

kalemname

16

December-Aralık 2023

Cilt:8

Kırıkkale Üniversitesi
İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Kırıkkale University
The Journal of Faculty of
Islamic Sciences



e-ISSN: 2651-3595

kalemname

Kırıkkale Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

8/16

ARALIK 2023

DergiPark
AKADEMİK

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

EBSCOhost

SÖBIAD

SIS
Scientific Indexing Services

**Academic
Resource
Index**
ResearchBib

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

e-ISSN: 2651-3595

Sayı/No:16

Aralık/December 2023

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Eski ad altında yayımlanan sayılar: 2016, Cilt:1 Sayı:1-2; 2017, Cilt:2 Sayı:3-4; 2018, Cilt:3 Sayı:5)

Eski e-ISSN: 2547-9504

Previous Title: The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty

(Year Range of Publication with Former Title: 2016-2018 Vol:1, No:1-Vol: 3, No:5)

Former e-ISSN: 2547-9504

Kapsam: Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

Scope: Religious Studies-Social Sciences

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Period: Biannually (June & December)

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

Publication Language: Turkish, English, Arabic, German.

Kalemname, yılda iki sayı yayımlanan uluslararası bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Kalemname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler; İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography prepared with the ISNAD.

YAYINCI/PUBLISHER

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 71450, Kırıkkale, Türkiye.
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, 71450, Kırıkkale, Türkiye.

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. Mevlüt ERTEN (mevluterten71@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/RESPONSIBLE EDITOR

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Ali ÇETİN (alicetintr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

EDİTÖR YARDIMCISI/CO-EDITOR

Arş. Gör. Abdullah Enes AYDIN (abenesaydin@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

16. Sayı Editörleri/Editors of 16th Issue

Prof. Dr. Zekeriya Akman
Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu
Doç. Dr. Güldane Gündüzöz
Doç. Dr. Adem Yıldırım
Doç. Dr. Nejla Hacıoğlu
Doç. Dr. Mesut Cevher
Doç. Dr. F. Zeynep Belen
Doç. Dr. Nurdane Güler
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Güngör
Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin Şimşek
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Türk
Arş. Gör. Yunus Kocabıyık
Arş. Gör. Dr. İbrahim Kara
Arş. Gör. Dr. Ramazan Çınar
Arş. Gör. Şeyma Demirtaş
Arş. Gör. Fatıma Zehra Öğütçü
Arş. Gör. Betül Karaçöl
Arş. Gör. Büşra Oğuz
Arş. Gör. Muhammed Uç
Arş. Gör. Abdullah Enes Aydın

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN (mevluterten71@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Prof. Dr. Ali ÇETİN (alicetintr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (basdemir@ankara.edu.tr)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (ihsanapcioglu@yahoo.com)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Prof. Dr. Zekeriya AKMAN (zekeriyaakman@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ (suelocan@gmail.com)
Akdeniz University, The Faculty of Arts and Sciences, Antalya, Türkiye.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (sehmetoglu@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Adem YILDIRIM (ademyildirim@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Nejla HACIOĞLU (nejlahacioglu@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Fatıma Zeynep BELEN (fzbelen@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Nurdane GÜLER (nurdaneguler@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed GÜNGÖR (muhammedgungor.tr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK (wahsim2012@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim TÜRK (ibrahimkktc@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Yunus KOCABIYIK (yunuskocabiyik@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. İbrahim KARA (ibrahimsivasi58@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Ramazan ÇINAR (mramazancinar@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

ALAN EDİTÖRLERİ/FIELD EDITORS

Temel İslam Bilimleri/Basic Islamic Studies

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN (mevluterten71@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (sehmetoglu@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Oğuzhan TAN (oguzhantanank@gmail.com)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ (gunduzoz50@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (rcetin@ankara.edu.tr)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Doç. Dr. Mesut CEVHER (mgouhar@yahoo.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Nejla HACIOĞLU (nejlahacioglu@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Adem YILDIRIM (ademyildirim@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (caglayanharun@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Nurdane GÜLER (nurdaneguler@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mehdi RIFAE (mhrifae@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Hanaa HARAMI (hanaaharami@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Yunus KOCABIYIK (yunuskocabiyik@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. İsmail KOÇAK (ismail61kocak@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Felsefe ve Din Bilimleri/Philosophy and Religious Studies

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (basdemir@ankara.edu.tr)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (ihsancapcioglu@yahoo.com)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Türkiye.

Prof. Dr. Ali ÇETİN (alicetintr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Kâmil ŞAHİN (sahinkml@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Fatıma Zeynep BELEN (fzbelen@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Hidayet TUKSAL (htuksal@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed GÜNGÖR (muhammedgungor.tr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK (wahsim2012@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

İslam Tarihi ve Sanatları/Islamic History and Arts

Prof. Dr. Zekeriya AKMAN (zekeriyaakman@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Türkiye.

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ (mnecati.baris@hbv.edu.tr)
AHBVU, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye.

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ahmet Hakkı Turabi (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ahmet Saim Kılavuz (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Akram M Z M Abdul Rahman Agha (Doç. Dr., Int. Islamic University, Malezya)

Alfina Sibgatullina, (Prof. Dr., Academy of Sciences Moscow, Rusya)

Ali Durusoy (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ali Köse (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Alim Yıldız (Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Aytaç Aydın (Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Bahattin Yaman (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)

Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Bilal Kemikli (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Bünyamin Erul (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Celal Türer (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Durmuş Arık (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Ebrahim Moosa (Prof. Dr., University of Notre Dame, Avustralya)

Erol Yılmaz (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)

Ersan Aslan (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)

Eyüp Baş (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Koca (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Yahya Ayaz (Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi)

Fazlı Polat (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi)

Fehrullah Terkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Glenn Peers (Prof. Dr., The University of Texas at Austin, ABD)

Halil İbrahim Bulut (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Hasan Yücel Başdemir (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Hülya Alper (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Hüseyin Hansu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
İbrahim Çapak (Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi)
İhsan Çapçioğlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
İsmail Çalışkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Kadir Özköse (Prof. Dr., Bozok Üniversitesi)
Magdalena Kubarek (Dr., Nicolaus Copernicus University, Polonya)
Mahmut Ay (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Üniversitesi)
Nahide Bozkurt (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Niyazali Aripov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Oğuzhan Tan (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)
Rabiye Çetin (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)
Recai Doğan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Samagan Myrzaibrahimov (Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Sema Önal (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)
Sönmez Kutlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Süleyman Akyürek (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi)
Zeynabidin Acımamatov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)

DERGİ İLETİŞİMİ/JOURNAL CONTACT

Yazışma Adresi/Correspondence:

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kampüs, Yahşihan/ Kırıkkale.

Editör/Editor:

Ali ÇETİN (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Yardımcı Editör/Co-Editor:

Abdullah Enes AYDIN (Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Teknik Destek ve Tasarım/Technical Support and Design:

Abdullah Enes AYDIN (Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Şeyma DEMİRTAŞ (Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Telefon/Telephone: +90 318 357 30 12

E-posta/E-mail: kalemnamedergi@gmail.com

YAYIN İLKELERİ

1. *Kalemname* uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. *Kalemname*'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayımlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayımlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayımlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. *Kalemname*'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi hâlinde yayımlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Son karar ise yayın kuruluna aittir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir.” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltilmelerden sonra gelen hâliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler *Kalemname* makale yazım formatına uygun hâle getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı *Kalemname*'ye aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi *Kalemname Dergisi* yayın kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

1. **Sartre ve Foucault Düşüncesinde Özne, Öteki ve Kaygı** 314-329
Kâmil Şahin | Yüksel BOZ
2. **Erken Hıristiyanlık'ta İsa için Kullanılmış Olan "Tanrı Oğlu" İfadesine Kaynaklık Etmesi Açısından Antik Mısır Medeniyetinde "Tanrı Oğlu" Unvanı: Benzerlikler ve Farklılıklar** 330-352
Nurullah Haydar YURDUSEVEN
3. **Nietzsche'deki Üstinsan Kavramı Bağlamında Post-Human Hareketi** 353-363
Aysel DEMİR | Yasemin AFACAN TOZOĞLU
4. **Romantik İlişkilerde Bağımlılık Düzeyine Etki Eden Faktörlerin İncelenmesi** 364-376
Hüsamettin ÇETİN | Kübra ARSLAN
5. **Siyasal Teoloji ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Bağlamı Sorunu** 377-407
Ayhan ÖZTAŞ
6. **Millî Eğitim Bakanlığı'nın Değerlerinin Schwartz'ın Değer Teorisi Açısından İncelenmesi** 408-418
Albina Sıla AKARSU | Pelin SAĞLAM
7. **Bir Sufi'nin Müziğinde Gizemcilik: "Hazret İnyet Han"** 419-433
Şule GECE | Cangül MÜNÜKLÜ
8. **Osmanlı Padişah ve Bürokratlarının Elbiseleri, Kumaşları, Özel Eşyaları ve Bu Eşyaların Değerleri (1670-1674)** 434-450
Kayhan ATİK
9. **Tesettürlü Sosyal Medya Fenomenlerinin Tesettürlü Genç Kadınların Tüketim Tarzlarına Etkileri Üzerine Nitel Bir Çalışma** 451-474
Hidayet TUKSAL | Meryem Sena ÇANK MENDİ
10. **Vücûh ve Nezâirin Tefsire Yansıması-Mukâtil b. Süleyman'ın İki Eseri Örneğinde-** 475-502
Davut ŞAHİN
11. **Edmund Husserl'in Fenomenolojik Yönteminde Yönelimsellik** 503-513
İsmail KOÇAK | Mürüvvet AKBEL
12. **Kitâbü's-Silâh: Cahiliye ve İslam Dönemindeki Silah ve Savaşlar için Önemli Bir Tarihî Kaynak** 514-539
Zehra BİŞKİN GEMİCİOĞLU

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucularımız,

Kalemname Dergisi olarak 16. sayımızla Türk kültür hayatına katkı sunmak üzere huzurlarımızdayız. Dergimizde, bütün bilimsel alanlarında literatüre katkı sağlayacak çalışmaları, evrensel ilkeler ve akademik ölçütler bağlamında değerlendirerek yayınlıyoruz. Dergimize emek veren akademik kadromuzun temel amacı, düşün hayatımızın sorunlarına olanaklar çerçevesinde çözüm sunabilen çalışmaları titiz bir sürecin ardından sizlerle buluşturabilmektedir. Bu anlamda dergimiz, kültür dünyamıza katkı sunmak isteyen bütün akademisyenlere, yasal sınırlar çerçevesinde her zaman ve koşulda açıktır.

Bu yayında çalışmaları bulunan araştırmacılara, akademisyenlere, süreçte katkı sunan çalışma arkadaşlarımıza ve siz değerli okuyucularımıza gönülden teşekkür ediyoruz.

17. sayımızda tekrar görüşmek üzere en derin saygılarımızı sunuyoruz.

Editör
Prof. Dr. Ali ÇETİN

EDITORIAL MESSAGE

Dear readers,

As *Kalemname Journal*, we are here to contribute to Turkish cultural life with our 16th issue. In our journal, we evaluate and publish studies that will add value to the literature in the field of social sciences, especially Islamic Sciences, in the context of universal values and academic criteria. The main aim of our academic staff who work in our journal is to bring together studies that can offer solutions to the problems of our thought lives within the framework of the possibilities after a meticulous process. In this sense, our journal is open to all academics who are willing to contribute to our cultural world, at all times and conditions within the legal limits.

We sincerely thank to the researchers, academicians, colleagues, and valuable readers who contributed to this process.

We offer our deepest respects to see you again in our 17th issue.

Editor
Prof. Dr. Ali CETIN

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

kalemname

Kırıkkale University The Journal of Faculty of Islamic Sciences

SARTRE ve FOUCAULT DÜŞÜNÇESİNDE ÖZNE, ÖTEKİ ve KAYGI

Kâmil ŞAHİN

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Felsefe Bölümü
Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kırıkkale University Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Philosophy
Kırıkkale, Türkiye.
sahinkml@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-8208-3916

Yüksel BOZ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Bölümü
Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı
Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences
Department of Philosophy
Kırıkkale, Türkiye.
yukselbzz46@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6245-7124

Öz

Bu çalışma, felsefede özne, öteki ve kaygı kavramlarının nasıl ele alındığını ve bu kavramların insanın varoluş arayışındaki rolünü incelemektedir. Bu kavramlar, Sartre ve Foucault gibi iki önemli düşünürün farklı perspektiflerinden ele alınmıştır. Makalenin ilk bölümünde, Sartre'nin özne, öteki ve kaygı kavramlarını nasıl tanımladığı ve bu kavramların insanın varoluşunu nasıl etkilediği belirtilmektedir. Sartre, özneyi varoluşunu kendisi belirleyen, özgür ve sorumlu bir varlık olarak görür. Özne, kendinde varlıktan kendini ayırt edebilen, kendini seçen ve yaratan bir varlıktır. Öteki, öznenin özgürlüğünü kısıtlayan, onu nesneleştiren ve yabancılaştıran bir varlıktır. Kaygı, öznenin özgürlüğünü korumak için duyduğu bir duygudur. Makalenin ikinci bölümünde, Foucault'un özne, öteki ve kaygı kavramlarını nasıl tanımladığı ve bu kavramların insanın varoluşunu nasıl etkilediği açıklanmaktadır. Foucault, özneyi tarihsel, toplumsal ve söylemsel bir bağlamda kendini oluşturan, konumlandırılan ve yöneten bir varlık olarak görür. Özne, kendini belli bir söylem, pratik veya iktidar ilişkisi içinde tanıyan ve anlamlandırılan bir varlıktır. Öteki, öznenin kendini tanımasını ve konumlandırmasını sağlayan bir referanstır. Kaygı, öznenin özgürlüğünü kullanmasını ve kendini dönüştürmesini sağlayan bir araçtır. Makalenin sonuç kısmında, Sartre ve Foucault'un özne, öteki ve kaygı kavramlarına ilişkin farklılıkları ve benzerlikleri değerlendirilmektedir. Makalenin amacı, Sartre ve Foucault'un

özne, öteki ve kaygı kavramlarına ilişkin farklı yaklaşımlarının öznenin varoluş arayışı hakkında önemli ipuçları verdiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Özne, Öteki, Kaygı, Söylem, İktidar.

SUBJECT, OTHER, and ANXIETY in the THOUGHT of SARTRE and FOUCAULT

Abstract

This study examines how the concepts of subject, other and anxiety are handled in philosophy and the role of these concepts in man's search for existence. These concepts are discussed from the different perspectives of two important thinkers such as Sartre and Foucault. In the first part of the article, it is stated how Sartre defines the concepts of subject, other and anxiety and how these concepts affect human existence. Sartre sees the subject as a free and responsible being who determines his own existence. The subject is a being that can distinguish itself from being in itself, chooses and creates itself. The other is an entity that restricts the freedom of the subject, objectifies, and alienates him. Anxiety is an emotion that the subject feels to protect his freedom. In the second part of the article, it is explained how Foucault defines the concepts of subject, other and anxiety and how these concepts affect human existence. Foucault sees the subject as an entity that creates, positions, and manages itself in a historical, social, and discursive context. The subject is an entity that recognizes and gives meaning to itself within a certain discourse, practice, or power relationship. The other is a reference that allows the subject to recognize and position himself. Anxiety is a tool that allows the subject to use his freedom and transform himself. In the conclusion of the article, the differences and similarities between Sartre and Foucault regarding the concepts of subject, other and anxiety are evaluated. The aim of the article is to show that Sartre and Foucault's different approaches to the concepts of subject, other and anxiety give important clues about the subject's search for existence.

Keywords: Subject, Other, Anxiety, Discourse, Power.

Giriş

Özne, kendini farkında olan ve kendi eylemlerinden sorumlu olan varlıktır. Öteki, öznenin kendisi dışındaki her şeydir. Kaygı ise, bilinmeyen veya belirsiz olana karşı duyulan endişe veya korku duygusudur. Özne ve öteki, birbirini var eden kavramlardır. Özne, kendisini öteki üzerinden tanımlar. Öteki ise, öznenin kendini fark etmesine ve varoluşuna anlam

katmasına yardımcı olur. Kaygı, özne ve öteki arasındaki ilişkide önemli bir rol oynar. Kaygı, özneyi öteki ile yüzleşmeye ve onu kabul etmeye zorlar. Bu kavramlar arasındaki ilişki, insan doğası ve varoluşu hakkında önemli ipuçları verir.

