
9	Nazif Bey	66	Erkek	Ön Lisans
10	Özcan Bey	72	Erkek	Lisans
11	Esra Hanım	67	Kadın	Ortaokul
12	Halil Bey	72	Erkek	Lisans
13	Yalçın Bey	66	Erkek	Lisans
14	Behiye Hanım	68	Kadın	Lise
15	Metin Bey	67	Erkek	Lisans
16	Meryem Hanım	69	Kadın	Ön lisans
17	Servet Bey	73	Erkek	Lisans
18	Hanife Hanım	67	Kadın	İlkokul
19	Asım Bey	66	Erkek	Lisans
20	Şeyma Hanım	67	Kadın	İlkokul
21	Gülşay Hanım	68	Kadın	Ön lisans

²⁷ Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *BEÜ SBE Dergisi* 7/1 (2018), 234.

22	Hüseyin Bey	70	Erkek	Lisans
23	Belma Hanım	65	Kadın	Lisans
24	Kadri Bey	71	Erkek	Lisans
25	Nebi Bey	67	Erkek	Ön lisans
26	Adil Bey	71	Erkek	Lisans
27	Meliha Hanım	65	Kadın	Lise
28	Gülümser Hanım	66	Kadın	Ön lisans
29	Muhsin Bey	67	Erkek	Lisans
30	Necdet Bey	79	Erkek	Lisans
31	Emel Hanım	72	Kadın	Ortaokul

Verilerin Toplanması ve Analizi

Bir araştırma için farklı kanallardan veriler elde edilmesi o çalışmanın sonuçlarının derinliğini, güvenilirliğini artırmaktadır. Farklı yollarla veri toplamak nitel çalışmaların bir gerekliliğidir.²⁸ Bu araştırmanın veri toplama ayağında siber etnografik gözlem, odak grup görüşmesi ve derinlemesine mülakata başvurulmuştur. Öncelikle örneklem alanımıza giren bireylerin sosyal ağ hesapları siber etnografik gözleme tabi tutulmuş, bu gözlemlere ilişkin notlar, ekran fotoğrafları alınmıştır. Siber etnografi, yorumlayıcı araştırma paradigması içinde yer alan geleneksel etnografinin ilkelerini sosyal ağlara uygulayan, kullanımda ivme ve güvenilirlik kazanan yeni bir araştırma metodolojisidir. Siber gözlem sahamızda ciddi bir yer tutan Facebook'ta ilgili kullanıcılar, favori arkadaş listesine eklenerek paylaştıkları gönderilerin ilk sırada karşımıza çıkması sağlanmıştır. Gözlemlerimiz yaşlıların ağırlıkta olduğu Facebook'la sınırlanmamış, Instagram ve Twitter'da kapsamımıza giren yaşlıların profilleri, paylaşımları izlenmiştir. Zaman zaman onların gönderileriyle etkileşimde bulunmuş bazı kullanıcılarla telefonla ve sıklıkla gittikleri mekânlarda yüz yüze irtibat kurularak kendi paylaşımlarıyla alakalı konuşulmuş, veriler toplanıp bir kenara çekilinmemiştir. Örneğin Antalya'daki Fikir Derneği mensubu bazı görüşmecilerin hem günlük hayatları hem de sosyal medyadaki gönderileri yakından takip edilerek hibrit bir gözlem yapılmıştır. Sosyal ağlarda takip edilen bu kişilere çalışma hakkında bilgiler verilmiş, onlardan izin alınmıştır.

Araştırmanın bir başka veri toplama ayağında kendini dindar ve muhafazakâr olarak tanımlayan kişilerle odak grup görüşmeleri ve mülakat planlanmıştır. İlgili üniversitenin Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 246357 sayılı onay kararına istinaden mülakat ve odak grup görüşmeleri için harekete geçilmiştir.

²⁸ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün – Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 45.

Katılımcılara kartopu örnekleme yöntemiyle ulaşılmıştır. Çalışmanın veri toplama aşaması, COVID-19 gibi zorlu bir zaman dilimine denk gelmesi dolayısıyla risk grubunda yer alan 65 yaş üstü bireylere ulaşabilmek için bu yöntem tercih edilmiştir. İlk olarak araştırma kapsamına giren sosyal medya kullanıcısı, kendini dindar ve muhafazakâr olarak tanımlayan tanıklara ulaşılmıştır. Bağlantıyı sağlayacak olan kişilere hedef grubun detayları (dindar, muhafazakâr ve 65 yaş üstü sosyal medya kullanıcısı) bildirilmiştir. Bir tanıdık vasıtasıyla yaşlılara ulaşılmış katılımcıların tereddütleri azalmış, mülakatla ilgili bu insanların güveni kazanılmıştır. Görüşme için önerilen kişilerin sosyal ağ hesapları kontrol edilerek örneklem grubuna uygunluğu teyit edilmiştir.

Derinlemesine mülakatlar ve odak grup görüşmeleri (Aralık 2021- Ocak 2022) koronavirüs hastalığı dolayısıyla pandemi tedbirleri kapsamında yapılmış böylelikle konuşmacının kendini rahat hissetmesi sağlanmıştır. Hatta başlangıçta görüşme talebimize tereddütte yaklaşan 65 yaş üstü bazı bireyler, pandemi kurallarına uyulacağına garantisini verildikten sonra görüşmeyi kabul etmiştir. Verilerin sağlıklı toplanabilmesi bakımından mülakat yapılacak bireylerle yüz yüze veya telefonla bir ön konuşma gerçekleştirilmiştir. Ayrıca bu kişilere görüşme öncesi çalışmanın amacı ve isimlerin anonimleştirileceği aktarılmıştır.²⁹ 4'er kişilik iki farklı odak grup görüşmesi yapılmıştır. Odak grup görüşmelerinde katılımcıların diğerlerinin cevaplarını duyacağı için kendi yorumlarını yapmaları sağlanmıştır. Bu iki görüşmeye ilaveten 23 kişi ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Veri toplanan kişi sayısı 13'ü kadın, 18 erkek, toplamda 31 kişi olup veriler doygunluğa ulaştığı kanaat getirilince görüşmeler tamamlanmıştır. Mülakatlar esnasında eşinin yanında bulunan iki kadın görüşmecinin sosyal medya hesabı olduğu halde kullanmadıklarını belirttikleri için bu kişilerin söyledikleri analiz dışında tutulmuştur. Çalışma için görüşlerine başvuru alan kişilerin eğitim durumu 4 kişi ilkökul, 3 kişi ortaokul, 5 kişi lise, 5 kişi ön lisans, 14 kişi lisans mezunudur. Bu kişilerin yaş aralığı 65-79'dur. Görüşmeler, Antalya ili sınırlarında gerçekleştirilmiştir. COVID-19 endişesi nedeniyle 4 katılımcı ile kafe, çay bahçesi gibi açık alanlarda görüşme gerçekleştirilmiştir. Mülakatların ses kaydı yapılacağı önceden görüşmecilere bildirilmiştir. Yine odak grup görüşmeleri ve mülakat esnasında konuşmacıların jest, mimik ve tutumları not alınmıştır.

Mülakatlar, 30-65 dakika arasında sürmüş, ses kayıtları görüşmelerden hemen sonra bizzat araştırmacılar tarafından deşifre edil-

²⁹ 65 yaş ve üstü bireyler, araştırma için kendi isimlerinin değiştirilmeden yazılmasını teklif etseler de etik kurallar gereği bunun mümkün olmadığı, isimlerin anonimleştirileceği beyan edilmiştir. Onların bu talebi mülakatlarda dile getirilen "günlük hayatta neyse, sosyal medyada da oyum" söylemiyle örtüşmektedir.

miştir. Bu görüşmelerden yapılan doğrudan alıntılarda anlatım bozuklukları, kelime eksiklikleri giderilmiş ve konuşmanın aslına sadık kalınmıştır.

Siber etnografik gözlemler, mülakatlar ve odak grup görüşmesinden elde edilen ve birbiriyle örtüşen verilerden hareketle soyutlamalar yapılmış, araştırmanın eksik kalan kısımları tamamlanmış, Hallett ve Barber'in³⁰ ifadesiyle aradaki çatlaklar giderilmiştir. Bunun yanında nicele göre daha esnek olan nitel çalışmada³¹ keyfiliği ortadan kaldıran, geçerliliği ve güvenilirliği artıran yöntemsel üçgenleme³² ile çalışmanın iç tutarlılığı artırılmıştır.

Verilerin analizinde betimsel analiz yapılmıştır. Etno (insan) grafi (yazma, betimleme) sözcüklerinin birleşiminden oluşan etnografi kelimesinin etimolojik yapısında yer aldığı gibi bizim çalışmamızda da betimsel bir dil kullanılmıştır. Betimsel analizin gereği farklı yollardan elde edilen veriler ile ortak kültüre sahip grubun betimlenmesi ve gruptan hareketle ortaya çıkan temaların tanımı ile genel bir yorumlama yapılmıştır.³³ Görüşmeler ve gözlem neticesinde toplanan verilerin düzenlenmiş ve yorumlanmış bir şekilde okuyucuyla buluşturulması demek olan bu analiz yönteminde³⁴ veriler, önceden belirlenmiş temalara göre tasnif edilmiş, ortaya çıkan özet bulgular araştırmacıların öznel birikimi ile yorumlanmıştır.

Bulgular ve Yorumlar

Çalışmanın bu kısmında veri toplama araçlarından elde edilen verilerin nitel analiz çerçevesinde tartışması ve yorumlanması yapılacaktır. Bulgular iki temel başlık altında yorumlanacaktır. İlki, yaşlıların sosyal medyada kendini ifade etmesi bağlamında sosyal ağlarda içini dökmeye ikinci başlıkta ise anlam krizi kadar yaşlıların çevrim içi dünyada çok daha sarsıcı şekilde yüzleştiği yeni toplumsal gerçekliği anlamlandırmakta yaşadığı kriz ve sosyal medyada dinin görünümü ele alınacaktır.

³⁰ Ronald E. Hallett - Kristen Barber, "Ethnographic Research in a Cyber Era", *Journal of Contemporary Ethnography* 43/3 (2014).

³¹ William Lavrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri - Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge (Ankara: Yayın Odası Yayınları, 2013), 228.

³² Merriam, "What Can You Tell From an N of 1?: Issues of Validity and Reliability in Qualitative Research", 56; Creswell - Miller, "Determining Validity in Qualitative Inquiry", 126.

³³ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 291.

³⁴ Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 369.

1. Sosyal Medyaya Sığınmak: Renkli Arka Ekranı İçini Dökme

Yaşlılık, fiziksel değişimlerle birlikte duygusal ve ruhsal açıdan inişli çıkışlı bir seyrin yaşandığı dönemdir. Bireyler fiziksel eksiklikleri hissetmeye başlasa da kendilerini bir süre daha yaşlı olarak görmemekte ruhunun gençliğinden söz etmektedir. Buna karşın toplum, emeklilik dönemine girmişse kişileri toptancı bir düşünceyle yaşlı kategorisine sokmakta ve buna göre tavır alabilmektedir. Vakti zamanında fiziksel olarak üretken olan bu insanlar, emeklilik ve yaşlılığın ürettiği yeni roller nedeniyle çevresine karşı daha kırılğan hale gelebilmektedir. Bu nedenle yaşlılıkta psikososyal sorunlar hızlı şekilde su yüzüne çıkabilmektedir. Yaşlı rolüne uyum sağlamada zorluk, yaş ayrımcılığı, benlik saygısında azalma, sosyal destek ihtiyacı, sağlık sorunları, ruhsal bozukluklar, ölüm kaygısı, terk edilme ve yalnızlık korkusu, işe yaramazlık duygusu bu evrenin muhtemel problemleridir.³⁵ Tek başına bu meselelerle mücadele etmek zorunda kalmak yaşlıların kırılğanlığını çoğaltabilir. Ayrıca akranlarının maruz kaldığı bakım sorunu, vefasızlık gibi istenmeyen durumlara şahitlik yaşlılarda benzer bir akıbetle karşılaşma korkusunu tetikleyebilir. Sözgelimi Bahar Hanım (72) ve Behiye Hanım'ın (68) *"Allah çora çocuğa muhtaç etmesin"* temennisinde birleşmesinde çevresinde tanık oldukları menfi örneklerin etkisi vardır.

266 | db

65 yaş üstü bireylerin elden ayaktan düşünce evlatları tarafından terk edilme korkusu, onların sosyal medya mesajlarının istikametini belirleyen bir etkidir. Yaşlıların yakın çevresinde karşılaştığı ilgisizlik mülakatlarda da ifade edildiği haliyle artık toplumda yaşlıya gösterilen itibarın eskisi gibi olmadığına yönelik bir kanaati kuvvetlendirmektedir. Yaşlıların işgücünü kaybetmeleri bakıma muhtaç duruma düşmeleri onların çocuklarla aynı kefeye konmasına neden olmaktadır. Modern toplumun bir parçası olarak yaşlılık ve çocukluk üretim sürecinin dışında³⁶ hatta üretim çağındaki aile bireylerini işinden alıkoyan bir yaşam dönemi olarak görülmektedir. Ne var ki çocukluk, kaldırılması kolay bir yük iken yaşlılık hem yaşlı hem de yakınları açısından zorlu bir süreç olarak telakki edilmektedir. Ekseriyeti kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek durumda olsalar da sosyal medya kullanıcısı yaşlılar, hesaplarında yaşlılık yüküne göndermelerde bulunan paylaşımlar yaparak gelecekte karşılaşılabilecekleri olası zorlukları duygusal olarak göğüslemeyi amaçladıkları söylenebilir.

Yaşlılar, kendi etrafından hareketle toplumun yaşlı algısı hak-

³⁵ Firdevs Çakar, "Yaşlılık Dönemi ve Uyum Problemleri", *Yaşam Dönemleri ve Uyum Sorunları*, ed. Firdevs Çakar (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 443.

³⁶ İsmail Tufan, *Modernleşen Türkiye'de Yaşlılık ve Yaşlanmak* (İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2003), 72.

kında bir resim çizmektedir. Bu resmin ana tonunu yaşlı ayrımcılığı oluşturmaktadır. Modernleşme ve uzmanlaşmanın yaşlının tecrübesini değersizleştirmesine karşın Belma Hanım (65) ve Meliha Hanım (65) insanın yaşlandığında daha tecrübeli olduğunu ve bu sayede daha isabetli kararlar verdiğini vurgulamaları modernleşmenin yaşlı tipolojisine bir karşı duruştur.

İnsanlar, zor zamanlarında yanında birilerini görmek istemektedirler. Hele hele yaşlılıkla birlikte karşılaşılan problemlerde kişinin etrafında birilerinin olmaması yaşlılardaki travmayı derinleştirebilmektedir. Öte yandan aile dışında arkadaş çevresinin varlığı özellikle yaşlı bireylere güven vermektedir. Odak grup görüşmesinde Kadri Bey'in (71) zorlu kalp ameliyatı esnasında kendisini yoğun bakımdayken yüzlerce kişinin ziyarete gelmiş olmasını "iyi ki ben dost biriktirmişim" ifadesiyle özetlemektedir. Adil Bey (71), Kadri Bey'in bu ifadelelerini tasdik ederek Facebook'tan yazılan geçmiş olsun mesajlarının ve dualarının kendisine son derece moral ve güç verdiğini belirtmiştir. Kadri Bey için ameliyat sürecinde Facebook mesajları ciddi bir motivasyon kaynağı olmuştur. Zira aile dışı sosyal ilişkilere sahip olan bireylerin yalnızlığı hissetme oranı daha düşüktür. Bu durumda yaşlıların topluma uyum sağlama kapasitesi daha da artmaktadır.³⁷ Dengeli bir sosyal medya kullanımıyla yaşlılar, sosyal ağlarda kurduğu ikincil aile tipi bir oluşumun içinde problemlerine çözüm bulabilmektedir.

Koronavirüs sürecinde yaptığımız siber etnografik gözlemlerde test sonucu pozitif çıkan birçok kişi bunu sosyal medya hesabından duyurarak takipçilerinden dua istemiştir. Görüşmecilerden Muhsin Bey de (67) test olmaya gidişini dua beklentisiyle paylaşmıştır. Örneğin gönderisinde etiketlediği 92 kişiyle birlikte olduğunu gözlemlediğimiz Y. Ö. Bey³⁸ koronavirüse yakalanınca Facebook'ta aşağıdaki şiiri paylaşmıştır.

"Dokuza inmiş tansiyon

Odamız oldu pansiyon

Bu melun alsın mansiyon

Hakkınızı helal edin"

Pandemi öncesi yaşlılıkla anılan ölüm olgusu koronavirüs hastalığıyla daha genç yaştaki kişilerin de ölümle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Günümüzün rakamlarına göre nispeten genç yaşta koronavirüse kurban giden kimselerin yakınları bu ölüm şokunu Facebook paylaşımlarıyla atlatma yoluna gitmektedir.³⁹ Vefat edenin

³⁷ Tufan, *Modernleşen Türkiye'de Yaşlılık ve Yaşlanmak*, 246.

³⁸ Y. Ö.den şiirinin bu çalışmada kullanılabilmesi için izin istenmiştir.

³⁹ Korona virüs hastalığı nedeniyle 45 yaşında hayatını kaybeden H.Y.nin sosyal medya

sosyal medya hesabından anne baba ya da çocuklar, ölen kişi adına hikayeler paylaşmaya devam ettiğine yönelik örnekler gözlemlerimize takılmıştır. Mesela Muhsin Bey, arkadaşlarından vefat edenler için uzun taziye yazıları yazmaktadır. Facebook'tan duyurulan vefat haberlerinin cenaze sahiplerinin üzüntüsünü hafifleten taziye mesajlarıyla karşılık bulması sosyal medyanın kriz anlarında bir sığınak vazifesi gördüğünü desteklemektedir. Sosyal ağlardaki ölüm ilanları, bu mesajlara rastlayan yaşlı kullanıcılarda hayatın sınırlı ve sonlu olduğuna yönelik bir düşünceyi canlı tutmaktadır. Sınırlı olması bakımından hayatın kıymeti artmaktadır.

Siber etnografik gözlemlerimizde sosyal medyada fazlasıyla tanık olduğumuz sitem mesajları, insanların öfkelerini ya da kırgınlıklarını ifade etmenin bir yolu olarak sıklıkla başvurulan bir yöntemdir. İnsanlar doğrudan dile getiremediği veya dile getirmek istemediği düşüncelerini sosyal medyaya yansıtmaktadır. Bu konuda Meryem Hanım'ın (69) *"kızınca yazıveriyorum bir şeyler"* ifadesiyle Nesibe Hanım'ın söyledikleri sosyal medyanın öfke terapisinde nasıl bir rol oynadığını göstermektedir:

Bazen çok sinirlendiğim, çok kızdığım hatta kırıldığım durumlarda bir şeyler paylaşıyorum. İçimi Facebook'a döküyorum. Kızdığım kişilere mesaj veriyorum, onlar mesajı alır almaz bilemem; ama ben kendimi tatmin ediyorum. Öfkemi oradan çıkarıyorum ne yapayım. İsteyen mesajı alır isteyen almaz (Nesibe Hanım, 70).

Yaşlılık kuramları bakımından sosyal medya 65 yaş üstü kişilerin hayatında tamamlayıcı bir etkiye sahiptir. Yaşamdan Geri Çekilme kuramı yaşlının toplumsal rollerinin azalmasını ifade eder. Yaşlılar, çalışma yaşamının sona ermesiyle rollerini bir bir terk ederek yeni rollerine uyum sağlamaya çalışır. 1950'lerde ortaya atılmış yapısal işlevselci yaklaşımın bir ürünü olan Geri Çekilme kuramına göre yaşlıların toplumsal etkinlik düzeyleri azalır. Her ne kadar kurama yaşlıları toptan bir değerlendirmeye tabi tuttuğu için eleştiriler yöneltile de⁴⁰ geri çekilmenin daha az hasarla atlatılmasını sağlayan işleviyle sosyal medyanın varlığı önemlidir. Araştırma kapsamındaki bireylerin sosyal medya hesapları göstermektedir ki sınırlı bir geri çekilme söz konusudur. Kurama göre bir kişinin yaşlandığının o kimseye hatırlatılması, insanın toplumsal çevresi ile ilişkisini etkileyebilir. Bu durum iki şekilde ortaya çıkabilir. Yaşlı kişi yaşamdan geri çekilerek insanlarla irtibatını en aza indirir. Bu takdirde hayat çekilmez hale

hesabını kızı aktif olarak kullanmakta ve babasının fotoğraflarını özlem duygularıyla paylaşmaktadır. Hatta H.Y.nin hesabından Facebook'taki vefat paylaşımına üzgün emojiyle tepki gösterilmektedir.

⁴⁰ Cengiz Akçay, *Yaşlılık Kavramlar ve Kuramlar* (İstanbul: Kriter Yayınları, 2011), 43.

gelebilir. İkincisi ise hayata sıkıca bağlanarak yaşamına anlam katıcı faaliyetlere başvurur ve çevreyle daha barışık olur.⁴¹ Muhsin Bey'in (67) sosyal medyaya bakınca öğrencilerinin dede olduğunu görmesi yaşlılığın hissedilmesi bakımından çarpıcı bir örnektir. Yukarıda bahsi geçen teoride yaşlılığı hissetmenin önemli bir yeri olsa da yaşa takılıp kalmadığını söyleyen Muhsin Bey'in farklı yaştaki öğrencileriyle burada buluşma fırsatı elde ettiğini göz önünde bulundurursak Geri Çekilme kuramı içinde mütalaa edilen kişinin kendi akranları dışındakilerle iletişimi kopar fikrinin keskinliğini kaybettiğini söyleyebiliriz. Günlük hayatın içinde Belma Hanım (65), Behiye Hanım (68), Adil Bey (71), Abdullah Bey (67) gibi oldukça faal olan kimselerin sosyal ağlara da sıkıca tutunduğunu görmek mümkündür. Keza “gençlerin yapması gerekeni yapıyorum” ifadesinin sahibi Necdet Bey'in (79) sosyal medya paylaşımları bir hayli yoğundur. Emeklilik dönemindeki kimselerin faaliyetlerini sosyal medya platformlarında yayınlaması akranlarına ve kendilerine motivasyon sağlamaktadır.

Yaşlıların bu tavırları bireyin günlük hayattaki yaptıkları ile onların yaşamdan aldıkları doyum arasında doğru orantı vardır. COVID-19 pandemisi ile hareketlilikleri kısıtlanan kimseler, yaşamlarında ortaya çıkan boşluğu yine sosyal medya ile doldurmaktadır. Koronavirüs salgınıyla dernek faaliyetleri duran Servet Bey (73), sosyal medya hesabında anılarını ve bahçesindeki çiftçilik faaliyetlerini yayınlarak aktivitesini sanal alemde de sürdürmektedir. Onun birlikte hareket ettiği akran grubunun sosyal ağlarda verdikleri pozlara bakılırsa sosyal medyanın bu insanların yaşamındaki gezi vb. faaliyetleri anlamlı hale getirme ve geniş bir kitleye yayma kapasitesine haiz bir fonksiyonelliği göz ardı etmemek gerekir. “Benim için sosyal medya bir nefes borusu” diyen Nazif Bey (66) ile “sosyal ağlar benim pandemide hayata açılan bir pencere oldu” diyen Adil Bey'in (71) ifadeleri söz konusu mecraların sayısı hızla artan yaşlılara bir sığınak vazifesi görmeye devam edeceğini göstermektedir.

2. Anlam Krizinden Anlamlandırma Krizine Sosyal Medya-tikleşen Din unsuru

Sosyal medyayı başlıkla bağlantılı iki taraflı tartışmak mümkündür. İlki bir anlamın, değerın aktarılması bakımından ailenin işlevinin yeni medya ile zayıfladığı hatta ortadan kalktığı -görüşmecilerin de dile getirdiği- önemli bir ayrıntıdır. Sosyal medya, toplumsal bir krize sebebiyet veren bu niteliğine karşın kişisel krizlerin çözümünde başvurulan bir mecradır.

⁴¹ Aylin Görgün Baran, “Yaşlılıkta Sosyal Uyum Sorunu”, *Antropoloji ve Yaşlılık Vedia Emiroğlu'na Armağan*, ed. Gönül Erkan -Vedat Işıkhân (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2000), 69.

Berger ve Luckmann,⁴² anlam insan bilincinde bir beden içerisinde birleşen bir şahıs olarak sosyalleşen ferden bilincinde inşa edilir, demektir. Onların bu ifadesini doğru kabul edersek şu sorular önemli hale gelmektedir. İnsan bilincine müdahale eden onu biçimlendiren nedir? Bir şeyi anlamlı hale getiren süreç hangi aşamalardan geçer, nasıl bir seyir izler? Bireylerin ürettiği anlamlara bir çatışma durumunda ne olur? Yeni iletişim biçimleri anlam krizini çözüyor mu? Teknolojik gelişmeler insanlığa vaat ettiği şeyleri yerine getirebiliyor mu? Anlam krizinin kaynağında ne var? COVID-19 pandemisi nasıl bir kriz üretmektedir?

Anlam krizine dair yüzlerce soru sorulabilir. Din sosyolojisi de insanın anlam arayışına eğilen temel disiplinlerden birisidir. Din sosyolojisi, dinin bireylerin ve toplumun anlam üretmesinde bir kaynak teşkil etmesi bakımından anlam krizinin kökenine odaklanmaktadır. Bu alanda önemli iki isim olan Berger ve Luckmann, anlam krizinin temelinde çoğulculuk ve parçalanmışlığın yattığına işaret ederken bireylerin sabit bir noktada durmasının zorlaştığının altını çizmektedir. Bu bağlamda herhangi bir sabiteden mahrum insanlardan müteşekkil toplum, kapsayıcı bir anlam oluşturamaz. Lakin toplumun alt grupları kendileri için anlamlar üretebilir. Berger ve Luckmann'a göre gündelik hayat birbirlerine bağlanmış sayısız sosyal eylem zincirlerinden ibarettir ve kişinin bireysel kimliği yalnızca bu eylem içerisinde biçimlenir. İnsanların başına gelen problemler başkalarının da yaşadığı sorunlardır. Bu problemlerin çözümü öznel değil özneler arası bir bağlamdan geçer. Bu nedenle ortak sorunlara sahip kişiler, başkalarının tecrübelerinden, çözüm yollarından hareket ederek kendi problemini çözebilir.

Yaşlıların sosyokültürel hayatlarının devamlılığını sağlama ve sonraki nesillere aktarımı konusunda akıllı telefonlar ve sosyal medya bir tartışma meselesidir. Yaşlılara göre teknolojik gelişmeler bir takım avantajlar barındırsa da insanları geleneğinden koparmakta, aynı ortamı paylaşan aile bireylerini birbirinden uzaklaştırmaktadır. Cep telefonları nedeniyle insanlar, ironik bir şekilde birbirinden habersiz kalmaktadır. Yaşlılar, bilhassa geçiş ritüelleri olarak isimlendirilen doğum, evlenme ve ölüm gibi toplumsal aktivitelerin,⁴³ bağlayıcılığını yitirmesine karşı tepki göstermekte sosyal medyada (dönüştürülmüş de olsa) kutlama ve taziye kültürünü yaşatmaya çalışmaktadır. Onlar geleneksel kodların olduğu gönderileri sosyal ağlarda paylaşarak başkalarının da görmesini istemektedir. Bu arzunun temelinde sosyal medyanın toplumun hafızasını zayıflattığı yönünde genel bir kanaate sahip olan bireylerin kolektif bir reaksiyon oluştur-

⁴² Berger – Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, 20.

⁴³ Ali Albayrak – İsmail Arıcı, "Elazığ'da Taziye Geleneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 34.

ma düşüncesi yer almaktadır. Yaşlılar, büyüklerinden devraldıkları sosyokültürel dünyanın gençler tarafından harap edilmesinden korkmaktadır. Sözü edilen kişiler, sosyal medyaya üye olduktan sonra önelerine çıkan kültürel manzara karşısında şaşkınlık içindedir. Onlar, sosyal ağlarda geleneğe ters düşen kısa süreli akım vb. paylaşımlar dolayısıyla bir anlam krizi kadar mevcut durumu anlamlandırma krizi yaşamaktadırlar. Bu kimseler, günlük hayattaki her şeyin tüketim toplumunun dinamiklerine göre sil baştan formatlanmasını kendi değer ölçülerine sığdıramamaktadır.

Berger,⁴⁴ *bir dünyanın* devamlılığını sağlamanın çetrefilliği, bu anlamı öznel olarak aklileştirmenin psikolojik gücünde gün yüzüne çıkmaktadır derken bu dünyanın bireylerin bilincinde kişilerin kendi şahsı dışında önemsedikleri kişilerle giriştiği diyalogla inşa edildiğini kastetmektedir. Ayrıca ortaklaşa bir zihinsel ameliye ile inşa edilen bu dünyanın ayakta kalabilmesi, aradaki diyalogun varlığıyla eş değerdir. Gelişen teknolojinin, hızla değişen zamanın bir nesilde anlamlı kabul edilen dünyanın sonraki nesillere aktarılmasında ciddi bir handikaba yol açtığı diğer konu başlıkları altında farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Meseleyi Berger'in perspektifinden değerlendirdiğimizde yaşlılar, ebeveynlerinden devraldıkları anlamlı ve önemli dünyayı kendi torunlarına iletmede krizler yaşamaktadır. Hanife Hanım'ın söyledikleri kısa vadede yaşanılacak bir anlam krizini haber verirken Belma Hanım ve Gülümser Hanım, toplumsal bir anlam krizinin emareleri konusunda bize referans sağlamaktadır.

Çocuklara artık kimse bir şey diyemiyor. Ne anne ne baba, biz kendi çocukluğumuzda böyle değildik. Arada dünyalar kadar fark var. Benim çocuklarımla kendi aramızda bile fark var. Torunlarla daha büyük fark var. Biz anne babayı dinliyorduk; ama şimdiki çocuklar anne babayı dinlemiyor (Hanife Hanım, 67).

Geçenlerde bir arkadaşım aradı. Torununa bir şeyler verme konusunda niye başarılı olamadım diye bana yakındı. Oğlum bak suyunu otur da iç diyorum 'ay anneanne gene başladın' diye bana tepki gösteriyor; yemekten önce besmele çek diyorum 'anneanne yine sıkmaya başladın' diyor. Mesele ailede. Çocuk, bunları evde birisi gösterirse görür. Anne baba da olmazsa, olmaz. Torunların annele-ri çocuklarına çok karışsın istemiyor. Onlar, evlatlarını kendileri yetiştirmek istiyor (Gülümser Hanım, 66).

Eskiden büyüklerimiz, dizinin dibine oturtur, bir şeyler anlatırdı. Şimdi bu yok, çocuklar elinden telefonu bırak-

⁴⁴ Berger, *Kutsal Şemsiye*, 72.

mıyor. Bu gelenek kalktı. Biz de bu geleneği sosyal ağlarla devam ettirmeye gayret ediyoruz. Dinî ve kültürel değerlerimiz açısından önemli olan güzel konuşmaları kendi çocuklarıma, gençlere WhatsApp mesajlaşma uygulamasıyla iletiyoruz (Belma Hanım, 65).

Yukarıdaki her üç ismin de kendisini tanımlarken ben değil de “biz” demesi bir tesadüf değildir. Biz ifadesi ortak bir kültürel kaynaktan beslenmişliği çağrıştırmaktadır. Belma Hanım’ın derdini anlatmak için kullandığı *dizinin dibi* ifadesi salt fiziksel bir mesafe değil anlamsal krizlerin temelinde olan bir sosyal mesafe krizidir. 65 yaş üstü kimselerin ekseriyetinin onayladığı yukarıdaki görüşler toplumun her katmanının ortak değerler etrafında toplanamadığını anlatmaktadır. Hızla değişen çevrim içi dünya zaten buna müsaade etmemektedir. Dolayısıyla kapsayıcı ve kalıcı bir gerçeklikten ümidini kesen bireyler daha kişisel tercihlere yönelmektedir. 65 yaş üstü kişiler, sosyal ağlarda paylaştıkları hadis, ayet veya ibretlik hikayelerle anlam krizini hafifletmeye çalışmaktadırlar. Berger’in sekülerleşmeyle bağ kurduğu çoğulcu bir iklimde Facebook grupları, Twitter trend topic (TT) listeleri sabit bir nokta arayışında olan insanın ihtiyacını karşılaması için kısa süreli bir tercih sayılabilir. İnsanlar, bu tercihleri sayesinde tanımadığı kişilerle ortak bir duyarlılık etrafında birleşebilmekte ve kendisini mutlu hissedebilmektedir. Sözgelimi Özcan Bey (72), Ayasofya’nın yeniden ibadete açılışını heyecanla paylaştığını, Abdullah Bey (67), Ayasofya meselesinde kendisiyle aynı safta insanları görmekten mutluluk duyduğunu söylemesi çoğulcu bir atmosferin sağladığı imkânlarla açıklanabilir.

Yaşlılar, şahsî arzularını önemseyen bireylerin bunu sosyal medyada denemeye yöneldiği konusunda ortaklaşmaktadır. Yaşlıların gözünden bakıldığında sosyal medya, görünür olmak için toplumsal değerlerin yerine bireysel heveslerin gündeme getirildiği bir platformdur. Nebi Bey (67), “gençlerin hiçbir tasası yok, tek dertleri görünmek” ifadesiyle bunu kastetmektedir. Meliha Hanım (65), Gülümser Hanım da kendi akranları arasında bile görünür olmak için her şeyin feda edildiği bir mecrada sergilenen tavırlara yönelik bir anlamlandırma krizi içindedir.

Sosyal ağlarda olanla olması gereken arasındaki farklılık gerilim üretmektedir. Böyle olunca insanlar ortak anlamlardan uzaklaşmaktadır. Zira anlam, kişinin çevresine uyum sağlamasını ve kültüre göre yaşamasını temin etmekte, belirli sorumluluklar geliştirmesini sağlamaktadır.⁴⁵ Bu gerilimli bölgede kültürel kopukluk, yaşlıların en çok şikayet ettiği noktaların başında gelmektedir. Mülakatlarda sıkça dile getirildiği gibi “sosyal medyada neysem günlük hayatta da

⁴⁵ Langlois, *Meaning in the Age of Social Media*, 1-21.

oyum” söylemi bu gerilimli bölgeye işaret etmektedir. 65 yaş ve üstü bireylere göre sosyal medyanın üyelerin kimliğini ve kişiliğini gizleyebilme fırsatı sunması nedeniyle bu platformlar, temelde riya ve gösteriş olgularıyla menfi bir gündemin içinde değerlendirilmektedir.

Abdullah Bey (67) ve Özcan Bey (72) gibi kimliksel reflekslerden neşet eden sosyal medya pratiğini yaşlıların geneline yaymak mümkün değildir. Hem mülakatlarda hem siber etnografik gözlemlerde edinilen izlenim, sosyal ağlardaki dini daha yumuşak şekilde aktaran bir grubun varlığıdır. Bu gruptakilerin bir kısmı gündelik hayatta yoğun biçimde yaşadığı dinin gölgesi sosyal ağlara daha flu şekilde düşmektedir. Bu paylaşımları Müslüman kimliği toplumsal bir zeminde asgari nispette dile getirme aracı olarak nitelemek mümkündür. WhatsApp gibi internet tabanlı mesajlaşma uygulamalarının insanların hayatına girmesiyle cuma, kandil, bayram vb. günlerde görseller üzerine hazırlanan mesajlar hızla dolaşıma girmektedir. Dua ve temennilerden ibaret bu mesajlaşma trafiği Facebook ve Instagram’da dinselliğin varlığını kuvvetlendirmektedir. Abdullah Bey veya Özcan Bey gibi güçlü kimliksel üslubun aksine “*ben ekmeğimin partisindenim*” diyen Bahar Hanım’ın (72) zaman tüneli cuma ve kandil mesajlarıyla alakalıdır. Emekli İmam Memduh Bey de (72) sıklıkla dinî referanslar içeren mesajlar yayınlamasına rağmen dinî veya siyasi kimliği belirten bir tavır içinde değildir. Onun verdiği mesajlarda din, Türkiye’de sosyal medyayla birlikte kendini belli eden bir dinsellik zemininde filizlenmektedir. Esra Hanım (67), dinle ilgili meselelere derinlemesine değil de daha yüzeysel bir dille temas etmektedir. Farklı siyasi görüşlere sahip insanlara dinî meseleleri asgari müşterekler üzerinden vermeyi amaçlayan Memduh Bey’in dindar kimliğini öne çıkarmadığını çerçeve içine alması onun sosyal medya platformlarında kullandığı din diline akışkan bir karakter katmaktadır.

Sosyal medyada dinsel olana flu da olsa atıfta bulunanlara karşılık dinle bağlantılı herhangi bir konuya hiç girmeyenlerin varlığı da dikkat çekicidir. Din duygusunu sosyal medyaya aksettirmeyi neden reklam yapayım diyerek karşı çıkan Veysi Bey (69), kendi tavrını dinin bir çıkar amacı olarak kullanılmasıyla açıklamaktadır. Ona göre söz konusu platformlarda paylaşılan ayet ve hadisler bizatihi bunu paylaşanlar tarafından tam manasıyla anlaşılammakta ve yaşanmamaktadır. Veysi Bey’e göre insanlar bu ayetleri paylaşarak kendini tatmin etmektedir. Veysi Bey gibi -sözgelimi Adil Bey, Kadri Bey (71), Nebi Bey (67) ve Gülay Hanım (68)- sosyal ağlardan ayet hadis paylaşımı yapılmasına şerh düşenlerde ayet ve hadis üzerinden bir medyatikleşmenin dinin ruhuna zarar vereceği kabulü bulunmaktadır.

Türkiye’de dinin (sosyal) medyatikleşmesinin seyri modernizmden postmodernizme giden süreç izlenerek bulunabilir. Türk

toplumunda sembollerin her zaman kapsayıcı bir gücü olduğunu ifade eden Mardin,⁴⁶ Osmanlı'daki çoğulcu terkinin aksine Türk modernleşmesinin cumhuriyet sonrasında türdeşleşmenin bir lokomotif olarak dine rol verildiğinin altını çizmektedir. Bu açıdan dini, kamusallığın hissedildiği dönemlerde ahlaki yozlaşma, komünizm tehlikesi gibi konularda bir stoper görevi icra eden bir kültürel sermaye kaynağı olarak modern laik cumhuriyetin varlığını pekiştiren bir araçsallıkla⁴⁷ birlikte düşünmek gerekmektedir. Türkiye'de artık dindarlık değişince din de ona göre şekillenmektedir. Bu bağlamda insanı/toplumu şekillendiren bir dinden ziyade insanlar tarafından biçimlendirilen bir dinsellik zahir etmektedir. Gülümser Hanım, sosyal medyada karşılaştığı bu tabloya Mevlânâ'ya mal edilmiş yüzlerce söz üzerinden kayıt düşmektedir. Ona göre Mevlânâ'ya aitmiş gibi paylaşılan sözler şüphelidir ve insanlar böyle bir yola kültürel sermayelerini artırmak için başvurmaktadır. Belma Hanım'ın (65) tabiriyle sosyal ağlarda çığırından çıkmış bir cuma mesajlaşmasına ilaveten siber etnografik gözlemlerimizde fotoğraflar üzerine hazırlanmış dinî içerikli metinler fazlasıyla göze çarpmaktadır. Dijital teknolojilerin manipülasyon hususunda son derece verimli olduğu bir alt yapının nimetlerinden istifade edilir. Sosyal medyada yalan ve gerçek harmanlanarak söyleme dönüştürülür. Gerçek ile taklit birbirinin yerine geçer. Sosyal medyada gerçeklik bütünüyle sunulmaz. Zaten postmodernizmin doğası gereği gerçeklik parçalıdır. İnsanlar parçadan yola çıkarak varmak istedikleri kendi gerçeğine ulaşır. Sosyal ağ kullanıcıları bazen bir caps, birkaç saniyelik video bazen bir ayet hadis bazen Mevlâna'ya atfedilen bir güzel söz ile gerçekliği üretir.

Sekülerizmi çoğulculuğun ikiz kardeşi olarak gören Berger ve Luckmann⁴⁸ ile modern hayatın imkânlar bolluğu ile değer boşluğu arasında diyalektik bağlantı kuran Berman⁴⁹ aynı noktada birleşmektedir. İletişim teknolojilerindeki gelişmeler, tüm ülkeyi saran internet teknolojisi, postmodernitenin ideolojik kavşağında kutsal ve seküler arasında bir çarpışmaya yol açmıştır. Modern dönemden kalma klasik kimliksel söylemler yıpranmış ve tarafların o güne kadar inşa ettiği zihin dünyalarını gözden geçirme ihtiyacı hasıl olmuştur. Akıllı telefonların yaygınlaşmasıyla sosyal medyadaki dinî paylaşımlar gözle görünür oranda artmıştır. Bireyler bir yandan dinî olanı deneyimlemekte ve tüketmekte, bir yandan da hayat standardını artıran ürün ve hizmetleri talep etmektedir.⁵⁰ Sosyal ağlarda tasavvufun tortusuy-

⁴⁶ Mardin, *Türk Modernleşmesi*, 262-263.

⁴⁷ Necdet Subaşı, *Sınırları Yoklamak Din Sosyolojisi Okumaları* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007), 55.

⁴⁸ Berger - Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*.

⁴⁹ Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013. İstanbul), 36.

⁵⁰ Karlı - Özdoğan, "Çağdaş Türk Romanında Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin Postmo-

la seküler ve dinsel yaşam tarzı arasındaki sınırlar erimekte hatta gözden kaybolmaktadır. Dahası tasavvuf, sosyal ağlarda bir tüketim ve gösteri unsuru olarak herkesin müracaat ettiği bir paylaşım alanına dönüşmektedir. Yalçın Bey'in (66) bazı insanların Facebook'ta dindar takıldığına ilişkin gözlemi dikkat çekicidir. Yalçın Bey, Mevlâna'dan güzel sözler paylaşanları bu bağlamda değerlendirmektedir. Öte yandan sosyal medya gözlemlerinde kandil gecelerini kutlayan ayet paylaşımları yapan görüşmeciler, laik cumhuriyete giden yolda en önemli kavşak noktaları kabul edilen millî bayramları profil fotoğrafı olarak kullanarak seküler ve dinsellik arasındaki bariyerlerin yıkıldığını göstermektedir.

COVID-19 pandemisi tüm dünyada bir krize sebep olmuştur. Başta yaşlılar olmak üzere her gruptan insan bu salgından etkilenmiştir. Sağlık ve refahı tehdit eden koşullar içinde bireyler strese girebilmektedir.⁵¹ Bu olumsuz durumla başa çıkmak için insanlar çeşitli stratejiler geliştirmişlerdir. Sosyal medya, izolasyonla başa çıkmada yaşlıların daha sık müracaat ettiği bir yer haline gelmiştir. Pandemiyle ilgili tartışmalarda özellikle tedbirlere uyup uymamak kul hakkı bağlamında yaşlıların sosyal medya paylaşımlarında sıcaklığını korumuştur.

Sosyal ağlar, insanların heyecanlarını ve duyarlılıklarını gösterdiği bir yerdir. Toplumdaki anlam arayışı, statü ve hiyerarşiden ayrı düşünülemez. Artık, gün geçtikçe kalabalıklaşan dünyada insanlar, kaybolup gitmemek için bir statüye muhtaçtır. Soğuk savaş döneminin şartlarından bağımsız yeni bir dünya düzeninde yaşam şartları, anlam kaynakları yeniden oluşturulmaktadır. Çünkü soğuk savaş dönemindeki insanın bakış açısı ile bugünün moda, tüketim, iletişim, teknoloji, internet, sosyal medya ve yapay zeka gibi toplumun seyrini değiştiren yenilikleri tecrübe eden insanın beklentileri aynı olmayacaktır.⁵²

İnsanlar, hızla değişen sosyal medya gündemine ayak uydurmakta zorlansalar da hayvan hakları, çevrecilik, kadına yönelik şiddet, savaş karşıtlığı, vatanseverlik, milliyetçilik, salgınla mücadele gibi popüler konularda bir mesaj yayınlamaları onların vicdanlarını rahatlatmaktadır. Langlois'in⁵³ dediği gibi insanlar sosyal medyada başkalarına açılarak anlam üretir. Siber etnografik gözlemler çerçevesinde söylemek gerekirse yaşlıların paylaşımlarında başkalarına içini döken ve sosyal duyarlılık alanlarındaki paylaşımlara rastlan-

dern Tüketim Temelinde Yeniden Üretimi", 316.

⁵¹ Yoana Kang vd., "Purpose in Life, Loneliness, and Protective Health Behaviors During the COVID-19 Pandemic", *The Gerontologist* 616 (2021).

⁵² Bahset Karşlı, "Nesil Tartışmalarının Kronik Problematikliği: Dindar Orta Sınıf X ve Y Nesli Örneğinde Nesil Algısı", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 554.

⁵³ Langlois, *Meaning in the Age of Social Media*, 1.

maktadır. İnsanın anlam arayışının bir neticesi olan bu faaliyetler, sosyal ağlarda başkalarıyla paylaşılmaktadır. Ayrıca insanlar, hayata anlam katma faaliyeti olarak çeşitli konulardaki tepkisini sosyal medyada dile getirerek, içini dökerek sosyal medyadaki varlığını sağlamlaştırmaktadır. Türkiye’de sosyal medya gündemi çevresel sorunlar, kadına yönelik şiddet, hayvan hakları, istismar gibi hassas mevzularda yoğunlaşmaktadır. Bunun yanında sosyal ağlarda günü birlik duyarlılık mevzularında seküler yaşam tarzına sahip kullanıcılar dahi dinsel bir motivasyonla kendilerini ifade etmektedirler. İnsanların hassasiyetlerini bir mesajla dile getirmelerinin anlamı büyüktür. Siber etnografik gözlemlerimiz dindar bireylerin yaşamlarına anlam katacak etkinliklere yöneldiğini göstermektedir. Bu etkinlikler, dindar bireyler tarafından yapıldığından dinî bir hüviyete de bürünmektedir. Farklı siyasi düşüncelerdeki kimseler, sanal ağlarda oluşturulan yüzer gezer anlam adacıklarında yan yana gelebilmektedir. Bu oluşumu postmodernite üzerinden okuduğumuzda kurumsal dinlerin sosyal ağlarda pratiğe yöneltmeyen, keskin ideolojiler üretmeyen bir kulvara girerek çözüldüğü şeklinde değerlendirmek mümkündür. Hjarvard’ın⁵⁴ vurguladığı gibi toplumla din arasında ara bulucu görevi olan medya, dini medyatikleştirerek ona yeni görünüm kazandırmakta ve kendi kurallarını zorlamaktadır.

276 | db

Yaşlı kimseler açısından yaşama anlam katmanın geçmişten getirilen alışkanlıklarla güçlü bir ilişkisi vardır. Bu rutinler aracılığıyla kişiler arası iletişim sağlanır. Alışkanlıklar yardımıyla insanlar öteki bireylerle müşterek noktalarını keşfeder. Bu vesileyle yeni bir sosyalleşme kapısı açılır. Özellikle çocuk ve akrabalarından ayrı şehirlerde ikamet eden yaşlılar, yeni kişilerle tanışarak birlikte sosyal aktivitelere katılırlar. Hayvanseverlik, çevre, eğitim, sağlık, tarım, din gibi ortak ilgi alanları merkezinde toplanan yaşlılar, yaptıkları sosyal hizmetlerle faal bir hayat sürerler. Örneklem grubundaki bireylerin yaşamlarında ve sosyal ağ dünyalarında da gözlemlediğimiz yardım organizasyonları düzenlemek, bir dernek bünyesinde haftalık tefsir dersleri ya da dinî sohbetler yapmak, namaz vakitleri dışında cemaat mensupları ile zaman geçirmek, fotoğraf, doğa vb. gezilere katılmak aktif yaşamın getirdiği faaliyetlerdir.⁵⁵ Tabi ki bu aktiviteler yapıldığıyla kalmaz, gelişmiş cep telefonları veya fotoğraf makineleri ile fotoğraflandıktan sonra unutulup gitmemesi ya da dinen örnek olma niyetiyle sosyal medyada paylaşılır.

Emeklilikte iş kaybı, yaşlılar için statü kaybına da neden olmaktadır. Yaşlılar, yeni dönemde ortaya çıkan bu açığı kapatmak için dini

⁵⁴ Stig Hjarvard, “The mediatization of Religion A Theory of the Media as Agents of Religious Change”. *Northern Lights* 6/1 (2008).

⁵⁵ Muhammet Ali Özdoğan, *Yaşlılık, Sosyal Medya ve Din* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 72.

referansa sahip tali faaliyetlere başvurmaktadır. Zira yaşlanan bireyler, anlamlı bir kişisel yaşam yörüngesi oluşturmak zorundadır.⁵⁶ Bu durumda simgesel sermayenin gücüne daha fazla ihtiyaç duyulmaktadır. Bir kimsenin sosyal statüsü, eğitim gibi bireysel kaynaklar tarafından direkt etkilendiği gibi kişisel bağlantıları tarafından toplumsal kaynaklar tarafından etkilenmektedir. Örneğin odak grup görüşmesi için gittiğimiz Fikir Derneği, çalışma yaşamında önemli mevkilerde görev almış kişilerin uğrak noktasıdır. Burada buluşan dernek müdavimleri, birbirlerine ve sosyal medya etkileşimlerinde müdürüm, başkanım gibi çalışma yaşamındaki unvanlarıyla hitap etmektedir. 65 yaş ve üstü bireylerin statü için kullandığı sosyal sermaye, parasal yani ekonomik sermayeden daha tesirli olabilmekte, ilişkilerin sosyal hareketlilik sürecindeki gücünü ifade etmektedir.⁵⁷ Abdullah Bey'in (67) "ben her platformda göreve hazırım" diyerek dini sohbetlerini sosyal ağlarda da paylaşması, Emekli İmam Memduh Bey'in (72) Facebook'taki dinî nasihatleri, emeklilik dönemindeki sosyal hareketliliğe dinin kattığı canlılığı göstermektedir.

Esasında din, geçmişten beri insan yaşamına anlam katan bir fenomendir. Necdet Bey (79), din ile kurduğu bağlantının kendisine özgüven verdiğinden dinin duruşunu, ahlakını kuşattığından hayatına anlam kattığını örnek vermektedir. Necdet Bey, gündelik yaşamında ve sosyal medya günlüğünde Kur'an ve sünnet bütünlüğüne vurgu yapsa da din olgusunun uğradığı yerleri dönüştürme iddiasıyla değişik alanlara sirayet etme (iç) güdüsü onda daima öngörülebilir bir rasyonel hesap ortaya çıkarmaz. Haddi zatında din, bir mecraya adım atarken bagajına aldığı bir kısım taleplerden vazgeçerek yoluna yeni bir senaryoyla devam edebilir. Daha açıkçası din, dahil olduğu sosyal medyada bütünlüğünü kaybeder, parçalanır ve yeni formlara evrilebilir. Hatta din, insan yaşamına anlam katıp krizleri çözme gibi taahhüt ettiği temel meselelerde nüfuz etmek istediği alanlarla bir koalisyona gidebilir veya bu meziyetini söz konusu platformlara devredebilir. Bugün yaşlıların sosyal medyaya intisabında oradan aldıkları manevi haz gözle görülen bir gerekçedir. Bu manevi hazın illaki dinî bir bağıntısının olmasına da ihtiyaç yoktur. Odak grup görüşmesinde Muhsin Bey'in sosyal medyaya biçtiği rol bu konuyu daha iyi somutlaştırmaktadır:

Sosyal medyada nostaljik takılmalar oluyor. 1975 yılındaki öğrencilerimden 5-6 tanesi beni sosyal medyadan buldu. Bu bana manevi bir haz veriyor. Ta Sivas'taki öğrencilerim beni yıllar sonra bulabiliyor. Bu güzel bir şey. İnsan, belli bir yaştan sonra hatıralarıyla yaşıyor, hatıralar daha

⁵⁶ Anne Lacey - Jan Baars, "Self-Realization and Cultural Narratives about Later Life", *Journal of Aging Studies* 31 (2014).

⁵⁷ Abdullah Özbolat, *Statü ve Din* (Adana: Karahan Kitapevi, 2017), 102.

anlamalı hale geliyor. İnsan, hatıralarıyla hayata bağlanıyor, anlam katıyor. Sosyal medya da bunun için bir zemin oluşturuyor (Muhsin Bey, 67).

Sosyal medyanın hatıraların sahnelendiği bir platform olması hatıralarla ayakta duran yaşlıların nezdindeki gücünü pekiştirmektedir. Zira burada paylaşılan anılar, anlatılar McLuhan'ın⁵⁸ "araç mesajdır" teorisi kapsamında yeni anlamlar yüklenerek sahibine geri dönmektedir. Gülümser Hanım gibi birçok yaşlının ortak hatıra havuzuna sahip arkadaşlarıyla sosyal medyanın yüzü suyu hürmetine bir araya gelmesi, insanların yaşamında ciddi bir boşluğu doldurmaktadır. McLuhan'ın sözünü ettiği global köyde, dahası sınırları ortadan kaldırılmış bir mecrada, iyi günde kötü günde insanlar, derdine ve sevincine ortak aramaktadır. Kalp krizi geçiren Kadri Bey'in (71) hastane günlerinde yaşaması muhtemel bir anlam krizini sosyal medyadan gelen "Allah acil şifalar versin" mesajlarıyla hafif atlattığı düşünülürse sosyalleşme ve medyatikleşmenin kesişim kümesinde insanlar, dini/dinselliği bir araç, dijital platformları bir mesaj olarak kullanmaya devam edeceğe benzemektedir.

Sonuç

Dünya tarihinde matbaanın kullanımı, buharlı makinenin icadı gibi internet teknolojisinin insanların yaşamına girmesi de toplumlarda köklü değişimler meydana getirmiş onları dönüşümlere zorlamıştır. Bu çalışmanın odağında yer alan internet ve onun bir ürünü olan sosyal medya da hayatın her alanına ve yediden yetmişe herkesin yaşamına sirayet etmiştir. İnsanların yaşam tarzları farklılaşmış, sosyal ağlar özelinde yeni alışkanlıklar ortaya çıkmıştır.

Dijital ürünlerin hayata getirdiği birtakım yenilikler, herkes için fırsatlar penceresi açsa da bu avantajlarının yanında dezavantajlar da barındırmaktadır. Çünkü dijital dünya, geleneksel dünyanın kodlarıyla oynamakta onları kendi teamüllerine uygun hareket etmeye zorlamaktadır. Dindarlık ve muhafazakârlık bileşiminden bakıldığında sosyal medya, bu yüzden 65 yaş ve üstü bireylerin tereddütle yaklaştığı bir mecradır. Buna rağmen yaşlıların çocukları, torunları ve kimi akranlarının yer aldığı bu dünyadaki ağırlığı gün geçtikçe artmaktadır. Çocukları ve torunları tarafından sosyal medya üyesi yapılan ya da sosyal medyaya itilen bu insanların sosyal ağ kullanma potansiyeli geliştikçe, yeni sosyallikler oluşturmakta ve yaşamlarına anlam katan faaliyetler yapmaktadır. Anlam kavramının değişkenliği yaşlıların anlam arayışını sürekli bir faaliyete dönüştürmektedir. Sosyal ağlarda kendi fikrini ifade etmek, orada kendileri gibi düşünen

⁵⁸ Marshal McLuhan - Quentin Fiore, *Medya Mesajı, Medya Mesajıdır, McLuhan'ın İzinde Medyayı Anlama Kılavuzu*, haz. Jerome Agel (İstanbul: Mediacat Yayınları, 2012).

insanlarla etkileşimde bulunmak anlam arayışının bir parçasıdır. Bu kapsamda 65 yaş ve üstü dindar, muhafazakâr bireyler, sosyal ağların sağladığı kolaylıkla, hayırlı cumalar mesajlarından, ayet ve hadis paylaşımlarına geniş bir yelpazede sosyal medya platformlarındaki dinin değişimine de öncülük etmektedirler. Hangi platform olursa olsun yaşlılar, gündelik yaşamından getirdiği davranış kalıplarını sanal ağlara yansıtmakta ve bu bağlamda yeni bir dijital kültür oluşturmaktadır.

Sosyal ağlarla ilişkisi kuvvetlenen bireyler, başlangıçta sosyal medyaya duydukları tepkinin dozunu düşürmekte ve tepkilerini dinin tahkim ettiği bir muhafazakârlıkla nesil problemi üzerinden dile getirmektedirler. Bu bakımdan nesil, 65 yaş üstü dindar muhafazakâr bireylerin ortak acılar, yaşanmışlıklar üzerine kurduğu ve kendilerinden sonrakilere aktarmak istedikleri anlamlı dünyalarını tehdit eden bir hikayenin aktörleridir. Dahası modernitenin sınırları zorladığı bir döneme tanıklık eden bu insanlar, postmodernitenin sınırları ortadan kaldıran karakteristiğiyle sosyal ağlarda hareket eden yeni nesille aynı mecrayı paylaşmaktadır.

Sosyal ağlar, 65 yaş üstü bireylerin emeklilikle işten ayrılma nedeniyle oluşan statü kaybının telafisinde, yadsınamaz bir işlevselliğe sahiptir. Emekli imamların sosyal ağlardan dijital vaaz vermesi, emekli Kur'an kursu öğretmeninin YouTube'da eğitim faaliyetlerini sürdürmesi yaşlıların hayatına sosyal medyanın nasıl bir anlam katıldığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akçay, Cengiz. *Yaşlılık Kavramlar ve Kuramlar*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2011.
- Albayrak, Ali - Arıcı, İsmail. "Elazığ'da Taziye Geleneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2007), 33-44.
- Arslan, Mustafa. "Postmodern Yeni Dinsel Kimlik ve Paranormal İnançlar". *Milel ve Nihal* 12/2 (2012), 55- 72.
- Aydın, Cüneyd vd. "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması". *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015) 39-55.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme". *BEÜ SBE Dergisi* 7/1 (2018), 231-274.
- Baltacı, Ali. "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?". *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 368-388.
- Berger, Peter Ludwing. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Berger, Peter Ludwing - Luckmann, Thomas. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. çev. Mustafa Derviş Dereli. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.
- Berman, Marshall. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013. İstanbul.
- Canatan, Ayşe. *Sosyal Yönleriyle Yaşlılık*. Ankara: Palme Yayıncılık, 2008.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.
- Creswell, John W. - Miller, Dana L. "Determining Validity in Qualitative Inquiry". *Theory into Practice* 39 (2000), 124-130. http://dx.doi.org/10.1207/s15430421tip3903_2
- Çakar, Firdevs. "Yaşlılık Dönemi ve Uyum Problemleri". *Yaşam Dönemleri ve Uyum Sorunları*. ed. Firdevs Çakar. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Frankl, Viktor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2009.

- Golafshani, Nahid. "Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research". *The Qualitative Report* 8/4 (2003) 597-607.
- Gouldner, W. Alvin. *The Coming Crisis in Western Sociology*. London: Heinemann Educational Boks Ltd., 1971.
- Görgün Baran, Aylin. "Yaşlılıkta Sosyal Uyum Sorunu." *Antropoloji ve Yaşlılık Vedia Emiroğlu'na Armağan*. ed. Gönül Erkan -Vedat Işıkhan. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2000.
- Guba, Egon G. - Lincoln, Yvonna S. "Epistemological and Methodological Bases Of Naturalistic Inquiry". *Educational Communication and Technology Journal* 30/4 (1982), 363-381.
- Hallett, Ronald E. - Barber, Kristen "Ethnographic Research in a Cyber Era". *Journal of Contemporary Ethnography* 43/3 (2014), 306-330. <https://doi.org/10.1177/0891241613497749>
- Hick, John. "Hayatın Dinsel Anlamı". çev. Gamze Varım. *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*. haz. Joseph Runzo - Nancy M. Martin. İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Hjarvard, Stig. "The mediatization of Religion A Theory of the Media as Agents of Religious Change". *Northern Lights* 6/1 (2008), 9-26.
- James, William. "What Makes a Life Significant?," in *On Some of Life's Ideals*. New York: Henry Holt and Company, 1900.
- Kang, Yoana vd. "Purpose in Life, Loneliness, and Protective Health Behaviors During the COVID-19 Pandemic". *The Gerontologist* 616 (2021), 878-887.
- Karşlı, Bahset, "Nesil Tartışmalarının Kronik Problematikliği: Dindar Orta Sınıf X ve Y Nesli Örneğinde Nesil Algısı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 533-566.
- Karşlı, Bahset - Özdoğan, Muhammet Ali. "Çağdaş Türk Romanında Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin Postmodern Tüketim Temelinde Yeniden Üretimi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2018), 311-326. <https://doi.org/10.21497/sefad.443522>.
- Kepel, Gilles. *Tanrının İntikamı Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*. çev. Selma Kırmızı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Laceulle, Anne - Baars, Jan, "Self-Realization and Cultural Narratives about Later Life". *Journal of Aging Studies* 31 (2014), 34-44. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2014.08.005>.
- Langlois, Ganaele. *Meaning in the Age of Social Media*. New York: Palgrave-McMillan, 2014.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Marshall, Catherine - Rossman, Gretchen B. *Designing Qualitative Research*. California: SAGE Publications, 2016.
- McLuhan, Marshal - Quentin Fiore. *Medya Mesajı, Medya Masajıdır, McLuhan'ın İzinde Medyayı Anlama Kılavuzu*. haz. Jerome Agel. İstanbul: Mediacat Yayınları, 2012.
- Merriam, Sharan B. "What Can You Tell From an N of 1?: Issues of Validity and Reliability in Qualitative Research". *PAACE Journal of Lifelong Learning* 4 (1995), 51-60.
- Merriam, Sharan B - Tisdell, Elizabeth J. *Qualitative Research A Guide to Design and Implementation*. San Francisco: Jossey Bass, 2009.
- Metz, Thaddeus. "The Meaning of Life". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. PhilArchive copy, Second Revised Edition, 2021. <https://philarchive.org/archive/METTMO-19v2>
- Neuman, W. Lavrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri -Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. çev. Sedef Özge. 2 cilt. Ankara: Yayın Odası Yayınları, 2013.
- Onur, Bekir. *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik Yaşlılık ve Ölüm*. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.
- Özbolet, Abdullah. Statü ve Din. Adana: Karahan Kitabevi, 2017.
- Özdoğan, Muhammet Ali. Yaşlılık, Sosyal Medya ve Din. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Rubin, Herbert J. - Rubin, Irene S. *Qualitative Interviewing The Art Of Hearing Data*. California: Sage Publications, 1995.
- Subaşı, Necdet. *Sınırları Yoklamak Din Sosyolojisi Okumaları*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Tufan, İsmail. *Modernleşen Türkiye'de Yaşlılık ve Yaşlanmak*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2003.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. İstatistiklerle Yaşlılar, 2022. TÜİK Kurumsal (tuik.gov.tr).
- Ward, Keith. "Anlam Meselesi ve Din". çev. Gamze Varım. *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı*. haz. Joseph Runzo - Nancy M. Martin. İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Weber, Max. *Din Sosyolojisi*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarı Yayınları, 2012

14 YEARS OF RESEARCH TRENDS ON TURKISH DIYANET: BIBLIOMETRIC AND THEMATIC ANALYSES

Muhammed Tarık İSLAM *

Jahidul ISLAM SARKER **

Ramazan BİÇER***

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 22 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 07 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** İslam, Muhammed Tarık, İslam Sarker, Jahidul, Biçer, Ramazan. "Türk Diyanet Üzerinde 14 Yıllık Araştırma Trendleri: Bibliyometrik ve Tematik Analizler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 281-309. **Katkı düzeyi:** 1. Yazar: %34 – 2. Yazar: %33 – 3. Yazar: %33.

<https://doi.org/10.33415/daad.1208640>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 22 November 2022, **Accepted:** 07 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** İslam, Muhammed Tarık, İslam Sarker, Jahidul, Biçer, Ramazan. "14 Years of Research Trends on Turkish Diyanet: Bibliometric and Thematic Analyses". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 281-309. **Contribution Level:** Author 1: %34 – Author 2: %33 - Author 3: %33.

<https://doi.org/10.33415/daad.1208640>



Abstract

Diyanet is a Turkish government-affiliated religious authority. Although it was established to manage the religious-social life of Turkish Muslims in the early republican period, it has been argued that it was a tool for the Islamization of Turkish society during the twenty-year AK Party rule. It has also been claimed that Diyanet is used as a theo-diploma tool for cultural diplomacy and soft power institutions abroad. In line with the theses in favor and against, there has been an increase in academic studies recently on the functions of the Diyanet at home and abroad. This study aims to explore the essence and types of research on Diyanet in the last fourteen years. The study implemented a bibliometric

* Doktora öğrencisi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aksaray Üniversitesi, Aksaray, Türkiye. Email: tareqmdis23@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0369-2121>

** Öğretim Görevlisi, Gazetecilik ve Medya Çalışmaları Bölümü, Stamford Üniversitesi Bangladeş, Doktora öğrencisi, Gazetecilik Bölümü, Kocaeli Üniversitesi, Kocaeli, Türkiye, Email: jahidduasia@yahoo.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-3405-0957>

*** Profesör, İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya, Türkiye, Email: rbicer@sakarya.edu.tr, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1501-2103>

analysis and thematic analysis to map the literature on Diyanet using the Web of Science database. According to the study, the majority of Diyanet's research has been published in Turkey. France, Australia, the Netherlands and Germany also conducted significant research on Diyanet. Along with the religious issues, the other central research theme were politics, democracy, Erdogan, Germany, etc. Research on Diyanet reveals six themes by thematic analysis. The major themes are that Diyanet is Turkey's soft power tool abroad, a promoter of the pious generation, empowers scarf-wearing women, and an alternative educational institute social change-maker. However, some research articles have been critical of the Diyanet and focus on the theme that the Diyanet is used to legitimize R. T. Erdogan's authoritarian political rule. The study concludes that academic interest in Diyanet has increased in recent years. Moreover, the paper found that after the 15 July failed coup, a number of several were conducted to defame Diyanet globally.

Keywords: Islamic Law, Diyanet, Turkey, Soft power, Bibliometric analysis.

Türk Diyanet Üzerinde 14 Yıllık Araştırma Trendleri: Bibliyometrik ve Tematik Analizler

Geniş Özet

T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı, Mustafa Kemal Atatürk zamanında kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti'nin en eski ve etkin devlet kurumlarından biridir. Bütçe ve çalışanlar açısından Diyanet, Türkiye'nin birçok bakanlığını geride bırakmıştır. Mustafa Kemal Atatürk, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin dini işlerine bakmak için Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurmuştur. Son yirmi yılda, Diyanet faaliyetlerini geniş alanlara yaydı. Ayrıca, kurumsal çalışmaları diplomasi, hastaneler, hapisaneler, huzurevleri ve kadın sığınma evleri de dahil olmak üzere camilerin ötesinde faaliyetler yapmaya geçmiştir. Türk devlet kurumları içerisinde, Diyanet, geniş kitlelere hitap eden faaliyetleri nedeniyle sıklıkla yurtiçi ve yurtdışı medyasının gündeminde olmuştur. Ayrıca Diyanet, akademi dünyasından da artan bir ilgi gördü. Bu doğrultuda Diyanet, çeşitli açılardan kapsamlı araştırmalara konu oldu. Bu çalışmanın amacı Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili çalışmaların literatürünün haritasını çıkarmaktır. Diyanet'in araştırma alanlarını ve bulgularını araştırmak birincil kaygımızdır. Giriş bölümünde, Diyanet'in oluşumuna tarihsel bir bakış yapıldı. Ardından Diyanet hakkındaki akademik çalışmaların yer aldığı mevcut literatür gözden geçirdikten sonra ortaya çıkan sorunlar üzerinde durulmakta ve araştırma soruları şekillenmektedir. Bu makalede, önceki tartışmaya dayalı olarak beş araştırma sorusu formüle etmektedir: RQ1: Diyanet ile ilgili yayınlar ne zaman doruk noktasına ulaştı? RQ2: Bu çalışma alanıyla en çok ilgilenen ve en önemli katkıda bulunanlar kimlerdir? RQ3: Diyanet araştırmasının çoğunluğu hangi ülkelerde yürütülmüştür? RQ4: Diyanet araştırması için en sık kullanılan anahtar kelimeler nelerdir? RQ5: Diyanet'te en çok hangi temalar araştırılmıştır? Bu çalışmada Diyanet ile ilgili araştırma makaleleri Web of Science veri tabanından elde edilmiştir. Veriler elde edildikten sonra araştırma iki aşamada incelenmiştir: İlkinde, Bibliyometrik analiz yöntemini kullanarak Diyanet ile ilgili tüm belgelerin üst verileri analiz edilmiştir. Bu belgelerdeki veriler, RStudio, Microsoft Excel ve VOSviewer yazılım paketleri kullanılarak analiz edilmiştir. İkinci aşamada ise, seçilen 50 makalenin özetlerinden yola çıkarak, tematik bir analiz gerçekleştirilmiştir.

Bibliyometrik yöntemler veya analiz, bilimsel bir uzmanlık alanı olarak, akademik camianın başvurduğu bir metot olmuş ve özellikle bilimsel ve uygulamalı disiplinlerde araştırma değerlendirme metodolojisinin hayati bir bileşeni haline gelmiştir. Bu yöntem, bilgisayar tabanlı veri işlemede önemli ölçüde yararlanmış ve son yıllarda bu alandaki makale sayısında dikkat çekici bir artış olmuştur. Bu uygulama, makalelere, yazarlara ve yayınlara göre kategorize edilebilen bir

çalışma konusuna genel bir bakış sunar. Bibliyometrik analiz, birçok araştırma ögesinin nicel olarak tahlil edilmesini sağlayan popüler bir yöntemdir. Bu yüzden Bibliometric'in popülaritesi artmaktadır. Çeşitli çalışma alanlarında yayınlanmış birçok bibliyometrik analiz vardır. Bu doğrultuda, bu çalışmadaki verilerin nicel olarak değerlendirilmesi amacıyla bu metodoloji tercih edilmiştir.

Bibliyometrik analiz, en alakalı kaynaklar, kurumlar ve yazarlar için Tematik Analiz (TA) erişilebilirlik ve uyarlanabilirlik kazanan nitel verilere yönelik bir yaklaşımdır. Endüktif, tümdengelimli veya hibrit metotlar kullanarak temaların geliştirilmesini ve analizini sağlar. Aynı zamanda tematik analiz, birçok araştırmayı bazı temalar olarak kategorize edebilen nitel bir yöntemdir. Tek bir tema altında, benzer araştırmaları toplamaya ve daha doğru bir şekilde açıklamaya olanak tanır. Bu metotla, belgeler ve alan çalışmaları sunulmuş ve de sıralamaya göre de performans gösterilmiştir.

Araştırma, Diyanet ile ilgili makaleler yayınlayan belli başlı dergiler üzerinden yürütülmüştür. Diyanet ile ilgili makalelerin neredeyse üçte birine dört ana derginin katkıda bulunduğu görülmektedir. Altı makale (%20) Müslüman Dünyası dergilerinde bulunmaktadır. *Bilimname*, *Dinler* ve *Güneydoğu Avrupa ve Karadeniz Araştırmaları* dergisinden dört makale (%12) incelenmiştir. Diyanet ile ilgili yapılan araştırmaların çoğunun Türkiye'de yayınlandığı görülmektedir. Bunun yanında Fransa, Avustralya ve Hollanda da Diyanet hakkında önemli araştırmalar yapılmıştır. Makalemizdeki dini konuların yanı sıra, araştırmaların diğer ana teması siyaset, demokrasi, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, Almanya vb. konuları içermektedir. Bibliyometrik analizde en sık geçen kelimeler, mevcut çalışmaların ele aldığı temel sorunları tanımlamıştır. Bibliyometrik analiz, makalede sunulan Diyanet hakkındaki literatüre dayalı bir kelime bulutu oluşturmuştur. Sözcük bulutuna göre Diyanet ile ilgili makalelerde en popüler konu İslam olmuştur. Siyaset, devlet ve laik sistem, ondan sonra gelen kelimelerdir.

Bibliyometrik analiz, Diyanet'teki araştırma çabalarının alan dağılımının ayrıntılı bir resmini sunar. Rakamlara göre, araştırma faaliyetinin en büyük yüzdesini Diyanet karşıtlığı çekmiştir. Ancak bununla birlikte, hayırseverlik, karşılaştırma, aile ve din en düşük araştırma alanı olmuştur. Bu sektördeki başlıca araştırma konusu Diyanet karşıtlığı, dış politika, kadının güçlenmesi, eğitim, tarih ve siyaset olmuştur.

Bu, Diyanet'in çalışmalarının çoğunluğunun hükümetin dini politikasından çok, siyasi duruşuna odaklandığı anlamına gelmektedir. Öte yandan Diyanet'in tematik analizi altı ana konuda şekillenmiştir. Bunlar, Diyanet yanlısı ve Diyanet karşıtı olmak üzere iki kategoriye ayrılmıştır. Diyanet yanlısı temalar, Diyanet'in toplumda bir değişim yaratıcısı olarak nasıl çalıştığını göstermeye çalışan çok sayıda araştırma olduğunu göstermektedir. Bu çalışmalar, Diyanet'in dindar bir nesil oluşturmak, Türk kadınlarını güçlendirmek ve Müslümanları eğitmek için nasıl çalıştığının kanıtlarını ortaya koymuştur. Buna karşılık, bazı araştırmacılar Diyanet'i farklı bağlamda ele almışlardır. Bunlar, Diyanet yayınlarını inceleyerek ve Diyanet'te görev yapan kadın öğretici ve öğretmenlerle görüşerek, Diyanet'in Türk toplumunu İslamlaştırmaya, radikalleştirmeye ve hatta Erdoğan'ın otoriter yönetimini meşrulaştırmaya çalıştığını iddia etmektedirler. 2016'daki başarısız darbe girişiminin ardından Diyanet karşıtı araştırmalarda artış görülmüştür. Önceki araştırmalarla karşılaştırıldığında bu çalışma, Türkiye'de Diyanet üzerine yapılan ilk bibliyometrik analizdir. Bu doğrultuda çalışmamızda önceki çalışmalarda ele alınan, en çok katkıda bulunan yazarlar, en kaliteli dergiler, ana çalışma alanları, araştırma eğilimleri ve en çok kullanılan anahtar kelimeler vb. listesi de dikkate alınmıştır. Ek olarak, tematik analiz de kullanıldığı için, bu araştırma alanının ana temaları daha belirgin bir şekilde ortaya konulmuştur. Böylece bu çalışma Diyanet araştırmalarının anlaşılmasına katkı sağlayacak ve gelecekteki araştırmacılara yol gösterecek özgün bir niteliktedir. Diyanet üzerine pek çok araştırma yapılmış olmasına rağmen bu çalışma, yapılan tüm

araştırmaları bibliyometrik ve tematik analiz yöntemlerini kullanarak sentezleyen ilk akademik girişimdir. Bulgular, Diyanet'in yerli ve yabancı araştırmacılardan büyük ilgi gördüğünü ortaya koymuştur. Bu doğrultuda Diyanet'te hangi alanların yoğun olarak araştırıldığını ve hangi alanların daha az odaklanıldığını kolayca bulunabilecektir. Bu doğrultuda makale, gelecekteki araştırmacılara araştırma alanlarını seçme konusunda rehberlik edebilecek bir niteliğe sahiptir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Diyanet, Türkiye, Yumuşak güç, Bibliyometrik analiz.

INTRODUCTION

Directorate of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) in brief, Diyanet is one of the largest government institutions of the Turkish Republic. In terms of budget and employees, Diyanet surpassed several ministries of Turkey. Atatürk established Diyanet after the fall of the Ottoman Empire to look after the religious affairs of the newly formed Turkish Republic. Over the past two decades, during the reign of President Erdoğan, Diyanet expanded its activities massively. Unlike other Turkish state agencies, Diyanet often receives media coverage from home and abroad for its unique activities. Furthermore, Diyanet drew increasing attention from academia. Diyanet has been the subject of extensive research in a range of aspects.

After the ottoman empire's collapse, sheik al-Islam's office was transferred to the newly established Diyanet. Diyanet began operations with a restructured organization and modified functions. The Turkish Republic arose from the ashes of the Ottoman Empire, which was one of the world's most powerful and long-lasting empires. Even though the Ottoman Empire was a religious state, the Turkish Republic declared itself a secular state.¹

The Ottoman Empire spanned three continents: Asia, Europe, and Africa, and comprised a unique mix of people. The Ottoman Empire had three major religions: Islam, Christianity, and Judaism. Islam was embarrassed by the ruling class and treated as a dynasty's religion. The state was governed by Islamic law and did not recognize a separation of politics and religion. There were several social, economic, political, and religious groupings with minor common. The Ottomans had to devise a framework to govern these disparate communities. It is the "millet" system. The millet system started as a political institution that allowed non-Muslim Ottoman subjects to organize with their ecclesiastical rulers. In this system, the millet's head or patriarch or rabbi was personally accountable to the state for all his subjects. The "sheikh al-Islam" was responsible for Islamic affairs in the Ottoman Empire on behalf of the country and sultan (the head of state). "sheikh al-Islam" possessed political and religi-

¹ Şenol Korkut, «The Diyanet Of Turkey and its Historical Evolution», *Electronic Turkish Studies* 11/17 (2016), 447-466.

ous power, as the Ottoman Empire entrusted the sheikh al-Islam the means and freedom to coordinate and govern Islamic activities.