Antik Çağda varlık problemi, doğa felsefecilerinin ele aldığı biçimiyle tüm varlığın açıklanması biçiminde ele alınmıştır. Sokrates ile doğa felsefesinden insan felsefesine geçişin yaşandığı görülmektedir. Sokrates, öncelikle insanın kendisini tanıması ve bilmesi gerektiğini ileri sürerek, “Nasıl yaşamalıyız?” sorusuna cevap aramıştır.¹ Sokrates’in bu sorunun cevabını Delfi Tapınağı’na kazınan “Kendini bil.” veya “Kendini tanı.” ifadelerinde bulduğunu belirten Foucault, kendilik kaygısının, insanın kendiyle ilgilenmesi, kendi için endişe duyması gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir.² Aristoteles’e göre insan, aklın ve düşünmenin özü olan bir varlıktır. İnsan, diğer canlılardan farklı olarak, kavramları ve düşünceleri kavrayabilme ve bunları birbirleriyle ilişkilendirebilme yeteneğine sahiptir. Bu yetenek, insanın kendini ve dünyayı anlamasını sağlamaktadır.³ Böylece “kendini bilme”, orta çağın sonlarına kadar insan, toplum ve siyaset felsefesinin temel ahlaki ilkesi olarak belirlenmiştir.

Klasik felsefede varoluş, var olan her şeyi kapsayan genel bir kavramdır. Varoluşçu felsefede ise varoluş, daha özel bir anlama sahiptir ve insanın varoluşunun sorumluluğunu üstlenme yeteneğiyle ilgilidir. Böylece modern varoluşçu felsefede insan, soru sorabilen, kendi kendini tanımlayan, kendi imkânlarını gerçekleştirerek, özünü belirleyebilen konumda ele alınmaktadır.⁴ Bu farklı anlayış, varoluşçu felsefeye özgü birkaç kavramın ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunlardan biri kaygıdır. Kaygı, varoluşçuluğun temel bir duygusudur ve insanın kendi varlığının sorumluluğunu üstlenmesinin kaçınılmaz bir sonucudur. Bir diğer varoluşçu kavram özgürlüktür. Özgürlük, insanın kendi seçimlerini yapabilme ve kendi anlamını yaratabilme yeteneğidir ve varoluşçuluğun temel bir değeridir. Son olarak, varoluşçu felsefede yabancılaşma kavramı da önemli bir rol oynar. Yabancılaşma, insanın kendi varlığında yabancılaşma hissidir ve modern toplumun temel bir sorunudur.

Aydınlanma dönemi ile gerçekleşen düşünsel devrim ve sanayileşme süreci ile gerçekleşen toplumsal devrimler, geleneksel algıları değiştirerek bireyin düşünsel ve yaşamsal

¹ A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, (Ankara: Asa Kitabevi, 2018), 38.

² Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 4.

³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007).

⁴ Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü (Cilt I)*, (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 654.

algılarında köklü dönüşümler yaşanmasına sebebiyet vermiştir. İnsana ve yaşama yüklenen anlamların değişmesi ve bu yeni durumda insanların varoluşsal problemler yaşaması yeni ve farklı bir felsefi düşünce geleneğinin oluşmasına yol açmıştır.

Varoluşçu düşünürlere göre felsefenin asıl görevi bireylerin temel varoluşsal felsefi problemlerden kaçınmasını önlemektir. Birey ampirik olarak cevaplanması mümkün olmayan sorunlarla uğraşmamalıdır ve bu yüzden birey, her türden sabit fikirlerden arındırılmalıdır. Varoluşçu düşünürler, bireyi insan olmanın hangi manaya geldiğini aramaya davet etmektedirler.⁵ Böylece varoluşçuluğa göre artık temel sorun, varlık aleminin tamamının varoluş problemini çözmek değil, insanın varlığının anlamına ulaşmak olmuştur.⁶

Varoluşçu felsefenin en önemli isimlerinden biri olan Kierkegaard, düşüncelerinin temelini öznel bireyi yerleştirmiştir. Ona göre birey, her şeyi kendi gücü ile fetheden, kendisine güvenen, bilgeliğini ve umudunu diri tutan ve tüm bu özellikleri ile Tanrıyı keşfedebilen varlıktır.⁷ Kierkegaard, inanan bireyin Tanrı karşısında ayrıcalıklı, eşsiz ve biricik olduğunu düşünmektedir. Çünkü Tanrı, insanı sürekli sınamaktadır. Birey kendi özgür iradesiyle yapmış olduğu tercihlerle bu sınamaları geçer ve gerçek bir imana kavuşur.⁸ Tercih yapma sorumluluğu, içinde birtakım kaygılar barındırmaktadır. Çünkü birey, hakikati aramaktadır ve tercihlerinde yanılığa düşme kaygısı insanı durumun bir parçasıdır. Böylece birey kendi yapmış olduğu seçimleriyle kendi imanını, benliğini dolayısıyla varoluşunu ortaya çıkartmak zorunda olan bir varlık olarak değerlendirilebilir.

İnsana ve yaşama farklı bir bakış açısıyla yaklaşan Nietzsche, geleneksel öğretilerin insanı mevcut değerlere yabancılaştırdığını düşünmektedir. Nietzsche, tüm geleneksel değerleri temsilen ifade ettiği “Tanrı öldü.” sözüyle, insanların düşüncelerini yönlendiren yapılar vasıtasıyla mevcut değerlerin değersizleştirildiğini belirtmektedir. Nietzsche, artık yeni değerlerin yaratılması gerektiğini düşünmektedir. Üretilen yeni değerler ile insan yeni bir yaşama, üstinsan tipine erişebilecektir. Günümüzde küçük insanların boyun eğerek efendi olma yöntemini benimsediğini belirten Nietzsche, söyleme teslim olmayan, boyun eğmeyen insanların yaşadıkları tüm kaygı ve korkularıyla üstinsan olabileceklerini düşünmektedir.⁹ İyi

⁵ Hakan Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VII, Sayı 1 (2007), 126.

⁶ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 52.

⁷ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Araf Yayınları, 2015), 62.

⁸ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, 66.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları,

ve kötü algılarının dinsel inançların bir tortusu olduğunu düşünen Nietzsche, bilme istenciyle dolu olan insanın bu istencini her türlü baskı ve direnci aşarak yeni bir vicdan, yeni bir üstinsan ahlakı oluşturacağını belirtmektedir.¹⁰ Bu sürecin başlangıcı bireyin kendi varlığını, anlamını sorgulaması ve varlığından kaygı duyması ile gelişebilir. Bireyin duymuş olduğu kaygılar bireye nihilist bir yaratma gücü, cesareti kazandırır. Böylece kaygı Nietzsche'nin düşüncesinde bireyi harekete geçiren temel olgulardan birisidir.

Varoluşçu düşüncede öznenin, kendi olmayan ile ilişkisi ve bu süreçte kendini tanımlama gereksinimini harekete geçiren içsel dürtüsü olan korku, bulantı ve dolayısıyla kaygıları temel önemdedir. Bu açıdan Sartre ve Foucault ekseninde özne, öteki ve kaygının ele alınması, aralarındaki ilişkinin anlaşılması bağlamında açıklayıcı olacaktır.

1. Jean Paul Sartre'da Özne, Öteki ve Kaygı

Sartre'nin felsefesinin odak noktasını varlık, öz, özgürlük, seçim, sorumluluk, bulantı gibi kavramlar oluşturur. Sartre ontolojik olarak varlık türlerini analiz ederek bazı varlık temalarını ortaya koyar. Bu temalar; “Kendinde Varlık (*Le Soi*), Kendisi için Varlık (*La Présence a Soi*) ve Başkası için Varlık”tır.¹¹ Kendinde varlığı bilinç temelinde açıklayan Sartre'ye göre bilinç, var olanları kendi varlıklarının temeli üzerinde açığa çıkarır. Yani, bilinç, var olanları olduğu gibi değil, varlıklarının temeli üzerinde kavrar. Bu temel, var olanın özüdür. Ancak, bir var olanın varlığının özelliği, kendini bilince bizzat kendisinin açığa çıkarmamasıdır. Yani, var olanlar, kendi özlerini bilince doğrudan sunmazlar. Bir var olanı varlığından soymak mümkün değildir. Varlık, var olanın her zaman mevcut temelidir. Yani, var olanlar, varlıklarını kaybetmezler. Varlık, var olanın her yerinde ve hiçbir yerindedir. Yani, varlık, var olanın her yönünü kapsar, ancak var olanın her yönünü tamamen doldurmaz. Hiçbir varlık yoktur ki, bir varlık tarzı olmasın ve kendisini hem açığa çıkaran hem de örten varlık tarzının içinde kavranmasın.¹² Yani, her varlık, kendi varlık tarzıyla belirlenir. Bu varlık tarzı, var olanın özünü hem açığa çıkarır hem de örter. Kendinde varlığın, herhangi bir nedeni yoktur. Böylece kendinde varlık kendisiyle dolu durumdadır. Kendinde varlık bir yaratıcıya veya farklı türden izahlara ihtiyaç duymaz.

2016), 290-291.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 57,91.

¹¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 1157-1160.

¹² Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 37.

Sartre'ye göre, bilinçli özne, kendinde varlığa anlam kazandırır. Bilinçli özne, kendini aşan ve nesnelere dünyasına yönelen bir varlıktır. Bu yönüyle, saçma ve anlamsız olan nesnelere anlam verir. Bunun sonucunda, bilinçli özne, nesnelere dışsallaşır hâle gelir. Yani, nesnelere, bilinçli özne için bir anlam kazanır ve öznenin bir parçası hâline gelir.

Sartre, kendinde varlığın anlamsız olduğunu ifade eder. Kendinde varlık, bilinç olmadan sadece kendinde oluşuyla sınırlıdır. Ancak, bilinçli bir varlık kendinde varlığa başkalık atfeder. Yani, kendinde varlığın bir nesneye veya bir olaya karşılık geldiğini bilir. Bu da ancak bilinçli öznenin kendi varlığını fark etmesi ile mümkündür. Sartre'a göre, kendinde varlık, kendi-için-varlığın belirmesiyle olumlanır. Kendi-için-varlık, bilinçli öznenin kendi varlığının farkında olması ve bu farkındalık üzerinden kendi varlığını anlamlandırmasıdır. Kendi-için-varlık, kendinde varlığın anlamsızlığını giderir ve ona bir değer kazandırır.¹³ Kendinde varlığı anlamlandırma süreci, insan için önemlidir. Çünkü Sartre'ye göre, insan kendi yaşamını seçen ve tasarlayan bir varlıktır. İnsan, kendi yaşamını anlamlandırmak için kendinde varlığa anlam kazandırmalıdır. Bunu yaparken, bilinçli özne olarak kendini fark etmeli ve kendi varlığının farkında olarak kendi varlığını anlamlandırmalıdır.

Kendinin temeli olarak kendi için, olumsuzlamanın temelidir. Kendi için varlık, belli bir varlığı ya da bir varlık tarzını kendiliğinden olumsuzlayarak kendini temellendirir. Böylece olumsuzladığı ya da hiçlediği şey, bildiğimiz gibi, kendinde varlıktır. Ama herhangi bir kendinde varlık değildir. Kendi için varlığın, kendiliğinden olumsuzladığı ya da hiçlediği şey, kendinden başkası değildir. Bu hiçleyişle ve hiçlediği şeyin hiçlenmiş olan sıfatıyla kendisindeki bu mevcudiyeti ile oluşturulduğundan ötürü, insan gerçekliğine anlamını veren şey, eksik olunan kendinde varlık olarak kendidir. İnsanın gerçekliği, kendisiyle ilksel ilişkisi içinde ne ise o olmayan olduğu ölçüde, kendisiyle ilişkisi de ilksel bir ilişki değildir. Dolayısıyla anlamını ancak sıfır ilişki ya da özdeşlik olan bir ilk ilişkiden üretebilir.¹⁴ Kendisi için varlığın en önemli özelliği kendisiyle dolu olan kendinde varlığın saçma ve fazladan oluşuna anlam vermesidir. Kendisi için varlık, kendinde varlığın anlamsızlığını ortadan kaldıran varlıktır. Kendinde varlık, kendisi için varlığın yenilgisine tabidir. Sartre öznelin değişimini kendisi için varlığın aracılığıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

¹³ Yelda Akıllıgöz, "Jean-Paul Sartre'da Kendinde-Varlık, Kendi-İçin-Varlık ve Hiçlik Kavramlarının Fenomenolojik Bağlamda İncelenmesi", *Academic Knowledge*, Cilt 5 Sayı 1 (2022), 95.

¹⁴ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen, 142.

Sartre, insanın kendinde varlıktan kendini ayırt edebilmesi için hiçlik kavramının önemli olduğunu düşünmektedir. İnsan, hiçlik sayesinde kendi ve kendi dünyasında var olan nesnelere arasındaki farkı görebilir. Dolayısıyla insanın en önemli kabiliyetlerinden birisi, kendini nesnelere ayırt ederek kendi varlığını seçmesidir. İnsan gerçekliğinin belirlenmesinde izlenen yolun bütünselliği açısından başkası için varlık da sorgulanır.

Başkası için varlık, başka bir varlığın bakışıyla olumsuzlanan bir varlıktır. İnsanlar, kendi varlıklarını başkalarının gözünden görürler. Başkaları, bizim davranışlarımızı, düşüncelerimizi ve duygularımızı yorumlarlar. Bu yorumlar, bizim kendi varlığımız hakkındaki algımızı etkiler. Bir kişinin başkaları tarafından beğenilmediğini düşünürse, kendini değersiz hissedebilir. Başkaları tarafından dışlandığını düşünürse, yalnız ve izole hissedebilir. Bu nedenle, başkaları için varlık, bizim kendi varlıklarımızı nasıl gördüğümüzü ve değerlendirdiğimizi belirlemede önemli bir rol oynar. Farklı bir biçimde ifade etmek gerekirse, başkaları için varlık, bizim kendi varlığımızı bir yabancı gözünden görmemizi sağlar. Bu, bizim kendi varlıklarımız hakkında yeni bir anlayış geliştirmemize yardımcı olabilir. Ancak, başkaları için varlık aynı zamanda bizim kendi varlığımızdan kaygı duymamıza da neden olabilir. Bir kişinin başkaları tarafından yargılanacağından korkması, kişinin kendi varlığında kaygı duymasına neden olabilir. Bu kaygı, kişinin kendi varlığını özgürce ifade etmesini engelleyebilir.¹⁵ Başkaları için varlık, bizim kendi varlıklarımız hakkında karmaşık bir duygusal deneyimdir. Bu deneyim, bizim kendi varlığımızı nasıl gördüğümüzü, değerlendirdiğimizi ve anlamlandırdığımızı etkiler.

Sartre'ye göre, insan başkalarının bakışı tarafından nesneleştirildiğinde, kendi varlığını başkalarının gözünden görmeye başlar. Bu, kişinin kendi varlığını özgürce ifade etmesini engelleyebilir ve kişinin kendine yabancılaşmasına neden olabilir. Sartre'nin *Sözcükler* adlı eserinde betimlediği annesi, başkalarının bakışı tarafından nesneleştirilmiş bir insandır. Bu kadın, herkese boyun eğen ve başkalarının isteklerine göre yaşayan bir kişidir. Bu kadın, kendi varlığını başkalarının gözünden görür ve kendi varlığını başkalarına göre şekillendirir. Bu nedenle, bu kadın kendine yabancılaşmıştır.¹⁶ Sartre'nin başkası için varlık kavramı, insanın başkalarının bakışı tarafından nesneleştirilmesinin olumsuz sonuçlarını vurgular. Başkaları için varlık, kişinin kendi varlığını özgürce ifade etmesini engeller ve kişinin kendine

¹⁵ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen, 291-292.

¹⁶ Jean Paul Sartre, *Sözcükler*, çev. Selahattin Hilav, (İstanbul: Can Yayınları, 2020), 22.

yabancılaşmasına neden olur. Dolayısıyla özne bu şekilde ötekinin bakışıyla çevrelenmesi, onun özgürlüğüne bir tehdit olarak görülmektedir.¹⁷

Başkası için varlık, kendi varlığını başkalarının gözünden gören ve değerlendiren varlıktır. Başkası için varlık aynı zamanda başkalarının da kendisini görebileceği ve değerlendirebileceği varlıktır. Başkaları için varlık hem olumlu hem de olumsuz anlamlar içerebilir. Olumlu anlam olarak, başkaları için varlık, kişinin kendi varlığını daha iyi anlamasını ve kabul etmesini sağlayabilir. Olumsuz anlam olarak, başkaları için varlık, kişinin kendi varlığını başkalarının gözünden görmesine ve değerlendirmesine yol açabilir.¹⁸ Bu, kişinin kendi varlığından kaygı duymasına neden olabilir. Kaygılı varlık, kendi varlığında kaygı duyan varlıktır. Kaygılı varlığın varoluş çabaları ve sancısı, kendi varlığında kaygı duyması nedeniyle ortaya çıkar. Kaygılı varlık, kendi varlığını başkalarının gözünden görmeye ve değerlendirmeye çalışır ve böylece benliği tehlikeye girer. Kaygılı varlığın varoluş çabası da tam olarak bu noktada başlar.

Kaygı kavramı, çoğu durumda başka kavramlarla gizlense de insanı hakikat arayışına itmede her zaman temel etken olmuştur. Çünkü kaygısız bir varlık, ancak verilmiş ya da belirlenmiş bir özne olarak karşımıza çıkar. Kaygı, bireyin kendini inşa etmesinin başlangıç noktasıdır. Sartre'a göre, insan gerçekliği, kendisi için bir amaç olabilir ve olmalıdır, çünkü o, her zaman, insanın geleceği kendisinin yanındadır ve insan, kendini gerçekleştirmeyle ertelememelidir. Yaşam bu amacın gerçekleştirilme çabası ile doluluk kazanır.¹⁹ Böylece yaşam, kendi varoluş temelini arayan insan için meydana getirilmiş ruhsal ve aşkın bir nesne olarak nitelendirilebilir. İnsan kendi yaşamına kendisi anlam katabilen bir varlıktır. Kendi dayanağını bulamayan insan yaşamını, kendini bırakır ve kendi varlığını nesne konumuna getirir.

Sartre dünya üzerindeki olumsuzlukların ancak özgürlük yoluyla gerçekleşebileceğini ifade eder. Fakat her şeyden evvel ona göre, hiçliğin ve özgürlüğün oluşabilmesine dayanak veya temel olan da insan varlığıdır. Hiçlik karşısında duyulan kaygı, insanın kendi varoluşunun anlamsızlığını ve amaçsızlığını fark etmesinden kaynaklanan kaygıdır. Özgürlük karşısında duyulan kaygı ise, insanın kendi varoluşunu istediği gibi şekillendirme sorumluluğundan

¹⁷ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, 135.

¹⁸ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Azim Bezirci, (Ankara: Say Yayınları, 2009).

¹⁹ Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, çev. Zühre İlkelen, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2006), 174-175.

kaynaklanan kaygıdır.²⁰ Bu iki kaygı, aslında aynı şeydir. İkisi de insanın kendi varoluşunun sorumluluğundan kaynaklanan kaygılardır. Sartre, bireyin seçme özgürlüğüne sahip bir varlık olduğunu düşünmektedir. Seçme özgürlüğüne sahip birey, kendinde barındırdığı kaygılarıyla kendini gerçekleştirme arayışını sürdürecektir.

Sartre, romanında varoluşsal gerçeklikleri hissettikçe yaşadığı bulantının bir hastalık veya huysuzluk olmadığını, insanın varoluş gerçekliği yani insanın kendisi olduğunu ifade etmektedir. Böylece insanın nesnelere ve kendi varlığı karşısında duymuş olduğu bulantı hissi, onu varoluşunun gerçekliğine götürmektedir.²¹ Sartre'nin düşüncesinde bulantı, kaygının farklı bir görünümü olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece bulantı hissi özgürlüğün varoluşçu anlamda kavranmasına yol açmaktadır.

İnsan kendi özünü seçerken geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ve ötekinin bakışından kaygı duymaktadır. Bu açıdan özgürlük veya özgür olma hissi temel önemdedir. Nesneleşmeye direnen öznenin başkaldırı eşiğinde özgürlük, sorumluluk ve kaygı gibi kavramların önemli bir rolü vardır. Sartre'ye göre insan ya özgürdür ya da yoktur. Bu açıdan insan özgür olmaya mahkûm durumdadır.²² Sartre'a göre özgürlük, insan olmanın kendisidir. İnsanı insan yapan onun özgürlüğüdür.²³ İnsan, ölümsüz değerlerden yoksun olduğu için kendi değerlerini özgürlüğünü kullanarak kendisi yaratmalıdır.²⁴ Bu yüzden insan özgür olmak zorundadır.

Genel olarak Sartre düşüncesinde özne öncelikle kendinin farkına vararak ve sonra da ötekini kendi yaşam dünyasına konumlandırarak kendi varoluşunu anlamlandırmaktadır. Kendi varoluşunu anlamlandırma gereksinimi ise hissettiği kaygılar ile ortaya çıkmaktadır. Dış dünyayı duyumladıkça artan bilinç düzeyi ve kaygı insanı bilinçli sorgulamalara ve varlığını keşfetmeye götürmektedir. Varlığını keşfedemeyen insanın varlığı ile yokluğu arasında bir farkta zaten yoktur.

2. Michel Foucault'da Özne, Öteki ve Kaygı

Michel Foucault, özne ve öznel deneyim sorunlarını kendi düşüncesi için temel bir mesele olarak vurgulamıştır. Foucault, bu konunun yapıtlarında merkezi bir konum taşıdığını ve içinde

²⁰ Jean Paul Sartre, *Tuhaf Savaşın Güncesi*, çev. Zühre İlkelen, 212.

²¹ Jean Paul Sartre, *Bulantı*. Çev. Selahattin Hilav, (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2020), 186.

²² Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen, 189.

²³ Sarah Bakewell, *Varoluşçular Kahvesi*, çev. Emre Gözgülü, (İstanbul: Domingo, 2020), 6.

²⁴ Jean Paul Sartre, *Sanat, Felsefe ve Politika Üstüne Konuşmalar*, çev. Ferit Edgü, (İstanbul: Çan Yayınları, 1968), 77.

yetiştirdiği entelektüel ve akademik geleneğe yansıttığını ifade eder. Bu bağlamda “Özne nedir? İktidar nedir? Öteki nedir? Öznel deneyim nedir? Bilgi nedir? Hakikat nedir? Kendilik ve kendilik kaygısı nedir?” gibi sorduğu sorulardan bazılarıdır. Ona göre özne ve hakikat arasında olan ilişki Foucault’a göre Antik çağda başlamıştır. *Collège de France* verdiği derslerde özne ve hakikat ilişkisinin, öznel deneyimlerde oynadığı rolü ortaya çıkarmaya çalışmıştır.²⁵ Genel olarak Foucault’un düşüncesinde kendilik, kendilik kaygısı özneleşme sürecinde önemli bir yere sahiptir.

Antik felsefede kendilik teması Foucault için Delfi Tapınağı’ndaki, “Gnothi seauton. (Kendini tanı.)” buyruğu etrafında şekillenmiştir.²⁶ Kendini tanı ya da kendini bil ifadeleri, insanın kendine yöneltmesi gereken sorgulama biçimidir. Bu anlamda kendiliğin şekillenmesinin ilk bağlamları kendini bil çağrısında görülmektedir.

Foucault’a göre öznel deneyimler, iktidar alanları tarafından söylemler, hakikat oyunları ve tanımlar üzerinden şekillenir. Foucault, insanların kendi davranışlarını ve genel stratejiyle nasıl bütünleştirdiklerini ve bu biçimlendirmede belli başlı pratiklerin ne denli etkili olduğunu önemli bulur. Bu teknik ya da pratik denilen bazı kavramlarla insanlar kendiliklerini oluşturmaya Antik Yunan’da başlamışlardır. Foucault’a göre, kendilik, kendiyle ilişkilerden başka bir şey değildir. Kendilik bir gerçeklik değildir, başlangıçta verili olan yapılandırılmış bir şey değildir.²⁷ Kendilik kaygısı, kendiyle ilgilenmek, kendi için endişe duymak, vb. anlamına gelir. Böylece kişi kendini yeniden inşa eder. Kendilik kaygısı Antik Yunan ve Roma döneminden itibaren etiğin ana ilkelerinden ve yaşama sanatının ana kurallarından biri hâline gelmiştir.

Foucault, “Sokrates’in Savunması” metninde kendilik kaygısına dair temel üç ana kavram tespit etmiştir. Bunlar; bilgi, iktidar, etik kavramlarıdır.²⁸ Bu üç tema, kendiliğe ulaşmak için gerekli bilgiyi temsil eder. Bu bilgiyi elde edebilmek için ise bilginin sahibi olan iktidarın etkisi önemlidir. Ardından, kendiliği biçimlendirmek için etik değerler devreye girer. Başkalarının bize ilgi göstermesi, Sokrates’in öğretileriyle başlamıştır. Kendilik kaygısı, gözlerin açıldığı, uykudan çıkıldığı ve günün ilk ışığına erişildiği anda ortaya çıkar. İnsanların varoluşlarına nüfuz etmesi gereken bir iğne gibidir; bir huzursuzluk ilkesi, bir hareket ilkesi, varoluş boyunca

²⁵ Michel Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 13.

²⁶ Michel Foucault, *Öznenin Yorum Bilgisi*, çev. Ferda Keskin, 5.

²⁷ Michel Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen, 79.

²⁸ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden -Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 13.

sürekli endişe veren bir ilkedir.²⁹ Foucault, kaygı temasının eylemlerin kodlanması ya da erotik bir sanatın oluşmasını değil, bir yaşam tekniğinin kuruluşunu amaçlayan bir düşüncenin içinde biçim kazanmış olabileceğini düşünmektedir.³⁰ Böylece kaygı, bireysel benliğin oluşmasında ve yaşamın biçimlendirilmesinde harekete geçirici bir unsur olarak alınmaktadır.

Foucault, kendilik kaygısını evrensel bir tema, insani ortak özellik olarak almaktadır. Ona göre kendilik kaygısı, evrensel davranış kuralı gibidir, hatta genel geçer bir pratiktir. Öyle ki kendi kurumları, kuralları, yöntemleri, teknikleri, talimleri olan bir pratiktir. Yine kendilik kaygısı bireysel bir deneyim olarak nitelendirilir.³¹ Böylece genel olarak kendilik kaygısı, öznenin kendisini tanımasının temel kaynağı durumundadır. Bireyin kendisi hakkında birtakım çıkarımlar yapabilmesinin temel koşulu öncelikle kendisini tanımasıdır. Kendisini bireyin tanıyabilmesi için ise kendisi olmayan fakat kendisi ile aynı olan ötekinin yerine kendini koyarak kendisine bakmasıyla mümkün olabilir.³² Böylece öteki, bireyin kendini anlama ve tanımlamada yine önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Foucault, ötekini yalnızca bir birey olarak almaz. Ona göre bireye dışsal olan fakat birey üzerinde etkili olan çeşitli öğretiler ve güçler de öteki olarak nitelendirilebilir. Çünkü hâkim öğretiler ya da iktidar, bireyin kendini tanımlamasında birtakım kriterler veya yöntemler oluşturarak etkili olabilir.

Öznenin kendiliğini, bilinç ilişkisi içerisinde kurabilmesinde, öznenin tarihsel seyrinde karşılaştığı, doğru söyleme, itiraf, çilecilik, etik ve ahlak gibi birtakım temaların etkisi söz konusudur. Foucault'a göre orta çağ boyunca özneleşme sürecinde etkin olan Hıristiyan geleneğini insani, doğal ve kutsal yasalar ile tüm diğer yasalar sistemine bağlı olunması gerekliliğini ileri sürmüştür.³³ Böylece dinî öğretiler bireylerin kimlik algılarının oluşumunda, kendi benliğini oluşturmasında ve varoluşsal amacını belirlemesinde önemli ölçüde etkili olmuştur.

Foucault modern toplumlarda öznenin tamamen epistemenin alanı içinde nesneleştirildiğini ifade etmektedir. Modern toplumlarda bilgi ve iktidar, birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. İktidar, bilgiyi üretirken, bilgi de iktidarın sürdürülmesine hizmet eder. Bu ilişki o kadar iç içedir ki, iktidarın dışında bilgi üretmek neredeyse imkânsızdır. Aynı şekilde, iktidarın

²⁹ Michel Foucault, *Öznenin Yorumu Bilgisi*, çev. Ferda Keskin, 10.

³⁰ Veli Urhan, "Michel Foucault'da Cinsellik, Hazlar ve Etik", *Cogito Düşünce Dergisi*, Sayı 70-71 (Yaz 2012), 293.

³¹ Michel Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen, 91.

³² Michel Foucault, *Öznenin Yorumu Bilgisi*, çev. Ferda Keskin, 62.

³³ Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 107.

devamlılığı için sürekli olarak bilgi üretilmesi gereklidir.³⁴ Foucault'a göre modern dönemde bilginin üretimi sadece doğa bilimleri alanında çalışan bilim adamları tarafından yapılmamaktadır. Daha ziyade hâkim öğretiler ve iktidar sahipleri bilginin üretiminde etkin konumdadır. Böylece söylem bireyi diğerleri ile aynı yöne kanalize etmektedir.³⁵ Modern dönemdeki yaygın olan bilgi temaları doğrultusunda birey, bilginin hem öznesi hem de nesnesi hâline gelmiş durumdadır. Foucault'un burada ifade ettiği bilginin bilimsel bilgi olmasına gerek yoktur. Bilgi, her dönemde iktidarın doğu olarak kabul ettiği eğilimleri ifade etmektedir.

Her toplumsal düzen biçimi gibi modern toplumda kendi hakikatini üretmiştir. Kendi hakikatini üreten modern toplum özne ve iktidar ilişkilerini oluşturan kendi söylemlerini de üretmiş durumdadır. Böylece ister ahlaki düşünce, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz herhangi bir şey; hâkim söylem tarafından biçimlendirilerek söylemsel pratiklere dönüştürülebilmektedir.³⁶ Böylece özneler, bilgi iktidarının söylemleri ile kendilerini biçimlendirmektedirler. Özneyi biçimlendiren bu açıdan yine özne olmayan ötekinin etkisidir.

Kendiliği biçimlendirme pratiklerinin kaynağının iktidar ve iktidar biçimlerinin olduğunu ifade eden Foucault'un iktidar anlayışı geleneksel iktidar anlayışlarından farklıdır. Ona göre iktidar, her yerdedir. İktidarın her yerde olması, onun her şeyi kapsaması özelliğinden gelmez; bilakis özneyi saran çevrenin her biriminin özne üzerinde etkisi olmasının nedeniyle iktidar her yerden gelir ve dolayısıyla iktidarın her yerdedir.³⁷ Böylece iktidar, özneyi saran bir mekanizmadır. Foucault'a göre iktidarın yaygın bir şekilde konumlanması, kurumsallaşması insanların bedenlerine ve yaşam alanlarına nüfus etmesi her çağda aynı yöntem ve biçimde olmamıştır. Dolayısıyla iktidar biçimleri de sürekli dönüşüm içinde bulunmaktadır.

Foucault, iktidarı sadece siyasal bir yapı olarak ele almaz. İktidar, özne üzerinde etki gücüne sahip her türden yapı, öğreti, toplum veya kişiyi içerebilir. Bu açıdan iktidarın özne üzerinde etkisini sürdürebilmesinin koşulu, öznenin iktidarın söylemlerine sürekli olarak maruz kalmasıdır. Dolayısıyla iktidar öznenin bilinç ve eylemlerini kontrol altında tutabilmesi için özneyi sürekli gözlemleyebilmeli, ona söylemi sürekli iletebilmelidir. Bu yolla iktidar kendi kendini sürekli pekiştirerek özne üzerindeki etkisini daim kılmaktadır.³⁸ Böylece iktidar,

³⁴ Selin Feldman, *Michel Foucault-21. Yüzyılın Ezber Bozan Düşünürü*, (İstanbul: Karakarga Yayınları, 2021), 43.

³⁵ Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Kitapevi, 2001), 458.

³⁶ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, 12.

³⁷ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 69.

³⁸ Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, 78.

öznenin olduğu her yerde toplumun her katmanında varlığını gösteren, hissettiren bir yapı olarak nitelendirilir.

Söylemlerin, hakikatin, bilginin, öznel deneyimlerin, yaşamın ve bedenin arasında daima bir dolaşım hâlinde olan iktidar mekanizmalarından söz etmek mümkündür. Bu yapılar cinsellikten tıpa, aile içerisine, nüfusa kadar işlemiştir. Foucault'un modern iktidarın büyük bir gözaltı olduğunu ifade etmesinin sebebi, iktidarın, toplumun her tabakasına yerleşmiş olmasıdır.