From the middle of the tenth century to the end of the Ottoman Empire, religious officials and academics were called “Shaykh al-Islam”. The title “Shaykh al-Islam” was used by the Buyids (Buwahids). The title became the Office of the Mufti of Istanbul during the Ottoman Empire. Under Suleyman the Magnificent, the Mufti of Istanbul was officially recognized as the leader of the learned organization, utilizing the designation of “Shaykh al-Islam”. In the early 19th century, the office of Shaykh al-Islam integrated judicial, religious guidance, and educational activities. Modern Turkey’s Presidency of Religious Affairs (PRA) was administered and executed by the office of Shaykh al-Islam.²

Reforms of Atatürk and the 1961 Constitution. Following the Turkish Grand National Assembly establishment on April 23, 1920, a ministry called “Şeriye ve Evkaf Vekaleti” was founded to perform religious activities on May 3, 1920. The Diyanet assumed responsibility for this ministry on March 3, 1924. The Diyanet first appeared in a constitutional draft in 1961. After that, legislation regulating the Diyanet’s tasks and authority was passed, and several intellectuals and politicians complained that the Diyanet’s establishment violated the Turkish Republic’s laicism concept. The Birlik Party petitioned the Constitutional Court to abolish the Diyanet article. Laicism was not violated by the Diyanet, as the Constitutional Court determined in 1971. Gözaydın defines the Diyanet as an institution created by the Turkish Republic’s founders to safeguard laicism. The state utilizes the Diyanet to oppose religion and its prospective impact on socio-political circumstances.³

Diyanet evolved to become the Republic’s primary institution for religious governance. It came to rely on the institutions for religious personnel education, the Imam Hatip Schools, the Institutes of Higher Islamic Studies [Yüksek İslam Enstitüsü], and the Faculties of Theology [İlâhiyât Fakültesi], for its proper functioning and social reproduction – especially after 1950, when it gained prominence.⁴ As Öztürk states, the Diyanet Foundation was founded in 1975, Religious Affairs Councillorships and Attachés for Religious Affairs were established in Turkish embassies, and Diyanet-affiliated organizati-

² Gazi Erdem, “Religious Services in Turkey: From the Office of Şeyhülislâm to the Diyanet”, *The Muslim World* 98/2-3 (2008), 199-215.

³ Korkut, “The Diyanet of Turkey and its Historical Evolution”, 447-466.

⁴ Amjad Mahmud Hussain-Hafiz Ali Ahmad Butt, “The Administration of Religion in a Majority Muslim Nation-State: The Case of Turkey’s Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) and Pakistan’s Ministry of Religious Affairs”, *Al-Azva* 36/55 (2021), 49-74.

ons were established in countries with substantial Turkish migrant communities during the 1980s.⁵

The Directorate of Religious Affairs is one of Turkey's most important institutions for the administration of Islam. It manages a sizeable administrative bureaucracy for religious services related to Islam across the country and supervises a large staff of religious personnel, including imams, hatips, vaiz, muftis, Quran teachers, counselors, and administrators. The budget of Diyanet İşleri Başkan has been steadily increasing since its foundation, particularly in the previous two decades, making it a significant budget now. It must be admitted that President Erdogan's AK party is aware of the current high level of spending on religious matters. By 2008, the Diyanet had expanded to over thirty nations and continued to expand in the subsequent years. With the advent of the AK party and Tayyip Erdogan's leadership, the Diyanet's status was elevated to an undersecretary. The Diyanet acquired several established radio and television channels. The staff of Diyanet, which includes both females and males, grew rapidly.

Moreover, the Diyanet employees' work expanded beyond mosques, including diplomacy, hospitals, prisons, retirement homes, and women's shelters. With the advent of a political party such as the AK Party, which is affirmative of Islam's place in society, the ministry of Diyanet İşleri Başkanlı's function was certain to expand in prominence. By 2014, Diyanet's budget had grown to 1.24 percent of the total budget. Additionally, by 2014, the Diyanet's personnel totaled around 120.000. Furthermore, a fatwa committee of academics releases a collective fatwa on fiqh matters, and their fatwa is generally regarded and followed by the populace.⁶

However, under AKP control, a shift in the Diyanet's institutional metamorphosis occurred, as its expansion as a religious body reached hitherto unparalleled levels, which strengthened its authority within the state and presented it with unique tasks. One of these surprises has been the growing importance of the Diyanet in determining Turkey's foreign policy and the formation of Turkish diaspora communities overseas. Diyanet's change under the AKP is the systematization and institutionalization of its non-mosque activities. To this end, the Diyanet has begun hiring more women. According to official figures from 2018, around 18,000 women worked at the Diyanet in various fields. In his inaugural remarks at the workshop 'Women and Islam'

⁵ Sevgi Adak, "Expansion of the Diyanet and the Politics of Family in Turkey under AKP Rule", *Turkish Studies* 22/2 (2021), 200-221.

⁶ qHussain-Butt, "The Administration of Religion in a Majority Muslim Nation-State: The Case of Turkey's Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) and Pakistan's Ministry of Religious Affairs", 49-74.

in April 2018, Diyanet president Ali Erbaş stated that the Diyanet employs 40,000 women Quran teachers, 20,000–25,000 of them are regular employees and the rest are honorary.⁷

The central organization is composed of a president, vice presidents, a high commission for religious affairs, a commission for the verification of the Qur'an, and general directorates for religious services, religious education, hajj (pilgrimage), religious publishing, and international relations. The provincial organization is composed of the offices of the provincial and county muftis, educational facilities, and Qur'an classes. The following website (www.Diyanet.gov.tr) contains detailed information about the Diyanet and its affiliated institution, the Diyanet Waqf. Nowadays, the Diyanet is one of Turkey's most important state institutions. Diyanet has been constructing high-end mosques, establishing cultural centers worldwide, and leading several humanitarian efforts in Africa and Asia.⁸

The purpose of this study is to map the literature on Diyanet. Investigating the areas of research on Diyanet and its findings is our primary concern. The introduction section begins with a historical overview of Diyanet's formation. Following that, we provide important studies on Diyanet and, after conducting a review of the current literature, we identify a gap and frame our research questions.

This paper formulates five research questions based on the preceding discussion:

RQ1: When did publication on Diyanet reach its zenith?

RQ2: Who are the most significant contributors to this area of study?

RQ3: Which countries conducted the majority of the Diyanet research?

RQ4: What are the most frequently used keywords for Diyanet research?

RQ5: Which themes were most frequently researched on Diyanet?

We retrieved Diyanet-related research articles from the Web of Science database in the present study. After finalizing our data, we conducted the research in two phases. In the phase stage, we analyzed the metadata of all Diyanet-related documents using the Bibliometric analysis method. In the second stage, we conducted a

⁷ Adak, "Expansion of the Diyanet and the Politics of Family in Turkey under AKP Rule", 49-74.

⁸ Korkut, "The Diyanet of Turkey fnd sts Historical Evolution", 447-466.

thematic analysis based on the abstracts of our selected 50 papers.

Methodology

The paper employed both quantitative and qualitative methodologies to evaluate the scholarly literature on Diyanet. In recent times, Bibliometric analysis emerged as a popular method in social science, and a significant number of research have been found on the Web of Science and TR dizi using bibliometric analysis. For example, a bibliometric paper has published that examined 20 years of research using Bangladeshi newspapers. The paper provides evidence of how Bangladeshi newspapers were used as a research tool.⁹ Similarly, another bibliometric paper examined the use of social media during covid-19 using Bibliometric and Systematic Review methods. The paper revealed major research topics in this area by analyzing social media content.¹⁰ From Turkish perspective, a paper examined 31 years of literature on participatory banking in Turkey using bibliometric and content analysis methods.¹¹

Initially, we performed a Web of Science (WoS) search for Diyanet research. Following the retrieval of our data, we used a bibliometric analysis to undertake a quantitative inquiry into Diyanet literature. Following that, we undertake a thematic content analysis of Diyanet's research.

There has been much research published that only used qualitative methods. For example, Md tarequl Islam¹² investigated the impact of social media on Muslim society by analyzing textbooks, journal, and internet sources. But in our paper, we used both quantitative and qualitative methods to reveal more concrete results.

Data collection process

We choose the Web of Science (WoS) database for collecting data for our research. Wos is one of the largest and most reliable sources of high-quality research articles. It encompassed SCI, SSIC, ESCI, SCI-E, AHCI, and other recognized indexed journals.

⁹ Jahidul Islam Sarker vd., "Mapping 20 Years of Research Using Bangladeshi Newspapers: A Bibliometric Analysis", *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 21/4 (2022).

¹⁰ Jahidul Islam Sarker vd., "Connected Academics: Bibliometric and Systematic Review on the Use of Social Media in COVID-19 Research in Bangladesh", *Uludağ University Journal of Social Sciences* 5/2 (2022).

¹¹ Muhammed Tarik İslam vd., "Participation (Islamic) Banking in Turkey: A Bibliometric Analysis and Future Research Agenda", *International Journal of Economics & Management* 16/2 (2022).

¹² Md Tarequl Islam, "The impact of social media on muslim society: From islamic perspective", *International Journal of Social and Humanities Sciences* 3/3 (2019), <style face="italic">International Journal of Social and Humanities Sciences</style> 3/3 (2019)95-114.

We conducted our search on October 6, 2021. Our search history is following, Diyanet (All Fields) or Republic of Turkey - Presidency of Religious Affairs (All Fields) or Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı (All Fields) and Articles (Document Types) and Articles (Document Types) and Book Chapters (Exclude – Document Types) and Physics Particles Fields or Mathematics Applied or Mathematics or Gastroenterology Hepatology (Exclude – Web of Science Categories) and Archaeology (Exclude – Web of Science Categories) and Slovenian (Languages).

Following an initial search, we identified 79 documents related to Diyanet. Then we selected items that were published in English or Turkish. The item was reduced to 74. We only took articles from them. As a result, the total number of items has been reduced to 58. We manually checked 58 items and removed eight documents not directly relevant to Diyanet at the end of the data collection process. Finally, we selected 50 items to examine. The metadata of our chosen 50 documents was therefore downloaded in various formats, including Excel, BibTex, and plain data.

Bibliometric Analysis Method

After finalizing our data, we implemented a bibliometric analysis using the biblioshiny package of Programming Language R. Bibliometric methods, or “analysis,” are now well-established as scientific specialties and are a vital component of the methodology for evaluating research, particularly in scientific and practical disciplines. This method has profited significantly from computerized data processing, and there has been a dramatic increase in the number of papers in the area in recent years.¹³ It presents a general overview of a study subject, which can be categorized according to articles, authors, and publications.¹⁴ Bibliometric analysis is a popular method that allows analyzing many research items quantitatively. So, the popularity of bibliometrics is growing. There were many bibliometric analyses published in various fields of study. Sarker¹⁵ employed bibliometric analysis to map the COVID-19 research that used social media data in Bangladesh. The findings presented major areas of research such as mental health, misinformation, physical health, education, and prevention that used social media data extensively.¹⁶ They also wor-

¹³ Ole Ellegaard-Johan A Wallin, “The bibliometric analysis of scholarly production: How great is the impact?”, *Scientometrics* 105/3 (2015), 1809–1831.

¹⁴ José M Merigó-Jian-Bo Yang, “A bibliometric analysis of operations research and management science”, *Omega* 73/2017), 37-48.

¹⁵ Sarker vd., “Connected Academics: Bibliometric and Systematic Review on the Use of Social Media in COVID-19 Research in Bangladesh”, 116-132.

¹⁶ Engin Şenel, “Health and Religions: a bibliometric analysis of health literature related to Abrahamic Religions between 1975 and 2017”, *Journal of religion and health* 57/5

ked on the relation between religion and health by using bibliometric analysis. Thus, we have selected this methodology to evaluate our data quantitatively.

Thematic Analysis Method

Thematic Analysis (TA) is an approach to qualitative data that is accessible, adaptable, and gaining popularity.¹⁷ It enables the development and analysis of themes using inductive, deductive, or hybrid methodologies. It can do purely qualitative evaluations and elicit frequency data that can be evaluated numerically.¹⁸ Thematic analysis is a qualitative method that can categorize much research as some themes. Under one theme, it allows us to gather similar research and explain more accurately. After analyzing the content of the research, one can create some themes. So, we choose this method to analyze our data.

Findings and Results

1 Total research briefly

The data for this investigation came from Web of Science-indexed publications published between 2008 and 2021, as detailed in Table 1.

Table 1: Summary of Data

Source: Authors' calculations.

Description	Results	Description	Results
Timespan	2008:2021	AUTHORS	
Sources (Journals, Books, etc.)	29	Authors	62
Documents	50	Author Appearances	77
Average years from publication	4.54	Authors of single-authored documents	27
Average citations per document	6.18	Authors of multi-authored documents	35
Average citations per year per doc	1.22	AUTHORS COLLABORATION	
References	1	Single-authored documents	31
DOCUMENT TYPES		Documents per Author	0.806
article	50	Authors per Document	1.24
DOCUMENT CONTENTS		Co-Authors per Documents	1.54
Keywords Plus (ID)	70	Collaboration Index	1.84
Author's Keywords (DE)	146		

(2018), 1996-2012.

¹⁷ Braun, V., & Clarke, V. (2012). Thematic analysis. In H. Cooper, P. M. Camic, D. L. Long, A. T. Panter, D. Rindskopf, & K. J. Sher (Eds.), *APA handbook of research methods in psychology, Vol. 2. Research designs: Quantitative, qualitative, neuropsychological, and biological* (pp. 57–71). American Psychological Association.

¹⁸ Robinson, O. C. (2022). Conducting thematic analysis on brief texts: The structured tabular approach. *Qualitative Psychology, 9*(2), 194–208.

2 Production time:

Figure 1 shows here per year production on Turkish Diyanet from Web of Science Databased over the last 14 years. Research rose in 2008, the highest peak in 2019 and 2021, and decreased in 2009 and 2011. The graph depicts the peaks and trophies of the number of scientific productions between 2011 and 2019, with production only increasing. With a small decrease in 2020, then again increase in 2021, it finally reaches the top of 9.

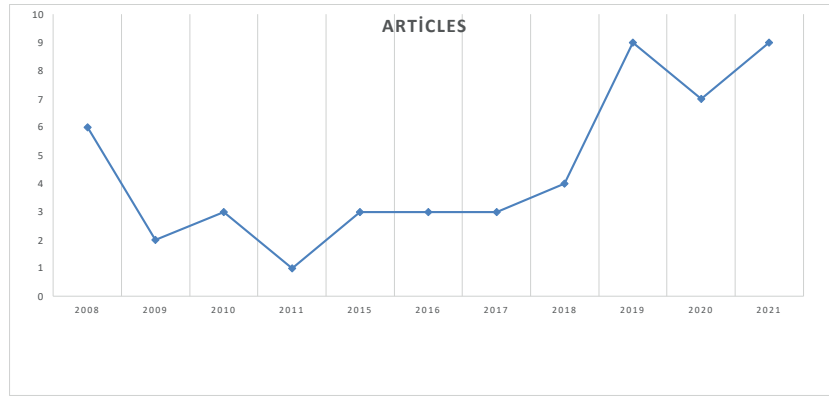


Figure 1: Annual scientific production

Source: Authors' analysis

3 Three-fields Plot:

Three-Field Plot is a dynamic science and graphic mapping tool that helps to summarize the whole bibliometric study in one image and show the proportions in the content. Figure 2: The Three-fields Plot represents a link between three different metadata. This analysis shows the three-field plot among countries' names (left column), authors' keywords (middle column) and the keywords plus (right column) related to research titles. Considering 14 items in the middle case and 10 items in the left and 20 items in the right case, it is observed how various famous authors are pouring their focus and time into this research. Provides authors keywords by the main authors, extracted keywords plus from the titles, is generated by an automatic, showed countries in which places those articles were published.

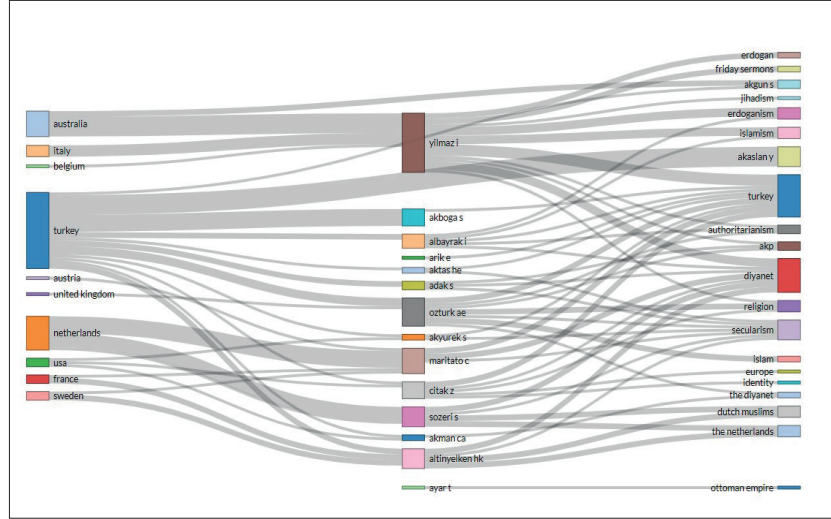


Figure 2: The Three-fields Plot
Source: Authors' analysis using Rshiny

Keywords plus shows that Turkey, Diyanet, Akaslan, secularism, and Islamism are the broadly used keywords. Yilmaz¹⁹ is writing the most on Diyanet. Turkish Diyanet-related Islamism, religion, and Dutch Muslims are some of the keywords that came again and again by authors. Islam, and Friday sermons are some of the keywords that came once by authors. Turkey is publishing the most articles on Diyanet. Australia, the Netherlands, and Italy also are publishing Diyanet-related papers. The three-field plot thus marks the focus of Diyanet's research publications.

¹⁹ İhsan Yılmaz vd., "Religion in Creating Populist Appeal: Islamist Populism and Civilizationism in the Friday Sermons of Turkey's Diyanet", *Religions* 12/5 (2021), WOS:000654504500001

4 Top cited papers

Table 2: Top ten cited article

Source: Authors' calculations.

Authors and Years	Paper	Total Citations
OZTURK AE, 2016	Turkey's Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology? ²⁰	56
OZTURK AE, 2018	Diyanet as a Turkish Foreign Policy Tool: Evidence from the Netherlands and Bulgaria ²¹	31
GOEZAYDIN IB, 2008	Diyanet and Politics ²²	29
CITAK Z, 2010	Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of the Diyanet in the Conseil Franç ais du Culte Musulman ²³	22
OKTEM K, 2011	Between emigration, de-Islamization, and the nation-state: Muslim communities in the Balkans today ²⁴	18
TOMBUS HE, 2017	(Post-)Kemalist Secularism in Turkey ²⁵	13
OZTURK AE, 2019	An alternative reading of religion and authoritarianism: the new logic between religion and state in the AKP's New Turkey ²⁶	13
ULUTAS U, 2010	Religion and Secularism in Turkey: The Dilemma of the Directorate of Religious Affairs ²⁷	11
TUTUNCU F, 2010	The Women Preachers of the Secular State: The Politics of Preaching at the Intersection of Gender, Ethnicity, and Sovereignty in Turkey ²⁸	10
TURAN O, 2008	The Turkish Diyanet Foundation ²⁹	10

²⁰ Ahmet Erdi Ozturk, "Turkey's Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology?", *Southeast European And Black Sea Studies* 16/4 (2016), WOS:000388967200008

²¹ Ahmet Erdi Ozturk-Semiha Sozeri, "Diyanet as a Turkish Foreign Policy Tool: Evidence from the Netherlands and Bulgaria", *Politics And Religion* 11/3 (2018), WOS:000440668300006

²² Istar B. Goezaydin, "Diyanet and politics", *Muslim World* 98/2-3 (2008), WOS:000254954100006

²³ Zana Citak, "Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of the Diyanet in the Conseil Francais du Culte Musulman", *Journal Of Ethnic And Migration Studies* 36/4 (2010), WOS:000275846100005

²⁴ Kerem Oektem, "Between emigration, de-Islamization and the nation-state: Muslim communities in the Balkans today", *Southeast European And Black Sea Studies* 11/2 (2011), WOS:000297147300004

²⁵ H. Ertug Tombus-Berfu Aygenc, "(Post-)Kemalist Secularism in Turkey", *Journal Of Balkan And Near Eastern Studies* 19/1 (2017), WOS:000392477000006

²⁶ Ahmet Erdi Ozturk, "An alternative reading of religion and authoritarianism: the new logic between religion and state in the AKP's New Turkey", *Southeast European And Black Sea Studies* 19/1 (2019), WOS:000461186700005

²⁷ Ufuk Ulutas, "Religion and Secularism in Turkey: The Dilemma of the Directorate of Religious Affairs", *Middle Eastern Studies* 46/3 (2010), WOS:000280759000004

²⁸ Fatma Tutuncu, "The Women Preachers of the Secular State: The Politics of Preaching at the Intersection of Gender, Ethnicity and Sovereignty in Turkey", *Middle Eastern Studies* 46/4 (2010), WOS:000280664300008

²⁹ Oemer Turan, "The Turkish Diyanet Foundation", *Muslim World* 98/2-3 (2008), WOS:000254954100020

We rated all articles as having at least ten citations to determine the most significant publications on Diyanet. The most frequently cited article on this field is “Turkey’s Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology?” by OZTURK AE³⁰ with 56 citations. Additionally, essential articles include “Diyanet as a Turkish Foreign Policy Tool: Evidence from the Netherlands and Bulgaria” by OZTURK AE³¹ with 31. “Diyanet and Politics” by GOEZAYDIN IB³² with 29. These items are listed in Table 2: Top ten cited article. Additionally, the table highlights citations from other studies.

5 Top ten authors

Table 3: Top ten author

Source: Authors’ calculations.

No.	Author	H Index	G Index	M Index	TC	NP	PY Start
1	YILMAZ I	2	3	1	11	5	2020
2	SOZERI S	3	4	0.75	43	4	2018
3	MARITATO C	3	4	0.429	19	4	2015
4	OZTURK AE	3	3	0.5	100	3	2016
5	ALTINYELKEN HK	2	3	0.667	12	3	2019
6	CITAK Z	2	2	0.167	25	2	2010
7	AYGENC B	1	1	0.2	13	1	2017
8	AYDIN M	1	1	0.071	5	1	2008
9	ADAK S	1	1	1	3	1	2021
10	AKASLAN Y	1	1	0.25	1	1	2018

Table 3: Top ten author displays the impact of the top 10 authors on Diyanet from 2018 to 2021. Additionally, this table displays the number of publications (NP), the H-Index, the G-Index, the M-Index, the total citation (TC) count, and the publishing year (start). The first author is YILMAZ I³³ with 5 publications and 11 citations; the Second author is SOZERI S³⁴ with four publications and 43 citations;

³⁰ Ozturk, “Turkey’s Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology?”,

³¹ Ozturk-Sozeri, “Diyanet as a Turkish Foreign Policy Tool: Evidence from the Netherlands and Bulgaria”, *Politics and Religion*, 11(3), 624-648.

³² Goetzaydin, “Diyanet and politics”, 216-227.

³³ Ihsan Yilmaz, “The Emergence of Islamist Official and Unofficial Laws in the Erdoganist Turkey: The Case of Child Marriages”, *Religions* 12/7 (2021), 513. WOS:000676934500001

³⁴ semiha Sozeri-Hulya Kosar Altinyelken, “What Are Children Being Taught In The Mosque? Turkish Mosque Education In The Netherlands”, *Learning Culture And Social Interaction* 22/2019), WOS:000482872800013

and the Third author is MARITATO C³⁵ with 4 publications and 19 citations. The other authors are 3, 2, and 1 publication and cited deferent.

Notes: Authors are ranked based on their number of publications (NP). The H-index, available through Google Scholar Citation, is concerned with the overall number of citations in prior works. The G-Index counts all publications. Finally, the M-index considers both the H-index value and the year of publication.

6 Top ten countries

In Figure 3: Most Relevant Countries by Corresponding Authors, in the top 10 countries, Turkey is in the highest position in SCP (Single Country Publications) with an MCP (Multiple Countries Publications). More particularly, out of 20 corresponding authors from Turkey, just 2 papers have collaboration (MCP). Total 6 publications from Australia, 5 are SCP and 1 is MCP. At last, the MCP is highest for Austria and Germany, with just 1 paper per country, all are MCPs.

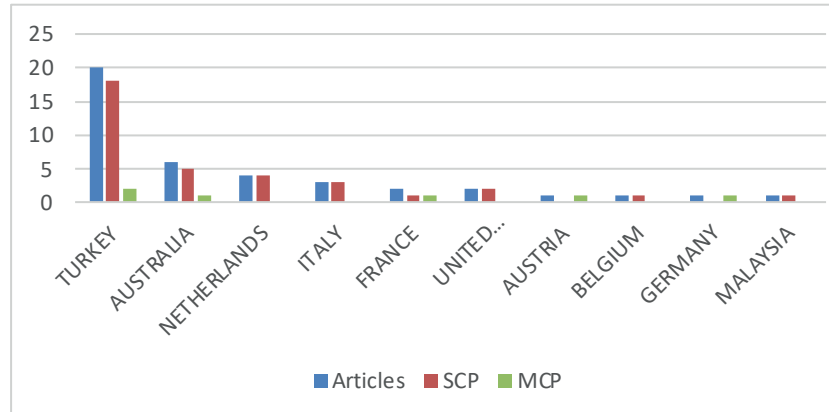


Figure 3: Most Relevant Countries by Corresponding Authors

Source: Authors' analysis

7 Most Impactful Sources:

This Figure 4: Source productions presents 4 main journals that publish almost one-third of Diyanet related articles. 6 articles (20%) come from Muslim World journals. 4 articles (12%) from every jour-

³⁵ Chiara Maritato, "Compliance or negotiation? Diyanet's female preachers and the diffusion of a "true' religion in Turkey", *Social Compass* 64/4 (2017), WOS:000414664600005

nal of Bilimname, Religions, Southeast European and Black Sea Studies separately.

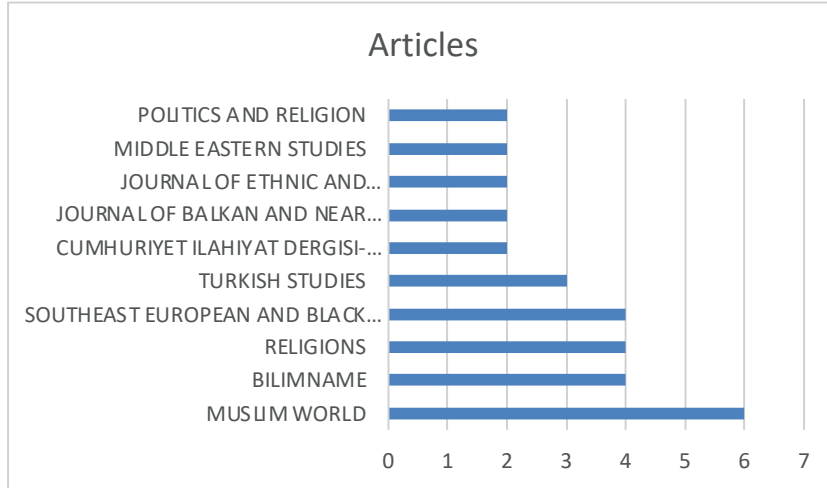


Figure 4: Source productions

Source: Authors' analysis using Rshiny

296 | db

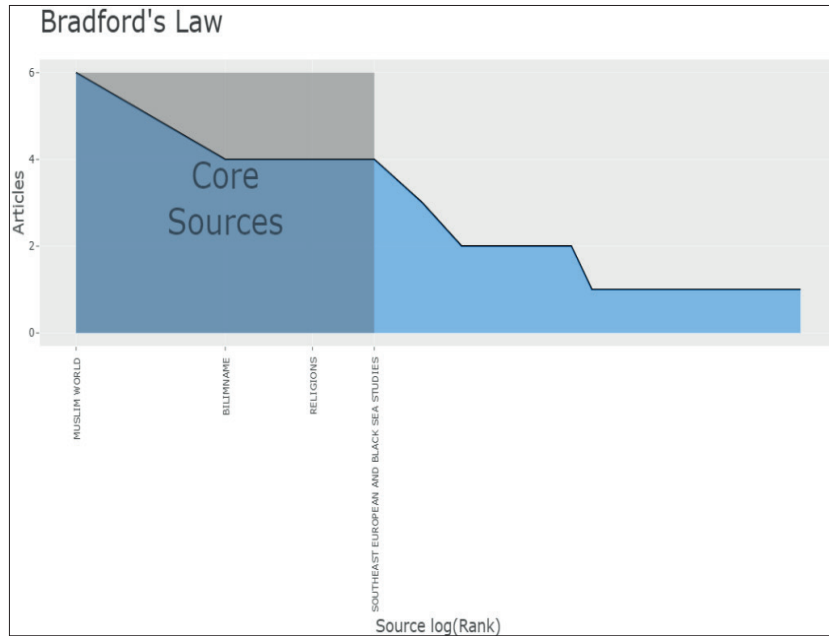


Figure 5: Source Clustering through Bradford's Law

Source: Authors' analysis using Rshiny

Bradford's³⁶ law names four journals as the discipline's "essential journals." For instance, as illustrated in Figure 5: Source Clustering through Bradford's Law, these four publications accounted for one-third of the total collection on this subject. Six publications (20%) are from the journal *Muslim World*, followed by articles from the *Bilimname*.

8 Most used keywords

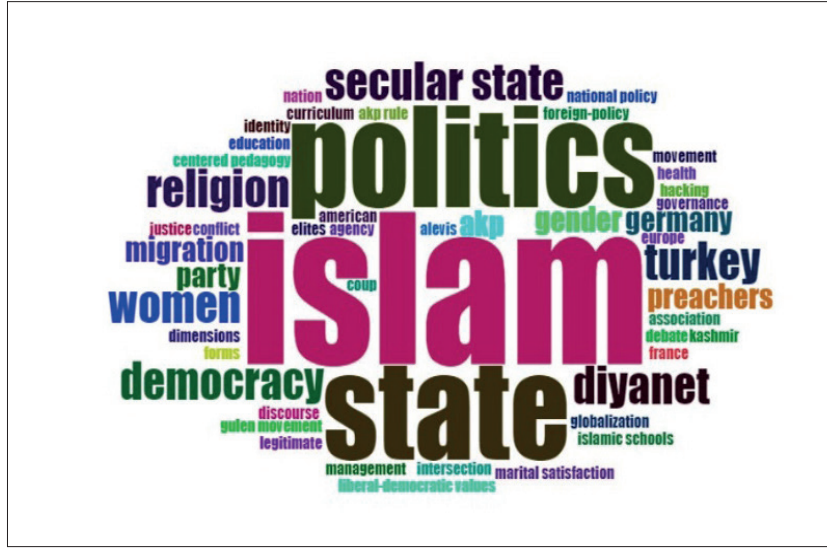


Figure 6: Word Cloud

Source: Authors' analysis using Rshiny

The most frequently occurring words in bibliometric analysis describe the core issues addressed by current studies. In Figure 6: Word Cloud, a word cloud built on Diyanet literature is presented. According to the word cloud, the most popular topic in articles regarding Diyanet was Islam. Politics, state, and secular state are the words that come next. That means that the majority of Diyanet's study was focused on the government's political stance rather than religious policy.

³⁶ Samuel C Bradford, "Sources of information on specific subjects", *Engineering* 137 (1934), 176–180.

9 Co-occurrence Keyword

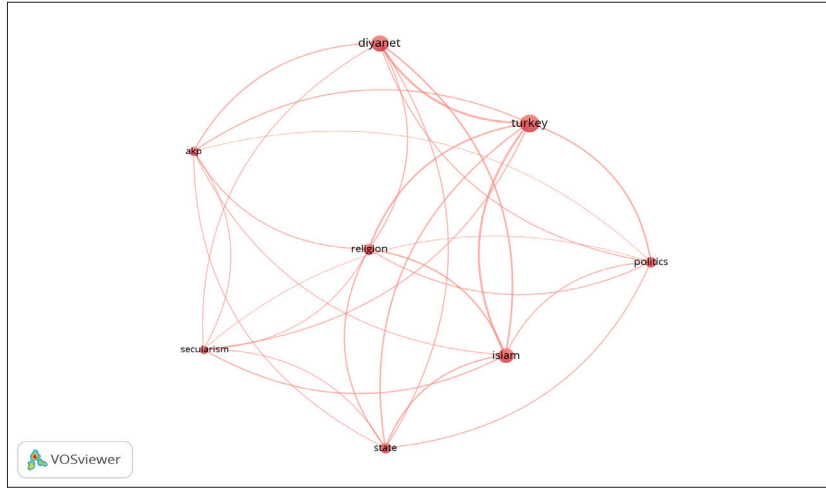


Figure 7: Co-occurrence Keyword

Source: Authors' analysis

The network diagram illustrates the relationships between the keywords and their relative link strength. The width of the lines in Figure 7: Co-occurrence Keyword represents the strength of the connections between phrases and their close relatives. By contrast, the size of a node indicates the keyword's relative relevance.

10 Areas of Studies

Figure 8: Area studies presents a detailed picture of the area distribution of research effort on Diyanet. As per the figure, Anti Diyanet drew the largest percentage of research activity. Conversely, Charity, Comparison, Family, religion is the lowest area of research. The principal subject of research in this sector is the Anti Diyanet, Foreign Policy, Women Empowerment, Education, History, and Politics.

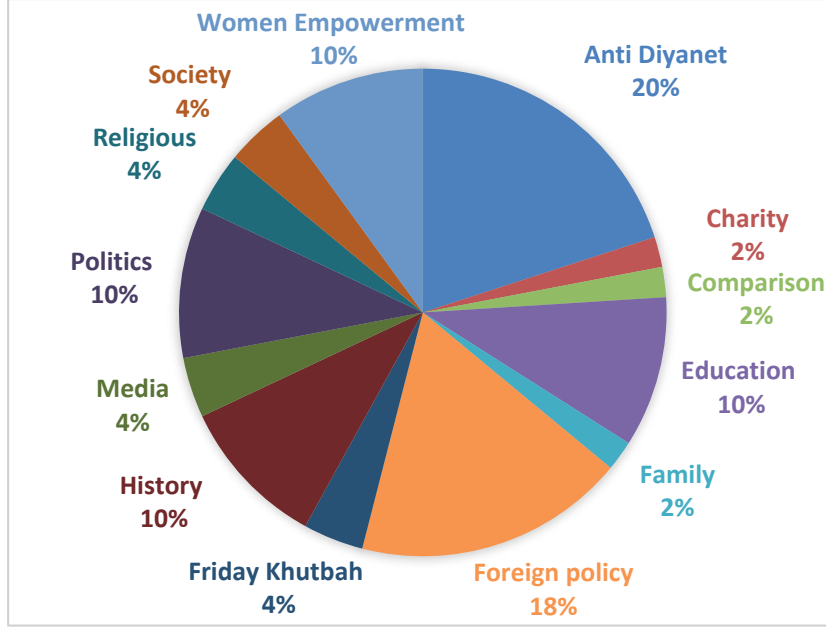


Figure 8: Area studies

Source: Authors' analysis

11 Thematic Analysis of Diyanet:

In response to research question five in this study, a synthesis of the selected papers revealed five themes that contribute to the portrayal of Diyanet in academia. These themes were identified through the analysis of the research studies.

Theme 1: Diyanet is an alternative educational institution

The sublime teaching of Islam and Islamic educational activities have been presented to people by the core topic in four studies. These are alternative education, and Diyanet is an alternative educational institution for arranging some important educational activities. This education of Islam was linked to Qur'an, Hadith, Mosque, and Islamic encyclopedia. These themes have reframed the traditional idea of Muslim education and facilitated the propagation of Islamic interpretations through the idea of a centralized religious authority, Qur'an Recitation Education (Qira'at) in Turkey, including Qur'an memorization into formal education without losing time as exami-

ned by Akaslan³⁷, Ugur and Osmanoglu.³⁸ Some of the studies, such as Altinyelken and Sozeri³⁹ examined other aspects of how mosque pedagogy is increasingly being incorporated into governments' cultural and political goals.

Altintas⁴⁰ examined Islamic Studies, Islamic History, Art, Literature, Culture, and Civilization are all included in this encyclopedia. There's also a summary of nearly 1540 articles regarding hadith in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. More than 2000 experts contributed to the *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, which contains over 16.000 articles covering a wide range of issues and was compiled utilizing more than 500 sources.

Theme 2: Diyanet act as a change-maker in society

The contribution of Turkey's Diyanet Foundation (TDF) in improving social conditions has been noticed. Saad⁴¹ examined that the foundation offers mufti offices and personnel housing throughout the country, as well as several Qur'anic learning institutions. Its budget is in the millions of dollars. The TDF provided medicine to low-income families, paid for their hospital bills, and donated medicine and medical equipment to healthcare organizations, resulting in millions of people benefiting from TDF social assistance in its own medical facilities and hospitals.

Theme 3: Diyanet is making 'the pious generation'

Several journal articles from the reviewed literature exemplified Diyanet's concept of 'creating a pious generation' Sozeri and Altinyelken⁴² constitute a distinct sector of writing that contributes to this theme. There is an explanation of the necessity of teaching youngsters about Islam's five pillars, the Prophet Mohammad's life and teachings, and Islamic laws of behavioral conduct for them to learn how to become good Muslims.

³⁷ Yasar Akaslan, "The Education of Qur'an Recitation (Qira'at) in Turkey", *Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (2018), WOS:000454256100012

³⁸ Elif Ugur-Cemil Osmanoglu, "Evaluation Of Qur'an Memorization (Hifz Education) Together With Formal Education According To Stakeholders Views", *Bilimname* 41/1 (2020), WOS:000538052300029

³⁹ Hulya Kosar Altinyelken-Semiha Sozeri, "Importing mosque pedagogy from Turkey: an analysis of contextual factors shaping re-contextualisation processes in the Netherlands", *Comparative Education* 55/1 (2019), WOS:000459155500004.

⁴⁰ Fatma Betül Altintas, "A Critical Approach To The Articles About Hadith In "Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi" (Turkish Religious Foundation Encyclopedia Of Islam)", *Bilimname* 29/2 (2015): 295-310. WOS:000434572800013

⁴¹ Norma Md Saad vd., "The contribution of waqf institutions in Malaysia and Turkey in improving the socio-economic conditions of the society", *Turkish Journal of Islamic Economics* 4/1 (2017), 1-29.

⁴² Sozeri-Altinyelken, "What are children being taught in the mosque? Turkish mosque education in the Netherlands".

Theme 4: Diyanet is a soft-power tool of Turkey

Diyanets activities abroad, mainly in European counties with Turkish minority populations, were a major subject of discussion in research related to Diyanet. The role of Diyanet abroad is portrayed as a soft-power tool of Turkey in many pieces of literature filtered by Sozeri⁴³, Guerlesin⁴⁴, Bruce,⁴⁵ Oektem⁴⁶, Citak⁴⁷, and Aydin.⁴⁸

The authors under this theme discussed Diyanets role in foreign policy, the implications of scholarship offered by Diyanet, and Diyanets role in countries with a Turkish minority population.

Kelkitli⁴⁹ asserted that Turkey's Student Exchange Project delves into the Turkiye Scholarships Program, the Mevlana Exchange Program, and the Turkiye Diyanet Foundation's scholarship programs. All of these were established during the Justice and Development Party's tenure to strengthen and expand friendly ties between Turkey and various targeted countries. Citak⁵⁰ contended that the Turkish government employs the Diyanet as a foreign-policy tool, presenting 'Turkish Islam' as a moderate and reasonable religion compatible with modernity and serving as a model for 'European' or 'French' Islam. The Diyanet represents Muslims of Turkish ethnicity in France as their authorized representative. Ozturk and Sozeri attempted to ascertain how Turkey's Presidency of Religious Affairs (Diyanet) functions as a foreign policy (FP) instrument. First, they presented two fundamental claims: Diyanet is Turkey's primary foreign policy tool in nations with a sizable Turkish-Muslim minority. Second, this instrumentalization undermines secularization efforts both domestically and internationally.

⁴³ Semiha Sozeri vd., "Training imams in the Netherlands: the failure of a post-secular endeavour", *British Journal Of Religious Education* 41/4 (2019), WOS:000477963500006

⁴⁴ Omer Faruk Guerlesin, "Major Socio-Political Factors that Impact on the Changing Role, Perception and Image of Imams among Dutch-Turkish Muslims", *Education Sciences* 9/3 (2019), WOS:000488232400057

⁴⁵ benjamin Bruce, "Imams For The Diaspora: The Turkish State's International Theology Programme", *Journal Of Ethnic And Migration Studies* 46/6 (2020), WOS:000522367300009

⁴⁶ Oektem, "Between emigration, de-Islamization and the nation-state: Muslim communities in the Balkans today",

⁴⁷ Citak, "Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of the Diyanet in the Conseil Francais du Culte Musulman", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36:4, 619-634.

⁴⁸ Mehmet Aydin, "Diyanet's global vision", *Muslim World* 98/2-3 (2008), WOS:000254954100002

⁴⁹ Fatma Asli Kelkitli, "The Role of International Educational Exchange in Turkish Foreign Policy as a Reconstructed Soft Power Tool", *All Azimuth-A Journal Of Foreign Policy And Peace* 10/1 (2021), WOS:000672180200003

⁵⁰ Citak, "Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of the Diyanet in the Conseil Francais du Culte Musulman", 619-634.

Diyanet's projects abroad are subjected to research from many countries. These research findings show that Diyanet's work serves as a soft-power tool of Turkish foreign policy as an affiliated state body.

Theme 5: Diyanet is a political tool of Erdogan

Some authors have negatively portrayed the activities of Diyanet e.g. Yilmaz and Erturk⁵¹, Yilmaz and Albayrak⁵², Yakar and Yakar⁵³. They argued that the main objective of Diyanet was to justify President Erdogan's authoritarian rule.

The central point of anti-Diyanet papers is that 'Diyanet is a political tool of Erdogan'. The major topics of discussion in these studies were the Functions of Diyanet revised during the reign of Erdogan, Diyanet justifying the authoritarian rule of Erdogan, Diyanet has been vilifying Political opponents of Erdogan, the Gulen movement, Diyanet became more radicalized during Erdogan, etc.

Yilmaz and Erturk⁵⁴ argued that Diyanet radicalized the Friday sermon in recent years. He stated that The Friday sermons, which reach at least 50% of adult males every week, have become more radical, Islamist, and violent. Likewise, Yilmaz and Albayrak⁵⁵ stated that Erdogan used Diyanet to vilify his political opponent Gulen Movement. He claimed as Diyanet portrays the Gulen Movement (GM) as a source of sedition (fitne), corruption (fesat), mischief, a social disease, and, finally, as a traitor and puppet of the West who constantly conspires against Turkey and the Muslim World. Moreover, Öztürk⁵⁶ examined state-religion interaction in authoritarian regimes by scrutinizing Karrie Koesel's logic. He shed light on the transformation of the AK party and the Turkish state since 2011. He argued that Turkey had become an inclusionary, hegemonic-authoritarian, and weak state. Sunni Islam has taken on a new significance within

⁵¹ Ihsan Yilmaz-Omer F. Erturk, "Pro-Violence Sermons of a Secular State: Turkey's Diyanet on Islamist Militarism, Jihadism and Glorification of Martyrdom", *Religions* 12/8 (2021), WOS:000690006400001

⁵² Ihsan Yilmaz-Ismail Albayrak, "Religion as an Authoritarian Securitization and Violence Legitimation Tool: The Erdoganist Diyanet's Framing of a Religious Movement as an Existential Threat", *Religions* 12/8 (2021), WOS:000689972200001

⁵³ Sumeyra Yakar-Emine Enise Yakar, "The Integrationist Policy Of The Diyanet Towards Sectarian Diversity", *Bilimname* 44/1 (2021), WOS:000646602900021

⁵⁴ Yilmaz-Erturk, "Pro-Violence Sermons of a Secular State: Turkey's Diyanet on Islamist Militarism, Jihadism and Glorification of Martyrdom", 1-17.

⁵⁵ Yilmaz-Albayrak, "Religion as an Authoritarian Securitization and Violence Legitimation Tool: The Erdoganist Diyanet's Framing of a Religious Movement as an Existential Threat", 1-14.

⁵⁶ Öztürk, Ahmet Erdi. «An alternative reading of religion and authoritarianism: the new logic between religion and state in the AKP's New Turkey.» *Southeast European and Black Sea Studies* 19, no. 1 (2019): 79-98.

the regime's new identity and structure.

Yılmaz and Barry⁵⁷ state that, after 2011, the AKP leadership took on a more authoritarian and anti-western tone, and its policy on interfaith engagement was revised. Religion has been used to satisfy the political needs of a staunchly secular state. Tombus and Aygenc⁵⁸ argued that, in terms of religious pluralism, the AKP had retained the same authoritarian behaviors and structures. The AKP has appropriated the Diyanet and compulsory religious education to carry out a conservative-Islamic political and social revolution that intends to eliminate plurality. Similarly following authors also critically reviled Diyanet activities Yılmaz⁵⁹, Yakar and Yakar⁶⁰, Yildiz and Smets⁶¹, Ozturk⁶², Ozturk⁶³, Ulutas⁶⁴, Yılmaz, Demir and Morieson⁶⁵, Ongur.⁶⁶

Theme 6: Diyanet empowers scarf-wearing women

Some research was carried out on the female staff of Diyanet or Diyanets projects related to females. The studies on this area found that by employing many scarf-wearing women, Diyanet has been working to empower pious women in Turkish society who were once marginalized.

Akman⁶⁷ concluded that the issue of gender imbalance had been addressed by the Justice and Development Party (AKP) governments

⁵⁷ Ihsan Yılmaz-James Barry, "Instrumentalizing Islam in a 'Secular' State: Turkey's Diyanet and Interfaith Dialogue", *Journal Of Balkan And Near Eastern Studies* 22/1 (2020), WOS:000511433400001

⁵⁸ Tombus-Aygenc, (Post-)Kemalist Secularism in Turkey, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 19/1(2017), 70-85.

⁵⁹ Yılmaz, "The Emergence of Islamist Official and Unofficial Laws in the Erdoganist Turkey: The Case of Child Marriages", *Religions* 2021, 12(7), 513.

⁶⁰ Yakar-Yakar, "The Integrationist Policy Of The Diyanet Towards Sectarian Diversity", *Bilimname*, 671-696.

⁶¹ Erkan Yildiz-Kevin Smets, "Internet Trolling in 'Networked' Authoritarianism A Qualitative Content Analysis of Tweets by Regime Supporters and 'Ak Trolls' in July 2016", *Middle East Journal Of Culture And Communication* 12/3 (2019), WOS:000503722300005

⁶² Ozturk, "An alternative reading of religion and authoritarianism: the new logic between religion and state in the AKP's New Turkey", Ozturk, "An alternative reading of religion and authoritarianism: the new logic between religion and state in the AKP's New Turkey", *Southeast European and Black Sea Studies*, 19:1, 79-98.

⁶³ Ozturk, "Turkey's Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology?",

⁶⁴ Ulutas, "Religion and Secularism in Turkey: The Dilemma of the Directorate of Religious Affairs", *Middle Eastern Studies*, vol. 46/3, (2010) 389-99.

⁶⁵ Yılmaz vd., "Religion in Creating Populist Appeal: Islamist Populism and Civilizationism in the Friday Sermons of Turkey's Diyanet".

⁶⁶ Hakan Ovunc Ongur, "Performing Through Friday Khutbas: Re-Instrumentalization Of Religion In The New Turkey", *Third World Quarterly* 41/3 (2020), WOS:000492505000001

⁶⁷ Canan Aslan Akman, "Women officials of the Turkish Diyanet: Gendered transformations and predicaments of empowerment?", *Asian Journal Of Womens Studies* 27/2 (2021), WOS:000658549100001

through a new strategy of increasing female graduates from theology faculties.

Tutuncu⁶⁸ argued that the unprecedented integration of head-scarved women into public offices is a triumph for the state, which seeks to absorb both Islamist and Kurdish challenges by rallying women preachers. Maritato⁶⁹ examines the religious activities of the Turkish Presidency of Religious Affairs' female preachers (vaizeler) (Diyanet). The findings of these studies assert that unlike following the feminist mode of empowering women, Diyanet integrates practicing Muslim women in their projects.

Discussion

The purpose of this study is to identify the scope of research conducted on Diyanet. The paper aims to explore the main themes of research in this field. In addition, the paper tried to explore top authors, top cited papers, top journals, top contributing countries, as well as most frequently used keywords. First, the study provides a bibliometric analysis of the literature of Diyanet. Through this bibliometric analysis the paper presented a quantitative summary of research in this field. Secondly, the paper discovered the most common themes of research related to Diyanet. We presented a list of major themes by implementing a thematic analysis.

When research trends were examined using the RQ1, it was observed that most articles were published in 2019 and 2021, with a total of nine publications. The result indicates a recent increase in scholarly interest in Diyanet's study. According to RQ2, the top authors who contributed most to this area of research are Yilmaz I, Maritato C, Sozeri S, Altinyelken Hk, And Ozturk Ae. The findings of the RQ3 indicate that Turkey made the most contribution to this sector. Apart from Turkey, Australia, the Netherlands, Italy, and France also contributed significantly. The findings signify that Diyanet was the subject of investigation in Turkey and Western countries.

According to the RQ4, the most often used terms in research on Diyanet were Islam, politics, state, Diyanet, secular state, and religion. The findings indicate that political issues and activities were scrutinized more extensively than Diyanet's religious activities. Within the final research question framework, we identified the five most recurrent themes in the Diyanet study. Among the 50 articles, most

⁶⁸ Tutuncu, "The Women Preachers of the Secular State: The Politics of Preaching at the Intersection of Gender, Ethnicity and Sovereignty in Turkey", *Middle Eastern Studies* 46/4 (July 2010), 595-614

⁶⁹ Maritato, "Compliance or negotiation? Diyanet's female preachers and the diffusion of a 'true' religion in Turkey". *Social Compass*, 64(4), 530-545.

of the research focused on the following themes: Diyanet is an alternative educational institution, Diyanet acts as a change-maker in society, Diyanet is a soft-power tool of Turkey, Diyanet is a political tool of Erdogan and Diyanet is making 'the pious generation.'

On the other hand, the thematic analysis of Diyanet found six major themes. The themes could be divided into two broad categories as pro-Diyanet and Anti-Diyanet. The pro-Diyanet themes show that much research tried to show how Diyanet worked as a change-maker in society. These studies showed how Diyanet worked to create a pious generation, empower Turkish women, and educate Muslims. In contrast, some scholars presented Diyanet from the opposite angle. By reviewing Publications of Diyanet and interviewing female teachers of Diyanet, they claim that Diyanet has been working to Islamize, radicalize Turkish society and even legitimize the authoritarian rule of Erdogan. A hike in anti-Diyanet research has been seen after the failed coup in 2016.

Although bibliometric analysis is a comparatively new methodology, there were still several researches on religion and its relations to other areas. For instance, Şenel⁷⁰ worked on relations between health and religion. They analyzed 42 years of Health Literature Related to Abrahamic Religions. The study found 1329 entries in the health and Christianity domain, with the USA leading the way, followed by the UK and Canada. They found 1965 publications on Islam and health, with the USA, UK, and Saudi Arabia leading the way. The University of London produced the most. There were 436 items found in Judaism and health. However, it was noticed that the most productive authors in this discipline were not Middle Eastern and came from advanced economies.

Alshater⁷¹ worked on Zakat literature using the Scopus database. The study found that The Journal of Islamic Accounting and Business Research was the most cited source. Nonetheless, the top eight most cited publications show that there is still a scarcity of studies in this sector. Furthermore, the writers discover that zakat is considered regarding religion, institutional framework, role in poverty eradication, and zakat distribution management. The writers also identify and propose 14 study objectives for additional scholarly work in the field of zakat.

Compared to previous research, our study is the first bibliometric analysis of Diyanet in Turkey. Like previous studies, we also re-

⁷⁰ Şenel, «Health and Religions: a bibliometric analysis of health literature related to Abrahamic Religions between 1975 and 2017», *Relig. Health.* 57/5(2018):1996-2012.

⁷¹ Muneer M Alshater vd., «What do we know about zakat literature? A bibliometric review», *Journal of Islamic Accounting and Business Research* 2021), 544-563.

veal the list of top contributing authors, top journals, major areas of studies, research trends, most used keywords, and so on. Additionally, as we employed thematic analysis, we were further able to present the major themes of this research area. Thus, this study will contribute to understanding research on Diyanet and guide future researchers.

Additionally, this study has certain drawbacks. To begin, this bibliometric study includes just English-language articles. We were unable to add studies conducted in the Turkish language. Second, we could only incorporate a few studies published in English-language journals that are no longer included in the web of science. The study used the Web of Science (WoS) database to compile the articles. Thirdly, many of Turkish's high-quality journals are also published in Turkish. We could not acquire documents from these publications because they were not indexed in the WoS database. To circumvent these constraints, we attempted to describe the findings from these types of research studies in our literature review section. Additionally, we urge that future bibliometric analyses may use Turkish languages and other databases.

Conclusion

Although there was much research on Diyanet, this study is the first attempt to synthesize all research on Diyanet using bibliometric and thematic analysis methods. The findings revealed that Diyanet garners considerable interest from domestic and international researchers. By reading our article, one can easily find which area on Diyanet was extensively investigated and which needed to be more focused. Thus, this paper will guide future researchers in selecting their research area as we needed to include Turkish journals in our study for technical constraints. Future researchers may include Turkish journals to unearth the works on the Turkish language on Diyanet.

In line with the results obtained in this study, the Presidency of Religious Affairs maintains its priority agenda due to political, cultural, and religious reasons. It is seen that especially the secular section strongly opposes the Diyanet. On the other hand, Diyanet has made some expansions in its mission compared to its previous periods. Among these, pre-school education, summer Quran courses, and youth activities come to the fore. The Diyanet, which had assumed a passive religious mission before, became active, expanded its activities at home and abroad, and increased its activities for the public, causing a reaction from the secular segment. Diyanet is a government institution. Its mission is for the religious service needs of the whole society. Some applications may cause legitimate criticism,

but these are fixable applications. Such applications can be found in every institution. To suggest the abolition of Diyanet would invite much bigger problems for the Republic of Turkey. Rather Diyanet could revise its activities according to the findings of the research. Finally, the paper reveals that some research was conducted to investigate the functions of the Diyanet, while others were conducted merely to defame Diyanet.

References

- Korkut, Şenol. "The Diyanet Of Turkey And Its Historical Evolution". *Electronic Turkish Studies* 11/17 (2016), 447-466.
- Erdem, Gazi. "Religious Services in Turkey: From the Office of Şeyhülislâm to the Diyanet". *The Muslim World* 98/203 (2008), 199-215.
- Hussain, Amjad Mahmud-Hafiz Ali Ahmad Butt. "The Administration of Religion in a Majority Muslim Nation-State: The Case of Turkey's Presidency of Religious Affairs (Diyanet İşleri Başkanlığı) and Pakistan's Ministry of Religious Affairs". *Al-Azva* 36/55 (2021), 49-74.
- Adak, Sevgi. "Expansion of the Diyanet and the Politics of Family in Turkey under AKP Rule". *Turkish Studies* 22/2 (2021), 200-221.
- Sarker, Jahidul Islam, Tariquill Islam, Md Nazmul Islam-Abdulla Al Mahmud. "Mapping 20 Years of Research Using Bangladeshi Newspapers: A Bibliometric Analysis". *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 21/4 (2022), 2103-2116.
- SARKER, Jahidul Islam, Tariquill Islam, Md Nazmul Islam-Moshiur Rahman. "Connected Academics: Bibliometric and Systematic Review on the Use of Social Media in COVID-19 Research in Bangladesh". *Ulisa: Uluslararası Çalışmalar Dergisi* 5/2 116-132.
- İslam, Muhammed Tarik, Mohammad Kabir Hassan, Kamal Tasiu Abdullahi-Zeynullah Gider. «Participation (Islamic) Banking in Turkey: A Bibliometric Analysis and Future Research Agenda». *International Journal of Economics & Management* 16/2 (2022),
- Islam, Md Tarequl. "The impact of social media on Muslim society: From Islamic perspective". *International Journal of Social and Humanities Sciences* 3/3 (2019), 95-114.
- Ellegaard, Ole-Johan A Wallin. "The bibliometric analysis of scholarly production: How great is the impact?". *Scientometrics* 105/3 (2015), 1809-1831.
- Merigó, José M-Jian-Bo Yang. "A bibliometric analysis of operations research and management science". *Omega* 73/(2017), 37-48.
- Şenel, Engin. «Health and Religions: a bibliometric analysis of health literature related to Abrahamic Religions between 1975 and 2017». *Journal of religion and health* 57/5 (2018), 1996-2012.
- Braun, Virginia-Victoria Clarke. "Thematic analysis". (2012),
- Robinson, O. C. Conducting thematic analysis on brief texts: The structured tabular approach. *Qualitative Psychology*, 9/2 (2022), 194–208
- Yilmaz, İhsan, Mustafa Demir-Nicholas Morieson. "Religion in Creating Populist Appeal: Islamist Populism and Civilizationism in the Friday Sermons of Turkey's Diyanet". *WOS:000654504500001 RELIGIONS* 12/5 (2021), 10.3390/rel12050359
- Ozturk, Ahmet Erdi. "Turkey's Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology?". *WOS:000388967200008 Southeast European And Black Sea Studies* 16/4 (2016), 619-635. 10.1080/14683857.2016.1233663
- Ozturk, Ahmet Erdi-Semiha Sozeri. "Diyanet as a Turkish Foreign Policy Tool: Evidence from the Netherlands and Bulgaria". *WOS:000440668300006 Politics And Religion* 11/3 (2018), 624-648. 10.1017/S175504831700075X
- Goezaydin, Istar B. "Diyanet and politics". *WOS:000254954100006 Muslim World* 98/2-3 (2008), 216-227. 10.1111/j.1478-1913.2008.00220.x
- Citak, Zana. "Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of the Diyanet in the Conseil Francais du Culte Musulman". *WOS:000275846100005 Journal Of Ethnic And Migration Studies* 36/4 (2010), 619-634. 10.1080/13691830903421797
- Oektem, Kerem. "Between emigration, de-Islamization and the nation-state: Muslim communities in the Balkans today". *WOS:000297147300004 Southeast European And Black Sea Studies* 11/2 (2011), 155-171. 10.1080/14683857.2011.587249
- Tombus, H. Ertug-Berfu Aygenc. "(Post-)Kemalist Secularism in Turkey".

- WOS:000392477000006 *Journal Of Balkan And Near Eastern Studies* 19/1 (2017), 70-85. 10.1080/19448953.2016.1201995
- Ozturk, Ahmet Erdi. "An alternative reading of religion and authoritarianism: the new logic between religion and state in the AKP's New Turkey". *WOS:000461186700005 Southeast European And Black Sea Studies* 19/1 (2019), 79-98. 10.1080/14683857.2019.1576370
- Ulutas, Ufuk. "Religion and Secularism in Turkey: The Dilemma of the Directorate of Religious Affairs". *WOS:000280759000004 Middle Eastern Studies* 46/3 (2010), 389-399. 10.1080/00263200902899812
- Tutuncu, Fatma. "The Women Preachers of the Secular State: The Politics of Preaching at the Intersection of Gender, Ethnicity and Sovereignty in Turkey". *WOS:000280664300008 MIDDLE EASTERN STUDIES* 46/4 (2010), 595-614. 10.1080/00263200903189833
- Yilmaz, Ihsan. "The Emergence of Islamist Official and Unofficial Laws in the Erdoganist Turkey: The Case of Child Marriages". *WOS:000676934500001 Religions* 12/7 (2021), 10.3390/rel12070513
- Sozeri, Semiha-Hulya Kosar Altinyelken. "What are children being taught in the mosque? Turkish mosque education in the Netherlands". *WOS:000482872800013 Learning Culture And Social Interaction* 22/(2019), 10.1016/j.lcsi.2019.100326
- Maritato, Chiara. "Compliance or negotiation? Diyanet's female preachers and the diffusion of a 'true' religion in Turkey". *WOS:000414664600005 Social Compass* 64/4 (2017), 530-545. 10.1177/0037768617727487
- Bradford, Samuel C. "Sources of information on specific subjects". *Engineering* 137/(1934), 85-86.
- Akaslan, Yasar. "The Education of Qur'an Recitation (Qira'at) in Turkey". *WOS:000454256100012-Cumhuriyet Theology Journal* 22/2 (2018), 1081-1107. 10.18505/cuid.439689
- Ugur, Elif-Cemil Osmanoglu. "Evaluation Of Qur'an Memorization (Hifz Education) Together With Formal Education According To Stakeholders Views". *WOS:000538052300029 BILIMNAME* 41/1 (2020), 903-956. 10.28949/bilimname.700283
- Altinyelken, Hulya Kosar-Semiha Sozeri. "Importing mosque pedagogy from Turkey: an analysis of contextual factors shaping re-contextualisation processes in the Netherlands". *WOS:000459155500004 Comparative Education* 55/1 (2019), 47-65. 10.1080/03050068.2018.1541666
- Altintas, Fatma Betul. "A Critical Approach To The Articles About Hadith In "Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi". *WOS:000434572800013 Bilimname* 29/2 (2015), 295-310.
- Saad, Norma Md, Saim Kayadibi-Zarinah Hamid. "The contribution of waqf institutions in Malaysia and Turkey in improving the socio-economic conditions of the society". *Turkish Journal of Islamic Economics* 4/1 (2017), 1-29.
- Sozeri, Semiha, Hulya Kosar Altinyelken-Monique Volman. "Training imams in the Netherlands: the failure of a post-secular endeavour". *WOS:000477963500006 British Journal Of Religious Education* 41/4 (2019), 435-445. 10.1080/01416200.2018.1484697
- Guerlesin, Omer Faruk. "Major Socio-Political Factors that Impact on the Changing Role, Perception and Image of Imams among Dutch-Turkish Muslims". *WOS:000488232400057 Education Sciences* 9/3 (2019), 10.3390/educsci9030162
- Bruce, Benjamin. "Imams for the diaspora: the Turkish state's International Theology Programme". *WOS:000522367300009 Journal Of Ethnic And Migration Studies* 46/6 (2020), 1166-1183. 10.1080/1369183X.2018.1554316
- Aydin, Mehmet. "Diyanet's global vision". *WOS:000254954100002 MUSLIM WORLD* 98/2-3 (2008), 164-172. 10.1111/j.1478-1913.2008.00216.x
- Kelkitli, Fatma Asli. "The Role of International Educational Exchange in Turkish Foreign Policy as a Reconstructed Soft Power Tool". *WOS:000672180200003 All Azimuth-A Journal Of Foreign Policy And Peace* 10/1 (2021), 41-58.
- Yilmaz, Ihsan-Omer F Erturk. "Pro-Violence Sermons of a Secular State: Turkey's Diyanet on Islamist Militarism, Jihadism and Glorification of Martyrdom". *WOS:000690006400001 Religions* 12/8 (2021), 10.3390/rel12080659
- Yilmaz, Ihsan-Ismail Albayrak. "Religion as an Authoritarian Securitization and Violence Legitimation Tool: The Erdoganist Diyanet's Framing of a Religious Movement as an Existential Threat". *WOS:000689972200001 Religions* 12/8 (2021), 10.3390/rel12080574
- Yakar, Sumeyra-Emine Enise Yakar. "The Integrationist Policy Of The Diyanet Towards Sectarian Diversity". *WOS:000646602900021 Bilimname* 44/1 (2021), 671-696. 10.28949/bilimname.865737
- Yilmaz, Ihsan-James Barry. "Instrumentalizing Islam in a 'Secular' State: Turkey's Diyanet and Interfaith Dialogue". *WOS:000511433400001 Journal Of Balkan And Near Eastern Studies*

- 22/1 (2020), 1-16. 10.1080/19448953.2018.1506301
- Yildiz, Erkan-Kevin Smets. "Internet Trolling in 'Networked' Authoritarianism A Qualitative Content Analysis of Tweets by Regime Supporters and 'Ak Trolls' in July 2016". *WOS:000503722300005 Middle East Journal Of Culture And Communication* 12/3 (2019), 348-368. 10.1163/18739865-01203003
- Ongur, Hakan Ovunc. "Performing through Friday khutbas: re-instrumentalization of religion in the new Turkey". *WOS:000492505000001 Third World Quarterly* 41/3 (2020), 434-452. 10.1080/01436597.2019.1676640
- Akman, Canan Aslan. "Women officials of the Turkish Diyanet: Gendered transformations and predicaments of empowerment?". *WOS:000658549100001 Asian Journal Of Womens Studies* 27/2 (2021), 232-257. 10.1080/12259276.2021.1932115
- Alshater, Muneer M, Ram Al Jaffri Saad, Norazlina Abd Wahab-Irum Saba. "What do we know about zakat literature? A bibliometric review". *Journal of Islamic Accounting and Business Research* (2021),
- Oemer Turan, "The Turkish Diyanet Foundation", *Muslim World* 98/2-3 (2008), WOS:000254954100020



JAPON YENİ DİNÎ HAREKETİ ÔMOTO'NUN DİNÎ-FENOMENOLOJİK TARİHİ*

Yetkin Karaoğlu**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 05 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 20 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** Karaoğlu, Yetkin. "Japon Yeni Dinî Hareketi Ômoto'nun Dinî-Fenomenolojik Tarihi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 311-336.

<https://doi.org/10.33415/daad.1198291>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 05 December 2022, **Accepted:** 20 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Karaoğlu, Yetkin. "Japanese New Religious Movement Ômoto's Religious-Phenomenological History". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 311-336.

<https://doi.org/10.33415/daad.1198291>



Öz

Ômoto, Japon dinî tarihi içerisinde adından en çok söz ettiren, Şinto temelli bir Japon Yeni Dinî Hareketi (YDH)'dir. Japon tarihinde Meiji Dönemi itibariyle başlatılan hareket inanç ve ibadetleriyle dünyevi-politik düşüncelerini birleştirerek Taishō ve Shōwa dönemlerinde öne çıkmıştır. Modern dönemle birlikte pasifize olan hareket, içerisinde farklı eğilimlerin etkisiyle bölünme sürecine girmiştir. Günümüzde üç ayrı dinî grup olarak faaliyetlerini devam ettirmektedir. Ômoto'nun dinî-fenomenolojik tarihini dikkate aldığımız araştırmamız Kuruluş Dönemi (1892-1918), Kurumsallaşma Dönemi (1918-1948) ve Yeniden Doğuş, Bölünme ve Pasiflik Dönemi (1948'den Günümüze) olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmamız ülkemiz ve dünya literatüründe Ômoto'nun dinî-fenomenolojik tarihi açısından kapsayıcı nitelikte bir araştırma olup bu çalışmamızla literatüre katkı sağlanarak yeni araştırmalara fayda sağlanması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yeni Dinî Hareketler, Japon Yeni Dinî Hareketleri, Japon Dinî Tarihi, Ômoto.

* Bu makale, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Prof. Dr. Kenan HAS danışmanlığında tamamlanan "Japon Yeni Dinî Hareketi: Ômoto" başlıklı doktora tezinin "Ômoto'nun Dinî-Fenomenolojik Tarihi" başlıklı bölümünden türetilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Ordu, Türkiye, phd.yetkinkaraoglu@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5036-2590>

Japanese New Religious Movement Ōmoto's Religious-Phenomenological History

Extended Abstract

As the Japanese NRM, in our research on Ōmoto's religious-phenomenological history, it can be stated that the movement is a characteristic movement that reflects Japanese thought and religious understanding. Ōmoto, which reflects the expectations, needs, worldview, and religious beliefs of the Japanese agricultural society, which started from the end of the Edo Period and started to modernize with reforms in various fields in the Meiji Period, influenced many religious movements after him in terms of both belief and institutionalization. The characteristic and importance of Ōmoto revealed by our research is explained by paying attention to the order of the chapters.

Religious-phenomenological history of Ōmoto, the establishment, institutionalization, and rebirth processes of Ōmoto as a religious movement was examined socio-religiously and sociopolitically. According to this, Ōmoto existed as a group of Nao affiliated with Konkōkyō in the first years and then entered the process of becoming an independent religious movement with the participation of Onisaburō. However, Nao's prophecy that Japan would be defeated in the Russo-Japanese War of 1904-1905 did not happen, and most members, including the original members, left the movement. Then, with the support of Onisaburō, the movement started its missionary activities in the country, bought various magazines and newspapers, and actively used them in its activities. With Nao's death, Onisaburō became the sole leader in the movement, gaining more freedom in his actions. Ōmoto entered the period of institutionalization, organized international aid activities, explained the movement's beliefs and tried to gather supporters. Onisaburō's visit to Mongolia, his return from there, and his experiences as a religious leader paved the way for Ōmoto to put his expansionist ideas into practice nationally. In this way, many institutions and individuals from the state, the army and civil society have been interested in Ōmoto. Wanting to take advantage of this situation, Onisaburō established a religious-political association and showed himself in politics. However, the government found their activities harmful, destroyed buildings, and sentenced their leaders and prominent members to life imprisonment. Meanwhile, the Second World War ended, the charges against Ōmoto were dropped, and the movement pioneered congresses and meetings on post-war peace, religion and language. Thus, Ōmoto, which gained momentum in the country and around the world, was divided into three groups as a result of the disagreements of the leaders and members with different religious tendencies. This division process that started in 1982 ended in 1992. These groups are not separate official religious movements but are still seen as one religious movement (Ōmoto). However, each group stated that the other group was an independent religious movement different from them. These groups, called Ōmoto, Ōmoto Shintō Rengōkai and Aizen'en, are still active.

Studies on Japanese NRMs worldwide and in our country are extremely limited and consist of generally accepted determinations and evaluations made by examining limited sources. This prevents both the making of new studies and the introduction of a new perspective on the field. In this context, it can be said that studies carried out on a specific subject by knowing the target language can produce better results. Therefore, our study aims to draw attention to the subject's importance and make a modest contribution by working on the Japanese NRM Ōmoto. Our study is expected to lead to new research.

Keywords: History of Religions, New Religious Movements, Japanese New Religious Movements, Japanese Religious History, Ōmoto.

Giriş

Ōmoto, kurulduğu tarihten günümüze akademisyenler tarafından farklı yönleriyle tanıtılmaya çalışılmıştır. Örneğin, Peter Clarke'a göre Ōmoto, 1890'larda Kyoto yakınlarında zamanının küçük bir kırsal yerleşimi olan Ayabe'de ortaya çıkan, 1915-1935 arasında güçlenen yeni bir senkretik Şinto dinî grubudur (Clarke, 2005, 468). Benjamin Dorman'a göre 1892-1918 yılları arasında Ayabe'de yaşayan köylü bir kadın olan Nao Deguchi tarafından kurulan bir yeni dindir (Dorman, 2012, 47). Stuart Picken'e¹ göre ismi "Büyük Kaynak Öğretisi" anlamına gelen ve bir kami tarafından ele geçirilerek "...dünyanın (inanç) temeli Ōmoto'nun öğretilerinin vaaz edileceğini..." söyleyen Nao Deguchi tarafından kurulan bir yeni dindir (Picken, 2010, 231). Nancy Stalker'e² göre Kyoto'nun bir kasabası olan Ayabe'de Nao Deguchi tarafından kurulan, damadı Onisaburō Deguchi³ liderliğinde ulusal ve uluslararası ölçekte büyüyen Şinto temelli ve kurtuluş eksenli bir Japon YDH'sidir (Stalker, 2008, 16; Stalker, 2018, 52). Takashi Nagaoka'ya göre Ōmoto, 1892'de Nao Deguchi ile başlayan, Onisaburō Deguchi'nin rehberliğinde kurumsallaşmış bir Japon YDH'sidir (Nagaoka, 2015, 144). Tüm bu akademik tanımlamaların Ōmoto'da bir ifadesi bulunduğunu dikkate alarak hareketin tarafımızca kapsayıcı bir tanımlaması yapılabilmektedir. Buna göre Ōmoto, kuruluşundan günümüze kadar kurumsallaşma sürecini büyük oranda tamamlayan, 3-4 milyon takipçisi olan ve Şintoizm'in karakteristiğini yansıtan bir Japon YDH'sidir.

Japon YDH'lerinin nasıl ortaya çıktıkları, toplum tarafından na-

¹ Stuart D. B. Picken, 1942-2016 yılları arasında yaşamış İskoç filozof, akademisyen ve din adamıdır. Karşılaştırmalı ahlak, Japon felsefesi ve dinleri konularında çalışmalar yapmıştır. Şintoizm ve Japon dinleri üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Bazıları için bkz. (Picken, 1976; Picken, 1977; Picken, 1982; Picken, 1994; Picken, 2002; Picken, 2004; Picken, 2006; Picken, 2010).

² Nancy Stalker, (1962-), Stanford Üniversitesi'nde doktora ve Yale Üniversitesi'nde Doktora Sonrası Araştırma yapmıştır. Teksas ve Kaliforniya Üniversitelerinde çalışmalar yapan Stalker, şu an Hawai'i Üniversitesi'nde çalışmalarını sürdürmektedir. Stalker, Japon dinleri, din ve kültür ilişkisi, kültürel milliyetçilik ve din-devlet ilişkisi alanlarında araştırmalarına devam etmektedir. Çalışmalarından bazıları şunlardır. Bkz. (Stalker, 2008; Stalker, 2018; Stalker, 2018).

³ Onisaburō, Kameoka'nın dört kilometre batısındaki küçük bir köy olan Anao'da 22 Ağustos Temmuz 1871'de fakir bir köylü ailesinin ilk oğlu olarak doğmuştur. Orijinal adı Kisaburo Ueda'dır. Ōmoto kaynaklarına göre Ueda ailesi, önceden müreffeh bir yaşama sahip, soylu bir ailenin devamıdır. Ancak Kisaburo'nun büyükbabası Kichimatsu kumar oynayarak ailesinin maddi varlığının neredeyse tamamını harcamıştır. Aile maddi açıdan sıkıntılı dönemler geçirirken çok geçmeden Kisaburo doğmuştur (İtō, 1984, 71). Kisaburo ailesindeki bu değişimden oldukça etkilenmiş, dini-dünyevi görüşlerini şekillendirmiştir. Kisaburo'nun doğduğu köy Anao'nun sakinlerinin çoğunluğu Zen Budizmi'nin takipçileri iken Ueda ailesi tutucu Şintoistler olarak bilinmiştir. Özellikle Kisaburo'nun anneanesi Uno, onun Şintoist eksenli eğitiminde etkili olmuştur (İtō, 1984, 71; Stalker, 2008, 26).

sıl algılandıkları ve tarihi süreçteki faaliyetleri hakkında genel çalışmalar kadar araştırılan dinî hareketin yerel önemi, çıkış noktası, eklektik ve senkretik düşüncelerinin arka planı hakkında bölgesel çalışmalar da o kadar büyük bir önemi haizdir. Bu önemin temel nedeni olarak, dinî hareketlerin küresel çapta faaliyette bulunmaları ve onların toplumdaki ana akım bir dinî gelenekten tamamen bağımsız olmadıkları söylenmektedir. Bu açıdan özellikle hedef dil üzerinden hedef bölgenin tarihi dikkate alınarak yapılan akademik çalışmalar, alanındaki eksiklikleri nitelikli bir biçimde doldurabilmektedir. Söz gelimi Ōmoto'nun dinî-fenomenolojik tarihi hakkında yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu hususların yerine daha çok din-devlet ilişkisi, kurucularının dinî lider olarak kişilikleri, hareketin genel tarihî önemi, diğer dinî hareketlerle temel öğretilerinin karşılaştırılması gibi sınırlandırılmış çalışmalar yapılagelmiştir. Ōmoto hakkında Japonca kaynaklar dâhil edilerek yapılan ciddi ve kapsamlı akademik çalışmaların ilki, Takane Tokushige adlı araştırmacı tarafından 1964 ve 1967 yıllarında iki cilt olarak yayınlanan "Ōmoto Nanajunenshi" (Ōmoto'nun Yetmiş Yıllık Tarihi) adlı eserdir. Bu eserin önemi, hareket kaynakları kullanılarak Japonca olarak kaleme alınan ilk akademik çalışma olmasından ileri gelmektedir. Günümüz Ōmoto araştırmacıları bu eseri temel alarak çalışmalarına başlamaktadırlar. Ancak bu eser, adından da anlaşılacağı üzere hareketin 1962 yılına kadar olan yetmiş yıllık tarihini içerdiğinden sınırlı bir dönemi anlatmaktadır. İkincisi, Thomas Peter Nadolski adlı araştırmacı tarafından 1975'te yapılan "The Socio-Political Background of the 1921 and 1935 Ōmoto Suppressions in Japan" (Japonya'da 1921 ve 1935 Ōmoto Baskılarının Sosyopolitik Arka Planı) adlı doktora tezidir. Bu tezin önemi Takane Tokushige'nin araştırmasından sonra hareketin belirli bir konusuna (din-devlet ilişkisi) odaklanan ilk çalışma olmasıdır. Ancak bu eser, hareketi yalnızca 1921'de ve 1935'te hükümet tarafından kapatılmaya maruz kaldığı yıllardaki din-devlet ilişkileri açısından ele almakta, hareketin inanç, ibadet ve diğer tarihi unsurlarını içermemektedir. Üçüncüsü, Mami Miyata adlı araştırmacı tarafından 1988'te "Deguchi Nao: Modernization and New Religions" (Deguchi Nao: Modernleşme ve Yeni Dinler) adlı yüksek lisans tezidir. Bu tezin önemi Nao Deguchi ekseninde hareketin kuruluş dönemini ayrıntılı olarak ele alan ilk çalışma olmasıdır. Ancak bu çalışma, hareketi sadece kurucusu Nao Deguchi ve hayatı üzerinden ele almakta, Nao'dan sonra hareketin tarihine, değişim ve dönüşüm süreçlerine değinmemektedir. Dördüncüsü, Nancy Stalker adlı araştırmacı tarafından 2002'de sunulmuş olan doktora tezinin gözden geçirilerek 2008'de yayımlanan "Prophet Motive: Deguchi Onisaburō, Oomoto and the Rise of a New Religion in Imperial Japan" (Peygamber Motifi: Deguchi Onisaburō, Ōmoto ve İmparatorluk Japonya'sında Yeni Dinlerin Yükselişi) adlı eseridir. Bu eserin

önemi ise hareketin ikinci lideri Onisaburō ve faaliyetleri ekseninde Ōmoto'yu ele alarak dönemin hükümetleriyle ve diğer dinlerle ilişkisini anlatmasıdır. Ancak bu çalışma hareketi, yalnızca Onisaburō eksenli din-devlet ilişkisi açısından ele almaktadır. Ōmoto'nun sonraki dönem tarihi, inanç ve ibadetlerine dair verilere eserde yer verilmemiştir. Türkiye'de gerek Japon inançları ve YDH'leri gerekse de Ōmoto hakkında yapılmış Türkçe çalışmalar oldukça yeni ve sınırlıdır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Enbiye Mahbube Dinler, *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Dinleri", *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: Milel & Nihal, 2019), 262-282; Mustafa Bıyık, "Ōmoto", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020); Halil İbrahim Şenavcu, "Sekai Kyusei Kyo", *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2020); Yetkin Karaoğlu, "Japonya'da Yeni Dini Hareketler", *USBİK 2020 Online Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin E-Kutabı*, ed. Elshan Gurbanov - Elhan Allahverdiyev (USBİK 2020 Online Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Kayseri: USBİK, 2020), 12-19; Hüsametdin Karataş, *Nichiren Budizmi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2020); Halil İbrahim Şenavcu, "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 195-219; Yetkin Karaoğlu - Ayhan Kuşçulu, "Japon Yeni Dini Hareketlerine Genel Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 605-634; Yetkin Karaoğlu, *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Yetkin Karaoğlu, "Japon Yeni Dinî Hareketi Ōmoto'nun İnançları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2022), 655-683. Çalışmamız Ōmoto hakkında yapılan diğer çalışmalardaki (hareketin dinî-fenomenolojik tarihine dair) eksikliklerin giderildiği, birincil kaynak niteliğinde Japonca, ikincil kaynak niteliğinde Japonca ve İngilizce dilinde yazılmış eserlerin incelenerek oluşturulduğu kapsamlı ve ayrıntılı bir çalışma olması açısından farklılık göstermektedir.