Teknolojinin gelişmesi iktidarın bireyler üzerindeki kontrol ve güç kullanma yöntemlerini de değiştirmiş durumdadır. Gözetimin nereden ya da kim tarafından yapıldığının birey tarafından tam olarak anlaşılabilmesi bireyin kaygı düzeyini arttırmaktadır. Böylece gözetim, bir mahkûmu uysal olmaya, akıl hastasını sakin kalmaya, bir fabrika işçisini iyi çalışmaya, öğrenciyi derslerinde özenli olmaya yöneltmektedir. Böylece istedik davranışların gerçekleştirilmesi için iktidarın artık güç kullanmasına da gerek kalmamıştır.³⁹ Gözetim bilinci, özneyi içsel bir kaygıya sevk ederek eylemlerini yönlendirmeye kanalize etmektedir.

Foucault'da kaygı, öznenin özgürlüğü ve kendini oluşturmasında önemli bir rol oynamaktadır. Foucault, genel olarak kaygının öznenin kendini tanıması, kendine özen göstermesi ve kendini yönetmesi için bir araç olduğunu savunur. Kaygı, öznenin kendini belli bir söylem, pratik veya iktidar ilişkisi içinde konumlandırmasını sağlamaktadır. Kaygı, öznenin kendini oluştururken karşılaştığı belirsizlik, risk ve sorumluluk duygusu olarak ele alındığında, öznenin kendini özgürce seçmesini ve kendini etik bir biçimde yönetmesini mümkün kılabilmektedir. Öznenin çeşitli sebeplerle iktidar ve söylem etkisiyle sürekli hissetmek durumunda olduğu kaygı, öznenin kendini sürekli olarak sorgulamasını ve dönüştürmesini zorunlu hâle getirmektedir.

Sonuç

Düşünce anlayışlarını ele aldığımız her iki filozofun da sorgulama alanında öznenin ve dolayısıyla insanın önemli bir yeri söz konusudur. Her düşünür kendi düşünce sistematığı içinde aynı hususta farklı bakış açılarına sahip olabilir. Bu açıdan Sartre ve Foucault, özne, öteki ve kaygı kavramlarını farklı şekillerde ele almışlardır.

³⁹ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 2019), 298-299.

Öncelikle Sartre, öznenin kendisi dışındaki öteki tarafından nesneleştirilmesi ve özgürlüğünün kısıtlanması durumunda ortaya çıkan bir duygu hâli olarak kaygıyı ele almaktadır. Bunun yanında Foucault ise, insanların çeşitli sebeplerle içinde yaşadığı sosyal sistemin bir ürünü olarak ortaya çıkan kaygılarını, öznenin özgürlüğü ve kendini oluşturması bağlamında işlevsel bir araç olabileceği noktasına dikkat çekmektedir.

Sartre'ye göre, özne, varoluşunu tamamen kendisi belirleyen veya belirleme gücüne, iradesine sahip olan özgür ve sorumlu bir varlık olarak ele alınmaktadır. Özne, sahip olduğu iradesi ve özgürlük kaygısı ile sürekli olarak birtakım seçimler yapmak durumundadır. Özne yapmış olduğu seçimleri ile kendi benliğini sürekli olarak seçer ve kendini yeniden yaratır. Böylece Sartre'ye göre özne, öteki ile karşılaştığında, ötekinin bakışı altında kendini bir nesne olarak görme durumuna düştüğünde ise özgürlüğünü kaybedebilir. İşte tamda bu durumda özne, ötekinin bakışından kaçmak için kaygı hissetmeye başlar ve öznenin özgürlüğünü koruma mücadelesi de bu noktada başlar.

Foucault'a göre, özne, tarihsel mirasında etkisiyle belli bir söylem, toplumsal pratikler veya her türden iktidar ilişkisi içinde konumlanan, konumlanmak zorunda olan ve bu unsurların etkisi altında kendini tanıyan, eylem ve davranışlarını yönlendiren bir varlık olarak görülmektedir. Özne, kendini oluşturma sürecinde söylem ve iktidarın kendisi için tanımladığı fakat çoğu zaman bu tanımlamaların gerçek anlamda farkında olmadığı özgürlüğünü kullanır ve bu özgürlükleri çerçevesinde bir takım sorumluluk alabilir. Özne, kendini oluşturma sürecinde söylemin ve iktidarın göçünü hissettiğinde bazı belirsizliklerin farkına varır ve birtakım riskler alması gerektiğini düşünür. Alınan riskler ve farkına varılan belirsizlikler özneyi sorumluluk duygusu ile karşılaştırır. Yaşanan belirsizlikler, alınan riskler ve hissedilen sorumluluklar karşısında özne, birtakım duygular hisseder ki bu duygulardan en etkin olanı da kaygıdır. Kaygı, olumlu bir unsur olarak öznenin kendini özgürce seçmesini ve kendini değişen söylem ve hissedilen iktidarın istediği biçimde yönlendirmesini mümkün hâle getirir. Böylece kaygı, öznenin kendini sürekli yenilemesini gerektirir.

Genel olarak Sartre ve Foucault, özne, öteki ve kaygı kavramlarını farklı perspektiflerden yorumlamışlardır. Sartre, kaygıyı öznenin özgürlüğünü tehdit eden bir durum olarak görürken, Foucault, kaygıyı öznenin özgürlüğünü kullanmasını sağlayan bir fırsat olarak görmektedir. Sartre, ötekiyi öznenin özgürlüğünü kısıtlayan bir güç olarak algılamakta; Foucault, ötekiyi öznenin kendini tanımasını ve konumlandırmasını sağlayan bir referans olarak algılamaktadır.

Sartre, özneyi varoluşunu kendisi belirleyen bir varlık olarak tanımlarken, Foucault, özneyi belli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda kendini oluşturan bir varlık olarak tanımlamaktadır. Böylece Sartre'ın öznesi içinde yaşadığı topluma dışsal bir nesne durumunda kendini konumlandırarak kendi varoluşunu biçimlendirirken, Foucault'un öznesi, içinde yaşadığı toplumun tarihsel ve diğer tüm koşullarının etkisi içinde ve uyum sağlama zorunluluğunu hissederek ve de söylem ve iktidarın farkındalığı ile varlığını tesis etmek suretiyle varoluşuna anlamlandırmaktadır.

KAYNAKÇA

- A. Kadir Çüçen. *Varoluş Filozofları*. Ankara: Asa Kitabevi. 2018.
- Ahmet Cevizci. *Büyük Felsefe Sözlüğü (Cilt I)*. İstanbul: Say Yayınları. 2020.
- Ahmet Cevizci. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları. 2011.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık. 2007.
- Emmanuel Mounier. *Varoluş Felsefelerine Giriş*. çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu. Ankara: Fol Yayınları. 2019.
- Friedrich Nietzsche. *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*. çev. Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2011.
- Friedrich Nietzsche. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2016.
- Hakan Gündoğdu. "Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. VII, Sayı 1 (2007). 95-131.
- Jean Paul Sartre. *Bulantı*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Can Sanat Yayınları. 2020.
- Jean Paul Sartre. *Sanat, Felsefe ve Politika Üstüne Konuşmalar*. çev. Ferit Edgü. İstanbul: Çan Yayınları. 1968.
- Jean Paul Sartre. *Sözcükler*. çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Can Yayınevleri. 2020.
- Jean Paul Sartre. *Tuhaf Savaşın Güncesi*. çev. Zühre İlkelen. İstanbul: İthaki Yayınları. 2006.
- Jean Paul Sartre. *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları. 2018.
- Jean Paul Sartre. *Varoluşçuluk*. çev. Azim Bezirci. Ankara: Say Yayınları. 2009.
- Michel Foucault. *Bilginin Arkeolojisi*. çev. Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2019.
- Michel Foucault. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2020.
- Michel Foucault. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. çev. Murat Erşen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020)
- Michel Foucault. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019)
- Michel Foucault. *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi 2001)
- Michel Foucault. *Özne ve İktidar*. çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2019.
- Michel Foucault. *Öznenin Yorumbilgisi*. çev. Ferda Keskin. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2019.
- Sarah Bakewell. *Varoluşçular Kahvesi*. çev. Emre Gözğü. İstanbul: Domingo. 2020.
- Selin Feldman. *Michel Foucault-21. Yüzyılın Ezber Bozan Düşünürü*. İstanbul: Karakarga Yayınları. 2021.
- Soren Kierkegaard. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Araf Yayınları. 2015.
- Veli Urhan. "Michel Foucault'da Cinsellik, Hazlar ve Etik". *Cogito Düşünce Dergisi*. Sayı 70-71 (Yaz 2012). 290-314.
- Yelda Akıllıgöz. "Jean-Paul Sartre'da Kendinde-Varlık, Kendi-İçin-Varlık ve Hiçlik Kavramlarının Fenomenolojik Bağlamda İncelenmesi". *Academic Knowledge*. Cilt 5 Sayı 1 (2022). 91-100.

ERKEN HİRİSTİYANLIK'TA İSA için KULLANILMIŞ OLAN “TANRI OĞLU” İFADESİNE KAYNAKLIK ETMESİ AÇISINDAN ANTİK MİSİR MEDENİYETİNDE “TANRI OĞLU” UNVANI: BENZERLİKLER ve FARKLILIKLAR*

Nurullah Haydar YURDUSEVEN

Arş. Gör. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Bilimleri Anabilim Dalı

Res. Asst. Dr., University of Kırşehir Ahi Evran Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Kırşehir, Türkiye.

nurullah.yurduseven@ahievran.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4692-9731

Öz

Hıristiyanlık'ta İsa için kullanılan “Tanrı Oğlu” ifadesinin hangi anlamlara karşılık geldiği konusu Hıristiyanlığın ilk yıllarından beri tartışılmıştır. İsa sonrası dönemde oluşan Yeni Ahit külliyatında ve Kilise Babalarına atfedilen yazmalarda İsa'nın mahiyeti, tanrısallığı ve amacı ile ilgili pek çok açıklama yer almaktadır. Bu açıklamalar akademik kaygılardan ziyade akli ve felsefi argümanlarla İsa'nın tanrılığını ispat etmek için geliştirilmiştir. Modern dönemlerde ise İsa'nın ilk takipçilerinin mezkûr ifadeyi kendilerinden önce yaşamış geleneklerden etkilenerek kullandıkları fikri tartışılmaya başlanmıştır. Tanrı Oğlu ifadesi Mısır, Roma, Yunan ve Mezopotamya medeniyetleri ile Yahudi geleneğinde farklı anlamlarla da olsa kullanılan bir mefhumdur. Genellikle krallar, dinî liderler, dindar kişiler ya da göksel varlıklar için kullanılan bu terim geniş bir anlam dünyasına sahiptir. Hıristiyanlıkta da bu unvanın kullanımının bağlamına göre farklı anlamlar taşıdığı görülmektedir. İsrailoğulları dört asır boyunca Mısır'da ikamet etmiş ve Mısır medeniyetinin hem tanrı inancı hem de kültüründen derinlemesine etkilenmiştir. Bir Yahudi olan İsa için kullanılan Tanrı Oğlu ifadesinin de Mısır teolojisinden izler taşıması muhtemeldir. Mısır kralları olan Firavunlara verilen bu unvan tanrısallık ya da yarı tanrısallık bağlamlarında kullanılmakta ve Firavunların tanrılar ile olan ilahi

* Bu çalışma Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU danışmanlığında 06.07.2023 tarihinde tamamladığımız “Erken Hıristiyanlıkta İsa'yı Tanımlayan Kristolojik Bir Unvan Olarak ‘Tanrı Oğlu’ İfadesi” başlıklı doktora tezinin birinci bölümünde yer alan bir alt başlığın genişletilmesi vesilesiyle hazırlanmıştır. (Nurullah Haydar Yurduseven, *Erken Hıristiyanlıkta İsa'yı Tanımlayan Kristolojik Bir Unvan Olarak “Tanrı Oğlu” İfadesi*, Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.)

bağlarını ifade etmektedir. Çalışmamızda söz konusu kullanımlar zikredilmekte ve Hıristiyanlık'ta yer alan Tanrı Oğlu ifadesi ile benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Antik Mısır, Tanrı Oğlu, Firavun.

“SON of GOD” TITLE in the ANCIENT CIVILISATION of EGYPT in TERMS of BEING SOURCE FOR THE “SON of GOD” TITLE USED in EARLY CHRISTIANITY for JESUS: SIMILARITIES and DIFFERENCES

Abstract

The issue of the meaning of “Son of God” title that used for Jesus in Christianity has been discussed since the early years of Christianity. There are many explanations on the essence of Jesus, his divinity and purpose in the New Testament and the writings of the Church Fathers which was created after Jesus. These explanations were developed to prove the divinity of Jesus by logical and philosophical arguments rather than academic concerns. In modern times, it started to be discussed that Jesus’s followers used this title under the influence of earlier traditions. Son of God title was used in Egypt, Rome, Greek and Mesopotamian civilisations and Jewish tradition in different meanings. In general, it was used for kings, religious leaders, pious persons or heavenly beings. It is seen that in Christianity this title has different meanings in different contexts. Israelites were settled in Egypt for four centuries and were deeply influenced by the religion and the culture of Egypt civilisation. It is probable that Son of God title that was used for Jesus as a Jew has some traces from Egyptian theology. As a title for kings of Egypt it has divine or semi-divine context and states the divine connections of Pharaohs with gods. In our study, aforementioned usages are exhibited and differences or similarities with the Son of God title in Christianity was set forth.

Keywords: History of Religions, Christianity, Ancient Egypt, Son of God, Pharaoh.

Giriş

Hıristiyanlık'ta İsa, Tanrı'nın Oğlu olarak adlandırılmakta ve Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesinin yani teslis inancının unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir.¹ Hıristiyanlığın Baba-Oğul-Kutsal Ruh olarak kategorize ettiği teslis inancının mahiyeti en erken dönemlerden itibaren hem Hıristiyanlar hem de diğer din müntesipleri tarafından sorgulanmış ve

¹ Mat. 28:19.

tartışılmıştır. Romalı Clement², Antakyalı Ignatius³, Iustinus⁴ ve Irenaeus⁵ gibi miladi ilk iki yüzyılda yaşamış olan Kilise Babaları, yazdıkları mektup ve apolojilerle Baba'nın Oğul ile ilişkisi, Oğul ve Kutsal Ruh'un mahiyeti ve Oğul'un nasıl meydana geldiği gibi problemlere cevap bulmaya çalışmışlardır. Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçlemesinin mahiyeti ilerleyen yüzyıllarda da tartışılmaya devam etmiş ve Oğul'un tabiatı üzerindeki ihtilaflar Hıristiyanlık içerisinde ilk ciddi ayrışmanın yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Baba ve Oğul'un özlerinin aynı mı benzer mi olduğu, Oğul'un ezeli mi olduğu yoksa Baba tarafından sonradan evlat mı edinildiği tartışmaları MS 325 yılında düzenlenen İznik Konsili'nin de konusu olmuştur.⁶ Erken dönem Hıristiyanlığı bu derecede meşgul eden bir kavramın arka planının da derinlemesine araştırılması gerekmektedir. Zira binlerce yıldır Filistin bölgesinde farklı anlamlarda kullanılmış olan Tanrı Oğlu ifadesinin erken dönem Hıristiyan teolojisini de etkilemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu etkinin çerçevesini belirlemek için İsa öncesi dönemde yaşamış geleneklerde mevcut olan benzer inanışların ortaya konarak Hıristiyan Tanrı Oğlu inancı ile karşılaştırılması gerekmektedir.

Tanrı Oğlu ifadesi Hıristiyanlığa has bir kullanım mıdır yoksa İsa'nın ilk takipçilerine ya da İsa'nın doğrudan kendisine örnek olmuş daha eski bir örnek mevcut mudur? Erken dönem Hıristiyan cemaatinin çeşitli kaynaklardan gelen dinî ve felsefî fikirleri bir araya getirerek onları kendi önderlerinin hayatlarına uyarladıkları fikri uzunca bir süredir araştırmacıları meşgul eden bir düşünce olmuştur. Rudolf Bultmann'a göre İsa'ya iman eden Helenist Yahudiler kendi geleneklerinden hareketle Tanrı Oğlu ifadesini gelecek Mesih için kullanmışlardır. Helen kökenli Hıristiyanlar ise Tanrı Oğlu unvanını yine eski inançlarından miras kalan arka plandan hareketle tanrısal anlamda kullanmışlardır. İlerleyen yıllarda ikinci kullanım baskın gelmiş ve bunun neticesinde kavram Mesih'in tanrısal tabiatını ve ilahi kimliğini ifade etmeye başlamıştır.⁷ Benzer şekilde Fitzmyer de Pavlus'un Tanrı Oğlu kavramını kendisinden önce İsa'ya iman etmiş olan Hıristiyan topluluğundan miras aldığını ileri sürmektedir.⁸

² Clement of Rome, *The First Epistle of Clement to the Corinthians*, VII; Kilise Babalarının mektupları için bkz. Schaff, Philip (ed.), *Ante-Nicene Fathers* (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885).