Ōmoto'nun dinî-fenomenolojik tarihi, akademik olarak farklı kırılma noktaları dikkate alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. Japonya'nın siyasi tarih çizgisi liderlerinin toplumla ilişkisine bağlıdır. Hareketin tarihini imparatorluk eksenli incelemek nispeten yetersizdir. Aynı şekilde Ōmoto liderlerinin tarihî dizilimi düşünüldüğünde dinî lider eksenli bir yaklaşım da sadece liderlere odaklanan ve hareketin bütüncül yapısını göz ardı eden bir tarihi okumaya yol açmaktadır. Hareketin inanç gelişiminin din-devlet ilişkisi açısından kırılma noktalarına bağlı olarak ele alınması daha bütüncül bir anlatım oluşturacaktır. Buna göre Ōmoto'nun dinî-fenomenolojik tarihi "Kuruluş

Dönemi (1892-1918)”, “Kurumsallaşma Dönemi (1918-1948)” ve “Yeniden Doğuş, Bölünme ve Pasiflik Dönemi (1948’den Günümüze)” olarak üç bölümde incelenmiştir.

Kuruluş Dönemi (1892-1918)

Kuruluş Dönemi (1892-1918), Ōmoto’nun kurucu lideri Nao’nun kutsalla ilk tecrübesinden ölümüne (1918) kadarki 26 yıllık dönemdir. Kurumsallaşmanın başlangıcı kabul edildiği döneme (Onisaburō’nun hareketin tek lideri oluşu) kadar sürmektedir. Hareketin kuruluş tarihi konusunda farklı bir tarihlendirme olmamıştır (Miyata, 1988, 46). Ōmoto, Geç Edo ve Meiji dönemlerinin getirisi olan bir dizi sosyoekonomik ve sosyopsikolojik kriz durumlarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Ōmoto’nun kurucusu Nao Deguchi (1837–1918), ülkede genel tahıl kıtlığının sürdüğü 1837’de kırsal kesimde yaşamlarını marangozlukla sağlayan, ancak fakirlik içerisindeki bir ailenin üçüncü çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Bir süre sonra geçim sıkıntısından dolayı evlatlık verilmiştir. Marangozlukla uğraşan Masagoro Deguchi ile 28 yaşındayken 1865’te evlendirilmiştir. Hayatının bu döneminde de maddi-manevi sıkıntılar yaşayan Deguchi’nin beş çocuğu dünyaya gelmiştir. Nao’nun yaşadığı sıkıntılar, 1887’de felç geçiren kocasının üç yıl sonra ölmesi üzerine artarak devam etmiştir. Çocuklarından biri bedensel engelli doğan Nao’nun, kocasının ölümünden sonraki süreçte diğer iki çocuğu psikolojik rahatsızlıklar geçirmiştir. Tüm bu sıkıntılı süreçlerden sonra 1892’ye gelindiğinde Nao, 55 yaşındayken kutsalla iletişime geçtiğini ifade etmiş, çevresindeki insanlara tüm dert ve sıkıntılarını kami tarafından sona erdirileceğini söylemiştir. Nao’nun geçirmiş olduğu rahatsızlıklar ve yaşam zorlukları, kutsalla iletişimde ve sonrasında öğretilerini bu ekseninde geliştirmesinde etkili olmuştur (Blacker, 1971, 577-578).

Nao’nun bir inanç şifacısı ve “Ayabe no Konjin-san” (Ayabe’nin Saygıdeğer Konjini) olarak tanınmaya ve akabinde öğretilerini yaymaya ve üye kazanmaya başlaması önemli bir kırılma noktasıdır. Bu süreçte hem görünmez varlığın (Ushitora no) Konjin olduğunu hem de bu varlığın kendisine verdiği ifade edilen görevi kabul ettiği anlaşılmaktadır (Yasumarı, 1977, 110). Bu kabullerin ilk çıktısı ise kehanetleridir. 1893’te Nao, Konjin’den Kara’ya gitme emrini almıştır.⁴ Nao’nun Çin’in konumu hakkında coğrafi bilgisi olmamıştır. Bu sebeple emre uyma konusunda kısa bir tereddüt gösterdikten sonra ters yöne Kyoto’ya yürümeye başlamıştır. Nao’nun bu davranışı kutsalla olduğu kadar dönemin gelişmeleriyle de ilgilidir. Çünkü onun

⁴ Kara 唐, Çin ve Hitay (Kuzey Çin) için kullanılan geleneksel Japonca bir kelimedir. Ancak bu kelime Meiji Dönemi’nde genellikle yabancı ülkeleri tanımlamak için kullanılmıştır. Bkz. (Miyata, 1988, 92).

bu yolculuğunun Tonghak İsyanı'nın⁵ başlangıcından hemen sonra gerçekleşmesi dikkat çekicidir (Miyata, 1988, 92).

Nao'nun ilk kehaneti yakın zamanda bir savaşın gerçekleşeceği- ne yönelik olmuştur. Ōmoto kaynaklarına göre Nao, bu öngörüsünü savaştan yaklaşık bir yıl önce gerçekleştirmiştir. Birinci Çin-Japon Savaşı başlamış (1 Ağustos 1894 - 17 Nisan 1895), Nao'nun savaş kehanetinin bu şekilde gerçekleştiği kabul edilmiştir. Savaşın Japonya'nın zaferiyle sonlanmasının hemen akabinde Nao, savaş görünürde bitse de aslında bitmediğini, başka bir ülkeyle bir savaşın daha gerçekleşeceği kehanetini aktarmış, o zaman gelinceye kadar Konjin adlı kaminin insanların kendilerini değiştirmelerine dair görüşünü kutsal kabul edilen şu pasajlarda ifade etmiştir (Miyata, 1988, 88): "Savaş sakinleştiğinde, savaş aslında bitmedi. Savaş devam etseydi, Japonya kesinlikle çökecekti. Bu yüzden seni biraz dinlendirdim. Size söylediğim gibi, bir sonraki savaşa Rusya neden olacak. Deguchi'nin ağzından ve ellerinden anlattığım her şey gerçek olacak." (Deguchi, 1983, 4/ksm. 04.06.1895) "Çünkü ben, Kami, insanları kurtarmak istiyorum, zorluklardan geçiyorum. Bu dünyadaki insanlar yakında kendilerini reforme etmezlerse, insanları reform yapmaya zorlayan bir şey olacaktır. Bu yüzden, ben, Kami, Nao'yu ele geçirdim ve size gelecekte olacak her şeyi anlattım." (Deguchi, 1983, 5/ksm. 17.10.1897).

Nao, kamiden aldığı iddia ettiği el yazmalarını anlamlı birer dinî metne dönüştürecek bir nevi kutsal yardım arayışına başlamış, bir süre sonra Onisaburō (önceki adıyla Kisaburo) ile tanışarak harekete katılmasını istemiştir. O dönemde Nao gezici şifacılık yaparken az sayıda takipçi de kazanmıştır. Onisaburō, Nao'nun grubuna dâhil olmuş, bir süre sonra da kızı Sumiko ile evlenmiştir (Deguchi, 1955, 196-199; Deguchi, 1995, 524). Onisaburō'nun gruba katılmasıyla Nao'nun krizlerinde azalma olmuş, Ushitora no Konjin'le iletişimi öncesinden daha az dramatik hale gelmiştir. Onisaburō'nun Nao ve kendi takipçilerinden oluşan bir topluluk kurmasıyla Nao gezici şifacı kimliğini bir kenara koyarak şekillenmeye başlayan hareketinin üyelerine Konjin'in kendisine söyledikleri, dünyanın manevi durumu, Nao ve Onisaburō'nun ortak misyonu ve gelecekte yaşanabilecek bazı kötü veya iyi olaylar hakkında vaazlar vermeye başlamıştır (İke-da, 1982, 1/87n; Deguchi, 1983, 3/ksm. 15.01.1900).

⁵ Tonghak İsyanı (11 Oca 1894 – 29 Mar 1895), Kore'de sosyoekonomik krizler sebebiyle ortaya çıkan bir köylü isyan hareketidir. Batı kültürüne karşı çıkan, tüm insanların eşitliğini savunan senkretik bir dinî hareket olan Tonghak (Doğu Öğrenimi) tarafından başlatılan bu geniş çaplı isyan Birinci Çin-Japon Savaşı'nın (1 Ağu 1894 – 17 Nis 1895) ana sebebi olarak kabul edilmektedir. Dönemin Kore hükümeti isyanı bastıramayınca Çin'den askeri yardım talep etmiş, bu gelişme Kore üzerinde nihai hâkimiyeti amaçlayan Japonya ve Çin'i karşı karşıya getirmiştir. Süreç içerisinde isyacılar iki ülkenin savaşması için geri çekilseler de bu pek etkili olmamıştır. Bkz. (Hong, 1968; Chong, 1969; Young, 2014).

Süreç içerisinde Nao'nun kehanetinin Rusya kısmı gerçekleşmiştir. Onun bu kehaneti geleceğe dair bir bilgi olmaktan ziyade bölgedeki gelişmelerin yakın zamandaki etkileri üzerine bir ilgiyi ve hükümete olan sosyoekonomik eleştirileri ifade etmiştir (Westera, 23 Ocak 2022). Bu ilgi Haziran 1895 ve Mayıs 1898 tarihli kutsal pasajlara yansımıştır (Miyata, 1988, 93): “Savaş sakinleştiğinde, savaş aslında bitmedi. Savaş devam etseydi, Japonya kesinlikle çökecekti... Deguchi'nin ağzından ve ellerinden anlattığım her şey gerçek olacak.” (Deguchi, 1983, 4/ksm. 04.06.1895).

1905'e geldiğinde savaş coğrafi üstünlük ve sürdürülebilirlik unsurlarının da etkisiyle Japonya'nın galibiyeti ile sonuçlanmış, 5 Eylül 1905'te Portsmouth Barış Antlaşması imzalanmıştır. Bu antlaşma ile Japonya, Kore'de hareket serbestiyeti, Sahalin Adası'nın güneyinin hâkimiyeti, Liao-tung Yarımadası ve Mançurya'daki ekonomik iş kollarının Japonya'ya verilmesi, Port Arthur'un Çin'den kiralanması, Mançurya'daki demiryolu ve madenlerin işletimi gibi kazanımlar elde etmiştir (Kuşçulu, 2009, 68). Japonya'nın savaşı kazanması hareket açısından iyi sonuçlar getirmemiştir. Nao'nun, Japonya'nın kesin yenilgisine dair kehanetinin başarısızlığa uğramasıyla birçok taraftar, grubu terk etmiştir. Böylece hareketin de bölgedeki etkisi gittikçe azalmış, bunun üzerine Onisaburō gibi karşıtları da hareketten ayrılmayı tercih etmişlerdir (Dorman, 2012, 48). Ōmoto, sadık üyelerinin de hareketten ayrılmasıyla ciddi mali sıkıntılar geçirmiştir. Zaman geçtikçe kriz daha da artmıştır. Bu süreç 1905'in Sonbaharında başlamış, Mart 1907'ye geldiğinde ciddi bir hâl almıştır. Hatta Ōmoto kaynakları, Nao ve Sumiko'nun açlık sınırında yaşadıklarından ve kutsal pasajların yazımı için kâğıt ve kalem temin edemediklerinden bahsetmektedir (İtō, 1984, 11; Shigeyoshi, 1979, 83).

Onisaburō'nun kriz halindeki harekete mâli destek sağlayışı, Ōmoto liderliğinin Onisaburō'ya geçiş sürecini de başlatmıştır. Bu noktada ilk olarak hareketin liderliği Nao'dan Onisaburō'ya geçmiştir. Ancak 1906'daki düzenleme hareketin organizasyonu olan Kinmei Reigakukai'nin kapatılmasını gerektirmiştir.⁶ Onisaburō'nun ilk faaliyeti bu konuyu çözüme kavuşturmak olmuştur. O, hareketin yapısını değiştirmiş, Kinmei Reigakukai adıyla anılan grubun adını 1908'de Dai Nihon Shussaikai (Büyük Japonya Arınma ve Reform Derneği) olarak belirlemiştir (Miyata, 1988, 182). Buna göre organizasyon, bir dinî hareket olarak değil, insanların resmî mabetler-

⁶ 1906'da Japonya İçişleri Bakanlığı, Şinto mabetlerinin birleştirilmesi uygulamasını başlatmıştır. Bununla ülkedeki yasal veya yasal olmayan Şinto mabetlerinin yönetiminin kolaylaştırılmasını hedeflenmiş ve bu kapsamda seksen binden fazla yerel mabet kapatılmıştır. 1907'de bu mabetlerdeki Şinto ritüellerine düzenlemeler getirilmiş, dinî uygulamaların, her merkezde aynı uygulanması kararlaştırılmıştır. Bununla birlikte Devlet Şintosu'nu destekleyici ritüeller getirilmiş, ulusal takvim oluşturulmuş, bayrak ve marş gibi semboller benimsenmiştir (Stalker, 2008, 49).

de ritüelleri nasıl gerçekleştireceklerini öğretecek birer Shinshoku (Şinto Din Görevlisi) olmalarına yönelik bir eğitim merkezi olarak sunulmuştur. Böylece hareket devletin denetim ve takibatından uzak durmuş ve faaliyetlerini bu kapsamda devam ettirme imkânı bulmuştur (Tokushige, 1964, 1/93). Dai Nihon Shussaikai'nin ilk faaliyeti Ōmoto Kōshū (大本講習 - Ōmoto Eğitim Kursu) adlı aylık bir dergi çıkartmak olmuştur. Bu dergide Şinto ritüellerinin nasıl gerçekleştirileceğine dair ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Onisaburō organizasyonu aracılığıyla Shinshokuların Ōmoto'da eğitim alarak ve sonrasında da resmi göreve atanarak Ōmoto'nun birer misyoneri olmalarını ve aylık yayınlarla da potansiyel kişileri harekete çekip daha geniş bir etki ağı kurmayı amaçlamıştır (Tokushige, 1964, 1/291; Stalker, 2008, 49). Onisaburō'nun, harekete mâli desteğiyle yapılan bu faaliyetler Rus-Japon Savaşı'nın sonuçlarının iyi okunmasının da bir sonucudur. Savaşın zaferle sonuçlanmasıyla toplumda Kokka Shintō'ya (Devlet Şintosu) olan güven ve Şinto mabetlerinde başarı ve koruma içeren dua, ritüel ve kutsanmış eşyalara olan ilgi artmıştır (Thal, 2005, 265-266).

Nao ise bu gelişmeden sonra kendisini göz önünden çekmiş, kamuoyundan uzak tutmuş ve hatta kutsal iletişimde kesintiler yaşadığı ifade edilmiştir (Miyata, 1988, 183). Diğer taraftan ise bu gelişme, Nao'ya fikirlerinin hareket içerisinde korunacağına dair bir teminat da içermektedir. 25 Temmuz 1918 tarihli pasaj, Nao'nun Ushitora no Konjin tarafından kendisine verilen liderlik misyonunun Onisaburō'ya devredildiğini vurgulayarak bir anlamda Onisaburō'nun faaliyetlerine bir cevap niteliği taşımaktadır (Morrow, 2017, 183): “Dönüştürülmüş erkeğin elleri, kalemin ucu tarafından, dünyanın kaynağının kökenini gösterdi ve dönüştürülmüş dışının insanları dinlemeye ikna etme zamanı geldi. (...) Söyleyecek başka bir şeyimiz yok.” (Deguchi, 1983, 4/ksm. 25.07.1918).

Bu kutsal söz Nao'nun hareket liderliğinin ve görevinin sonlanması hakkında en belirgin ifadesidir. Nao, bu kutsal pasajdan üç ay sonra 6 Kasım 1918'de ölmüştür (Miyata, 1988, 183). Nao'nun ve kutsal pasajların sert siyasi dili, hareketin ileriki yılları için devletle ilişkilerinde oluşacak gerilimin nedenlerinden biri olmuştur (Kuisaiko, 1971, 280-282; Morrow, 2017, 184).

Kurumsallaşma Dönemi (1918-1948)

Ōmoto'nun kurumsallaşma sürecinin başlangıç zeminini, Onisaburō'nun sağladığı mâli desteklerle hareketin içerisinde yer almaya başlaması oluşturmaktadır. Diğer taraftan harekette belirli bir misyonda ittifak edilmesi Nao'nun Onisaburō'ya, Onisaburō'nun da Nao'ya olan bağlılığını bir anlamda resmileştirmiş, Nao'nun ölümüyle Onisaburō harekette tek karizmatik lider haline gelmiştir. Bu gelişme

kurumsallaşmanın resmi başlangıcı olarak görülebilmektedir. Bu dönem, ortak kurucu Onisaburō'nun ölümüyle sonlanmaktadır.

1920'ye gelindiğinde Ōmoto, hızlı bir büyüme, ilgi görme ve çeşitli alanlarda etkili olma sürecine girmiştir. Bu yıl içerisinde birçok gelişme yaşanmıştır. Her ne kadar sayının abartı içerdiği ifade edilse de 100.000 takipçiye ulaştığı kaydedilmiştir (Inoue, 2017, 64). Onisaburō, Ruiji Shūkyō düzenlemesini⁷ kabul etmeyerek hareketinin devlet denetimine girmesini alanen reddetmiş, resmiyetçi sistemi kınamıştır (Stalker, 2018, 55). Eş zamanlı olarak siyasi faaliyetlerde bulunan hareket, Seiyūkai⁸ siyasi partisine bir milyon yen bağışta bulunmuştur. Ōmoto kaynakları bu bağışın 1916-1917 yılları arasındaki meşruiyet arayışına destek olduğu için yapıldığı belirtilmiştir. Onisaburō, bağış sonrasında makale kaleme alarak din-devlet ilişkisine dair eleştirilerde bulunmuş, fikirlerini ifade etmiştir (Deguchi, 1971, 1/313-316). Onun eleştirileri 1919'daki düzenleme eksenindedir. Dinî hareketlerin Dokuritsu (bağımsız) ve Hidokuritsu (bağımlı) olarak ayrımına tabi tutulmasının dinleri resmi veya gayri resmi olarak ele alan Şinto Mezhepleri⁹ düzenlemesinden farklı olmadığını, sadece kapsamının genişletilmiş hali olduğunu vurgulamıştır. Buna göre bağımsız hareketlerin denetimi sıkılaştırılarak devletin sürekli kontrolüne tabi tutulmuş, liderlerinin resmi onay almaları ve hareketlerinin Kokka Shintō'ya uygun olmaları zorunlu kılınmıştır. Ruiji Shūkyō, bir yönüyle de 1895'teki resmi Şinto mabetleriyle ilgili düzenlemenin gayri resmi dinî hareketlere uygulanışı olarak görülebilmektedir. O tarihte Japonya'daki dört büyük Şinto mabedin Shinshokuları, "görevlerine karşı" olmaları ve "siyasetle ilgilendikleri" gerekçesiyle görevlerinden atılmışlardı (Thal, 2005, 239). Bu gelişmeler karşısında

⁷ Bu düzenlemeye göre 1919'da Japonya Milli Eğitim Bakanlığı, kendisine bağlı olan dinî eğitim üzerinden YDH'lerin siyasi-toplumsal faaliyetlerini sınırlamak için bir yasal düzenleme yapmıştır. Bu düzenleme Japonya'da faaliyet gösteren YDH'lerin devlet denetimine girmesini içermiştir. Bu yasal düzenlemeyi reddeden YDH'lerin sapkın ve heretik ilan edilerek "Ruiji Shūkyō" ve "Inshi Jakyō" olarak tanımlanıp eylemlerinin takibe alınacağı ifade edilmiştir. Ōmoto bu düzenlemeyi onaylamamış, bu sebeple de 1919-1925 yılları arasında hükümet tarafından resmi yayınlarda sıklıkla Ruiji Shūkyō ve Inshi Jakyō olarak adlandırılmıştır (Stalker, 2008, 9; Nishiyama, 2012, 19; Inoue, 2017, 23).

⁸ Seiyūkai (政友会) veya Rikken Seiyūkai (立憲政友会), Japonya'da 1900'de İtō Hirobumi (1841-1909) tarafından kurulan bir siyasi partidir. İtō Hirobumi, Japonya'nın ilk başbakanı olmuştur. Meiji Dönemi politikalarının Avrupa devletlerinin etkisinde gerçekleşmesinde öncü olmuştur. Meiji Modernleşmesi'nin babası olarak bilinmektedir. Bkz. (Kazuhiro, 2014).

⁹ Meiji Dönemi yetkilileri, dinî hareketlerin varlığının ve etkisinin kontrol altına alınabilmesi için onları, devlete bağlı dinler/dinî hareketler olarak "Şinto Mezhepleri" (Kyōha Shintō) şeklinde resmi bir yapıya dahil ederek denetim altına almıştır. Bu mezhepler, İzumo Oyashirokyō, Ontakekyō, Kurozumikyō, Konkōkyō, Jikkōkyō, Shinshūkyō, Shintō Taikyō, Shintō Shuseiha, Shintō Taiseikyō, Shinrikyō, Tenrikyō, Fusokyo ve Misogikyō oluşturmaktadır. Bu yapıya ayrıca "Şintoizm'in 13 Mezhebi" de denmektedir (Astley, 2006, 6).

Ōmoto üyeleri, “cennet ve dünya üzerinde herhangi bir şey üzerinde kısıtlanmama” ve “yerel devlet yetkililerinin kontrol ve müdahalesinden uzak kalma” fikirlerini amaç edindiklerini ifade etmişlerdir (Stalker, 2008, 52-53).

Diğer taraftan Tokyo Asahi Shimbun'da Nakamura Kokyo tarafından Ōmoto'nun Tavyan'daki faaliyetleri eleştirilmiş, medyanın da etkisiyle hükümet tarafından soruşturulmuş ve Mayıs 1920'de Tavyan'daki faaliyetleri yasaklanmıştır (Nagaoka, 2015, 154). O zamanlarda Ōmoto'nun ulusal çapta yayınları bulunmamaktadır. Yayınları yerel ve etkisi de az olan misyoner nitelikli dergilerden oluşmaktadır. Ancak Tavyan olayıyla birlikte medya'nın kurumsal etkisinin farkına varılmıştır. Bu ihtiyaca uygun olarak da Ağustos 1920'de Ōsaka merkezli ulusal yayın yapan Taishō Nichinichi Shinbun (大正日日新聞) gazetesi satın alınmıştır. Ōmoto döneminin ulusal çapta medya ile ilgilenen ilk dinî hareketi olmuştur. Bu andan itibaren de gazete, hareketin öğretileri ve fikirlerinin yayılması için merkezî yayın organı olmuştur. Bu gelişme ana akım medyada yankılara yol açmıştır. Eleştiriler, bir dinî hareketin ulusal çapta bir yayına sahip olması, 1916'dan itibaren farklı şehirlerden Ayabe'ye kontrolsüz fiziksel göçler, lise ve üniversite öğrencilerinin Ōmoto'ya ilgi duyusuyla toplum genelini etkilemesi ve Asono ile birlikte bazı yüksek rütbeli deniz subaylarının harekete katılımıyla ordunun etkilenmesi gibi devlete tehdit oluşturabilecek temel başlıkları içermiştir. Böylece hareketin ulusal çaptaki bir gazete üzerinden faaliyetlerde bulunması ve hakkındaki çeşitli tartışmaların ana akım medyaya taşınması Ōmoto'nun kehanet öngürülerine ve sosyodinî fikirlerine olan popülerliğini ulusal düzeyde artırmıştır. Ōmoto 1921'de dönemin en büyük üçüncü ve en hızlı büyüyen dinî hareketi haline gelmiştir (Stalker, 2018, 56; Dorman, 2012, 49).

Ōmoto, gerçekleştirdiği stratejik misyonerlik faaliyetleriyle 1916'dan itibaren ciddi sayıda ve farklı sosyal gruplardan insanları harekete çekmiştir. Başlangıçta yeni üyelerin katılım motivasyonu bireysel dönüşüm ve yenilenme eksenindedir. Birinci Çin-Japon ve Rus-Japon savaşları ve sonrasında şehirlere göç bu ihtiyacı tetiklemiştir. Ancak Japon hükümetine eleştiriler içeren Taishō Nichinichi Shinbun'un yaygın dağıtımı ve hareketin finansal büyüme hızı hareketin hükümet tarafından kendileri için siyasi-toplumsal bir tehdit olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Hükümetin harekete olan bu ilgisinin en belirgin sebebi Ōmoto'nun Taishō yönetimine yaptığı “Kami'nin Hükümeti Restore Etmesi İnancını” içeren Shinsei Fukko¹⁰

¹⁰ Shinsei Fukko (神政復古), “Teokrasi Reformu” anlamına gelen dinî-siyasi bir kavramdır. Shinsei Fukko Taishō Dönemi'ne ait bir Ōmoto kavramı olsa da, İmparator Jinmu Dönemi'ne dayanan bir dizi kavramın devamıdır. Buna göre ilk Japonya İmparatoru Jinmu (MÖ 660-585) önceki dönemlerde uygulanan politikaları döneminin şartlarına

çağrısıydı. Radikal bir yaklaşım olmasının yanında bölge halkı tarafından da desteklenen bu anlayış, hem yerel hem de ulusal yetkililerle olan gerginliği artırmaktadır (Inoue, 2017, 65). Ōmoto'nun bu hızlı gelişimi polis teşkilatının ana gündem konusu haline gelmiştir. Çünkü 1920'nin başlarından itibaren resmi olarak sınıflansa da hareketin finansal ve sosyal faaliyet ağı o kadar grift ve hızlı geliyordu ki yerel polis teşkilatı hem anayasal korumada oluşu hem de hızlı gelişiminden dolayı araştırmalarının sürdürülemediğini bildirmişlerdir. Ağustos 1920'ye gelindiğinde İçişleri Bakanlığı Polis Bürosu Başkanı Ōmoto'nun denetiminin sıkılaştırılmasına ve hakkında resmi bir soruşturma başlatılmasına yönelik bir bildiri yayınlamıştır (Dorman, 2012, 50).

Gelişmeler sonucunda 12 Şubat 1921'de Kyoto Eyalet Yetkilileri 200'den fazla polis gücü ile Ōmoto merkezlerine (Ayabe ve Kameoka) geniş çaplı baskınlar düzenlemiş, başta Onisaburō, eşi Sumiko ve Asonō olmak üzere birçok üst düzey ve normal üye gözaltına alınmıştır. Bu olay Birinci Ōmoto Olayı (Daiichi Ōmoto Jiken) olarak adlandırılmıştır. Bu müdahale bir dizi gelişmenin sonucu olarak bilinmektedir. Her ne kadar Ōmoto ortaya çıktığı andan itibaren muhalif ve depresif yapıda olsa da yakın zamana kadar olan bazı gelişmeler süreci bu seviyeye getirmiştir. Bu kapsamda Ōmoto liderleri İmparatora Saygısızlık suçu, Shinreikai ve Taishō Nichinichi Shinbun gazetelerindeki yazılarla Gazete Yasasının 42. maddesini ihlal, Amerika-Japonya Savaşı kehaneti ve Eskatolojik temalarla savaş sonrası devlet merkezinin Ayabe'de oluşacağı söylemleriyle toplumsal düzene tehdit oluşturmakla suçlanmışlardır (Nagaoka, 2013, 130; Dorman, 2012, 50). Kyoto Bölge Mahkemesi Ōmoto ve liderlerini itham edildikleri konuların tamamında suçlu bulmuş, lider Onisaburō, beş yıl ağırlaştırılmış hapis cezası, diğer lider ve üyeler ise daha az ve hafif cezalar almışlardır. Onisaburō dört ay sonra 17 Haziran 1921'de kefaletle serbest bırakılmış, ancak cezası düşmemiştir (Garon, 1986, 289; Inoue, 2017, 66; Dorman, 2012, 51).

Onisaburō tutuklandıktan dört ay sonra hapisten çıkarsa da yönetimdeki bazı üyelerin 1922'ye kadar tutuklulukları ve sorguları de-

göre reforme etmiş, yeni bir yönetim şekli oluşmuş, bu reforma da "Ō-sei fukko no dai-gōrei" (İmparatorluk Yönetimi Restorasyonunun Büyük Yolu) denmiştir. Sonra Edo Dönemi'nin sona ermesiyle Meiji Dönemi'nde "Sei Fukko" (Politika Reformu) kavramı ortaya çıkmış, yönetim ve ülke politikalarında değişiklikler yapılmıştır. Shōwa Dönemi'nde bir önceki dönemin reforme edilmesi gerektiği ifade edilerek "Isei Fukko" (Güç Reformu) politikaları savunulmuştur. Taishō Dönemi'ne gelindiğinde Meiji Dönemi politikaları devam ettirilmiş, ancak bu durum dinî hareketler ve halk nezdinde olumsuz karşılanmıştır. Ōmoto da bu tür bir ortamda "Shinsei Fukko" (Teokrasi Reformu) kavramını öne sürerek dönemin toplumsal ihtiyaçlarına cevap aramıştır. Ancak hareketin bu hamlesi olumlu karşılanmamış, 1921'de Birinci Ōmoto Olayı'nın temel sebebi bu olmuştur. Bkz. (Kawamura, 2014, 29; Storm, 2012, 130, 169, 312; Kōjirō, 2002, 13).

vam etmiştir. Bu durum tutuklu üyelerin hayal kırıklığı yaşamasına ve hareketten soğumasına neden olmuştur. Kyoto Eyalet Polisi tarafından sorgulanan üyeler 1922'de serbest bırakılmışlardır (Nagaoka, 2015, 151; Choushusho, 1985, 31-32).

Uluslararası genişleme kararı sonrası Onisaburō, bu süreci hızlandırmak ve hareketini Birinci Ōmoto Olayı'ndan önceki güçlü haline döndürmek istemiş, yakın üyelerle gizlice Mançurya'da Tongliao'ya (günümüzde Çin'e bağlı İç Moğolistan'da bir şehir) gitmiştir. O, bu yolculuğuyla kendisi ve hareketi üzerindeki olumsuz imajı silmeyi, halk nezdinde tekrar popüler hale gelmeyi ve bölgenin dini-siyasi liderliğini üstlenmeyi amaçlamıştır. Bu gayeleri savaştan muzdarip Moğol halkına maddi-manevi yardım ile gerçekleştirmeye çalışmıştır (Shigeyoshi, 1979, 161). Onisaburō'nun Moğolistan'da elde ettiği yeni popüler kimlik, onun "dinlerin kardeşliği" ve "dünya barışı" söylemleriyle Ōmoto'nun uluslararası genişlemesini hareketin ana misyonu haline getirmesinin yolunu açmıştır. Bu kapsamda hareket, Kore merkezli dinî hareketlerle irtibata geçmiş, Kore halkının dönemin sömürgecilerinden kurtulma isteklerini dile getirmiştir. Bununla birlikte insanların birlikte var olmayı ve gelişmeyi öğrenmeleri gerektiğini ve karşılıklı anlayışa ulaşmak için en iyi yolu dinin sağladığını vurgulamıştır. Ōmoto, faaliyetleriyle Japonya ve Kore halkları arasında sağlam bir uzlaşım ortamı oluşturmaya çalışırken, nihai hedef olarak ise dinî değişim yoluyla dünyanın tüm halkları arasında uzlaşımın temelini atmak istemiştir (Tokushige, 1964, 1/762-765). Bu ilkelerle hareket, Japon YDH'leri içerisinde önemli bir konuma yükselmiştir. Ōmoto uluslararası arenada dinî işbirliğini amaçlayan ve destekleyen ilk dinî hareket olmuştur (Young, 1988, 274).

Ōmoto'nun uluslararası alandaki güçlü yükselişine rağmen, Çin ve Rusya'yla savaşın bir getirisi olarak değerlendirilebilecek vatansever-milliyetçi duyguların toplumda artan etkisini değerlendiren Onisaburō ulusal çapta ideallerini yayacak, ancak inanç doktrinine bağlı olmayıp harekete bağlılığını sıkı biçimde sürdürecektir başka bir grup oluşturmaya karar vermiştir. Bir anlamda uluslararası düzeyde başarılı faaliyet gösteren Jinrui Aizenkai'nin¹¹ ulusal versiyonu gibi seküler bir yapıda olması düşünülmüştür. Onisaburō, politikacılar, bürokratlar ve vatansever-milliyetçi dernekler arasındaki ilişki ağı-

¹¹ Jinrui Aizenkai (veya ing. ULBA) 9 Haziran 1925'te kurulmuş, başkanı Uchimarū Deguchi olarak belirlenmiştir. ULBA, Japonya'da 1.200 ila 1.300 şube oluşturmayı hedeflemiştir (Deguchi, 1971, 2/237). Temel ilkeleri arasında "dünya birdir ve insanlık doğal olarak kardeşler" ve "savaş ve şiddet imkânsız hale getirilmelidir." gibi evrensel hedefler benimsenmiştir (Masaburō, 1985, 9). Ayrıca üyelerin "tüm yerli kültürlere saygı duymaları" ve "dünya barışı idealini gerçekleştirmede kararlı olmaları" gerektiğini vurgulanmıştır. ULBA'nın tüm bu ilkeleri ise dinlerin ortak kökeni, evrensel sevgi ve kardeşliğin varlığı olan Bakyō Dokon kavramına dayanmıştır (Tokushige, 1964, 1/770-771).

nı büyük bir kurum olma hedefiyle kurduğu yeni bir oluşum olan Shōwa Shinseikai'ye yönlendirmiştir (Stalker, 2008, 177). 22 Temmuz 1934'te Tokyo'nun Kūdan Asker Salonu'nda, toplumun, siyasetin ve iş dünyasının önde gelen üç bin üyesi, Japonya'nın ulusal acil durumu sayılan krizlerden kurtulmasına yardımcı olacak yeni bir vatansever-milliyetçi bir dernek olan Shōwa Shinseikai'nin açılışını yapmak üzere toplanmışlardır. Çeşitli görüşlerdeki muhafazakâr toplum önderleri tarafından onaylanan bu yeni oluşum, parçalanmış yurtsever dernekleri ve sağ hareketleri tek bir çatı altında birleştirme potansiyeli sağlamıştır. Japonya'nın Rus-Japon Savaşı'nın sonuçlarını tartıştığı bir dönemde derneğin açılışının, savaşta ölenlerin anıldığı Yasukuni Mabedi'nin bitişindeki Kūdan Askeri Salonu'nda yapılması, vatansever-milliyetçi yönelimi temsil etmiştir. Açılışa katılanlar ise Ōmoto'nun dönemin dinî-siyasi ortamını nasıl domine ettiği ve hükümet açısından bir tehlike oluşturduğu konusunda fikir vermektedir. Törende dönemin İçişleri Bakanı Gotō Fumio,¹² Spor, Tarım ve Orman Bakanları, Meclisin (Diet) 14 üyesi, Temsilciler Meclisi Başkanı ve 11 diğer üyesi, silahlı kuvvetlerden 15 üst düzey yetkili, iki general ve 6 amiral, 7 üniversite profesörü ve Japon toplumunda önemli etkiye sahip önderler hazır bulunmuştur. Bu kişilerin dışında açılışa katılmayan üst konumda olan kişilerden 1500 adet tebrik telgrafı gönderilmiştir. Onisaburō törende yeni grubun başkanı olarak "komutan" ünvanıyla seçilmiş, damadı Uchimaru Deguchi ve hareket üyesi Uchida Ryōhei yardımcıları olarak atanmıştır (Tokushige, 1967, 2/170-173).

324 | db

Shōwa Shinseikai, kısa sürede büyüyerek etkisini sadece sosyal yardım kuruluşları arasında değil siyasi alanda da arttırmıştı. Aralık 1931'de hareket, Tokyo İstasyonu'ndan İmparatorluk Sarayı'nda protesto yürüyüşleri gerçekleştirmiş ve 39 üyesinin katıldığı askeri tarzda tatbikat ve geçit törenleri düzenlemiştir. Bu geçit törenleri, genellikle beyaz bir ata binmiş haldeki Onisaburō tarafından denetlenen bir düzendeki Shōwa Shinseikai "birlikleri"nin askeri geçit töreni biçiminde gerçekleştirilmiştir. Onun İmparatorluk Sarayı'nın önünde beyaz örtülü bir ata binip ordu komutanı gibi askeri üniformalı olarak üyelerini selamlaması siyasi bir meydan okumanın bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Dönemin lideri İmparator Hirohito'nun¹³ da beyaz bir ata binip askerleri selamlamasına karşı yapılmış gibi gö-

¹² Gotō Fumio (後藤 文夫), 1884-1980 yılları arasında yaşamış Japon siyasetçi ve bürokrattır. 1920'lerde İçişleri Bakanlığı'nda çalışmış ve Tayvan Genel Valisi'nin altında idare direktörü olarak görev yapmıştır. Çeşitli bakanlıklarda görev yaptıktan sonra 1934-1936 yıllarında İçişleri Bakanlığı ve 1936'da kısa süre ile başbakanlık görevi yapmıştır. Bkz. (Morley, 2015, 63-65, 77-78, 324, 343)

¹³ İmparator Hirohito (裕仁天皇) veya Shōwa Tennō (昭和天皇), 1901-1989 yılları arasında yaşamış ve 1926-1989 yılları arasında Japonya'nın en uzun süre saltanat süren imparatoru olmuştur. Bkz. (Bix, 2009)

rünen bu eylem Onisaburō'nun daha sonra medya tarafından İmparatora Saygısızlık suçu olarak algılanmıştır (Deguchi, 1998, 105-106, 123-127; Shigeyoshi, 1979, 187-188).

Onisaburō, Shōwa Shinseikai'ye öncülük ederek dinden siyasete doğru bir kamusal değişim yapmış, bu değişimle kurumdaki birçok kişiyi sokak eylemlerine yönlendirmiş, radikal sağ gruplarla ayırım gözetmeksizin siyasi ilişkiler kurmuştur. Bunun sonucu olarak da devlet güvenlik kurumlarının dikkati harekete yönelmiştir. Hareket açıkça vatansever-milliyetçi radikal sağ kuruluşlarla yoğun bir şekilde ilişki kurmuştur. Ancak hareket, hükümet tarafından onaylanmamasına rağmen iktidardaki siyasi parti, bürokrasi ve ordu üyelerinin bazıları tarafından desteklenmiştir. Ancak yine de hükümet yetkilileri hareketin, ülke çapında Ōmoto şubeleriyle yakın temasta olan çeşitli vatansever-milliyetçi grupları bir araya getirmesi sonucunda geniş çaplı bir isyan başlatma ihtimalinden ciddi endişe duymuşlardır. Buna karşılık Shinseikai taraftarları da kendilerini 19. yy'daki hem uluslararası hem de içerideki ilişkilerde hükümetin başarısızlığı karşısında ulusun çıkarları doğrultusunda kendi doğru ve yanlış anlayışlarına göre hareket eden gerçek yerliler kadar vatansever-milliyetçi olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte, halkın çoğunluğu açısından üniformalı insanlarla geçit törenleri düzenleyen bir dinî liderin sürekli gündemde oluşu bir memnuniyetsizlik de oluşturmuştur. Bunun farkına varan ana akım medya, Onisaburō'yu geniş bir taraftar ağıyla iyi finanse ve organize edilmiş tehlikeli bir canavar (Kaibutsu - 怪物) olarak görmüştür. Ulusal Polis ise Onisaburō'nun ülke çapında ünlü karizmatik karakteriyle Ōmoto'ya çekilen insanların potansiyel zararlı eylemlerinden endişe etmişlerdir (Shigeyoshi, 1979, 198-200).

İçişleri bakanlığı 1934 yılında yaptığı bir araştırmada Shōwa Shinseikai'yi ülkedeki 400'den fazla aktif sağ hareket arasında en güçlü 14 hareketten biri olarak tanımlamıştır. Shōwa Shinseikai, ana kuruluş olan Ōmoto tarafından finansal, organizasyon ve yayın desteği alanlarında desteklenmiştir. Ancak Ōmoto ve Shinseikai arasındaki bu derin ilişki, hükümetin Ōmoto'ya, dolayısıyla Shōwa Shinseikai'ye müdahalesini kolaylaştırmıştır. Çünkü yasal ve politik açıdan heterodoks olarak tanımlanan bir hareket, kanunların verdiği güçlü yetkiyle siyasi ve askeri seçkinlerin desteklediği birçok vatansever-milliyetçi bir hareketten daha kolay bastırılabilir konumdadır (Naimusho, 1942, 6/364-373).

Ekim 1935'te uyarı yapılmaksızın Ōmoto'nun geniş çaplı bastırılması için somut planlar yapılmıştır. Operasyonların Kyoto, Tokyo ve ülke genelindeki diğer şubelerde eş zamanlı olarak yapılması planlanmıştır. 8 Aralık'ta operasyon başlatılmış, Kyoto'da 500 yüz polis seferber olmuş, polis kuvvetleri Kameoka ve Ayabe'ye baskın için

iki gruba ayrılmıştır. Baskının habersiz ve çok sayıda polis gücü tarafından gerçekleştirilmesinin arkasında Ōmoto'nun büyük bir silah deposuna sahip olduğuna dair iddialar bulunmaktadır. Polis baskını da bu anlamda silahlı olarak gerçekleşmiştir (Deguchi, 1998, 241). Operasyon gerçekleşmiş, Ayabe ve Kameoka'da ikamet eden çok sayıda ziyaretçi, inanan ve çalışandan 500'den fazla kişi sorgulanmak üzere gözaltına alınmıştır. Matsue'de (Shimane Eyaletinde bir şehir) dinî bir festivale katılan Onisaburō ve Sumiko, evlerini kuşatan iki yüz polis tarafından tutuklanmıştır. 1921'de olduğu gibi polis Kameoka ve Ayabe'yi arayarak İmparatora saygısızlık suç iddiasının kanıtlarını aramıştır. Yazılar, mektuplar, günlükler, notlar, fotoğraflar ve ev eşyaları da dâhil 50 binden fazla eşyaya el konulmuştur. 109 yerel şube de basılmış, 88 yerel dinî lider tutuklanarak Kyoto'ya getirilmiştir. Sürecin sonunda ise Ōmoto ve lideri Onisaburō yedi yıllık hapis süresi bittiğinde Ağustos 1942'de serbest bırakılmıştır (Shigeyoshi, 1979, 206).

İkinci Ōmoto Olayı'nın toplumsal-siyasi sonuçlarıyla karşılaştırıldığında şaşırtıcı bir şekilde, üyelerin çoğunluğu inançlarından vazgeçmeyi reddetmiştir. Antropolog Umesao Tadao,¹⁴ Ōmoto takipçilerinin %90'ının güçlü bir bağlılığa sahip üyeler olarak hareket ettiğini tahmin etmiştir. Bu durumda Ōmoto, savaş öncesi dönemde yetkililer tarafından bastırılan dinî hareketler arasında en düşük üye kaybı oranına sahip grup olmuştur. Bunun en önemli nedeninin, takipçilerin İkinci Ōmoto Olayı'nın Onisaburō tarafından kehanet edildiğine inanmış olmaları olduğu söylenmektedir. Sonuç olarak hareket üyeleri bağlılıklarını korumuş, Japonya'nın her bölgesinde gizli Ōmoto gruplaşmaları kısa sürede gelişmiş, Ōmoto'nun savaş sonrası dönemde uluslararası barış hareketinde lider olarak hızla yeniden ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Tadao, 1960, 190-193).

İkinci Ōmoto Olayı'nın böylece lehlerine sonuçlanmasıyla Onisaburō ve Sumiko, Kameoka dağ sıralarının eteklerinde ailesi ve yakın takipçileriyle birlikte küçük bir Ōmoto çiftliğine yerleşmişlerdir. Ancak bu sırada Japonya hala savaştadır. Onisaburō, ziyaretçileri kabul etmeye devam etmiştir. Kameoka'ya gelen ziyaretçilerin bir kısmını cepheye giden askerler oluşturmuştur. Torunu Kyōtarō'ya göre bu ziyaretlerde Onisaburō, öldürülmekten kaçınmak için askerlerin silahlarını havaya ateşlemelerini istemiş, sonra onlara Japonya'nın yenilgisine dair kehanetinden bahsederek "düşman için zafer" olarak okunabilecek ve gizli manevi güç taşıdığına inanılan eşyalar verdiği ifade edilmiştir. Manevi amaçla yapılan ziyaretleri kabul eden

¹⁴ Umesao Tadao (梅棹 忠夫), 1920-2010 yılları arasında yaşamış bir antropologtur. Nüfus ve dinî hareketler üzerinde yaptığı çalışmalarla bilinmektedir. Bkz. (Nakamaki, 2012, 6, 44).

Onisaburō, savaş stratejisinin belirlenmesine yardımcı olmak için yeni kehanetler arayan ve tavsiye isteyen askerlerin, kara ve deniz subaylarının ziyaretlerini kabul etmemiş, çeşitli iş birliği tekliflerini reddetmiştir (Deguchi, 1998, 288-290).

Yeniden Doğuş, Bölünme ve Pasiflik Dönemi (1948'den Günümüze)

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Amerika işgal güçleri, Japon hükümetine Devlet Şintosu'na olan tüm desteğini durdurması ve anayasanın 20. Maddesinde temel bir hak olarak yer alan din özgürlüğünü güvence altına alması konusunda baskı yapmıştır. Hem savaştan mağlup olarak ayrılması hem de Kokka Shintō eksenli imparatorluk girişimlerinin çöküşüyle Japonya'da hukuki, askeri, siyasi alanda olduğu gibi dinî alanda da reformlara gidilmiştir (Sakurai, 1997, 119). Bu anlamda dinî hareketlere sıkı denetimleri meşrulaştırmak için tasarlanan 1940 tarihli "Dinî Organizasyonlar Yasası"¹⁵ yürürlükten kaldırılmıştır. Bunun yerine dinî hareket veya grupların hükümete kayıt yaptırarak kar amacı gütmeyen kuruluşlar olmalarına ve toplumdaki faaliyetlerine izin veren, Dinî Kurumlar Yasası (Shūkyō Hōjin Rei) yürürlüğe konulmuştur. 1947'deki anayasayla birlikte yürürlüğe giren bu düzenlemeyle Meiji Dönemi'nden itibaren devam eden Devlet Şintosu politikası son bulmuş, 14, 19, 20 ve 89. maddeleriyle din özgürlüğü devlet güvencesi altına alınmıştır (Hardacre, 1989, 137-139; The Constitution of Japan, 2021).

Bu anayasa maddeleri hem devlet yönetiminin dinî alanda, hem de dinî hareketlerin devlet yönetimi alanında faaliyet gösteremeyeceğinin teminatını sunmuş, dinî hareketlerin ve devletin faaliyet alanı net olarak çizilmiştir. Diğer taraftan dinî hareketlerin etki ve etkinliklerinin toplumsal konularla sınırlı tutulması onların toplumda daha etkin bir rol almalarına yol açılmıştır. Özellikle Şintoist dinî hareketler önceki dönemlerde devletin takibi ve denetiminde onlar tarafından tanımlanmışlardı. Yeni hukuki ve sosyoekonomik koşullarla birlikte dinî hareketler artık zorunlu teolojik bir tanım çerçevesinde kendilerini ifade etme zorunluluğundan çıkmışlardır (Astley, 2006, 5). İlgili yasanın 14. maddesiyle de din özgürlüğünün sağlanması, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Japonya'da pek çok YDH'nin ortaya çıkışına veya büyümesine katkı sağlamıştır (Kitagawa, 1990,

¹⁵ Uygulanmaya konulması 1940'lar olsa da 8 Nisan 1939'da kabul edilen Dinî Organizasyonlar Yasası (宗教団体法 - Shūkyō Dantai Hō), imparatorluk sistemini, dinî organizasyonların eleştirilerinden korumak için tasarlanmıştır. Bu kapsamda herhangi bir dinî hareketin, devlete ait mabetlerde meşru görülen Kami/lerin dışında Kami/lere yer vermesi yasaklanmıştır. Kami/ler arasındaki ayırım temel anlamda ulusal yönetimle ilgili olarak algılanmıştır. Buna göre ulusal yönetimi onaylayıcı karakterdeki Kami/ler kabul edilmiş, reddedici karaktere sahip olanlar ise reddedilmiştir. Bkz. (Karaoğlu, 2022, 35-36).

305).

Ōmoto, 1935'teki İkinci Ōmoto Olayı'nda geniş çaplı baskınlarla yıkılmış, lider ve yakın üyeler sert cezalara çarptırılmıştır. Bu sebeple Ağustos 1942'deki beraat kararına kadar geçen yaklaşık 7 yıllık süre içinde hiçbir faaliyet gerçekleştirilememiştir. Diğer taraftan bu süreçte Onisaburō, Nao'nun ölümünden 1935'e kadar hızlı ve girift girişimci liderliğinden yıpranmış, hareketin liderliğini aktif olarak yapmama kararı almıştır. Buna uygun olarak o ve eşi, az ziyaretçi kabul ettikleri Kameoka'daki çiftliklerinde sakin bir hayat sürmüşlerdir. Onisaburō Ağustos 1942'den Eylül 1945'e kadar bu hayat tarzını sürdürmüş, askeri, siyasi ve politik içerikli görüşmelerden kaçınarak maneviyatı geliştirmeye yönelik görüşme isteklerini kabul etmiştir. Eylül 1945'ten itibaren ise sakin hayat tarzını koruyan Onisaburō, eşi Sumiko ve damadı Uchimaru'nun da etkin olduğu hareketi, yeni yayınları, binaları ve misyonerlik çalışmalarıyla canlandırma düşüncesine girmiştir (Deguchi, 1998, 288-290). Daha önce Ōmoto'da yaşanmamış bu yönetim biçimine "Çoklu Yönetim Sistemi" (Shūdan Shidō Taisei) denilmiştir (Nagaoka, 2019, 22).

Ōmoto'nun kurumları önceleri ulusal ve uluslararası olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Onisaburō, Shōwa Shinseikai'nin başkanlığına geçmesiyle, Jinrui Aizenkai'nin başkanlığına damadı Uchimaru Deguchi'yi atamıştır. Onisaburō ve Uchimaru'nun dinî düşüncesi İkinci Dünya Savaşı sonrası hareketin faaliyetlerine din ve inançların birliği (Bankyō Dōkon) fikri üzerinden devam etmesidir. Buna uygun olarak hareket Aizen-en adıyla tekrar faaliyete başlatılmış, Onisaburō tarafından hareketin adı Ōmoto Aizen-en (大本愛善苑 – Ōmoto İnsanlık Sevgisi) olarak belirlenmiştir. Bununla, Onisaburō'nun hem ulusal hem de uluslararası dinî görüşteki takipçilerini bir tek çatı altında toplamak istediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ōmoto Aizen-en, Bankyō Dōkon temelinde ve hazır bir takipçi kitlesiyle 7 Şubat 1946'da yeniden faaliyete başlatılmıştır (Deguchi - Genzaburo, 2015, 175, 180; Oosaki, 1953, böl. 3).

Ōmoto kaynaklarına göre 20 Ocak 1947'ye gelindiğinde Ōmoto Aizen-en'nin temel organize yapısı tamamlanmış, sekiz ay sonra da Onisaburō'nun doğum gününün kutlandığı 27 Ağustos'ta yıllık bir festival (Zuisei Taisai) düzenlenmiştir. Ancak o, festival sırasında beyin kanaması geçirmiş, bu andan sonra insanlardan daha da izole olmuştur. Sağlık durumu daha da kötüleşen Onisaburō, 19 Ocak 1948'de de vefat etmiştir (Oosaki, 1953, böl. 35). Onisaburō'nun ölümü sonrasında hareketin devamı için ne yapılması ve hangi yolun takip edilmesi gerektiği soruları ortaya çıkmış, bu sorular etrafında yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Sumiko'nun liderliğe geçişi ve Naohi'nin (Sumiko'nun kızı) halef olarak ilan edilmesi, muhafazakâr üyeler

arasında kabul görmüş, onlarda bir dinî inanç ve ritüel temelinde daha geleneksel ve halk inanışlarına bağlı bir hareket çizgisinin gelişeceğine olan beklenti artmıştır. Diğer taraftan ise Sumiko, Uchi-maru'nun Jinrui Aizenkai eksenli çalışmalarına da destek vermiştir. Böylece hareketteki belirsizlik ve karşıtlık bir süre ortadan kalkmış, uluslararası nitelikteki faaliyetler özellikle World Federation Movement¹⁶ ile ilişkilerle ciddi bir ivme kazanmıştır (Tokushige, 1967, 2/826). Ancak Sumiko, bu kuruluşla ilişkilere liderlik etmek istese de 31 Mart 1952'de hayata gözlerini yumunca hareketin yeni lideri Naohi Deguchi olmuştur (Tokushige, 1967, 2/959).

Yaklaşık 8 ay süren bir dizi toplantıda Ōmoto içerisindeki en net ve homojen yönelim Nao'ya atfedilen muhafazakâr görüş olmuştur. Buna göre hareketin adının özüne ve tarihine uygun olarak Ōmoto ismine geri dönülmesi fikri ağırlık kazanmış, 6 Aralık 1951'de kurul tarafından hareketin ismi Ōmoto olarak değiştirilmiştir. Bu kabulden sadece iki gün sonra 8 Aralık 1951'de Yeniden Doğuş Anma Festivali (Shinsei Kinensai) adlı bir tören yapılmış, Sumiko'nun halefi Naohi Deguchi hareketin faaliyetlerinde Ōmoto düşüncesinin önemi ve gerekliliği fikri üzerinde durmuştur (Tokushige, 1967, 2/959).

Naohi'nin girişimleri sonucunda Ōmoto adı ve misyonu böylece hareket içerisinde baskın olarak hâkim kılınmaya başlanmıştır. Nao'nun konuşmasında dikkat edildiği üzere o, Aizen-en misyonunun hareketin iç ve dış yapısındaki yanlış anlaşılmanın giderilmesi için başlatıldığı, ancak 1945'ten 1952'ye kadarki dönem itibarıyla amaçlandığı konuma ulaşıldığını, bu sebeple hareketin ana misyonuna dönmesi gerektiği fikirlerini vurgulamıştır. O, hareketteki bu değişimi öteden beri istediğini, annesi Sumiko'yu ziyaret ettiğini, annesinin ölümünden sonra da fikrini hareketin eski ve sadık üyelerinden oluşan Ōmoto Konseyi'ne sunup bu düzenlemeye karar verdiğini belirtmiştir. Naohi, konuşmasında kendisinin hangi tarihte Sumiko'yu ziyaret ettiğinden bahsetmiş ve ancak onun konu hakkındaki düşüncesinden söz etmemiştir. Ancak o tarihte (8 Aralık 1951) halen sağ olan Sumiko'nun herhangi bir itirazının kaydedilmeyişinden Naohi'yi desteklediği sonucu çıkarılmaktadır. Sumiko dört ay

¹⁶ WFM, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda kurulan Birleşmiş Milletler'in savaşı önleme potansiyelinin düşük olduğu fikri etrafında birleşen dünyanın dört bir yanından bilim insanları, kültürel şahsiyetler, dini ve sosyal hareket liderleri tarafından, daha güçlü ve tarafsız vurgulara sahip olduğunu ifade eden bir oluşum olarak Ağustos 1947'de İsviçre'nin Montrö şehrinde kurulmuştur. WFM'i Bertrand Russell, Albert Einstein, Albert Schweitzer, Winston Churchill ve Hideki Yukawa gibi isimler desteklemiştir. Japonya'da WFM'ye bağlı olarak Yukio Ozaki'nin başkanlığını, Toyohiko Kagawa'nın da yardımcılığını, onursal başkanlığını da yeni hükümetin ilk başbakanı olan Toshihiko Higashikuni'nin yaptığı Dünya Federasyonu Kurma İttifakı (Sekai Rempō Kensetsu Dōmei) 1948'de kurulmuştur ("Sekai Rempou Bunka Kyouiku Suishin Kyougikai", 07 Ocak 2022).

sonra 31 Mart 1952’de ölmüştür (Tokushige, 1967, 2/959).

Onisaburō, Japon dinî tarihi ve Ōmoto’nun büyümesi için girişimci karizmatik bir liderdir. Ancak Japonya’da din-devlet ilişkisinin Meiji, Taishō ve Shōwa dönemlerinde geçirmiş olduğu değişimler onu hareketi için radikal kararlar almaya itmiş, hareketinin ilkelerini dünyadaki ve ülkesindeki gelişmelere uygun hale getirmeye çalışmıştır. 1935’teki İkinci Ōmoto Olayı’yla bastırılıp kapatılan hareket 1945’te tekrar faaliyetlerine devam etmeye çalışmıştır. Ancak Onisaburō yaşlılık ve sağlık nedenlerinden dolayı aktif liderlikten çekilmiş, Uchimarū Deguchi’yi Aizen’en’i kurması için görevlendirmiştir. Ancak hem Deguchi ailesinde dinî görüş farklılıkları hem de üyelerin farklı ve yoğun fikir ayrılıkları Onisaburō’nun yokluğu ile daha eşî Sumiko dinî liderken ortaya çıkmış, üçüncü lider Naohi ve çocukları Naomi ve Kiyoko’nun haleflîği konusunda derinleşmiştir.

Hatırlanacağı üzere Ōmoto dinî liderliğinde “Üçlü Yönetim Sistemi” (Onisaburō, Sumiko ve Uchimarū) uygulanmış, Onisaburō’dan (ö. 1948) sonra hareketin hangi misyonla devam edeceği tartışma konusu olmuştu. Bu kapsamda, “İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Ōmoto hangi geleneği temel almalıdır? Aizen’en düşüncesi alınır mı nasıl uygulanmalıdır? Ōmoto düşüncesi alınır mı nasıl uygulanmalıdır? Her iki geleneğin hareketteki varlığı mümkün müdür?” gibi sorular tartışılmıştır (Nagaoka, 2019, 20). Ōmoto’daki eğilimlerin farkında olan Onisaburō, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin barış ihtiyacı fikrinden hareketle her iki düşüncenin de var olduğu bir çizgide devam edilmesini istemiş, hareketin adını Ōmoto-Aizen’en olarak belirlemiştir (Deguchi - Genzaburo, 2015, 175, 180; Oosaki, 1953, böl. 3). Söz konusu ihtiyaç hareketin misyonerlik faaliyetleri için de bir fırsat olmuştur. Çünkü Ōmoto, Japon hükümetinin 1945 öncesi sömürgeci politikalarına karşı çıkmış, bu sebeple bastırılmıştı. 1945 sonrası ise Ōmoto’nun liderlik edebileceği bir barış faaliyeti zemini oluşmuştur (Kōjirō, 2001, 27). Diğer taraftan Onisaburō’nun 1918-1921 ve 1928-1935 yılları arasında yürüttüğü kültürel milliyetçilik de bu fikrin karşısında olmuştur. Nagaoka’ya göre her iki misyonun birbirine olan itirazı, temelde uluslararası senkretik faaliyetin veya ulusal kültürel milliyetçi faaliyetin Ōmoto’ya zarar vereceği düşüncelerine dayanmıştır (Nagaoka, 2019, 25).

Dolayısıyla 1945-1960 yılları arasında gerçekleşen hareket içi çekişmeler ve 1960-1981 yılları arasındaki kutuplaşmanın zirveye çıkışı Ōmoto’nun 1981’den 1990’a kadar süren bir bölünme sürecine girmesine neden olmuştur. Buna “Üçüncü Ōmoto Olayı” veya “Mezhep Karşıtı Olay” denmektedir. Bu süreç Naohi’nin, siyasi ve sosyalist olaylara karıştığı iddiasını gerekçe göstererek Eiji Deguchi’yi Jinrui Aizenkai başkanlığından alması üzerine Eiji’nin de Ōmoto’daki Jinrui

Aizenkai başkanlığı görevine geri atanması için Kyoto Bölge Mahkemesi'ne Ōmoto'yu dava etmesiyle başlamıştır. Üçüncü Ōmoto Olayı süresince Naohi Deguchi, Osaka Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastanesi ve Kyoto Devlet Hastanesi'nde sağlık nedenlerinden ötürü tedavi görmekteydi (Deguchi, 2018). Bu süreçte Ōmoto'ya iki farklı zamanda iki dava açılmıştır. İlki, Eiji Deguchi tarafından 8 Aralık 1981'de, ikincisi Yasuaki Deguchi¹⁷ (Eiji ve Naomi'nin oğlu) tarafından 9 Nisan 1982'de açılmıştır. İki dava da Eiji Deguchi'nin görevine iade edilme talebini içermiştir. 1 Mayıs 1982'de Naohi, eşinin Ōmoto karşıtı faaliyetlerini desteklediği ve Ōmoto inancını zedelediği gerekçesiyle halefi olan Naomi'yi haleflikten ihraç etmiş, yerine Naomi'nin küçük kardeşi Kiyoko'yu halef atamıştır. Naohi'nin bu hamlesi hareketin bölünmesine neden olmuştur. 22 Eylül 1988'de Yasuaki Deguchi davayı geri çekmiştir. Naohi'nin 23 Eylül 1990'daki ölümüne kadar 10 yıl süreyle Eiji ve Naomi'nin açtığı dava sonuçlanmamıştır. Ancak, Naohi'nin ölümüyle 12 Ekim 1990'da Eiji ve Naomi tarafından dava geri çekilmiş, 1988'de Yasuaki tarafından "Aizen'en", 1990'da Naomi tarafından ise "Ōmoto Shinto Rengōkai" grupları kurulmuştur. Ana grup ise Kiyoko ile "Ōmoto" adıyla devam etmiştir ("Han Kyōdan Jiken no Honshitsu – Han Kyōdan Jiken Nitsuite" (19 Haziran 2018)).

Günümüzde Ōmoto ana grubu muhafazakâr bir dinî hareket yapısı çerçevesinde faaliyetlerine devam etmektedir. Ek olarak Ōmoto, Japon hükümeti açısından halen tek bir dinî hareket olarak görülmekte ve yapılan akademik çalışmalar bu ekseninde sürdürülmekte olduğundan hareket, günümüzde 3-4 milyon takipçi sayısı ile faaliyetlerini sürdürmektedir (Bunkachō-hen, 2020).

Ōmoto Shinto Rengōkai'nin, Ōmoto ana grubuna olan eleştirilerinin gerçeği yansıtmadığı ifade edilmiştir. 23 Eylül 1990'da Naohi'nin ölümünden sonra 12 Ekim 1990'da grup davayı geri çekmiş ve Üçüncü Ōmoto Olayı kapanmıştır. Ōmoto Shinto Rengōkai, Naomi'nin liderliğinde hem Ōmoto hem de Aizen'en temelinde dinî bir grup olarak günümüzde faaliyetlerine devam etmektedir (Deguchi, 13 Ocak 2022).

¹⁷ Yasuaki Deguchi (出口和明) (1930-2002) asıl adıyla Ryu Towada, Onisaburo'nun kızı Yaeno ve eşi Uchimaru'nun çocuğudur. O, beş yaşındayken ikinci Ōmoto Olayı gerçekleşmiştir. Olay üzerinde etki bırakmış, okula devam etmeyerek bir gazetede işe girmiş, sonra Waseda Üniversitesi'ne başlamış, ancak oradan ayrılarak çeşitli işlerde çalışmıştır. 1963'te roman kaleme almış, 1969'dan itibaren Ōmoto ile ilgili dökümanları toplayarak hareketi anlatan eserler yazmıştır. Aizen-en Misyonerler Derneği ve Reikai Monogatari Yayınları Enstitüsü'nün de başkanlığını yapmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: "Mother Earth" (1969-1971), "The Prophecies and Assurances of Nao and Onisaburo Deguchi" (1978). "The Untold Stories Behind Onisaburo's Mission in Mongolia" (1985). "The Truth of the Third Omoto Incident" (1986). "The Life of Onisaburo the Whoopee" (1987). "A Living Philosophy Based on Onisaburo's Divine Teachings" (1987). and "Prediction and Mythology" (1991). Bkz. ("Yasuaki Deguchi", 13 Ocak 2022)

Üçüncü Ōmoto Olayı'nı ilk sonlandıran Yasuaki Deguchi olmuştur. 9 Nisan 1982'de davayı geri çeken Yasuaki, her iki karşıt görüşün dışında kalan, Onisaburō'nun fikirlerinin benimsendiği, inanç, ibadet ve kutsal zamanların sürdürüldüğü Aizen'en (İnsanlık Sevgisi) düşüncesine odaklanan ve aynı adı taşıyan bir grup oluşturmuştur ("Yasuaki Deguchi", 13 Ocak 2022). Aizen'en'in, Üçüncü Ōmoto Olayı'nda sürece etki eden herhangi bir rolü bulunmamıştır. Kaynaklarında da bu konuya dair herhangi bir görüşe rastlanmamıştır. Fakat babası Eiji'nin ve bazı memurlarının görevden alınmasına da Yasuaki karşı çıkarak Ōmoto'ya davayı ilk o açmıştır. Onun ilk tavrı ve süreç sonunda her iki tarafa dair sessiz oluşu, ana grup Ōmoto'nun Aizen'en düşüncesine sahip olan üyelerin hareketten el çektilmesine yönelik adımlar olduğu değerlendirmesinden kaynaklandığı düşüncesi ağır basmaktadır. Ancak bu grup, halefin kim olacağına dair fikir beyan etmiş, Aizen'en ve kurucusu Onisaburō'nun halefinin Yasuaki Deguchi olduğuna inanmışlardır ("Yasuaki Deguchi", 13 Ocak 2022). Dünya insanların kurtuluşuna, kurtuluşun tek bir kişi olan kurtarıcıyla (Miroku) değil insanların ortaklaşa aldıkları barış eksensli kararlarla gerçekleşebileceği inancına odaklanan Aizen'en grubu günümüzde faaliyetlerine aktif olarak devam etmektedir ("Aizen'en towa?", 13 Ocak 2022; "Kyōshi", 13 Ocak 2022).

Sonuç

Dinî-fenomenolojik tarihi açısından incelendiğinde, Ōmoto'nun, Japon düşüncesi ve dinî anlayışını yansıtan karakteristik bir hareket olduğu söylenebilir. Edo Dönemi sonlarından itibaren ortaya çıkan, Meiji, Taishō ve Shōwa dönemlerinde modernleşme sürecindeki Japon toplumunun dünya görüşü ve dinî inancını yansıtan Ōmoto, kendisinden sonraki birçok dinî hareketi hem inanç hem de kurumsallaşma açısından etkilemiştir. Burada Ōmoto'nun araştırmamızla ortaya çıkan dini-fenomenolojik karakteristiği ve önemi açıklanmıştır.

Dinî-fenomenolojik tarihi çerçevesinde bir dinî hareket olarak Ōmoto'nun kuruluş, kurumsallaşma ve yeniden doğuş, bölünme ve pasiflik süreçleri sosyodinî ve sosyopolitik olarak incelenmiştir. Buna göre Ōmoto ilk yıllarda Konkōkyō'ya bağlı Nao'nun grubu olarak var olduğu, sonra Onisaburō'nun harekete katılımıyla müstakil bir dinî hareket olma sürecine girdiği görülmüştür. Ancak bu sırada Nao'nun 1904-1905 Rus-Japon Savaşı'nda Japonya'nın yenileceğine dair kehaneti gerçekleşmediği, bunun üzerine Onisaburō da dâhil asıl üyelerin içinde bulunduğu çoğu üyenin hareketi terk ettiği tespit edilmiştir. Sonra Onisaburō'nun mâli ve liderlik desteğiyle hareketin, ilk olarak ülke içinde misyonerlik faaliyetlerine başladığı, çeşitli dergi ve gazeteler satın alarak bunları faaliyetlerinde aktif olarak kullan-

dığı görülmüştür. Onisaburō, Nao'nun ölümüyle hareketteki tek lider haline gelmiş, eylemlerinde daha özgür bir alana kavuşmuştur. Bu gelişmenin sonucu olarak Ōmoto'nun kurumsallaşma dönemine girdiği, uluslararası nitelikte yardım faaliyetleri düzenleyerek inançlarını anlattığı ve taraftar topladığı tespit edilmiştir.

Onisaburō'nun Moğolistan'a ziyaretinin, oradan geri dönüşünde yaşadıklarının ve bir dinî lider olarak tecrübelerinin, Ōmoto'nun ulusal alandaki yayılcı düşüncelerini pratiğe dökmesinin önünü açtığı görülmüştür. Bu sayede devlet, ordu ve sivil toplumdaki birçok kurum ve kişinin Ōmoto'ya ilgi duyması üzerine bu durumdan faydalanmak isteyen Onisaburō'nun, dinî-siyasi nitelikte bir dernek kurarak politik alanda kendisini gösterdiği tespit edilmiştir. Daha sonra hareketin faaliyetleri hükümet tarafından zararlı bulunarak kapatılmış, binaları tahrip edilmiş, lider ve asli üyeleri hapse atılmıştır. Bu sırada, İkinci Dünya Savaşı son bulmuş, Ōmoto hakkındaki suçlamalar düşürülmüştür. Ōmoto, savaş sonrası barış, din ve dil konulu uluslararası kongre ve toplantılara öncülük etmiştir. Bu gelişmelerle birlikte Japonya ve dünya çapında bir ivme yakalayan Ōmoto'nun, içerisinde farklı dinî eğilimlere sahip lider ve üyelerin anlaşmazlıkları sonucunda üç gruba bölündüğü tespit edilmiştir. 1982'de başlayan bu bölünme sürecinin 1992'de son bulduğu görülmüştür. Ayrıca bu grupların, devlet tarafından resmi dinî hareket niteliğinde olmayıp halen Ōmoto'nun bir parçası olarak kabul edildiği, her bir grubun da kendisini diğer guruplardan bağımsız bir dinî hareket olarak gördüğü tespit edilmiştir. Ōmoto, Ōmoto Shintō Rengōkai ve Aizen'en adlı bu gruplar Japonya'dan ve dünya çapından yaklaşık 3-4 milyon takipçiyi halen faaliyetlerini sürdürmektedirler.

Kaynakça

- Astley, Trevor. "An Introduction to The Japanese New Religions". *Nanzan Guide to Japanese Religions*. ed. Paul Loren Swanson - Clark Chilson. Hawaii: University of Hawaii Press, 2006.
- Bıyık, Mustafa. "Ōmoto". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 393-396. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Bix, Herbert P. *Hirohito And The Making Of Modern Japan*. Harper Collins, 2009.
- Blackler, Carmen. "Millenarian Aspects of The New Religions Movements". *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. ed. Donald H. Shively. New Jersey: Princeton University Press, 1971.
- Bunkachō-hen. *2020 Shūkyō Nenkan*. Tokyo: Kabushiki Kaisha, 2020.
- Chong, Key Ray. "The Tonghak Rebellion: Harbinger of Korean Nationalism". *Journal of Korean Studies* 1/1 (1969), 73-88.
- Choushusho. *Hon Shiryō Shūsei San Jiken Hen*. Tokyo: San'ichishobō, 1985.
- Clarke, Peter. "Omoto (Great Origin)". *Encyclopedia of New Religious Movements*. ed. Peter Clarke. New York: Routledge, 2005.
- Deguchi, Kyōtarō. *The Great Onisaburō*. Kanagawa: Aiki News, 1998.
- Deguchi, Nao. *Omoto Shin'yu*. 7 Cilt. Ayabe, Kameoka: Tenseisha, 1983.
- Deguchi Naohi. "Kiyozumi (semi) no Ogawa o", 19 Haziran 2018. <https://oomoto.or.jp/wp/>

- hankyoudanjiken02/
 Deguchi, Onisaburō. “Deguchi Onisaburō Chosakushū”. *Ningen Onisaburō*. ed. Murakami Shige-yoshi. Tokyo: Yomiuri Shinbunsha, 1971.
 Deguchi, Onisaburō. “Deguchi Onisaburō Chosakushū”. *Ningen Onisaburō*. ed. Murakami Shige-yoshi. Tokyo: Yomiuri Shinbunsha, 1971.
 Deguchi, Onisaburō. “Shashin de Miru Daisan Ji Omoto Jiken”. Erişim 13 Ocak 2022. http://www.omt.gr.jp/modules/pico/index.php?content_id=379
 Deguchi, Sanpei - Genzaburo, Shimizu. “Shūkyō no Tsunagi-kata: Ōmoto no Shūkyō Teikei to Heiwa Undō o Megutte”. *The Zinbun Gakuhō: Journal of Humanities* 108 (2015), 163-187.
 Deguchi, Sumiko. *Osanagatari*. Kameoka: Tenseisha, 1955.
 Deguchi, Yasuaki. *İrimame no Hana*. Tokyo: Hachiman Shoten, 1995.
 Dinler, Enbiye Mahbube. *Yeni Bir Japon Dini Hareketi: Oomoto*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
 Dorman, Benjamin. *Celebrity Gods: New Religions, Media, and Authority in Occupied Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.
 Garon, Sheldon. “State and Religion in Imperial Japan, 1912-1945”. *The Journal of Japanese Studies* 12/2 (1986), 273-302.
 Hardacre, Helen. *Shinto and the State, 1868-1988*. Princeton University Press, 1989.
 Hong, Sunh-Kyoung. “Tonghak in the Context of Korean Modernization”. *Review of Religious Research* 10/1 (1968), 43-51.
 İkedā, Akira. *Ōmoto Shiryō Shūsei*. Tokyo: San'ichi Shobō, 1982.
 Inoue, Nobutaka. *Japanese New Religions in The Age of Mass Media*. Tokyo: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 2017.
 Inoue, Nobutaka. *Japanese New Religions in The Age of Mass Media*. Tokyo: Kokugakuin University, Institute for Japanese Culture and Classics, 2017.
 İtō, Eizō. *Shinshūkyō Sōshishaden: Ōmoto Deguchi Nao, Deguchi Onisaburō no Shōgai*. Tokyo: Kōdansha, 1984.
 Karaoğlu, Yetkin. *Japon Yeni Dini Hareketi: Ōmoto*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
 Karaoğlu, Yetkin. “Japon Yeni Dini Hareketi Ōmoto'nun İnançları”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/2 (30 Aralık 2022), 655-683. <https://doi.org/10.33420/marife.1188589>
 Karaoğlu, Yetkin. “Japonya'da Yeni Dini Hareketler”. *USBİK 2020 Online Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin E-Kitabı*. ed. Elshan Gurbanov - Elhan Allahverdiyev. 12-19. Kayseri: USBİK, 2020.
 Karaoğlu, Yetkin - Kuşçulu, Ayhan. “Japon Yeni Dini Hareketlerine Genel Bir Bakış”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 605-634. <https://doi.org/10.33415/daad.1013324>
 Karataş, Hüsamettin. *Nichiren Budizmi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2020.
 Kawamura, Satofumi. “The National Polity and the Formation of The Modern National Subject in Japan”. *Japan Forum* 26/1 (02 Ocak 2014), 25-45.
 Kazuhiro, Takii. *Itō Hirobumi - Japan's First Prime Minister and Father of the Meiji Constitution*. çev. Takechi Manabu. Routledge, 2014.
 Kitagawa, Joseph M. *Religion in Japanese History*. New York: Columbia University Press, 1990.
 Kōjirō, Hirose. “Jinrui Aizen Undou Shitekiği: Omotokyo no Esuperanto - Geijitsu - Fudou - Nougyo heno Torikumi”. *Kokuritsuminzokugaku Hakubutsukan Kenkyūhoukoku* 27/1 (2002), 1-24.
 Kōjirō, Hirose. *Ningen Kaihō no Fukushi-ron: Deguchi Onisaburō to Kindai Nihon*. Tokyo: Kaihō Shuppansha, 2001.
 Kuisako, Gunji. *Hakujitsu no Moto ni: Ōmoto Jiken no Shinsō*. Tokyo: Nikkan Rōdō Tsūshinsha, 1971.
 Kuşçulu, Ayhan. *Japon - Rus Savaşı ve Türkler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
 Masaburō, Mitsuno. *Jinrui Aizen*. Kameoka: Jinrui Aizenkai, 1985.
 Miyata, Mami. *Deguchi Nao: Modernization and New Religions*. Vancouver: The University of British Columbia, Yüksek Lisans Tezi, 1988.
 Morley, James William. *The Dilemmas of Growth in Prewar Japan*. Princeton University Press,

- 2015.
- Morrow, Avery. "The Power of Writing in Deguchi Nao's Ofudesaki". *Female Leaders in New Religious Movements*. ed. Inga Bårdsen Tøllefsen - Christian Giudice. 165-188. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Nagaoka, Takashi. "Reikon o Torae Sokoneru: Kami no Oekara Kangaeru Minshū Shūkyō Ōmoto". *Hitobungakuhō* 108 (2015), 143-158. <https://doi.org/10.14989/204499>
- Nagaoka, Takashi. "Sengo Omoto no Heiwaundou wo Meguru Oboe Sho". *Butsukyō Daigaku Sougou Kenkyūjo Kiyō* 26 (2019), 19-26.
- Nagaoka, Takashi. "Shūkyō Bunka wa Dare no Mono ka: (Ōmoto Nanajunenshi) Hensan Jigyō o Megutte". *Kokusai Nipponbunka Kenkyū Sentā* 47 (2013), 127-169.
- Naimusho. *Shakai Undō no Jōkyō*. Tokyo: Keihōkyoku, 1942.
- Nakamaki, Hirochika. *Japanese Religions at Home and Abroad: Anthropological Perspectives*. Routledge, 2012.
- Nishiyama, Shigeru. "Shinshūkyō Niokeru Kyōdan Kiki no Kokufuku Hōhō". *Chūō Gakujutsu Kenkyūjo Kiyō* 41 (2012), 18-34.
- Oosaki, Katsuo. *Seishi-den*. Kameoka: Tenseisha, 1953.
- Picken, Stuart D. B. *Buddhism: Japan's Cultural Identity*. Kodansha International, 1982.
- Picken, Stuart D. B. *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*. London: Greenwood Publishing Group, 1994.
- Picken, Stuart D. B. *Historical Dictionary of Shinto*. Scarecrow Press, 2010.
- Picken, Stuart D. B. *Shinto and the Beginnings of Modernization in Japan*, 1977.
- Picken, Stuart D. B. *Shinto Meditations for Revering the Earth*. Stone Bridge Press, 2002.
- Picken, Stuart D. B. *Sourcebook in Shinto: Selected Documents*. Greenwood Publishing Group, 2004.
- Picken, Stuart D. B. *Suicide in Japan and Europe: Convergence and Contrast in Modern Views*, 1976.
- Picken, Stuart D. B. *The A to Z of Shinto*. Scarecrow Press, 2006.
- Sakurai, Yoshihide. "Shinshūkyō no Keisei to Shakai Hendō: Chigai – Gendai Nihon ni Okeru Shinshūkyō Kenkyū no Saikendō". *Hokkaidō Daigaku Bungakubu Kyō* 46/1 (1997), 111-194.
- Shigeyoshi, Murakami. *Hyōden Deguchi Onisaburō*. Tōkyō: Sanseidō, 1979.
- Stalker, Nancy. "Ōmoto". *Handbook of East Asian New Religious Movements*. ed. Lukas Pokorny - Franz Winter. 52-67. Boston: Brill, 2018.
- Stalker, Nancy K. *Prophet Motive: Deguchi Onisaburo, Ōmoto, And The Rise of New Religions in Imperial Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Storm, Jason Ananda Josephson. *The Invention of Religion in Japan*. University of Chicago Press, 2012.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Dinleri". *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 262-282. İstanbul: Milet & Nihal, 2019.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Japon Yeni Dini Hareketlerinde Halk Hekimliği: Sekai Kyusei Kyo Örneği". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 195-219.
- Şenavcu, Halil İbrahim. "Sekai Kyusei Kyo". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 467-471. İstanbul: Okur Akademi, 2020.
- Tadao, Umesao. "Nihon Tanken: Ōmotokyo to Sekai Rempō". *Chuo Kōron*.
- Thal, Sarah. *Rearranging the Landscape of the Gods: The Politics of a Pilgrimage Site in Japan, 1573-1912*. University of Chicago Press, 2005.
- The Constitution of Japan. The Constitution of Japan, The Constitution of Japan. *Constitution and Government of Japan* 1-103 (20 Ekim 2021). Erişim 20 Ekim 2021. https://japan.kantei.go.jp/constitution_and_government_of_japan/constitution_e.html
- Tokushige, Takane. *Ōmoto Nanajunenshi*. 2 Cilt. Kameoka: Nanajunenshi Hensankai, 1964.
- Tokushige, Takane. *Ōmoto Nanajunenshi*. 2 Cilt. Kameoka: Nanajunenshi Hensankai, 1967.
- Westera, Rick. "Historical Atlas of Asia Pacific (8 February 1904): Attack on Port Arthur". *Omni-atlas*. Erişim 23 Ocak 2022. <https://omniatlas.com/maps/asia-pacific/19040208/>
- Yasumaru, Yoshio. *Deguchi Nao*. Tokyo: Asahi Shinbunsha, 1977.
- Young, Carl F. *Eastern Learning and the Heavenly Way: The Tonghak and Chondogyo Movements and the Twilight of Korean Independence*. Hawaii: University of Hawai'i Press, 2014.
- Young, Richard Fox. "From Gokyo-dogen to Bankyo-dokon: A Study in the Self-Universalization

- of Omoto". *Japanese Journal of Religious Studies* 15/4 (1988), 263-286.
- "Aizen'en towa?" Erişim 13 Ocak 2022. http://www.aizenen.info/modules/az/index.php?content_id=3
- "Han Kyōdan Jiken no Honshitsu – Han Kyōdan Jiken Nitsuite". 19 Haziran 2018. Erişim 11 Ocak 2022. <https://oomoto.or.jp/wp/hankyoudanjiken01/>
- "Kyōshi". Erişim 13 Ocak 2022. http://www.aizenen.info/modules/az/index.php?content_id=18
- 世界連邦文化教育推進協議会. "Sekai Renpou Bunka Kyouiku Suishin Kyougikai". Erişim 07 Ocak 2022. <http://wfm-ce.org>
- "Yasuaki Deguchi". Erişim 13 Ocak 2022. <http://www.aizenen.info/en/mo/yas.html>

İBN FAZLULLAH EL-ÖMERÎ'NİN MESÂLİKÜ'L- EBSÂR ADLI ESERİNDE FIRKALARI ELE ALIŞ METODU VE MAKÂLÂT GELENEĞİNDEKİ BİLGİ VE KAYNAKLİK DEĞERİ*

Yusuf YAPICI**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 24 Kasım 2022, **Kabul Tarihi:** 16 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** Yapıcı, Yusuf. "İbn Fazlullah El-Ömerî'nin Mesâlikü'l-Ebsâr Adlı Eserinde Firkaları Ele Alış Metodu Ve Makâlât Geleneğindeki Bilgi Ve Kaynaklık Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 337-366.

<https://doi.org/10.33415/daad.1209628>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 24 November 2022, **Accepted:** 16 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Yapıcı, Yusuf. "Ibn Fadl Allah Al-Umari's Method of Handling Sects in his Work Titled *Masalik Al-Absar* and The Value of Knowledge and Sourcing in The Tradition of Maqalat". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 337-366.

<https://doi.org/10.33415/daad.1209628>



Öz

İslam makâlât geleneğinin durgunluk dönemini yaşadığı VIII/XV. asırda kitâbî faaliyete dair yeni heyecanı tebellür ettirecek eserlerin telif edildiğini görmekteyiz. Rivayet ilimleri özelinde tarih, tabakât ve teracim hafızasını/geleneğini yeniden harekete geçiren bu eserler, yazıldıkları döneme özgü bir makâlât edebiyatının başlamasına da ön ayak olmuştur. Sözelimi Makrîzî, Kalkaşendî ve Ömerî gibi Memlûkler döneminde makâlât yazıcılığına dair bir anlatı sunan isimlerin kültür tarihi bağlamında yazdığı eserler yeni yazım tarzının en iyi örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada Ömerî'nin Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr adlı eseri irdelenmiş olup onun makâlât edebiyatına dair katkıları ele alınmıştır. Ömerî'nin firkaları inceleme aşamasında uyguladığı metot ve bu firkaları ele alırken onların bazı görüşlerini itibarsızlaştırmak için sarf ettiği

* Bu makale yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Tez Adı: Ömerî, Makrîzî ve Kalkaşendî Örneğinde Memlûk Tarihçilerinin Eserlerinde İslam Mezheplerine Dair Bilgiler, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. Mehmet Kalaycı, Ankara, 2022.

** Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, yusufyapici3801@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-3087-9680>

çabanın özgünlüğü de tartışılmıştır. Ayrıca bu çalışmamızda Eş'arî ve Ehl-i hadis çizgide yazılmış makâlât ve reddiye türleri başta olmak üzere klasik makâlât eserlerine sıklıkla atıf yapan müellifin bu eserlerden etkilenip etkilenmediğine dikkat çekerek mukayeseli bir üslup ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam mezhepleri tarihi, Makâlât yazımı, Memlükler dönemi, Kültür tarihçiliği, Fırka tasnifi

Ibn Fadl Allah Al-Umari's Method of Handling Sects in his Work Titled Masalik Al-Absar and The Value of Knowledge and Sourcing in The Tradition of Maqalat

Extended Abstract

The activity of classifying the sects in the tradition of Islamic literary composition. It is known that it started two centuries after the death of the Prophet Mohamed. Comprehensive works of encyclopedic nature, which were written in the Mamluk literary tradition in the following process, provide information about manuscript writing in a period when manuscript writing entered the stage of stagnation and repetition. Ibn Fadl Allah al-Umari is one of the most important names and is an influential historian who wrote an article on Mamluk cultural historiography in his work. In addition to this identity, Umari, in his career, cared about the religious, political, socio-cultural, and historical reality of belief forms and sects through the interest and curiosity brought about by being a historian. This situation reveals that the maqalat writing-oriented information in the author's works, in fact, as an extension of the comprehensive historiography that reached its highest expression in the Mamluk period, is the subject of a new curiosity.

One of the most critical issues that we encounter in the author's work is the information presented about the history of sects. These chapters, which we can consider as article writing, do not consist of randomly prepared pieces of information. On the contrary, they present a system structure according to the author's point of view. In addition, Umari established the writing of the maqalat according to the observance of seventy-three sects known as "the hadith of division." It evaluated the sects on the axis of "perversion-salvation". The author's attitude also caused him to explain the sects through refusals. Because some article writers, such as Baghdadi and İsfarayani, conveyed only the views of the sects in their works and did not try to prove their falsehood by stating that their claims were false. However, in the relevant article section, Umari presented a refutation-maqalat style approach by discrediting the views and giving a brief narrative about the sects. This situation seems directly related to the basic template the author bases the classification. The effort to put the hadith of affiliation into the center, increase the number of sects to seventy-three, and position the Ahl al-Sunnah as the sect's salvation caused Umari to move away from an objective attitude.

The five-step analysis method that Umari used while examining the sects is also critical in the maqalat tradition. The fact that he gives information about the naming problem of the sects, the story of their emergence, the words of the predecessor about the relevant sect and his sub-sects, and finally, presenting an effort on the invalidity of the claims of the sects put Umari in a different position from other editorial authors. In addition to this, it is our greatest wish to increase the examples of authors like Umari and to bring to light the examples of articles that have taken their place in the works of cultural history, theology, or Islamic mysticism.

Keywords: History of Islamic sects, Maqalat writing, Mamluk period, Cultural historiography, Sectarian classification

Giriş

Hız. Muhammed'in vefatından sonra İslam ümmeti, çeşitli sosyal ve siyâsî krizlerle karşı karşıya kalmıştır. Bu krizlerin sonucu olarak II/VIII. asrın sonlarında itikâdî ve siyâsî çok sayıda mezhep artık tarih sahnesindeki yerini almış durumdadır. Bu süreç, aynı zamanda mezheplerin kendi görüşlerini temellendirmeye ve sistematize etmeye başladıkları, benzer şekilde muhaliflerinin görüşlerine yönelik reddiyeler ortaya koydukları oldukça aktif bir fikri ortamı beraberinde getirmiştir. Bu minvalde yazılan risâle ve makâleler, aynı zamanda makâlât yazıcılığının ilk örneklerini oluşturmuştur. Sonraki süreçte makâlât yazıcılığı aşama aşama büyük gelişim göstermiş, IV./X. ile VI./XII. asır arasında en güçlü dönemine ulaşmıştır. Fakat Şehristânî (ö. 548/1153), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Ebî'd-Dem'den (ö. 642/1244) sonraki süreçte, makâlât yazıcılığında kapsamlı metinler ortaya konulamamıştır. Yazılan sınırlı sayıdaki metin de eski eserlerdeki bilgilerin bir tekrarıdır. Öteye gidememiştir.

Makâlât yazıcılığında ihmal edildiğini düşündüğümüz halka Memlûkler dönemidir (648-923/1250-1517). Memlûkler, rivayet ilimleri başta olmak üzere çok yönlü bir ilim ve telif hareketliliğinin yaşandığı dönem olmuştur. Bu hareketlilik, bir taraftan tarih, tabakât ve teracim hafızasının yeniden elden geçirilmesini ve hacimli ilavelerle genişletilmesini beraberinde getirirken bir taraftan da mevcut gerçekliğin tüm yönleriyle kayıt altına alınması yönünde bir çabaya yol açmıştır. Tarihi ve toplumsal gerçeklik zeminini bütün yönleriyle ele almaya çalışan, bu yüzden de bir tür kültür tarihi olarak değerlendirilen kapsamlı eserler bu çabanın en dikkat çeken örneklerini oluşturmaktadır. Bu örneklerin başında bu çalışmada incelemeye gayret ettiğimiz İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 749/1349) Mesâlikü'l-emsâr fî memâliki'l-emsâr adlı eseri gelmektedir. Bu ve benzeri eserlerde ön plana çıkan asıl nokta mezheplere dair kayıtlı bilgilerin, müstakil bir makâlât eserine yakın hatta bazen daha fazla muhteva oluşturduğudur. Nitekim makâlât yazımının görece daha geç bir döneme tekabül ettiği VIII./XV. yüzyıldaki bu tarihsel malzemeler bize kendi döneminin mezhebî çekişme ve eleştirilerine dair bilgiler sunmaktadır. Bu çalışmada da bu bilgilerin tespiti ve analizi üzerinden aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır. Memlûkler döneminin en önemli tarih eserlerinden biri olan Ömerî'nin Mesâlikü'l-emsâr'ında, konuyla ilgili ne türden bilgiler yer almaktadır? Bu eserde geçen mezheplerle ilgili bilgiler, makâlât yazıcılığının tarihsel gelişimi bakımından ne anlam ifade etmektedir? Bu eserde ne türden bir fırka tasnifine başvurulmuş ve hangi kaynaklardan veya tasnif geleneklerinden faydalanılmıştır? Bu eserdeki bilgilerde veya tasniflerde öncekilerle örtüşen ve ayrışan hususlar nelerdir? Bu gibi sorulara cevap aranırken yöntem olarak başvurulmuş eserlerin derinlemesine incelenmesi ve tahlil edil-

mesi tercih edilmiştir. Kavram analizinin yanı sıra fikir-hadise irtibatı metodu da kullanılmıştır. Çalışmada kullanılan bir diğer yöntem ise şahıslar üzerinde derinleşmedir. Mezhepler tarihi çalışmalarında bir şahsın yetiştiği kültürel, içtimaî fikrî ve siyasî bağlantılarını, eserlerini ve itikâdî, siyâsî zümrelerle olan ilişkilerini doğru ve ilk kaynaklardan hareketle incelemek elzemdir. Bu minvalde söylenilmelidir ki Ömerî'nin genel hayat serüveni ve Mesâlik'in genel muhtevasını bilmek ilgili makâlât bölümünün daha iyi anlaşılmasını da beraberinde getirecektir.

1. İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Hayatı ve Mesâliku'l-Ebsâr Adlı Eserinin Genel Mahiyeti

İbn Fazlullah el-Ömerî, 697/1301 yılında Dımaşk'ta doğmuştur.¹ Tam adı Şihâbüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya İbn Fazlullah el-Ömerî ed-Dımaşkî'dir.² Fakat nisbesi olan Ömerî ile şöhret bulmuştur. Ayrıca Ömerî nisbesinin Hz. Ömer'le olan akrabalığından kaynaklandığı da rivayet edilmektedir.³

Ömerî, Dımaşk'ta ailesinden aldığı ilk tahsilinin ardından Kahire'de büyük hocaların yanında eğitim görme fırsatı bulmuştur. Kahire, İskenderiye ve Hicaz'da sürdürdüğü eğitimi sırasında Kemâleddin İbn Kadî Şühbe'den (ö. 726/1326) Arap dili ve edebiyatı, Kadilkudât Şihâbeddin İbnü'l-Mecd (ö. 738/1337) ile Burhâneddin el-Fezârî'den (ö.729/1328) fıkıh, Şemseddin el-İsfehânî'den (ö.749/1349) usûl-i fıkıh, Kemâl İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1326) ile Şemseddin İbnü's-Sâîğ'den arûz ve Alaaddin Ali el-Vedâî'den edeb dersleri almıştır.⁴ Ayrıca Ömerî, Takıyyüddin İbn Teymiyye'den de el-Ahkâmu's-suğra⁵ adlı eseri okumuştur. Bu arada Mısır'da Şâfiî mezhebince fetva verme yetkisini Şemseddin el-İsfahânî'den icazetle aldığı bilinmektedir.⁶

Ömerî eğitimlerinin ardından 728/1327 yılında Dımaşk'ta divan-ı inşâ'da çalışmaya başlamıştır. Ardından bu görevi Kahire'de de yürütmüş, devletin en mahrem evraklarını yazmış ve sultanlara gelen postaları okumuştur. Daha sonra kısa bir süre Dımaşk'ta bulunan Ömerî, 733/1332 yılında Kahire'ye tekrar dönmüş ve sır kâtipliği gö-

¹ Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yusuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 10/185.

² Takıyyüddin Ahmed Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, thk. Muhammed el-Ya'lavî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1991), I/732.

³ Mustafa Şâkir, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-müerrihûn* (Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1978), 2/69.

⁴ Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, I/732.

⁵ Ömerî'nin İbn Teymiyye'den okuduğu *el-Ahkamu's-suğra* adlı eser kuvvetle muhtemel Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdîrahmân b. Abdillâh el-İşbîlî'ye (ö. 582/1186) aittir.

⁶ Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, I/733; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine* (Beyrut: Daru'l-Cil, 1993), I/331-332.

revini yeniden üstlenmiştir.⁷

Ömerî, Şam naibi Emir Tengiz'in öldürülmesi sonrasında Dımaşk'ta sır kâtipliği görevine tekrar getirilmiştir. Bu görevini ise Sultan ölünceye kadar devam ettirmiştir. Fakat Ömerî'nin keskin dili ve hiddeti yüzünden daha sonraki sultanlar döneminde görevinden el çektirildiği, bununla birlikte kardeşi Alâeddîn Ali'nin sayesinde ağır ceza almaktan kurtularak evinde kalmasına izin verildiği kaydedilmektedir.⁸

Ömerî, ömrünün kalan günlerini Dımaşk'ta geçirmiştir.⁹ Ancak o dönemde çıkan Humma salgını Dımaşk'a sıçrayınca salgından kaçmak için hacca gitmek istemiştir. Fakat yolda fikir değiştirmiş ve hanımını görmek için Kudüs'e yönelmiştir. Kudüs'e gittiğinde eşinin de bu hastalıktan dolayı vefat ettiğini öğrenince Dımaşk'a doğru yola koyulmuş fakat hastalığın ona da bulaşması sebebiyle 749/1349 yılında vefat etmiştir. Cenazesi Kahire'ye götürülmüş ve Sâlihiyye mezarlığına defnedilmiştir.¹⁰

Müellifin yazdığı en etkileyici eserlerinden biri olan Mesâlikü'l-ebşâr, İslam medeniyetinin önemli tarih çalışmalarındandır. Ömerî, önsözünde bu mücellid ve geniş eserin yazılış amacını, "Yeryüzündeki her şey hakkında kısa bilgiler vermek, her ülkeyi tanıtmak ve halkının sosyal durumunu anlatmak" şeklinde belirtmektedir. Ömerî, eserinin birinci bölümün birinci faslında kara, deniz, iklim, yeryüzü gibi meseleleri; birinci bölümünün ikinci faslında ise ülkeleri, melikleri ve oralarda yaşayan milletleri kaleme almıştır. Bundan dolayı birinci bölümün birinci kısmı mesâlikin (yollar); ikinci kısmı memâlikin (hükümdarlıklar/ülkeler) anlatımıdır.¹¹ Kendi ifadesiyle, Allah'ın " Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akliselim sahipleri için elbette ibretler vardır"¹² ve "Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?"¹³ gibi ayetleri indirmesi onun eserine böyle bir giriş yapmasına neden olmuştur.¹⁴ Dinler, inanç grupları, farklı din anlayışları ve tarih konularının yer aldığı kısım ise eserin ikinci ana bölümünü oluşturmaktadır. Ömerî burada kronolojik olaylar, Abbasiler, İlhanlılar ve Kuzey Afrika tarihi gibi çok geniş tarihsel olayları aktarmaktadır. Bu

⁷ Makrîzî, *el-Mukaffa'l-kebîr*, I/734.

⁸ Askalânî, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, I/332.

⁹ İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, X/185.

¹⁰ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut - Mustafa Türkî (Beyrut: Daru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, 2000), VIII/174.

¹¹ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 140-141.

¹² Âl-i İmran 3/90.

¹³ el-Gâşiye 88/17-20.

¹⁴ Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, I/107-108.

kültür tarihi anlatısında ilgiye mazhar olunan kısım bu genel kültür anlatısının bir parçası olarak kabul edilen Fırakü'l-Müslimîn başlığı altında incelenen makâlât yazımıdır.

2. Ömerî'nin Fırkaları Beş Adımlı İnceleme Metodu

Ömerî, yukarıda zikredilen Fırakü'l-Müslimîn bahsinde fırkaları ayrı fasıllar halinde beş adımda incelemeye tâbî tutmaktadır. Birinci adım isimlendirme problemi. Burada müellif “fırkaya neden bu isim verildi?” sorusunun cevabını kısaca açıklamaktadır. İkinci adımda fırkanın kısaca bir teşekkül seyrine parmak basmaktadır. Fırkanın tarihte nasıl tebellür ettiği bu adımda tartışılmaktadır. Üçüncü adım Peygamberin, sahabenin veyahut seleften herhangi bir âlimin mezkûr fırka hakkında söylediği sözlerin aktarılmasıdır. Burada fırkalar gerek merfu gerekse de mevkuf ya da maktu hadis rivayetleriyle itibarsızlaştırılmaya çalışılır. Dördüncü adım fırkaların alt kollarını listelemek ve kalamî görüşlerini aktarmaktır. Son adım ise fırkaların görüşlerinin batıl olduğunu ispatlama girişimidir. Bu adımda fırkaların görüşleri aklî ve naklî delillerle itibarsızlaştırılmaktadır.

2.1. İsimlendirme Problemi

Ömerî, fırkaların isimlendirme problemine ilk olarak Mürcie'den başlamaktadır. Ömerî bu fırkaya neden Mürcie denildiğini irdelemektedir. Bu konu hakkında Ebu Bekir el-Hallâl'ın (ö. 311/923), Kitabu's-sünne'sinden bir rivayeti alıntılar:

“İshak b. Rahuye'ye (ö. 238/853) soruldu: Mürcie'ye neden Mürcie denildi? İshak: Çünkü onlar Allah'a herhangi bir suç ircâ etmiyorlar. Onlara göre Müslümanlar bağışlanmıştır ve cennettedirler. Diğerlerinin suçları ise Allah'a kalmıştır. Bunun üzerine İshak'a şöyle soruldu: 'Günahı Allah'a irca etmiyorlarsa o zaman bunlara neden Mürcie deniliyor? İshak cevap verdi: Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820): Muhakkime, ismine muhalif olarak 'Hüküm Allah'a aittir' dedi. Bununla birlikte yine de Muhakkime olarak isimlendirildi. Kaderiyye, ismine muhalif olarak 'kader yoktur' dedi. Kaderiyye olarak isimlendirildi. Dolayısıyla eğer bir kimse toprağı değiştirse o kişi 'toprağa ait' olarak isimlendirilir.”¹⁵

Bu rivayetin doğruluğundan şüphe etmeyen müellif, Mürcie'nin isimlendirme problemini burada bitirmektedir.

Ömerî, Hâricîlerin isimlendirilmesine de bu minvalde dikkat çekmektedir. Ömerî'ye göre Onların isimleri خروج –çıkılmaktan/

¹⁵ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*, thk. Kâmil Selman el-Cubûrî (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), XXIII/76.

karşı çıkmak- gelmektedir. Çünkü onlar ümmete ve halifelere karşı gelmişlerdir. Bu nedenle onlar kendileri gibi inanmayanların küfre düştüklerini, dolayısıyla mekânlarının da dâru'l-harp olduğunu söylemiştir. Abdülkâhir el-Bağdâdî de (ö. 429/1037) Havâric isminin Ali'ye olan huruçlarından, Harûriyye isminin Harûra'da konuşlandıklarından, Muhakkime isminin ise hükmü öncelediklerinden geldiğini söylemektedir. Ömerî bu konuda Ebu Muzaffer el-İsferâyîni'den (ö. 1078/471) alıntı yaparak ilk ayrılığa düşen kişinin Mirdas el-Hâricî'nin kardeşi (ö. 61/681) Urve b. Hudeyr olduğunu söylemiştir.¹⁶

Ömerî, Râfizîler'in isimlendirilme meselesinde de bazı kavramları tartışarak konuya girmektedir. Ömerî, Râfizîlerin Şia ve Haşebiye olarak da isimlendirildiğini söyler. Daha sonra haşeb (حشَب) kelimesini inceler ve şöyle söyler:

“Onların bu sıfatlarla isimlendirilme sebepleri şunlardır: Râfizîler, Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) Hişam b. Abdülmelik'in hilafetini reddettiği için bu isimle isimlendirilmiştir. Daha önce Haşabiye olarak adlandırılan bu kişiler “Biz sadece masum imam ile beraber kılıçla savaşıyoruz” dedikleri için kılıçla savaşmayıp tahta ile savaşmışlardır.

Bundan dolayı bu kimselere Haşebiye ve Revâfiz denilmiştir.”¹⁷

Mu'tezile'nin isimlendirilme probleminde ise Ömerî, Kaderiyye ve Mu'tezile'yi beraber ele almaktadır. Ömerî, Mu'tezile'nin kulun kendi fiillerini yaratmaya muktedir olduğunu iddia ettiklerini ve kaderi nefyettikleri için Kaderiyye olarak isimlendirildiklerini aktarır ve isimlendirme problemini burada bitirir. Dolayısıyla müellif burada Nadr b. Şümeyl'in isimlendirmelerle ilgili yaptığı ve yukarıda aktarılan açıklamaya telmihte bulunuyor görünmektedir.

2.2. Fırkaların Doğuş Sürecine Dair Bilgi Vermesi

Ömerî, Mürcie'nin isimlendirilmesi hakkında bilgi verdikten sonra fırkanın teşekkülünün -Taberî'nin (ö. 310/923) Tehzibü'l-âsâr'ından bir rivayetle- Hz. Ali ve Hz. Osman hakkındaki durumu Allah'a irca edenlerle başladığını söylemektedir.¹⁸ Müellif, Mürcie'nin teşekkülünde bu bilgiyle sınırlı kalmış ve detaylı incelemeye gitmemiştir.

Hâricîlerin doğuş süreci ile alakalı olarak Ömerî, bu fırkanın Sıffin savaşında Ali'nin yanında yer aldıklarını ve Muaviye'ye karşı savaştıklarını fakat tahkim meselesinin patlak vermesi ile Hâricîlerin

¹⁶ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/90. Daha geniş bilgi için bkz: Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebisîr fi'd-dîn ve temyizi'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Mecîd el-Halife. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2008.

¹⁷ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/107; Ayrıca bkz: Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, thk. Ahmed Cad (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2009), 13.

¹⁸ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/76-77; Ayrıca bkz: Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr müsnedü İbn Abbas*, thk. Mahmud Muhammed Şakîr (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1982), 659.

bu savaştan ayrıldığını ve iki askeri birlikten de teberrî ettiklerini söylemektedir. Ömerî'nin verdiği bilgiye göre bu kişiler Harûra'ya yerleşmiş ve sayıları da 12.000 kişiye ulaşmıştır.

Ömerî, Râfıziler'in doğuş sürecini fırkanın Zeyd b. Ali'den ayrılmasıyla ilişkili anlatmaktadır. Ömerî'ye göre olay şu şekilde cereyan etmiştir: Zeyd b. Ali'ye; "Ebu Bekir ve Ömer hakkında ne düşünüyorsun?" diye sorulduğunda Zeyd, "Ben onları överim ve haklarında güzel şeyler söylerim. Benim başkaldırım Ümeyyeoğullarıdır. Onlar benim dedem Ali ve Hüseyin ile savaştılar" der. Böylece Haşebîyye, Zeyd b. Ali'den de ayrılmıştır.¹⁹ Ayrıca müellif bu konuda Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'yi de (ö. 324/935) kaynak göstererek bunlara Şia denildiğini, çünkü onların Şia'yı desteklediğini ve Ali'yi diğer sahabelerden de evla tuttuğunu ilave etmiştir.

Ömerî, Mu'tezile'nin doğuş sürecini kader inkârını ilk gündeme getiren kişi ile ilişkilendirir. Ömerî'ye göre bu kişi Sensüveyh/Sibeveyh²⁰ el-Bakkâl'dır. Bu konuda bir başka rivayet ise kader konusunda ilk konuşan kişinin Sevsen adında Irak ehlinden dönme Hıristiyan bir kişi olduğudur. Ömerî'nin aktarımına göre, Ma'bed el-Cühenî bu görüşleri ondan almış ve Gaylân ed-Dımeşkî de bu düşünceyi Ma'bed'den edinmiştir.²¹ Böylece Kaderiyye'nin doğuş süreci vuku bulmuştur.

2.3. Fırkalar Hakkında Hz. Peygamberden veya Seleften Rivâyetler Aktarması

Ömerî, Ehl-i sünnet olmayan Mürcie, Havâric, Revâfız ve Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmek, dalalet içerisinde olduklarını ispat etmek amacıyla merfu, mevkuf veya maktu bazı rivayetleri zikretmektedir. İlk olarak Mürcie hakkında sahabeye ve Peygambere isnad edilen birtakım rivayetleri aktarmaktadır Örneğin, Hz. Peygamber'in "Ümmetinden iki zümreye İslam'dan nasip yoktur. Bunlar Kaderiyye ve Mürcie'dir"²² dediğini, Lâlekâî'nin (ö. 418/1027), İbn Abbas'a (ö. 68/687) dayanarak "İrcâ'dan sakının. Çünkü onlar Hristiyanlardan bir şubedir."²³ şeklinde rivayette bulunduğunu, Muaz b. Cebel'in "Ka-

¹⁹ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/106-107.

²⁰ Yazar kader inkârını ilk gündeme getiren kişinin مسيويه البقال/Sibeveyh el-Bakkâl olduğunu söylemektedir. Fakat bu zatın ismi üzerinde tam bir ittifak bulunamamaktadır. Sevsen, Sensüveyh, Senseveyh, Sisteveyh gibi isimler geçmektedir. Daha geniş bilgi için bkz: Muhammed İbn Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî, *Kitabu't-Tabakâti'l-kebir*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), VII/278.

²¹ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/148.

²² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Kader", 13 (No. 2149).

²³ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/77; Ayrıca bkz: Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsîn* (Riyad: Dâru's-Sumay'î li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2000), II/400.

deriye ve Mürchie'ye Hz. Muhammed ve diğer yetmiş peygamberin diliyle lanet edilmiştir.”²⁴ diye bir söz ileri sürdüğünü, nihayet Said b. Cübeyr'in ise bu hususta “Mürchie Yahudilerin kiblesidir”²⁵ dediğini aktarır.

Hâricîler hakkında “Ümmetimden şöyle bir kavim ortaya çıkacaktır: Namazınızı onların namazları, oruçlarınızı onların oruçları yanında az göreceksiniz. Onlar Kur'ân okurlar, fakat okudukları boğazlarından aşağı geçmez. Onlar okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar”, “Hâricîler cehennem köpekleridir” gibi rivayetleri aktarmaktadır. Ömerî sadece isnadı Peygambere dayanan rivayetleri değil, tâbiînden Ebu'l-Âliye er-Riyâhî'nin (ö. 90/709) de “İki nimetten hangisi daha iyidir bilmiyorum. Beni şirkten kurtarıp İslam'a sokan nimet mi yoksa beni Harûriler'den koruyan nimet mi?” sözünü Hâricîlerin aleyhine kullanmaktadır.

Ömerî'nin aktardığı Râfizîleri zemmeden rivayetlerden bazıları da şunlardır: Talemenki'den şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: Ne zaman bir Râfizî'yi araştırırsam o kişinin zındık olduğunu anladım. Ya da Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam (ö. 224/838) şöyle söylemektedir: Onlarca insanla ve İslam ehli kişilerle görüştim. Râfizîler kadar ahmak, delilleri zayıf ve pis bir kavim görmedim. Bir başka rivayet ise Hz. Ali'ye dayandırılmaktadır: Bizden sonra bir kavim gelecektir ki onlar bizim sevgimizi kötüye kullanacak, bize yalanlar isnad edecektir. Onlar dinden çıkmıştır. Bunun delili ise onların Ebu Bekir ve Ömer'e küfür etmesidir.²⁶

Müellif, Mu'tezile/Kaderiyye'yi itibarsızlaştıran ve onları zemmeden farklı rivayetleri de zikretmektedir. Örneğin Yahya b. Ya'mer ve Hamîd b. Abdîrrahman, Abdullah b. Ömer'e bir grup hakkındaki fikirlerini sorar: Buralarda birtakım insanlar ortaya çıktı. Bunlar Kur'an'ı okuyor ve ilimle meşgul oluyorlar. Fakat onlar kader diye bir şeye inanmadıklarını, kaderin yazılı olmadığını birdenbire ortaya çıktığını düşünüyorlar. Bunun üzerine Abdullah b. Ömer şöyle der: “O halde sen onlarla görüştüğün zaman kendilerine söyle ki ben onlardan beriyim. Onlar da benden beri olsunlar. Allah'a yemin olsun ki onlardan biri Uhud Dağı kadar altına sahip olsa ve bunu infak etse, o kişi kadere inanmadığı müddetçe Allah onun infakını kabul etmez.”²⁷

²⁴ Ebü'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr el-Lâlekâî, Şerhu *usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Neşet b. Kemâl el-Misrî (İskenderiyye: Daru'l-Basra, ts.), 567.

²⁵ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/77.

²⁶ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/107-108.

²⁷ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/149; Müslim, *Sahihu Müslim*, “İmân” 1.

2.4. Fırkaların Alt Kollarını Aktarması

Ömerî fırkaların isimlendirme, doğuş süreçleri ve fırkalar aleyhinde selef tarafından söylenen rivayetleri topladıktan sonra onların alt kollarını listelemektedir. Ayrıca eserde fırkalar, yetmiş üç fırka rivayeti esas alınarak tasnif edilmiş ve fırak-ı dâlle olan yetmiş iki fırkanın karşısına fırka-i nâciye olarak Ehl-i sünnet yerleştirilmiştir. Burada müellifin fırkalar hakkında verdiği sloganikleşmiş kelâmî görüşleri aktarılmadan sadece alt fırkaları listelenecektir:

a) Mesâlik'teki Mürciî fırkalar; Cehmiyye, Sâlihiyye, Yûnûsiyye, Ebu Şems ve Yunus taraftarları, Sevbâniyye, Neccâriyye, Gaylâniyye, Şebîbiyye, Tu'meniyye, Merîsiyye Kerrâmiyye, Hâliidiyye ve İsimsiz bir fırkadan oluşmaktadır.

b) Hâricî fırkalar; Ezrakiyye, İbâdiyye, Sufriyye, Necedât, Acârîde, Beyhesiyye, Avfiyye, Ahnesiyye, Meymûniyye, Saltiyye, Yezîdiyye, Sa'lebiyye, Ma'bediyye, Hafsiyye, Câzimiyye ve bir isimsiz fırkadan oluşmaktadır.

c) Râfîzî fırkalar; Cârûdiyye, Süleymâniyye, Bütriyye, Keysâniyye, Kerbiyye, Kâmilîyye, Beyâniyye, Cenâhiyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Gurâbiyye, Seyrâmiyye/Zemiyye, Hişâmiyye, Zûrâriyye, Yûnûsiyye, Şeytan'ut-Tâk'ın taraftarları, Sebeiyye, Karmatîler, Zeydiyye ve Râvendîyye'dir.

Son olarak Mu'tezilî fırkalar da; Ma'bediyye, Vâsiliyye, Amriyye, Huzeilyyye, Nazzâmiyye, Esvâriyye, Muammeriyye, Bişriyye, Hişâmiyye, Murdâriyye, Ca'feriyye, İskâfiyye, Sümâmîyye, Câhîziyye, Şehhâmiyye, Hayyâtiyye, Ka'biyye, Cübbâiyye, Behşemiyye, Sâlihiyye, Hâitiyye, Cehmiyye, Cebriye'den oluşmaktadır.

2.5. Fırkaların İddialarını Aklî ve Naklî Delillerle Çürütmesi

Ömerî, sıraladığı her bir mezhebi alt kollarıyla beraber izah edip açıkladıktan sonra çeşitli rivayetler üstünden mezkûr fırkaları eleştirir. Bu bağlamda o, özellikle Kur'an ayetlerini delil getirir; daha sonra sırasıyla hadislere, sahabe kavline, ulemanın aktardıklarına ve kendi görüşüne başvurur. Bu çerçevede Ömerî, bahsi geçen fırkaların görüşlerini çürütme ve itibarsızlaştırma girişimindedir.

2.5.1. Mürcie'ye Yönelik Eleştiriler

Ömerî'ye göre Mürcie'nin dört temel görüşü vardır. Bunlar sırasıyla şunlardır: İmân, kalple gerçekleşen marifettir veya tasdikdir,

imân amellerle artmaz, amelleri terk etmek veya günah işlemekle de azalmaz. Ameller imânın özünden değil onun meyvesidir. Sevaplar küfre fayda sağlamadığı gibi günahlar da imâna zarar vermez. Ömerî bu iddiaların hepsinin selef akidesine ters olduğunu iddia eder ve onların görüşlerini naslarla ve selef ulemasının sözleriyle eleştirerek itibarsızlaştırır. Mürcie'nin itikâdî düzlemde en önemli görüşlerinden birisi imân için yaptığı tanımdır. Onlara göre imân klp ile gerçekleşen bir tasdiktir. Bunu Mürcie dediği gibi birçok otoriter Eş'arî âlimler de söylemektedir. Fakat Ömerî'ye göre bu görüş kesinlikle yanlıştır. Çünkü Arap diline göre imân tasdiktir ve bu tasdik hem kalp hem de dilin ikrarı ile gerçekleşir. Örneğin bir kişi kalbinden geçeni tasdik etse buna rağmen onu diliyle yalanlasa o kişiye musaddik denir ancak mü'min denemez. Ayrıca bir insanın Peygamberi doğrulaması ona imân ettiği anlamına gelmez. Zira bunu eyleme dökmesi gerekir.

Mürcie'nin ikinci görüşü imânda artma veya eksilmenin olmaya-
cağıdır. Ömerî'ye göre bu görüşü her ne kadar Eş'arî, Fahreddin Râzî, İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Bâkılânî (ö. 403/1013) gibi âlimler kabul etse de yanlıştır. Çünkü bu görüş hem Kur'an ve sünnete hem de sahabe kavline muarızdır. Allah, Kur'an'da "Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda bu onların imânlarını arttırır"²⁸ buyurmuştur. Bu ayette Allah imânın artmasından açıkça bahsetmektedir. Dolayısıyla ilahî iradenin beyanının aksini düşünmek isabetli değildir. Ayrıca Peygamberden; "İmân bakımından mü'minlerin en mükemmeli ahlakça en güzel olanıdır"²⁹, "Kalbinde zerre bir miktar imân bulunan kişi cennete girecektir"³⁰ ve "İçinizden biri bir kötülük görürse onu eliyle, buna gücü yetmezse diliyle değiştirsin; buna da gücü yetmezse kalbiyle buğz etsin! Bu ise imânın asgarî gereğidir"³¹ gibi hadisler rivayet edilmiştir.³² Bu rivayetlerden anlaşılacağı üzere imânda artma ve eksilmeden söz edilebilir.³³

Mürcie'nin üçüncü iddiası amellerin imânın özü olamayacağı ancak semeresi/meyvesi olabileceğidir. Mürcie bu iddiasını; "İmân edip sâlih amel işleyenler"³⁴ ve "İnanıp da imânlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar"³⁵ ayetleri ile delillendirir. Fakat Ömerî'ye

²⁸ el-Enfâl 8/2.

²⁹ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebu Davud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kamil Karabelli (Dimaşk: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009), "Sünenet", 16 (No. 4682).

³⁰ Ebü'l Abbas Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Matbaatü Melik Fehd, 2004), VII/184.

³¹ Müslim, *Sahihu Müslim*, "İmân", 20 (No. 78).

³² Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/82-83.

³³ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/84.

³⁴ Yûnus 10/9.

³⁵ el-En'âm 8/82.

göre bu görüş de isabetsizdir. Çünkü “İmân edip salih amel işleyenler” ayetinden imân-amel ayrımı çıkarılamaz. Burada ma’tuf ve ma’tufun aleyh olan “imân ve amel” kavramları tefrik değil birliktelik gösterir. Dolayısıyla bağlaç ile ayrılan bu kavramlarda umum-husus ayrımı olur, yani amel olmaksızın imân olamaz. Ayrıca Ömerî’ye göre bunların dışında imân-amel birlikteliğini destekleyen başka ayetler de vardır. Örneğin; “Müminler ancak, Allah’a ve resulüne imân eden, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad eden kimselerdir”³⁶ ayeti imânın amelsiz olamayacağını teyit etmektedir.³⁷

Ömerî’ye göre Mürcie’nin imâna ilişkin dördüncü asılsız iddiası, sevapların küfre fayda sağlamadığı gibi günahların da imâna zarar veremeyeceği inancıdır. Müellife göre Mürcie’nin bu görüşünün yanlışlığı ve saçmalığı/yersizliği üzerine birçok delil mevcuttur. Örneğin Ömerî’nin aktarımına göre İmam Cüveynî (ö. 478/1085) eş-Şâmil’inde Mürcie’nin bu görüşü ile alakalı şöyle der: “Zina veya hırsızlık yapan veya yol kesen bir Müslümana had cezası icmâ ile sabittir. Eğer Müslümanın bu eylemleri imânına bir zarar vermiyorsa cezaya çarptırılmaması gerekirdi. Çünkü bir kişi zulmetmişse zâlim olur.” Buna mukabil Mürcie bu had cezalarının kişiye günahından dolayı verilmediğini iddia etmektedir. Bu görüş de batıldır. Çünkü bu konuda kesin nass vardır. Müslümanlar hırsızın cezasının karşılığının el kesme olduğuna dair icmâ etmişlerdir. Allah, “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin!”³⁸ buyurmuştur. Buna göre hırsızlık edene verilecek ceza nass ile sabittir.³⁹ Ömerî’ye göre Mürcie’nin bu görüşü Kur’an’ın zâhirine de zıttır. Bu bağlamda o; “Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür”,⁴⁰ “İçinizden kim haksızlık yoluna sapmış ise ona büyük bir azap tattırırız”⁴¹, “Kim savaş için yer değiştirmek veya başka bir birliğe katılmak amacıyla olmaksızın savaş sırasında düşmana arkasını dönüp kaçarsa Allah’ın öfkesine uğramış olur; onun varacağı yer cehennemdir”⁴², “Kim Allah’a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar”⁴³ gibi ayetlerin Mürcie’nin görüşünü çürütmek için yeterli olduğu kanaatinde. ⁴⁴ Yine Ömerî’ye göre Mürcie’nin bu yöndeki iddiaları sünnete de muarızdır. Nitekim Hz. Peygamber; “Kıyamet günü insan-

³⁶ el-Hucurât 49/15.

³⁷ Ömerî, *Mesâlikü’l-epsâr*, XXIII/85-86.

³⁸ el-Mâide 5/38.

³⁹ Ömerî, *Mesâlikü’l-epsâr*, XXIII/87.

⁴⁰ en-Nisâ 4/123.

⁴¹ el-Furkan 25/19.

⁴² el-Enfâl 8/16.

⁴³ en-Nisâ 4/14.

⁴⁴ Ömerî, *Mesâlikü’l-epsâr*, XXIII/87.

lardan en şiddetli azaba uğratılacak olanlar ressamlardır⁴⁵ demektir. Eğer ortada bir zarar durumu yoksa Peygamberin hepsi ile ilgili olumlu yorumlar yapması gerekirdi.⁴⁶ Tüm bu deliller müellife göre Mürcie'nin görüşlerinin isabetli olmadığını göstermektedir.

2.5.2. Hâricîlere Yönelik Eleştiriler

Ömerî, yukarıda bahsettiği fırkaların genel iddiaları üzerinden Hâricîlerin delillerini çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre tüm Hâricîler, iki konu üzerinde ittifak etmişlerdir: Birincisi, Hz. Ali'nin, Hz. Osman'ın ve Cemel savaşına katılanlarla beraber tahkime razı olanların hepsinin kâfir olduğudur. İkincisi ise Müslümanlardan büyük günah işleyenleri kâfir kabul edip onların ebedî olarak cehennemde kalacaklarıdır. Müellif bu görüşlerin tamamının fasid ve batıl olduğunu, dolayısıyla ileri sürdükleri delillerin kendilerini nakzedtiğini iddia eder.⁴⁷

Hâricîlerin ilk delili, “Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirdir.”⁴⁸ ayetidir. Hâricîler bu ayete dayanarak kendilerinden olmayı açıkça tekfir etmektedir. Fakat Ömerî, hevâ ve cehalet sebebiyle bir mü'minin yaptığı yanlıştan dolayı tekfir edilmesi gerektiğini söyler. Akabinde Muhammed b. Nasr el-Mervezî'den (ö.294/906) bir rivayet alıntılıyarak küfrü ikiye ayırır: Bunlar Allah'ı inkâr eden küfür ile Allah'ı inkâr etmeyen küfürdür. Her iki inkâr biçimi temelde birbirinden farklıdır. Ayette bahsi geçen “kâfirler” zümresi aslında “Allah'ı inkâr eden, imân etmeyen” kimselerdir. Allah'a inanan fakat gerekli amelî pratikleri yerine getirmeyen bir kişiye de “kâfir” denilebilir. Fakat burada söz konusu olan küfür, küfrü içinde barındırmayan küfürdür.⁴⁹

Hâricîlerin bir diğer iddiası amelsiz imân olamayacağıdır. Ömerî, bu sözün selef akidesine aykırı olduğunu savunur ve İbn Abbas ve Ata b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), gibi müfessirlerin bu konudaki görüşlerini kaydeder. Örneğin İbn Abbas; “O küfürdür fakat Allah'ı inkâr etmek anlamında bir küfür değildir. Bu, kişiyi dinden çıkarmaz” demiştir.⁵⁰ Hâricîler, iddialarına şu ayeti de delil getirir: “Fakat Allah size imânı sevdirmiş ve onu gönüllerinize sindirmiştir. Küfrü, fıskı ve isyanı da size çirkin göstermiştir. İşte doğru yolda olanlar bunlardır.”⁵¹ Hâricîler bu ayet ile küfrü, fıskı ve isyanı aynı kategoride

⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî* (Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2002), “Kitâbu'l-libâs”, 89 (no.5950).

⁴⁶ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/87-88.

⁴⁷ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/102.

⁴⁸ el-Mâide 5/44.

⁴⁹ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/102.

⁵⁰ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/102.

⁵¹ el-Hucurât 49/7.

değerlendirmektedir.⁵² Ömerî'nin bu iddiaya yönelik cevaplarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Allah ayette geçen kelimeleri vav-ı atıf ile ayırmış, böylece bunları birbirinden farklılaştırmıştır.

b) İnsanın işlediği her günah küfür değildir. İbadetlerin hepsi bizzat imân olsaydı, bir ibadeti yerine getirmeyen kişi imândan ayrılmış olurdu.

c) “Ey imân edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti güzellikle ödemelidir.”⁵³ Allah bu ayete “imân edenler” şeklinde başlıyor. Dolayısıyla bir mü'min diğerini öldürse bile mü'mindir. Aynı zamanda onun kardeşidir. Çünkü Allah “Mü'minler kardeştir”⁵⁴ buyurmaktadır. Allah yine bir başka ayette; “Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz ederse -Allah'ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever”⁵⁵ buyurmaktadır. Dolayısıyla Cemel ve Sıffîn'de birbiriyle savaşsalar dahî mü'minler imân dairesi içerisinde; bu nedenle tekfir edilemezler.⁵⁶

d) Ömerî'ye göre eğer büyük günah işleyen dinden çıksaydı, o kişi mürted olacağı için öldürülmesi gerekirdi. Fakat Kur'an büyük günah işleyenlere el kesme, sürgün ve seksen değnek vurma gibi had cezalarının uygulanmasını uygun görmüştür. Dolayısıyla bu cezalar bile Hâricîlerin iddialarının batıl olduğunu göstermektedir.⁵⁷

Ayrıca Hâricîler büyük günah işleyenin imân dairesinden çıkacağı iddiasını “Zina eden kişi, mü'min olduğu halde zina edemez. Hırsızlık eden kişi, mü'min iken çalamaz. İçki içen kişi de hem mü'min olup hem içki içemez. Allah bu günahları işleyenin üzerinden mü'min

⁵² Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/103.

⁵³ el-Bakara 2/178.

⁵⁴ el-Hucurât 49/10.

⁵⁵ el-Hucurât 49/9.

⁵⁶ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/103.

⁵⁷ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/103.

elbisesini çıkarmaktadır. Böylece bu kimseler kâfir olmuşlardır.⁵⁸ rivâyetiyle delillendirmektedir. Ömerî'nin bu rivayete cevapları ise şu şekildedir:

- a) Öncelikle bu rivayet haber-i vâhid kategorisindedir. İmân konusu mevzu olduğunda âhâd haberle amel edilemez. Bu haberin mütevatir olması gerekmektedir.
- b) Rivayetin içeriği incelendiğinde şunu görmekteyiz: Haber fiilin yapılma esnasından bahsetmektedir. Bu günahları işleyen kişinin akıbeti hakkında bir bilgi vermemektedir. Bir başka ifadeyle fiilin sonunda mü'minin ahvalinden bahsedilmemektedir.
- c) Bazı âlimlerin iddiasına göre bu günahları işleyen kimseler imân mertebesinden İslam mertebesinde düşmüştür ancak kâfir olmamışlardır.
- d) Mervezî'nin kanaatine göre küfür iki çeşittir: Bunlar Allah'ı inkâr eden küfür ile amellerin nefyedilmesi ile tezahür eden küfürdür. Birincisinde imân ortadan kalksa da ikincisinde imân devam etmektedir.⁵⁹

2.5.3. Râfizîlere Yönelik Eleştiriler

Ömerî, Râfizîlerin iddialarının batıl olduğunu ileri sürmekte ve iddialarına sistemli bir şekilde cevap vermektedir. Bu cevapları “efdalîyet” ve “imamet” üzerinden iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Râfizîler, Hz. Ali'nin efdâliyeti konusunda “Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor”⁶⁰ ayetini delil göstermektedir. Bu ayetin anlamını da şu rivayet ile güçlendirir: “Bir sabah Hz. Peygamber üzerinde siyah yünden dokunmuş nakışlı bir elbise ile dışarı çıktı. Bu sırada Hz. Hasan geldi, Peygamber onu elbisesinin altına aldı. Sonra sırasıyla Hz. Hüseyin, Hz. Fatıma ve Hz. Ali onun yanına gelince Peygamber onları da elbisesinin altına aldı ve şu ayeti okudu: ‘Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.’”⁶¹ Râfizîler bu rivayet ile ehl-i beyt'ten her türlü kötülüğün ve pisliğin gittiğini ve Hz. Ali'nin icmâ ile bu ümmetin en efdali olduğunu söylemektedir.

Ömerî, yukarıda geçen iddialara şöyle cevap verir: Öncelikle bu ayetten kötülüklerden arınma ve temizlenme anlamı çıkarılamaz. Bu

⁵⁸ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/104. Ayrıca bkz: Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, “Eşribe”, 1 (no.5578);

⁵⁹ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/104.

⁶⁰ el-Ahzâb 33/33.

⁶¹ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/127-128.

ayet ile Allah mü'minlere olan muhabbetini dile getirmektedir. Aynı zamanda Peygamber bu ayetin nüzulünden sonra "Allah'ım benim ehl-i beytimden kötülükleri temizle" diye dua etmiştir. Eğer ayetten murad edilen ehl-i beyt'in temizlenmesi ise neden Peygamber bu şekilde niyazda bulunmuştur? Ayrıca 'ehl-i beyt içine sadece Hz. Ali ve oğulları girmemektedir. Peygamberin eşleri de bu hitaba dâhildir.⁶²

Râfizîler, Hz. Ali'nin efdâliyet konusunda "menzilet hadisi" olarak kabul edilen rivayeti de delil olarak kullanmaktadır. Bu hadisin içeriği Hz. Ali'ye hitapla şu şekildedir: "Senin bana olan konumun Harun'un Musa'ya olan konumu gibidir."⁶³ Hz. Musa'nın zamanında Harun ondan sonra en efdal kimseydi. Dolayısıyla Hz. Ali de Peygamberden sonra en efdal kimsedir.⁶⁴

Ömerî, bu iddiaya mezkûr sözün nerede ve ne zaman söylendiğini araştırarak cevap verir. Nitekim müellif bu sözün Tebük Gazvesi'nde söylendiğini aktarır. Ancak bilinmesi gerekir ki Hz. Peygamber her gazvede bir vekil bırakmıştır. Örneğin Zû Emer Gazvesi'nde Hz. Osman'ı, Benî Kaynuka Gazvesi'nde Bişr b. el-Münzir'i, Kureyş ile yapılan çeşitli gazvelerde ise Ümmü Mektum'u vekil tayin etmiştir. Dolayısıyla Ömerî'ye göre burada bir efdâliyetten değil vekillikten söz etmemiz gerekir.⁶⁵

Ömerî, ayrıca belagat sanatından yola çıkarak mezkûr iddiayı değerlendirir. Müellife göre bu söz belagatta var olan teşbih sanatıyla açıklanmalıdır. Öyle ki teşbihte birinin bir diğerine benzetilmesi tüm vasıfların benzediği anlamına gelmez. Sadece belli bir şey için benzetilme yapılır. Nitekim Peygamberin bazı sahabeleri başka peygamberlere benzettiği de vakidir. Örneğin Bedir gazvesi sonrası esirler konusunda Hz. Ebu Bekir 'fidye isteyelim' derken Hz. Ömer 'bunları öldürelim' demiştir. Peygamber bunun üzerine Hz. Ebu Bekir'e "Sen İbrahim ve İsa gibisin" Hz. Ömer'e ise "Sen de Musa ve Nuh gibisin" demiştir. Görüleceği üzere Peygamber burada da benzetme yapmıştır. Fakat buradaki benzetme bu sahâbilerin peygamberliği ile değil düşünceleri ile alakalıdır.⁶⁶

Bu rivayeti başka bir açıdan inceleyen Ömerî, Hz. Peygamber'in, Hz. Ebu Bekir ve Ömer'i "ulû'l-azm" peygamberlere benzetirken Hz. Ali için böyle bir benzetmeye gitmediğini ileri sürer. Çünkü Hz. Harun, ulû'l-azm peygamberlerden değildir. Müellife göre bu rivayete Râfizîlerin mantığıyla bakılırsa Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in Hz. Ali'den daha efdal olduğu sonucu çıkarabilir. Fakat benzetme-

⁶² Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, XXIII/129-130.

⁶³ Müslim, *Sahihu Müslim*, "Fedâilu's-sahâb", 2404.

⁶⁴ Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, XXIII/130.

⁶⁵ Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, XXIII/133.

⁶⁶ Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, XXIII/133.

lerin efdâliyet konusuyla uzaktan yakından ilişkisi yoktur. Ayrıca Ömerî; Şu'be b. Haccac (ö.160/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö.179/795) ve Yahya b. Said el-Kattân (ö.198/813) gibi otorite âlimlerin söz konusu rivayeti bu şekilde anladıklarını söyleyerek kendi haklılığını ispatlama gayretine girer.⁶⁷

Ömerî, efdâliyet konusunda bazı rivayetleri eserine alarak bu görüşlerini daha da kuvvetlendirmektedir. Örneğin Şa'bi'ye (ö. 104/722) "En efdal sahabe kimdir?" diye sorulduğunda "O, Ebu Bekir ve Ömer'dir" diye cevap vermiştir. "Şiî olduğun halde bu cevabı mı veriyorsun?" diye sorulduğunda ise Şa'bi, "Bunu demeyen kimse Şiî olamaz." demiştir.⁶⁸ Bir başka rivayette Ebu Abdurrahman en-Nesaî (ö. 303/915), Ali b. Ebî Tâlib'in şöyle söylediğini aktarmıştır: Hz. Peygamber'den sonra bu ümmetin en faziletlieleri Ebu Bekir es-Siddîk ve Ömer b. el-Hattab'dır.⁶⁹ Ömerî aktardığı bu rivayetlerden hareketle efdâliyet meselesinde Râfizîlerin görüşlerini çürüttüğü kanaatindeyiz.

Ömerî'nin Râfizîlere yönelik eleştirisi noktalarından biri de imamet konusundadır. Râfizîler, Hz. Ali'nin Peygamberden sonra imamete en layık kişi olduğunu iddia etmekte ve görüşlerini bir takım rivayetlere dayandırmaktadır. Onlardan bazıları Allah'ın, Hz. Ali'nin adına bizzat vahiy indirdiğini söylerken, bazıları da onun sıfatı yoluyla vahiy indirdiğini ileri sürmektedir. Ömerî'nin aktarımına göre Râfizîler, "Sizin veliniz ancak Allah'tır, Peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir"⁷⁰ ayetinin Hz. Ali için indiğini iddia etmektedir. Onlara göre ayetin sebebi nüzulü ise Ebu Zer'den aktarılan bir rivayete göre şöyledir: "Bir gün Peygamber ile beraber öğle namazını kılarken mescide bir dilenci geldi. Sadaka istedi. Peygamber dâhil kimse dilenciye bir şey vermedi. O sırada namaz kılan ve rükû eden Hz. Ali sağ elini dilenciye uzattı ve yüzüğünü işaret etti. Dilenci de o yüzüğü aldı ve gitti. Bunun üzerine Hz. Cebrail bahsi geçen ayeti indirmiştir." Ayetin sonunda "zekât veren ve rükû eden mü'minler/وهم راکعون" ifadesi burada tartışmaya açılabilir. Râfizîler Hz. Ali'nin rükû halinde yüzüğünü zekât olarak vermesinden dolayı "Sizin veliniz ancak Allah'tır, Peygamberidir ve inananlar, namaz kılanlar ve rükû ederken

⁶⁷ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/133-134.

⁶⁸ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/134. Şa'bi'nin Şiî olduğu meselesi oldukça tartışmaya açık bir mevzudur. Çünkü hicri birinci asrın ortalarında herhangi kurumsal bir Şia'dan bahsedilemez. Buradaki "Şia" lafzı kuvvetle muhtemel Alioğlunun haklılığını savunan ve onlardan yana politik tavır sergileyenleri kapsamaktadır. *Mesâlik*'te geçen metnin Arapçası şu şekildedir: فقال: من لم يقل هذا فليس بشييعي سنل الشيعي: من أفضل الصحابة؟ فقال: ابو بكر و عمر. فقيل له: أتقول هذا و أنت شييعي؟

⁶⁹ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/134.

⁷⁰ Mâide 5/55.

zekât verenlerdir.” şeklinde anlamaktadır.⁷¹

Ömerî bu iddiaların hepsini yalan ve safsata olarak değerlendirmekte ve bu rivayetin ayet üzerinde hüccet olamayacağını belirtmektedir. Çünkü Şia dâhil olmak üzere hiçbir fırka bu ayeti delil olarak ileri süremez. Ona göre bu rivayetin Sa’lebî’de (ö. 427/1035) olması, doğru olduğu anlamına gelmemektedir. Kaldı ki Sa’lebî, rivayetin devamında bu ayetin Hz. Ali ile değil Hz. Ebu Bekir ile alakalı olduğunu söylemektedir. Ömerî, başka bir rivayet ile de bu görüşünü güçlendirmeye çalışır: Abdülmelik’ten nakledildiğine göre; “Bu ayetten maksat kimdir? diye Ebu Ca’fer’e sordum. O, mü’minlerdir, diye cevap verdi. Bazı insanlar o kimsenin Hz. Ali olduğunu söylüyor deyince Ebu Ca’fer; Hz. Ali de mü’minlerdendir, diye cevap vermiştir.”⁷²

Ömerî, istidlâlî yöntemlerle de Râfizîlerin iddialarını çürütmeye gayret etmektedir. Örneğin eğer ki Peygamberden sonra imamet şartı için yüzüğün zekât verilmesi gerekiyorsa bunu ne Hz. Hasan ne Hz. Hüseyin ne de Alioğullarından herhangi biri yerine getirmiştir. Ayrıca Ömerî’ye göre bu rivayet dil kuralları gereğince de hatalıdır. Çünkü ayette “namaz kılanlar ve zekât verenler” cemi sîğada kullanılmıştır. Dolayısıyla oradaki lafız sadece Hz. Ali’ye indirgenemez. Dönemin sosyolojisini de dikkate alan Ömerî, Hz. Ali’nin Hz. Peygamber zamanında zekât veremeyeceğini çünkü o dönemlerde fakir olduğunu ileri sürerek rivayeti bir başka veçheden de çürütmektedir.⁷³

Ömerî, Râfizîlerin imamet konusunda delil edindiği bir başka rivayetin Gadîr-i Hum rivayeti olduğunu belirtmektedir. Bu rivayet Tirmizî (ö. 279/892), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebu Davud’da (ö. 275/889) geçen Hz. Peygamber’in Gadîr-i Hum’da söylediği “Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır”⁷⁴ rivayetidir. Peygamber ahabına “Ben sizin nefislerinizden daha evlâ değil miyim?” demiştir. Râfizîler de buradan hareketle Peygamberin mevlâsı olan kimsenin de diğer nefislerden evlâ olduğunu, tasarruf ve takdir yetkisine sahip olduğu anlamını çıkarmıştır.⁷⁵ Ömerî, Râfizîlerin bu iddialarına şöyle cevap vermektedir:

Öncelikle bu rivayet Buhârî, Ebu Davud ve Ebu Hatim er-Râzî gibi hadis uzmanları tarafından zayıf kabul edilmiştir. İbn Hazm’ın da dediği gibi bu rivayet sika bir tarikle de gelmemektedir. Ayrıca

⁷¹ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebu Muhammed b. Aşûr (Beyrut: Daru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 2002), IV/80-81; Ömerî, *Mesâliku’l-epsâr*, XXIII/135.

⁷² Rivayette geçen Abdülmelik’in kimliği hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Zira Müellif “نقل عن عبد الملك” lafzından öte bir bilgi paylaşmamıştır. Ömerî, *Mesâliku’l-epsâr*, XXIII/136-137.

⁷³ Ömerî, *Mesâliku’l-epsâr*, XXIII/137.

⁷⁴ Tirmizî, *el-Câmi’u’l-Kebîr*, “Menâkıb”, 67 (No. 3713).

⁷⁵ Ömerî, *Mesâliku’l-epsâr*, XXIII/137.

bu rivayeti kabul etsek bile “mevlâ” kelimesinin Arapçada yirmi dörde yakın anlamı vardır. İbn Kuteybe'nin de (ö. 276/889) dediği gibi mevlâ kelimesinin anlamı, kabîlevî ilişkiler çerçevesinde oluşan akrabalık bağıdır. Buradan dinî bir boyut çıkarılamaz.⁷⁶

Müellifin Râfîzîlere olan son eleştirisi Hz. Ebu Bekir'in imameti konusundadır. Ömerî, Şia'nın Hz. Ebu Bekir'in hilafeti zorla gasp ettiği iddiasını masaya yatırmakta ve bu hususu detaylıca incelemektedir. Ömerî, Hz. Ebu Bekir'in hilafeti konusunda İslam âlimlerinin dört temel yaklaşımını sıralamaktadır. Bunlardan birincisi Hz. Ebu Bekir'in açık bir nass ile halife olduğudur. Hz. Peygamber kendisinden sonra bizzat Hz. Ebu Bekir'in halife olmasını istemiştir. Bu iddiayı savunanlar İbn Batta (ö. 387/997) ve İbn Hazm gibi bazı önemli şahsiyetlerdir. İkincisi Hz. Ebu Bekir'in bir işaretle veya anlamı kapalı bir nass ile halife olduğudur. Bu iddiayı Ehl-i hadis'in büyük çoğunluğu ve Hâricîlerden bir grup kabul etmiştir. Üçüncü görüşü savunanlar Hz. Ebu Bekir'in Ehlü'l-hâl ve'l-akd grubunun onayıyla halifelige layık görüldüğünü ileri sürmektedir. Bu iddiayı hem Kadı Ebu Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066) gibi âlimler hem de Ehl-i hadis, Mu'tezile ve Eş'arîler'den bir grup kabul etmiştir. Dördüncü görüş ise şudur: Hz. Peygamber hayatı boyunca söz, fiil ve takrirleriyle Hz. Ebu Bekir'in halifeliğine salık vermiş ve Müslümanları yönlendirmiştir. Bunun üzerine Müslümanlar Hz. Ebu Bekir'in etrafında toplanmaya karar vermiş ve bu konuda özel bir nass aramayı bırakmıştır. Şayet ümmetin bu konuda bir şüphesi olsaydı birliktelik sağlanmazdı. Bu iddiayı ileri süren ise İbn Teymiyye'dir (ö. 728/1328).⁷⁷

Müellif bu dört yaklaşımdan hangisini kabul ettiğini veya kendisine yakın bulduğunu ilk planda söylememektedir. Fakat sonrasında o, Hz. Ebu Bekir'in hilafetinin meşruiyetine delalet eden ayet ve hadisleri toplamış ve bunların delil teşkil edeceğini ifade etmiştir. Bu delilleri maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

- a) Allah “Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz? Kim geri dönerse bilsin ki Allah'a asla bir zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri ödüllendirecektir”⁷⁸ buyurmaktadır. Ebu'l-Kasım es-Süheylî, (ö. 581/1185) bu ayette geri dönenlerin ridde ehlî, şükredenlerin ise Hz. Ebu Bekir ve çevresindekiler olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda “Arkada kalan bu Arap kabilelerine de ki”⁷⁹ ayeti de Hz. Ebu Bekir'in hilafetini doğrulamaktadır. Çünkü Hz. Ebu Bekir Arap

⁷⁶ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/138-141.

⁷⁷ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/141-142.

⁷⁸ Âl-i İmrân 3/144.

⁷⁹ el-Fetih 48/16.

kabilelerini Benî Hanife kabilesiyle savaşmaya çağır-
mıştı. Bu ayet de Hz. Ebu Bekir'in hilafetine delildir.⁸⁰

b) Allah "Ey imân edenler! Allah'a karşı gel-
mekten sakının ve doğrularla beraber olun"⁸¹ buyur-
maktadır. Peki, bu doğrular kimlerdir? Sorusunun
cevabı Haşr suresinde açıklanmıştır: "Allah'ın verdiği
bu ganimet malları bilhassa; yurtlarından ve malların-
dan edilmiş olan, Allah'tan bir lütuf ve rıza dileyen,
Allah'ın dinine ve Peygamberine yardım eden muhacir
fakirlere aittir. İşte doğru olanlar bunlardır"⁸² Dolayı-
sıyla bu ayet 'doğru olanların' halifeliği elde ettiğini
ve halifenin de Ebu Bekir olduğunu açıkça bize gös-
termektedir. Çünkü Allah katında Hz. Ebu Bekir'den
daha sadık kimse yoktur. Ondan sonra da sadık olanlar
hilafeti devam ettirmiştir⁸³

c) Cubeyr b. Mut'im Peygamberden şöyle ri-
vayet etmektedir. "Kadının biri Peygamberin yanına
geldi. Fakat Peygamber kadına daha sonra gelmesini
söyledi. Bunun üzerine kadın ölümü kastederek "Peki
gelip seni bulamazsam" demesi üzerine Peygamber,
"Eğer beni bulamazsan Ebu Bekir'e git" dedi.⁸⁴ İbn Hâ-
mid (ö. 403/1012) bu olayın imamete delil olduğunu
söylemektedir.⁸⁵

d) Hz. Peygamber: "Ebu Bekir'e söyleyin, insan-
lara namaz kıldırın"⁸⁶ demiştir. Bu rivayet üzerine Mu-
hammed b. İdris eş-Şafî (ö. 204/820) ve İbn Abdî'l-Ber
(ö. 463/1071) Hz. Ebu Bekir'in hilafetine bundan daha
açık bir delilin bulunamayacağını söylemiştir.⁸⁷

Aktardığı bu gibi rivayetlerden sonra Ömerî, Hz. Peygamberden
sonra ümmetin en faziletli ve imamete en layık sahabesinin Hz. Ebu
Bekir olduğunu söyleyerek onun açık bir nass ile halife olduğu fikrine
yakın durduğunu izhar etmiştir.

2.5.4. Mu'tezile'ye Yönelik Eleştiriler

Ömerî'ye göre Mu'tezilî fırkaların genel çoğunluğu fitne ve fesat
ehlidir ve üç konuda itizâl etmiştir. Bunlar "kader", "sıfatların nef-

⁸⁰ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/142-143.

⁸¹ et-Tevbe 9/119.

⁸² el-Haşr 59/8.

⁸³ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/143.

⁸⁴ Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, "Ahkâm", 51 (No. 7220).

⁸⁵ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/143.

⁸⁶ Buhârî, *Sahihu Buhârî*, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 19 (No. 3384).

⁸⁷ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/143-144.

yi” ve “el-menzile beyne'l-menzileteyn” prensibidir.⁸⁸ Müellife göre Mu'tezile'nin kader konusundaki görüşü kulların kendi fiillerini yaratmaya kadir olduğudur. Dolayısıyla Allah kimseyi dalalete düşürmez. Çünkü her kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Bu iddiaları kabul etmeyen Ömerî, bunları çürütmek için naslardan ve rivayetlerden çeşitli deliller getirmektedir:

Müellife göre “Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık”⁸⁹ ayeti kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını göstermektedir.⁹⁰ Zira “Allah, her şeyi yaratan ve yarattığını belli bir ölçüye göre düzenleyendir.”⁹¹ bu ayetten hareketle bazı insanlar “itaat etmenin amacını ne olduğunu ve günahın mahiyetini” sorabilir. Fakat Ömerî'ye göre bu soruyu soran aslında kendini yalanlamış olur. Çünkü Allah her şeyin yaratıcısı olduğuna göre dünyadaki her şeyi yaratan da O'dur. İnsanlar, hayvanlar ve cinler bile sayılamayacak kadar çok fiil üretir. Dolayısıyla onların yarattıkları fiillerin çok daha fazlasını Allah yaratmaya muktedirdir. Eğer Kaderîlerin dediği gibi Allah her şeyin yaratıcısı değilse yeryüzündeki tüm canlılar Allah'tan daha fazla yaratıcı bir konuma yerleşir.⁹²

Ömerî'ye göre Kaderîler/Mu'tezile; Allah'ın, meleklerin, İblis'in, cennet ve cehennem ehlinin bile demediği şeyleri dile getirmiştir. Nitekim Kur'an'da Allah, “Siz ancak Allah'ın dilemesiyle bir şey söyleyebilirsiniz”⁹³ buyurmaktadır. Melekler, “Bize öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur”⁹⁴; Hz. Şuayb, “Rabbimiz Allah dilemedikçe sizin dininize dönmemiz bizim için olacak şey değildir”;⁹⁵ kurtuluşa erenler, “Bizi bu nimete kavuşturan Allah'a hamdolsun! Allah bize bahşetmeseydi biz kendiliğimizden elde edemezdik”;⁹⁶ kurtuluşa eremeyenler, “Rabbimiz! Kötü yanımıza yenildik; biz bir sapkınlar topluluğu olduk”, İblis ise “Rabbim sapmama imkân verdin”⁹⁷ demiştir. Bu ayetler Allah'ın kullar hakkındaki bir dizi tasarrufunu ve kaderin varlığını göstermektedir. Dolayısıyla Ömerî'ye göre İblis ve cehennem ehli, Kaderiyye/Mu'tezile'den daha hayırlıdır.⁹⁸

Ömerî kaderin varlığı konusunda sahabeye ve tâbiîne dayanan bazı rivayetleri aktarmaya devam etmektedir. Ömerî bu konuda tâbi-

⁸⁸ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/166-167.

⁸⁹ el-Kamer 54/49.

⁹⁰ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/167.

⁹¹ el-Furkân 25/2.

⁹² Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/167.

⁹³ el-İnsan 76/30.

⁹⁴ el-Bakara 2/32.

⁹⁵ el-A'râf 7/89.

⁹⁶ el-A'râf 7/43.

⁹⁷ el-Hicr 15/39.

⁹⁸ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/168.

inden İbrahim⁹⁹ adlı bir kimseden rivayette bulunmuştur: İbrahim, “Bunun üzerine onu ve karısı dışında kalan ailesini kurtardık. Karısının geride kalanlardan olmasını takdir ettik.” ayetinin kaderin varlığına işaret ettiğini ve Kaderiyye ile arasında bu ayetin bulunduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁰ Yine benzer olarak müellif, Ebu Hureyre’den başka bir rivayet alıntılamıştır: Başına bir şey gelirse “keşke şöyle yapsaydım” deme. “Allah böyle takdir etti veya O’nun dilediği olur” de. Çünkü “keşke şöyle yapsaydım” sözü ancak şeytanı memnun eder.¹⁰¹

Müellif sahâbe ve tâbiînin, Kaderiyye’yi Allah’ın ilmi konusunda ilzam ettiğini de aktarmaktadır. Bu konuda sahabeden biri şöyle demiştir: Kaderiyye eğer Allah’ın ilmini ikrar ederse yenilir ama ikrar etmezse kâfir olur.¹⁰² Ömerî aktardığı bu rivayetlere dayanarak Mu’tezile’yi değersizleştirmeye hatta şeytandan daha aşağı bir konuma yerleştirmeye çalışır.