³ Ignatius, *Epistle to the Philadelphians*, VI, IX; *Epistle to the Polycarp*, III.

⁴ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, LXII; *The First Apology*, XIII, XXIII, LXIII; *The Second Apology*, X, XIII.

⁵ Irenaeus, *Against Heresies* V, 11:3; *Proof of the Apostolic Preaching*, 22, 31, 32, 34.

⁶ Mahmut Aydın, *Hıristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 138.

⁷ Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2011), 238.

⁸ Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary by Joseph A. Fitzmyer* (USA: The Anchor Bible, 1993), 113.

Araştırmacılara göre erken dönem Hıristiyan mitleri onların geleneksel geri planlarından soyutlanarak incelenmemelidir.⁹ Bu nedenle “Tanrı Oğlu” ifadesinin ya da Tanrı’ya oğul olma düşüncesinin bilinen ilk örneklerinden itibaren ele alınıp değerlendirilmesi mezkûr ifadenin etraflıca tahlil edilmesine olanak sağlayacaktır.

İsa’nın, içinde bulunduğu medeniyetin kavramları ile kendisini ifade etmiş olması normal bir durum olarak değerlendirilebilir. Onun söylemleri kendi dini de olan Yahudiliğin geleneği ile büyük ölçüde paralellik arz etmektedir. Yahudi geleneğinde de Tanrı Oğlu ifadesine sıkça rastlanılmaktadır fakat bu kullanım beşerî bir anlam taşımakta ya da melek benzeri varlıkları ifade etmektedir.¹⁰ Yeni Ahit’te de bu ifadenin beşerî anlamlar taşıdığı pasajlar vardır fakat kristolojinin temelini Tanrı Oğlu’nun beşer üstü bir varlık olduğu fikri oluşturmaktadır. Bu nedenle Tanrı Oğlu ifadesinin beşer üstü bir anlam taşıdığı geleneklerin İsa sonrası Hıristiyanlığın bu kavrama yüklediği anlamlara kaynaklık etmiş olabileceği düşünülmektedir.

Nil Nehri ile Mezopotamya arasında kalan bölge aynı coğrafyada yaşamış olan dinî geleneklerin iç içe geçtiği, hemen her dinin başka bir din ya da kültürden izler barındırdığı, senkretik yapıların çokça görüldüğü bir coğrafyadır. Bu bağlamda bazı araştırmacılar ilgili bölgenin dinî yapısının, dil ve etnik yapısına nispeten daha karmaşık olduğunu belirtmektedir.¹¹ Bu coğrafyada milattan önce varlık gösteren Mısır, Sümer, Babil, Yunan ve Roma gelenekleri Hıristiyanlığın İsa algısını şekillendirmede çok büyük bir öneme sahiptir. Bu gelenekler hem Hıristiyanlığın kökeni olan Yahudiliği hem de doğrudan Hıristiyanlığı etkilemişlerdir. Söz konusu geleneklerde de Hıristiyanlık’ta mevcut olan Tanrı Oğlu anlayışına benzer şekilde antropomorfik Tanrı düşüncesi, tanrılaştırılmış krallar ya da kahramanlar¹² ve ilahi kurtarıcı düşüncesi¹³ gibi Hıristiyan inancında benzerleri mevcut olan bazı anlatılar bulunmaktadır.

⁹ Otto Pfliegerer, “The Christ of Primitive Christian Faith in the Light of Religio-Historical Criticism, Introductory Remarks”, *Hegeler Institute* 14/3 (Nisan 1904), 321-324; Arthur Weigall, *Pavlos Hıristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri: Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2002), 11.

¹⁰ Çık.4:22; Hoş.11:1; Yer.31:9; Yas. 1:31, 14:1.

¹¹ Bernard Lewis, *Ortadoğu*, çev. Selen Y. Kölay (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 6. Baskı, 2009), 33-34.

¹² Söz konusu inançların tamamını Ortadoğu’da yaşamış olan medeniyetlerde görmek mümkündür. Örneğin Sümer medeniyetinde insan biçimci bir Tanrı anlayışı hâkimdir ve krallar Tanrı’nın enkarnasyonu olarak kabul edilmiştir. Bk. Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümerde Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 64; Jeremy Back-Anthony Green, *Mezopotamya Mitoloji Sözlüğü: Tanrılar İfritler Semboller* (İstanbul: Köprü Kitap, 2017), 270. Antik Yunan düşüncesinde Akhilles veya Herakles gibi kahramanlar ölümlerinden sonra tanrılaştırılmışlardır. Bk. Ninian Smart, *The World Religions: Old Religions and Modern Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 229; Zafer Duygu, “İsa’nın Yeni Ahit’te “Tanrı Oğlu” Olarak Tanımlanması Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 159.

¹³ Yahudi kurtarıcı Mesih düşüncesi için bk. Dan.7-8.

İsa'dan önce ve İsa zamanında pagan ve Yahudi inancında tanrılara oğullar isnat edildiği bilinmektedir.¹⁴ Söz konusu oğulluk mitolojik karakterlerle sınırlı kalmamakta yöneticiler ve bilgeler gibi halk arasında itibar sahibi olan tarihsel kişileri de kapsamaktadır. Örneğin Mısır'da en erken dönemlerden Firavunlara kadar kral tanrının enkarnasyonu olarak düşünülmüştür.¹⁵ Bahse konu düşüncenin benzer varyasyonlarını Mezopotamya'nın diğer uygarlıklarında da görmek mümkündür. Bazı bilim adamlarına göre Mısır'da kralların Tanrı'nın enkarnasyonu ve oğlu olarak kabul edilmesi; Mezopotamya ve Anadolu'da kralların beşer üstü özelliklere sahip olması ve Tanrı tarafından tayin edilmesi inancı ortak bir anlayışın ürünüdür.¹⁶ Bahsedilen düşüncenin her ne kadar Hıristiyanlıktaki "Tanrı Oğlu" kavramı ile birtakım temel farklılıklara sahip olsa da ilk Hıristiyanların teolojilerini etkilediği kabul edilmektedir. On dokuz ve yirminci yüzyılda Kitab-ı Mukaddes üzerine yapılan araştırmalara öncelik etmiş olan Hugo Gressman, Wilhelm Bousset ve Johannes Weiss gibi bazı araştırmacılar Yeni Ahit'te çok sayıda mitin yer aldığını belirtmekte ve Helenizm döneminde gerçekleşen kültürel karışmanın izlerinin Yeni Ahit'te de görüldüğünü belirtmektedirler.¹⁷

Eski Mısır dini İsa'ya atfedilen Tanrı Oğlu unvanını anlama açısından son derece önemlidir. Mısır'da Yusuf'la başlayan bir İsrailoğulları geleneği vardır.¹⁸ Yusuf'tan Musa'ya kadar geçen süreçte İsrailoğulları Mısır'da yaşamışlardır.¹⁹ Modern çalışmalarda Yahudilerin Mısır tecrübesinin onları inanç ve kültür bağlamında etkilediği ve bu durumun Yahudi Tanah

¹⁴ Araştırmacılar Yahudi Mesih'in Tanrı Oğlu unvanına sahip olmadığını belirtse de Baur söz konusu ifadenin Yahudi teokratik düşünce sistemine dayandığını ileri sürmektedir. Ona göre Tanah'ta Davut'un soyundan gelecek bir kral için kullanılan "Ben ona baba olacağım, o da bana oğul olacak." (2Sa.7:14) ifadesi buna örnektir. Ayrıca "mesh edilmiş kral" için Tanrı'nın "Sen benim oğlumsun, bugün ben sana baba oldum." (Mez.2:7) demesi de aynı düşünceyi çağrıştırmaktadır. Baur'a göre bu teokratik düşünce kalıbının Mesih'e aktarılması doğal bir durumdur. Mesih Davut'un krallığını kuracak olan Tanrı Oğlu'dur. Ona göre İsa'nın zamanında Tanrı Oğlu ifadesi Davut Oğlu Mesih ile ya da İsrail Kralı ile aynı anlamlara gelmekteydi ve Mesih'i betimlemek için kullanılan kavramlardı. Ferdinand Christian Baur, *Lectures on New Testament Theology*. ed. Peter C. Hodgson, çev. Robert F. Brown (Oxford: Oxford University Press, 2016), 122.

¹⁵ Pfeleiderer, "The Christ of Primitive Christian Faith", 331.

¹⁶ James Robert Brady, *A Theological Critique of the Divine Man Christology as an Explanation for the Title "Son of God"* (Ann Arbor: Department of Systematic Theology Dallas Theological Seminary, Doktora Tezi, 1987), 82.

¹⁷ Brady, *A Theological Critique of the Divine Man Christology as an Explanation for the Title "Son of God"*, 8-9.

¹⁸ Yar.37.

¹⁹ Yusuf'un Mısır hayatının XV. Hanedanlık dönemine (MÖ 1800-1550) denk geldiği düşünülmektedir. Musa'nın ise Mısır'da yaşamış olduğu tarihler üzerinde bir uzlaşma yoktur. MÖ 1600-1100 tarihleri arasında değişiklik göstermektedir. Bk. Ertuğrul Döner, "Gelenek Aktarımı: Atalar (Mısır Kültürü, Hz. Musa ve İsrailoğulları Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30. Yıl Özel Sayısı (Eylül 2022), 173-200, 177-178. Ayrıca İsrailoğulları'nın Mısır'da varlık göstermeleri ile ilgili tartışmalar için bkz. Hakan Olgun, *Hz. Musa'nın Muhalefeti: Horus'u Öldürmek* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 71-89; Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilik: Başlangıçtan İsrail'in Kuruluşuna* (Ankara: İlahiyat Yayın, 2021), 19-21.

geleneği üzerinde yansımaları olduğu ileri sürülmektedir.²⁰ Yahudi tarihinde yer alan buzağıya tapma hadisesi ve zaman içerisinde oluşmuş rahip sınıfı gibi pek çok olgunun Mısır geleneğinden izler taşıdığı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.²¹

Hıristiyanlığın, temellerini üzerine bina ettiği Tanah geleneğinin Mısır tarihi ile olan derin bağları da dikkat çekicidir. Tanah'ta Mısır krallarının isimleri ya da "Firavun" (פִּרְעוֹן) unvanı otuz dokuz defa zikredilmektedir (Tekvin 12/15; II Krallar, 23/29; Yeremya, 46/21, 44/30).²² İki yerde ise Firavun unvanı ile kral ismi de verilmektedir. Bu isimler XXVI. Hanedanlık krallarından Firavun Neko (MÖ 609-593) ve Firavun Hofra'dır (MÖ 588-569) (II Krallar, 23/29; Yeremya, 46/21, 44/30). Dört Firavun ise doğrudan isimleriyle zikredilmişlerdir.²³

İsrailoğulları MÖ XII. yüzyılda Kudüs çevresine yerleşmeye başlamışlar fakat Mısır ile olan ilişkilerini sürdürmüşlerdir. Örneğin Tanah'ta Süleyman'ın eşlerinden birinin dönemin Mısır Firavunu'nun kızı olduğu ve Süleyman'ın Yahudi olmayan eşleri yüzünden başka tanrılar için mabet inşa ettiği anlatılmaktadır.²⁴ İlerleyen dönemlerde de Mısır Yahudilere yeniden ev sahipliği yapmıştır. MÖ 587 yılında Nebukadnessar'ın Kudüs'ü işgali ile İsrail-Yahuda halkının bir kısmı esir olarak Babil'e bir kısmı ise sürgün olarak Mısır'a gönderilmiştir.²⁵

Mısır konum olarak İsa'nın hayatını yaşadığı Filistin bölgesine fiziki olarak çok yakındır. Matta İncili'nin yazarına göre Hirodes'in zulmünden kaçtıkları yıllarda İsa ve ailesi, Hirodes ölene kadar Mısır'da kalmışlardır.²⁶ Ayrıca Mısır medeniyetinin son temsilcileri Hıristiyanlığın doğup şekillendiği ilk asırlar ile çağdaştır. Zira İmparator Iustinianos VI. yüzyılda Mısır'daki son pagan merkezi olan Philai'deki İsis tapınağını kapatana dek Mısır dini varlığını sürdürmüştür.²⁷ Bu bağlamda, ilk Hıristiyanların Mısır ile irtibatlarının olduğu, en azından

²⁰ Yasin Meral, *Sâmiri'nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu, 2018), 47; Christopher B. Hays, "My Beloved Son, Come and Rest in Me": Job's Return to His Mother's Womb (Job 1:21a) in Light of Egyptian Mythology", *Vetus Testamentum* 62 (2012) 607-621.

²¹ Döner, "Gelenek Aktarımı: Atalar Dini (Mısır Kültürü, Hz. Musa ve İsrailoğulları Örneği)", 173-200.

²² Ömer Faruk Harman, "Firavun", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* 13. Cilt (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 118-122.

²³ Harman, "Firavun", 118-122.

²⁴ 1Kr.11:1-8. Mezkûr rivayetler Kur'an'ın çizdiği Süleyman peygamber portresine tezattır. Kur'an'da Süleyman'ın salih bir kul olduğu söylenmektedir (el-Bakara 1/102). Bu rivayetler yine de Yahudilerin zaman zaman Mısır medeniyetinin tesiri altında kaldıklarını kabul ettiklerini göstermektedir.

²⁵ Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddesi Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004), 49-139.

²⁶ Mat.2:13-23.

²⁷ Bahadır İçel, *Firavunlar*, (İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2010), 129; Bk. Alice Grenfell, "Egyptian Mythology and The Bible", *Oxford Journals* 16/2 (Nisan 1906), 169-200; Araştırmacılara göre Mısır Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde o bölgede kendi kadim kimliğini ve dilini koruyabilen en eski kültürdür. Mısır başka medeniyetler tarafından işgal edilmeye başladığında binlerce yıllık birikime sahip bir medeniyetti ve İranlılar,

Mısır Firavunları ve medeniyeti hakkında bilgi sahibi oldukları aşikârdır. Bu nedenle Yahudi-Hıristiyan geleneğinin incelenmesine Mısır'dan başlamak araştırmacılar için kaçınılmaz görünmektedir. Mısır medeniyetinden sonra Yahudilik, Yunan felsefesi, Gnostisizm, Yunan ve Roma dinî yapısı ve Helenizm gibi Filistin bölgesinin fikrî yapısını etkilemiş olan geleneklerin de Tanrı Oğlu unvanının kullanımı bağlamında incelenmesi Hıristiyan Tanrı Oğlu anlayışının temellerinin anlaşılmasını sağlayacaktır. Mevcut makalenin sınırları çerçevesinde sadece Mısır medeniyeti ele alınmaktadır.

1. Mısır Medeniyetinde Tanrı Oğlu Anlayışı

Mısır dini, evreni yarattıklarına ve daha sonra yeryüzünde bir krallık kurduklarına inanılan tanrılar ile bu tanrılardan sonra yeryüzünde hüküm sürmeye başlayan krallar²⁸ etrafında şekillenmiştir. Söz konusu inanç sistemi, MÖ 4000'li yılların sonlarında tarih sahnesinde görünmeye başlamış ve MS V. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. Herodotos'un aktardığına göre Mısır'ın ilk hükümdarı Menes'tir.²⁹ Menes aşağı ve yukarı Mısır'ı birleştirerek devleti kurmuş ve Hanedanlıklar tarihini başlatmıştır.³⁰ Antik Mısır İmparatorluğu tarihinde otuz bir adet Hanedanlık dönemi olduğu kabul edilmektedir. MÖ 3100 yıllarında başladığı kabul edilen hanedanlıklar dönemi MÖ 332'de Mısır'ın Makedonya Kralı III. Aleksandros (İskender) tarafından istila edilmesi ile son bulmuştur.³¹

Tarih öncesi Mısır'da din anlayışı totemler üzerine bina edilmekteydi. Eski Mısır'ın vilayetleri çakal, köpek, yılan ve şahin gibi totemleri olan hayvanların isimlerini taşımaktaydı. İlerleyen devirlerde bu totemlerden bazıları insan vücuduyla birleştirilmiş ve her biri farklı bir kuvveti temsil edecek şekilde Mısır panteonunda yerlerini almışlardır.³² Mısır'da tanrılar mahalli totemler ve gök ile yer tanrıları olmak üzere iki büyük grupta toplanmaktadır. Mahalli totemler göçebe kabilelerin kutsal saydıkları hayvanları insan bedeniyle birleştirerek

Yunanlılar ve Romalılar tarafından istilaya uğramasına rağmen kendi kimliğini büyük ölçüde koruyabilmişti. Lewis, *Ortadoğu*, 28.