3. İbn Fazlullah el-Ömerî’nin Mezhepler Tarihçiliği

3.1. Fırka Tasnifi Metodu ve Üslubu

İslam ümmetinin fırkalara ayrılmasının kesin olduğunu düşünen Ömerî, Müslümanlar arasında vuku bulacak ihtilaflara ayet ve hadislerden çeşitli deliller getirmektedir: “Rabbin isteseydi insanları tek bir ümmet yapardı. Fakat onlar hep ihtilâf içinde olacaklardır, Rabbin esirgedikleri müstesna; zaten O insanları buna uygun yaratmıştır”¹⁰³ ayeti ile “Ben vefat ettikten sonra kim yaşarsa, çokça ihtilafla karşılaşacak.” hadisi müellife göre ihtilafın zorunluluğunu gözler önüne sermektedir. Ömerî söz konusu ayetin nüzul sebebi ve anlamı ile mezkûr hadisin sıhhatini sorgulamaksızın bunları fırkalaşma hadisesini açıklamada doğrudan kullanmaktadır. Dolayısıyla müellifin İslam ümmetinde oluşacak ihtilaf vurgusunu bu denli kabulü, onu iftirak hadisine¹⁰⁴ götürmektedir.

Makâlât geleneğinde yetmiş üç fırka rivayetinin önemli bir konuma sahip olduğunu görmekteyiz. Zira bu rivayet müellifin fırkaları tasnif biçimini, onları tanımlamadaki üslubunu ve diğer fırkalara yönelik bakışını ciddi ölçüde etkilemiştir. Bu rivayetın sıhhatini inkâr eden fırak müellifleri mevcut olmakla birlikte ekseri tavır, bahsi geçen rivayetın kabul edilmesi yönündedir. Rivayeti esas alan makâlât

⁹⁹ Burada Müellifin hangi İbrahim’i kastettiğini tam olarak bilemiyoruz. Fakat yazarın eser boyunca referans gösterdiği kişileri bir bütün olarak düşündüğümüzde buradaki râvînin İbrahim en-Nehai (ö. 83/702) veya İbrahim b. Sa’d (ö. 183/799) olmasını muhtemel görmekteyiz.

¹⁰⁰ en-Neml 93/57; Ömerî, *Mesâlikü’l-epsâr*, XXIII/168.

¹⁰¹ Müslim, *Sahihu Müslim*, “İlim”, 8 (No. 2664); Ömerî, *Mesâlikü’l-epsâr*, XXIII/169.

¹⁰² Ömerî, *Mesâlikü’l-epsâr*, XXIII/168.

¹⁰³ Hûd 11/118-119.

¹⁰⁴ İbn Mace, *Sünenü İbn Mace*, 659.

müellifleri rivayette geçen yetmiş üç sayısının gerçek bir sayı mı yoksa çokluktan kinaye mi olduğu hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Fakat Ömerî, bu rakamın kesretten kinaye olduğu fikrinden ziyade muayyen bir rakam olduğunu iddiasını kendisine yakın bulmaktadır. Dolayısıyla Ömerî'ye göre iftirak rivayeti su götürmez bir gerçektir. Anlaşılacağı üzere müellif bu rivayete tamamen sadık kalmış ve fırkaların alt fırkalarını bu sistem içerisine oturtmuştur.

Müellifin Mesâlik'te fırkaları yetmiş üç fırka rivayeti ekseninde tasnif ettiği aşikârdır. Eş'arî ve Hanefî makâlât geleneğinde yetmiş üç fırka hadisinden hareketle kabul edilen tasnif çalışmalarında bid'at mezhepler 4x18, 6x12 veya 24x3 gibi ana fırkalar ve alt fırkalar olmak üzere yetmiş ikiye çıkarılmış, fırka-i nâciye olarak kabul edilen Ehl-i sünnet'in eklenmesiyle sayı yetmiş üçe tamamlanmıştır.¹⁰⁵ Fakat Ömerî; 4x18, 6x12 veya 24x3 gibi fırka tasniflerini uygulamaya koymaksızın kendince karma bir fırka tasnifi oluşturmuştur. Ömerî'ye göre Müslümanlar arasında vuku bulacak ihtilaf beş ana mezhep etrafında şekillenecektir. Bunlar; Ehl-i sünnet, Mürcie, Şia, Mu'tezile ve Hâriciyye'dir. Mürcie on üç, Hâriciyye on altı, Şia yirmi, Mu'tezile ise yirmi üç alt fırkaya ayrılmıştır. Bunların tamamı toplamda yetmiş iki fırkayı oluşturmaktadır. Müellif, fırka-i nâciye olarak da Ehl-i sünnet'i karşımıza çıkarmaktadır. Burada şu hususu vurgulamak gerekir: Bu tasnifte kullanılan dört ana fırka ve onların alt fırkaların adedi rastlantısal değildir. Bunun kaynağı İbn Batta'nın İbane'sinde geçen Ca'fer b. Humeyd ile Abdullah b. Mübarek arasındaki bir diyalogdur:

“Ca'fer, Abdullah'a ümmet kaç fırkaya ayrılacak diye sorduğunda Abdullah: Ümmet dört gruba ayrılacak. Bunlar; Şia, Harûriyye, Kaderiyye ve Mürcie'dir. Şia 23'e, Harûriyye 21'e, Kaderiyye 16'ya Mürcie ise 13 alt kola tefrik olacaktır, demiştir.”¹⁰⁶

Ömerî, bu rivayete tamamen sadık kalmış ve fırkaların alt fırkalarını buna göre belirlemiştir. Dolayısıyla Ömerî'nin fırka tasnifi Ca'fer b. Humeyd ile Abdullah b. Mübarek arasında geçen rivayetin ürünü olmalıdır. Üstelik Ömerî'ye göre İbn Hâmid el-Hanbelî de bu rivayeti doğrulamıştır. Çünkü Ömerî için İbn Batta ve İbn Hâmid oldukça önemli referanslardır.¹⁰⁷ Buradan hareketle mezkûr rivayeti literal anlamda değerlendiren her müellifin İslâm mezheplerini ya

¹⁰⁵ Kadir Gömbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 155.

¹⁰⁶ Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed İbn Batta, *el-İbâne an şerâti'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*, thk. Rızâ b. Na'sân Mu'tî (Riyad: Daru'l-Râye, 1994), I/379. Rivayetin devamında Ca'fer neden fırkalar arasında Cehmiyye'yi saymadığını söyleyince Abdullah; Cehmiyye İslam fırkası değildir. Sen bana İslam ümmetini sordun, cevabını verir. Bkz: İbn Batta, *el-İbâne*, I/379

¹⁰⁷ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/72.

savunmacı ya da reddiyeci¹⁰⁸ bir bakışla ele aldığı söylenebilir.

Mesâlik'teki fırka tasnifinde gözümüze çarpan bir diğer mesele fırak, makâlât ve milel-nihal eserlerinde sıkça rastladığımız alt fırkaları bir başka alt fırkaya ayırma tasarrufuna Ömerî'nin yanaşmasıdır. Örneğin birçok makâlât, fırak veyahut milel-nihal yazarınca Zeydiyye'nin alt fırkası olarak konumlandırılan Cârudiyye, Ömerî tarafından Şia'nın altında müstakil bir fırka olarak tanımlanmıştır. Yine birçok müellif tarafından Acârîde veya Seâlebiyye fırkalarının bir alt kolu olarak kabul edilen Ma'bediyye veya Ahnesiyye gibi fırkalar Mesâlik'te müstakil olarak tasnif edilmiştir.

Dil ve üslup açısından Ömerî, fırkalara ilişkin yer yer küçük düşürücü, tahkir edici sıfatlar kullanmıştır. Çünkü eserde fırkalar temelde Ehl-i hadis bakış açısıyla değerlendirilmiş, akabinde bu bakış açısına ters düşen her fikrin bid'at ve batıl olduğu ispatına girişilmiştir. "Allah onları kahretsin", "Bunlar sadece saçmalaktır" gibi ifadeler de tahkir içeren lafızlardan bazılarıdır.¹⁰⁹ Bu ifadeler Ömerî'nin fırkaları partikülarist (mutlak hakikati temsil iddiası) ve etnosantrik (mensup olunan grubu merkeze alma eğilimi) bir eğilimle kaleme aldığı şeklinde değerlendirilebilir. Zira bu tür bir yaklaşımda hakikat tekelsizliği yapıldığı için "öteki" kabul edilen gruplara karşı sert ön yargılar devreye girmektedir.¹¹⁰ Özellikle ana dinî bünyeyi temsil ettiğini iddia edenler kendilerini köken itibarıyla doğru ve sahih inancın hâmileleri kabul etmektedirler. Bu durum diğer fırkaların ana dinî bünyeye yakınlık ve uzaklıklarına göre belli bir mesafeye yerleştirilmesini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Ömerî'nin fırkalar hakkında verdiği bilgilere karşı ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bununla birlikte müellifin kendi bakış açısıyla yani Ehl-i sünnet kimliğiyle diğer fırkaları nasıl değerlendirdiği konusu devrin zihniyetini anlamada işlevseldir.

Ömerî'nin üslubu açısından dikkatimizi çeken bir diğer önemli mesele, makâlât yazımındaki sabit bir dilin olmamasıdır. Ömerî, Mürcie bahsindeki bilgilerin tamamını Eş'arî'nin Makâlât'ından alınılmaktadır. Bunun yanı sıra Havâric, Mu'tezile ve Şia ile ilgili bazı konularda ise İsferyînî'nin et-Tebisîr'ine atıf yapmaktadır. Makâlât yazımında tarafsız, tarihsel ve betimleyici üslubu benimseyen Eş'arî

¹⁰⁸ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem, 2016), 119.

¹⁰⁹ Ömerî, *Mesâlikü'l-ebisâr*, XXIII/117.

¹¹⁰ Dinî grup mensuplarının biz merkezci (entosantrik) algı dünyasının beraberine getirdiği dinsel partikülarizm "doğru yolda olan biziz", "hakikati biz temsil ediyoruz", "sadece bizim gibi düşünenler cennete girer", "doğru yol budur diğerleri sapıktır", "doğru inancın koruyucusu biziz, ötekiler sahih inancı yıkmaya/yaralama peşindedirler" gibi iddialarla belirginleşen bir tutumdur. Daha geniş bilgi için bkz: Asım Yapıcı, "Farklı Dinî Kimlikler Arası Ön Yargı ve Ayrımcılık: Sahihlik İddiaları ve Dışlayıcı Söylemlerin Psikolojik Temelleri", *Partikülarizm ve Eleştiri*, ed. Yusuf Okşar (Ankara: Nobel, 2020), 90-99.

ile savunmacı ve reddiyeci tutumu esas alan İsferyânî'nin Ömerî tarafından aynı anda merkeze alınması okuyucuyu hangi üsluba yakın olduğu konusunda şüpheye düşürmektedir. Fakat eserde kullanılan dil, genel olarak incelendiğinde orada savunmacı bir dilin egemen olduğu rahatlıkla söylenebilir.

3.2. Özgünlüğü

VIII/XV. yüzyılda yaşamış fırak, makâlât ve milel-nihal müelliflerinin geçmişteki âlimlerden etkilenmesi gayet tabiidir. Ömerî de kendisinden önceki fırak, makâlât müelliflerinden tabii olarak etkilenmiştir. Fakat bu etki eserindeki mezhepler tarihi anlatısının özgün olmadığı anlamına gelmemektedir. Ömerî, her şeyden önce fırkaların tasnifinde kendine özgü bir yöntem kullanmıştır. Örneğin fırak, makâlât ve milel-nihal geleneğinde Cehmiyye fırkası ya Cebriyye'nin alt başlığında ya da müstakil bir ana başlık altında incelenmiştir. Fakat müellif, Cehmiyye fırkasını Mu'tezile/Kaderiyye'nin alt başlığı altında incelenmesini daha doğru bulur.¹¹¹ Çünkü Ömerî, Cehmiyye'yi kader doktrini ile alakalı kelâmî iddialar öbeğinde değil, mahlûk-kadîm tartışmaları konusunun muhatabı olarak değerlendirir.

Ömerî'yi diğer makâlât yazarlarından ayıran en önemli özellik mezhepleri beş adımlı bir incelemeye tâbî tutmasıdır. Örneğin Mürcie bahsini açan müellif, ilk olarak bu mezhebin isimlendirme konusunu irdeler. Ömerî, “Bu mezhebe neden Mürcie denildi?” sorusuyla başlar, bunun cevabını açıklar. İkinci aşamada mezhebin ana görüşünün ne olduğuna değinir. Burada amaç fırkanın kelâmî görüşlerinin açıklanması değil, bunu ilk ortaya çıkaran çekirdek fikrin ne olduğunun gösterilmesidir. Fırkanın ana görüşünü birkaç cümle ile açıklayan Ömerî, üçüncü adımda mezkûr fırka hakkında merfû, mevkûf ve maktû rivayetleri serdedir. Ömerî'ye göre Peygamberin gelecekte haber vermesi gayet doğaldır. Çünkü Hâricîler, Mürcie veyahut Şia gibi herhangi bir mezhebin var olacağı Peygamber tarafından bilinmekteydi. Bu nedenle Peygamber es-sevâdü'l-a'zâm'dan ayrılanlar hakkında gaybî bilgiler sunabilir. Örneğin Peygamber, Mürcie hakkında “Ümmetimden iki zümreye İslam'dan nasip yoktur. Bunlar Kaderiyye ve Mürcie'dir” ya da sahabeden bazıları “Mürcie Yahudilerin kiblesidir” demiştir. Bu rivayetlerin en temel özelliği Peygamberin diliyle fırkaların itibarsızlaştırılmasıdır. Dikkat edilecek olursa bu gibi rivayetleri aktaran müellif, ötekileştirdiği fırkaları Ehl-i sünnet'ten kesin bir biçimde ayırarak insanların onlara bakışını olumsuzlamayı hedefler. Dördüncü safha, fırkaların alt fırkaları ile listelendiği tasnif bölümüdür. Bu safhada Ömerî, fırkaları derinlemesine incelemeksizin onların sloganikleşmiş birkaç kelâmî görüşünü aktarmakla yetinir. Ömerî'nin mezhepleri incelemesindeki beşinci

¹¹¹ Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr*, XXIII/165.

adımı ise fırkaların görüşlerinin yanlış olduğuna dair ispatlardır. Örneğin müellif, Râfizîlerin iddialarını “efdaliyet” ve “imamet” olarak ikiye ayırır ve bunların batıl olduğuna dair aklî ve naklî cevaplar verir. Burası Ömerî’nin en özgün olduğu safhadır. Çünkü muhaliflerinin yanlışlığını ispat için delil getirdikleri ayetleri te’vil eder, rivayetlerin sahihliğini ve isnadlarını araştırır, Hz. Peygamberin yaşantısından bazı olayları aktarır hatta belâgat ilminin bazı inceliklerini de açıklar. Nitekim kendisinin inşâ divanı başkanı olmasından dolayı Arap diline vukufiyetini ve dildeki maharetini ziyadesiyle gösterir. Dolayısıyla yorumları da bu entelektüel bilgi birikiminden hareketle yapar. Fakat Ömerî’nin bu noktada tenakuza düştüğünü söylemek mümkündür. Muhaliflerin görüşlerinin batıl olduğunu ispat için giriştiği akıl yürütme ve te’vil metotlarını, Peygamberin gelecekte haber vererek söylediği fırkalar hakkındaki rivayetlere uygulamamaktadır. Örneğin müellif, Râfizîlerin Hz. Ali’nin imameti için delil kabul ettiği yüzük verme rivayetini çok sıkı eleştiriye tâbî tutmuştur. Ömerî bu rivayeti tarihe arz ederek neden Hz. Hüseyin ve Hasan’ın hilafet için bir yüzük sadaka vermediğini sorgular. Hatta müellife göre rivayetin Sa’leb’den gelmesi bile kabul etmemiz için yeterli değildir. Bu konuya bir diğer örnek ise “Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır” rivayetidir. Müellif bu rivayeti de ciddi biçimde tenkit etmiş, rivayetin sika bir tarikle gelmediğini iddia etmiştir. Ancak muhaliflerin delil getirdiği rivayetlere karşı uyguladığı bu denli hassasiyeti, “Kaderîler bu ümmetin Mecûsîleridir”, “Hâricîler, cehennem köpekleridir” gibi eleştiriye açık rivayetlere uygulamamaktadır. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Görüleceği üzere Ömerî, kendi mensup olduğu dinî kimlik ve düşünceyi “necat”, diğerlerini dalâlet kategorisine yerleştirebilmek için yönetsel bakımdan tutarsız davranmaktadır. Başka bir deyişle müellif fırkaları nesnel ve betimsel değil adeta Ehl-i sünnet’in bir ferdi gibi değerlendirmektedir.

3.3. Kaynakları

Ömerî’nin itikâdî fırkaları kötülemek ve değersizleştirmek amacıyla selefinden bazı şahısları referans aldığına temas edilmişti. Müellif, faydalandığı eserleri bazen yazarıyla birlikte bazen de eserin ismini vermeksizin sadece müellifin adını zikrederek kaynak göstermiştir. Bu nedenle müellifin makâlât yazıcılığına yakından baktığında zengin bir bibliyografya ortaya koyduğu rahatlıkla söylenebilir. Özellikle Eş’arî’nin Makâlâtü’l-İslâmiyyîn’i, İsferyâni’nin et-Tebîr’i ve Şehristânî’nin el-Milel ve’n-nihal’inin izleri eserde rahatlıkla görülebilir. Bu makâlât yazarlarının dışında müellifin Mesâlik’te doğrudan kaynak gösterdiği şu eserler de söz konusudur: Şafî’nin Kitabu’l-Umm’u, Ahmed b. Hanbel’in Müsned’i, Buhârî’nin (ö. 256/870) el-Câmiu’s-sahîh’i, Müslim’in (ö. 261/874) el-Câmiu’s-sahîh’i, Muhammed b. Nasr el-Mervezî’nin Kitabu’s-salât’i, Ta-

berî'nin Tehzibu'l-âsar'ı, Ebu Bekir el-Hallâl'in Kitabü's-Sünne'si, İbn Ebi Hâtim'in (ö.327/938) Menakibü's-Şâfi'si, İbn Batta'nın el-İbâne'si, Ebu İshak el-İsferayinî'nin (ö. 418/1027) Kitabü'l-esma ve's-sıfat'ı, İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin eş-Şâmil fî Usûlu'd-din ve İrşâd'ı ve Süleyman b. Nasr el-Ensârî'nin Şerhu'l-irşâd'ı ve yazarın doğrudan atıf yaptığı eserlerdir. Ayrıca eserlerini zikretmeksiniz bahsettiği Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652), İbn Abbas, Said b. Cübeyr (ö. 94/713), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Tâvus b. Keysân (ö. 106/725), Ata b. Ebî Rabâh, Katâde b. Diâme (ö. 117/735), İsmâîl b. Ayyâş (ö. 181/797), Vekî b. Cerrâh (ö. 197/812), Ebu Ubeyd Kasım b. Sellâm, İbn Kuteybe, Lâlekâî, Sa'lebî, İbn Hazm, Ebu'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119), Fahreddin Râzî ve İbn Teymiyye gibi isimler de yazarın kaynakları arasında gösterilebilir.

Ömerî'nin kaynak göstermeksiniz paylaştığı bazı bilgilerle de karşılaşmaktayız. Birçok yerde “Şehristânî böyle dedi” veya “İsferâyînî şöyle aktardı” gibi ifadeler rastlansa da alt fırkaların kelâmî iddialarını yazarken bazen hiçbir kaynağa atıfta bulunmamaktadır. Örneğin, “İbâdıyye'ye göre İslam üzere olan muhaliflerinin bulunduğu yer tevhid bölgesi, idarecilerinin ve askerlerinin bulunduğu bölge küfür bölgesidir” bilgisi Eş'arî'nin¹¹² ve Şehristânî'nin¹¹³ eserlerinde bulunmaktayken, Ömerî bu iki esere de atıfta bulunmamaktadır.

Ehl-i sünnet'i orta yol olarak tanımlayan Ömerî'nin Ehl-i sünnet tanımını ve inanç ilkelerini tetkik ettiğimizde klasik Ehl-i hadis bakış açısının hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Esasen Ömerî'nin kullandığı kaynaklar ve atıfta bulunduğu isimler de Ehl-i hadis çizgisindedir. Müellif, Ehl-i sünnet ilkelerini yazarken hangi eserlerden istifade ettiğini söylemese de bu bilgileri hocası İbn Teymiyye'den aldığı rahatlıkla iddia edilebilir. Ömerî'ye göre Ehl-i sünnet'in özü; “Allah'ın sıfatları konusunda Cehmiyye ve Muattıla ile Müşebbihe ve Mücessime'nin, Allah'ın fiilleri konusunda Kaderiyye ile Cebriyye'nin, İmân konusunda Harûriyye ve Mu'tezile ile Cehmiyye ve Mürctie'nin, sahabe konusunda da Râfizîler ve Hâricîlerin ortasıdır.”¹¹⁴ Bu ifadenin hemen hemen aynısına İbn Teymiyye'nin Mecmû'u fetâvâ'sında da rastlamaktayız:

“Onlar Allah'ın sıfatları konusunda orta yolu tutmuşlar, ne ilâhî sıfatları tümden inkâr eden Muattıla'nın ne de ilâhî sıfatları insanın sıfatlarına benzeten Müşebbihe'nin yolunu benimsemişlerdir. Kader hususunda Mu'tezile ile Cebriye; va'd hususunda Mürctie ile Hâriciyye ve Mu'tezile; sahâbe hakkında, Râfizîler ile Hâriciyye ve Hz. Ali

¹¹² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 67.

¹¹³ Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 131.

¹¹⁴ Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, XXIII/170.

hususunda Hâriciyye ile Râfizîyye'nin görüşlerinde taraf olmaksızın orta yolu tercih etmişlerdir.”¹¹⁵ Buradaki “orta yol” ifadesi ile Ehl-i sünnet'in yüceltilmesi Kur'an'da geçen “ümmeden vasatan”¹¹⁶ kavramını akla getirmektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin Ehl-i sünnet'e doğrudan doğruya Kur'an'dan bir delil getirdiği düşünülebilir.

Buna ilaveten İbn Teymiyye, ahiret ile ilgili olarak hesap, mîzân, sırat, cennete girecek ilk kişi, Kur'an'ın mahlûk olmadığı ve üç çeşit şefaât meselelerinden de bahsetmektedir.¹¹⁷ Verilen bilgiler karşılaştırıldığında Ömerî ile İbn Teymiyye'nin birbiri ile hemen hemen aynı şeyleri söylediği görülebilir.¹¹⁸ Dolayısıyla her iki müellifin Ehl-i sünnet algısının birbirinden farklı olmadığı söylenebilir. Bu da Ömerî'nin İbn Teymiyye'den ziyadesiyle etkilendiğini ortaya koymaktadır.

3.4. Fırka Tasnif Tablosu

Fırak-u Dâlle				Fırka-i Nâciye
	Mürce	Havâric	Revâfız	Mu'tezile
1	Cehmiyye	Ezârika	Cârudiyye	Ma'bediyye
2	Sâlihiyye	İbâdiyye	Süleymâniyye	Vâsiliyye
3	Yûnusiyye	Sufriyye	Bütriyye	Hüzeiliyye
4	-İsimsiz	Necâdat	Keysâniyye	Amriyye
5	Sevbâniyye	Acâride	Kerbiyye	Nazzâmiyye
6	Neccâriyye	-İsimsiz	Kâmilîyye	Ma'meriyye
7	Gaylâniyye	Beyhesiyye	Beyâniyye	Esvâriyye
8	Şebîbiyye	Uvfiyye	Cenâhiyye	Bişriyye
9	-İsimsiz	Ahnesiyye	Mansûriyye	Hişâmiyye
10	Tü'meniyye	Meymûniyye	Hattâbiyye	Murâdiyye
11	Merisiyye	Saltiyye	Gurâbiyye	Ca'feriyye
12	Kerrâmiyye	Yezîdiyye	Seyrâmiyye	İşkâfiyye
13	Hâlidîyye	Seâlibe	Hişâmiyye	Sümâmiyye
14		Ma'bediyye	Zürâriyye	Câhziyye
15		Hafsiyye	Yûnusiyye	Şehhamiyye
16		Câzimiyye	Şeytâniyye	Hayyâtiyye
17			Sebeiyye	Ka'biyye
18			Karâmita	Cübbâiyye
19			Zeydiyye	Behşemiyye
20			Râvendiyye	Sâlihiyye
21				Cehmiyye
22				Hâitiyye
23				Cebriyye

¹¹⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, III/141.

¹¹⁶ el-Bakara 2/143.

¹¹⁷ İbn Teymiyye'ye göre kıyamet günü teraziler kurulur, amelleri tartılır, amel defterleri dağıtılır. Sonrasında Allah, kullarını hesaba çeker, mümin kul Rabbi ile beraber kalır ve günahlarını itiraf eder. Cennetin kapısı ilk olarak Hz. Muhammed tarafından açılacak ve cennete ilk Hz. Muhammed'in ümmeti girecektir. Şefaât haktır ve Peygamberlerin herkese şefaât yetkisi vardır. Üstelik sâlih insanlar ve siddıklar da şefaât edebilir. Yine ona göre Allah kelâmı olan Kur'an mahlûk değildir/yaratılmamıştır. Daha geniş bilgi için bkz: İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, III/144-148.

¹¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, III/145-147.

Sonuç

İslam telif geleneğinde fırkaları tasnif etme faaliyeti Hz. Peygamber'in vefatından iki asır sonra başlamış, devam eden süreçte aşama aşama büyük gelişim göstermiştir. Bu sayede İslam medeniyetinde makâlât, fırak veya milel-nihal gibi kavramlar altında müstakil bir telif geleneği oluşmuştur. Memlûk telif geleneği içerisinde kaleme alınan ansiklopedik mahiyetteki kapsamlı eserler, makâlât yazıcılığının durgunluk ve tekrar aşamasına girdiği bir dönemde mezheplerle ilgili bilgilere yönelik yeni ve güçlü bir merakı beraberinde getirmiştir. İbn Fazlullah el-Ömerî de bu isimlerin en önemlilerinden olup Memlûk kültür tarihçiliği içerisinde makâlât yazımını eserinde kaleme alan önemli bir tarihçidir. Bu kimliğinin yanı sıra Ömerî, eserinde dinî, siyasî, sosyo-kültürel ve tarihsel bir gerçeklik olan inanç biçimlerini ve fırkaları tarihçi olmasının beraberinde getirdiği ilgi ve merak üzerinden önemsemıştır. Bu durum, müellifin eserlerinde yer alan fırka eksenli bilgilerin, aslında Memlûk döneminde en yüksek ifade biçimine ulaşan kapsamlı tarih yazıcılığının bir uzantısı olarak yeni bir meraka konu olduğunu ortaya koymaktadır.

Müellifin eserinde karşımıza çıkan önemli hususların başında mezhepler tarihine dair sunulan bilgiler gelmektedir. Bir makâlât yazıcılığı olarak değerlendirebileceğimiz bu fasıllar gelişigüzel hazırlanmış bilgi kırıntılarından ibaret değildir. Aksine bunlar müellifin kendi bakış açısına göre sistemli bir yapı arz etmektedir. Ayrıca Ömerî, makâlât yazımını hem iftirak hadisi olarak bilinen 73 fırka rivayetine göre tasnif etmiş hem de fırkaları dalâlet-necât ekseninde değerlendirmiştir. Müellifin bu tavrı fırkaları reddiyeler üzerinden anlatmasına da sebep olmuştur. Örneğin Bağdâdî, İsfereyînî gibi bazı makâlât yazarları eserlerinde sadece fırkaların görüşlerini aktarmış ve iddialarının batıl olduğunu belirttikten sonra yanlışlığının ispatına dair bir çaba içerisine girmemiştir. Fakat Ömerî makâlât bölümünde hem görüşleri itibarsızlaştırma hem de fırkalara dair hülasa bir anlatı sunarak reddiye-makâlât tarzı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu durum müellifin taşnifte esas aldığı temel şablon ile doğrudan alakalı görünmektedir. İftirak hadisini merkeze alıp fırka sayısını 73'e ulaştırma ve fırka-i nâciye olarak da Ehl-i sünnet'i konumlandırma çabası Ömerî'nin Ehl-i hadis merkezli ve tarafgir bir anlatı sunmasına neden olmuştur.

Ömerî'nin fırkaları incelerken kullandığı beş adımlı inceleme metodu da makâlât geleneğinde oldukça önemlidir. Fırkaların isimlendirme problemi, ortaya çıkış hikayesi, selefin ilgili fırka hakkında söylediği sözleri, ana fırkanın alt fırkalarına dair bilgi vermesi ve fırkaların iddialarının geçersizliğine dair bir çaba sunması, Ömerî'yi diğer makâlât müelliflerinden ayrı bir konuma getirmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavut, Âdil Mürşid. I Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- el-Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dürrü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmîne*. IV Cilt. Beyrut: Daru'l-Cil, 1993.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler'de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *Sahihu'l-Buhârî*. Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2002.
- el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. thk. Ahmed Cad. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 147-160.
- el-Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *Sünne*. thk. Atıyye ez-Zehrânî. VIII Cilt. Riyad: Daru'r-Râye, 1989.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed. *el-İbâne an şerîati'l-fırakî'n-nâciye ve mücânebeti'l-fırakî'l-mezmûme*. thk. Ruzâ b. Na'sân Mu'tî. IX Cilt. Riyad: Daru'r-Râye, 1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddîsîn*. II Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2000.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî el-Hâşimî el-Basrî. *Kitabu't-Tabakâti'l-kebîr*. ed. Adnan Demircan. XI Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- İbn Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yusuf. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. XVI Cilt. Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn. *Mecmû'u fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. XXXVII Cilt. Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2004.
- el-İsferayînî, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tebîr fî'd-dîn ve'temyîzi'l-fırakî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*. thk. Mecîd el-Halife. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2008.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem, 2016.
- el-Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Neşet b. Kemâl el-Mısrî. İskenderiyye: Daru'l-Basra, ts.
- el-Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed. *el-Mukaffa'l-kebîr*. thk. Muhammed el-Ya'lavî. VIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1991.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc. *Sahihu Müslim*. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.
- el-Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikü'l-emsâr*. thk. Kâmil Selman el-Cubûrî. XXVII Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut - Mustafa Türkî. XXIX Cilt. Beyrut: Dâru İhyau't-Turâsî'l-Arabî, 2000.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebu Muhammed b. Aşûr. X Cilt. Beyrut: Daru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, 2002.
- Şâkir, Mustafa. *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-müerrihûn*. IV Cilt. Beyrut: Daru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1978.
- eş-Şehrîstânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Mîlel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbu'l-âsâr müsnedü İbn Abbas*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1982.
- et-Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. VI Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1996.
- Yapıcı, Asım. "Farklı Dinî Kimlikler Arası Ön Yargı ve Ayrımcılık: Sahihlik İddiaları ve Dışlayıcı Söylemlerin Psikolojik Temelleri". *Partikülarizm ve Eleştiri*. ed. Yusuf Okşar. 79-105. Ankara: Nobel, 2020.



İNSAN SÛRESİ BAĞLAMINDA RİVÂYET İHTİLAFLARI: HZ. PEYGAMBER'İN TEBYİN SÜNNETİ EKSENİNDE BİR ÇÖZÜM TEKLİFİ

Şevket KOTAN *

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Aralık 2022, **Kabul Tarihi:** 29 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** Kotan, Şevket. "İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber'in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 367-397.

<https://doi.org/10.33415/daad.1213266>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 December 2022, **Accepted:** 29 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Kotan, Şevket. "Disputes About The Sûrat Al-İnsân and The Prophet Muhammad's (PBUH) Tabyîn Method". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 367-397.

<https://doi.org/10.33415/daad.1213266>



Öz

Hiz. Peygamber Kur'an'ın anlaşılmasında tartışmasız bir otoritedir. Hiz. Peygamber'in Kur'an âyetlerini beyan ederken bir tebyin yönteminin olup olmadığı meselesi, bu araştırmanın problemidir. Makalede amaçlanan, İnsan sûresi örneğinde, rivâyet ihtilafları özelinde, Hiz. Peygamber'in tebyin yönteminin -şâyet varsa- tespitidir. Bu doğrultuda bu ihtilafların incelenmesiyle, Kur'an'ın tamamında söz konusu edilebilecek bir yöntemden söz edilip edilemeyeceği sorusu da ortaya atılmıştır. Sûreye dair rivâyet ihtilaflarına ait veriler başklandırılarak incelenmiş, sonuçları değerlendirilmiştir. Elde edilen veriler doğrultusunda Hiz. Peygamber'in sünnetinde tebyinin konumu, yöntem olarak değeri ve imkânı, sonraki nesildeki durumu tartışılmıştır. Sonuç olarak sûreye ilişkin ihtilafların, diğer sûre ve âyetlerdeki benzer ihtilaflarla aynı nedenlere dayandığı tespit edilmiştir. Bu doğrultuda sadece İnsan sûresine değil, tüm Kur'an'a teşmil edilebilecek bir usulden söz edilebileceği verilerle ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İnsan Sûresi, Tefsir, Rivâyet, İhtilaf, Tebyin Yöntemi.

* Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı sevkotkan@yahoo.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6491-7235>.

Disputes About The Sūrat Al-Insān and The Prophet Muhammad's (PBUH) Tabyīn Method

Extended Abstract

The most important role in transmitting and understanding the Holy Qur'ān to humanity is played by the Prophet Muhammad (PBUH), who is in a position of authority. It belongs to the Prophet. For this reason, "Is there a method for the Prophet to tabyīn the verses of the Qur'ān to his companions?" our research started with the question and was carried out in two stages. In our first article, called "Hermeneutical Approach to the Holy Qur'ān in the Context of Sūrat al-Mā'ūn" It has been seen that the disputes in the direction of hadiths and narrations that have reached us from the Prophet took place in a way that can be called the *Sunnah of tabyīn*, which allows us to talk about the existence of the *tabyīn method*. In this research, the main question is, "Does the fact that the Prophet has a tabyīn sunnah allow talking about a general tabyīn method that he applies throughout the Qur'ān?" it has. Because the Prophet, in particular, examined a few verses and Sūrahs. The perspective of the message formed by the hadiths of the Prophet and other narrations may not provide the opportunity to claim the Prophet Muhammad's explanations, provisions, and recommendations regarding the Qur'ān, a situation that must be proven from the clarity of the requirements of scientific research.

Our article is the second of our research, which is designed in two stages. This article, as in the previous research article, is aimed to discuss the existence of the tabyīn method from a theoretical and practical point of view through an example. The Sūrat determined by us as an example is the Sūrat of al-Insān. The disagreements in the narrations related to this Sūrah, which were transmitted through the works of Tafsīr, were the reason for the selection of the Sūrah. Because these disputes, which contain four of the fundamental issues and essential discussions in the tafsīr's methodology or the 'Ulūm al-Qur'ān, can be an indicator that helps to talk about the general teaching method or prevents this decision. The four issues in the disputes formed by the narrations related to the Sūrat are the Meccan-Medinan nature of the Sūrah, its reason, "and give food- despite their desire for it- to the poor, the orphan, and the captive" (78:8). The identity of the people who are the interlocutors of the verse and who is meant by the word captive mentioned in the same verse. The issues of Meccan-Medinan, asbāb al-nuzūl, muḥamātu'l-Qur'ān and common words or body and nazāir in the tafsīr procedure cover these topics. Therefore, the findings obtained can objectively help determine whether to talk about a general method or not.

In this article, in which Sūrat al-Insān is examined, the analysis of the essential tafsīr sources and the analysis of the narrations related to the related Sūrat is adopted as a method. The article, which starts with the deductive method, is divided into categories by the findings, and each heading is discussed in its way. Accordingly, from the narrations about Sūrat, the place of revelation of Sūrat, the reason for the revelation of the 8th verse, after analyzing the poem, understanding the disputes, the role of hadiths in disputes, Makkī-Madanī and asbāb al-nuzūl narrations were examined, and the research was concluded with the title "Development of Tafsīr and the Disputes that Come with Narrations." In the conclusion section, the findings reached in each area are evaluated within the framework of research questions. Accordingly, the central question of our two-stage research and the question of this article, which constitutes the second part, is concluded by the induction method from particular to general in line with all intermediate evaluations.

The place of this article in the academic literature of tafsīr science can be stated as follows: When the tafsīr narrations and disputes that make up the subject of the paper and theoretical studies on Sūrat al-Insān were examined, the findings that

covered the problems of this research and reached the results could not be found. For example, in the article “The Significance of Content and Style in Determining Meccan-Medinan Sûrahs: The Case of Sûrah al-Insân” prepared by Soner Aksoy, Sûrat al-Insân was examined in terms of style and content. In this study, Sûrat al-Insân has not been discussed in terms of the type of the Qur’ân and its similarities with the contents of other Sûrahs. Again Dr. Samed Abdullahi Abid’s article “Examining the Narrations that Convey that Sûrat al-Insân is About the Virtue of the Ahli Bayt” is only one of the topics examined in this research, and it differs from this study in terms of the research problem, subject, method, and results.

Keywords: Sûrat al-Insân, Tafsîr, Narration, Disagreement, Tabyîn method.

Giriş

Kur’ân araştırmalarında temel kaynak niteliğindeki tefsirlere bakıldığında, bu tefsirlerde çok miktarda birbiriyle ihtilafli rivâyetin bulunduğu görülmektedir. Bu ihtilaflar bazen bir âyete ilişkin iken bazen bir sûreye, bazen nüzûl sebeplerine bazen de bir âyetin veya kelimenin delaletine ilişkin olabilmektedir. Müfessirler bu rivâyetleri aktarırken, karmaşık bir durumla karşı karşıya olduklarının farkındadırlar. Zira bir âyetin nerede ve kimler hakkında nazil olduğu konusunda tezat içerisindeki rivâyetlerin yanı sıra âyet ve kelimelerin anlamlarında aynı husus geçerlidir. Bunlardan bazıları farklı derecelerde de olsa sahih olan, diğerleri de sıhhat şartlarını taşımasa da kayda değer görülen rivâyetlerdir. Ne var ki bu ihtilaflar, sadece sıhhat şartlarını haiz olmayanlar arasında değil, sahih olanlar arasında da görülmektedir.

Bu durum tefsir âlimlerini çözüm yolları aramaya ve bazı formüller geliştirmeye sevk etmiştir. Bu âlimlerin tefsir ihtilaflarını çözmek için geliştirdikleri formül, telif ve tercih şeklinde iki esasa dayanmaktadır. Buna göre şâyet bir konudaki ihtilafli rivâyetler telif edilebilecek nitelikteyse uzlaştırılırlar. Buna karşın aralarındaki ihtilaf giderilemez boyutta bir tezat arz ediyorsa o takdirde bunun için geliştirilen sıhhat kriterlerine göre en uygun olanı tercih edilmekte, diğerleri ise tabir yerindeyse rafa kaldırılmaktadırlar. Geliştirilen bu yöntem günümüze kadar geçerliliğini korumuştur. Hâlen de akademik dünyada genelde tefsir rivâyetlerine bu şekilde yaklaşılmaktadır. Oysa bu yöntemin sorunu çözmeye yetersiz kaldığı açıktır. Nitekim Halil Aldemir’in “Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili” ve Ferruh Kahraman’ın “Tefsirde İhtilâflar ve Sebepleri,” başlıklı makaleleri ve benzer çalışmalar, sorunun böyle bir yöntemle çözüme kavuşturulamayacağını göstermektedir.¹ Buna karşılık, bütün içerisindeki parçalara ilişkin oldukları için sınırlı bir alanda kalmakla birlikte isabetli tespitler

¹ bk. Halil Aldemir, “Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili”, *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011), 141-159; Ferruh Kahraman, “Tefsirde İhtilaflar ve Sebepleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2009), 157-183.

yapan çalışmalar da vardır. Örneğin Bayram Demircigil'in, Hz. Peygamber'in daha çok istişhâd diye bilinen iktibaslarını incelerken rivâyet ihtilaflarına değinen çalışması böyledir. "Hz. Peygamber'e nispet edilen sınırlı sayıdaki âyet iktibaslarından bağlam dışı görülebilecek -az sayıda da olsa- bazı örnekler bulunduğunu" ifade eden yazar, bu durumun tabîi olduğunu ve her ne kadar bağlamın dışına çıkmış olsa da bunun Kur'ân'ın muhtevasına uygun olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır.² Bağlam konusunu irdeleyen Nihat Uzun da bazı isabetli tespitlerde bulunmakla birlikte, Hz. Peygamber'in âyetleri farklı bağlamlarla irtibatlandırmasını bir bağlam sorunu olarak tartışmakta, konuyu bir yöntem sistematığı fikriyle ele almamaktadır.³ Hâlbuki aşağıda görüleceği üzere, konu çok daha kapsamlıdır. Kanaatimizce bu konuyu gerek tefsir ihtilaflarının gerekse de istişhâd gibi meselelerin arka planında bulunan temel sistematik boyutunda ele almak gerekir. Dolayısıyla asıl itibarıyla konu, bağlam, rivâyet ihtilafları veya sebep-i nüzul ile ilgili bazı sorunlar olmayıp, bu tür meselelerin tümüne ışık tutacak olan Hz. Peygamber'in bir tebyin yönteminin var olup olmadığı ve bunun genel planda tefsire olan etkisidir.

Âlimlerin bu rivâyetlere yaklaşım tarzında göze çarpan önemli bir husus vardır. Görebildiğimiz kadarıyla tefsir âlimleri, konudan ziyade rivâyetlere odaklanmışlardır. Fakat sıhhat kriterlerini esas alan bu analitik yaklaşımda rivâyetin sıhhat yönüyle çok fazla öne çıkması, konunun dikkatten kaçmasına neden olabilmektedir. Diğer bir husus ise onların olayları ve âyetlerin manalarını ulaşılan rivâyetlere göre açıklamalarıdır. Söz gelimi bazen bir konuda herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Ama öncesinde nazil olan bir âyet, sonra ortaya çıkan bir olguyla ilişkilendirildiği için buna dair rivâyetler kayda geçmiş, bu da âyete veya olaya dair yegâne bilgiye dönüşmüştür.

Kanaatimizce bu rivâyet ihtilafları konu ekseninde bir çözümlemeyle anlaşılmalı çalışılacak olursa farklı sonuçlara ulaşılabilecektir. Çünkü bu ihtilafların, aktarım sorunlarından ziyade Hz. Peygamber'in daha önce nazil olan bir âyeti başka bir zaman başka bir bağlama yerleştirmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Bu noktada onun bir tebyin sünnetinden de bahsedilebilir. Zira kaynaklarımızdaki ilgili tarihsel veriler, bu sünnetin sayılamayacak kadar örneklerle icra edildiğini göstermektedir. Bu tebyin örneklerinden birisi de İnsan sûresine, bilhassa 8. âyetine ilişkin ihtilafların ortaya çıkmasına neden olan uygulamadır. Bu çalışmada, tefsir rivâyetlerindeki ihtilaflara, öncelikle İnsan sûresi ekseninde bir çözümleme yapılacak, sonra da

² Bayram Demircigil, "Bazı Rivayetlerde Hz. Peygamber'in Bağlam Dışı Gözüken Ayet İktibasları", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, (12 Ekim 2021), 522.

³ Nihat Uzun, "Hz. Peygamber'in Tefsirinde 'Bağlam' Meselesi", *Bilimname* 22 (Ocak 2012), 129-157.

ulaşılan sonuç, aşağıda geleceği gibi, birkaç benzer örnekle takviye edilecektir.

İnsan ya da diğer ismiyle *Dehr* sûresine ilişkin dört hususta ihtilaf edilmiştir. Bunlar, sûrenin Mekkîliği-Medenîliği, sebep-i nüzûlü, “*O kullar ki yemekleri az olup canları istemesine rağmen onu miskine, yetime ve esire yedirirler,*” mealindeki 8. âyetinde övgüye mazhar olan kimselerin kimliği ve aynı âyette geçen *esir* kelimesiyle kimlerin kasdedildiğidir. Bu çalışmanın temel iddiası şudur: Rivâyetlerdeki ihtilafları çözümlerken Hz. Peygamber’in âyetlerin manasında genişleme gerçekleştiren tebyin uygulamalarına odaklanmak bu ihtilafları farklı bir düzlemde anlamayı mümkün kılabilir. Bir başka deyişle bu makale, rivâyet ihtilaflarını anlaşılır kılmak için tebyin sünneti eksenli araştırmayı, bir araştırma yöntemi olarak teklif etmektedir. Bu iddianın geçerli olup olmadığını tartışabilmek için ilk önce İnsan sûresinin nerede ve hangi sebeple nazil olduğuna bakmak gerekmektedir.

1. Sûrenin Nüzûl Yerine İlişkin İhtilaflar

Müfessirlerin çoğuna göre İnsan sûresi Mekkî’dir. en-Nehhâs’ın (öl. 338/950) tahririne göre İbn Abbas (öl. 68/687-88), İnsan sûresinin Mekkî olduğunu,⁴ hatta Fîrûzâbâdî’nin (öl. 817/1415) derlemesindeki el-Kelbî (öl.146/763) ve Ebû Sâlih rivâyetine göre ise sûrenin tamamının Mekke’de nazil olduğunu açıklamıştır.⁵ Erken dönem müfessirlerimizden el-Huvvârî’ye göre (ö. 280/893 civarı) de sûrenin tamamı Mekkî’dir.⁶ Muḳâtil b. Süleymân⁷ (ö.150/767) ve herhangi farklı bir görüşe yer vermeden ona dayanarak es-Sa’lebî’ye (ö. 427/1035) göre de sûre Mekke’de indirilmiştir.⁸ İbn Kesîr⁹ (ö. 774/1373) gibi Ebûssu’ûd (900-972) da istisna yapmadan sûrenin Mekkî olduğunu söylemiştir.¹⁰ İbn Aşûr (1879-1973), sûrenin indiği yer konusunda ihtilaf edildiğini belirttikten sonra, İbn Abbas, İbn Ebî Talha (ö. 143/760), Ḳatâde (ö. 117/735) ve Muḳâtil’den sûrenin Mekkî olduğunun rivâyet edildiğini, bunun İbn Mesûd’un (ö. 32/652-53) da kavli olduğunu ifade etmektedir. Yine tefsirlerin ekseriyetinde

⁴ Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâluddîn Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr fî’l-tefsîri’l-me’sûr* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 2011), 15/142.

⁵ Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-miḳbâs min tefsîri İbni Abbâs* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1992), 627.

⁶ Hüd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-azîz*, thk. Bâlhâc b. Saîd Şerîfi (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1990), 4/446, 448.

⁷ Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetu’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2002), 4/497.

⁸ Ebû İshâk Ahmed es-Sa’lebî, *el-Kesf ve’l-beyân: Tefsîru’s-Sa’lebî*, thk. Ebû Muhammed b. Aşûr (Beyrût: Dâru’l-İhyâi’t-turâsi’l-‘Arabî, 2002), 10/94.

⁹ İmâduddîn Ebû’l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyîd Muhammed v.d. (Kâhire: Müessesetu Kurtuba, 2000), 14/206.

¹⁰ Muhammed el-İmâdî el-Hanefî Ebû’s-Suûd, *İrşâdu’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-kitâbi’l-kerîm: Tefsîru Ebî’s-Suûd*, thk. Abdulhamîd ‘Atâ (Riyâd: Mektebetu’r-Riyâdî’l-hadîse, t.y.), 5/433.

de sûrenin Mekkî kabul edildiğini ve Şehâbuddîn el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) sûrenin Mekkî olduğu görüşünü cumhura nispet ettiğini söylemektedir.¹¹

Bazı müfessirlere göre ise sûre Medenî'dir. Sûrenin Medenî olduğu, İbn Dureys, İbn Merdûye (ö. 410/1020) ve el-Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) tahrirlerine göre yine İbn Abbas'a dayandırılmaktadır. İbn Merdûye'nin başka bir tahririne göre İbn Zübeyr (ö. 73/692) de sûrenin Medenî olduğu görüşündedir.¹² Bunlar haricinde sûrenin Medenî olduğunun kendilerine dayandırıldığı iki kaynak şahsiyet ise Câbir b. Zeyd (ö. 93/711-12) ve Kâtâde'dir.¹³ ez-Zemahşerî¹⁴ (ö. 538/1144) ve er-Râzî (ö. 606/1210) de sûrenin Medenî olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁵ İbn Cüzey'e (ö. 741/1340) göre de sûre Medenî olup Rahman sûresinin ardından inmiştir.¹⁶

İbn 'Atiyye (ö. 541/1147) ise bazı müfessirlere göre sûrenin tümüyle Mekkî olduğunu söyledikten sonra, Mücâhid (ö. 103/721) ve Kâtâde'den Medenî olduğunun tahkiye edildiğini, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İkrime'ye (ö. 105/723) göre ise içinde Mekkî âyet olmakla birlikte Medenî olduğunu aktarmaktadır.¹⁷ Mâverdî (ö. 450/1058) de sûrenin İbn Abbas, Muğâtil, Kelbî ve Yahyâ b. Sellâm'a (ö. 200/815) göre Mekkî olduğunu kaydetmektedir. Yine onun kaydettiğine göre diğerleri, "Şüphesiz ki bu Kur'ân'ı sana biz indirdik," mealindeki 23. âyetten sonuna kadar Mekkî, önceki kısmının ise Medenî olduğu görüşündedirler.¹⁸ Ebû Hayyân (ö. 745/1344) da sûrenin Medenî olduğu kaydını düştükten sonra, cumhura göre Mekkî, Mücâhid ve Kâtâde'ye göre Medenî, Hasan-ı Basrî ve İkrime'ye göre ise bir âyeti hariç Medenî olduğu şeklindeki görüşleri aktarmaktadır.¹⁹

Görülen o ki, sûrenin Mekkî olduğu, üç ayrı rivâyetle İbn Ab-

¹¹ Muhammed b. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984), 29/370.

¹² Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durrül-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011), 15/142.

¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/370.

¹⁴ Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an hağâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrût: Dâru'l-Ma 'rife, 2009), 6/274.

¹⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 30/235.

¹⁶ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî (İbn Cüzey), *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1995), 519.

¹⁷ Ebû Muhammed 'Abdulhağ b. 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdussâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 2010), 5/408.

¹⁸ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî*, thk. es-Seyyîd b. Abdulmağsûd thk. Abdurrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, t.y.), 6/166.

¹⁹ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'ilmiyye, 1993), 8/385.

bas'la birlikte İbn Mesûd, İbn Ebî Talha, Kâtâde gibi sahabe ve tabiûn âlimlerinden rivâyet edilmiştir. Bunlar dışında âyet istisnası yapmadan sûrenin Mekkî olduğu görüşünü serdeden Muqâtil, yine Mekkî olduğu görüşündeki Kelbî ve İbn Sellâm'a ilaveten Mekke'de indirildiğini açıkça söyleyen Huvvârî'nin de sûrenin Mekkî olduğunu söylemeleri önemlidir. Zira bu şahsiyetler erken dönem müfessirlerindendir. Nitekim Ebû Hayyân'ın cumhura göre, İbn 'Atiyye'nin ise ekseriyet müfessire göre Mekkî olduğunu kaydetmiş olmaları da aynı şekilde önemlidir. Buna karşılık Medenî olduğuna ilişkin rivâyetlerin kendilerine dayandırıldığı İbn Abbas ve Kâtâde'nin, Mekkî olduğuna ilişkin rivâyetlerin de kaynağı olmaları dikkat çekicidir

2. Sûrenin Nüzûl Sebebine İlişkin İhtilaflar

Kaynaklarımızda bu sûreye dair dört farklı sebab-i nüzûl rivâyeti bulunmaktadır. İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete göre bu âyetler, Hz. Ali ve Fatıma'nın arka arkaya iftar için hazırladıkları yemeği isteyen bir yetime, sonra bir miskine, sonra da müşrik esirlerden birine, onları kendi nefislerine tercih ederek yedirmeleri üzerine inmiştir.²⁰ Bu rivâyetlerden ikincisi de İbn Abbas'a aittir. İbn Abbas, "o gün onların esirleri Müşriklerdi. Resûlullah'ın (as) o gün ashabına esirlere ikramda bulunmalarını emretmesi bunu göstermektedir. Bunun üzerine onlar da yemekte esirleri kendilerine tercih ettiler," diyerek âyetin Bedir esirlerine hüsnü muamelede bulunan bazı sahabîler hakkında nazil olduğunu zikretmiştir.²¹

Üçüncü rivâyet de yine İbn Abbas'a aittir. Bu rivâyetinde, 4. âyetteki kâfirlerle Ebû Cehil ve arkadaşlarının kastedildiğini, sûrenin bu münasebetle indirildiğini açıklamıştır. Nitekim aynı rivâyete göre yetim ve miskinler gibi esirlerden maksat da müşriklerin elindeki Müslümanlardır. Tefsiri açıklamaları şeklindeki bu rivâyete göre sûre, Mekke'deki bir olay veya bununla birlikte genel sorunlar üzerine nazil olmuştur.²²

Dördüncüsü ise Muqâtil'in tercih ettiği rivâyettir. Başka tefsirlerde de farklı anlatımlarla aktarılan bu rivâyete göre Muqâtil, âyetin Ebû Dahdah hakkında indiği görüşündedir. Bu anlatımda, akşam yemeği vaktinde önce bir dilenci, sonra yetim bir cariye, sonra da bir esir gelerek aç olduklarını söylemişlerdir. Bunun üzerine Ebû Dahdah zevcesinden yiyecek bir şey hazırlamasını istemiş, o da her seferinde bunlara ekme yaparak yedirmiş, kendilerine de sadece bir ekme un kalmıştır. Âyet de bunun üzerine nazil olmuştur. Muqâtil'e göre yetim, anasız babasızlar, esir ise müşrikler dâhil bütün esirlerdir. O,

²⁰ Ebû'l-Hasen b. Ahmed (ö.468/1076) el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zeglûl (Bejrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 470.

²¹ Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 15/154.

²² Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 627-628.

bu âyetin Hz. Ali hakkında indirildiğine ilişkin rivâyetleri ise zayıf görmektedir.²³ Buna karşılık İbn ‘Atiyye, Ebû Dahdah rivâyetini zayıf görerek Hz. Ali rivâyetini tercih etmiştir.²⁴

Râzî, sûrenin Hz. Ali’ye tahsisinin doğru olmadığına, bu vasıflara ait herkes hakkında umumi olduğuna ilişkin onların büyükleri dediği Mu’tezile müfessirlerinin görüşlerini aktarmaktadır. Onlara göre 8. âyette övgüye mazhar olan kimselere, bu vasma sahip olan Hz. Ali gibi diğer sahabe de dâhildir. Yine onlara göre ifadelerin çoğul olması sûrenin *itaatkâr* ve *ebrâr* vasfına sahip olan umuma delalet ettiğini göstermektedir. Zira bu çoğul ifadelerle rağmen sûre tek bir kişiye tahsis edilirse nazmı bozulur.²⁵ Buna göre Mu’tezilî müfessirlerin, âyetin anlamsal bakımdan Hz. Ali ile ilişkilendirilmesini uygun görmeleri birlikte sebep-i nüzûlü bakımından uygun görmemeleri, onların Medine’de gerçekleşen bazı hadiselerin Mekkî âyetlerin şümûlüne alınacağı görüşünde olduklarını göstermektedir.

Buraya kadar aktarılan rivâyetlerde görüldüğü gibi, müfessirlerin ekseriyeti sûrenin Mekkî olduğu görüşünde olmalarına rağmen, İbn Abbas’tan gelen bir rivâyet hariç, paradoksal bir şekilde sebep-i nüzûl olarak Medine’de geçen bazı olay ve şahısları göstermiş ve sûrenin Medenî olduğunu da buna dayandırmışlardır. Birazdan görüleceği gibi, bu çelişkili durum 8. âyete ilişkin ihtilaflarda da mevcuttur.

3. Sûredeki 8. Âyet Bağlamında İhtilafların Kaynağı

8. âyete ilişkin muhtelif rivâyetler değerlendirildiğinde, buradaki ihtilafın da âyetin sebep-i nüzûlü olarak gösterilen rivâyetlerin Medine’deki bazı şahıs ve olaylarla ilişkilendirilmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira, buradaki esirlerin kimliğine ilişkin üç farklı hadis rivâyetinin de Medine’de geçen olaylarla ilişkilendirilmesi, sûrenin veya bir kısım âyetinin Medine’de nazil olduğuna dair görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu âyette geçen *esir* tabiriyle kastedilenlerin, ehl-i kible veya müşrikler olduğuna ilişkin farklı rivâyetler vardır.²⁶ es-San’ânî (ö. 211/826-27), *Ķatâde*’den esirlerin müşrikler olduğunu, *Mücâhid*’den de bunun mahpus manasında kullanıldığını rivâyet etmektedir. Ayrıca o, es-Sevrî’den, Kelbî ve Ebû Sâlih tarikiyle de İbn Abbas’tan buradaki esirlerin müşrikler olduğunu rivâyet etmektedir.²⁷ Halbuki *Fîrûzâbâdî*’deki Kelbî ve Ebû Sâlih tarikiyle gelen rivâyetinde ise İbn

²³ Mukâtil, *Tefsîr*, 4/525.

²⁴ İbn ‘Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 5/408.

²⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 30/243-44.

²⁶ İmâduddîn Ebû’l-Fidâ İsmâ’îl b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Mustafa es-Seyyîd Muhammed v.dğr (Kâhîre: Müessesetu Kurtuba, 2000), 14/210.

²⁷ Abdurrezâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyâd: Mektebetu’r-Rüşd, 1989), 3/336-337.

Abbas, esirlerin müşriklerin elindeki Müslümanlar olduğunu söylemektedir.²⁸

Bu durum aynı rivâyetin iki tariki arasında ciddi bir fark olduğunu göstermektedir. Ancak Fîrûzâbâdî'den sûrenin tamamına bakılırsa, buradaki rivâyetin daha tutarlı olduğu görülür. Çünkü sûrenin Mekki olduğu belirtildikten sonra sûrede kendilerinden dolayı şekilde bahsedilen kimselerin, Velid b. Muğîre, Ebû Cehil ve 'Utbe b. Rebî'a gibi Kureyş'in ileri gelen inkârcıları oldukları kaydedilmektedir. Sûrenin tefsiri içerisinde birkaç yerde nüzûl sebebi bağlamında bu şahıslardan bahsedilmesi,²⁹ İnsan sûresinin, İbn Abbas tarafından bir bütün olarak Mekke'de indirildiği bilgisiyle tefsir edildiğini göstermektedir. Bu durumda şu soruyu sormak gerekir: Eğer bu sûre Mekke'deki bazı şahıs ve olaylar hakkında nazil olmuşsa o halde neden bazı müfessirler Medine'de indiğine ilişkin rivâyetleri tercih etmişlerdir?

Taberî, *esir* kelimesinin tefsiri konusunda ihtilaf olduğunu belirttiğinden sonra Katâde, İkrime ve Hasan-ı Basrî gibi bazı tabiûn müfessirlere göre burada esirlerle kastedilenlerin müşrikler, Mücâhid, Saîd b. Cübeyr ve 'Atâ gibi müfessirlere göre ise ehl-i kible mahpuslar olduğuna ilişkin rivâyetleri aktarmaktadır. Taberî'ye göre esirlerle ya müşrikler veya ehl-i kible mahpuslar kastedilmiştir. Fakat burada dikkat çeken husus, Taberî'nin, yukarıda zikredilen bazı görüşleri kayda değer bulmamış veya bu ihtilafli rivâyetleri cemetmiş olmasıdır. Böyle yapınca rivâyetlerdeki bazı önemli ayrıntılar kaybolmuştur. Nitekim Katâde'nin, "*O gün esirler müşriklerdi,*" demiş olması, dikkat çekici bir örnektir. Bu ifadenin lafzı, onun daha önce esirlerle kastedilenlerin başka kimseler olduklarını, ama hicretten itibaren Müslümanların gazve ve savaşlarda müşrikleri esir almalarından sonra artık onları da içermesi gerektiğine işaret etmektedir. Nitekim Taberî'deki Katâde rivâyeti, "*Muhakkak ki Allah, esirlere iyilikle muamele edilmesini emretmektedir. O gün onların esirleri müşriklerdi,*" şeklindedir.³⁰ O bununla, âyetten genel manada hangi milletten ve dinden olursa olsun bütün esirlerin anlaşılması gerektiğini açıklamış, söz konusu tarihte bu kapsama müşriklerin de girdiğini söyleyerek örneklendirmiştir. Fakat Taberî'nin bu yorumunda, Katâde'nin ifadeindeki hicret öncesi döneme işaret eden ayrıntı görünmemektedir.

²⁸ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-miğbâs*, 627.

²⁹ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-miğbâs*, 627-629. Burada, 4. âyetin tefsirinde "*kafirler*" ile kastedilenlerin Ebû Cehil ve arkadaşlarının, 24. âyetteki "*âsimen*" tabiri ile Velid b. Muğîre'nin ve "*kefûr*" ile de 'Utbe b. Rebî'a'nın kastedildiği belirtilmektedir. Ayrıca 24. âyette itaat edilmemesi gerekenlerin Kureyş'in inkârcıları, 26. ve 27. âyetlerde kastedilenlerin Mekke ehli ve 31. âyette "*zalim*" tabiriyle anılanların da müşrik inkârcılar olduğu kaydedilmektedir.

³⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 2001), 23/544.

Yine Taberî, Mücâhid'den gelen rivâyetlerden birini, bunların mahpuslar olduğu şeklinde naklederken, Mücâhid'in Ebû Necîh'den gelen diğer rivâyetini ise “*Esir, mahpustur,*” ifadesiyle nakletmiştir.³¹ Halbuki es-San'ânî'de geçen rivâyette Mücâhid, esirlerle genel manada mahpusların kastedildiğini ifade etmekle birlikte, “*doymurman için Müslüman kardeşin daha hak sahibidir,*” açıklamasını da yaparak bununla aslında ehl-i kible Müslümanların kastedilmediğini, fakat onların da âyetin şümülüne alınabileceğini kastetmiştir. Mücâhid'in, burada âyeti sonraları farklı olaylarla irtibatlandırıp şümülünü genişleterek tevil ettiği anlaşılmaktadır.³² Kaldı ki kendisinin aktardığı rivâyetinde İbn Cübeyr de esirleri ehl-i kibleye tahsis etmemiş, “*Ehl-i kibleden kimseler ve diğerleri,*” demiştir. Bu nedenle Taberî'nin, Mücâhid ve İbn Cübeyr'e göre *esir* ifadesiyle ehl-i kible mahpusların kastedildiğini söylemesi, eğer zikretmediği başka bir nedeni yoksa gariptir. Çünkü burada Mücâhid'in *esir* kelimesini açıklamasındaki Mekkî arka plan kaybolmuştur.

Taberî'nin sınıflandırmasında dikkat çeken diğer bir husus da her ne sebepten olursa olsun Hz. Peygamber'den gelen hadisleri bu âyetin tefsirinde kullanmamış olmasıdır. Halbuki İbn Merdûye'nin tahricinde, Hz. Peygamber'in âyette geçen *esir* kelimesini köle ve mahpusla tefsir ettiğini görmekteyiz. Aynı hadis Saîd el-Hudrî'den de rivâyet edilmektedir.³³ İbn 'Atiyye bu âyeti tefsir ederken, Mücâhid, İbn Zübeyr ve 'Atâ'ya dayanarak bu âyetteki *esir* kelimesiyle mahpusların kastedildiğini aktarmaktadır. O bu âyetle, hapisteki insanlara sadaka vermenin teşbih yoluyla teşvik edildiği görüşündedir. Hudrî'den aktardığına göre Hz. Peygamber, *esir* kelimesini köle ve mahpuslarla tefsir etmiş ve bununla *Dâru'l-Harb*'de rehin bırakılan ve fidye talebiyle gelen Müslüman esirleri kastetmiştir.³⁴ Ayrıca Zemahşerî, yukarıda geçen Hudrî rivâyeti dışında Hz. Peygamber'den gelen farklı bir hadisi de aktarmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber, âyette geçen *esir* kelimesini borçlu ile tevil ederek, “*Sana borçlu olan kimse senin esirindir; esirine hüsn-ü mualede bulun,*” diye buyurmuştur.³⁵ Bir başka hadis de Hz. Peygamber'den rivâyet edilen, “*Kadınlarınıza hayırla muamele etmenizi tavsiye ediyorum, zira kadınlarınız (eşleriniz) sizin yardımcılarınız, yani esirlerinizdir,*” şeklindeki hadistir.³⁶

Muhtemelen Hudrî'den gelen yukarıdaki hadis, Müslümanların

³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 26/545.

³² San'ânî, *Tefsîr*, 2/336-337.

³³ İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5/410.

³⁴ İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 5/410.

³⁵ Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, 6/277; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/245.

³⁶ Ebû Abdullâh Muhammed el-Çurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrût: y.y., 2006), 21/459; Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî (y.y.: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'arabî, t.y.), “Nikah”, 3 (No.1851).

gazve ve savaşlarda müşrikleri esir almalarından öncedir. Hatta sûrenin Mekkî olduğuna itibar edilirse hadisin de Mekkî olması muhtemeldir. Zira orada esir kelimesiyle vasıflanabilecek kimseler ancak köle ve mahpuslardır. Nitekim İkrime'nin, "Esir, Arapların Hintlilerden ve başkalarından esir aldıklarıdır," demesi buna işaret etmektedir.³⁷ Başka bir rivâyetinde ise *esir* kelimesiyle kölelerin kastedildiğini söylemiştir.³⁸ Taberî'nin burada İkrime rivâyetlerine yer vermemesi, onun sûrenin Mekke'de nazil olduğuna ilişkin rivâyetleri kayda değer bulmadığı şeklinde anlaşılabilir. Fakat muhtemelen o, bu rivâyetleri kendi metodu gereği sıkça başvurduğu telifi mümkün kılmadığı için tercih etmemiştir. Çünkü İkrime'nin esir tanımı Mekke ortamına işaret etmektedir. Nitekim Taberî, sûrenin Mekkî olduğuna ilişkin yukarıda geçen İbn Abbas ve Muḳâtil rivâyetlerine de yer vermemiştir. Böylece o, diğer müfessirlerin hadislere ve diğer tefsir rivâyetlerine dayanarak altı farklı gruba esir kelimesinin şümulüne almalarına karşın, telif ve tercih yöntemini kullanarak bunları müşrikler ve ehl-i kible Müslümanlar şeklinde iki grupta toplamıştır.

Taberî'nin Mekkî rivâyetlere yer vermemesinin nedeni, onun metodolojisiyle alakalı olabilir. Çünkü o, âyet ve sûrelerin Mekkî veya Medenî olmasındaki ayrıntılar yerine ihtilaf ve ittifak halindeki rivâyetleri aktarmaya ve âyetin mesajını öne çıkarmaya odaklanmış görünmektedir. Nitekim âyette yemeklerini ihtiyaç sahiplerine yedikleri için övülenlerin, kıyamete kadar bu sığara sahip olan herkesi, esir ifadesinin de o günkü Müslüman ve müşrik esirlerle birlikte kıyamete kadarki bütün esirleri kapsadığını ifade etmektedir.³⁹ Bundan olmalı ki, Taberî'nin tefsirinin sûre girişlerinde, nerede indirildikleri bilgisi yoktur. Halbuki sonraki müfessirler, nüzûl yeri bilgilerine yer vermeye özen göstermişlerdir. Fakat onlar, ihtilaflı rivâyetleri kısmen tartışmakla birlikte, daha çok önceki tefsirlerdeki aktarmakla yetinmişlerdir.

Mesela bunlardan Mâverdî, 8. âyette geçen *esir* kelimesi hakkında üç kavil bulunduğunu, Mücâhid'e göre bununla Müslüman mahpusların, İkrime'ye göre kölelerin, Hasan-ı Basrî ve Saîd b. Cübeyr'e göre ise esir edilen müşriklerin kastedildiğini aktarmakla yetinmiştir.⁴⁰ Râzî de *esir* hakkında beş farklı görüş bulunduğunu aktarmakla birlikte çözümlenme yapmamış ve bu farklılığın nedenini sorgulamamıştır. Buna göre esirler, müşrikler, memlûk köleler, borçlular, mahpuslar ve zevcelerdir.⁴¹

İbn Cüzey de aynı şekilde bu konuda beş kavil bulunduğunu

³⁷ Suyûtî, *ed-Durrül-mensûr*, 15/154.

³⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 14/210.

³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 26/545.

⁴⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/166.

⁴¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30/245.

söyleyerek, bunların, Müslümanların arasında bulunan kâfirler, kurtuluş fidyesi talep etmek için *Dâru'l-Harb*'den gelen Müslüman esirler, köleler, mahpuslar ve zevceler⁴² olduğunu, ancak rivâyetler arasında tercihte bulunarak birinci kavlin daha isabetli olduğunu söylemiştir. Çünkü Hz. Peygamber, yukarıda geçtiği gibi müşrik esirleri bazı Müslümanlara teslim ederek onlara iyi davranmalarını kendilerinden istemişti. Burada Râzî'nin tasnifindeki borçlulara karşılık, İbn Cüzey'de bunların yerine fidye talebiyle gelen Müslüman esirlerin yer alması dikkat çekmektedir.

Görüldüğü gibi, ihtilaflı rivâyetler ve sonraki devirlerde müfessirler tarafından bunların üzerine bina edilen görüşlerdeki farklılıklar, karmaşık bir durumla karşı karşıya olduğumuzu göstermektedir.

4. Rivâyetlerdeki İhtilafları Anlaşılır Hale Getirebilmenin Yolu

Bu karmaşık durumu anlaşılır kılmak için şu soruları sormak yerinde olacaktır. Bu ihtilaflar gerçekte nereden kaynaklanmaktadır ve bunlara rağmen konuyu anlamak nasıl mümkün olacaktır? Buradaki ihtilafları tefsir âlimlerinin önermiş oldukları çözüm yollarına göre bir izaha kavuşturmak ne ölçüde sağlıklıdır? Yoksa başka çözüm yolları mı bulmak gerekiyor?

Söz konusu ihtilafları âlimlerin önerdikleri gibi mümkünse cem/telif etmek, değilse tercih yoluyla çözmek yerine bunları hermenötik tembihler⁴³ eşliğinde anlamaya çalışmak bize daha doğru görünmektedir. Zira buradaki ihtilafları cem/telif veya tercih yollarıyla çözmeye çalışmak çoğunlukla bir zorlamaya gitmeyi gerektirmekte ve sıhhat kriterlerine uygun olmalarına rağmen kaynaklarımızda yer alan birçok bilgiyi değersiz hale getirmektedir. Sonuçta çoğu kez zorlamayla telif edilebilen, tezat durumunda ise ancak biri tercih edilen rivâyet ve görüşlerin dışında kalanlar gayri sahih oldukları ifade edilmiş olmasa da işlevsiz bırakılmaktadır. Bu durum kaynaklarımızın sıhhat açısından değerini de kuşkulu hale getirmektedir. Şu hususları tekrar düşünmek durumun ehemmiyetini anlamayı sağlayacaktır: Sıhhat kriterlerine uygun oldukları için *telif* edilmeye değer görülen ve yine sahih oldukları için reddedilmeyip *tercih* yoluyla çözüm aranan, ama aslında elenen ve dolayısıyla değerini yitiren bu rivâyetlerin kaynağında sırasıyla Hz. Peygamber, sahabe ve tabiilerden başkaları mı vardır? Şâyet bu rivâyetler onlardan geliyorsa geliştirilen cem/telif veya tercih yöntemi ne ölçüde meşrudur? Şâyet bu yöntemin dışına çıkarsak sahih görülen veya en

⁴² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 519.

⁴³ "Hermenötik tembihler" ifadesiyle, yorumcunun bir metni veya tarihsel hadiseyi anlamaya yöneldiğinde metin ve yorumcu ile ilgili hermenötik öneriler kastedilmektedir.

azından kayda değer bulunan bu ihtilafli rivâyet ve görüşleri nasıl anlamamız gerekir?

Yukarıdaki soruları cevaplandırmadan önce sorunu anlamak açısından şu tarihsel arka planı düşünmek ufuk açıcı olabilir: Kur'ân'ın nüzûl zamanında, diğer milletler gibi Mekke'de Arap kabilelerinin elinde de esir ve köleler bulunmaktaydı. Merhametli köle sahipleri yanında merhametsizler de vardı. İkrime'den rivâyet edildiği gibi Hintlilerden ve diğer milletlerden esir alınan talihsiz insanlar da himmete muhtaç idiler. Bunlara insanca muamele gerekiyor, yukarıda geçtiği gibi bunların zaman zaman kurtuluş fidyesi ihtiyacı da doğuyordu. Bazı acımasız kimselerin köle ve esirlere insanca muamele etmedikleri vakiydi. Nitekim Müslüman kölelere müşrik sahiplerinin reva gördükleri kötü muamele insanlık sınırlarına sığmayacak düzeydeydi.⁴⁴ Bu nedenle Kur'ân'da, imkân bulduklarında Müslümanların bunlara destek olmaları, ihtiyaçlarını gidermeleri ve azat edilmeleri için satın alınarak hürriyetlerine kavuşturulmaları teşvik edilmekte ve köle azadı Mekki bir âyette *akabe* (sarp yokuş) olarak değerlendirilmekteydi.⁴⁵

Diğer taraftan Mekke müşrikleri Müslümanları baskı altında tutarak onları her açıdan kısıtlıyorlardı. Buna karşılık Müslümanların hali vakti yerinde olanları yanında fakirleri de vardı. Bu koşullarda hayat mücadelesi verirken müşriklerin elinde eziyet çeken Müslüman kölelere de destek olma ihtiyacı doğmaktaydı. Bu gerilim koşullarındaki zorluklara bir de Müslümanların Ebû Tâlib mahallesinde muhasara edilerek onlara boykot uygulanması eklenmişti. Bu durumda karınlarını doyurmakta dahi zorlanan Müslümanların köle ve esirlere destek olmaları kolay değildi. Öyle ki açlıktan ağlayan çocukların sesleri mahallenin dışından duyulmaktaydı. Belki gıdasızlıktan vefat edenler de vardı. Bunun üzerine Mekke döneminin son zamanlarında indirildiği değerlendirilen⁴⁶ İnsan sûresinde, Yüce Allah onlara bir Müslümanın yaptığı fedakârlığı örnek göstererek onları teselli ediyor, sabırla bu zorlukları aşacaklarını bildiriyor ve dayanışmalarını teşvik ediyordu.

Zorluklar karşısında dayanışma ve infakta bulunma ihtiyacı özellikle Mekke döneminin temel meselelerinden biriydi. Bu nedenle Mekke'de toplumsal bir sorun olan yetim, miskin, köle ve esirler konusu birçok Mekki sûrede işlenmektedir. Mesela bu sûrelerden birisi, içinde yetimlere, miskinlere ve genel manada ihtiyaç sahiplerine

⁴⁴ Ahmet Özel, "Tarih Boyunca Savaş Esirleri ve Hukuk", *İnsan Hakları Araştırmaları* 3 (Aralık 2004), 82-83.

⁴⁵ el-Beled 90/11-13.

⁴⁶ Sûrenin nüzûl zamanına ilişkin tartışmalar için bk. Soner Aksoy, "The Significance of Content and Style in Determining Meccan-Medinan Sûrahs: The Case of Sûrah al-İnsân", *darulfunun ilahiyat* 29/1 (30 Haziran 2018), 54-55.

yardım etmeyenleri kınayan Mâ'ûn sûresidir. Bu sûre tamamen bu sorunu işlemektedir. Diğer bir örnek ise Mekke'de indirildiği kabul edilen Beled sûresidir. Bu sûre de İnsan sûresinin 8. âyetinde isimleri anılan yetimler, miskinler ve köleler, dolayısıyla esirler konusunu işlemekte ve sûrede, Müslümanların köle azadı yanında şiddetli açlık günlerinde yetimi ve yoksulu doyurmaları teşvik edilmektedir. Görüldüğü gibi bu tarihî arka plan da İnsan sûresinin Mekke'de indiğine ilişkin rivâyetleri desteklemektedir. O zaman Medenî olduğuna ilişkin rivâyet ve görüşlerin kaynağı nedir?

Bu soruya en iyi, Muḳâtil'in Beled sûresinin tefsirinde izlediği yol açıklık getirmektedir. O, sûrenin Mekkî olduğunu kaydetmesine rağmen yeminle başlayan giriş mahiyetindeki ilk üç âyetinden sonra gelen 4. âyetin⁴⁷ ve sonuna kadar diğer âyetlerin Medine'deki bir şahıs hakkında indiğini söylemektedir.⁴⁸ İlgili âyetlerin tefsirinde, Medine'de malını hayır yolunda harcadığı için elinde avucunda bir şey kalmadığını söyleyen ve bir günahı yüzünden Hz. Peygamber'in köle azat edip altmış fakiri doyurmasını kendisinden istemesi üzerine sızlanan el-Hâris b. 'Amr'ın durumunu âyetin kapsamına alarak anlatmaktadır. Burada Muḳâtil'in yaptığı, Mekke'de nazil olan bir âyeti Medine'deki benzer bir olaya teşmil etmektir.

Birçok sûrede olduğu gibi burada da yoksulların gündeme getirilmiş olması, Mekke'de olduğu gibi o günün Medine'sinde de fakir fukaraya ve kölelere destek olmaya şiddetle ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Fakat Medine'deki benzer bir olayın Mekke'de nazil olan bir âyetin şumulüne alınması, Mekke'de böyle toplumsal bir sorunun mevcudiyeti yanında Mekkî bir sebep-i nüzûlün mevcudiyetini de gerektirmektedir. Nitekim Taberî'nin zikrettiği rivâyette sûrenin inzali, Hz. Peygambere düşmanlık yolunda çok fazla mal helak ettiğini söyleyen bir inkârcı ile ilişkilendirilmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla İnsan sûresi gibi Beled sûresi de böyle bir sebep-i nüzûl üzerine Mekke'de indirilen bir sûre olmasına rağmen Muḳâtil'in uygulamasında görüldüğü gibi Medine'deki benzer bir hadiseyle ilişkilendirilmiştir.