²⁸ Firavun kelimesinin ilk kullanımları MÖ 2400'lere kadar gitmektedir. O dönemde bu kelimenin krallık sarayını ve o sarayda yaşayanları ifade etmek için kullanıldığı sanılmaktadır. XVIII. Hanedanlık dönemi ortalarına kadar bu anlamda kullanılmıştır. Per'ao kelimesinin "kral" anlamında kullanılması ise MÖ 1370'lerde yazılan metinlerde görünmektedir. İlk olarak kralı ifade eden bu kelime XXII. Hanedanlık dönemi metinlerinde kralın adının önüne getirilen bir unvan olarak kullanılmıştır. Harman, "Firavun", 118; Ayrıca bkz. Daniella Robert, *Eski Mısır: Tanrılar ve Firavunlar Arasındaki İlişki* (Ankara, Gece Kitaplığı, 2023), 13.

²⁹ Menes'in bir su aygırı tarafından öldürüldüğü rivayet edilmektedir. Bk. Manethon, *Mısır Tarihi*, çev. Okan Demir (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2023), 23.

³⁰ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 119.

³¹ V. Diakov, *İlkçağ Tarihi I: Ortadoğu, Uzakdoğu, Eski Yunan* (İstanbul: Yordam Kitap, 2008), 121-122.

³² Afet İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 218.

oluşturdukları tanrılardır. Bu tanrılar insan vücuduna girebilmekte fakat insandan çok daha üstün varlıklardır. Her ne kadar uzun ömürlü olsalar da bazen ihtiyarlayarak ölmüşlerdir. Söz konusu ilahların mabetlerdeki heykellerin veya hayvanların içlerine girerek insanlara görünebildiklerine inanılmıştır.³³

Mısır'da Tanrı'nın bir çocuğa sahip olma durumu iki şekilde tezahür etmektedir. Birincisi, yeryüzü yaratılmadan önce var olduğuna inanılan ve yaratılışı gerçekleştiren Tanrıların çocuklarıdır. Bu çocukların hayatları insan ömrü gibi sınırlı değildir. Söz konusu ilahların Firavunlar gibi sonradan Tanrı özelliğini kazandıklarına değil en baştan beri ilah olarak var olduklarına ve Osiris, İsis ve Horus gibi bazılarının Mısır Krallığı'nı kurup bir zamanlar yeryüzünde hayat sürdürdüklerine inanılmaktadır.³⁴

Tanrı'ya Oğul olma mefhumunun bir diğer yansıması ise tarihsel karakterler olarak Mısır medeniyeti içerisinde yaşamış olan Firavunlardır. Firavunlar kendilerini İsis, Horus ve Re gibi Mısır'ın meşhur tanrılarına izafe etmişler ve bu tanrılardan birinin oğlu olduklarını iddia etmişlerdir. İnsan olarak doğan Firavun Tanrı Amon'un isteğiyle kral olduğu andan itibaren Tanrı olarak kabul edilmektedir. Hayatta kaldığı sürece insan olarak yaşar fakat öldükten sonra Tanrılar katına ulaşır. Firavunlar her ne kadar Tanrı olarak kabul edilseler de diğer tanrılar gibi yaratmaya dair herhangi bir görev üstlendikleri iddia edilmemektedir.³⁵

Firavun için ölüm aslında ölümsüzlüğün başlangıç noktasıdır.³⁶ Mısır geleneğinde ölümü müteakiben ruhların yıldızlara çıktığına ve yıldızlarla beraber sonsuz olduklarına inanılmaktaydı. Gök bir Ana Tanrıça olarak telakki edildiğinden ölüm aslında yıldızlarda gerçekleşen bir yeniden doğum anlamına geliyordu. Mısır piramit metinlerinde Firavun'un ölümünden sonra gerçekleştirdiği gökteki yolculuğundan bahsedilmektedir. Göğe yükselme neticesinde kral öz itibarıyla insandan farklı bir hâle dönüşür ve tanrılaşır. Kral varlığına gökyüzünde devam eder ve orada oturduğu taht üzerinden yargılamalarda bulunup emirler verir.³⁷ Bazı durumlarda ise Firavunlar daha hayatlarında iken ilah olarak kabul edilmişlerdir.

³³ İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 223.

³⁴ Antik Mısır'ın Tanrı Oğlu ya da kızı olarak resmedilen tanrılarından bazıları şunlardır: Gök Tanrıçası Nut ile Yer İlahı Geb arasındaki ilişkiden doğan Osiris, İsis, Seth ve Neftis; Osiris ve İsis'in oğlu Horus; Neftis ve Re'nin oğlu Köpek Tanrı Anubis; Ptah'ın oğlu Boğa Tanrı Apis; Tanrıça Neith'in oğlu Timsah Tanrı Sobek; Sobek ile Tanrıça Hathor'un oğlu Ay Tanrısı Khonsu; Aslan Tanrıça Sakhmet'in oğlu Lotus Çiçeği Tanrısı Nefertum; Akrep Tanrıça Selkis'in (Serket) oğlu Yılan Tanrı Nehebu-Kau. Bkz. George Hart, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses* (New York: Routledge, 2005), 28-29, 88-89, 148.

³⁵ Ali Cengiz Üstüner, *Mısır Uygarlığı* (İstanbul: Dragon Yayınları, 1998), 170.

³⁶ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, 1. Cilt, (İstanbul: Kabcacı, 2007), 120.

³⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 120-122.

MÖ 2500'lerde yazılmış olan bir metinde “Re onu (Firavun’u) doğurmuştur.” şeklinde yer alan ifade bunu göstermektedir.³⁸

Eski Mısır düşüncesine göre Mısır krallığı dünyanın başlangıcından beri varlığını sürdürmektedir. Bu düşünceye göre, her şeyi yaratan tanrı ilk kraldır. Daha sonra krallığını oğlu Firavun’a devretmiştir.³⁹ Mısır’ı ilk olarak tanrılar, sonra yarı tanrılar, onlardan sonra ise hanedanların yönettiği aktarılmaktadır.⁴⁰ Antik Mısır tarihinin ilk yıllarında hâkim olan inanca göre yeryüzünün ilk kralı Geb’dir. Geb’den sonra oğlu Osiris, ondan sonra da Osiris’in oğlu Horus Mısır’a kral olmuşlardır. Bu inançtan hareketle Mısır’ın hanedanlık döneminin başlarında Mısır kralları kendilerinin Osiris’in soyundan geldiklerini iddia etmişler ve onun eşi olan “İsis’in Oğulları” olarak anılmışlardır. İlerleyen yıllarda bu anlayış değişmiş ve Osiris’in yerini Horus almıştır. MÖ 3000’li yılların başlarında Mısır kralları Horus’un yeryüzünde bedenleşmiş şekli olarak kabul edilmişlerdir.⁴¹ Mısır tarihinin ilk dönemlerinde krallar kendilerini Re’nin Oğlu olarak da tanıtmışlardır. İkinci Hanedanlık (MÖ 2890-2686) döneminde hüküm süren Kral Veneg, Eski İmparatorluk döneminden kalma metinlere göre Güneş Tanrısı Re’nin oğludur.⁴²

Hanedanlığın ilerleyen yüzyıllarında Horus’un yerini Re almıştır. IV. Hanedanlığın üçüncü kralı olan Redjedef’in (MÖ 2560-2555) resmî olarak Re’nin Oğlu unvanını kullanan ilk kral olduğu tahmin edilmektedir. Bu dönemden başlayarak Firavunların taç giymeden önceki isimlerinin kraliyet protokollerinde “Re’nin Oğlu” olarak yer aldığı bilinmektedir. Ayrıca bu dönemde Tanrı’nın Firavunların fiziki olarak da babası olduğu anlatıları gelişmeye başlamıştır. IV. Hanedanlığın ikinci hükümdarı olan Khufu (MÖ 2589-2566) dönemini anlatan *Khufu ve Sihirbazlar* adlı metinde bir Re rahibinin karısı olan ve Re tarafından hamile bırakıldığı iddia edilen Ruddedet isimli bir kadından bahsedilmektedir. Bu anlatıya göre Re ile ilişkiye giren Ruddedet üçüz doğum yapmış ve dünyaya gelen çocuklar V. Hanedanlığın (MÖ 2500-2350) ilk üç kralı olmuşlardır.⁴³

³⁸ Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 42-43.

³⁹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 117; İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 219-222.

⁴⁰ Manethon, *Mısır Tarihi*, 9.

⁴¹ Harman, “Firavun”, 118-121.

⁴² Hart, *Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, 162.

⁴³ Edward Bleiberg (ed.), *Arts & Humanities Through the Eras: Ancient Egypt (2675-332 BCE)* (ABD: Thomson and Gale, 2005), 224; Hart, *Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, 125-128, 206; Ian Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 92.

XII. Hanedanlık (MÖ 2080-1785) dönemiyle birlikte Amon ve Re birleştirilmiş ve Amon-Re'nin Firavunların babası olduklarına inanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde de Tanrı'nın Firavunların fiziki babası olduğu inancı devam etmiştir. İnanişâ göre Tanrı Amon-Re Firavun'un kişiliğine bürünerek kraliçeden çocuk sahibi olmaktadır.⁴⁴ Tanrı'nın oğullarını doğurduğu için Yeni İmparatorluk döneminde (MÖ 1549-1069) Firavun'un eşi aynı zamanda Tanrı Amon'un da eşi olarak kabul edilmiştir.⁴⁵ Aynı şekilde, XVIII. Hanedanlıktan iki kral annelerinin Tanrı ile evliliğine dair yazılı ve görsel kanıtlar bırakmışlardır. Deyr-el Bahri'deki Kraliçe Hatşepsut (MÖ 1478-1458) tapınağında yer alan betimlemelerde Firavun'un annesinin, babasının kılığına giren Tanrı tarafından hamile bırakıldığı tasvir edilmektedir. Luksor tapınağının duvarında yer alan betimlemelerde ise III. Amenhotep (MÖ 1386-1349), Kraliçe Mutemviya ve Amon'un soyu olarak betimlenmektedir.⁴⁶ Amon III. Amenhotep için "Oğlum, bağrımdan (çıkan), sevdiğim sen. Mut'un benim için dünyaya getirdiği, şahsımın yarattığı canlı görünümüm. Seni halkların hükümdarı olarak yükselttim." demektedir.⁴⁷ Benzer şekilde Mısır'da bir süre imparatorluk görevini üstlenmiş olan Hatşepsut için "Tanrı'dan (Amon) çıkan mükemmel tohum" ifadesi kullanılmaktadır. Kendisini Amon'un kızı olarak tasvir eden Hatşepsut Tanrı Re'nin dişisi anlamında Râet ya da Horus'un dişisi anlamında Horet isimlerini kullanmıştır.⁴⁸

El Amarna Mezarları'ndaki duvar yazıları ve kaya tabletlerinde bulunan XVIII. Hanedanlık Firavunlarından Akhenaton'a (IV. Amonhotep) (MÖ 1353-1336) atfedilen "Güneş Şarkısı" kralın kendisini Re'nin Oğlu olarak gördüğünü anlatan ifadeler barındırmaktadır. İlgili metinde Firavun'un diğer krallara olan üstünlüğü anlatılırken "... ve onları senin sevgili oğluna mağlup ettiğinde..." cümlesi kullanılmakta ve Oğul'un Re'nin bedeninden doğmuş olduğu da dile getirilmektedir.⁴⁹ Akhenaton mevcut din anlayışlarında bir reform yapmak istemiş ve politeist anlayışı terk edip tek tanrı olarak güneş tanrısı Aton'u benimsemiştir. Bu anlayışa

⁴⁴ Üstüner, *Mısır Uygarlığı*, 171; Hart, *Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, 15-16; Harman, "Firavun", 118.

⁴⁵ Üstüner, *Mısır Uygarlığı*, 118.

⁴⁶ Hart, *Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, 16; Bleiberg, *Ancient Egypt*, 224.

⁴⁷ Mürüvvet Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", *Bellekten*, 56/226 (Aralık 1995), 525; Bk. Cemal Yılmaz, "Hatşepsut: Naibelikten Firavunluğa Yürüyen Bir Kraliçe", *Oannes Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Eylül 2020), 277-300.

⁴⁸ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 515.

⁴⁹ İçel, *Firavunlar*, 176-179.

rağmen yine de Firavun'un Aton'un oğlu olduğu kabul edilmiştir. Monoteizme geçiş çabası Akhenaton'un hayatı ile sınırlı kalmıştır.⁵⁰

Bazı tasvirlerde Tanrıların Firavun'a annelik yaptığı da görülmektedir. XIX. Hanedanlık Firavunlarından olan II. Ramses'in (MÖ 1279-1213) tapınağında yer alan bir tasvirde Aşağı Nil Şelaleleri Tanrıçası Anukis'in Firavun'u emzirdiği anlatılmaktadır.⁵¹ Ayrıca II. Ramses adına dikilen bir anıtta Tanrı, Ramses'e "Ben senin babanı." diyerek hitap etmektedir.⁵² Hititler ile yaptığı savaşta düşmanların arasında sıkışan II. Ramses'in Amon'a "Babam Amon, ne oluyor? Bir baba artık (oğlunu) unutuyor mu?" diyerek yakardığı Amon'un ise oğluna "İleri, ileri, seninleyim, ben baban. Elim senindedir." dediği aktarılmaktadır.⁵³

Mısır'da sadece Firavunlar değil, bazı dönemlerde rahipler de kendilerini Tanrı'nın oğulları olarak kabul etmişlerdir. Merenptah (MÖ 1232-1224) döneminde Amon Baş Rahipleri siyasi güçlerini artırmışlar ve Baş Rahip Rome-Rey Karnak'taki sarayının duvarlarına kendisini Firavun'muş gibi Tanrı'nın önünde tapınır vaziyette resmettirmiştir. Bu dönemden sonra kısa bir karışıklık dönemi başlamış ve tapınaklarda sunaklar boş kalmıştır. Bunun üzerine tanrıların Mısır'daki düzeni yeniden tesis etmeye karar verdikleri ve kendi etlerinden doğan oğulları Sethnaht'ı (MÖ 1200-1198) kral yaptıkları papirüs metinlerinde aktarılmaktadır.⁵⁴

Firavunların Tanrı Oğlu olarak adlandırılmaları sadece Mısır'ın yerli kralları dönemiyle sınırlı kalmamıştır. MÖ 322 yılında Mısır'ı istila eden III. Aleksandros, Amon Rahipleri tarafından "Tanrı Amon'un Oğlu" ilan edilmiş ve ondan sonra gelen kralların heykelleri de tapınaklara yerleştirilerek kutsal doğumla ilgili anlatılar onlara da uyarlanmıştır. Böylece Ptolemaios Krallığı döneminde de krallar Tanrı Oğlu olarak anılmaya devam etmişlerdir.⁵⁵

⁵⁰ İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 232-233; Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, 40-41; Yusuf Ziya Özer, *Mısır Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 213.

⁵¹ Hart, *Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, 28.

⁵² Duygu, "İsa'nın Yeni Ahit'te "Tanrı Oğlu" Olarak Tanımlanması Meselesi", 158; Zafer Duygu, *İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019), 267.

⁵³ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 536.

⁵⁴ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 548.

⁵⁵ Kurhan, "İmparatorluk Tanrısı Amon", 576; İskender Mısır'ı 332'de fethettikten sonra Yunan kültürü sadece İskenderiye, Naukratis ve Ptolemais gibi Yunan şehirlerinde değil bütün Mısır boyunca yayılmıştır. Yunanlılar kendi tanrılarını Mısır kavramları ile tanımlamaya başlamışlardır. Bu bağlamda Horus, Apollo ile; Thoth, Hermes ile; Amun, Zeus ile; Hathor, Afrodite ile eşit hâle gelmiştir. Romalılar MÖ 30 yılında Mısır'ı ele geçirdiklerinde Ptolemaios Hanedanlığı döneminde Helen kültürü ile etkileşim geçirmiş bir Firavun dini ile karşılaşmışlardır. Bu din politeist bir yapıya sahiptir. Ra, Geb (Yer) ve Nut (Gök) Mısır'ın her yerinde ibadet edilmeye devam etmektedir. Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, 428-429.

Dendera'daki Hathor Tapınağı'nın duvarında yer alan bir tasvirde VII. Kleopatra'nın (MÖ 51-30) oğlu XV. Ptolemaios Sezarion'u (MÖ 44-30)⁵⁶ doğurması resmedilmiş ve VII. Kleopatra bir tanrıça olarak gösterilerek yeni doğmuş olan bebek Horus ile özdeşleştirilmiştir. Başka bir tasvirde ise XV. Ptolemaios Sezarion, İsis ve Horus ile resmedilmiştir. Burada çocuk, Horus rolünde gösterilmiş ve öldürülen babasının intikamını almak için düşmanlarıyla savaşır vaziyette betimlenmiştir.⁵⁷ Her ne kadar Mısır tarihinin farklı dönemlerinde krallar kendilerini farklı tanrılara isnat etseler de Firavunların şahıslarını bir şekilde beşer üstü bir varlık ve Tanrı'nın oğlu olarak göstermesi geleneği antik Mısır tarihinin sonuna kadar devam etmiştir.

Antik Mısır'da tanrılar ile insanlar arasında çok güçlü bir bağ olduğuna inanılmaktadır. Hatta ilk yaratılan insanların Re'nin çocukları olduğu inancı dahi mevcuttur.⁵⁸ Ayrıca başka bir inanca göre insanlar Atum'un gözyaşından meydana gelmişlerdir.⁵⁹ Özetlemek gerekirse sıradan insanların dahi tanrıların çocukları oldukları ya da Tanrı'nın bir parçasından meydana geldikleri inancı vardır. Bu açıdan bakıldığında Mısır krallarının Tanrı'nın Oğlu olmaları Mısırlıların kabul edemeyeceği bir düşünce değildir. Belki de kralın Tanrı Oğlu olması gerektiği fikri daha kolay kabul edilebilir bir düşünce olmuştur çünkü yeryüzündeki düzenin zaten tanrılar tarafından kurulduğuna inanılmaktadır. Tanrıların, kurdukları düzeni kendileri ile hiçbir bağı olmayan sıradan insanlara teslim etmeleri fikri o dönemin insanları için akla daha uzak gelmiş olabilir.

Firavunlardan beklenen en temel vazife ise yeryüzündeki düzenin devamlılığını sağlamak olmuştur. Bu bağlamda, Mısır krallarının Tanrıların oğulları olarak hüküm sürmelerinin temelleri bazı bilim adamları tarafından yaratılış mitleri ile bağlantılı olarak da değerlendirilmektedir. Yaratılış mitlerinin en yaygın olanına göre evren yaratılmadan önce kaos vardı. Mısır'ın en meşhur tanrıları olan Güneş Tanrısı Re (Atum), kuraklık Tanrısı Şu, nem Tanrısı Tefnut, Şu ve Tefnut'un çocukları Yer Tanrısı Geb ve Gök Tanrısı Nut, Geb ve Nut'un çocukları Osiris, İsis, Seth ve Neftis bu kaostan sonra yaratılmışlardır.⁶⁰ Daha sonra tanrılar tarafından yeryüzü yaratılmış ve yeryüzündeki düzenin devamlılığını sağlayacak olan krallık düzeni kurulmuştur. Tanrılar tarafından kurulan bu krallık Tanrı'nın soyundan gelen krala

⁵⁶ VII. Kleopatra ile birlikte Mısır'ı yönetmiştir.

⁵⁷ Eylem Güzel, "Eski Mısır Tarihindeki Dinsel Yönetim Stratejisinin Ptolemaios Hanedanı'ndaki Yansımaları", *Asya Studies* 2 (Kış 2017), 30.

⁵⁸ İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, 228.

⁵⁹ Bleiberg, *Ancient Egypt*, 214.

⁶⁰ Esmâ Reyhan-Tülin B. Cengiz, *Eski Çağ Tarihi ve Uygarlığı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 289.

teslim edilmiştir. Eliade'ye göre bedenleşmiş bir ilah olan Firavun'un tanrısallığı Mısır'ın devamlılığı ile bağlantılıdır. Ona göre, ölüp göğe yükselen Firavun, insan suretinde görünen tanrıdan göğe yükselmiş bir tanrıya dönüşmekte, bu sayede yerdeki düzenin sürekliliği sağlanmaktadır.⁶¹

Bu bağlamda, Mısır kralının yeryüzündeki görevinin Mısır İmparatorluğunu Tanrıların koyduğu kurallar çerçevesinde idare etmek olduğuna inanılmaktaydı. “Güneş Rahibi Olarak Kral” adı verilen bir Mısır metnine göre Re krallığı dört amaç için kurmuştur: “İnsanları yargılamak, tanrıları hoşnut etmek, doğruluğu (maat) sağlamak,⁶² kötülüğü (isfet) yok etmek.” Bu amaçlar çerçevesinde, Tanrı Oğlu olarak kabul edilen Mısır Kralının görevleri adaleti tesis etmek, tapınaklar inşa etmek, tanrılara gerekli sunuları yapıp dinî ritüelleri yerine getirmek, doğruluk ve düzeni sağlamak ve kötülükle mücadele etmektir. Kısacası Firavun'un görevi yaratılıştan itibaren tanrılar tarafından kurulan düzeni korumak ve devamlılığını sağlamaktır.⁶³ Bu özelliğinden dolayı Firavun düzen ve hakikat olarak kabul edilen Maat'ın enkarnasyonu olarak kabul edilmiş,⁶⁴ tanrılar ve insanlar arasında her iki tarafa karşı da sorumlu olan bir arabulucu olarak konumlandırılmıştır.⁶⁵

2. Erken Hıristiyanlık'ta “Tanrı Oğlu” Unvanı

İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olduğunu ifade eden ilk kaynak Yeni Ahit külliyatıdır. “Tanrı Oğlu” ifadesi Yeni Ahit külliyatı içerisinde İsa'ya nispet edilmek suretiyle birçok defa kullanılmıştır. Örneğin, bazı İncil rivayetlerinde cinler ve murdar ruhlar onu Tanrı Oğlu olarak isimlendirmişlerdir.⁶⁶ Aynı şekilde havariler,⁶⁷ bizzat İncil metinlerinin yazarları,⁶⁸ Meryem'e görüldüğü rivayet edilen melek,⁶⁹ Vaftizci Yahya,⁷⁰ gökten gelen bir ses,⁷¹ İsa'nın mucizelerine tanık olanlar⁷² İsa'yı Tanrı'nın Oğlu olarak betimlemişlerdir. Bunlara ilaveten İsa'nın İlyas ve Musa ile konuştuğu sırada gökten gelen bir bulut İsa'ya “Tanrı Oğlu”

⁶¹ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 113-116.

⁶² Hakan Olgun, “Hz. Musa'nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır'ın Maat Doktrini”, *Milel ve Nihal* 15/2 (2018), 149-169.

⁶³ Bleiberg, *Ancient Egypt*, 225.

⁶⁴ Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 259.

⁶⁵ Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt*, 92.

⁶⁶ Mat.8:29; Mar.3:11; 5:7; Luk.4:41; 8:28.

⁶⁷ Mat.14:33, 16:16; Yu.1:49.

⁶⁸ Mar.1:1; Luk.3:38; Yu.20:31.

⁶⁹ Luk.1:32.

⁷⁰ Yu.1:34; 5:25; 10:36.

⁷¹ Mat.3:17; Mar.1:11; Luk.3:22.

⁷² Mar.15:39; Yu.11:27.

demektedir.⁷³ Hatta bizzat İsa'nın da bazen kendisini ima yoluyla da olsa bu şekilde adlandırdığı İncillerde yer alan rivayetlerde ileri sürülmektedir.⁷⁴ Pavlus'a ve başka yazarlara atfedilen mektuplarda yer alan pek çok pasajda da İsa'dan bahsedilirken "Tanrı Oğlu" ifadesi kullanılmaktadır.⁷⁵

Tanrı Oğlu'nun mahiyeti hakkında Yeni Ahit'te birbirinden farklı bazen de çelişkili ifadeler yer almaktadır. Yeni Ahit metinlerinde yer alan Tanrı Oğlu ifadeleri bağlamlarına göre farklı anlamlar kazanmakta, bazen Yahudi geleneğinde olduğu gibi beşerî anlamlar taşırken bazen de çağrışımlar ya da doğrudan ifadelerle beşer üstü anlamlar ihtiva etmektedir. Bazı rivayetlerde İsa'nın Tanrı tarafından evlat edinildiği söylenirken bazı pasajlarda onun Tanrı ile birlikte var olduğu anlatılmaktadır. Sinoptik İncillerde her ne kadar yüksek kristoloji örneklerine rastlansa da genellikle insan olan İsa'nın yüceltilmesi bir süreç olarak işlenirken Yuhanna İncili'nde Tanrı ile benzer bir öze sahip varlık öncesi "Logos"un yani Tanrı'nın kelamının insan suretinde yeryüzüne inmesi anlatılmaktadır.⁷⁶ Örneğin Yuhanna İncili'nin yazarı İsa'nın Tanrı ile eşit ya da bir bütün olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre İsa, Tanrı'nın tek evladıdır.⁷⁷ Yuhanna İncili'nin yazarı doğrudan İsa'nın Tanrı'nın Kelam'ı olduğunu söyleyerek İsa'nın Tanrı Oğlu oluşunu bir süreç olarak değil en baştan beri var olan bir kesinlik ve olgu olarak sunar:⁷⁸ "Başlangıçta kelam/tanrısal söz (logos) vardı ve kelam Tanrı'yla birlikteydi. Kelam, Tanrı idi ve o, başlangıçta Tanrı ile birlikteydi. Her şey onun aracılığıyla oldu ve meydana gelen hiçbir şey onsuz meydana gelmedi."⁷⁹ "Tanrısal söz dünyadaydı, dünya onun aracılığıyla oldu ama dünya onu bilmedi".⁸⁰ "Tanrısal söz beden oldu, kayra ve gerçekle dolu olarak aramızda yaşadı. Onun yüceliğini Baba'dan gelen biricik Oğul'un yüceliği olarak gördük."⁸¹

⁷³ Mat.17:5; Mar.9:7; Luk.9:35.

⁷⁴ Luk.22:70; Yu.5:25; 10:36.

⁷⁵ Rom.4:25, 8:3, 8:32; Gal.1:4, 2:20, 4:4-7; 1Ko. 1:15-20, 5:7; 2Ko.5:21; Tit.2:14; 1Ti.2:4-6; İbr.1:2-4; 1Yu.1:1-3, 2:13, 3:8, 5:20. Bu konu ile ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bk. Yurduseven, *Erken Hıristiyanlıkta İsa'yı Tanımlayan Bir Unvan Olarak 'Tanrı Oğlu' İfadesi*, 85-99.

⁷⁶ Ferdinand Christian Baur, *Christianity and the Christian Church of the First Three Centuries*, ed. Peter C. Hodgson, çev. Robert F. Brown-Peter C. Hodgson (Eugene: Cascade Books, 2019), 249.

⁷⁷ Paul N. Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996), 266.

⁷⁸ Bart D. Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hıristiyanlık: Hıristiyan Kutsal Metinlerindeki Bilinmeyen Çelişkiler*, çev. Mahmut Aydın (Ankara: Eskiyezi, 2020), 105.

⁷⁹ Yu.1:1-4.

⁸⁰ Yu.1:10.

⁸¹ Yu.1:14; Benzer pasajlar Yuhanna'nın Birinci Mektubu ve Vahiy Kitabı'nda da yer almaktadır. 1Yu.1:1-3; 2:13; 3:8; 5:20. Va.1:8; 21:6; 22:12; 1:17-18; 2:8. İbr.1:2-4.

Yukarıdaki ifadeler, Erhman'a göre Tanah'ın Yaratılış kitabının ilk pasajlarında geçen, Tanrı'nın evreni "söz" söyleyerek yaratması anlatısına yapılmış atıflardır.⁸² Yuhanna "söz"ün kendi başına var olan bir varlık olduğunu düşünmekte ve onun insan şekline bürünüp diğer insanlarla birlikte yaşadığını ve insanların onu "biricik Oğul" olarak gördüklerini iddia etmektedir. Luka İncili'nin yazarı İsa'nın dünyaya gelince var olduğunu düşünürken Yuhanna İncili'nin yazarı onu Tanrı ile aynı öze sahip ezeli bir varlık olarak görmektedir.⁸³ Sinoptik İncillerin yazarları İsa'nın Tanrı Oğlu olması olgusunu bir insanın ilah olma süreci olarak; Yuhanna İncili'nin yazarı ise Baba Tanrı ile aynı öze sahip olan Oğul Tanrı'nın insan olarak yeryüzünde görünmesi olarak aktarmışlardır.⁸⁴

İncillerde Tanrı Oğlu olarak tanımlanan İsa'nın en önemli vazifesi insanların günahlarına kefarete olarak Tanrı tarafından kurban edilmesidir.⁸⁵ Bu sayede insanlık Âdem'den miras kalan asli günahtan⁸⁶ kurtularak Tanrı ile barışmış olacaktır. Bu düşünceyi ilk ortaya atan kişi Pavlus olmakla birlikte Yeni Ahit'te pek çok pasajda bu görüş desteklenmektedir. Pavlus'un düşüncesine göre Tanrı, Oğlu'nu insanların günahlarına fidyeye olarak vermiş ve onları ölümün boyunduruğundan kurtarmıştır. İnsanlar da eğer buna iman ederlerse kurtuluşa ereceklerdir.⁸⁷

Pavlus'a göre "Müjde/İncil" "Oğul"un kendisidir. Tanrı Oğlu İsa Mesih dünyaya gelmiş, çarmıhta acı çekerek canını feda etmiş, en sonunda ise dirilerek göğe yükselmiştir.⁸⁸ Tanrı Oğlu'nun insanların günahlarına kefarete olarak sunulmasının sebebi ise Pavlus'a göre Tanrı'nın insanlar ile barışmak istemesidir.⁸⁹ "Biz (Tanrı ile) düşmanken Oğlu'nun ölümü aracılığıyla

⁸² Yar.1.

⁸³ Ehrman, *İsa'ya Rağmen Hıristiyanlık*, 109.

⁸⁴ Zafer Duygu, *İnciller Güvenilir Metinler midir?: Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020), 250. Kelamın Tanrı'yla birlikte ve Tanrı olarak tasavvuru paradoksal bir betimleme olarak görülmektedir. Bazı araştırmacılar bu ifadelerin Yuhanna İncili yazarının kelamın konumunu belirlerken Tanrı'nın yüceliğine halel getirmemeye çalışması olarak yorumlamışlardır. Yazar, bu pasajlarda kelamın tanrısal doğasını betimlerken Tanrı'nın aşkınlığını koruma gayreti içerisindeydi. Bk. Bilal Patacı, *Yuhanna İncili'nde Sembolizm ve Kristoloji: İsa Tasvirinin Bağlamı ve İnşası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 50.

⁸⁵ Mar.10:45.

⁸⁶ "Asli Günah Doktrini" için bk. Cengiz Batuk, *Hıristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 14; Bilal Doğan, *Hıristiyanlık'ta Asli Günah Doktrini: Pavlus-Pelagius Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

⁸⁷ Rom.3:23-25; 4:25; 8:3, 32; 10:9. Gal.1:4; 2:20; 4:4-7; 1Ko.5:7; 2Ko.5:21; Tit.2:14; 1Ti.2:4-6; 1Yu.4:8-10, 4:13-15.

⁸⁸ Duygu, "İsa'nın Yeni Ahit'te "Tanrı Oğlu" Olarak Tanımlanması Meselesi", 168.

⁸⁹ 2Ko.5:18.