Benzer şekilde, birçok tefsirde sûrenin, indirildiği şehir olan Mekke'ye⁵⁰ yeminle başlayan giriş mahiyetindeki ilk üç âyeti de yıllar sonraki Mekke'nin fethi ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim başta İbn Abbas olmak üzere, İbn Zeyd, Mücâhid, Dahhâk ve 'Atâ gibi müfessirler, bu âyetlerle kendisine yemin edilen beldenin Mekke olduğunu kaydetmektedirler. Bu Mekkî âyetlerle, Hz. Peygamber'in Harem'de müşriklerle savaşmasının helal kılındığını ifade etmiş

⁴⁷ Muḳâtil, *Tefsîr*, 4/701.

⁴⁸ Muḳâtil, *Tefsîr*, 4/704.

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/412-413.

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/401-402.

ve bunları Medine döneminden sonra gerçekleşen Mekke'nin fethi olayları ile ilişkilendirmişlerdir.⁵¹ İşte bu örneklerin gösterdiği gibi, tefsir rivâyetlerindeki ihtilafların arkasındaki neden gerek Mukâtil'in gerekse de önceki müfessirlerin hususen nazil olmuş olan âyetleri daha sonraki hadiselerle irtibatlandırmalarıdır. Öyle anlaşılıyor ki sonraki müfessirler, zikredilen bu olayları âyetlerin gerçek sebep-i nüzulleri saymışlardır. Zira onların Mekkî âyetleri Medenî saymalarının gerekçesi bazı müfessirlerin açıkça ifade ettikleri gibi, bu olaylardır.⁵² Şimdi de şu soruyu sormak gerekecektir: Gerek sa-habe ve tabiûn, gerekse de müfessirler olsun sonra çıkan olayları önceden başka bağlarla nazil olan âyetlerin kapsamına alırlarken nasıl bir meşru temele dayanmışlardır? İşte bu sorunun cevabını ara-dığımızda, karşımıza Hz. Peygamberin hadisleri çıkmaktadır.

5. İhtilafların Ortaya Çıkmasında Hadislerin Rolü

Hz. Peygamber'in hadislerinin, sahabe, tabiûn ve sonraki mü-fessirlerin böyle davranmalarının önünü açtığı söylenebilir. Çünkü yukarıda arz edildiği gibi, rivâyetlerdeki ihtilafların kaynağında sa-habe ve tabiûn müfessirlerinden gelen rivâyet ve görüşler, onların arkasında da çoğunlukla Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadisler bulunmaktadır. Nitekim müfessirlerin, yukarıda bu hadislere dayana-rak *esir* kelimesini altı farklı manaya hamlettiklerini görmüştük. Bunlardan beşi açık şekilde hadislerden kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber bir hadisinde bunların köleler ve mahpuslar olduğunu, diğer bir hadisinde insanın borçlusunun onun esiri olduğunu be-yan etmişti. Hatta başka bir hadisinde, kişinin zevcesinin de onun esir kapsamına alındığını görmüştük. Ayrıca Hz. Peygamber, Bedir esirlerini bazı sahabilere emanet ederek onların yedirilmelerini ve haklarının korunmasını tavsiye etmiş, bu olayı esas alan bazıları da esirlerle müşriklerin kastedildiğini bu olaya bağlamışlardı. Yukarıda Hudri'nin rivâyetindeki kurtuluş fidyesi talep etmek için *Dâru'l-Har-b'*den gelen Müslüman esirlerle ilgili ilave de eğer kendi tevili değilse hadisin devamıdır.

Gerçi sahabe rivâyetlerindeki farklılığın, onların yerine göre so-rulan özel bir soruya cevap vermelerinden, hadisenin râvînin aklında eksik kalmasından, rivâyetin sadece gerekli kısmını söylemeyi yeterli görmüş olmalarından veya kendilerine o kadar bilginin ulaşmasın-dan kaynaklandığı durumlar vardır. Fakat böyle de olsa, burada sözü edilen müfessirler, âlim sahabiler ve onların öğrencileridir. Anlaşılan o ki ilk iki neslin âlimleri, biraz önce ifade edildiği gibi, ya Hz. Pey-

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/403-406.

⁵² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 519; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed İbrahim es-Semerçandı, *Tefsîru's-Semerçandı: el-Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad (Bey-rût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 3/430.

gamber'in hadislerine dayanıyorlardı veya onun yaptığı gibi yeni hadiselerle karşılaştıklarında bunları tevil yoluyla önce nazil olan âyetlere bağlayarak âyetin bu hadise için nazil olduğunu söylüyorlardı. Fakat sonuçta bu ta'mîm ile gerçek esir ve köleden bahseden âyetin manası, çeşitli şekillerde hürriyeti kısıtlanan insanların tamamını içine alacak şekilde genişlemiş ve böylece kapsamlı bir tevil örneği ortaya konmuştur. Ama bu arada sûrenin Mekke'de nazil olması da kuşkulu hale gelmiştir.

Yukarıdaki analizler, sûrenin bütünüyle Mekkî olduğunu, Medine'ye nazil olduğuna ilişkin görüşlerin ise Medine'deki bazı hadiselerle ilişkilendirilmesinden kaynaklandığını göstermektedir. Aslında sûrenin bütünüyle Mekkî olduğunu muhteva ve üslubu da desteklemektedir. Aynı şekilde nazmı ve üslubu da Mekke dönemini yansıtmaktadır. Nitekim sûrenin Mekkî olduğu görüşünde olan İbn Âşûr (ö.1973) ve Muhammed Âbid el-Câ'birî (ö. 2010) gibi müfessirler, bu görüşlerini sûrenin muhtevası ve üslubundaki Mekkî özelliğine dayandırmışlardır. İbn Âşûr, sûrenin üslup ve manasının, Mekkî sûrelerdeki üslup ve manayla aynı olduğunu ifade etmektedir.⁵³ Aynı şekilde Câ'birî de bu görüşünü sûrede cari olan bu özelliklerle temellendirmektedir.⁵⁴ Yine sûreyi muhteva ve üslup açısından inceleyen Aksoy da İbn Âşûr ve Câ'birî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Sûrenin Medine'ye nazil olduğuna ilişkin rivâyetlere dayandığı kanaatini izhar ederek sûreyi üslup özellikleri ve muhteva bakımından ayrı başlıklar altında inceleyen Aksoy, araştırma neticesindeki kanaatini, "*İnsan sûresinin üslup ve muhtevasına dair ortaya koyduğumuz genel çerçeveden hareketle sûrenin Mekkî dönem sûrelerinden olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz,*" şeklinde ifade etmektedir.⁵⁵

Muğâtil'in sûrenin Mekkî olduğunu belirtmesine rağmen 8. âyetin Ebû Dahdah hakkında inmiş olduğunu ifade etmesini de sûre ve âyetin Medine'de indirildiği yerine bu şahsın yaptığı hayırlı amelle âyette övülenler derecesinde olduğunu, dolayısıyla umumi manada âyetin böyle hayır sahibi kimselerden bahsettiği şeklinde anlamak daha doğru olacaktır. Nitekim Huvvârî de sûrenin tamamının Mekke'de indiği görüşünde olmakla birlikte o da Muğâtil gibi 8. âyetteki esir kelimesiyle müşriklerin kastedildiğine ilişkin bir rivâyeti aktarmaktadır. Buna göre bu âyette övülenler, Bedir esirlerine hüsnü muamelede bulunan muhacir sahabîlerdir.

Aslında sahabe ve tabiûn müfessirlerinin Mekke'de nazil olmasına rağmen sûrenin bir kısım âyetinin Medine'de nazil olduğunu söylemelerinin sebebi, bu âyetlerin Medine'deki benzer hadiselerle

⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/370.

⁵⁴ Muhammed Âbid el-Câ'birî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Fas: Dâru'l-Beydâ, 2008), 2/197.

⁵⁵ Aksoy, "The Case of Sûrah al-Insân", 49-69.

de ilgili olduğunu ifade etmek içindir. İbn Cüzey, açık bir şekilde, sûrenin Medenî olduğuna ilişkin görüşüne gerekçe olarak, aktardığı sebab-i nüzûl olayının Medine’de geçmesini göstermektedir.⁵⁶ Buna göre bir sûre veya âyeti için Medenî bir sebab-i nüzûl rivâyeti aktarılmışsa bu haberler dikkate alınarak onlara Medenî demişlerdir. Diğer taraftan Mekke’de inmekle ve burada inen sûrelerin üslup ve muhteva özelliklerine sahip olmakla birlikte bir sûre veya âyet hakkında Mekkî sebab-i nüzûl rivâyetlerinin bulunmayışı veya azlığı da bunların Medenî sayılmalarına neden olmuştur. Nitekim yukarıda, İnsan sûresi hakkındaki Mekkî sebab-i nüzûl haberinin dolaylı bir anlatım olduğu aktarılmıştı.

Sonuçta anlaşılan o ki; 8. âyette övülen kimselerle sözü edilen esirlerin kimliğini, Medine’de gelişen bazı olaylara ilişkin hadis rivâyetleri yönlendirmiş, esir kelimesinin delaletiyle ilgili farklı haberler de sûrenin sebab-i nüzûlü ve nerede indiğine ilişkin görüşleri yönlendirmiştir. Nitekim es-Semerqandî’ye (ö.373/983) göre de sûrenin Medenî olmasının gerekçesi, bu âyetteki *esir* kelimesiyle Bedir’de esir alınan müşriklerin kastedilmiş olmasıdır.⁵⁷ Bu nedenle de o, muhtelif rivâyetler içerisinde bu rivâyeti tercih etmiştir. Bu da Mekkî âyetlerin Medine’deki olaylarla irtibatlandırılmasının, Mekkî-Medenîlik konusunda nasıl belirleyici olduğunu göstermektedir.

6. Hz. Peygamber’in Tebyin Sünneti ve Bunun Tefsir Rivâyetlerinde İhtilafa Dönüşmesi

Görüldüğü gibi, bu sûreye ilişkin tefsir rivâyetlerindeki ihtilaflar, Hz. Peygamber’in yaptığı tevil ve ta’mişlere dayanmaktadır. İhtilaf halindeki ilgili haberler ise bu faaliyetin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan sûresine ilişkin rivâyet ihtilaflarının Hz. Peygamber’in hadislerine dayanması, onun tebyinde sünneti bir strateji olarak uyguladığını⁵⁸ kanıtlar mı? sorusunu akla getirmektedir. Kanaatimizce bu soruya müspet cevap verebilmek için tatmin edici miktarda benzeri örneğin bulunması gerekmektedir.

İhtilafa konu olan âyet ve sûrelere baktığımızda, kaynaklarımızda bu örneklerden sayılamayacak miktarda bulunduğunu görmekteyiz. Aşağıda geleceği gibi, bunlar bazen bir sûre olduğu gibi bazen de bir veya birkaç âyettir. Söz gelimi üzerinde durduğumuz İnsan sûresinin tamamının, bazı müfessirlere göre Mekkî, diğer bazılarına göre ise Medenî kabul edilmesine benzer şekilde, Fatiha sûresine ilişkin de Mekke’de, Medine’de ve hem Mekke’de hem de Medine’de mükerreren

⁵⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 519.

⁵⁷ Semerqandî, *el-Bahru’-ulûm*, 3/430.

⁵⁸ Ziyad Alrawashdeh, “Tefsir’de Felsefi Metot: Ebû Ya’rûb el-Merzûkî Örneği”, *İslami İlimler Dergisi* 11/1 (Bahar 2016), 102.

nazil olduğuna ilişkin görüş farklılıkları bulunmaktadır.⁵⁹ İşte kaynaklarımızda Hz. Peygamber'in böyle bir tebyin uygulamasının sayılamayacak örneğinin yer alması yukarıdaki soruya müspet cevap verilmesine dayanak teşkil edecektir.

Bu örneklerden birkaçını analiz etmeden önce bazı hususlara temas etmek faydalı olacaktır. Rivâyetlere bakılırsa Hz. Peygamber, yorumlanması gereken yeni bir hadise zuhur ettiğinde veya çözüm isteyen bir sorun boy gösterdiğinde şâyet yeni bir vahiy gelmediyse, bu durumları ya daha önce nazil olan bir âyetin anlam alanına alarak veya kendi inisiyatifini yansıtan bir söz veya uygulamasıyla çözümlenerek karşılık vermiştir.⁶⁰ Görebildiğimiz kadarıyla bu onun genel tavrıdır. Nitekim İnsan sûresinin 8. âyetiyle ilgili olgular belirince onları da bu kapsama almıştır. Yukarıda anlatıldığı gibi, Hz. Peygamber'den İnsan sûresine ilişkin farklı varyantlarıyla birlikte üç hadis rivâyet edilmiştir. Eğer Hudrî'nin âyetteki esir kelimesiyle *Dâru'l-Harb*'te rehlin bırakılan ve fidyeye talebinde bulunan Müslüman esirlerin kastedildiğini açıklayan rivâyeti de kendi tevili değilse hadis sayısı dörde çıkmaktadır. Bu hadislerle *esir* ifadesi, tutsak kelimesinin ifade ettiği anlamın sınırlarının dışına taşırılarak farklı konu ve oranlarda hüriyeti kısıtlanmış herkesi kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bu genişletme, aynı zamanda hangi özel sebeple nazil olursa olsun âyetlerin yeni hadise ve sorunlar bağlamında yeniden tevil edilerek canlandırılması ve genel bir bilince dönüştürülmesi manasına gelmektedir.

İkinci örnek ise Mâ'ûn sûresine ilişkin ihtilaflardır. Bu sûredeki ihtilaflar üzerinde yapılan bir çalışmada⁶¹ açığa çıktığı gibi, bunların temelinde de yine Hz. Peygamber'in hadislerini görmekteyiz. Bu hadislerde Hz. Peygamber, daha önce Mekke'deki bazı şahıs ve hadiseler üzerine nazil olmasına rağmen bu sûrenin 4-6. âyetlerinde olumsuz nitelenen kimselere, Medine'de bir sorun olarak ortaya çıkan münafıkları ve namazını geciktirerek kılanları da dâhil etmiştir. Böylece buradaki âyetleri genelleştirerek bu nitelemeye uygun herkesin mezkûr âyetlerin anlam alanına dâhil edileceğini örneklemiştir. İşte Hz. Peygamber'in âyetleri bu şekilde tevil etmesi, âyetlerin sebep-i nüzûlleri ve delaletleri konusunda farklı rivâyetlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Onun bu tevili Medine vasatında yapması ise âyetler için Medenî sebep-i nüzûl rivâyetlerinin ve delaletlerin ortaya çıkmasına neden olmuş, bu da ihtilafların doğmasıyla neticelenmiştir.

⁵⁹ Bu konudaki tartışmalar için bk. Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş - Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-", *Eskiye* 26/65-120 (Bahar 2013), 65-120.

⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6/38.

⁶¹ Şevket Kotan, "Mâ'ûn Sûresi Özelinde Bir Kur'an Hermenötiği Denemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, (07 Aralık 2022), 803-822.

Hz. Peygamber'in tebyin örneklerinden bir başkası ise Tevbe sûresi 108. âyetine ilişkin olanıdır. Burada da Hz. Peygamber, herkesçe bilinen bir hususu farklı şekilde tevil ederek âyetlerin anlam alanlarının nasıl genişletileceğini göstermiştir. Hudrî'den gelen rivâyete göre, iki kişi "*Ta ilk gününde temeli takva üzerine tesis edilen mescid*" mealindeki âyet hakkında tartışmışlardı. Biri bu mescidin Kuba mescidi, diğeri de Resûlullah'ın mescidi olduğunu savunuyordu. Bunun üzerine Resûlullah, "*O benim bu mescidimdir,*" diye açıklama yaptı.⁶² Halbuki bu âyetin Kuba mescidi hakkında nâzil olduğu konusunda neredeyse ittifak vardır.⁶³ Zira bu âyetin nüzûlüne sebep olan *Dirâr mescidi*, Kuba mescidinin yakınına inşa edilmişti.⁶⁴ Buna karşılık söz konusu mescidin Mescid-i Nebevî olduğu hakkındaki rivâyetler de sahihtir.⁶⁵ Burada es-Suyûtî'nin aktardığı başta el-Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel ve en-Nesâî olmak üzere diğerleri dediği kimse-lerden rivâyet edilen hadis de konu hakkında fikir vermektedir. Bu hadise göre âyetteki söz konusu mescidin Kuba veya Medine mescidi mi olduğu konusunda tartışan iki şahsın gelip kendisine sormaları üzerine Hz. Peygamber, Medine mescidi için, "*o, bu mesciddir,*" demekle birlikte, aynı anda âyetin "*onda çokça hayır vardır*" kısmında söz edilen mescidin ise Kuba mescidi olduğunu beyan etmiştir.⁶⁶ Bu olay da Hz. Peygamber'in âyetlerin lafzi manalarını nasıl genişleterek tebyin ettiğinin ve meseleyi bilgidan bilince nasıl dönüştürdüğünün bir örneğidir. Nitekim sahabenin, Medine'de inşa edilen her mescidi "*takva temeli üzerine bina edilen mescid*" olarak görmeleri, bu yöntemin nasıl bir bilincin doğmasına vesile olduğunu göstermektedir.⁶⁷

Âli İmrân sûresinin 103. ve 112. âyetlerinde geçen "*hablullah*" terkinin manasına dair tefsirlerimizde yer alan muhtelif rivâyet ve görüşler de Hz. Peygamber'in bu tebyin yönteminin örneklerindedir. Suyûtî'de geçen rivâyetlerde bu terkinin manası, İbn Mesûd'a göre Kur'ân, kitabullah ve cemaat; İbn Abbas'a göre cemaat; Ebû'l-Âliye'ye göre ihlas; Hasan-ı Basrî'ye göre taat; Kâtâde'ye göre Allah'ın ahdi ve emri; İbn Zeyd'e göre ise İslam'dır.⁶⁸ Taberî'deki rivâyetlerde ise farklı olarak Kâtâde'ye göre burada Kur'ân, Süddî'ye göre kitabullah; İbn Necih'e göre Allah'ın ahdi; Ata'ya göre ahd; Dahhâk'a göre ise Kur'ân'dır.⁶⁹ Aynı sûrenin 112. âyetinde geçen "*habl*" kelimesine ise Mücâhid, Kâtâde, İkrime, Süddî, Rebî, İbn Zeyd ve İbn Abbas gibi

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/686.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/684-685; Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 7/529-536.

⁶⁴ Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 7/526.

⁶⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/685-688; Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 7/528.

⁶⁶ Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 7/527.

⁶⁷ Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (İbn Ebî Hâtim), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm mesneden an Resûlillâh (s) ve's-sahâbe ve't-tabî'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyîb (Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 6/1882.

⁶⁸ Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 3/709-714.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/645-646.

müfessirler ittifakla *ahd* manası vermişlerdir.⁷⁰ Taberî de bu farklı görüşleri, “Allah’ın tüm sebeplerine sarılın,” şeklinde telif etmiştir. Ona göre bu tâbirin manası, Allah’ın emrettiği dinine sarılmak, hak kelimesi üzerinde ülfetle yakınlaşma, birleşme ve Allah’ın emrine teslim olmaya dair kitabında açıklanan *ahitleşme* hadisesindeki ahdine sarılmaktır.⁷¹

Sahabe ve tabiûn âlimlerinin zikrettikleri bu farklı görüşlerin kaynağı irdelendiğinde bunun Hz. Peygamber’den rivâyet edilen hadisler olduğu görülmektedir. Söz konusu hadisler, *hablullah* kavramının tefsirine ilişkin beyanların ve muhtelif görüşlerin tümüne kaynaklık edecek mahiyettedir. et-Taberânî’nin(ö.360/971) sahih kaydını düştüğü hadise göre *hablullah*, Kur’ân olarak, Hudrî’den rivâyet edilen hadise göre ise Allah’ın kitabı olarak tefsir edilmiştir. Taberânî’de (ö. 360/971) nakledilen bir hadis ise şöyledir: *Resulullah (s.a.v) bize hitap ederek, “Ben size Allah’ın kitabını bırakıyorum, o Allah’ın ipidir. Her kim ona tabi olursa hidâyet üzere ve her kim de onu terk ederse dalalet üzere olur,”* buyurdu. Başka bir rivâyette de Allah’ın kitabına ilaveten Hz. Peygamber’in ehl-i beytinden soyu da zikredilmiştir.⁷² Suyûtî’nin aktarımıyla, Müslim, İmam Ahmed ve Hâkim’in tahrirlerine göre de Hz. Peygamber, *hablullah* kavramını *cemaat* olarak açıklamıştır.⁷³

386 | db

Yukarıda Suyûtî’nin tefsirinde bir araya getirilmiş halinde görüldüğü gibi, konuya ilişkin hadisler ve bunların farklı tarikleri vardır. Buna rağmen Taberî’nin bu hadislerden sadece Hudrî’den gelen ve bu kavramı “Allah’ın kitabı” olarak açıklayan hadisi zikretmiş olması dikkat çekicidir.⁷⁴ Netice itibarıyla sahabe ve tabiûndan gelen ve *hablullah*ın Kur’ân, Allah’ın kitabı ve cemaat manasında olduğuna ilişkin rivâyet ve görüşlerin kaynağında bu hadislerin bulunduğu açıktır. Bu kavrama *ahd* manasının verilmesi ise Âl-i İmran sûresi 112. âyetinde geçen *habl* kelimesinin *ahd* ile tefsir edilmesindedir. Zira o âyetin siyak ve sibakından kelimenin *ahd* manasında kullanıldığı açıktır.

Âyet ve sûrelere ilişkin rivâyetlerde nassın umumuna itibar edilmesinin tefsirde bir kaide haline gelmesi de aslında Hz. Peygamber’in teybin sünnetinden kaynaklanmaktadır. Bunun örneklerden biri de yukarıda başka bir bağlamda temas edilen Beled sûresinin 2. âyetidir. İbn Abbas, İbn Zeyd, Mücâhid, Dahhâk

⁷⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/682-683.

⁷¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/643.

⁷² Ebû’l-Kâsım et-Taberânî, *Mucemu’l-kebîr*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 5/182, 9/130; Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 3/710-712.

⁷³ Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fu’âd ‘Abdülbâkî (Kahire: Matba’atu ‘İsâ el-Bâb el-Halebî, 1955), “Akdiye”, 10(No.3/1340); Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 3/712-713,

⁷⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/646.

ve 'Atâ gibi müfessirler bu âyetin, Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi esnasında harem bölgesinde müşriklerle savaşarak kan dökmesinin kendisine helal kılınması için indirildiğini ifade etmişlerdir. Oysa bu âyet Mekki'dir. Onlar bu irtibatlandırmayı yaparlarken belli ki bunu Hz. Peygamber'e dayanarak yapmışlardır.⁷⁵

Bu örneklerden bir diğeri de “*el-mâ'ûn*” kelimesine atfedilen anlamlardaki ihtilaftır. Hz. Peygamber'den Ebû Hureyre kanalıyla rivâyet edilen hadis yanında sahabe ile tabiûndan gelen rivâyetlere göre de Mâ'ûn sûresinin 7. âyetinde geçen bu kelimeyle komşuların birbirlerine ödünç verdikleri zaruri ev eşyaları kastedilmiştir. Oysa Hz. Ali'den gelen rivâyete göre bununla kastedilen zekâtıdır. Mâ'ûn kelimesinin manasıyla ilgili İbn Abbas'tan da üç ayrı rivâyet nakledilmiştir. Farklı varyantlarla gelen bir rivâyette bununla ev eşyasının kastedildiğini söylerken diğeri bir rivâyetinde bunun zekât olduğunu söylemiştir. Üçüncü rivâyetinde ise bu kelimenin manasında ihtilaf bulunduğunu, bazılarına göre bunun taât, bazılarına göre zekât ve diğeri bazılarına göre ise ev eşyası olduğunu ifade etmiştir. el-Beyhâkî'nin (ö.458/1066) İbn Abbas tahrirci yanında İbn Ebî Şeybe'nin Dahhâk tahrircine göre de mâ'ûn, zekât manasındadır. Hz. Peygamber'in bu kelimeyi komşuların balta, tencere, kova ve benzeri alet edevatı birbirlerine ödünç vererek yardımlaşmaları şeklinde tefsir etmesine rağmen Hz. Ali, İbn Abbas, Dahhâk, İkrime, Hasan-ı Basrî ve Zeyd b. Eslem'in bunu zekât diye tefsir etmeleri dikkat çekicidir. Belli ki bu sahabiler ve öğrencileri, bu genelleştirme ve genişletme ameliyesinin meşruiyetini Hz. Peygamber'den almışlardır. Ya ondan işitmişlerdir veya ondan öğrendikleri yöntemle ta'mîm yapmışlardır. Ama İkrime'nin, mâ'ûn kelimesiyle başta malın zekâtı olmak üzere en alt derecedeki elek, kova ve iğne gibi her şeyin kastedildiğini söylemiş olması açıklayıcıdır. Böylece mâ'ûn kelimesi, her türlü hayır manasına gelecek şekilde genişlemiştir.⁷⁶ Çünkü ilaveten bir hadisinde Hz. Peygamber, bu kelimenin taştan ve demirden aletler ve su manasında olduğunu açıklayarak bunu geniş bir alana teşmil etmişti.⁷⁷

Yine Hz. Peygamber'in Vakıa sûresinin 79. âyetini genelleştirmesi de onun tebyin yöntemi açısından ilginç bir örnektir. İlgili rivâyetlerde, “*Kur'ân'a ancak gûnahtan temiz olanlar (mutahherun) dokunabilir.*” mealindeki bu âyette geçen *mutahherûn* ifadesiyle kastedilenlerin sema ehli melekler olduğu konusunda ittifak vardır.⁷⁸

⁷⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10/3432; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/403-405; Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 15/432-436.

⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/670-677; Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 15/690-694.

⁷⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10/3469.

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/362-367; Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-miğbâs*, 627; Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 14/220-223.

Aslında âyet, İbn Zeyd'den gelen rivâyette anlatıldığı gibi, müşriklerin Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı şeytanların indirdiğini ileri sürmeleri üzerine nazil olmuştur.⁷⁹ Dolayısıyla burada *mutahherûn* diye tâbir edilenler melekler, olmayanlar ise şeytanlardır. Aralarında Rebî' b. Enes, İbn Abbas, Enes, Mücâhid, İkrime, Katâde, Alkâme, Saîd b. Cübeyr, Dahhâk, Câbir b. Zeyd, Nehîk, Süddî, Abdurrahman b. Zeyd ve Ebû'l-Âliye yanında başka sahabe ve tabiûn müfessirleri de ittifakla *mutahherûn* ibaresinin melekleri ifade ettiği görüşündedirler.⁸⁰ Muḳâtil de söz konusu tabirle günahsız olan meleklerin kastedildiğini dile getirmekte ve bunu Kur'ân'a abdestsiz dokunma konusuyla ilişkilendirmektedir.⁸¹

Bazı sahabeye göre ise âyetteki Kur'ân ile onun yazılı hali, temiz olanlar manasındaki *mutahherûn* tabiri ile de cenabet ve necasetten temiz olanlar kastedilmiştir. Çünkü bu âyetin lafzı haberle birlikte talep de ifade etmektedir.⁸² Bu durumda âyette Kur'ân'a abdest almadan dokunulmaması istenmiştir. Nitekim Selman Fârisî ve İbn Ömer'den, bu âyetin tefsiri ile ilgili Kur'ân'a abdestsiz dokunulamayacağı şeklinde rivâyetler nakledilmiştir. İbnü'l-Munzir (ö.318/930) İbn Ömer'den, onun Mushaf'a abdestsiz dokunmadığını bildirmektedir. Abdurrahman b. Zeyd'den rivâyet edildiğine göre, "bir seferinde Selman, hacetini giderdikten sonra geldiğinde, yanındakilerle birlikte ona, keşke abdest alsaydın da biz sana Kur'ân'dan bazı şeyler sorsaydık," demişlerdir. Bunun üzerine onun, "bana sorunuz zira ben ona dokunmuyorum, ona ancak temiz olanlar dokunur," dediğini aktarmaktadır.⁸³ Bu rivâyetten anlaşılıyor ki sahabe arasında Kur'ân'a abdestsiz dokunulamayacağı anlayışı yerleşmiş haldedir.

Bu farklı rivâyetlerin arka planında da yine Hz. Peygamber'den gelen hadisleri mevcuttur. İlgili âyeti cenabet ve necasetten taharet manasına hamledenler, Müslim'de bir hadise dayanarak âyetteki Kur'ân'dan muradın, yazılı şekli olması itibarıyla Mushaf olduğu görüşündedirler. Müslim bu hadisi, "Kitabu'l-İmare, küffarın eliyle Kur'ân'a dokunma korkusu olan beldelere yolculuk yapanların yanlarında Mushaf'ı götürmelerinin yasaklanması," babında zikretmektedir. Zira İbn Ömer'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber, gayri Müslimler ulaşırılar endişesiyle düşman beldelere yolculuk yapacak kimselere yanlarında Kur'ân'ı götürmeyi menetmiştir.⁸⁴ Yine San'ânî'nin naklettiği bir hadise göre Nebi (as), 'Amr b. Hazm el-Ensârî'ye(ö.53/673) gönderdiği bir mektupta, Kur'ân'a ancak tâhir

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/366; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 13/390.

⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 13/390; Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 14/220-222.

⁸¹ Muḳâtil, *Tefsîr*, 4/224.

⁸² İbn Kesîr, *Tefsîr*, 13/390.

⁸³ Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 14/223.

⁸⁴ Müslim, "İmare", 92, (No.3/1490); İbn Kesîr, *Tefsîr*, 13/390.

olanların dokunabileceğini buyurmuştur.⁸⁵ İmam Malik (ö. 179/795) de bu hadisi nakletmiş ve bunun delaletiyle Kur'ân'a abdestsiz dokunmanın ve üstünde taşımının caiz olmadığını açıklamıştır.⁸⁶ Aynı şekilde bazı kaynaklarda, Mu'az b. Cebel'in, Yemen'de bulunduğu esnada Nebi (as)'ın ona, Kur'ân'a ancak temiz olanların dokunabileceğine ilişkin bir mektup gönderdiğini aktardığı şeklinde rivâyetler geçmektedir.⁸⁷ Bu konuda başka hadis rivâyetleri de vardır ve bunların sıhhati konusunda bazı çekinceler ileri sürülmüştür.⁸⁸ Ancak bu konuda en dikkat çeken hadisenin Hz. Ömer'in Müslüman olurken yaşananlar olduğu söylenebilir. Hz. Ömer'in okudukları sahifeyi istemesine karşılık kız kardeşi, ona tâhir olanlardan başkasının dokunamayacağını söylemiş ve Hz. Ömer de ancak yıkandıktan sonra Kur'ân sahifesini okumuştur. O bu sahifeyi okuduğunda halen müşrik idi.⁸⁹ Bu da aslında Kur'ân'a abdestsiz dokunamama kuralının risâletin başlarından itibaren bir sünnet olarak yaşandığını göstermektedir.

Bu hadisler göstermektedir ki, müşriklerin iddialarının aksine söz konusu âyet, Kur'ân'ın inzalinde melekler dışında hiçbir gücün dahil olmadığına ilişkin iken, Hz. Peygamber âyeti tevil ederek, Kur'ân'a dokunmayı abdesti olmayan Müslümanlara da yasaklamıştır. Böylece bu tevil, sonradan rivâyet ettikleri bir sünnet olarak yerleşmiştir. Hatta İkrime, *mutahherûn* tabirini Tevrat ve İncil âlimlerine hamlederek onları da bu tabirin anlam alanına dâhil edecek kadar genelleştirmiştir.⁹⁰ İbn Zeyd ise bu tabire, melekler dışında beni Âdem'den resûl ve nebilerle birlikte Kur'ân'ı okuyanları da dahil etmiştir.⁹¹ Öyle ki Taberî de günahattan arınmış olan herkesin *mutahherûn* tabirinin anlam alanına dâhil olduğunu ifade edebilmiştir.⁹² Nitekim İbn Ömer, Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12), Hasan-ı Basrî, İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Sa'd, 'Atâ (ö. 114/732), Tâvûs (ö. 106/725) gibi sahabe ve tabiûn alimleri dışında, aralarında Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam Mâlik ve İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) de bulunduğu cumhur-u fukâhâ da mushafa abdestsiz dokunulamayacağı görüşündedirler.⁹³

⁸⁵ San'anî, *Tefsîr*, 2/269; Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 14/223-224.

⁸⁶ Enes b. Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fu'âd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'arabî, 1985), "Kur'ân", 1/1 (No.1/199).

⁸⁷ el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-'arabî, t.y.), 8/435; Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 14/224.

⁸⁸ Bu konudaki rivâyetler ve bunlara dair tartışmalar için bk. Hidayet Aydar, "Kur'an'a Dokunmak ve Abdest Meselesi", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 4 (Şubat 1998), 55-75; Mehmet Seyid Geçit, "Vakıa Suresi 79. Âyeti Bağlamında Abdestsiz Olanların Mushafa Dokunması İle Taharet İlişkisi", *Batman Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2021), 247-266.

⁸⁹ Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-mısriyye, t.y.), 1/344-345.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/367.

⁹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/366.

⁹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/365.

⁹³ Aydar, "Kur'an'a Dokunmak ve Abdest Meselesi", 59.

Görüldüğü gibi bu örnek, iman ile ilgili olduğu şüphe götürmeyen bir âyetten Hz. Peygamber'in söz konusu yöntem uyarınca fikhî çıkarımında bulunarak Kur'ân'a abdestsiz dokunmamayı bir sünnet olarak yerleştirdiğini göstermektedir. Burada konunun diğer fikhî detaylarına girmeyi gerekli görmemekle birlikte, yeri gelmişken bir noktaya dikkat çekmek açıklayıcı olacaktır. Başta Hz. Peygamber'in tebyin sünnetini başarılı şekilde sürdüren fikhî mezhep imamaları olmak üzere yukarıda ismi geçen âlimlerin bu sünnete dayanan görüşlerine rağmen, günümüzde bazı araştırmacıların bu âyetin inzal sebebini, delaletini ve ilgili rivâyetlerin sıhhat durumunu tartışarak bu âyetle abdest arasında ilişki kurulmasının yanlışlığını savunan görüşler ileri sürmeleri,⁹⁴ bahsettiğimiz yöntem bilincinin ne kadar hayatî kıymette olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu tür yaklaşımlar, çağdaş dönem tartışmalarında izlendiği gibi, tefsir ilminin sınırı ve işlevi sorununu da gündeme getirir.⁹⁵ Çünkü tefsir bakış açısıyla fikhin alanına girmek, İslam ilim geleneği açısından varoluşsal sorunlara ve bu geleneğin üzerine oturduğu temellerin sorgulanmasına yol açar.

Son bir örnek olarak da “*Ey İman edenler! Sizden kim dininden dönerse, bilsin ki Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler,*” mealindeki Mâide sûresinin 54. âyeti verilebilir. Burada da dininden dönenlerin ve Allah'ın sevdiği kimselerin kimliği konusunda ihtilaf vardır. Birinci grupta ilgili, bu kimselerin, haktan sapanlar, Kureyşli valilerden olup haktan sapanlar⁹⁶ ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir zamanındaki Medine ve Mekke ahalisi ile Bahreyn'den Abdu'l-Kays dışında irtidât eden bütün Araplar,⁹⁷ oldukları şeklinde iki veya üç farklı görüş vardır. Kâtâde, “*biz geçmişte kendi aramızda bu âyetin Ebû Bekir ve arkadaşları hakkında nazil olduğunu konuşuyorduk,*” demektedir.⁹⁸ Fakat onun, zikredilen üç belde haricindeki Arapların Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidât etmesine atıfla, Allah'ın âyetini sonradan gerçekleşecek olaylarla ilgili indirdiğini söylemesi ilginçtir. Nitekim Hz. Ali'den de benzer bir rivâyet aktarılmıştır.⁹⁹

Genellik ifade eden birincisini saymazsak diğer iki rivâyet, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki olaylarla ilgilidir. Çünkü bu olaylardan birisi Hz. Ebû Bekir'in, diğeri de Ömer b. Abdülaziz'in hilafetle-

⁹⁴ Mustafa Hocaoğlu, “Adetli Kadının Mushafa Dokunması ve Okuması”, *Kadınların İbadet Hayatı İle İlgili Bazı Meseleler* (Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V: İbadetler ve Aile Hayatı İle İlgili Bazı Meseleler, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 333-336; Ali Akpınar, “Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Haziran 2001), 81-109.

⁹⁵ Enes Büyük, *Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu* (İstanbul: Ensar, 2019), 149-168.

⁹⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1160; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/518.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/520; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1161; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/259.

⁹⁸ Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 5/353.

⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/520.

ri döneminde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla âyetin bu olaylar üzerine nazil oldukları düşünülemez. Oysa Muḳâtil, sonraki tefsirlerde yer almayan başka bir sebab-i nüzûl aktarmaktadır. Hz. Peygamber dönemiyle ilgili olan bu rivâyete göre âyet, Müslümanların Uhud savaşında hezimete uğramaları ve bazı insanların şüpheye düşmeleri üzerine indirilmiştir.¹⁰⁰ Görüldüğü gibi, burada da daha önce nazil olan bir âyet, sonraki olaylar bağlamında tevil edilmiş ve anlam alanı genişletilmiştir. Nitekim İbn Abbas, genel bir ifade kullanarak âyette, her kim irtidât ederse onların yerine daha hayırlısını getireceğine ilişkin Allah'tan bir tehdit olduğunu ifade etmektedir.¹⁰¹

“Allah'ın kendilerini sevdiğini” bildirdiği kimselere gelince, bazı rivâyetlere göre bunlar, irtidât edenlerle savaşan Hz. Ebû Bekir ve arkadaşları,¹⁰² Kadisiyye ehli ve Sebe'den bir kavim¹⁰³ iken İbn Abbas'tan gelen rivâyete göre Yemen, sonra Kinde, sonra da Sekkûn'dan insanlardır.¹⁰⁴ Hasan-ı Basrî ise daha sarih bir ifadeyle, “bu âyet, *Ebû Bekir ve arkadaşları hakkında nazil oldu,*” demektedir.¹⁰⁵ Böylece bu grubun kimliğine ilişkin dört farklı rivâyet bulunmaktadır. Bu ihtilafın arka planına baktığımızda da yine Hz. Peygamberden gelen hadisler ve onun tebyin sünnetini görmekteyiz. Zira bu âyet nazil olduğunda Hz. Peygamber, Müslim'in şartlarına göre sahih olan bir hadisinde, “onlar bu kavimdir,” demiştir. Süddî'den de bunların Ensar olduğuna ilişkin bir rivâyet nakledilmiştir.¹⁰⁶ Başka bir zaman kendisine bunların kimliği sorulduğunda ise bunların, Yemen, sonra Kinde, sonra Sekkûn ve sonra da Tucîb halkı olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷ Fakat bir seferinde, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (ö.42/662-63) bu âyeti kendisine okuduğunda Hz. Peygamber, bunların Yemen halkı olduğunu ilave ederek, “*Ey Ebû Musa! Bu senin kavmindir,*” demiştir.¹⁰⁸ Taberî de mealen, eğer Hz. Peygamber'in Eş'arîler'e ilişkin bu hadisi olmasaydı, âyetin Hz. Ebû Bekir ve ashâbı hakkında nazil olduğunu belirten rivâyetleri tercih ederdim demektedir.¹⁰⁹ İşte görüldüğü gibi, burada da ihtilafı gibi görünen rivâyetlerin arkasında Hz. Peygamber'in tevdillerini içeren hadisleri vardır. Dolayısıyla burada da ihtilaftan bahsetmek yerine yeni hadiseler bağlamında âyetin anlam alanının genişletilmesinin bir örneğinden bahsetmek daha doğru olacaktır.

¹⁰⁰ Muḳâtil, *Tefsîr*, 1/485.

¹⁰¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1160; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/525.

¹⁰² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1160; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/519-520; Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 5/353.

¹⁰³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1161.

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 5/259.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/519.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/524.

¹⁰⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1160.

¹⁰⁸ Suyûtî, *ed-Durrûl-mensûr*, 5/354.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/525.

Yukarıdaki örnekler, Hz. Peygamber'in tebyin vazifesini bir usul dâhilinde yaptığına işaret etmektedir. Bu örneklerin, onun bir tebyin sünneti bıraktığını temellendirme noktasında fikir vermek için yeterli olduğu söylenebilir. Fakat bu noktada yine de şu suali sormak gerekir: Eğer Hz. Peygamber'in bir usulünden söz edilecekse o halde neden bu rivâyetler tefsirlerde ihtilaf olarak değerlendirildi, nasıl oldu da ihtilafa dönüştü? Doğrusu, böyle bir soruya tatminkâr bir cevap verebilmek, ancak müstakil bir çalışmayla mümkün olabilir. Nitekim yukarıda bahsi geçen makale düzeyindeki çalışmaların bazı önemli hususlara değinmiş olmalarına rağmen sınırlı bir çerçevede kaldıkları görülmektedir. Fakat yine de burada fikir verecek düzeyde özet kabilinden birkaç hususa temas etmek yararlı olabilir.

Görünen o ki; Muḳâtil ve Taberî gibi öncü müfessirler, Mek-kî âyetlere Medenî sebep-i nüzûl olaylarını iliştiirmekte bir beis görmemekle birlikte temelde sıhhat kriterlerini ve bunun üzerinde de *telif* ve *tercih* yöntemini işletmişlerdir. Bu iki müfessirin yukarıda analizi yapılan örneklerdeki tutumları hatırlanacak olursa, onlar muhtelif rivâyet ve görüşleri zikretmekle birlikte bunlar arasından genelde tercih yapmışlardır. Muḳâtil, daha çok tercih ettiği rivâyeti öne çıkarırken Taberî, mümkün olduğu kadar muhtelif rivâyetleri telif etmekte, edemediklerini ise dışarıda bırakmaktadır. Telifi mümkün olmayan tezat düzeyindeki ihtilaflarda ise genelde tercih yoluna başvurmaktadır. Burada yeri gelmişken söylemek gerekir ki, Taberî'nin rivâyetler arasında telif ve tercih yaparken gerçek ve tefsiri sebep-i nüzul ayrımı yapmadığı gözlemlenmektedir. Bunun yerine o bu rivâyetleri *ehl-i tevilin* görüşleri olarak aktarmaktadır. Tefsirlerdeki uygulamaya bakarak Ulûmu'l-Kur'ân âlimleri de bizim Hz. Peygamber ve sahabe tevilleri diye tasnif ettiğimiz rivâyetleri, içtihadî sebep-i nüzul olarak tasnif etmiş, aralarındaki ihtilafları gidermek için de telif/cem ve tercih yöntemini geliştirmişlerdir.¹¹⁰

Geliştirdikleri bu yöntem sorunu makul bir zemine oturtma başarısı gösterememiş olacak ki, buna yönelik analitik çalışmalar hâlen sürmektedir. Bu çalışmalarda dikkate değer bazı sonuçlara ulaşılmış olduğu da gözlenmektedir. Mesela, Ali Rıza Gül'ün, "kaynaklarda, nüzûle sebep olan olgularla nüzûlle ilişkisi bulunan olgular genellikle iç içe girmiş, rivâyetler ikincisi ile birincisini birbirinden ayıracak bir format içerisinde gelmemiştir,"¹¹¹ şeklindeki tespiti, bunlardan birisidir. Fakat bu çalışmasında sorunu tatminkâr bir izaha kavuşturduğu söylenemez. Nitekim yazar, Alâ suresinin 14. âyetinde geçen "*tezekka*" kelimesine ilişkin yaptığı tahlillerde, bizim tebyin yöntemi olarak ifade etmeye çalıştığımız fikre uzak görünmektedir. O, bu

¹¹⁰ bk. Aldemir, "Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasında Görülen Çelişkiler...", 141-159.

¹¹¹ bk. Ali Rıza Gül, "Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar* 7/19 (Haziran 2004), 191-220.

kelimeye ilişkin ihtilafın, kelimenin anlamsal ve morfolojik benzerliğinden kaynaklandığı kanaatinde olup bunu tedricî meselesiyle ilişkilendirmektedir.¹¹² Oysa bu çalışma boyunca temellendirmeye çalıştığımız tebyin yöntemine göre, bunun Medine döneminde zekât ile ilişkilendirilmesinde¹¹³ hayret edilecek bir şey yoktur. Muhtemelen konuya bu perspektifle yaklaşan yazarların sorgulayıcı davranmakla birlikte böyle bütünsel bir yöntem fikrinde olmamalarının nedeni, geleneksel yöntemin çerçevesinde kalmalarıdır. Oysa bize göre bu rivâyetlerin ne telif veya tercih edilmelerini ne de başka izahlara başvurulmasını gerektirecek bir durum yoktur. Ancak sebebi ne olursa olsun müfessirlerin Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûn tevillerinden kaynaklı rivâyet ihtilaflarını bu yöntemle değerlendirmemelerinin böyle bir geleneğe dönüştüğünü söylemek mümkündür.

Mukâtil ve Taberî gibi erken dönem müfessirleriyle başlayan bu gelenek görünen o ki, sonraki müfessirleri de yönlendirmiş ve tefsirin mevcut yoluna girmesiyle sonuçlanmıştır. Nitekim Kurtûbî'nin, *esir* ifadesiyle kastedilenlerin kimliğine ilişkin muhtelif görüşleri tartışmak veya farklı bir bağlama oturtmak yerine aşağıdaki şekilde maddeler halinde özetlemeyi tercih etmesi buna örnektir. Buna göre esirler, 1) İbn Abbas ve Katâde'ye göre Müslümanların elindeki müşriklerdir. 2) Mucâhid'e göre mahpuslar, Saîd b. Cübeyr ve 'Atâ'ya göre de hapsedilen Müslümanlardır. 3) Başka bir kavlinde Saîd b. Cübeyr, İbn Abbas ve Katâde'ye göre Müslümanların elindeki müşriklerdir. 4) İkrime'ye göre kölelerdir. 5) Ebû Ca'fer es-Sümalî'ye göre ise evli hanımlar da bu gruba girer.¹¹⁴

Bu yaklaşımın önyak olduğu muhtemel sorunları görmek için burada sıralanan görüşlerin hepsini tartışmak mümkün değilse de birinci maddeye ilişkin bir noktaya temas etmek fikir verebilir. Mesele Kurtubî, birinci maddede İbn Abbas'a göre âyetteki esirlerle Müslümanların elindeki müşriklerin kastedildiğini söylemektedir. Oysa yukarıda geçtiği gibi, İbn Abbas'tan birbirinin zıddı olan iki farklı rivâyet aktarılmıştır. Bunlardan birine göre âyetteki *esir* tabiriyle Müslümanların elindeki müşrikler, Kelbî kanalıyla nakledilen diğere göre ise müşriklerin elindeki Müslümanlar kastedilmiştir. Burada hemen şunu ifade etmek gerekir ki, senet itibarıyla zayıf kabul edilmesine karşılık Kelbî tariki, hem sûreye ilişkin Mekkî bir sebep-i nüzûl bildirmesi hem de bu sebep-i nüzûlün sûrenin muhtevasıyla bütünlük arz etmesi bakımından kabul edilmeye daha uygun görünmektedir. Nitekim kendi tasnifindeki 3. madde, Kurtubî'nin de bu rivâyetten haberdar olduğunu göstermektedir. Ancak o, rivâyetlerden Medenî olanını tercih etmiş, bu rivâyeti ise elemiş veya kayda

¹¹² Gül, "Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", 205.

¹¹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/320.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 21/459.

değer bulmamıştır. Ancak Kelbî rivâyetlerindeki kıymetli ayrıntılar da kaybolmuştur.

Klasik dönemdeki bu anlayışa karşılık modern ve çağdaş dönem müfessirleri, verili malzemeyi tartışarak sonuca ulaşmaya çalışmışlardır. Nitekim tefsirlerindeki ilgili yerlerine bakılacak olursa, İbn Âşûr,¹¹⁵ Mevdûdî¹¹⁶ (1903-1979) ve Elmalılı¹¹⁷ (1878-1942) gibi müfessirlerin bu konuya “analitik” ve “eleştirel”¹¹⁸ yaklaşarak sûrenin bütünüyle Mekke’de nazil olduğu sonucuna vardıkları görülmektedir. Fakat bu müfessirlerin de rivâyetlerdeki ihtilafları değerlendirirken, bunlara, açığa çıkarmaya çalıştığımız Hz. Peygamber’in tebyin sünnetini esas alan bir perspektifle yaklaşmadıkları fark edilmektedir.

Sonuç

Bu araştırmada ulaşılan ilk sonuç, başta İnsan sûresine ilişkin ihtilaflar olmak üzere benzeri yerlerdeki ihtilafların da aynı nedenlere dayandığının tespit edilmiş olmasıdır. Örneğin İnsan sûresi 8. âyette geçen ihtilaf esirlerin kimliğine dair iken benzeri Mâ’ûn sûresindeki ihtilaf ise namaz kıldıkları halde gaflet içerisinde olup riyakârlık yapanların kimliğine dairdir. 8. âyette geçen *esir* tabirine ilişkin ihtilafların nedeni Hz. Peygamber’in bu kavramı farklı gruplarla irtibatlandırarak onları da bu kavramın anlam alanı içerisine alan tevilleri iken orada ise namaz kılan riyakârlara ilişkin tevilleridir. Nitekim bu sûrenin sebep-i nüzûlü olarak zikredilen Medenî rivâyetlerin ortaya çıkmasının nedeni de onun bu kavramı Medine döneminde geçen farklı hadiselerle irtibatlandırmasıdır. Hâlbuki aslında bu ihtilaflar haddi zatında ihtilaf değildir. Zira burada söz konusu olan, bir âyetin farklı zamanlarda farklı olaylarla irtibatlandırıldığına ilişkin haberlerin rivâyet edilmesidir. Fakat konuya bu rivâyetlerden hangisi sahihtir veya daha sahihtir şeklinde sorularak başlandığından olmalı ki bu farklı bağlamlara ilişkin rivâyetler, ihtilaflı rivâyetler sayılmışlardır. Bu nedenle sahih olmaları şartıyla bu haberlerin hepsi de muteber ve doğru kabul edilmelidir. Fakat sûrenin Mekkî olduğuna ilişkin sarih rivâyetlerin az, bazı âyetlerin Medine hadiseleriyle irtibatlandırılmasına ilişkin haberlerin ise daha çok olması, sûrenin Mekkî olduğunu kuşkulu hale getirmiştir. Hâlbuki sûrenin üslup ve muhtevası dahi onun Mekkî olduğunu göstermektedir.

Diğer önemli sonuç da başta bu sûredeki olmak üzere birçok

¹¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/370.

¹¹⁶ Ebû'l-Âlâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, ed. Heyet (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 6/549.

¹¹⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1979), 8/5488.

¹¹⁸ Necmettin Gökkır, “Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu”, *Tefsir ve Toplumsal Sorunlar*, ed. Ali Karataş vd. (Ankara: İlahiyât, 2020), 336.

yerdeki ihtilafın da Hz. Peygamber'in tevillerini içeren hadislerinden kaynaklandığının tespit edilmiş olmasıdır. Bu ise Hz. Peygamber'in tebyin vazifesine ilişkin sünnetine işaret etmektedir. Nitekim bu araştırmada Hz. Peygamber'in böyle bir sünnetle tebyin sorumluluğunu icra ettiğini gösteren pek çok örnek zikredildi. Bu örneklerdeki ihtilafların da İnsan süresindekilerle aynı nedene dayandığı görülmüştür. Bu neden, Hz. Peygamber'in âyetlere ilişkin tebyin sünnetine uygun olarak yaptığı tevillerdir. Bu durum onun bir tebyin sünnetinin bulunduğuna işaret etmektedir. Nitekim analizi yapılan örneklerde, sahabe ve tabiûnun bu usulü başarılı bir şekilde uygulamış olması da bunu desteklemektedir. Görünen o ki bu sünnet, Kur'ân'ın her yeni tarihsel durum karşısında usulünce tevil edilmesi ve yeni bir bağlama yerleştirilerek canlı tutulmasının Hz. Peygamber tarafından örneklenerek gösterilmesidir. Bu örneklerde Hz. Peygamber'in yaptığı, âyeti bağlam dışı kullanmak değil, aksine âyeti yeni bir bağlamda aktüel hale getirerek anlam alanını genişletmektir.

Bu araştırmada dikkat çeken diğer önemli bir nokta da şudur: Hususi sebepler yerine umuma itibar edilmesine ve tevilin meşruiyeti gelenekselleşip tefsirde kabul edilebilir bir yöntem haline gelmesine rağmen Hz. Peygamber'in tefsir ve teville dair sünneti, birçok noktada esaslı bir kırılmaya uğramıştır. Bu kırılmanın ne zaman, hangi sebeplerle ve nasıl bir süreç izleyerek gerçekleştiği ayrı bir araştırmanın konusudur. Fakat görünen o ki; erken dönemlerden beri, bir âyetin farklı zaman ve vesilelerle yeni ortaya çıkan olay ve şahıslarla irtibatlandırılarak bu olay ve şahısların da söz konusu âyetin kapsamına alınmasıyla ilgili rivâyetlerden kaynaklanan, ama aslında gerçek olmayan ihtilaf, genellikle gerçek ihtilaf olarak görülmüşlerdir. Bu nedenle çoğu yerde bunlar, eğer telif edilme imkânı varsa tenevvu' ihtilafı sayılarak cemedilmiş, fakat aralarında telif imkân tanımayacak derecede derin bir ihtilafın bulunması durumunda ise tezat ihtilafı denilerek bunlardan en sahih görülen rivâyet tercih edilmiştir. Mana da bu rivâyetlerden en sahih olanına göre belirlenerek sınırlandırılmıştır. Yukarıda geçen örneklerde görüldüğü gibi, bu çalışmada isimi geçen tefsirlerimizdeki görünüm bu şekildedir.

Son olarak, şâyet bu çalışmayla ulaşılan sonuç isabetli ise -ki kanaatimizce isabetlidir- o takdirde başta tefsir tarihi ve Ulûmu'l-Kur'ân'a ilişkin konular olmak üzere rivâyet kültürümüzün, Hz. Peygamber'in tebyin sünneti açısından yeniden ele alınması ve daha derinlikli araştırmaların yapılması iktiza edecektir. Yeniden ele alındığı takdirde daha isabetli ve farklı sonuçlara ulaşılacağı kanaatindeyiz. Aynı zamanda bu çalışmalar, tefsir ilminin işlev ve sınırlarının tayin edilmesinde de müspet rol oynayacaktır.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. "Mushafa Abdestsiz Dokunma Meselesi". Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (Haziran 2001), 81-109.
- Aksoy, Soner. "The Significance of Content and Style in Determining Meccan-Medinan Sûrahs: The Case of Sûrah al-İnsân". darulfunun ilahiyat 29/1 (30 Haziran 2018). <https://doi.org/10.26650/di.2018.29.1.0102>
- Aldemir, Halil. "Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili". Ekev Akademi Dergisi 15/48 (Yaz 2011), 141-159.
- Alrawashdeh, Ziyad. "Tefsir'de Felsefi Metot: Ebû Ya'rûb el-Merzûkî Örneği". İslami İlimler Dergisi 11/1 (Bahar 2016), 93-104.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an'a Dokunmak ve Abdest Meselesi". Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi 4 (Şubat 1998), 55-75.
- Bağdâdî, el-Hatîb. Târîhu Bağdâd. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'arabî, t.y.
- Büyük, Enes. Tefsir İlminin Mahiyeti Sorunu. İstanbul: Ensar, 2019.
- Câ'birî, Muhammed Âbid. Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm. Fas: Dâru'l-Beydâ, 2008.
- Demircigil, Bayram. "Bazı Rivayetlerde Hz. Peygamber'in Bağlam Dışı Gözüken Ayet İktibasları". Tefsir Araştırmaları Dergisi. <https://doi.org/10.31121/tader.980567>
- Ebû's-Suûd, Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm: Tefsîru Ebî's-Suûd. ed. Abdulhamîd Atâ. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Riyâdî'l-hadîse, t.y.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. el-Bahru'l-muhîr. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Enes b. Mâlik. el-Muvatta. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 1985.
- Fîruzâbâdî, Meccduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. Tenvîru'l-mîkbâs min tefsîri İbni Abbâs. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1992.
- Geçit, Mehmet Seyid. "Vakıa Suresi 79. Âyeti Bağlamında Abdestsiz Olanların Mushafa Dokunması İle Taharet İlişkisi". Batman Akademi Dergisi 5/1 (Haziran 2021), 247-266.
- Gökkr, Necmettin. "Çağdaş Tefsirin Konu Sorunu". *Tefsir ve Toplumsal Sorunlar*. ed. Ali Karataş vd. Ankara: İlahiyât, 2020.
- Gül, Ali Rıza. "Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü". Dinî Araştırmalar 7/19 (Haziran 2004), 191-220.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Adetli Kadının Mushafa Dokunması ve Okuması". Kadınların İbadet Hayatı İle İlgili Bazı Meseleler. 329-345. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Huvvârî, Hüd b. Muhakkem. Tefsîru Kitâbillâhi'l-'azîz. Thk. Bâlhâc b. Sa'îd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. et-Tahrîr ve't-tenvîr. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Âtiyye, Ebû Muhammed Abdulhak. el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz. Thk. 'Abdusselâm Abdussâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2010.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl. Thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1995.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm mesneden 'an Resûlillâh (s) ve's-sahâbe ve't-tabî'in. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyîb. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdumelik. es-Sîretu'n-nebeviyye. Thk. Mustafa es-Sekâ vd. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-misriyye, t.y.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl. Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm. Thk. Mustafâ es-Seyyîd Muhammed v.dğr. Kâhire: Müessesetu Kurtuba, 2000.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd. Sünenu İbn Mâce. Thk. Muhammed Fu'âd 'Abdubâkî. y.y.: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, t.y.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsirde İhtilaflar ve Sebepleri". Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 22 (Aralık 2009), 157-183.
- Kotan, Şevket. "Mâ'ûn Sûresi Özelinde Bir Kur'an Hermenötiği Denemesi". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi. <https://doi.org/10.18505/cuid.1162608>
- Şurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed. el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân. Thk. 'Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrût: y.y., 2006.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. en-Nüket ve'l-'uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî. Thk. es-Seyyîd b. 'Abdulmaksûd thk. Abdurrahîm. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, t.y.
- Mevdûdî, Ebû'l-Alâ. Tefhimu'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri. ed. Heyet. 4 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Mukâtil b. Süleymân. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrût: Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 3. Basım, 2002.

- Müslim, İbn Haccâc el-Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. Thk. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî. Kahire: Matba'atu İsâ el-Bâb el-Halebî, 1955.
- Özel, Ahmet. "Tarih Boyunca Savaş Esirleri ve Hukuk". İnsan Hakları Araştırmaları 3 (Aralık 2004), 81-104.
- Öztürk, MustafaÜnsal, Hadiye. "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü mâ Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-". Eskiye 26/65-120 (Bahar 2013).
- Râzî, Fahrüddîn. et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-gayb. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. el-Keşf ve'l-beyân: Tefsîru's-Sa'lebî. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru'l-İhyâ'it-turâsî'l-'arabî, 2002.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. Tefsîru'l-Kur'ân. Thk. Mustafa Müslim Muhammed. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1989.
- Semerķandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed İbrahim. Tefsîru's-Semerķandî: el-Bahru'l-ulûm. Thk. Ali Muhammed Mu'avvad. Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-'ilmiyye, 1993.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâluddîn. ed-Durrûl-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım. Mu'cemu'l-kebîr. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Dâru Hicr, Kâhire, 2001.
- Uzun, Nihat. "Hz. Peygamber'in Tefsirinde 'Bağlam' Meselesi". Bilimname 22 (Ocak 2012), 129-157.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen b. Ahmed (ö.468/1076). Esbâbu'n-nüzûl. Thk. Kemâl Besyûni Zeglûl. Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1991.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: Eser Kitabevi, 3. Basım, 1979.
- Zemaşşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. Tefsîru'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl. Thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009.



RÂM HÜR MÜZÎ VE EL-MUHADDİSÜ'L-FÂSİL ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Recep Köklü**

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 01 Aralık 2022, **Kabul Tarihi:** 31 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** Köklü, Recep. "Râm hür müzî ve El-Muhaddisü'l-Fâsıl Üzerine Bir İnceleme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 399-432.

<https://doi.org/DOI: 10.33415/daad.1213211>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 01 December 2022, **Accepted:** 31 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Köklü, Recep. "A Study on Ramhurmuzi and al-Muhaddith al-Fasil". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 399-432.

<https://doi.org/DOI: 10.33415/daad.1213211>



Öz

Râm hür müzî, mütekaddimûn döneminde müstakil hadis usulü eseri telif etmiş ilk hadis âlimi kabul edilmektedir. Halbuki mütekaddimûn döneminde onun bu alanda şöhret bulduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu makalede Râm hür müzî'nin bir hadis usulü âlimi olarak öne çıkışına ve *el-Muhaddisü'l-fâsıl* adlı eserinin içeriğine ilişkin bir inceleme yapılacaktır. *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, adından ve içeriğinden anlaşıldığı üzere sadece hadis ve fıkıhla ilgilenmekle yetinen kesimleri birbirlerinden istifade etmeye teşviki amaçlayan bir eserdir. Râm hür müzî, Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y kesimlerin usul mücadelelerinin arttığı ve Ehl-i hadis içerisinde kelam yönteminin benimsenmeye başladığı IV. asırda bu kesimleri ortayol söylemi ile uzlaştırmayı düşünmektedir. Fakat o, bu ortayolun nazar ve istidlâl taraftarı Ehl-i hadis mensuplarınca temsil edildiğini düşünmektedir. Nitekim *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da Ehl-i re'y fakihleri bu anlamda örnek göstermemektedir. Râm hür müzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da genel anlamda Hanbelî hadis taraftarlarını ve Ehl-i re'y Hanefî fakihleri muhatap almakta ve eleştirmektedir. Bu açıdan *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın içeriğinin analizi, Râm hür müzî ve eserinin hadis usulü tarihindeki yerinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usulü, Ehl-i re'y, Ehl-i Hadis, Râm hür müzî, el-Muhaddisü'l-fâsıl

* Bu çalışma Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, Doç. Dr. Salih Kesgin danışmanlığında hazırlanan, Hadis Usulünün Teşekkülünde Sosyo-Politik ve Sosyo-Kültürel Bağlam adlı tezden üretilmiştir. Çalışmanın hazırlanması için finansman desteği alınmıştır. (PYO.I.LH.1904.21.002)

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, recepkoklu@hotmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9185-1083>.

A Study on Ramhurmuzi and al-Muhaddith al-Fasil

Extended Abstract

Ramhurmuzi is accepted as the first hadith scholar who wrote an independent hadith method in the period of muteqaddimun (early period of hadith literature). Despite this, there is not much information about him in the hadith method, history and tabaqat works of muteqaddimun. According to Dhahabi, only Abu al-Qasim Ibn Manda (d. 470) mentioned in his work *al-Vafiyat* that he lived in Ramhurmuzi until around 360 Hijri. Hakim al-Nisaburi, who is accepted as one of the first hadith method authors, never mentions Ramhurmuzi in his work called *Ma'rifat ulum al-hadith* and does not convey any narration from him. Interestingly, Hatib al-Bagdadi, benefiting from Ramhurmuzi in almost all of his works, does not include his biography in his book *Tarihu Bagdad*. Therefore, it does not seem possible to say that Ramhurmuzi come into prominence as a hadith method scholar in the early period of history of hadith. Despite this information, his works named *al-Muhaddith al-fasil* and *Amthal al-hadith* indicate his experience in the science of hadith.

Recognition of Ramhurmuzi was made possible by the fame of his work *al-Muhaddith al-fasil*. Ramhurmuzi, who was not well known as a hadith authority in the period of muteqaddimun and his work began to gain fame with the activities of Abu Tahir al-Silefi in Egypt. *al-Muhaddith al-fasil*, was shown by al-Alâi as the first work written in the field of hadith methodology firstly. Beginning from the 7th century AH, the importance of *al-Muhaddith al-fasil* in the field of hadith methodology began to be understood and thus it was effective in bringing Ramhurmuzi come into prominence as a hadith method scholar.

al-Muhaddith al-fasil, as it is understood from its name and content, is a work that aims to encourage people contented with only hadith and fiqh to benefit from each other. In the 4th century AH, when the method struggles of Ahl al-hadith and Ahl al-ra'y groups increased and the method of kalam began to be adopted in Ahl al-hadith, Ramhurmuzi thought to reconcile these segments with the middle-way discourse. But he thought that this middle way is represented by the members of Ahl al-hadith, who support the consideration and inference. As a matter of fact, *al-Muhaddith al-fasil* does not show the members of Ahl al-ra'y as an example from this aspect. In *al-Muhaddith al-fasil*, Ramhurmuzi generally addressed and criticized Hanbali hadith supporters and Ahl al-ra'y Hanafi jurists.

In *al-Muhaddith al-fasil*, Ramhurmuzi adopted the method of Ahl al-Hadith and highlighted the opinions which established by Shafi'i about hadith methodology. He did not give place to any element of the khabar theory systematized by the Ahl al-ra'y in his book. In this context, he did not only handle with the classification of narrations as mutawatir-ahad in terms of information value, but also textual criticism and methodology of exposing ('ard). His grasp approach in *al-Muhaddith al-fasil*, consists mostly of detailed technical information about the science of isnad and rijal developed by the Ahl al-hadith. Ramhurmuzi associates the concept of grasp with fiqh al-hadith, which aims to examine the meanings in hadiths, and hadith sciences, which aim to determine the correctness of hadiths with the criticism of isnad and rijal. In addition, he does not show any members of the Ahl al-ra'y or Hanafi jurist as an example in his book as someone who has realized the reconciliation of grasp and narration. For this reason, we can say that he basically advocated Shafi'i's medial approach, which represents the ideal formulation of hadith and fiqh and has been developing since the middle of the fourth century.

In *al-Muhaddith al-fasil*, Ramhurmuzi, gives place to subjects, such as "the importance of sunnah and hadiths", "the virtue and superiority of Ahl al-hadith", "ethics and conditions of narration", "the virtue of reconciliation of grasp and narration", the information about names and monikers (asma' and kuna) of rijal",

“maqbul and merdud narrators”, “acceptance or unacceptance of the narration”, “the methods of tahammul and riwayah”, tasheef-tahreef, adab al-impla’ wa’l-istimla”, “jarh-tadil” and “the manner of hadith writing”, and some hadith issues such as, “narrations of ali-nazil”, “writing of hadiths”, “literal and contextual narration”, “vilification of narrating many hadiths without dealing with fiqh”.

Ramhurmuzi did not see the hadith method as a “theoretical science of terms”, as it was perceived in the period of the mutaahhirun (late period of hadith literature). As a matter of fact, in *al-Muhaddith al-fasil*, he does not deal with “the definition of hadith terms” or “the types of hadith in terms of ittisal and discontinuity (inqita’), sihat and da’f of hadith”, or in terms of their source, although he touches on the basic hadith method issues.

Keywords: Hadith, Hadith Methodology, Ahl al-ra’y, Ahl al-hadith, Ramhurmuzi, al-Muhaddith al-fasil

Giriş

Râm hür müzî, müteahhirûn döneminde bir hadis usulü âlimi olarak görülmeye başlamıştır. Halbuki mütekaddimûn döneminde onun bu alanda şöhret bulduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Bu çalışmada Râm hür müzî’nin *el-Muhaddisü’l-fâsil* adlı eserinin Ehl-i hadis çevrelerde nasıl ön plana çıktığı incelenmekte ve eserindeki dirayet-rivayet söylemi ile muhataplarının kimler olduğu üzerine bir analiz yapılmaktadır.

1. Râm hür müzî’nin Bir Hadis Usulü Alimi Olarak Öne Çıkışı

İbn Hallâd er-Râm hür müzî (öl. 360/971),¹ ilim hayatının büyük bölümünü hicrî IV. asrın ilk yarısında geçirmiş bir âlimdir. Râm hür müzî, Abbâsîlerin merkezi otoritelerini kaybettikleri, Büveyhîlerin Bağdat ve çevresinde hâkim oldukları ve Abbâsî halifelerini kontrol ettikleri bir dönemde yaşamıştır.²

Mütekaddim kaynaklar Râm hür müzî’nin edebî sanat ve ilimlerdeki yetkinliğini ön plana çıkarmaktadır.³ İbnü’n-Nedîm (öl. 385/995), onu tarihî (ahbâr) ve edebî eserler telif eden âlimler başlığı altında zikreder ve İbn Sevvâr el-Kâtib’den (öl. ?) onun şair olarak tanındığını fakat rihlelerinde dinlediği hadisleri de rivayet ettiğini

¹ Râm hür müzî’nin biyografisi için bk. Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, Şuayb Arnaut vd. (ed.), (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 1985), 16/73; İbrahim Hatiboğlu, «Râm hür müzî», *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 447-448; Mehmet Marangoz, *Râmehürmüzî’nin Hayatı ve Hadisçiliği*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019)

² Hasan b. Abdurrahmân Râm hür müzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil beyne’r-râvî ve’l-vâ’î*, Muhammed Acâc el-Hatîb (ed.), (Beirut: Dâru’l-fikr 1971), (Nâşirin mukaddimesi, 9-10.)

³ Ebu Mansur Abdülmelik Se’âlibî, *Yetîmetü’l-dehr fi mehâsini ehli’l-’asr*, Müfid Muhammed Kumhiyye (ed.), (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1983), 3/490. Ziriklî, *el-A’lâm*’da Râm hür müzî’yi “Edib olan kâdılardandır. [من أدباء القضاة]” şeklinde tanıtmaktadır. Hayruddîn Ziriklî, *el-A’lâm Kâmûsu terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ*, (Beirut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 2002), 2/194.

aktarır. Eserlerinde Câhız'ın (öl. 255/869) üslubunu benimsediğinin aktarılması da onun bu yönünün kuvvetli olduğunu göstermektedir.⁴

Abdülkerim es-Sem'ânî (öl. 562/1166), Râmhürmüzî'nin ilim hayatına ve rihlelerine III. asrın son çeyreğinde hicrî 290 senesi civarında başladığını ve hicrî 345/6 tarihinde memleketi Râmhürmüz'e geri döndüğünü belirtmektedir.⁵ Onun Hicaz, Irak ve Fars bölgesinde çeşitli ilim merkezlerine rihle yaptığı nakledilmiştir.⁶ Fakat buna rağmen hadis ricâli ve tabakât kaynaklarında onun hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır.⁷ Sem'ânî'ye kadar IV. ve V. asırdaki önemli ricâl ve tabakât eserleri onun biyografisine yer vermemiştir. Dârekutnî (öl. 385/995), Hâkim en-Nisâbûrî (öl. 405/1014), el-Halîlî (öl. 446/1055), Beyhakî (öl. 458/1066), Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) gibi hadis usûlü, ricâl ve tarih müelliflerinin eserlerinde Râmhürmüzî'nin biyografisine değinilmemiştir. Zehebî'nin aktardığına göre sadece Ebu'l-Kâsım İbn Mende (öl. 470/1078) *el-Vefîyyât* adlı eserinde onun hicrî 360 senesi civarına kadar Râmhürmüz'de yaşadığını zikretmiştir.⁸ Tespit edilebildiği kadarıyla ilk olarak Sem'ânî, onu kısa bir şekilde tanıtmakta ve hadis rivayetinin çok olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Râmhürmüzî'nin hicrî VI. asırdan evvel Ehl-i hadis muhitlerinde meşhur olduğunu ve hadis ilminde şöhret kazandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Hatîb el-Bağdâdî'nin neredeyse bütün eserlerinde Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ından yararlanmasına rağmen *Târîhu Bağdâd*'da onun biyografisine yer vermemesi garip karşılanacak bir durumdur.⁹ Ayrıca müteahhirûn hadis usulcülerini tarafından hadis ilimlerine dair ilk müstakil eserin müellifi olarak gösterilen Râmhürmüzî, mütekaddimûn dönemi hadis ve ricâl münekkidleri

⁴ Muhammed b. Ebu Ya'kûb İshâk Nedîm, *el-Fihrist*, İbrahim Ramazân (ed.), (Beyrut: Dâru'l-ma'rîfe, 1997), 220-221.

⁵ Abdülkerim Sem'ânî, *el-Ensâb*, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (ed.), (Haydarâbâd: Meclisü dâirati'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1962), 6/47.

⁶ Yahya b. Ali Reşîd el-Attâr, *Nüzhetü'n-nâzur fî zikri men haddese 'an Ebi'l-Kâsım el-Beğavî mine'l-huffâz ve'l-ekâbir*, Müşîl b. Bânî el-Matîrî (ed.), (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 52. Râmhürmüzî'nin ilmi faaliyetleri kapsamında Bağdat'a gittiği, hem istifade ettiği hocalarından hem de eserinin mukaddimesinde anlattığı Bağdat'ta cereyan eden hadiseden anlaşılmaktadır.

⁷ Zehebî, *Siyer*, 16/74; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, (Nâşirin mukaddimesi, 15.)

⁸ Zehebî, *Siyer*, 16/74.

⁹ Hatîb'in Râmhürmüzî'den bazı nakilleri için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi'u li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbî's-sâmi*, Mahmud Tahhan (ed.), (Riyad: Mektebetü'l-mearif, ty.-a), 1/77, 207, 241, 276; 2/17, 66; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdadî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf (ed.), (Riyad: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1996), 2/159, 183; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdadî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Ebû Abdillâh es-Sevrakî vd. (ed.), (Medine: el-Mektebetü'l-ilmiyye, t.y.), 54, 70; Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, Beşşâr Avvâd Ma'rûf (ed.), (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2002), 3/405.

arasında da sayılmamaktadır.¹⁰ Zehebî (öl. 748/1348) onu *el-Muhaddisü'l-fâsıl* adlı kitabın musannifi, tarihçi (ahbârî) ve şair olarak tanıtmaktadır. Öyle ki telif ettiği *el-Muhaddisü'l-fâsıl* yazarından daha fazla şöhret kazanmış ve tanınmıştır. Zehebî, çok beğendiği hadis ilimleri hakkındaki bu kitabının onun imamlığına delalet ettiğini ifade etmekte ve onu döneminin Ashâbu'l-hadis önderlerinden göstermektedir. Zehebî'nin onun hadisçilik yönünü ön plana çıkarmaya gayret etmesi dikkat çekmektedir.¹¹

Ancak Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl* ve *Emsâlü'l-hadîs* dışında bir hadis eseri bilinmemektedir.¹² İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *el-Mecme'u'l-müessis*'te kaydettiği ve Dârekutnî'nin seçkisinden oluşan *Hadîsü Ebî Bekr İbn Hallâd (el-Fevâid)* adlı eserin Râmhürmüzî'ye nispeti doğru değildir. Bu durum, biri *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın müellifi Ebu Muhammed İbn Hallâd er-Râmhürmüzî, diğeri Ebu Bekir İbn Hallâd en-Nasîbî (öl. 359/970) olan iki hadis âliminin karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla müte-kaddimûn ve müteahhirûn kaynaklarında Râmhürmüzî'nin bir *Müsned*'i olduğu bilgisi zikredilmemektedir.¹³

Râmhürmüzî'nin şöhretinin hicrî VI. asrın ikinci yarısı ve VII. asırdan sonra *el-Muhaddisü'l-fâsıl* adlı eserinin Ehl-i hadis çevrelerinde tanınıp yayılmasıyla arttığı söylenebilir. Zira Sem'ânî, kısa tanıtımında onun eserlerini zikretmemekte ve *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'a özel bir vurgu yapmamaktadır. Ebu Tâhir es-Silefî (öl. 576/1180), Râmhürmüzî ve hadis ilimlerine dair eseri *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın ön pla-

¹⁰ Ebû Ahmed el-Cürcânî İbn Adî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, Âdil Ahmed Abdulmevcut vd. (ed.), (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997), 1/232-239; Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, es-Seyyid Muazzam Hüseyin (ed.), (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1977), 52; Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, "Zikru men yu'temedu kavluhû fî'l-cerhi ve't-ta'dîl", *Erbe'u resâil fî 'ulûmi'l-hadîs*, çev. ed. Abdülfettah Ebu Guddê, (Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1990), 204-210; Tâcüddid Abdülvehhâb Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şafi'yyeti'l-kübrâ*, Mahmud Muhammed et-Tanahî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv (ed.), (yy.: Hicr, h. 1413), 1/316-317; Muhammed b. Abdîrrahman Sehâvî, "el-Mütekellimûn fî'r-ricâl", *Erbe'u resâil fî 'ulûmi'l-hadîs*, çev. ed. Abdülfettah Ebu Guddê, (Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1990), 111-114.

¹¹ Öyle ki Zehebî onu hadis hafızları arasında zikretmektedir. Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998), 3/905-906.

¹² Râmhürmüzî'nin eserleri arasında sayılan *Kitâbü'l-ilel fî muhtâri'l-ahbâr* adlı kitabı günümüze ulaşmadığı için muhtevastan haberdar olamasak da diğê çalışmaları gibi kuvvetle muhtemel tarihle ilgilidir. Ayrıca söz konusu eserin *el-Felek fî muhtâri'l-ahbâr ve'l-eş'âr* adlı eserin müstensihlerce yanlış okunması sebebiyle ona nispet edilmiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, (Nâşirin mukaddimesi), 24.

¹³ Hatiboğlu, *el-Fevâid*'i Râmhürmüzî'ye nispet etmekte ve onun bir *Müsned*'i olduğunu söylemektedir. Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Râmhürmüzî", 448. İbn Hacer'in bahsettiği *Fevâidü Ebî Bekr İbn Hallâd* için bk. Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfhehris*, Mahmud Şekûr el-Meyâdinî (ed.), (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 277.

na çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Mütakaddimûn döneminin sonlarında münferit olarak bazı hadis alimlerinin istifade ettiği ve çeşitli iktibaslarda bulunduğu¹⁴ *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın müteahhirûn döneminde şöhret kazanması, uzun bir rihleden sonra İskenderiye'ye yerleşen ve adına kurulan medresede hadis ilimlerine dair birikimini İslam dünyasının her tarafından gelen öğrencilere aktaran Ebu Tâhir es-Silefî¹⁵ sayesinde olmuştur. Zehebî, Silefî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ı sürekli yanında bulundurduğunu nakletmektedir.¹⁶ Bu dönemde Silefî, "Faydalı bir kitap" olarak nitelediği *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ı birçok kişiye okutmuş ve *el-Muhaddisü'l-fâsıl* onun rivayetiyle yayılmıştır.¹⁷ VII. asrın ilk yarısına gelindiğinde Reşîd el-Attâr (öl. 662/1264) Râmhürmüzî'yi "Muhaddis âlimlerin ve musanniflerin en seçkinlerindendir, *el-Fâsıl beyne'l-vâ'î ve'r-râvî* ve *Emsâlü'l-hadîs* adlı kitapların sahibidir." şeklinde tanıtmaktadır.¹⁸ Bu sebeple Râmhürmüzî'nin tanınması, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın şöhret kazanmasıyla yakından ilişkilidir.

Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ı müteahhir dönemde Silefî zamanından itibaren büyük bir ün kazanmaya başlamıştır. Silefî, Râmhürmüzî'nin eserini yanından ayırmayacak kadar önememesine ve sürekli okutarak meşhur etmesine rağmen onu hadis ilimlerine dair yazılan ilk eser olarak değerlendirmemektedir. Daha öncesinde ilk hadis usulü müelliflerinden Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*'te Râmhürmüzî'den herhangi bir rivayet nakletmediği gibi *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'a da hiç atıf yapmamıştır. Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebü'l-Abbas el-Esamm (öl. 346/957) zamanında ve hicrî 353 senesinde olmak üzere Nîsâbur'a iki defa geldiğini belirttiği ve Râmhürmüzî'den ilim almış olan İbnü'l-Leys Ebû Ali el-Keşşî (öl. 405/1014)'den rivayette bulunduğu¹⁹ ve Râmhürmüzî'den herhangi bir rivayet nakletmediğine göre *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın yazımının hicrî 353 senesinden önce müellifi tarafından tamamlanmadığı ve rivayet edilmeye başlanmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Râmhürmüzî'nin eseri daha sonra hadis usulüne dair eser veren Hatîb el-Bağdâdî, Kâdî İyâz (öl. 544/1149) ve İbnü's-Salâh (öl. 643/1245)

¹⁴ Râmhürmüzî'nin eserlerine bazı erken dönem atıfları için bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rîfeti'l-ekâlîm*, J. Geoje (ed.), (Kahire: Mektebetü'l-Medbûlî, 1991), 105, 394 (15 No'lu dipnot.); Ebu'l-Fazl İbn Tâhir el-Makdisî, *Mes'eleü't-tesmîye*, Abdullah b. Ali b. Mürşid (ed.), (Cidde: Mektebetü's-sahâbe, t.y.), 48.

¹⁵ Silefî hakkında bk. Mehmet Efendioğlu, "Silefî", *DİA*, TDV, İstanbul, 2009. 198-200.

¹⁶ Zehebî, *Siyer*, 16/73.

¹⁷ Ebu Tâhir es-Silefî, *Mu'cemü's-sefer*, Abdullah Ömer el-Bârûdî (ed.), el-Mektebetü't-ticâriyye, Mekke.t.y., 27. *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın nüshaları, isnadları ve semâ kayıtları hakkında bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, (Nâşirin mukaddimesi), 36-43, 44-51, 53-136.

¹⁸ Reşîd el-Attâr, *Nüzhetü'n-nâzir*, 1/52.

¹⁹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 11/242-243; Zehebî, *Siyer*, 17/209-210; Sübkî, *Tabakât*, 4/402-403.

gibi müellifler tarafından herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın bazı konularda kaynak olarak kullanılmıştır. Bu süreçte Silefî'nin "faydalı bir kitap" olarak nitelediği *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, el-Alâî (öl. 761/1359) tarafından "Bu kitap tespit edebildiğim kadarıyla hadis ilimleri hakkında yazılan ilk eserdir ve cidden nefis bir kitaptır." diye tarif edilmiştir.²⁰ *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, hakkında hadis ilimlerine dair ilk eser olduğu değerlendirmesini ilk defa Alâî yapmıştır. Bu durumun İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadîs*'inden itibaren sistematik bir ilim dalı halini almaya başlayan hadis usulü ilminin kendisine ilk dönemlerden bir öncül arama ihtiyacı ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

Zerkeşî de (öl. 794/1392), *en-Nüket*'te "ikinci vahiy" olarak nitelediği sünnet ilimlerini cemetmeyi görev kabul ederek kapsamlı tasnif faaliyetine girişen hadis âlimleri arasında Hâkim en-Nîsâbü'rî ve Hatîb el-Bağdâdî'den sonra üçüncü sırada Râmhürmüzî'yi zikretmektedir.²¹

Buna karşın İbn Mülakkın (öl. 804/1401) ise hadis ilmi hakkında telif edilen eserler arasında Tirmizî'nin *el-Câmi'* ve *İlel*, Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin *Usûl (Ma'rife)* ve *Medhal*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Kifâye* ve *el-Câmi'* adlı kitaplarını zikretmesine rağmen Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ına yer vermemektedir.²²

İbn Hacer, *el-Muhaddisü'l-fâsıl* hakkında önce *Nüzhetü'n-nazar*'da "Ehl-i hadisin istilahları hakkında eser telif eden ilk kişilerden biri *el-Muhaddisü'l-fâsıl* adlı kitabıyla Râmhürmüzî'dir. Fakat o hadis ilimlerinin bütün konularını ele almamıştır." demektedir.²³ O daha sonra bu konudaki kanaatini daha net bir şekilde *el-Mecme'u'l-müessis* adlı meşyehasında "Bu kitap galib-i zannıma göre hadis ilimleri konusunda tasnif edilmiş ilk eserdir. Bundan önce hadis ilimlerine dair münferit bazı konularda telif edilmiş eserler olmakla beraber *el-Muhaddisü'l-fâsıl* bu sahada kendi dönemindeki en kapsamlı eserdir." diyerek ifade etmektedir.²⁴

İbn Hacer'den itibaren Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ı genellikle hadis usulü (ilmü'l-mustalah) sahasında yazılan ilk eser

²⁰ Salahuddin Ebu Said Alâî, *İsâratü'l-fevâidi'l-mecmû'a fi'l-işâratı ila'l-ferâidi'l-mesmû'a*, Merzûk b. Hiyâs (ed.), (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2004), 1/166.

²¹ Bedruddîn Zerkeşî, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, Zeynü'lâbidîn b. Muhammed Belâfiric (ed.), (Riyad: Edvâü's-selef, 1998), 1/9-10.

²² Siracüddin İbn Mülakkın, *el-Mukni' fi ulûmi'l-hadîs*, Abdullah b. Yusuf el-Cüdey' (ed.), Dâru fevâz, Suudi Arabistan, h. 1413, 1/37-38.

²³ Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi'l-ehli'l-eser*, Nureddin Itr (ed.), (Dimeşk: Matbaatü's-sabbâh, 2000), 38.

²⁴ Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Mecme'u'l-müessis li-mu'cemi'l-müfehri's*, Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı (ed.), (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1994), 1/186.

olarak kabul edilmeye başlamıştır.²⁵ Ancak Nurettin İtr, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *Tedribü'r-râvî* adlı eserinde *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın hadis ilimleri sahasındaki ilk eser olarak kaydedilmesine itiraz etmektedir. O, İbn Hacer'in ifadelerini alıntılaman Süyûtî'nin ya İbn Hacer'in sözlerini eksik aktardığını yahut da *Tedrib*'in istinsahında bir yanlışlık yapıldığını söylemektedir.²⁶

Bu bilgilere rağmen Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl* ve *Emsâli'l-hadîs* adlı eserleri onun hadis ilmindeki birikimine delalet etmektedir. O, erken bir dönemde önemli muhaddis ve ricâl münekkidlerinden ilim almıştır.²⁷ Râmhürmüzî'nin hocaları gibi öğrencileri de büyük bir çoğunlukla Ehl-i hadis mensuplarından oluşmaktadır. Râmhürmüzî'nin kitaplarında “ashâbunâ”²⁸ ifadesiyle kastettiği IV. asrın ilk yarısında etkinlikleri artmaya başlayan nazar ve istidlâl taraftarları olan yani Râmhürmüzî'nin tabiriyle dirayet ve rivayeti birleştiren Ehl-i hadis âlimleridir. Râmhürmüzî bu geniş müktesebatı ile hadis ilimlerine dair ilk asırlardaki konu ve rivayetlerin aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır.²⁹ Râmhürmüzî, bir hadis âlimi olarak şöhret kazanmasa da *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da ortaya koyduğu birikim onun hadis ilimlerine olan vukufiyetini göstermektedir. Mûteahhirûn hadis âlimlerini *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'a hayran bırakan husus da onun erken bir döneme ait ilmi mirası dağınık da olsa büyük bir yetkinlikle telif etmesidir.

1.1. Büveyhîler Dönemi ve Râmhürmüzî

Râmhürmüzî, hicrî IV. asırda Ehl-i re'y'e ve nazar ve istidlâl yanlısı Ehl-i hadis mensuplarına karşı Hanbelî eğilimli hadis taraftarlarının muhalefetinin en yoğun olduğu ve bu sebeple hadis taraftar-

²⁵ Zeynüddin Muhammed Abdurraûf Münâvî, *el-Yevâkît ve'd-dürer fi şerhi Nuhbeti İbn Hacer*, el-Murtaza ez-Zeyn Ahmed (ed.), (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 1/207; Mustafa Sibâî, *es-Sünne ve mekanehu fi't-teşri'i'l-İslâmî*, (y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000), 108; Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*, (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, h. 1378), 490; eş-Şerîf Hâtîm b. Ârif Avnî, *el-Menhecü'l-muktarah li fehmi'l-mustalah*, (Riyad: Dâru'l-hicre, 1996), 185.

²⁶ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, Nurettin İtr (ed.), Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk, 2008. (Nâşirin mukaddimesi), 1/27-28. Nurettin İtr, Tirmizî'nin *el-İleli's-sağîr*'ini hadis ilimleri hakkındaki ilk eser kabul etmektedir. Zira ona göre Râmhürmüzî'nin eseri hadis usulünün en önemli konularını ele almamıştır ve Tirmizî'nin *İleli*'i bu hususta ondan daha kapsamlıdır. (İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, Nurettin İtr (ed.), Dâru'l-Beyrûtî, Dimeşk, 2008. (Nâşirin mukaddimesi), 1/29; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 38 (1 No'lu dipnot).) İtr'in itiraz ettiği ibare, *Nüzhetü'n-nazar*'ın bazı nüshalarında “فول من صنف في ذلك” şeklinde kaydedilmiştir. Bk. Münâvî, *el-Yevâkît*, 1/207.

²⁷ Hocalarının listesi için bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 17-22, 34-35.

²⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 193, 212, 260, 274, 294, 606; Hasen b. Abdurrahmân Râmhürmüzî, *Kitâbu emsâli'l-hadîs el-mervîyye 'ani'n-Nebî*, Ahmed Abdülfettah Temmâm (ed.), (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1988), 38, 161.

²⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, (Nâşirin mukaddimesi), 34-35.

larının kendi içinde bölündüğü bir dönemde yaşamıştır.³⁰ Nitekim hicrî III. asrın sonları ve IV. asır, hadis taraftarlarının kelimini benimsediği ve bazı Şâfiî hadis taraftarlarının mütekellimün usul-i fıkıh yöntemini kullanmaya başladığı bir dönem olmuştur. Zira Mütevekkil'den (öl. 247/861) itibaren Ehl-i hadis din anlayışı desteklenmekle birlikte bu dönemde Abbasî halifeleri daha çok Ehl-i re'î ile mücadele için nazar ve istidlâli benimseyen Ehl-i hadis mensuplarını desteklemiştir. Bu din politikasının Mütevekkil'in Mihne siyasetini değiştirmeye başladığı hicrî 234'ten Büveyhîlerin Bağdat'ı ele geçirdiği hicrî 334'e kadar Vâsık'ın (öl. 232/847) oğlu Mühtedî (öl. 256/870) dönemindeki kısa süreli farklı uygulamalar haricinde yaklaşık yüzyıllık bir dönemde takip edildiğini söylemek mümkündür.³¹ Büveyhîler ise takip eden yüzyılda (h. 334-447) hakimiyetleri altındaki Irak'ta Şîa ve Mu'tezile yanlısı bir politika izlemiştir.³² Fakat bununla beraber Büveyhîler döneminde özellikle Adudüdevle döneminden itibaren kelimini benimseyen Ehl-i hadis mensuplarının da desteklendiğine şahit olmaktadır. Bu sebeple Büveyhîler döneminin kâdı atamalarında belirgin bir Ehl-i hadis ve Şâfilik tercihinin ön plana çıktığı görülmektedir.³³ Râmhürmüzî ilmi faaliyetlerini nazar ve istidlâl taraftarı Ehl-i hadis çevrelerin desteklediği söz konusu Büveyhîler döneminde sürdürmüştür. Dolayısıyla bu hususun onun düşünce dünyasının şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.

Büveyhîler hicrî 322 senesinden itibaren Fars bölgesinde ve Râmhürmüzî'nin memleketi olan Huzistan'da hakimiyeti ele geçirmiştir.³⁴ Râmhürmüzî, özellikle Muizzüdevle ve Adudüdevle döneminde Büveyhî devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurmuştur. Kaynaklar onun Büveyhî emiri Adudüdevle'yi (h. 351-372)³⁵ metheden şiirler yazdığını ve Büveyhî vezirleri el-Mühellebî (öl. 352/963) ve Ebu'l-Fazl İbnü'l-Amîd (öl. 360/970) ile yakın ilişkisine delalet eden mektuplaşmalarını kaydetmektedir.³⁶ Kendisi de bir kitabının icaze-

³⁰ Bu dönemdeki mezhep mücadeleleri ve sosyo-politik atmosfer hakkında geniş bilgi için bk. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: İFAV, 2016),

³¹ Bu dönemin Abbasi halifelerinin din politikaları hakkında bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*, nşr. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 101-134.

³² Bu hususlarda bk. Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), ; Muharrem Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, (Ankara: İlâhiyât, 2008), ; Henri Laoust, *İslâm'da Ayrılcılık Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlı-Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 221.

³³ Hassan Mneymneh, *Büveyhîler Devleti Tarihi*, çev. Tarık Akarsu (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 205-209.

³⁴ Mneymneh, *Büveyhîler*, 104; Merçil, "Büveyhîler", 496-497.

³⁵ Mneymneh, *Büveyhîler*, 109.

³⁶ Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 3/490; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 457; Ebu Abdullah Yakût Hamevî, *Mu'cemül-üdebâ*, İhsan Abbas (ed.), (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî,

tini istemeleri üzerine bazı vezirlerin oğulları için bir nüsha istinsah ederek onlara ithaf ettiğini söylemektedir.³⁷ O, ayrıca Büveyhîler döneminde Halife Mutî-lillâh'ın (h. 334-364) atamasıyla göreve gelen Mu'tezilî-Hanefî kâdı Ebü'l-Kâsım Ali b. Muhammed et-Tenûhî'nin (öl. 342/953)³⁸ nâibi olarak Huzistan ve Râmhürmüz'de kâdılık yapmıştır.³⁹ Onun bu tarihten önce kâdılık görevine getirildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim Râmhürmüzî, hicrî 333 senesinde rivayet ettiği⁴⁰ *Emsâlü'l-hadîs* adlı kitabında kendi görüşlerini "Kâle Ebû Muhammed" şeklinde kaydederken,⁴¹ hicrî 350 civarında yazımına devam ettiği tespit edilen⁴² *el-Muhaddisu'l-fâsıl*'da ise genellikle "Kâle el-Kâdî" veya "Kâle el-Kâdî Ebû Muhammed" şeklinde kaydetmektedir.⁴³ Dolayısıyla bu, hicrî 333 tarihinden önce Râmhürmüzî'nin kâdılık yapmadığını, kâdılık ya da kâdı nâibliği görevini ilim hayatının son döneminde Büveyhî yöneticilerle temasları esnasında elde ettiğini göstermektedir.⁴⁴ Zaten Büveyhî devlet adamlarıyla kurduğu yakın ilişki bu hususu desteklemektedir. Öte yandan onun kâdılığının nazar ve istidlâl yanlısı Ehl-i hadis mensuplarını ve Eş'arî Şâfiîleri destekleyen Adudüdevle döneminde olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Râmhürmüzî, Muizzüdevle döneminde (h. 334-356) hicrî 339'da bazı vezirlik görevlerine atanan Mühellebî'ye bir tebrik mektubu yazmıştır. Dikkat çekici olan diplomatik ve bürokratik yazışma üsluplarının son derece gelişmiş olduğu bu dönemde vezir Mühellebî'nin Râmhürmüzî'ye "Mektubun bana ulaştı kardeşim" diyerek herhangi bir resmî ünvan içermeyen bir şekilde karşılık vermesidir. Buna mukabil Adudüdevle döneminde de son derece etkin olan vezir İbnü'l-Amîd mektubunda ona "Ey fazilet sahibi kâdı" diye hitap etmiş, Râmhürmüzî de ona Adudüdevle'nin vezirini taltif

1993), 2/923.

³⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 457. Râmhürmüzî'nin kitabını "Ey kıymetli Ebu'l-Kâsım" diyerek başladığı bir şiirle ithaf ettiği vezir/kâtib, Ebu'l-Kâsım İsmail (Sâhib) b. Abbâd (ö. 385/995) olmalıdır. Sâhib b. Abbâd'ın biyografisi için bk. Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, 215-221.

³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 13/550; Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 4/1872; Zehebî, *Siyer*, 15/500.

³⁹ Ebu Ali el-Muhassin b. Ali Tenûhî, *Kitâbu'l-ferac ba'de's-şidde*, Abbûd eş-Şâlcî (ed.), (Beyrut: Dâru sâdir, 1978), 1/124, 180; 4/330, 339; Reşîd el-Attâr, *Nüzhetü'n-nâzir*, 52.

⁴⁰ Râmhürmüzî, *Emsâlü'l-hadîs*, 8, 33.

⁴¹ Râmhürmüzî, *Emsâlü'l-hadîs*, 10, 14, 15, 18, 19, 24, 26, 73, 85, 99.

⁴² Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 26 (1 No'lu Dipnot.)

⁴³ "Kâle el-Kâdî" örnekleri için bk. (Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 166, 216, 262, 274, 294, 307, 349, 354, 388, 408.) "Kâle el-Kâdî Ebu Muhammed" örnekleri için bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 185, 258.

⁴⁴ es-Se'âlibî (ö. 429/1038), Râmhürmüzî'yi "Emirlerin ve vezirlerin meclisine müdave-metle anılan kâdılarından ve İbnü'l-Amîd'in en samimi adamlarındandır." şeklinde tanıtmaktadır. Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 3/197, 490.

için kullandığı “el-Üstâdü'r-reîs” ünvanıyla karşılık yazmıştır.⁴⁵ Dolayısıyla Râmhürmüzî'nin kâdılık/nâiblik görevini, h. 339'dan sonra ilim yolculuğunu bitirip Râmhürmüz'e dönerken veya memleketine yerleştikten sonra üstlenmiş olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Râmhürmüzî'nin Nazar ve İstidlâl Tarafı Şâfiî Çevrelerle İlişkisi

Râmhürmüzî'nin fıkıh ilmini kimden tahsil ettiği veya hangi mezhebe müntesip olduğu hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Fakat hocaları ve öğrencileri hem genel anlamda Ehl-i hadis kesimlerinden hem de Şâfiî mezhebine mensup kişilerden oluşmaktadır. Râmhürmüzî'nin Şâfiîlerin IV. asrın başlarından itibaren gelişmekte olan fıkıh-hadis uzlaşması söylemini benimsediği görülmektedir. Onun günümüze ulaşan eserlerinde ortaya koyduğu uzlaştırıcı ve yorumcu düşünce bu hususu doğrulamaktadır. Buna ilave olarak Râmhürmüzî'nin hadis-fıkıh uzlaşmasına dair söylemi ilk dillendirenlerden olan ve “İnsaf tarikinin yolcusu” olarak nitelenen İbn Süreyc (öl. 306/918)⁴⁶ ile ilişkisi ve teşriki mesaisi⁴⁷ onun da tevil metodunu, nazar ve istidlâli savunan Ehl-i hadis mensuplarına yakın olduğu şeklinde yorumlanabilir. Zira Râmhürmüzî de *el-Muhaddisu'l-fâsıl*'da “insaf tariki” ve benzeri ifadeleri sıklıkla kullanmaktadır.⁴⁸ Bu insaf yolunu benimseyen Ehl-i hadis mensupları, hem Ehl-i re'ye hem de gelenek tarafı Ehl-i hadis mensuplarına yönelik ılımlı bir dil kullanmış ve dillerini cerh-tadilin aşırı ötekileştirici söyleminden uzak tutmuşlardır.

Râmhürmüzî, Abdân el-Ahvâzî'den (öl. 306/918) hadis dinledikleri sırada onun bir i'rab hatası yapması üzerine mecliste hazır bulunan İbn Süreyc'in onun hatasını düzelttiğini fakat Abdân'ın buna kulak asmadığını kaydetmektedir. Râmhürmüzî, bunun ardından “Bu ve bunun gibi hatalar manayı bozar. Bu sebeple (sadece rivayetle uğraşan) bu taifenin rivayet ettikleri lafızlara itibar edilmez ve i'rab (nahiv) ilminden ve nahivcilerden hoşlanmamalarına iltifat edilmez.” demektedir.⁴⁹ Öyle anlaşılmaktadır ki Râmhürmüzî, burada Ehl-i hadis içerisinden kelam ve usul-i fıkıh ilminin ürettiği nazar ve kıyas gibi teorik enstrümanlarla Arap dilinin kaidelerini tesis etmeye çalışan nahivcileri tenkit eden kesimleri kastetmekte-

⁴⁵ Hamevî, *Mu'cemül-üdebâ*, 2/923-924, 925, 926. Diğer bilgiler için bk. Mneymneh, *Büveyhîler*, 109-110, 189, 192, 198, 336, 338; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 117, 124; İrfan Aycan, “Mühellebî”, *DİA*, TDV, C. XXXI, Ankara, 2020. 511-512., 511.

⁴⁶ Ebu Asım Muhammed b. Ahmed Abbâdî, *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, G. Vitestam (ed.), (Leiden: Brill, 1964), 62.

⁴⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 527.

⁴⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 170, 310, 323, 325.

⁴⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 527.

dir.⁵⁰ Râmhürmüzî, Nâfi' (öl. 117/735), Bündâr (öl. 252/866) ve İbn Ebû Şeybe'nin de (öl. 235/849) nahiv ilmine dair olumsuz bir tutum içinde olduklarını aktarmaktadır.⁵¹ Kaynaklar İbn Sîrîn'in de (öl. 110/729) Basra'da "Nahiv ilmini ilk defa ayrıntılı inceleyen, (dilde) kıyasın sınırlarını genişleten ve illetlerini açıklayan kimse"⁵² olarak tanınan Abdullah İbn Ebû İshâk (öl. 117/735) ile arasının pek iyi olmadığını zikretmektedir. Rivayete göre İbn Sîrîn, nahivcilerden nefret etmektedir ve onların kendisini mescitten soğuttuğunu belirtmektedir.⁵³ Aslında ister kelam, ister fıkıh, isterse nahiv olsun kıyas ve nazar yöntemlerine karşı çıkan kesim katı hadis taraftarlarıdır. Çünkü nahiv ilmindeki kıyas taraftarları (Basralılar) ile rivayet taraftarları (Kûfeliler) arasındaki ihtilaf temelde fıkıh, kelam ve tefsirde görülen ihtilafların bir uzantısıdır ve bu ihtilafın özünde İslami ilimlerle uğraşanların rivayet ehli (Ehl-i hadis) ve dirayet ehli (Ehl-i re'y) olarak iki ana gruba ayrılmaları yatmaktadır.⁵⁴ Fakat Ehl-i hadis, nazar ve istidlâl önem verdikçe ve teorik fıkıh ile ilgilenmeye başladıkça nahiv, kelam yöntemi ve usul-i fıkıh ilmi onlar için de ehemmiyet arz etmeye başlamıştır. Çünkü nahiv, hadisi anlamak için bir anahtar olarak değerlendirilmiş ve hadis anlaşıldığı zaman fıkıhın kapısının da açılacağı kabul edilmiştir.⁵⁵

Râmhürmüzî'nin dil ve edebiyat alanındaki yetkinliğinin onun dirayet yönü ağır basan bir anlayışa sahip olmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönünün en fazla görüldüğü eseri ise *Emsâ-lü'l-hadîs*'tir. O, daha sonraki yüzyıllarda da tartışmalara konu olan meşhur "havz hadisi" ile ilgili şöyle demektedir:

⁵⁰ Nahiv alimlerinin kullandığı yöntemlere itirazlar için bk. Abdurrahman b. Ebi Bekr Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, Abdülhakim Atıyye (ed.), (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 80, 96; Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, nşr. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 125-126.

⁵¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 527-528.

⁵² Cemalüddin Ebu'l-Hasen İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât* «alâ enbâhi'n-nuhât», (Beyrut: el-Mektebetü'l-unsuriyye, h. 1424), 2/105.

⁵³ İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/106-107; George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 125.

⁵⁴ Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 302 (14 No'lu dipnot.) Aslında gelenekçi alimler, hümanist edebi bilimlerle ilgilenen kişilere hep kuşkuyla bakmıştır. (Makdisi, *Beşerî Bilimler*, 108-114, 121-124, 133.) Genellikle Basra merkezli gelişen bu ilimlerin erbabından dört kişi Ehl-i sünnet olarak addedilmiştir. Bunlar: Ebu Amr b. el-Alâ, Halil b. Ahmed, Yunus b. Habib ve el-Esma'î'dir. (Bk. Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, Beşşâr Avvâd Maruf (ed.), (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980), 8/329.) Nitekim bu zihniyet tutumları nahiv alimlerinin kendi mesleki yöntemlerine de tesir etmiştir. Ebu Amr b. el-Alâ, Arapların kullanımına (semâ'a) oldukça bağlıyken, İbn Ebu İshâk ve İsa b. Ömer, Arapların dil kullanımlarını eleştirmekten çekinmemektedir. Bk. İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/106.

⁵⁵ Makdisi, *Beşerî Bilimler*, 118.

Bu hususta bütün açıklığına ve netliğine rağmen uzun açıklama yaptım. Çünkü hadis şeyhlerinden hicret ve nusret ehli olan sahabenin zemmiyle alakalı bir tevehhüme müncer olur düşüncesiyle bu hadisi rivayet etmekten çekinenler bulunmaktadır.⁵⁶

Nitekim Râmhürmüzî, Musa b. Harun el-Hammâl'ın (öl. 294/906) Seyyâr b. Hâtim'e (öl. 199/814) ait *Kitâbu'z-zühd* adlı eseri okurken bu hadisi atlayıp rivayet etmek istemediğini söylemektedir. Ona göre bu yaklaşım, "Hadis ilmiyle rivayet dışında bir alakası olmayan ve kendince ravilerin tezkibine ve ta'nına sebep arayan kimselerin mezhebidir. Râmhürmüzî, bu sözlerinin peşinden "Halbuki ashabımızdan bazısına göre bu hadisteki hitap, dinden dönüp zekat vermeyi reddedenlere yöneliktir." demektedir.⁵⁷ Râmhürmüzî, bu yorumcu bakış açısını "Halanız olan hurma ağacına iyi bakın." rivayetiyle ilgili de göstermektedir⁵⁸

Râmhürmüzî'nin IV. asrın ilk yarısında mezhepleşme sürecinde olan Şâfiî-Ehl-i hadis çevrelere dahil olduğunu söylemek mümkündür. Ancak onun Mâlikî ve Hanbelî çevrelere mensup Ehl-i hadis âlimlerden de istifade ettiği görülmektedir. Fakat onun eserlerinde herhangi bir mezhebe mensubiyetini ihsas ettirecek bir tavır bulunmamakta ve daha çok dönemin delile bağlı kalmayı önceleyen dirayet yanlısı Ehl-i hadis âlimlerinin yaklaşımını sergilemektedir. Onun bu yaklaşımını herhangi bir mezhebin görüşlerine tabi olmadan dirayet ve rivayeti birleştirmeyi savunan düşünce yapısından ve Hattâbî (öl. 388/998) gibi hadis ilmine olan rağbetin azalmasından şikayet ettiği şiirinden yola çıkarak çıkarsamak mümkündür.⁵⁹ Bununla birlikte Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisu'l-fâsıl*'da en çok istifade ettiği kişilerden biri dönemin önemli Şâfiî âlimlerinden Zekeriyya b. Yahya es-Sâcî (öl. 307/920)'dir.⁶⁰ Râmhürmüzî, Şâfiî'nin (öl. 204/820) kitaplarını Sâcî'den Reb' b. Süleyman,⁶¹ Harmele⁶² ve Za'ferânî⁶³ gibi isimlerin vasıtasıyla elde etmiş olmalıdır.

Râmhürmüzî, Irak Mâlikî ekolünün önderlerinden Kâdı İsmail'in (öl. 282/896) amcasının oğlu Kâdı Yusuf b. Yakub'dan da rivayette bulunmaktadır. Bu durumda onun Mâlikî fıkıyla ilgili birikimi Yu-

⁵⁶ Râmhürmüzî, *Emsâlü'l-hadîs*, 38.

⁵⁷ Râmhürmüzî, *Emsâlü'l-hadîs*, 38.

⁵⁸ Râmhürmüzî, *Emsâlü'l-hadîs*, 73-74.

⁵⁹ Hadis ilmine ilginin azalmasından ve hadis rivayetinin pek değer görmediğinden şikayet ettiği şiiri için bk. Se'âlibî, *Yetîmetü'd-dehr*, 3/491.

⁶⁰ Râmhürmüzî, Zekeriyya b. Yahya es-Sâcî'den yaklaşık 26 rivayette bulunmaktadır.

⁶¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 203, 403, 425, 431, 539.

⁶² Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 202, 596. es-Sâcî, Harmele'den Ahmed b. Merdek vasıtasıyla rivayet etmektedir.

⁶³ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 447, 517.

suf b. Yakub'dan (öl. 297/909) aldığı kabul edebiliriz.⁶⁴ Yine Râmhürmüzî, Ehl-i hadise meyilli Hanefî Kâdı Ahmed b. Muhammed el-Birtî'den (öl. 280/893)⁶⁵ ve edebiyat başta olmak üzere birçok ilim dalında ve Hanefî fıkında da kendisini geliştirmiş olan Kâdı Ahmed b. İshak b. Behlül'den (öl. 318/930)⁶⁶ istifade etmiştir. Kitaplarında naklettiği Hanefî imamlara ait görüşleri bu iki isim vasıtasıyla edindiği Hanefî fıkıh kitaplarından naklettiğini söylemek mümkündür.⁶⁷

2. *el-Muhaddisü'l-fâsıl* ve Dirayet-Rivayet Uzlaşması

Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da Ehl-i hadisin temel paradigmasını benimsemiştir. O da döneminin diğer hadis taraftarları gibi Ashabu'l-hadis'in faziletini ön plana çıkarmakta ve onların mücadelelerini ve din anlayışlarını idealize etmektedir. Öyle ki bu söyleme göre dinin muhafazası ve müslümanların kurtuluşu Ashabu'l-hadis'in yolunu takip etmekten geçmektedir.⁶⁸ Râmhürmüzî, Ehl-i hadisin mücadelesini aktardığı mukaddimesinden sonra kitabına "Rasûlul-lâh'ın Sünnetini Nakledenlerin Fazileti" konusuyla giriş yapmaktadır. O, naklettiği ilk rivayette Ehl-i hadisin Hz. Peygamber'in halifeleri olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁹

Ardından Ehl-i hadisin kendi usul anlayışlarının temelini yerleştirdikleri ve haber-i vahidlerin delil değeri hususunda mütemadiyen ileri sürdükleri "Allah, bizden bir hadis dinleyip de onu başkasına tebliğ eden kimsenin yüzünü ak etsin." rivayetinin farklı tariklerini zikretmektedir. Râmhürmüzî, bu rivayetteki ravi-fakih ayırımına dikkat çektikten sonra fakihin faziletini öne çıkarmaktadır.⁷⁰ Zira ona göre Hz. Peygamber bu hadisinde sünneti nakledenlerle, hadislerin fıkı ile meşgul olanları (الواعي) birbirinden ayırmıştır. Nitekim Hz. Peygamber "Nice fıkıh (hadis) nakleden ravi onu kendisinden daha

⁶⁴ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 20, 208; İyâz b. Musa b. İyâz Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbi'l-mesâlik*, Muhammed Tâvit et-Tancî vd. (ed.), (Mağrib: Matbaatü Fedâle, 1965-1981), 4/295. Râmhürmüzî, ondan 7 yerde nakilde bulunmaktadır.

⁶⁵ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 11, 375; İbn Ebu'l-Vefâ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Abdulfettah Muhammed el-Hulv (ed.), (y.y.: Hicr, 1993), 1/301. Râmhürmüzî, ondan sadece 1 yerde nakil yapmaktadır.

⁶⁶ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 21, 437, 447, 526; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1/137. Râmhürmüzî, ondan 3 yerde nakilde bulunmaktadır.

⁶⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 185, 323, 326, 428, 519-520; Râmhürmüzî, *Emsâli'l-hadîs*, 38, 39.

⁶⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 159-162, 218-221.

⁶⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 163. Hatîb el-Bağdâdî de zikredilen rivayeti, "Ashâbu'l-hadis'in Rasûlüllâh'ın Halifeleri Olduğu" babında nakletmektedir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, Şerefü Ashâbi'l-hadis, Mehmet Said Hatiboğlu (ed.), (Ankara: Dâru İhyâi's-sünneti'n-nebeviyye, ty.-b), 31.

⁷⁰ Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'daki fıkıh'ü'l-hadîs yaklaşımı için bk. Fatih Mehmet Yılmaz, "İlk Hadis Usulü Eserinde Râmhürmüzî'nin Fıkıh'ü'l-hadîs Denemesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 378-398.

fakih birine aktarır ve nice hadis ravisi vardır ki fakih değildir.” buyurarak fakihin faziletine işaret etmiştir. Ancak ona göre ravi veya fakihten birinin fazileti esasen diğerinin faziletini de gerektirmektedir. Böylece Râmhürmüzî, IV. asırda gelişmekte olan hadis-fıkıh birlikteliğini vurgulamakta ve hadis ilminin amacının fıkıh olduğunu ifade ederek Ehl-i hadis grupları (gelenek taraftarı-nazar ve istidlâl taraftarı) arasındaki fazilet mücadelesinin lüzumsuz olduğuna işaret etmektedir.

Nitekim Râmhürmüzî, bu düşüncesini örneklendirerek Ehl-i hadis içerisinde fıkıh bilgileri ile öne çıkan Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) Ubeydullah el-Omerî'den (öl. 147/764), Şâfiî'nin Abdurrahman b. Mehdî'den (öl. 198/813) ve Ebû Sevr'in (öl. 240/854) Ebû Bekr b. Ebû Şeybe'den daha faziletli olduğuna değinmektedir. Sonra ise “Çünkü hakikat, seni onlardan her birinin faziletini ikrar etmeye sevkeder. İşte bu takip edilecek “insaf yolu”dur ve tabi olup ötesine geçmeyen için hakikat nişanıdır.” demektedir. Râmhürmüzî'nin IV. asrın üçüncü çeyreği itibarıyla hadis-fıkıh bütünleşmesini örneklediği ve faziletlerini vurguladığı isimlerin Ehl-i hadisin fıkıh ve rivayet temsilcilerinden oluşması onun kitabını telif amacını ve “insaf yolu”ndan kastettiği şeyi göstermektedir.⁷¹ Ona göre “insaf tariki”, IV. asırda sahih hadis ile fıkıh birlikteliğinin ideal formülasyonunu oluşturan nazar ve istidlâl taraftarı Ehl-i hadis Şâfiîlerin metodudur.

Ehl-i hadisin isnad ve ricâl tenkidi merkezli temel sıhhat yaklaşımını benimseyen Râmhürmüzî'nin sıhhat şartları hususunda görüşlerine başvurduğu en önemli isim Şâfiî'dir. Râmhürmüzî, “Kendisinden İlim Alınacak Kişi” başlığına Mâlik b. Enes'in “İlim şu dört kişiden alınmaz.” görüşü hakkındaki rivayet ile başlamaktadır. Ardından Şâfiî'nin adalet, lafzen rivayet, zabt, ittisal ve güvenilir ravilerin rivayetine muhalif şekilde şâz olmama şeklinde formüle ettiği sahih hadis şartlarını zikretmektedir.⁷² Râmhürmüzî, Şâfiî'nin sahih hadisin amele muvafık olmasının şart olmadığı ile ilgili ifadelerini manen aktararak “Amele muvafık olsun veya olmasın haber-i vahidi kabul edip onunla amel ederiz. İşte Ehl-i hadis budur.” demektedir.⁷³

Râmhürmüzî, Şâfiî'nin sunduğu sıhhat şartları etrafında ilim ehlinin ittifak ettiğini ileri sürdüğü “İbn Sîrîn, Nehaî ve tabiûndan birçok kişi hadisin ancak maruf kişilerden alınması gerektiği görüşünü benimsemiştir. İlim ehlinden bu görüşlerime (mezhebe) muhalefet

⁷¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 169-170.

⁷² Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 403-405, 530, 539. Ayrıca bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle*, Ahmet Şakir (ed.), (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 370-372, 379-380; Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990), 7/201.

⁷³ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 405.

eden hiç kimseyle karşılaşmadım.” ifadelerini aktarmaktadır.⁷⁴ Râmhürmüzî, meşrû (sahih) bilginin şartlarını ele aldığı bu başlık altında Ebü'l-Âliye (öl. 90/709), İbn Sîrîn, Zührî (öl. 124/742), Ebü'z-Zinâd (öl. 130/748), Abdullah b. Avn (öl. 151/768), Evzâî (öl. 157/774), Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Abdurrahman b. Mehdî, Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848) ve Mutarrif b. Abdullah (öl. 220/835) gibi Ehl-i hadisin temsilcisi olan âlimlerin görüşlerine atıf yapmaktadır.⁷⁵

Öte yandan Râmhürmüzî, müteahhir fakihlerden bazılarının III. asrın ikinci yarısında Ehl-i hadis içerisinde tartışma konusu olan likâ-muâsarât meselesiyle ilgili olarak semâa delalet etmeyen lafızlarla rivayet edilen haberlerin hüccet olmadığını kabul ettiklerini belirtir ve esasen mürsel hadislerin delil olmamasının illetinin de bu husus olduğunu vurgular.⁷⁶ Bu şekilde Râmhürmüzî, III. asırdan itibaren mürsel rivayetleri delil kabul etmeyen Ehl-i hadisin sıhhat yaklaşımını onayladığını göstermektedir.

Râmhürmüzî, III. asrın sonunda ve IV. asırda bir yanda hadis rivayeti dışındaki fıkıh faaliyetlerine, nazar ve istidlâl yöntemlerine muhalefet hareketi olarak belirmiş Hanbelî eğilimli hadis taraftarlarının olduğu diğer tarafta ise Ehl-i hadisi fıkıhla ve teorik ilimlerle ilgilenmemekle ve sadece hadis rivayeti ile meşgul olmakla eleştiren Ehl-i re'y mensuplarının yer aldığı bir denklemde Ehl-i hadisi hem dirayet hem de rivayet ilimleriyle ilgilenmeye teşvik etmektedir. Zaten onun eserinin ismi, telif amacını ve yöntemini yansıtmaktadır. O, eserini *Kitâbu'l-muhaddisi'l-fâsilü beyne'r-râvî ve'l-vâî* şeklinde isimlendirerek,⁷⁷ Ehl-i hadise veya hadis rivayetiyle ilgilenen çevrelere rivayet yanında dirayetin de önemini, mücerret ravi ile fakihin farklarını ve fakat birbirlerini tamamladıklarını göstermek istemiştir. Ancak Râmhürmüzî, rivayet ve hadis ilimleri olmaksızın dirayetin ve fıkıh ilminin eksik kalacağını vurgulayarak genel olarak Ehl-i re'ye ve özellikle Hanefî fakihlere de göndermede bulunmaktadır. Bu açıdan Râmhürmüzî, kitabında dirayet ve rivayetin birlikte ele alınması gerektiğine ve çokça hadis rivayet etmektense fıkıhla ilgilenmenin üstünlüğüne dair konu ve rivayetler ele almıştır. Buna göre Râmhürmüzî'nin kitabındaki temel muhataplarının bir yandan Hanbelî eğilimli hadis taraftarları diğer yandan Ehl-i re'yin o dönemdeki iki büyük kanadını teşkil eden Hanefî fukaha ve kelamcılar olduğunu söylemek mümkündür.

⁷⁴ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 405.

⁷⁵ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 403-410.

⁷⁶ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 450-451.

⁷⁷ Kitabın orijinal ismi için yazma nüshalara bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 149-155.

2.1. Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'daki Muhatapları Hakkında Bir Analiz

Râmhürmüzî, kitabında takip ettiği söylem itibariyle Ehl-i re'y ve Ehl-i hadis arasındaki şiddetli mücadeleye değinmekten kaçınmaktadır. O dönemin ruhuna uygun olarak Ehl-i re'y ile Ehl-i hadis arasındaki yönetsel ve yorumsal ihtilafları bir tarafa bırakarak tam bir uzlaştırma söylemi içerisinde dirayet ve rivayetin ideal bir birlik-teliğinden yana durmaktadır.⁷⁸ Fakat Ehl-i re'y ile Ehl-i hadis arasında isnad ve ricâl tenkidi açısından sahih olduğu tespit edilen hadislerle muhalefet etrafında cereyan eden tartışmalara veya sahih hadise ittibâ yahut muhalefet meselesine açıkça hiç değinmemektedir.

Râmhürmüzî, kitabında birçok yerde isim vermeksizin Ehl-i hadisi ve onların hadisleri anlayış tarzlarını eleştiren bazı kesimlerden bahsetmektedir. Dolayısıyla onun kimleri kastettiğini tespit etmek çok kolay değildir. Fakat Râmhürmüzî'nin kimleri muhatap aldığı kitabının satır aralarının ve söyleminin analizi ile anlaşılabilir. Örneğin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın ilk cümlesinde "Hadislere kötü gözle bakan ve Ehl-i hadise buğzeden bir taife itiraz ettiler ve Ashabu'l-hadisın kusurlarını sayıp onlarla alay ederek onları kötüleme ve haketmedikleri şeylerle itham etme hususunda aşırıya kaçtılar." demektedir.⁷⁹ Râmhürmüzî, sözlerinin devamında Bağdat'ta ilim ehlinde (شيوخ العلم) olan, ilmi ve fazileti sayesinde riyaset derecesine ulaşmış ve aynı zamanda dirayet ehli olmayan ravilerden de hadis almakta olan bir kişiden söz etmektedir. Dolayısıyla onun söz ettiği, Ehl-i hadisi ve ilim anlayışlarını eleştiren kişinin/kişilerin fazilet sahibi olan ve ayrıca dirayet sahibi olmasalar da bazı ravilerin hadislerini kabul eden birisi/birileri olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada sözü edilen taifenin Mu'tezile veya Ehl-i kelam olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Kaldı ki kanaatimizce Râmhürmüzî'nin Ehl-i hadisi savunmak için yazdığı bir kitapta Mu'tezile'yi/Mu'tezilî bir âlimi takdirkar ifadelerle anmasını beklemek makul değildir. Zaten Râmhürmüzî, o dönemde Ehl-i hadise muhalefetleri açık olan Ehl-i kelamı ve Mu'tezile'yi doğrudan hasım kabul ederek *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da hiç zikretmemiştir.⁸⁰ O daha çok Bağdat'ta Ehl-i hadisi

⁷⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 161.

⁷⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 159.

⁸⁰ Râmhürmüzî, *es-Sünne ve'l-cemâa* adında bir eser yazıp söz konusu eserinde dirayetten uzak bir tutum sergileyen Hanbelî âlim Harb b. İsmail es-Seyrecânî'yi eleştirdiği bir pasajda onun bu eserine reddiye olarak Ehl-i hadisi tenkit eden bir kitap telif eden Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî'ye kelamla ilgilenen biri olarak işaret etmekte ve muhtemelen *Kabülül-ahbâr* adındaki eserini kastetmektedir. Bk. Ebu Abdullah Yakût Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru sâdır, 1995), 3/296; Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Abdulfettah Ebu Gudde (ed.), (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 4/429. Nitekim Râmhürmüzî, kendi memleketi Râmhürmüz'de Adudüdevle dönemi devlet görevlilerinden İbn Sevvâr el-Kâtib'in inşa ettirdiği kütüphane-

eleştiren fıkıhla ilgilenen kesimleri hedef almaktadır. Bu sebeplerle onun gündemindeki öncelikli kesimin Mu'tezile kelamcıları olduğunu düşünmüyoruz. Zaten o, eserini fıkıh ilminde uzmanlaşan fakat hadis ilminde yeterli birikime sahip olmayan fakihlere ve hadis rivayetiyle ilgilenip de hadis ilimleri ile ve fıkıhla iştigal etmeyen ravilere yönelik yazmıştır.

Râmhürmüzî, sözlerinin devamında bahsettiği bu kişinin mensup olduğu kesimi gösteren ifadeler kullanmaktadır. Şöyle söylemektedir:

İlmin edebiyatla teeddüb etmesi ve az da olsa ilimle ilgilenen kimselere yumuşak davranması gerekmez mi! Ayrıca kendilerinden ilim aldığı ve onlar sayesinde riyaset derecesine ulaştığı hocalarını kötü göstermemesi, "fukaha"ya haklarını teslim ettiği gibi hadis ravilerinin nakletme vesilesiyle elde ettikleri fazilet payları hususunda haksızlık etmemesi, hadis ravilerini fıkha, fıkıh talebelerini hadise teşvik etmesi, iki kesimin de (ferîkayn: Ehl-i fıkıh-Ehl-i hadis) faziletini kabul ederek, onları her iki yöntemi/usulü de (tarîkayn: fukaha usulü-hadis usulü) benimsemeye motive etmesi gerekmez mi? Çünkü bu iki ilim (hadis ve fıkıh) birlikte olduğu zaman kemale erer, ayrıldığı zaman ise noksan kalır.⁸¹

416 | db

Bu ifadelerinden Râmhürmüzî'nin Ehl-i hadisi eleştiren fakihlerden bahsettiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Râmhürmüzî, Ehl-i re'y fakihlerin eleştirilerine maruz kalan hadis taraftarlarına hadis ilimleri ve fıkıhla daha fazla ilgilenmek suretiyle muhalifleriyle mücadelede donanımlı olmalarını tavsiye ederek şöyle demektedir:

Allah yardımcınız olsun! Peygamberinizin hadislerine sıkıca sarılın, manalarını iyice öğrenip hadislerdeki fıkıhı inceleyin ve hadislerin adabıyla edeplenin. Farklı tarikleri araştırmak, isnadları çoğaltmak, şâz ve akılsız kişilerin kusurlarını gizlediği (müdelles) ve gafil kimselerin muztarib hadislerini talep etmek

de ve kendi bina ettirdiği mescitte Mu'tezile kelamı okuttuğu nakledilen ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin ashabından olan Ebû Muhammed Abdullah b. el-Abbâs er-Râmhürmüzî (ö. 350/961'den sonra) ve kelam meclisi hakkında herhangi bir bilgi vermediği gibi, eleştiri mahiyetinde bir şeyler de söylememektedir. Bk. Nedîm, *el-Fihrist*, 199; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım*, 413; Ebu'l-Kasım el-Belhî Kâdî Abdulcebbâr, Hâkim el-Cüşemî, *Fadlu'l-îtizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, Fuad Seyyid-Eymen Fuad Seyyid (ed.), (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 314; Mez, *İslâm'ın Rönesansı*, 212.

⁸¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 161.

gibi ayıpladığımız hususlardan vazgeçin. Kusurlarını gidermek, zaptına dikkat etmek ve güçlendirmek suretiyle hadislerin hakkını vermeye çalışın. Böylece önemli zamanlarda hadislerle şeref bulup, meclislerde hadislerle rahatça konuşabilirsiniz.⁸²

Râmhürmüzî, “Âlî ve Nâzil Hadis Rivayeti” konusunda sözü tekrar fukahaya (Ehl-i re’y fakihler) getirerek “Müteahhir fukahadan bazıları, eserlerinin bir kısmında rihle yapan Ehl-i hadis mensuplarını (Ehlü’r-rihle) kötülemektedir.” demektedir ve mezkur fakihlerin “Bunlar (hadis taraftarları) ortaya çıkıp palazlanınca nazar ve temyiz ehlini ayıplamaya ve onları bid’atle suçlamaya, re’y ve kelama nispet etmeye başladılar. Diyar diyar dönüp dolaşmak suretiyle kimi zaman herhangi bir ihtiyaca cevap vermeyen bir haberi veya faydasız bir rivayeti aramayı vacip bir ilim kabul ettiler.” şeklindeki eleştirilerini zikretmektedir.⁸³

Râmhürmüzî, bu muhalif kişiye Ehl-i hadisten birinin verdiği karşılığı da kaydetmektedir. Burada Ehl-i re’y fakihlere yöneltilen eleştiriler, rihlenin meşakkatine katlanamama, hadisleri ezberlemekte ve isnad ve ricâl ilimlerinde başarısız olma, makam ve mevki düşkünlüğü, ilmi senedlerle değil satın aldıkları kitaplardan öğrenme (sahafilik) ve az da olsa hadisle ilgilenmeleri durumunda da sahih sünnetlere aykırı (zıt) olan zayıf hadisleri delil alma gibi meseleler etrafında odaklanmaktadır.⁸⁴ Bu eleştiriler daha sonraki bazı hadis usulü müellifleri tarafından da mezkur kesimlere yönelik dillendirilmiştir. Burada eleştirilere maruz kalan kişiler, hadis ve hadis ilimleriyle ilgilenmeyen veya bu husustaki birikimleri az olan Ehl-i re’y Hanefî fukahasıdır.

Nitekim Râmhürmüzî, Me’mûn’un halifeliği döneminde Basra’da fakihlere dağıtılmak üzere Muhammed b. Abdullah el-Ensârî’ye (öl. 215/830) 50.000 dirhem gönderdiğine dair bir haber aktarmaktadır. Rivayete göre Hanefî mezhebinin Basra’daki temsilcilerinden Hilâlû’r-rey (öl. 245/860), söz konusu paranın kendi ashâbı arasında paylaşılması gerektiğini, Muhammed b. Abdullah ise kendi ashâbı arasında dağıtılması gerektiğini iddia etmiştir. İhtilafın çözülememesi üzerine Muhammed b. Abdullah kimin fıkâh ve ilim ehli olduğunu kanıtlamak üzere Hilâlû’r-rey’e nasıl teşehhüt okuduğunu sormuş o da Hanefî mezhebinde İbn Mes’ûd’dan nakledilen şekilde okumuştur. Muhammed b. Abdullah, ona bu teşehhüdü kimden rivayet ettiğini ve hangi tarikle sabit olduğunu sormuş Hilâlû’r-rey ise cevap verememiştir. Bunun üzerine Muhammed b. Abdullah “Her gün,

⁸² Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl*, 161.

⁸³ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl*, 216-217.

⁸⁴ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl*, 217-218.

gece gündüz beş vakit namaz kılıyorsun ve bu sözleri/duayı tekrarlıyorsun ama bunu Peygamberinden kimlerin rivayet ettiğini bilmiyorsun, muhakkak Allah seni fıkıh ilminden uzaklaştırmış!” diyerek Me’mûn’un gönderdiği parayı kendi ashabına dağıtmıştır.⁸⁵

Ardından Râmhürmüzî, ilmin isnadlı rivayetler yoluyla rivayet etmeyen sahafî kimselerden alınmaması gerektiğine dair bir haber nakletmekte ve rivayetle ilgilenmeyen kişilerle ilgili bir şiir aktarmaktadır:

Bütün rivayetleri ancak kitap sayfalarından,
Bâkıl’le dahi münazara yapsalar galip gelemezler.
İlim ki onu isnad eden bir ravi olmadan,
Ne çatısı ne direği olan bir eve benzer.⁸⁶

Başka bir yerde Râmhürmüzî, Hammâd b. Ebû Hanife’nin (öl. 176/792) rivayet meclisinin adabından ne derece habersiz olduğunu ve Mâlik b. Enes’in bundan duyduğu rahatsızlığı göstermek üzere bir olay nakleder.⁸⁷

Râmhürmüzî’nin

Şayet hadis talebeleri şeriatı (meşrû bilgiyi) zaptedip toplamasaydı ve onları kaynaklarından tahrir etmeselerdi, o ve ashabı ilim meclislerinde riyaset yapamaz ve fetva ehli nakledilen sünnetlerden ve rivayetlerden istinbat ederek yürüttükleri mesail meclislerini gerçekleştiremezdi. Nitekim biz dirayetin ancak rivayetle birlikte ele alındığı zaman değerli olduğu hususunda yeterli ve doyurucu bilgiler ortaya koyduk.⁸⁸

şeklindeki ifadeleri de buradaki muhataplarının Ehl-i re’y fakihler olduğunu teyit etmekte ve *el-Muhaddisu’l-fâsıl*’ın telif amaçlarından birinin Ehl-i re’y Hanefî fukahasına karşı hadis ilimlerinin gerekliliğini savunmak olduğunu göstermektedir.

Râmhürmüzî, dirayetle ilişkilendirdiği ve Ashabu’l-hadise has meseleler olarak tasvir ettiği isim ve künyelere dair konuları ele al-

⁸⁵ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl*, 210-211. Râmhürmüzî, Hilâlü’r-rey’in Ehl-i re’y Hanefî fakihlerden hoşlanmayan Gunder’in meclisini terketmesi ile ilgili bir olay daha nakletmektedir. Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl*, 248.

⁸⁶ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl*, 211-212. Bâkıl ile ilgili bk. Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbu’l-emsâl*, Abdülmecid Kıtâmiş (ed.), (Dimeşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-türâs, 1980), 368.

⁸⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl*, 586.

⁸⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu’l-fâsıl*, 219.

dıktan ve “Bu meseleler ilmin önemli konularındandır ve bu ilim Ashabu'l-hadise mahsustur.” dedikten sonra fakihlerin hadis taraftarlarına yaptığı eleştirilere döner ve birçok ilimde söz söyleyecek birikime, mürüvvet ve şöhrete sahip olsa da bu kişi/kişilerin isnad ilimlerinden anlamadıklarını, şaşırıp takdim, te'hir, tashif ve tahrif gibi hatalar yaptıklarını söylemektedir. Râmhürmüzî, uzun zamandır ilim meclislerinde bize riyaset eden bu kişinin kendi eliyle yazdığı yirmi kadar hadiste isnadı “Vekî ‘an Şukayk ‘ani'l-A‘meş” şeklinde yanlış kaydettiğini, Süfyân'ı Şakîk'ten ayıramadığını ve bunların hangi dönemde yaşadıklarına dair bilgisinin olmadığını belirterek “Onun için bundan büyük ayıp olabilir mi?” diye sormaktadır ve bunlarla birlikte onun büyük bir öz güvenle konuştuğunu ve “umûmü'l-belvâ”⁸⁹ bir mesele hakkında fetva verdiği zaman kibrinden başka bir şey göremediğini belirtmektedir. Ona göre bir fakihin/müftünün hadis ilimlerinden bu kadar uzak olması, aynı Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (öl. 234/849) ve Halef b. Sâlim (öl. 231/845) gibi hadisçilerin kendilerine hayızlı bir kadının cenaze yıkamasının hükmü sorulduğunda şaşırıp kalmaları kadar çirkindir.⁹⁰

Râmhürmüzî, fukaha ile hadisçiler arasında tesis etmeye çalıştığı uzlaşmayı, Ehl-i kelim ile katı hadis taraftarları arasında da sağlamaya çalışmaktadır. Nitekim o, Hanbelî hadis taraftarlarından Harb b. İsmail es-Seyracânî'nin (öl. 280/893) yazdığı *es-Sünne ve'l-cemâa* adlı eserde benimsediği basiretten yoksun ve sadece rivayetlere dayalı usulü eleştirmekte ve onun bu ötekileştirici üslubunun kelimde riyaset ve önderlik yapacak düzeye gelmiş Horasanlı bir kelimcinin hadis ravilerinin kusurlarını ortaya dökerek tenkit ettiği bir kitap yazmasına neden olduğunu söylemektedir.⁹¹ Râmhürmüzî'nin burada kelamla ilgilenen biri olarak tanıttığı kişi Mu'tezilî-Hanefî mütekellim Ebû'l-Kasım el-Ka'bî (öl. 319/931)'dir.⁹² Ka'bî'nin Harb b. İsmail'e reddiye olarak yazdığı eser de *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rife-tü'r-ricâl* adlı kitabı olmalıdır.⁹³

Râmhürmüzî, Ka'bî'yi, Yahyâ b. Maîn'in ve Ali b. Medîni'nin sözlerinden, Kerâbîsî'nin *Kitâbu't-tedlîs* ve İbn Ebû Hayseme ile Buhârî'nin *et-Târîh*'lerinden hadis ravilerini kötüleyen rivayetleri sahih veya zayıf ayırt etmeksizin topladığı ve insaf yolunu terkettiği gerekçesiyle

⁸⁹ Unutmamak gerekmektedir ki umûmü'l-belvâ kavramını fıkıh usulünde ve haberlerin tenkidinde kullanan ve bunu haber teorilerinin temel unsurlarından biri haline getiren Hanefî fakihlerdir.

⁹⁰ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 307-308. Söz konusu olayı içeren rivayet için bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 249-250.

⁹¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 309.

⁹² Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, 2/296.

⁹³ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 3/296; İbn Hacer, *Lisân*, 4/429; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 309 (3. No'lu dipnot.)

eleştirmektedir. O, Ka'bi'nin tevhidin delillerinin açıklanması ve çok önemli gördüğü va'd ile ilgili meselelerin ele alınmasıyla yetinmesi gerektiğini düşünmektedir. Harb b. İsmail'in de rivayet yöntemi ile birlikte dirayet ve kavrayışa da sahibi olması ve yazdığı şeyleri basiretle gözden geçirmesi gerektiğini belirtmektedir.⁹⁴

Râmhürmüzî, rivayet dışındaki ilimlerde birikimi olmayan mücerred ravinin ihtisası olmayan konularda söz söylememesi gerektiği gibi aynı şekilde her ilim dalında o konunun mütehasıslarının konuşmasının en doğru usul olduğunu beyan etmektedir.⁹⁵

2.2. Râmhürmüzî'nin Ehl-i Hadis Savunusu ve Cessâs'ın Ehl-i Hadise Eleştirileri İle Mukayesesi

Râmhürmüzî, mukaddimesinin sonunda Ehl-i hadisin faziletine değindikten sonra “Nasıl olur da Ehl-i hadisi eleştirenler onları haşviyye ve ayak takımı (الرعاع) diye isimlendirir ve onların cahiller ve bilgi hamalları (اغثار وحملة أسفار) olduğunu iddia ederler.” demektedir.⁹⁶ Yine “Rivayet ve Dirayeti Kendisinde Cemedan Kimsenin Fazileti” başlığında dirayet ve rivayeti kendisinde birleştiren Ehl-i hadis âlimlerinin faziletlerine değindikten sonra hocası el-Hasen b. Ali es-Serrâc'ın (ö. ?) “Onlar, Ashabu'l-hadisın cahiller ve bilgi hamalları (اغمار وحملة أسفار) olduğunu iddia ediyorlar. Bu hadis ilmini (en ince detaylarına kadar) zaptedip kaydeden bir topluluğa bu sıfatlar nasıl layık görülebilir.” dediğini aktarır.⁹⁷

Ehl-i hadis ile Ehl-i re'y çevreler arasında II. asrın başlarından itibaren ortaya çıkan çatışma nedeniyle kıyas ve re'y taraftarı Ehl-i re'y fakihlerin ve nazar ve istidlâl taraftarı kelamcılarının Ehl-i hadisi haşviyye, nâbite, müşebbihe gibi nitelemelerle eleştirdikleri bilinmektedir.⁹⁸ Hicrî IV. asırda da dönemin Ehl-i re'y fakihleri ve Mu'tezile kelamcıları eserlerinde Ehl-i hadisi benzer şekilde tenkit etmiştir.

III. asrın sonları ve IV. asırda Bağdat'ta etkin olan Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (öl. 300/913),⁹⁹ öğrencisi Ebü'l-Kasım el-Ka'bi¹⁰⁰ ve Kâdi

⁹⁴ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 309-310.

⁹⁵ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 309.

⁹⁶ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 162.

⁹⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil*, 262.

⁹⁸ Ebü Muhammed Abdullah İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, Muhammed Muhyiddin el-Asfar (ed.), (Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1999), 136. Ehl-i hadise yönelik Haşviyye suçlamasının siyasi, teolojik sebeplerine ve kavramın tarihsel süreçte kullanımına dair bk. A. S. Halkin, “The Hashwiyya”, *Journal of the American Oriental Society* 54/1 (1934), ; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı Mihne Olayı ve Haşviye Olgusu*, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 68-77.

⁹⁹ Hayyât'ın eserlerinde hadis taraftarlarına yöneltilen mezkur nitelemeler için bk. Ebu'l-Hüseyin Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî*, H. S. Nyberg (ed.), (Beyrut: Mektebetü'd-dâri'l-Arabiyye, 1993), 18, 74, 132, 134, 139, 143, 145.

¹⁰⁰ Ka'bi'nin eserlerinde hadis taraftarlarına yöneltilen mezkur nitelemeler için bk.

Abdülcebbar (öl. 415/1025)¹⁰¹ gibi Mu'tezilî âlimler kitaplarında Ehl-i hadisi bahsedilen niteliklerle tenkit etmektedir fakat onların hadis taraftarlarına karşı eleştirisi dozlarının yüksek olmadığı görülmektedir. Mu'tezilî âlimler hadis taraftarları için genellikle haşviyye veya nâbite gibi nitelermeler kullanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Râmhür müzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da yer verdiği ağır nitelme ve eleştirilere onların eserlerinde rastlamadık.

IV. asırda Ehl-i hadisin kelam yöntemini benimsemesi ve Eş'arîliğin bir kelam ekolu olarak yayılmaya başlaması ve diğer taraftan Hanefîler arasında da Maverâünnehir merkezli sünnî bir kelam düşüncesinin yeşermesi, IV. asırda Mu'tezile'nin etkinliğini önemli ölçüde kırmıştır.¹⁰² IV. asırda en önemli Mu'tezile temsilcileri Ka'bî, Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbar'dır. Ebû Abdullah el-Basrî (öl. 369/979)¹⁰³ ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044)¹⁰⁴

Ebu'l-Kasım Abdullah el-Ka'bî Belhî, *Kitâbu'l-makâlât ve ma'ahû Uyunü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, Hüseyin Hansu vd. (ed.), (İstanbul: Kuramer, 2018), 83, 169, 200, 203-204, 243. Ka'bî, *Makâlât*'ında haşviyye ve el-haşvu't-tağâm gibi nitelermeler de kullanmaktadır. *Kabûlü'l-ahbâr*'da ise bu nitelermelere yer vermemektedir. Sadece bir yerde nâbite nitelmesini kullanmakta ve "Biz burada ilim ehlinin büyüklerini ve sünnet ve âsârın taşıyıcılarını kastetmiyoruz. Onlar bizim de sefimiz, büyüklerimiz ve tazimi görev saydığımız kimselerdir. Biz ancak içinde olduğumuz bu dönemde veya yakın zamanda ortaya çıkıp dinlerini asabiyet üzerine kuran, ihtisas alanları olmayan hususlara dalan ve teşbih ve benzeri küfür ve dalalet unsurlarını açıkça savunup sefeye muhalefet ederek riyaset peşinde koşan kişileri kastetmiyoruz." demektedir. Bk. Ebu'l-Kasım Abdullah el-Ka'bî Belhî, *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer (ed.), (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000), 1/19-20.

¹⁰¹ Kâdî Abdülcebbar da kitaplarında bu nitelermeleri kullanmakla birlikte onun da çok şiddetli bir üslup takındığını görmüyoruz. O, Haşviyye'yi Hanbelîlerle ilişkilendirmektedir. Bk. Ebu'l-Hüseyn Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Abdülkerim Osman (ed.), (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 527, 573; Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl*, 109, 119, 136, 147, 149, 160-161, 258, 284.

¹⁰² Watt, Ebu Hâşim'in ölümüne kadarki süreci Mu'tezile'nin gümüş çağı kabul eder ve Kâdî Abdülcebbar'ı Mu'tezile'nin çöküş çağının önde gelen temsilcilerinden sayar. Bk. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, nşr. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 371, 377; Şerafettin Gölcük, «Ebu Abdullah el-Basrî», *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 84.

¹⁰³ Ebû Abdullah el-Basrî, uzun müddet Kerhî'den fıkıh eğitimi almıştır. Onun *Muhtasar*'ına şerh yazması Hanefî fıkıhındaki seviyesine işaret etmektedir. Ayrıca Kerhî'nin teklifi ile Hanefî fıkıhının usul görüşlerinin tespiti ve savunulmasında üstlendiği rol ve *Kitâbü'l-eş-ribe ve tahlîli nebzi't-temr*, *Kitâbü tahrîmi'l-müt'a*, *Kitâbü cevâzi's-salât bi'l-Fârisiyye* adlı eserleri Hanefî fıkıh düşüncesine bağlılığını göstermektedir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl*, 332; Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbih*, (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1985), 170; Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 4/63; Gölcük, "Ebu Abdullah el-Basrî", X, 84-85.

¹⁰⁴ Kuraşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 3/261; Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, S. D. Wilzer (ed.), (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1961), 118-119; Ahmet Akgündüz, "Ebu'l-Hüseyn el-Basrî", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 327. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin usul-i fıkıhta mütekellimün metodunu tercih etmesine rağmen furu-i fıkıhta Hanefî mezhebini benimsediği ve Hanefî çevrelere mensup olduğu cenaze namazını Saymerî'nin kıldırmasından (Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*,

ise mütekellim ve Hanefî fakihleri olmaları yanında daha çok usulcü kimlikleriyle ön plana çıkmıştır.

IV. asırda hadis taraftarlarının savunduğu fikhî ve itikadî ortodoksiyi tehdit eden en önemli hasımları kimi zaman i'tizalle suçlanan Hanefî-Mürciî fakihler olmuştur. Bunun en büyük delili, Halife Kâdir-billâh'ın (h. 381-422) hicrî 408 senesinde i'tizalle suçlanan Hanefî fakihleri görüşlerinden dönmeye zorlaması ve tövbe ettirmesidir. Bunu dönemin önde gelen Şâfiî hadis taraftarlarından olan Lâlekâî'nin (öl. 418/1027) şu tanıklığıyla öğrenmekteyiz:

Müminlerin emiri Kâdir-billâh, 408/1017 senesinde Hanefî-Mu'tezilî fakihlerin görüşlerinden dönüp tövbe etmelerini istedi. Onlar da söz konusu görüşlerinden dönüp, i'tizalden beri olduklarını açıkladılar. Sonra Halife, onların i'tizal, rafz ve sair İslam'a ve sünnete muhalif olan hususlarda münazara, tedris ve kelim faaliyetini yasakladı ve onlardan bu hükümlere muhalefet ettikleri takdirde emsallerine ders olacak şekilde ceza ve işkenceye tabi tutulmalarının mübah sayılacağını kabul ettiklerine dair şahitler huzurunda beyanlarını aldı.¹⁰⁵

Bu dönemde Şâfilik ve Mu'tezile arasındaki etkileşimin en üst düzeyde olmasına ve Mu'tezilî olduğu bilinen veya i'tizalle suçlanan Ehl-i hadis mensuplarının varlığının bilinmesine rağmen bu siyasî projenin Hanefî-Mu'tezilî çevrelerle sınırlandırılması arka plandaki hedefin Hanefî fıkıh ve kelim düşüncesi olduğunu göstermektedir.

Hicrî IV. asırda Irak'ta Hanefîlik, hem usul-i fıkıh hem de furu-i fıkıh alanında önemli isimler tarafından temsil edilmiştir. IV. asır Hanefî usul-i fıkıhının III. asırdaki temsilcilerinin birikimi esas alınarak tasnif edildiği ve sistemleştirildiği bir dönem olmuştur. Bu gelişme aynı zamanda Hanefîler ile Şâfiî-Eş'arî Ehl-i hadis usulcülerinin temsil ettiği iki usul anlayışının karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Bu dönemde Hanefîler ile Ehl-i hadis daha çok usul-i fıkıh konuları etrafında tartışma yaşamıştır. Dolayısıyla Hanefî fakihler, özellikle

234) ve rivayet ettiği tek hadisi Basra'da Hanefî fakih Hilâlü'r-rey'in kardeşinin oğlu Hilâl b. Muhammed'den nakletmesinden anlaşılmaktadır. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, 4/167-168.

¹⁰⁵ Ebu'l-Kasım Hibetullah Lâlekâî, Şerhu usuli itikâdi Ehlî's-sünne ve'l-cemâa, Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gamidî (ed.), (Riyad: Dâru Taybe, 2003), 4/799. Nitekim Saymerî de h. 417 yılında kâdî'l-kudât İbn Ebû's-Şevârib'in yanında şahitlik görevine atanabilmek için kendisine yöneltilen i'tizal suçlamasından teberrî edip tövbe etmek durumunda kalmıştır. Bk. Cemalüddin Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-ümem ve'l-mülük*, Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (ed.), (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992), 15/176; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Ali Şeyrî (ed.), (Beyrut: Dâru ihyâit-türâsî'l-Arabî, 1988), 12/25.

usul-i fıkıh konularında hadis taraftarlarını haşvilik ve cahillik gibi nitelendirmelerle eleştirmiştir.¹⁰⁶

Ayrıca Mekhûl en-Neseffî (öl. 318/930) ve Mâtürîdî de (öl. 333/944) eserlerinde hadis taraftarlarını haşviye ve benzeri tabirlerle eleştirmektedir. Irak'ta ise bu tarz eleştiriler Cessâs (öl. 370/981) ve Saymerî (öl. 436/1045)¹⁰⁷ tarafından dillendirilmiştir. Hanefiler içerisinde hadis taraftarlarına ve Haşviye zihniyetine en şiddetli eleştirileri Irak ekolünün IV. asrın ikinci yarısındaki en önemli temsilcisi Cessâs yöneltmektedir.

Cessâs, fıkıhın fûruundan ve usulünden anlamayan, selef âlimlerinin yönteminden haberdar olmayan bazı müteahhirûn kelamcılarının ve onlara tabi olan Haşviye'den bazı grupların kıyasın hücciyetini inkar ettiklerini belirtmektedir. Bu Haşviye kesimlerinin, çoğunluğun ittifakını icma olarak gördüklerini ifade etmektedir. Cessâs, yeni hadiseler ve nevâzil meseleleri hakkında içtihat ve kıyası ilk defa en-Nazzâm'ın (öl. 231/845) inkar ettiğini ve Bağdat Mu'tezile'sinden birtakım mütekellimlerin ve Haşviye'den Dâvud ez-Zâhirî'nin (öl. 270/884) bu hususta ona uyduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Cessâs'ın bu ifadelerinden yola çıkarak onun Mu'tezile'ye mesafeli bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Hatta onun Bağdat Mu'tezile'sinden kıyas ve içtihadü'r-re'y karşıtlarını açıkça eleştirdiği görülmektedir.

Cessâs, icmanın kimlerin ittifakı ile gerçekleşeceğine dair bahiste "Usul-i fıkıhı bilmeyen ve kıyas yöntemlerini ve içtihadü'r-re'y ve cihlerini kabul etmeyen Dâvud ez-Zâhirî, Kerâbisî (öl. 248/862) ve onların emsali ahmak ve cahil (السخفاء, الجهال) kimselerin muhalefetine itibar edilmez. Zira bunlar sadece biraz hadis yazan, nazar yöntemlerinden ve fûru-i fıkıh ve yeni hadiseleri asıllarına irca etmekten haberi olmayan kimselerdir." demektedir.¹⁰⁹

Cessâs, bazı cahil hadis taraftarlarının (أغمار أصحاب الحديث) İmam Muhammed'e (öl. 189/805) tasnif ettiği fıkıh kitaplarını Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'tan bizatihi semâ yoluyla alıp almadığını sormak sure-

¹⁰⁶ Ahmed b. Ali Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/280-281, 296; 4/23-24, 88; Ebû Zeyd Abdillâh Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, Halîl Muhyiddin el-Meyyis (ed.), (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 304, 305, 366, 389; Ebu'l-Muzaffer Sem'ânî, *Kavât'u'l-edille fi'l-usûl*, Muhammed Hasan Muhammed (ed.), (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 2/141[حشوية أهل القياس], 369 [حشوية أهل الطرد], 146.

¹⁰⁷ Saymerî'nin Haşviye eleştirileri için bk. Ebu Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed Saymerî, *Kitâbu Mesâilî'l-hilâf fi usûli'l-fikh* (*Les Problemes de Divergences en Methodologie Juridique de Husayn b. Ali al-Saymari*), Abdelouahad Jahdani (ed.), (Marsilya: Université de Provence (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1991), 201, 205.

¹⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/280-281, 315; 4/23-24, 88.

¹⁰⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/296.

tiyle onu ayıplamaya çalıştıklarını kaydetmektedir.¹¹⁰

Cessâs, Haşviyye zihniyetine dair sert eleştirilerini *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı tefsirinde de devam ettirmiştir. Cessâs, dini konularda soru sormanın Hz. Peygamber, sahabe, tabiûn dönemlerinde ve sonraki fukaha zamanında münker görülmediğini, ancak sadece biraz hadis yüklenen fakat manalarından, ahkamından ve onlardaki fıkhi istinbat edip incelemekten habersiz Haşviyye ve cahillerin bunu münker kabul ettiklerini, bu taifenin ayet-i kerimde ifadesini bulan, taşdıkları şeyden bîhaber bilgi hamalları (حملة أسفار) olduklarını belirtir.¹¹¹

Cessâs, cahil Haşviyye'nin (الجهال الحشو) ve akılsız yeni yetmelerin (الأحداث الأغمار) sihir, falcılık, kahinlik gibi hurafe şeylerin toplumda yaygınlaşması ve kabul görmesinde etkili olduklarını ve Haşviyye'nin liderlerinin (رؤساء الحشو) ve cahil muhaddislerin (المحدثون الجهال) bu hususta sahih olduğuna inandıkları uydurma rivayetler naklettiklerini söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'e sihir yapıldığı ile ilgili ve benzeri haberler, mülhidlerin uydurarak sefil Haşviyye (الحشو الطغام) mensuplarının kafalarına doldurduğu rivayetlerdir.¹¹² Yine o, zalim sultana karşı başkaldırma ve emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münkeri fitne olarak görüp reddeden hadis taraftarlarını "Ebû Hanife'nin zalim sultana başkaldırma görüşünü, ancak emri bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker düşüncesinin kaybolmasına neden olup zalimlerin İslam ümmetinin işlerine haksız yere hâkim olmasını sağlayan akılsız hadis taraftarları (أغمار أصحاب الحديث) reddetmektedir." diyerek eleştirirken,¹¹³ yetim mallarını yemeyi yasaklayan ayetin mensuh olduğunu savunan, öldürülme riski bile olsa kişinin nefsi müdafaa amacıyla kendisine saldıranla mücadele etmemesi gerektiğini düşünen ve dini konularda nazar ve istidlâl yerine taklidi savunan Ashabu'l-hadis mensuplarını haşvîlik ve cahillikle suçlamaktadır.¹¹⁴

Cessâs, Ramazan hilalinin görülmesi ile ilgili meselede dini konularda haber-i vahidlerin kabulünde ihtiyatla davranmak gerektiğini, şeriat ahkâmında umumu'l-belvâ olan hususlarda ancak müstefiz ve bilgi gerektirecek seviyede rivayetlerin kabul edilebileceğini ve bu gibi konularda haber-i vahidle hükmetmenin caiz olmadığını belirttikten sonra "İşte (bunlara dikkat etmedikleri için) mülhidler, akılsızlara (الأغمار), Haşviyye'ye ve zikrettiğimiz usulü kesin bir şekilde

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/192.

¹¹¹ Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (ed.), (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1992), 4/152-153.

¹¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/54, 59, 60.

¹¹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/87. Cessâs'ın eleştirilerinde "الأغمار" nitelemesini oldukça sık kullanması dikkat çekmektedir. Diğer örnekler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/170, 285; 5/253.

¹¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/320, 372; 4/46, 168.

kabul edemeyen kimselerin içine şüphe sokabilmiştir.” demektedir.¹¹⁵

Cessâs, “Yahyâ b. Ebû Üneyse'nin hadisiyle ihticac edilmez.” diyen Ehl-i hadis münekkidleri için “Bu cahillerin görüşüdür ve onların cerhlerine de tadillerine de itibar edilmez.”¹¹⁶ demektedir.

Râmhürmüzi'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da zikrettiği Ehl-i hadise yöneltilen eleştirilerle Cessâs'ın kitaplarındaki Ehl-i hadis eleştirilerinin büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Buradan hareketle Râmhürmüzi'nin ve IV. asırda hadis ilimlerine dair eser veren İbn Hibbân,¹¹⁷ Dârekutnî¹¹⁸ ve İbn Mende¹¹⁹ gibi hadis alimlerinin kitaplarında hedef aldıkları en önemli muhaliflerinin Cessâs gibi Ehl-i re'y yaklaşımını temsil eden Hanefî fukaha olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. IV. asırda Hanefî usul anlayışının sistemleştirilmesi ve Ehl-i hadisin usul-i fıkıh çalışmalarına ağırlık vermesiyle bu alanda iki usul düşüncesinin karşı karşıya gelmesi ve hücciyeti, Ehl-i hadis nezdinde genel kabul gören mutemed hadis koleksiyonlarının oluşmasıyla fıkıh-hadis ikileminin tazelenmesi zaten kadim olan bu husumetin bu dönemde tekrar gündeme gelmesinin sebepleri arasında sayılabilir.

¹¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/251-252. Nebiz içmenin haramlığı umumu'l-belvâ bir mesele olmasına rağmen Haşviyye'nin popülizm yapmak suretiyle halk arasında kesin şekilde haram olduğuna dair görüşü savunduğu hakkında bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/126-127.

¹¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/200.

¹¹⁷ Muhammed Zâhid Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzîb*, (ty.: yy., 1990), 179-180.

¹¹⁸ Dârekutnî'nin başta Ebu Hanife olmak üzere Hanefî fakihlere karşı mutaassıp tutumu için bk. Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîh-i Buhârî*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-arabî, ty.), 6/12; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992), 1/54; Kevserî, *Te'nîbü'l-hatîb*, 346-347. Saymerî'nin Ebû Yusuf hakkında kötü konuşan Dârekutnî'nin meclisini terketmesine neden olan bir olay için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdat*, 8/634; Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, Ömer b. Garâme el-Amrî (ed.), (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995), 14/266.

¹¹⁹ Zâhiriyye Kütüphanesi'nde bulunan bir yazma mecmuasında İbn Mende'ye nispet edilen ve *Nebzetün fî nakdi Ebî Hanîfe* başlığıyla kaydedilen bölümde İbn Mende, sahih senedlerle nakledilen “نكاة الجنين ذكاة أمه” hadisi ile ilgili Ebû Hanife'nin tenkidini aktardıktan sonra “Ebû Hanife'nin bu dediği onun kötü itikadına delalet ettiği gibi fasid görüşünün de izharıdır. (Hadis) imamları onun hakkındaki tenkidlerini ancak basiretle söylemiştir.” demekte ve Ebû Hanife'nin dalalet içinde öldüğüne ilişkin [مات أبو حنيفة ضالاً مضلاً] şeklinde bir rivayet naklettikten sonra onun reddettiği mezkur hadisin bazı tariklerini zikretmektedir. Ardından “Güvenilir mütekaddimûn alimlerinin Ebû Hanife hakkındaki tenkidleri, aleyhine şehadetleri ve kötülüklerini keşfedip izhar etmeleri”ni İslam ümmetinin vasat ve adil bir ümmet olduğunu ve insanlar hakkındaki şahitliklerinin Allah katında makbul olduğunu bildiren ayetle ilişkilendirmektedir. Bk. Ebu Abdullah Muhammed b. İshak İbn Mende, *et-Tevhîd ve ma'rîfetü esmâillâh ve nebzetün fî nakdi Ebî Hanîfe*, Dâru'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecâmî' Medreseti'l-'Umeriyye, Mecâmî' 62 (Mecmua nr. 3798)), vr. 144b; Yasin Muhammed es-Sevvâs, *Fihrisu mecâmî'i'l-Medreseti'l-Umeriyye fî Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye bi-Dimeşk*, (Kuveyt: Ma'hedü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1987), 313.

2.3. Râmhürmüzî ve Ortayol Söylemi

Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da IV. asrın ruhuna uygun bir şekilde hadis-fıkıh uzlaşmasını savunmuş, dirayet ve rivayetin birbirini tamamladığına dair Şâfiîlerin dile getirdiği tavassut (ortayol) düşüncesini desteklemiştir. Onun eserini meydana getirmedeki temel motivasyonu bu ortayol düşüncesini kuvvetlendirmektir. Râmhürmüzî, hadis ilminin hem rivayet hem de dirayet ile ilgili olduğunu ve bunların fıkıhla taçlandırılması gerektiğini göstermek istemiştir. Zira IV. asır, Ehl-i hadis içerisinde hadis ilminin sadece rivayet boyutuyla ilgilenen kesimlerin artışa geçmesiyle hadis ilimlerinin zayıfladığı, diğer taraftan dirayet ehlinin ise usul-i fıkıh ve kelam gibi teorik ilimlere yönelerek hadis ilimlerinden uzaklaştığı bir dönem olmuştur. Bu sebeple birçok hadis âlimi bu meseleye parmak basmıştır.

Hadis ilimlerine dair ilginin azalıp rivayet ehlinin artması ve dirayet ehlinin rağbetinin teorik ilimlere kayması, hadis usulü ilminin doğuşunu hazırlamıştır. Bu anlamda hadis usulü de hadis düşüncesi ile fıkıh düşüncesinin imtizacından meydana gelmiştir. Bu sebeple III. asrın sonları ve IV. asırda İbn Huzeyme (öl. 311/924), İbn Hibbân ve Hattâbî gibi hadis âlimleri doktriner mezheplerin taklit anlayışına karşı hadise ittibâya dayalı fıkıh/içtihat anlayışını savunan fıkhu'l-hadis eserleri yazmaya devam etmiştir. Bu dönemdeki hadis usulü eserleri rivayet ve dirayet bileşiminden oluşan hadis ilimleri (ulûmü'l-hadîs) anlayışının tezahürleridir. Zaten mütekaddimûn dönemi hadis usulü eserleri ortayol söylemini sahiplenen Şâfiîler tarafından telif edilmiştir. Bu dönemde hadis usulü ilmi, müteahhirûn dönemi hadis usulü eserlerinde görüldüğü üzere ıstılah/mustalah ilmi olarak algılanmamıştır.

Râmhürmüzî'nin savunduğu dirayet ve rivayet birlikteliğini öngören ortayol söylemi, gerçekte nazar ve istidlâl taraftarı Ehl-i hadis mensuplarının IV. asırda geliştirdikleri ve sahih hadis olgusu ile fıkıh düşüncesinin imtizacından ortaya çıkan formülasyonu idealleştirmektedir. Bu esasen Ehl-i re'y ile Ehl-i hadis arasında tesis edilen bir ortayol olmaktan daha çok, Ehl-i hadis içerisinde h. IV. asırda neşvü-nema bulan bir ortayoldur. Zira Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da Ehl-i re'ye karşı nötr kalmaya gayret etmekle beraber satır aralarında eleştirileri dikkatlerden kaçmamakta ve Ehl-i re'y'in haber teorisi namına geliştirdiği herhangi bir prensip veya kavramdan bahsetmemektedir. Onun *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'daki dirayet anlayışı da daha çok Ehl-i hadis geliştirdiği isnad ve ricâl ilmi ile ilgili ayrıntılı teknik bilgilerden ibarettir. Râmhürmüzî, dirayet kavramını aslında hadislerdeki manaların incelenmesini amaçlayan hadis fikhî¹²⁰ ve isnad ve ricâl tenkidıyla hadislerin sıhhat durumunun tespit edilmesini amaç-

¹²⁰ Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 161, 210-211, 219, 238, 254, 320.

layan hadis ilimleri ile ilişkilendirmektedir.¹²¹

Bu bağlamda Râmhürmüzî, kitabının odak noktasını oluşturan “Rivayet ve Dirayeti Birleştiren Kimselerin Fazileti” başlığında bu birleşimi sağlayan ve hem hadiste hem de fıkhıta “ilim ehli”¹²² kabul edilen Ehl-i hadis mensubu âlimlerin faziletlerini ele almaktadır. Nitekim o, bu başlık altında Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Abdullah b. İdris (öl. 192/807), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî, Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/813), Şâfî, Ali b. Medînî (öl. 234/848), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Kerâbîsî gibi hadis taraftarlarının rivayet ve dirayet açısından gösterdikleri mahareti ele almaktadır. Diğer taraftan Râmhürmüzî, bu başlık altında Ebû Hanife, Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve daha sonraki hiçbir Hanefî fakihî zikretmemiştir.¹²³ Hatta Mâlik b. Enes’in görüşlerini benimseyen Kûfe Ehl-i hadisinden Abdullah b. İdris vasıtasıyla İmam Muhammed hakkında tenkit mahiyetinde bir rivayet nakletmektedir.¹²⁴

Sonuç

Râmhürmüzî, mütekaddimûn döneminde bir hadis alimi olarak meşhur olmamıştır. O, müteahhirûn döneminde *el-Muhaddisü'l-fâsıl* adlı eserinin Ehl-i hadis çevrelerde yayılması ve şöhret kazanması ile daha tanınır hale gelmiştir. Mütekaddimûn dönemi kaynakları onu hadis ilminde öne çıkmış bir âlim olarak tanıtmadığı gibi biyografisine de yer vermemiştir.

Hicrî VI. asırda Ebu Tâhir es-Silefî, Râmhürmüzî ve hadis ilimlerine dair eseri *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın ön plana çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Silefî'nin onun *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ına verdiği önem sayesinde Râmhürmüzî tanınmaya başlamış ve *el-Muhaddisü'l-fâsıl* onun rivayetiyle yayılmıştır. Bu sebeple Râmhürmüzî'nin tanınması, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın şöhret kazanmasıyla yakından ilişkilidir.

Mütekaddimûn döneminde *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın hadis ilimleri-

¹²¹ Bk. Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 160, 218 [,259 ,254 ,253 ,] ولا دراية بوزن من نقلها], 620 ,385 ,329 ,320 ,312 ,307.

¹²² Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 529, 530, 620.

¹²³ Bununla beraber Râmhürmüzî, ilgili babın başında Kûfe ekolünün fakihlerinden Alkame b. Kays'ın (öl. 62/682) fıkhıdaki üstünlüğüne dair bir rivayet nakletmektedir. Yine bu babta Hilâlû'r-rey'in kendisini mezhebi sebebiyle hor gören Gunder'in meclisinden onun hadisten yaptığı bir çıkarımı beğenmesine rağmen ayrılmasıyla ilgili bir olayı da nakletmektedir. Ancak Râmhürmüzî'nin burada amacı Hilâlû'r-rey'i övmek değildir. (Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 238, 248.) Zira bir başka yerde yine Hilâlû'r-rey'in fıkıhla herhangi bir ilişkisi olmadığına dair bir rivayet kaydetmektedir. (Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 210-211.) Ancak Yılmaz, Râmhürmüzî'nin bu isimleri dirayet ve rivayeti bir arada bulunduran âlimlerden kabul ettiği kanaatindedir. Bk. Yılmaz, “İlk Hadis Usulü Eserinde Râmhürmüzî'nin Fıkhü'l-hadîs Denemesi”, 381, 389.

¹²⁴ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, 257.

ne dair ilk eser olduğunu dillendiren bir âlim olmamıştır. *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ın hadis ilimlerini inceleyen ilk eser olduğu değerlendirilmesini ilk defa Alâî yapmıştır. Daha sonra İbn Hacer, bu hususu tekrar etmiş ve *el-Muhaddisü'l-fâsıl* ondan sonra hadis usulü alanında telif edilmiş ilk eser olarak kabul görmeye başlamıştır.

Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da hadis ilimlerine dair meseleleri belirli bir düzen olmadan ele almaktadır. O, kitabında sünnetin ve hadislerin önemi, Ehl-i hadisin fazileti ve üstünlüğü,¹²⁵ rivayet adabı ve şartları,¹²⁶ dirayet ve rivayeti cemetmenin fazileti,¹²⁷ isim ve künyelerle ilgili ricâl bilgileri,¹²⁸ makbul ve merdud raviler, rivayetin kabul veya ret şartları,¹²⁹ tahammül-eda yolları ve rivayet lafızları,¹³⁰ tashif-tahrif,¹³¹ edebü'l-implâ ve'l-istimlâ,¹³² cerh-tadil¹³³ ve hadis yazımının keyfiyeti¹³⁴ gibi konulara ve âli-nâzil rivayet,¹³⁵ hadislerin yazılması,¹³⁶ lafzen ve manen rivayet,¹³⁷ fıkıhla ilgilenmeksizin çok hadis rivayet etmenin keraheti¹³⁸ gibi bazı hadis meselelerine yer vermektedir.

Râmhürmüzî'nin amacı, Ehl-i hadisin deruhte ettiği hadis ilmi ile ilgili teknik bilgileri gözler önüne sermek, Ehl-i hadisi dirayet ve rivayeti cemetmek suretiyle fıkhu'l-hadise teşvik etmek ve bu hususta temayüz eden Ehl-i hadis mensuplarını¹³⁹ öne çıkarmaktır. Dolayısıyla o, müteahhirün döneminde algılandığı şekilde hadis usulünü teorik bir ıstılahlar ilmi olarak görmemiştir. Nitekim o, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da temel hadis usulü konularına değinmekle birlikte hadis ıstılahlarının veya ittisal ve inkıta, sıhhat ve zafiyet açısından yahut kaynağına nispetle hadis türlerinin tanımlanması ile ilgilenmemektedir.

Râmhürmüzî, Büveyhîlerin Şâfiî-Eş'arî Ehl-i hadis mensuplarına desteklerinin arttığı bir dönemde Büveyhî idarecileri ile yakın ilişkiler kurmuş ve bu sayede kâdılık görevine getirilmiştir. Onun hicrî IV. asırda fıkıh ve hadisin uzlaşmasını savunan Şâfiî çevrelerle irtibatlı

¹²⁵ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 163-182.

¹²⁶ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 182-214, 351-362.

¹²⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 238-266.

¹²⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 266-350.

¹²⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 403-419.

¹³⁰ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 420-523.

¹³¹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 524-532.

¹³² Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 549-605.

¹³³ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 593-598.

¹³⁴ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 605-609.

¹³⁵ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 214-237.

¹³⁶ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 363-402.

¹³⁷ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 533-543.

¹³⁸ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 553-560.

¹³⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 229-233, 611-624.

nazar ve istidlâl taraftarı Ehl-i hadis âlimlerinden olduğunu söylemek mümkündür. Zira o, bir yanda Hanbelî eğilimli katı hadis taraftarlarının diğer yanda Ehl-i hadise muhalif tutumlarıyla Ehl-i re'yin olduğu bir konjonktürde tavassut (ortayol) söylemini savunarak dirayet ve rivayetin birlikte ele alınması gerekliliğini vurgulamıştır. Onun eserinde öne çıkarmaya çalıştığı ortayol ise IV. asırdan itibaren sahih hadis ile fıkıh (rivayet ve dirayet) birlikteliğinin ideal formülasyonunu savunan Ehl-i hadis Şâfiîlerin metodudur.

Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da Ehl-i hadisin usul paradigmasını benimsemiş ve Ehl-i hadise yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır. O, Ehl-i hadisi hem dirayet hem de rivayet ilimleriyle ilgilenmeye teşvik etmektedir. Ancak Râmhürmüzî, rivayet ve hadis ilimleri olmaksızın dirayetin ve fıkıh ilminin eksik kalacağını vurgulayarak genel olarak Ehl-i re'ye ve özellikle Hanefî fakihlere de göndermede bulunmaktadır.

Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da Ehl-i hadise yöneltilen eleştirilerin sahiplerini açıkça beyan etmemiştir. Ancak ilgili pasajlarda söz konusu eleştirilerin Ehl-i re'y fakihleri tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira karşılıklı eleştirilerde hep fıkıh olgusunun merkezi teşkil ettiği görülmektedir. Râmhürmüzî, eserinde Ehl-i kelâmı veya Mu'tezile'yi doğrudan hiç muhatap almamıştır. Onun naklettiği eleştirilerin muhataplarının genellikle fukahadan olduğu tespit edilmektedir. Nitekim *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da Ehl-i hadise yöneltilen eleştiriler ile Râmhürmüzî'nin çağdaşı Hanefî usul-i fıkıh âlimi Cessâs'ın eserlerinde hadis taraftarlarına yönelttiği eleştirilerin büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Buradan hareketle Râmhürmüzî'nin eserinde Ehl-i re'y Hanefî fakihleri hedef aldığını söylemek mümkündür. Zira o, dirayet ve rivayeti birleştiren âlimler arasında birçok Ehl-i hadis âlimi sayarken, hiçbir Hanefî fakihî zikretmemektedir.

Kaynaklar

- Abbâdî, Ebu Asım Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtü'l-fukahâi's-Şafi'iyye*. ed. G. Vitestam, Leiden: Brill, 1964.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebu'l-Hüseyn el-Basrî". *DİA*. 326-328. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Akoğlu, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlahiyât, 2008.
- Alâî, Salahuddin Ebu Said. *İsâratü'l-fevâidi'l-mecmû'a fi'l-işârati ilâ'l-ferâidi'l-mesmû'a*. ed. Merzûk b. Hiyâs, 2 Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2004.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Avnî, eş-Şerîf Hâtîm b. Ârif. *el-Menhecü'l-muktarah li fehmî'l-mustalah*. Riyad: Dâru'l-hicre, 1996.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîh-i Buhârî*. 25 Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, ty.
- Belhî, Ebu'l-Kasım Abdullah el-Ka'bî. *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*. ed. Ebû Amr el-Hüseynî b. Ömer, 2 Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.
- Belhî, Ebu'l-Kasım Abdullah el-Ka'bî. *Kitâbu'l-makâlât ve ma'ahû Uyunü'l-mesâil ve'l-cevâbât*. ed. Hüseyin Hansu vd., İstanbul: Kuramer, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. nşr. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Cessâs, Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, 5 Beyrut: Dâru ihy-

- âi't-turasi'l-arabî, 1992.
- Cessâs, Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Kuveyt: Vizâratü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdillâh. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. ed. Halil Muhyiddin el-Meyyis, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Ebu Zehv, Muhammed *el-Hadis ve'l-muhaddisîn*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, h. 1378.
- Gölcük, Şerafettin. "Ebu Abdullâh el-Basrî". *DİA*. 84-85. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh. *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadis*. ed. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1977.
- Halkin, A. S. "The Hashwiyya". *Journal of the American Oriental Society* 54/1 (1934), 1-28.
- Hamevî, Ebu Abdullâh Yakût. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Beyrut: Dâru sâdir, 1995.
- Hamevî, Ebu Abdullâh Yakût. *Mu'cemü'l-üdebâ*. ed. İhsan Abbas, 7 Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Câmi'u li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. ed. Mahmud Tahhan, 2 Riyad: Mektebetü'l-mearif, ty.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. ed. Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf, 2 Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. ed. Ebû Abdillâh es-Sevrakî vd., Medine: el-Mektebetü'l-ilmîyye, . Basım, t.y.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. Şerefü Ashâbi'l-hadis. ed. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara: Dâru İhyâi's-sünneti'n-nebeviyye, ty.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. ed. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 16 Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2002.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Râmhürmüzî". *DİA*. 447-448. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî*. ed. H. S. Nyberg, Beyrut: Mektebetü'd-dâri'l-Arabiyye, 1993.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. ed. Âdil Ahmed Abdulmevcut vd., 9 Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimaşk*. ed. Ömer b. Garâme el-Amrî, 80 Beyrut: Dâru'l-fikr, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-Mecme'u'l-müessis li-mu'cemü'l-müfehris*. ed. Yusuf Abdurrahman el-Mar'âş, 4 Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-Mu'cemü'l-müfehris*. ed. Mahmud Şekûr el-Meyâdîni, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*. ed. Abdulfettah Ebu Gudde, 10 Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzheti'n-nazar fi tavdîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi'l-ehli'l-eser*. ed. Nureddin Itr, Dimeşk: Matbaatü's-sabbâh, 2000.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. ed. Ali Şeyrî, 14 Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*. ed. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mende, Ebu Abdullâh Muhammed b. İshak. *et-Tevhîd ve ma'rîfetü esmâillâh ve nebzetün fi nakdi Ebi Hanîfe*. Dâru'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecâmî' Medreseti'l-'Umeriyye, Mecâmî' 62 (Mecmua nr. 3798), 144-147.
- İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*. ed. Ebu'l-Kasım İmâmî, 7 Tahran: Dâru Sürûş, 2000.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. ed. Abdurrahman b. Muhammed, 35 Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferec. *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. ed. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, 19 Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992.
- İbnü'l-Esrî, Ebu'l-Hasen İzzüddin. *el-Kâmil fi't-târîh*. ed. Ömer Abdüsselam Tedmürî, 10 Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. ed. S. D. Wilzer, Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1961.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV, 2016.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Hüseyin. Şerhu'l-usûli'l-hamse. ed. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebu'l-Kasım el-Belhî, Hâkim el-Cüşemî. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. ed. Fuad Seyyid-Eymen Fuad Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.

- Kâdî İyâz, İyâz b. Musa b. İyâz. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbi'l-mesâlik*. ed. Muhammed Tâvit et-Tancı vd., 8 Mağrib: Matbaatü Fedâle, 1965-1981.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Kitâbu'l-emsâl*. ed. Abdülmecid Kıtâmiş, Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1980.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib*. ty: yy, 1990.
- İbnü'l-Kiftî, Cemalüddin Ebu'l-Hasen. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nuhât*. 4 Beyrut: el-Mektebetü'l-unsuriyye, h. 1424.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Kuraş, İbn Ebu'l-Vefâ. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. ed. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 5 yy: Hicr, 1993.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kasım Hibetullah. *Şerhu usuli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*. ed. Ahmed b. Sa'd b. Hamdân el-Gamidî, 4 Riyad: Dâru Taybe, 2003.
- Laoust, Henri. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı-Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Madelung, Wilferd. "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler". çev. Muzaffer Tan. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 323-386. Ankara: Otto Yayınları, 2018.
- Makdisî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlim*. ed. J. Georje, Kahire: Mektebetü'l-Medbüli, 1991.
- Makdisî, George. *İslâm'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşerî Bilimler*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*. nşr. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *DİA*. 496-500. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. ed. Beşşâr Avvâd Maruf, 35 Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1980.
- Mneymneh, Hassan. *Büveyhîler Devleti Tarihi*. çev. Tarık Akarsu. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurraûf. *el-Yevâkîf ve'd-dürer fi şerhi Nuhbeti İbn Hacer*. ed. el-Murtaza ez-Zeyn Ahmed, 2 Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999.
- Nedîm, Muhammed b. Ebu Ya'kûb İshâk. *el-Fihrist*. ed. İbrahim Ramazân, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- Özaşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Râm hür müzi, Hasen b. Abdurrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. ed. Muhammed Acâc el-Hatîb, Beyrut: Dâru'l-fikr 1971.
- Râm hür müzi, Hasen b. Abdurrahmân. *Kitâbu emsâli'l-hadis el-merviyye 'ani'n-Nebî*. ed. Ahmed Abdulfettah Temmâm, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1988.
- Reşîd el-Attâr, Yahya b. Ali. *Nüzhetü'n-nâzır fi zikri men haddese 'an Ebi'l-Kâsım el-Beğavi mine'l-huffâz ve'l-ekâbir*. ed. Müş'îl b. Bânî el-Matîrî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. 8 Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. ed. Ahmet Şakir, Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Saymerî, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1985.
- Saymerî, Ebu Abdillâh Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Kitâbu Mesâilil-hilâf fi usûli'l-fikh (Les Problemes de Divergences en Methodologie Juridique de Husayn b. Ali al-Saymarî)*. ed. Abdelouahad Jahdani, Marsilya: Universite de Provence (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1991.
- Se'âlibî, Ebu Mansur Abdülmelik. *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-'asr*. ed. Müfid Muhammed Kumhiyye, 4 Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. "el-Mütekellimûn fi'r-ricâl". *Erbe'u resâil fi 'ulûmi'l-hadis*. ed. Abdulfettah Ebu Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1990.
- Sem'ânî, Abdülkerim. *el-Ensâb*. ed. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, 12 Haydarâbâd: Meclisü dâirati'l-meârifil-Osmâniyye, 1962.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. ed. Muhammed Hasan Muhammed, 2 Beyrut:

- Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Sibâî, Mustafa *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrîi'l-İslâmî*. y.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2000.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *Tabakâtu'l-fukahâ*. ed. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru'r-râidî'l-Arabî, 1970.
- Sübkî, Tâcüddid Abdülvehhâb. *Tabakâtu's-Safi'yyeti'l-kübrâ*. ed. Mahmud Muhammed et-Tanahî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 10 y.y.: Hicr, h. 1413.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekr. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv*. ed. Abdülhakim Atıyye, Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- Temîmî, Takiyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzî. *et-Tabakâtu's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 4 Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1983.
- Tenûhî, Ebu Ali el-Muhassin b. Ali. *Kitâbu'l-ferec ba'de's-şidde*. ed. Abbûd eş-Şâlcî, 5 Beyrut: Dâru sâdır, 1978.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. nşr. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Umrân Yayınları, 1981.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. "Zikru men yu'temedu kavluhû fi'l-cerhi ve't-ta'dîl". *Erbe'u resâil fi 'ul'umi'l-hadîs*. ed. Abdülfettah Ebu Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, 1990.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. ed. Şuayb Arnaut vd., 25 Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. 4 Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. ed. Zeynü'lâbidîn b. Muhammed Belâfîrîc, 3 Riyad: Edvâü's-selef, 1998.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-Alâm Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. 8 Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi

Yazar: Murteza Bedir (İstanbul: Dem Yayınları, 2017, 2. Baskı, 240 sayfa)

Serdar ÖZALP *



Kitap İnceleme

Makale Türü: Kitap Değerlendirmesi, **Geliş Tarihi:** 01 Aralık 2022, **Kabul Tarihi:** 23 Mart 2023, **Yayın Tarihi:** 31 Mart 2023, **Atıf:** Özalp, Serdar. "Fıkıh Mezhep Sünnet: Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi, Yazar: Murteza Bedir, (İstanbul: Dem Yayınları, 2017, 2. Baskı, 240 Sayfa)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023): 433-448.

<https://doi.org/10.33415/daad.1213196>

Book Review

Article Types: Book Review, **Received:** 01 December 2023, **Accepted:** 23 March 2023, **Published:** 31 March 2023, **Cite as:** Özalp, Serdar. "Fıkh Madhhab Sunnah: The Prophet's Authority In Hanafi Fiqh Theory, by: Murteza Bedir, (Istanbul: Dem Publishing, 2017, 2nd Edition, 240 Page). *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 23/1 (March 2023): 433-448.

<https://doi.org/10.33415/daad.1213196>

* Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, serdarozalp91@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6466-1583>

**Öz**

Hanefî mezhebi özelinde hazırlanan bu eser, klasik dönemdeki fıkıh usûlü algısının yanında, moderniteyle birlikte gelen fıkıh usûlü algısı arasındaki değişimi göstermesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Eserde Hanefî mezhebinin teşekkülünden modernitenin etkisi altına girilen 19. yüzyıla kadarki süreçte fıkıh usûlü delillerinden biri olan sünnetin geçirmiş olduğu evreler, fıkıh usûlü eserleri üzerinden ele alınmaktadır. Bu değerlendirmemiz, eserin tanıtılmasının yanında, modern dönemde yazılan fıkıh usûlü eserlerine yeri geldiğinde atıflar yaparak eserde ortaya konan tezin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, Mezhep, Hanefî Mezhebi, Sünnet.

Murteza Bedir, Fıkh Madhhab Sunnah: The Prophet's Authority in Hanafi Fiqh Theory, (Istanbul: Dem Publising, 2017, 2nd Edition, 240 page)

Abstract

This work, which was prepared specifically for the Hanafi madhhab, has an important place in terms of showing the change between the perception of the usul al-fiqh in the classical period and the perception of the usul al-fiqh that came with modernity. In this work, the phases of the sunnah, which is one of the proofs of the usul al-fiqh, from the formation of the Hanafi madhhab until the 19th century, when it came under the influence of modernity, are discussed through the works of the usul al-fiqh. In addition to introducing the work, this evaluation aims to contribute to a better understanding of the thesis put forward in the work by referring to the works of usul al-fiqh written in the modern period when necessary.

Keywords: Islamic Law, Usul al-Fiqh, Madhhab, Hanafi Madhhab, Sunnah.

Fıkıh usûlünde şer'î delillerin ikincisi olarak ele alınan sünnet konusu ile ilgili gerek akademik düzeyde gerekse de akademi dışında yapılan pek çok çalışma mevcuttur. Şer'î hükümlerin anlaşılmasında hangi yöntemin izleneceği konusunda, mezhep olgusu ve modern hayatla birlikte değişen algı önemli rol oynamaktadır. Fıkıh usûlü delillerinden biri olan sünnet konusunda Murteza Bedir tarafından kaleme alınan *Fıkıh Mezhep Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* adlı eser, klasik fıkıh usûl anlayışının tespiti ve sünnetin rolü açısından önem arz etmektedir. Eser, fıkıh usûlünün klasik dönemde nasıl algılandığını, işlevinin ne olduğunu, Hanefî mezhebi çerçevesinde sünnetin delil olma konusunda müellifin dönemlendirmesine göre ne gibi farklılıkların bulunduğunu fıkıh usûlü eserleri üzerinden ortaya koymaktadır.

Eser üzerine değerlendirme sayılabilecek iki çalışma mevcuttur.¹

¹ Mehmet Özgenel, "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülahazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (30 Aralık 2006), 7-36; Halis Demir, "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet Adlı Kitabın Tahlili", *Universal Journal of Theology* 2/1 (31 Mart 2017), 97-103.

Bunlardan ilki Mehmet Özşenel tarafından “Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar” başlıklı çalışmadır. İkincisi ise Halis Demir tarafından hazırlanan “Fıkıh, Mezhep ve Sünnet Adlı Kitabın Tahlili” isimli çalışmadır. Her iki çalışma da eserin 2004 yılında yapılan ilk baskısı üzerine yapılmıştır. Özşenel, kitapla ilgili geniş muhtevaya yer vermekle birlikte eseri daha çok hadis perspektifinden değerlendirmektedir. Demir’in çalışması ise eserle ilgili genel bir tanıtım ve bilgilendirme mahiyetindedir. Bu iki çalışmaya ek olarak biz de bu eseri fıkıh ve fıkıh usûlü perspektifinden değerlendireceğiz. Çalışmamızda kitabın 2017 yılında yapılan son baskısını esas alacağız. Bu baskının önsözünde müellif, ortaya koyduğu tezin mahiyeti ve isabetine dair son derece önemli açıklamalar yapmaktadır. Şöyle ki:

“...fıkıh usulü ya da o zamanki dilimle konuşacak olursam fıkıh teorisi, furu-ı fıkıh ile inşai bir ilişkiye sahip değildir; aksine fıkıh usulü furu-ı fıkıhı teorik olarak önceliyor gibi görünse de gerçekte filen sonra gelen, ikincil düşünce niteliğine sahip bir ilimdir. Başka bir ifadeyle fıkıh usulü İslam öğretim mahfillerinde genel kabul gören tezin aksine bir içtihat metodolojisi ilmi olmayıp felsefi olarak İslami hükümlerin vahiy-akıl ilişkisi temelinde nasıl ortaya çıktığını/oluşturduğunu izah eden teorik bir ilimdir...”²

Yukarıda yapılan açıklamada da görüldüğü üzere eserin temel tezi, fıkıh usûlünün işlevinin ne olduğu ve bu işlevin modern dönemde nasıl bir kırılma yaşadığı ve bu kırılma ile birlikte değişimin nasıl gerçekleştiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Fıkıh usûlünün bu açıdan incelenmesi, özelde *sünnet* delili üzerinden ele alınmış ve eserin ortaya koyduğu tez bu perspektiften örneklendirilerek delillendirilmiştir. Nitekim müellif tarafından eserin konusu olan sünnetle ilgili yapmış olduğu şu açıklamalar dikkat çekici mahiyettedir:

“...fıkıh usulünün temel konularından biri olan sünnet delili rivayetlerle hükümler arasındaki ilişkiyi problematize eden bir bölüm olarak okunmalıdır. Fıkıh usulünün bütün konuları gibi sünnet üzerine yapılan bir değerlendirme asla inşai bir söylemle okunamaz. Zira bir delil olarak sünnet bir hüküm olarak sünnetle (nebevi amelle) eş zamanlı olup hadis ilmi çerçevesinde derlenen rivayetlerin yeni bir inşa yapmaktan çok nebevi uygulamada mevcut hüküm olarak sünneti yansıtmak durumundadır. Dolayısıyla mesele, fıkıhın hadisle inşasından çok mevcut

² Murteza Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet (Hanefi Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi (DEM) Yayınları, 2017), 14.

fıkıhın hadis materyaliyle nasıl izah edileceği sorusu çerçevesinde dönmektedir...³

Bu çerçevede eser üzerine yeniden bir değerlendirme yazılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Eseri ortaya koyduğu tez çerçevesinde özellikle fıkıh ve fıkıh usûlüne yaklaşım konusunda ve fıkıh usûlünün işlevine dair klasik dönem ile modern dönem arasındaki kırılmayı ve değişimi göstermesi açısından değerlendireceğiz. Eserde iddia edilen modern dönemdeki fıkıh usûlünün işlevine dair kırılmanın günümüzde yazılan fıkıh usûlü eserlerinde yer alıp almadığına dair ilgili eserlere atıfta bulunarak eserin anlaşılmasına katkı sunmayı hedeflemekteyiz.

Eser, fıkıh usûlü ilminde aslî delillerin ikincisi olan sünnetin kaynaklık değerini konu almıştır. Fıkıh usûlü sistematüğinde şer'î ahkâmın delillerinden ilki Şâri'in bildirmesiyle metlûv olan Kitap'tır. Sünnet delili ise Kitap'la insan arasındaki irtibatı sağlaması açısından önemlidir. Sünnetin delil oluşu, Hz. Peygamber'in Allah tarafından seçilmiş olmasına ve şeriatın onun hayatı üzerinden anlatılmasına dayanmaktadır. Sünnet fıkıh usûlündeki delil anlamında kullanılmasının yanı sıra genel olarak üç farklı manada kullanılmaktadır. İlk olarak sünnet, peygamberî öğretilerdir. Yani Hz. Peygamberin nübüvveti sürecinde öğrettiği tüm uygulamalardır. İkincisi ise fûrû fıkıhta kullanılan mendup manasıdır. Yani sünnet, farz veya vacip gibi yükümlülük olmayıp, yapılması tavsiye edilen şeylerdir. Üçüncüsü ise yukarıda bahsettiğimiz delil olarak sünnettir.⁴ Eserde bahsedilen sünnet, fıkıh usûlü açısından ele alınan *delil* anlamındaki sünnettir.

Eser, Hz. Peygamber'in otoritesinin meşruiyetini değil, fıkıh usûlü açısından Hanefî mezhebinin teşekkülünden modernitenin etkisine girildiği 19. yüzyıla kadar sünnetin geçirdiği evreleri usûl eserleri üzerinden ele almaktadır. Eser, müellifin ortaya koyduğu dönemlendirme⁵ çerçevesinde yaklaşık 2./8. yüzyıldan 13./19. yüzyıla kadar Hanefî usûl geleneğine ait fıkıh usûlü metinlerinde hükümlerin kaynağı olarak Hz. Peygamberin otoritesinin nasıl algılandığını ve bu algılamada ne tür değişimlerin yaşandığını göstermeyi amaçlamaktadır.⁶ Fıkıh usûlünün işlevi ile ilgili ileri sürülen "fıkıh

³ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 15.

⁴ H. Yunus Apayadın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 40; Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150; Sünnetin diğer ayrımları için bk. Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 71 vd.

⁵ Bu dönemler şunlardır: Teşekkül dönemi: Başlangıçtan 4./10. yüzyılın başına kadar olan yaklaşık iki yüz yıllık bir zaman dilimi. Klasik dönem: 4./10. yüzyıldan 6./12. yüzyılın ilk yarısına kadar olan yaklaşık 200 yıllık bir dönem. Klasik sonrası dönem: 6./12. yüzyılın ortalarından 13./19. yüzyıla kadar. Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 49.

⁶ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 56.

usûlünün inşâî bir söylemle okunamayacağı”⁷ hipotezini bir anlamda sünnet üzerinden ispatlamaya çalışan müellif, konunun tüm fıkıh usûlü edebiyatı üzerinden ele alınmasının hacim açısından bir çalışmaya sığmayacağı endişesiyle, çalışmayı Hanefî usûlü üzerinden ele almıştır. Konunun tek mezhep üzerinden ele alınmasının bir diğer gerekçesi ise yaklaşık bin yıl boyunca Müslümanların bir mezhep çerçevesinde düşündükleri ve hareketlerini mensup oldukları mezhep kabulleri doğrultusunda şekillendirmeleridir.⁸ Nitekim 20. yüzyılda mezhep kavramı daha çok taassup, taklit gibi olumsuz çağrışımlar uyandırması sebebiyle modern dönemde bilim adamlarının zihninde mezheplerle ilgili hoş olmayan çağrışımlar ve ön yargılar bulunmaktadır.⁹ Bu sebeple hem fıkıh yapma biçiminde mezhep temelli yöntem 20. yüzyılın başlarında terk edilmiş (Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nin hazırlanması bunun ilk ve en önemli pratik sonuçlarından biridir) hem de mezheplere karşı son derece negatif bir tutum ve bir önyargının bu süreçte yerleştiği belirtilmiştir. Bu algı, 20. yüzyıl için anlaşılır bir durum olsa bile 19. yüzyıla kadar mezheplere böyle bir bakışın olmadığını hatta mezheplerin Müslüman toplumların en meşru kurumlarından biri olduğu Bedir tarafından başka bir çalışmasında vurgulanmıştır.¹⁰ Dolayısıyla çalışmanın bir mezhep üzerinden ele alınması çalışmanın hacimsel olarak sınırlarını aşacağı endişesinden çok fıkıh yapma biçiminin mezhep temelli olması gerektiğine dair Bedir'in benimsemiş olduğu yöntemden dolayıdır.

Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde özellikle modern dönemdeki fıkıh usûlü algısına eleştiri getirilmiştir. Bedir, modern dönemde fıkıh usûlünün fûrû fikhî oluşturan ve istinbat kurallarını oluşturmayı amaçlayan bir disiplin olarak algılandığını ifade etmiştir.¹¹ Yani modern dönemde fıkıh usûlüne inşâî bir rolün biçildi-

⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 15.

⁸ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 25.

⁹ Murteza Bedir, “Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”, *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*, 2011, 1/622.

¹⁰ Bedir, “Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”, 1/622.

¹¹ Müellifin bahsettiği modern dönem fıkıh usûlü algısını destekler nitelikteki örnekler için bk. Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 31-32; Vehbe Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ahmet Efe (İstanbul: Risale, 2017), 14; Modern dönem fıkıh usûlü algısının örnekle anlatımı ve eleştirisi için bk. Apayadın, *İslam Hukuk Usulü*, 11; Modern dönem fıkıh usûlünün işlevinin anlaşılması açısından bu dönemde yazılmış bir eserin, usûlün işlevine dair verdiği örnek şu şekildedir: “Mesela ben namazın şer'an farz olup olmadığını bilmiyorum. Bunu öğrenmek istiyorum. Şer'î delillerden Kitap'a (Kur'an) bakarım. Burada 'Namazı dosdoğru kılınız!' emrini görünce, usûl-i fikahtan öğrendiğim emir siğasının vücub (farz) ifade etmesi kaidesini kullanır, bir mantık kıyası kurar, şöylece namazın farz olduğu neticesine varırım...” Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usûlü (İslam Hukûkunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi)* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1964), 38; Benzer açıklamalar için bk. Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, çev. Ruhi Özcan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 1993), 29; Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü -Giriş-*, çev. Haşan Karayığit (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 64-65; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ğini ifade etmektedir. Ancak müellife göre fıkıh usûlünün asıl işlevi, mevcut fıkıh kurallarının nasıl ortaya çıktığını açıklamayı amaçlayan geriye dönük bir karaktere sahip teorik bir ilimdir.¹² Dolayısıyla fıkıh usûlünün bir içtihat yöntemi olmadığı, var olan hükümlerin naslarla uyumunun sağlanması şeklinde bir okumaya tabi tutulması gerektiği söylenmiştir. Bu çerçevede fıkıh usûlünün felsefi olarak İslâmî hükümlerin vahiy-akıl ilişkisi temelinde nasıl ortaya çıktığını izah eden teorik bir ilim olduğu ve teorik ilimlerin de yapısı gereği açıklayıcı karakterde olduğu ve doğrudan *inşâî* nitelik taşımadıkları vurgulanmıştır.¹³ Ayrıca fıkıhın bizzat hükümle, fıkıh usûlünün ise bu hükümlerin hüküm oluşlarıyla yani delillerle ilgilendiği ifade edilmiştir. Müellifin eleştirmiş olduğu, kendisine *inşâî* bir rol biçilen modern dönem fıkıh usûlü ile fıkıh usûlünün işlevinin, -müellife göre- fıkıhın geriye dönük olarak gerekçelendirilmesi şeklindeki bu iki yaklaşımın birbirine zıt olmadıklarını ve fıkıh usûlüne her iki işlevin de yüklenebileceğini ifade edenler de olmuştur.¹⁴

Bedir, fıkıh usûlüyle ilgili bu genel perspektifi verdikten sonra sünnetin fıkıh usûlü açısından nasıl ele alınması gerektiğine değinmiştir. Özellikle yukarıda açıklamış olduğu fıkıh usûlünün, fıkıh yani ahkâm-ı şer'îye ile ilişkisine yönelik algısını destekler nitelikte, sünnetin asla modern dönemdeki fıkıh usûlü algısı şeklinde *inşâî* bir tarzda okunamayacağına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla sünnet delili, fıkıhın hadislerle yeniden oluşturulmasından çok, mevcut fıkıhın hadislerle nasıl izah edileceğini bize verir. Müellif burada klasik fıkıh usûlü algısının modern dönemde değiştiğine dikkat çekmekte ve modern dönemde fıkıh usûlüne aslında bir *inşâ* rolü biçildiğini ifade etmektedir.¹⁵ Nitekim modern dönemde mevcut külliyat bırakılıp, naslar üzerinden şer'î hükümler yeniden anlamlandırılmaya çalışılmış ve geçmişteki bu selefi düşüncenin modern dönemde ana akım haline

Vakfı (İFAV) Yayınları, 1988), 4-5; Muhammed Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdülkadir Şener (Ankara: Fecr Yayınevi, 1986), 14-15; Fıkıh usûlünün işlevine dair zekât ve namaz örneği üzerinden yapılan başka bir açıklama şu şekildedir: "Fakih fer'î ve cüz'î bir meselenin hükmünü tespit etmek istediği zaman, usûlcünün tespit etmiş olduğu kâideleri alır ve hükmü bulmak istediği meseleyle ilgili delile tatbik eder... Mesela, namazın ve zekâtın dindeki hükmünün ne olduğunu bilmek isteyen fakih namaz ve zekâtla ilgili âyetlere bakar. 'Namazı kılın ve zekâtı verin.' âyetini görür. Ayette emir sigası kullanılarak namazın kılınması ve zekâtın verilmesinin emredildiğini anlar. Daha önce usûlcüden veya usûl ilminden öğrendiği emir vücuba delâlet eder, kâidesini âyete tatbik eder ve buradan namaz ve zekâtın vâcib (farz) olduğuna hükmeder..." Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü (Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 29-30, 31-32.

¹² Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 14.

¹³ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 14.

¹⁴ Talip Türcan (ed.), *Fıkıh Usûlü* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 29-30.

¹⁵ Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 31-32; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 38; Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 29; Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü*, 64-65; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 4-5; Fıkıh usûlünün modern dönemde "inşâî" bir işleve sahip olduğu düşüncesi ve bu düşüncenin eleştirisi için bk. Apayadın, *İslam Hukuk Usulü*, 11 vd.

geldiği vurgulanmıştır. Yukarıda modern dönemde yazılmış bazı fıkıh usûlü eserlerine atıfla göstermiş olduğumuz örnekler, fıkıh usûlünün müellifin tabiriyle “İslam’ı yeniden okumak için bir kurtarıcı metodolojisi bilimi olarak algılandığı”¹⁶ tespitini destekler niteliktedir.

Bedir, eserinde birçok yerde batılı araştırmacıların çalışmalarından faydalanmıştır. Bu çerçevede fıkıh usûlünün teşekkül dönemi ile ilgili olarak ne zaman başladığı; İmâm Şâfiî (ö. 204/820) tarafından kaleme alınan ilk usûl eseri *er-Risâle* ile başlayıp başlamadığı konusunda W. Hallaq’ın görüşlerine yer vermiştir. Burada fıkıh usûlünün hicri 3. yüzyıldaki akıl-nakil tartışmasının sonucu olduğunu söyleyerek Şâfiî’nin *er-Risâle* adlı kitabının sadece Peygamberin otoritesini temellendirme amacıyla yazıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla oryantalistlere göre fıkıh usûlü ilminin kuruluşunun hicri 3. yüzyılın sonu ve 4. yüzyılın başları olduğu belirtilmiştir.¹⁷

Bedir, çalışmasında, usûlün iki farklı yazım türüyle; fukahâ ve mütekkellim yöntemleriyle ilgili olarak modern fıkıh usûlü eserlerinin aksine bir değerlendirmede bulunmuştur. Şöyle ki, fıkıh usûlü ilminin iki farklı metodu olan bu yöntemlerin modern usûl kitaplarındaki¹⁸ gibi usûl açısından temel görüş ayrılığından çok fıkıh-kelam ilişkisi yönüyle bir ayrım olduğunu ifade etmiştir.¹⁹

Kelam ve usûl ilişkisiyle ilgili olarak Hanefîlerin en başta belli bir kelamî ekole mensup olmadıkları ifade edilmekle birlikte başlarda Hanefîlerin çoğunun Mu‘tezilî olduğu ifade edilmiştir. Bu nedenle sonraki Hanefîlerin Sünnî çerçeveden çıkmama endişesiyle Mu‘tezile karşıtı duruşlarını netleştirmek için Mâtürîdîlik çizgisine ilerledikleri tespiti yapılmıştır. Ayrıca Hanefî mezhebinin hâkim usûl anlayışının Bağdat merkezli olduğu ve Bağdat’taki Hanefîlerin kelamla ya hiç ilgilenmedikleri ya da Mu‘tezilî kelam anlayışından etkilendikleri ifade

¹⁶ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 16.

¹⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 23.

¹⁸ Mütekkellim-fukahâ yöntemlerinin modern usûl kitaplarında ele alınmasıyla ilgili olarak bk. Murteza Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (01 Ocak 2013), 66-75; Benzer bir açıklama için bk. Apayadın, *İslam Hukuk Usulü*, 17; Modern kaynaklardan örnekler için bk. Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 34-35; Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 16-17; Türcan, *Fıkıh Usûlü*, 40, 44; Modern dönem usûl eserlerinde fukahâ-mütekkellim ayrımının temelini usûle yüklenen işlev bakımından bir ayrım olduğunu gösteren şöyle bir açıklama yapılmıştır: “Nazarî olan bu akımın gayesi, delilin delâlet ettiği gibi bu ilmin kaidelerini tespit, bu kaidelerin istidlâlin zabt-u rabt altına alınması bakımından ölçü haline getirip, mezhebin fer‘î meselelerine hizmet eder değil, müçtehitlerin içtihatlarına hükmeden hâkim vaziyetine sokmaktır. Bu yol kelimciler’in (mütekkellimlerin) yolu olarak bilinmiştir... Âlimlerden bir kısmı imamlardan nakledilmiş bulunan fikhî, fer‘î meselelerin gerektirdiği gibi usûlî kaideleri tespite dayanan diğer bir yol takip etmiştir... Hanefî alimleri bu yolu takip etmekle tanınmış olduklarından bu yol Hanefî yolu olarak isim yapmıştır.” Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 33; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 35-39; Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, 23; Atar, *Fıkıh Usûlü*, 13-14; Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 39.

¹⁹ Bedir, “Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, 75-82.

edilmiştir. Müellif, Hanefî mezhebinin kelim ile ilişkisi çerçevesinde Mu'tezilî anlayıştan etkilenen Bağdat merkezli Hanefî usûlünü, özellikle Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseri çerçevesinde değerlendirmiştir. Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinden alıntıda bulunarak, tefsirine giriş mahiyetinde yazdığı usûl eserinden bahsettiği ifade edilmiştir. Bununla birlikte Cessâs'ın usûl eserinde kelimî tartışmalara ait bir başlığın olmaması ve eserin elimize ulaşan ilk nüshasının baş tarafındaki eksikliğe dayanarak, Cessâs'ın bu kısımda usûl-kelim ilişkisine değinmiş olabileceği ifade edilmiştir. Hatta müellif bu eksikliğin sebebi olarak eserin eksik olan kısmında onun Mâtürîdî-Eş'arî-Hanbelî çizgisindeki Sünnîlikle uyuşmayan fikirlerini ihtiva ettiği için kasıtlı olarak bu kısmın sansür edilmiş olabileceğini iddia etmektedir.²⁰

Mu'tezilî kelim düşüncesi ile Sünnî düşüncenin çekişmesinin sonucu olarak Hanefî fukahâ metodunun netleştiği ifade edilmiştir. Şöyle ki; Hanefî usûl ekolünü Orta Asya'da canlandıran fakihin Debûsî (ö. 430/1039) olduğunun ifade edilmesine rağmen aslında Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî'yle (ö. 482/1089) bu geleneğin Hanefîler arasında yaygınlaştığı belirtilmiştir. Bu iki âlimin Cessâs ve Debûsî'nin eserlerinde yer alan Mu'tezilî imalı görüşleri isim vermeden eleştirdikleri ifade edilerek aslında fukahâ metodunun bu iki isimle sistemleştiği anlatılmıştır. İlâveten bu eleştirilerin amacının Cessâs-Debûsî usûl çizgisini temelden değiştirme olmadığı da vurgulanmıştır. Nitekim fukahâ yöntemiyle ilgili olarak müellif şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Hanefî usûl geleneğinin kökleri Bağdat'tadır ve burada fıkıh teorisi kelimî ilkeler açısından Mutezile kelamıyla yakından bir ilişkide olanlarca geliştirilmiştir. Bu gelenek Orta Asya'ya taşındığı sırada tüm İslam dünyasında Mutezile karşıtı bir kampanya gittikçe yüksek bir sesle yürütülüyordu. Hanefî usûlcüler fıkıh teorisinin kelimî temellerinin farkında oldukları için bu kampanyanın kendilerine karşı bir harekete dönüşmemesi için büyük bir yorumlama faaliyetine girdiler. Böylece kelimî öncülleri fıkıh usûlüne karıştırmadan salt fıkıh alanında kalan usûl geleneğini başarılı bir biçimde korudular.”²¹

Bedir, usûl-mezhep ilişkisiyle ilgili olarak fıkıh usûlüyle ilgili sunmuş olduğu genel düşünceyi destekler nitelikte bir ilişkiden söz etmektedir. Bu çerçevede bizim anladığımız şekilde mezheplerin hicri 4. yüzyılın başlarında tam anlamıyla teşekkül ettiklerini ve fûrû

²⁰ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 36, Dipnot. 31.

²¹ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 41.

fıkıhın oluştuğunu ifade etmiştir. Fıkıh usûlü metinleri arasında -Şâfiî'nin *er-Risâle*'si hariç- hicrî 4. yüzyılın ortalarından önceye giden bir eserin olmadığına işaret ederek fıkıh usûlünün mahiyeti/işlevi ile ilgili hipotezini desteklemektedir. Şöyle ki, fıkıh usûlü eserleri fürû fıkıhın sistematikleşmesinden sonra oluşturulduğu için usûlün fıkıh inşâ edici bir nitelikte algılanmasının doğru olmayacağı ifade edilmektedir. Mezhep-usûl ilişkisinin klasik dönemde bu şekilde ele alınmasının ardından modern dönemde mezhep farklılıklarının önemini kaybettiği söylenmiştir. Modern dönemde, Sünnî mezhepler arasındaki farklılıkların giderilmesi için uzlaştırmacı bir tavır takınıldığı ifade edilmiştir. Bu doğrultuda klasik dönemdeki belli temelleri olan mezhep farklılıkları modern dönemde göz ardı edilmiştir. Modern dönemde kaleme alınan usûl eserlerinde deliller ile ilgili mezhepsel farklılıkların sanki yüzeysel ve gerçek olmayan tartışmalar şeklinde ele alındığı vurgulanmıştır. Hatta istihsan örneği üzerinden, bu delili eleştiren Şâfiî'nin aslında bu delili kullandığı söylenerek mezhepler arasında ayrılık olmadığı ifade edilmiştir.²² Müellif, modern eserlerdeki bu tür açıklamaların bilginin gelişimi önünde büyük öneme sahip olan ihtilafı anlamsız kıldığı şeklindeki eleştirisini dile getirmiştir. Ancak müellifin başka bir yazısında, modern dönemdeki bu algıyı eleştirel nitelikteki söyleminin aksine bir görüş bildirdiği görülmektedir. Burası izaha muhtaç bir husustur.²³

İkinci bölümde müellif, öncelikle hicri 4. yüzyıla kadar devam eden süreçte ehl-i hadîs ve ehl-i r'ey ekollerinin çekişmesine dayanarak bu iki ekolün zihninde yer alan sünnet algısını göstermeye çalışmıştır. Bu çerçevede ehl-i hadîs ve ehl-i r'ey ayrımının neye dayandığıyla ilgili olarak klasik literatürdeki önemli isimlerin bakış açılarına atıfta bulunmaktadır. Tasnifin nispeten biraz dağınık olması konunun bütüncül olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Re'y ve hadis taraftarlığı kavramlarının kullanımında 3.-4./9.-10. yüzyıl yazarları ile 6./12. yüzyıl ve sonrasında eser kaleme alanlar arasında farklılığın olduğu belirtilmiştir. Belirtilen dönemler arasında ve

²² Modern dönemde yazılan usûl eserlerinde İmâm Şâfiî'nin de istihsanı kullandığına dair ifadeler için bk. Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 193; Zuhayli, *Fıkıh Usûlü*, 100; Türcan, *Fıkıh Usûlü*, 258-259; İmâm Şâfiî'nin "Kim istihsan yaparsa, kendiliğinden şeriat getirmiş olur." dediği söz nakledilerek devamında şu açıklamaya yer verilmiştir: "Fakat maksatlar anlaşılduktan sonra görülmüştür ki, bütün İslâm hukukçuları, başka isimler altında bu delil ve metodu da kullanmışlardır." Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 71; Benzer açıklamalar için bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 74; Ebû Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi*, 232-234; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 173-174; Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 221.

²³ Müellifin bir kitaba yazdığı giriş mahiyetindeki yazısında konuyla ilgili açıklamaları şu şekildedir: "İmâm Şâfiî fıkıh faaliyetini tanımlamak için kaleme aldığı *er-Risâle* adlı eserinde nasların manasına kapı aralamanın yani içtihat yapmanın kaçınılmaz olduğunu ama bunun bazı riskler taşıdığını düşünerek istihsanı ve maslahatı reddeden yazılar kaleme almış ama diğer yandan kendisi de fetva/içtihat faaliyetinde onları kabul etmekle kalmamış, başarılı bir biçimde geliştirmiştir." Şenol Saylan, *Hanefilerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmi'l-müfti)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 23-24.

sonrasında re'y ve hadis ayrımının, coğrafya, metodoloji ve hem coğrafya hem metodoloji temelli olduğunu ifade eden ve buna göre değerlendirme yapan önemli isimlerin görüşlerine yer verilerek değerlendirme yapılmıştır.²⁴ Eserin bu bölümünde, teşekkül dönemini ele almasına rağmen kavramlara yüklenen anlamların değişime açık olduğunu göstermek için modern dönemdeki yansımalarına da yer verilmiştir.

Öncelikle unutulmamalıdır ki ehl-i re'y ve ehl-i hadîsin ayrıştığı nokta Hz. Peygamberin otoritesinin varlığı konusunda değildir.²⁵ Bu iki ekol sünnet konusunda temelde iki noktada ayrılmışlardır. Bunlardan ilki ilmin fıkha dönüşmesi sürecinde insan müdahalesinin sınırlarını, ikincisi ise Hz. Peygamberin öğretilerinin sonraki nesillere aktarılış biçimidir.²⁶ Birinci ayrışma noktası içtihadın sınırlarıyla ilgilidir. Nitekim ehl-i re'ye eleştiriler de bunun üzerinden yapılmıştır.²⁷ Çünkü ilk dönemde ilim kelimesi hadisi kapsamakta ve nakledilen bilgi olarak kullanılmaktaydı. Fıkıh ise re'y anlamındaydı. Yani Kur'ân, Hz. Peygamber, râşid halifeler ve Allah Resulünün ashabından nakledilen bilgiler, ilmi oluştururken, âlimlerin nakledilen bu bilgiler hakkındaki yorumları ve bunları yaşamlarına aktarma deneyimleri ise fikhî oluşturmaktadır.²⁸ Bu çerçevede hadis taraftarları yukarıdan nakledilen bilgiye beşerî bir müdahalenin olmaması gerektiğini savunmaktadırlar. İmam Şâfiî bu noktada hicri 2. yüzyılın son çeyreğinde usûl eseri üzerinden bu iki ekole karşı uzlaştırmacı bir yöntemle, hadis taraftarlarının ilim anlayışını geliştirerek buna içtihadı da eklediği tespiti yapılmıştır.

İlk dönemden sadece İsa b. Ebân (ö. 221/836) ve Tahâvî'nin (ö. 321/933) görüşlerine ulaşılabildiği belirtilmiş ve müellif tarafından bu iki âlim üzerinden Hanefî haber teorisi tespit edilmiştir. İsa b. Ebân'ın haber kavramına yüklediği anlama yer verildikten sonra, "İsa b. Ebân'ın Haber Teorisi" üst başlığı, "Haberin Rasyonel Tasnifi", "Haberin Dini Tasnifi", "Râviler" ve "Metin Analizi" olmak üzere dört alt başlık halinde ele alınmıştır. Sonuç olarak İsa b. Ebân, ehl-i hadîsin isnadı tek ölçü kabul etmesine karşılık bu hadisleri naklederken râvilerin yorumunun katıldığını ve zayıf hadislerin ayıklanırken sadece isnadın ayırt edici bir kriter olmadığını belirterek, bu tür haberlerin ancak bir grup fakih önderliğinde metin analiziyle anlaşılabilirliğini söylemiştir. Bu durum, İsa b. Ebân'ın isnadı tek başına güvenli bir yöntem olarak görmediğini göstermektedir.²⁹ Bu-

²⁴ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 65 vd.

²⁵ M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/521.

²⁶ İki ekol arasındaki görüş ayrılıkları için bk. Kılıçer, "Ehl-i Re'y", 10/521-522.

²⁷ Ehl-i hadîsin ehl-i re'ye yönelttiği eleştiriler için bk. Kılıçer, "Ehl-i Re'y", 10/522-523.

²⁸ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 69.

²⁹ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 94-95.

nun yanında ehl-i re'y geleneğinden olan Tahâvî'nin ehl-i hadîsin de görüşlerini kullanarak Hanefîliği savunduğu ifade edilmiştir. Müellif Tahâvî'nin hadis ehli tarafından hoş karşılandığını, aynı zamanda kıyası kullanıp sahih hadisleri tenkit etmesinden dolayı eleştirildiğini belirtmiştir. Ancak müellif tarafından Tahâvî'nin bu yaklaşımına rağmen, onun tarafından bile Hanefî fıkıh doktrininin temelini değiştirilmesinin düşünülmediği ifade edilmiştir. Müellif, fûrû fıkıh eserlerinde Tahâvî'nin görüşlerine başvurulduğu ancak fıkıh usûlü eserlerinde, daha çok Hanefî usûl geleneğinin İsa b. Ebân'ın isnada kuşkuyla yaklaşan yönteminin devam ettirildiği tespitinde bulunmuştur. Sonuç olarak Hanefî usûlcülerin Tahâvî'nin getirdiği bu yaklaşmayı kabul etmekle birlikte pratikte İsa b. Ebân'ın ortaya koyduğu görüşü devam ettirdiği belirtilmiştir.

Üçüncü bölümde müellif, kitabın başında söylediği “Önce fûrû daha sonra usûl oluşur.” iddiasını destekler nitelikte hicri 4. yüzyılda mezheplerin yeni teşekkül ettiğini, bu sebeple henüz fıkıh usûlü eseri telif edilmediğini zikretmiştir. İsa b. Ebân'la temelleri atılan Hanefî haber teorisi bu dönemde bazı âlimler tarafından geliştirilerek daha sistematik bir hal almıştır. İlk döneme dair yeteri kadar kaynağın olmaması, konunun anlaşılabilirliğini düşürürken, bu dönemin mevcut eserleri tatmin edici niteliktedir. Hicri 5. yüzyılda kelimelerin oluşum dönemi olması sebebiyle kelimelere duyulan rağbet Mu'tezilenin geri plana atılmasına sebep olduğu ve bu dönemde Hanefîlerde bir zayıflama meydana geldiği iddia edilmiştir. Ancak müellif, Hanefîliğin Bağdat'ta zayıflamasını yeteri kadar ele almamaktadır. Bedir, başka bir çalışmada Hanefîliğin Bağdat'taki serüvenine ayrıntılı şekilde değinmiştir.³⁰ Bedir, zayıflamadan kastının; Hanefî mezhebinin Bağdat'ta, hukuk-yargı alanında varlığını ve etkinliğini sürdürse de, İslam ilimlerinin iki entelektüel branşında, yani fıkıh usûlü ve kelimeler sahasında, hemen hemen hiçbir varlık göstermemesi şeklinde ifade etmiştir.³¹ Buna bağlı olarak Hanefî alimlerin canlı faaliyetlerinin, 5./11. yüzyılın başlarına gelindiğinde yavaşladığını ve hatta neredeyse durduğunu ifade etmiştir. Bunu ispatlamak için de yazılan eserleri birer gösterge kabul ederek, Hanefî mezhebi tarihinde Bağdat'ta 11. yüzyıl sonrası kaleme alınan kelimeler, fıkıh veya fıkıh usûlü alanında etkili olmuş bir esere nadiren rastlanıldığını vurgulamıştır. Yine, 5./11. yüzyıl öncesi üretilen çok önemli ve etkili olmuş birçok çalışmanın zamanla unutulmaya terk edilmiş olduğu ve birçok eserin günümüze ya hiç ulaşamamış ya da tek nüsha olarak gelmiş olması da Bağdat'ta Hanefîliğin zayıflamasına delil olarak getirilmiştir. Ayrıca bu durumun Maveraünnehir'in iki önemli merkezi Buhara ve Semerkand'la karşılaştırıldığında daha

³⁰ Bedir, “Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”.

³¹ Bedir, “Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması”, 1/623.

net görülebileceği ifade edilmiştir.³² Klasik dönemde Hanefîlerin haber teorisinin anlaşılması için ilk gidilecek kaynağın Cessâs olduğu belirtilerek *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eseri ele alınmıştır. Nitekim Cessâs'ın haber bölümü İsa b. Ebân'ın görüşleri etrafında adeta onun bir metnini şerh eder gibi kurgulandığı belirtilerek, eserin ilk eser olmasına rağmen oldukça sistematik ve ayrıntılı bilgiler içermesi bakımından önemli olduğu vurgulanmıştır.³³

Klasik dönemde (Müellifin tasnifine göre; 4./10. yüzyıldan 6./12. yüzyılın ilk yarısına kadar olan yaklaşık 200 yıllık bir dönem) artık ehl-i hadîs ve ehl-i re'y taraflarının kimler olduğu daha netleşmiştir. Aynı şekilde ehl-i hadîs yani bu dönemdeki hadis taraftarlarının tek odağı isnat olmuş; ehl-i re'y yani Hanefîlerin amacı ise mevcut haberin sıhhatinin senetle birlikte senet dışında da tespit edilmesi olmuştur. Bu dönemde de ilk dönemde olduğu gibi sünnetin ikinci delil oluşu tartışma konusu olmayıp haber-i vâhîde yaklaşımın, temel ayrışma noktası olduğu ifade edilmiştir. Müellif, hadis taraftarlarının deliller sıralamasında haber-i vâhîdi kıyasın önüne almalarını bilinçli bir hareket olarak nitelemektedir. İlk dönemde Hz. Peygamberin otoritesi sünnet kavramıyla açıklanmıştı. Ancak bu dönemde hadislerin, râvilerin algıları ışığında yazılmasının bu hadislerin kaynak olarak alınmasını engellediği, bunun yerine fakih râvilerin fetvalarının esas alındığı belirtilmiştir.

444 | db

Bahsedilen yöntemi aynen uygulayan Cessâs'ın Hanefî haber teorisinin temelini Bağdat'ta ortaya koyduğu ifade edilmiştir. *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde Cessâs'ın, ilk dönemdeki İsa b. Ebân gibi hadis-sünnet kelimeleri yerine haber kavramını kullanmasına dikkat çekilmiştir. İlk dönemde olduğu gibi bu dönemde de ehl-i hadîs-ehl-i re'y ayrışmasının temel sebebi, hadislerin bilgi değerinin ne olduğu tartışması olduğu belirtilmiştir. Nitekim müellif, Cessâs'ın eserini, ehl-i re'y ve ehl-i hadîs arasındaki çekişmenin tezahürü niteliğinde olduğunu belirtmiştir. Cessâs'ın haberi açıklarken hadisleri, mütevatir olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırıp, mütevatir olmayanlara garip hadis dediği ve bunlarla âhâd haberleri kastettiği belirtilmiştir. Bununla beraber âhâd haberin fakih bir râvi tarafından rivayet edilmediği sürece bilgi değerinin olmadığı ifade edilmiştir. Burada müellif aslında Hanefîlerin delil alma noktasında hadislere şüpheyle yaklaşmadığını, zira mütevatir hadisin en çok kullanılan delillerden biri olduğunu, asıl problemin doğruluğu kesin olmayan âhâd haberler olduğunu belirtmiştir. Müellif, mütevatir hadisin bilgi değerini Kur'ân'ın mütevatir olması örneği üzerinden vermektedir.³⁴

³² Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", 1/627.

³³ Bedir, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, 111.

³⁴ Benzer bir açıklama için bk. Apayadın, *İslam Hukuk Usulü*, 33.

Debûsî'nin hicri 4. yüzyılda Irak'taki Hanefî haber teorisini tekrar gündeme getirdiği söylenmiştir. Müellif, Debûsî'nin Buhara bölgesinden çıktığını söylemesine karşın bu bölgede Hanefiliğin ortaya çıkışıyla ilgili yeterli bilgi vermemiştir. Bu kısım Cessâs'ın eseri üzerinden benzerlik ve farklılıkları karşılaştırarak ele alındığı için nispeten tekrara düşüldüğünü ifade edebiliriz. Debûsî'nin Cessâs'ın aksine klasik Hanefî delil sıralamasında bazı değişiklikler yaptığı belirtilmiştir. Debûsî, eserini hüccet kavramını merkeze alarak yazmıştır. Onun İsa b. Ebân ve Cessâs'tan asıl farkının haber tasnifinde değişikliğe gitmesi olduğu belirtmiştir. Bu tasnif bilinen ve yaygın yani *meşhur* ve az bilinen *garip hadîs* şeklindedir.³⁵ Okunduğunda karmaşık bir hal alan bu tasnif, müellif tarafından tablo halinde gösterilerek daha anlaşılır kılınmıştır.

Bedir, Hanefî haber teorisine asıl şeklini veren isimlerin Serahsî ve Pezdevî olduğunu anlatmaktadır. Bu iki ismin Debûsî çizgisini bilinçli bir şekilde takip ettiği kanaatindedir. Bedir'e göre Debûsî, bu iki isim ile Cessâs arasında köprü konumundadır. Burada Pezdevî'nin önemi, mevcut konuları belli bir sistematığe oturtması; Serahsî'nin ise Hanefî geleneğinin doğru anlaşılması noktasında olduğu belirtilmiştir.

Hanefî haber teorisine son noktayı koyan ismin Pezdevî olduğuna işaret edilmiştir. Pezdevî'nin, eserini ders kitabı niteliğinde yazarak bütün konuları sistematik bir şekilde aktaran ilk müellif olduğu belirtilmiştir. Pezdevî'nin gelenekten ayrıldığı en önemli husus eserinde ikinci delili, *haber* yerine *sünnet* şeklinde nitelendirmesi olduğu ifade edilmiştir. Müellife göre bu dönemde sünnet kavramı, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini içine alan bir anlam kazanmıştır. Müellif bu sebeple, Pezdevî'nin bu başlığı kullanmasını isabetli görür.

Dördüncü bölümde, klasik sonrası dönemde gelişen siyasi olayların, mezhepleri *Sünnî* adı altında uzlaşmacı bir tavır takınmaya yönelttiği belirtilmiştir. Müellif aynı dönemde bir mezhebe mensup olmayan sûfi tarikatların ortaya çıkmasıyla farklı mezhebe mensup kişilerin birbirinden ders almasının bu uzlaşmaya katkı sağladığını ifade etmektedir. Hanefîlerin, uzlaşmacı tavrın gereği olarak gelenekselliğe yakın bir tavır sergilediği söylenmektedir. Bu tutuma Hanefî âlimlerin hadislerle ilgili çalışmalar yapması örnek gösterilmiştir. Müellif, bu uzlaşmacı tavrı, o dönemde verilen eserlerden örneklerle göstermektedir. Müellifin ileri sürdüğü iddiaları, bu dönemde yaşanan âlimlerin bizzat kendi eserleri üzerinden aktarması, olaylara içerdiden bakılmasını sağladığı ve okuyucuya yorum yapabilme fırsatı sunduğu söylenebilir.

³⁵ H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/368.

Bedir, bu dönemde yazılan eserleri üç kategoride ele alarak fıkıh usûlüne son noktayı koyan Pezdevî'nin merkeze alındığı eserlerin, daha çok eğitim maksadıyla telif edildiğini bildirmektedir. Bu tarz eserlerde amaçları sebebiyle bir konunun tartışılmasından ziyade, ulaşılan sonuçların verildiği zikredilmektedir. Müellif, Abdülaziz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) *Keşfu'l-esrâr* adlı eserini ele alarak dönemin özelliklerini bize anlaşılır bir şekilde yansıtmaktadır. Eserin diğer dönemlerden en büyük farkı ikinci aslı delilin sünnet başlığı altında işlenmesi olduğu ifade edilmiştir.

Müellif verilen eserler üzerinden dönemin özelliklerini ana hatlarıyla çizdikten sonra Hanefîlerin kelim sahasında nasıl bir yol izlediğini ele almaktadır. İlk dönemlerde Hanefîlerin aklı ön plana çıkarmaları gerekçesiyle Mu'tezilî diye isimlendirilmesinin³⁶ bu dönemde Mâtürîdîliğe hızlıca geçişe sebep olduğunu ve kurulan kelim okullarına Mâtürîdî ismini vermelerinin Mu'tezilî nitelemesinden kurtulmak için olduğunu açıklamaktadır.

Eser, tarih kitabı niteliğinde olmasa da yüzyıllar arası geçişin keskin olması, okuyucuda olaylar sanki aynı zaman diliminde gerçekleşmiş gibi bir izlenim yaratmaktadır. Bu da okuyucunun zihninde soru işaretlerine neden olmaktadır. Eserin konusunun geniş bir zaman dilimini kapsamasından kaynaklı olarak böyle bir durum oluştuğunu ifade edebiliriz. Eserin arka kapağı, girişi ve önsözüne baktığımızda müellif son dönemlerde değişen sünnet algısını bize gösterebilmek için, ilk dönemleri ele almış ve okuyucuya bu dönemler arasındaki farklılıkları göstermeye çalışmıştır. Bu sebeple son bölümün eserin en önemli kısmı olduğu kanaatindeyiz. Ancak bu bölüm üçüncü bölümdeki kadar detaylandırılmayıp genel olarak verilmiştir. Bu da dönemin anlaşılması için ileri okumaları gerektirmektedir. Bunun sebebi, geniş bir zaman dilimini kapsayan eserde her dönemin detaylandırılması durumunda eserin hacminin genişleyeceği endişesi olabilir. Eser dil ve üslup açısından da son derece güzel bir kullanıma sahiptir. Akademik bir dilin kullanımını noktasında örnek bir yapıya sahiptir.

Sonuç olarak eserin konuyu ele alış biçimi göz önüne alındığında ciddi bir gayret ve çabanın mahsulü olduğu görülmektedir. Esere yazılan önsözde eserin tezinin ne olduğu açık şekilde ifade edilmiş ve bu tezi destekleyici delil ve değerlendirmeler yeri geldiğinde belirtilmiştir. Eserin savunduğu tezin anlaşılması için alana dair bazı okumaların yapılması gerekebilir. Çünkü eserde müellifin her bölümde muhatabın belli bir bilgi birikimine sahip olduğunu varsayımıyla hareket ettiği hissedilmektedir. Eserin başlığındaki *Fıkıh Mezhep Sünnet* kavramlarının art arda sıralanması ve *Hanefî Fıkıh Teorisinde*

³⁶ Kılıçer, "Ehl-i Re'y", 10/523.

Peygamber'in Otoritesi ifadesi, içeriği son derece güzel ifade etmiştir. Eserde fıkıh usûlünde Hz. Peygamberin otoritesi ele alınırken fıkıh, mezhep ve sünnet kavramlarının genelden özele sıralanması son derece isabetli olup bu sıralama, sünnet delili üzerinden ele alınan ve fıkıh usûlünün işlevini gösterme amacıyla uyum gösterdiğini ifade edebiliriz. En dar kapsamda sünnet deliline yaklaşım tarzı üzerinden mezhep olgusuna, ardından fıkıh usûlüne, oradan da fıkıh teorisine yaklaşımı göstermesi açısından kavramların birbirlerine bir nevi köprü konumunda olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte kitap, fıkıh usûlünün mahiyeti ve Hanefî mezhebi literatüründe sünnetin ele alınışı hakkında bilgi almak isteyenlerin bakacağı ilk kaynaklardan biridir. Eserin farklı dönemlerdeki sünnet algısını klasik dönemdeki eserler üzerinden aktarması, konuyu daha anlaşılır kılmıştır. Daha sonra bu eserlerde yer alan bilgilere dair müellif tarafından değerlendirme ve yorum niteliğinde yazılmış olunan görüşlerin aktarılması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır. Müellifin, dördüncü bölüm istisna edildiğinde, başlıkları kısa aralıklarla vermesi kapsamı bakımından geniş olan konunun zihinde daha net anlaşılmasını sağlamaktadır. Nitekim müellif de bu özelliğinden dolayı her başlık sonunda bir diğer konuya geçişe temel oluşturmak için çıkardığı sonuçlara yer vermiştir. Yer yer tablolar verilerek karmaşık tasnifler okuyucu için daha anlaşılır hale getirilmiştir. Bu bağlamda eser, fıkıh usûlü alanında önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Kaynakça

- Apayadın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Apayadın, H. Yunus. "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh Mezhep Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi (DEM) Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Bedir, Murteza. "Hanefî Mezhebinin Abbasi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum*. 1/621-632, 2011. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=45710625&tarama=-Murteza%20bedir>
- Bedir, Murteza. "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülahazalar". *İslam Araştırmaları Dergisi* 29 (01 Ocak 2013), 65-97.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Demir, Halis. "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet Adlı Kitabın Tahlili". *Universal Journal of Theology* 2/1 (31 Mart 2017), 97-103.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*. çev. Abdülkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 4. Basım, 1986.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü (Giriş-Deliller-Hükümler-Hüküm Çıkarma Yöntemleri)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usûlü (İslam Hukûkunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi)*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1. Basım, 1964.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özşenel, Mehmet. "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülahazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (30 Aralık 2006), 7-36.

- Saylan, Şenol. *Hanevîlerde Mezhep Usûlü (Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkıh Usûlü -Giriş-*. çev. Hasan Karayığit. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 1. Basım, 2010.
- Şa'bân, Zekıyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2010.
- Türcan, Talip (ed.). *Fıkıh Usûlü*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Zeydan, Abdülkerim. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ruhi Özcan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 1993.
- Zuhayli, Vehbe. *Fıkıh Usûlü*. çev. Ahmet Efe. İstanbul: Risale, 4. Basım, 2017.