Tanrı'yla barıştırıldığımızı göre barışmış olarak Mesih'in yaşamı aracılığıyla kurtuluş bulacağımız çok daha kesindir."⁹⁰

Pavlus'un kristolojisinde ölüm de kilit bir öneme sahiptir. Ona göre ölüm Âdem'in işlediği günah yüzünden insanlara verilmiş olan bir cezadır. Bu günahın cezasını günahsız insanlar da çekmektedir. Pavlus bir tek kişinin işlediği bu günahın yine bir tek kişi, İsa Mesih, tarafından bedelinin ödendiğini iddia etmektedir.⁹¹ Bu bağlamda, İsa'nın çarmıhta ölmesi ve üç gün sonra dirilmesi Pavlus'un teolojisinde İsa'nın Tanrı Oğlu olduğunun yegâne ispatıdır. Pavlus'a göre İsa beden olarak Davut soyundandır fakat ölümler arasından dirilmiş ve Tanrı Oğlu olarak ilan edilmiş Efendi İsa Mesih'tir.⁹² Pavlus ölümü "bir düşman" olarak görmekte ve bu düşmanın Mesih sayesinde yenildiğini düşünmektedir.⁹³

Kurtuluş ile yakından alakalı olan başka bir düşünce ise Tanrı Oğlu'nun acı çekmesi gerektiğidir. İsa ölümden dirildikten sonra havarilerine "Mesih'in işkence çekmesi ve üçüncü gün ölümler arasından dirilmesi; O'nun adıyla günahların bağışlanmasını sağlayan tövbe bildirisinin Yeruşalim'den başlayarak tüm uluslara yayılması gerektiğini" söylemektedir.⁹⁴

Tanrı Oğlu unvanı ile bağlantılı olan başka bir düşünce ise Yahudi geleneğinde yer alan Mesihî krallık fikrine benzer bir anlayışın olmasıdır.⁹⁵ Bazı pasajlarda İsa'nın yeryüzünde kuracak olduğu krallıktan bahsedilmektedir:

O ulu olacak ve kendisine Yüce Olan'ın Oğlu denecek. Rab Tanrı ona atası Davut'un tahtını verecek. Yakup'un evi üzerinde sonsuza dek hükümler olacak. Hükümlerinin hiç sonu gelmeyecek.⁹⁶

Ayrıca İsa'nın öğrencilerine "İnsanoğlunun bulutlar içinde büyük güç ve görkemle geldiğini göreceksiniz."⁹⁷ dediği rivayet edilmektedir. Bu söylemler Tanah'ın Daniel kitabında; "Gece görümlerimde insanoğluna benzer birinin göğün bulutlarıyla geldiğini gördüm. Eskiden beri var olanın yanına doğru ilerledi, onun önüne getirildi. Ona egemenlik, yücelik ve krallık verildi. Bütün halklar, uluslar ve her dilden insan ona tapındı. Egemenliği hiç bitmeyecek

⁹⁰ Rom.5:10.

⁹¹ Rom.5:12-21; Ronald D. Witherup, "Pavlus Hakkında On Soru On Cevap", çev. Süleyman Turan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 254-256.

⁹² Rom.1:3-4.

⁹³ 1Ko.15:26-27.

⁹⁴ Luk.24:46-49; İbr.2:10, 16-18.

⁹⁵ Dan.7-8.

⁹⁶ Luk.1:32-33. Krallık kavramına dair örnekleri çoğaltmak mümkündür: Mar.1:15, 24; 4:11, 26, 30; 8:38; 9:1, 47; 10:14, 15, 23-25; 14:25; 15:43.

⁹⁷ Mar.13:26.

sonsuz bir egemenlik, krallığı hiç yıkılmayacak bir krallıktır.”⁹⁸ pasajlarına atıf olarak görülmektedir.⁹⁹

Hükümlanlık kavramı da Vahiy kitabında açıkça kullanılmaktadır. Yazara göre hükümlanlık Tanrı'nın olacak, Mesih ise Tanrı adına hükmedecektir: “Dünya'nın hükümlanlığı Rabbimize ve O'nun Mesih'ine geçti. O, sonsuza dek hükümlanlık sürecek.”¹⁰⁰ Bu pasajlarda Tanrı'nın hükümlanlığa başladığı bildirilmekte¹⁰¹ ve ilerleyen pasajlarda ise Krallığın bin yıl süreceği söylenmektedir.¹⁰² Yeni Ahit külliyatı içerisindeki diğer kitaplardan farklı olarak bu kitapta Tanrı'nın doğrudan yeryüzüne ineceği fikri mevcuttur. Yazara göre gökten yeni bir Kudüs inmekte ve Tanrı insanlarla bir arada yaşamaya başlamaktadır.¹⁰³ Bu pasajlarda Krallığın Tanrı ve Oğlu tarafından yönetilecek bir yeryüzü krallığı gibi görüneceği düşüncesi ön plandadır. Bu bağlamda Tanrı Oğlu kavramının Tanrı'nın veliahdı olarak sunulduğu görülmektedir.

Krallık ve Tanrı kavramları Yahudi geleneğinde birçok defa birbirleri ile bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Tanrı Tanah'ta pek çok pasajda “Kral” unvanı ile zikredilmektedir. Örneğin Mezmurlar'da Davut Tanrı'ya “Feryadımı dinle ey Kralım ve Tanrım!”¹⁰⁴ diye seslenmektedir. Başka bir pasajda ise “Rab sonsuza dek kral olacak, uluslar onun ülkesinden temizlenecek.”¹⁰⁵ denmektedir. Benzer şekilde Yeşaya kitabında “Yargıcımız Rab'dir. Yasamızı koyan Rab'dir. Kralımız Rab'dir. Bizi o kurtaracak.”¹⁰⁶ denmektedir. Tanrı'nın kendisini Kral olarak adlandırdığı pasajlar da vardır: “Kutsalınız, İsrail'in yaratıcısı, Kralınız Rab benim.”¹⁰⁷ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.¹⁰⁸ Görüldüğü gibi Tanah'ta pek çok yerde Tanrı “kral” unvanı ile anılmaktadır. İsa'nın Tanrı'nın Krallığı kullanımını bu bağlamda değerlendiren araştırmacılar her ne kadar Tanah'ta doğrudan “Tanrı'nın Krallığı” kullanımı olmasa da

⁹⁸ Dan.7:13-14.

⁹⁹ Yeni Ahit tercümelerinde sık sık Tanah'a atıflar yapılmakta ve hem İsa'nın sözleri hem de İncil yazarlarının aktardıkları rivayetler bu atıflar ile desteklenmektedir. Bk. *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001).

¹⁰⁰ Va.11:15; 12:10.

¹⁰¹ Va.11:17.

¹⁰² Va.20:4-7.

¹⁰³ Va.12:1-4.

¹⁰⁴ Mez.5:2.

¹⁰⁵ Mez.10:16.

¹⁰⁶ Yşa.33:22.

¹⁰⁷ Yşa.43:15.

¹⁰⁸ Mez.24:7; 44:4; 47:2; 48:2; 68:24; 74:12; 84:3; 95:3; 98:6; 99:4; 145:1; 149:2; Yşa.6:5; 41:21; 44:6; Yer.8:19; 10:7, 10; 46:18; 48:15; 51:57; Mik.2:13; Sef.3:15; Zek.14:16; Mal.1:14.

“Tanrı’nın Krallığı fikrinin” mevcut olduğunu belirtmektedirler.¹⁰⁹ Daniel kitabında Tanrı’nın Krallığı bir ilahi otorite sahasını ima etmektedir. Söz konusu krallık bütün krallıkları nihayete erdirip sonsuza dek sürecek olan eskatolojik bir krallıktır.¹¹⁰

Yuhanna İncili’nde söz konusu krallık teması dünyevi bağlamdan çıkarılmakta ve Tanrı’nın Krallığı’ndan ziyade “sonsuz yaşam”a vurgu yapılmaktadır. Sonsuz yaşam kavramı ise Oğul’a iman ile bağdaştırılmaktadır: “Baba Oğul’u sever. Her şeyi onun eline vermiştir. Oğul’a iman edenin sonsuz yaşamı vardır.”¹¹¹

İncil yazarları İsa için ilahi güçleri ön plana çıkarılmış bir “İnsanoğlu” unvanını da sıkça kullanmaktadırlar. Örneğin İnsanoğlu’nun yeryüzünde günahları bağışlamaya yetkili olduğu,¹¹² gelecekte tekrar yeryüzüne geleceği,¹¹³ Şabat gününün Rabbi olduğu,¹¹⁴ çok acı çekeceği,¹¹⁵ yerin altında üç gün üç gece kalacağı,¹¹⁶ ölümler arasından dirileceği,¹¹⁷ yüceliğin tahtında oturacağı,¹¹⁸ güç ve görkemle göğün bulutlarında geldiğinin görüneceği,¹¹⁹ tüm meleklerle birlikte geleceği¹²⁰ zikredilmektedir. Bu pasajlarda bahsi geçen İnsanoğlu’nun aslında bir beşer olmadığı, daha ziyade beşer görünümü bir Tanrı olduğu anlaşılmaktadır. İnsanüstü özelliklere sahip olan bu karakter İncillerin ilerleyen pasajlarında Tanrı Oğul’na dönüştürülmektedir.¹²¹ Zira günahları bağışlama yetkisi sadece Tanrı’ya ait olduğuna göre “İnsanoğlu”nun da Tanrı ya da en azından tanrısal bir varlık olması gerekmektedir.¹²²

Sonuç ve Değerlendirme

Antik Mısır medeniyeti ile Hıristiyanlığın Tanrı anlayışı arasında bazı temel farklar bulunmaktadır. Mısır tanrıları ezeli varlıklar değildir. Hepsinin başlangıçları vardır. Mısır metinlerinde tanrıların var olmadığı bir zamandan bahsedilmektedir. Yaratıcı tanrı önce kendisini daha sonra ise diğer tanrıları yaratmıştır. Diğer tanrılar ise anne ve babalardan doğarak

¹⁰⁹ Graig A. Evans, “Daniel in the New Testament: Visions of God’s Kingdom”, *The Book of Daniel: Composition & Reception*, C. 2, ed. John J. Collins - Peter W. Flint (Leiden: Brill, 2001), 497.

¹¹⁰ Evans, “Daniel in the New Testament: Visions of God’s Kingdom”, 510.

¹¹¹ Yu.3:35. Örnekleri çoğaltmak mümkündür: Yu.4:14; 6:34-35, 47-51, 53; 8:51; 11:26.

¹¹² Mat.9:6; Mar.2:10; Luk.5:24.

¹¹³ Mat.10:23.

¹¹⁴ Mat.12:8; Mar.2:28.

¹¹⁵ Mar.8:31; 9:9, 12, 31; 10:33.

¹¹⁶ Mat.12:40.

¹¹⁷ Mat.17:9. Luk.24:7.

¹¹⁸ Mat.19:28. Luk.22:69.

¹¹⁹ Mat.24:30. Luk.21:27.

¹²⁰ Mat.25:31.

¹²¹ C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 24.

¹²² Seyoon Kim, *The Son of Man as the Son of God* (Tübingen: Mohr, 1983), 2.

var olmuşlardır. Ayrıca Mısır tanrıları arasında yaşlanıp ölenleri ya da öldürülenleri de vardır. Mısır metinleri Mısır tanrılarının mezarlarına hatta tanrılar için tahsis edilmiş mezarlıklara atıfta bulunmaktadır.¹²³ Bu nedenle Tanrı Oğlu kavramı özelinde değerlendirilmek istendiğinde Mısır ve Hıristiyan Tanrı anlayışının temelde farklı olduğunun da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

Hıristiyan inancına göre Tanrı, İsa'yı yani Oğlu'nu insanların günahlarına kefarete olarak çarpmışta ölmek üzere gönderirken Firavun'u ise insanları yönetmesi ve yeryüzünde düzeni sağlaması için görevlendirmektedir. Mısır kralları insanları Tanrı ile barıştırmak ya da onlara sonsuz yaşam vermek gibi bir iddiada bulunmazlar. Her ne kadar iki karakter de Tanrı'nın Oğlu olarak kabul edilse de üzerlerine düşen vazifeler farklılık göstermektedir. Bu bağlamda Hıristiyanlıkta yer alan Tanrı Oğlu inancı ile Mısır medeniyetinin sahip olduğu inanç arasında ciddi farkların olduğu görülmektedir. Ayrıca Hıristiyan teolojisine göre İsa, Tanrı'nın yaratma fiilinde yardımcısı iken Mısır medeniyetinde Tanrı oğullarının böyle bir görevi ya da gücü yoktur. Onlar hâlihazırda yaratılmış olan bir düzen içerisinde faaliyet göstermektedirler. Bu bağlamda İsa Tanrı'nın kelamı iken Firavunlar Tanrı'nın sadece yeryüzündeki krallığının yöneticisidirler. Firavunların hayatlarında iken mucize gösterdiklerine dair de bir delil yoktur. Her ne kadar erken dönem Hıristiyanlık'ta da İsa'nın dünyevi bir liderliği ya da krallığı söz konusu ise de sonraki dönemlerde bu beklenti ortadan kalkmıştır.

Hıristiyan inancında İsa Tanrı'nın Oğlu olarak görülüyorken Mısır kralları Osiris, İsis ve Horus gibi daha alt derecede tanrıların oğlu olarak anılmaktadırlar. Bu Tanrıların Mısır Krallığının ilk kralları olduğuna inanılıyor olması Firavunların oğulluğunun ilahi değil politik bir bağlam içerisinde yer aldığına işaret etmektedir. Firavunların kendilerini izafe ettikleri tanrılar daha çok onların krallığını meşrulaştırmalarına hizmet edecek niteliktedir. Ayrıca ölen Firavunların ilahlaştırılması da seleflerin meşruiyetini artırmaktadır, zira yeni kral kendisini bir ilahın oğlu olarak gösterebilmektedir. Hayatta iken ilahlaştırılmamaları ise muhtemelen mucize gösterme sorunu ile başa çıkmak için olmalıdır. Zira kendisini ilah ilan eden birisinin yanılması ya da bir savaşta yenilgiye uğraması ciddi sorunları da beraberinde getirecektir.

Hıristiyan inancına göre Tanrı Oğlu göğe yükselmiştir fakat zamanın sonunda geri gelip Tanrı'nın Krallığı'nı kuracaktır. Firavunlar ise göğe yükselirler ve geri dönmezler. Firavunun görevini kendisinden sonra gelen oğlu ya da başka bir Firavun sürdürür. İsa Tanrı Oğlu olarak

¹²³ Bleiberg, *Ancient Egypt*, 210.

tektir fakat Firavunlar öldükçe onların oğulları tahta geçerek Tanrı Oğlu sıfatı ile imparatorluğu devam ettirmektedirler. Bu bağlamda Firavun her ne kadar Tanrı'nın Oğlu olsa da tek oğlu değildir. İsa ise Tanrı'nın "tek Oğlu"dur.

Firavunlar hayatta iken açıkça Tanrıların oğulları olduklarını ilan etmişler ve muhatapları da bunu kabul etmişlerdir. İsa ise hayatta iken böyle bir iddiada bulunmamıştır. İncil rivayetlerinde her ne kadar İsa Tanrı'ya hitabında baba ifadesini kullansa da bu Yahudi geleneğinde beşer üstü bir anlamı ifade etmemektedir. İsa'nın takipçileri onun Tanrı Oğlu olduğunu çarmıhta idam edilip üçüncü günde dirildiğinde idrak etmişlerdir.

Görüldüğü üzere Hıristiyan Tanrı Oğlu inancı ile Mısır medeniyetinin Firavun figürü arasında benzerlikler bulunsa da İncillerde resmedilen İsa tasvirleri ile Firavunlar arasında büyük farklar bulunmaktadır. Bu nedenle İsa'nın Tanrı Oğlu olarak adlandırılmasında Mısır medeniyetinin de katkıları olduğunu iddia etmek mümkün olmakla beraber Hıristiyan Tanrı Oğlu inancının çok daha geniş bir coğrafyanın ve geleneğin tesiri ile şekillendiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Anderson, Paul N. *The Christology of the Fourth Gospel*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1996.
- Aydın, Mahmut. *Hristiyanlık: Tarih, İnanç ve Uygulama*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Back, Jeremy-Green, Anthony. *Mezopotamya Mitoloji Sözlüğü: Tanrılar İfritler Semboller*. İstanbul: Köprü Kitap, 2017.
- Batuk, Cengiz. *Hristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Baur, Ferdinand Christian. *Christianity and the Christian Church of the First Three Centuries*, ed. Peter C. Hodgson. çev. Robert F. Brown-Peter C. Hodgson. Eugene: Cascade Books, 2019.
- Baur, Ferdinand Christian. *Lectures on New Testament Theology*. ed. Peter C. Hodgson. çev. Robert F. Brown. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Bleiberg, Edward (ed.), *Arts & Humanities Through the Eras: Ancient Egypt (2675-332 BCE)*, ABD: Thomson and Gale, 2005.
- Brady, James Robert. *A Theological Critique of the Divine Man Christology as an Explanation for the Title "Son of God"*, Ann Arbor: Department of Systematic Theology Dallas Theological Seminary, Doktora Tezi, 1987.
- Diakov, V. *İlkçağ Tarihi I: Ortadoğu, Uzakdoğu, Eski Yunan*. İstanbul: Yordam Kitap, 2008.
- Doğan, Bilal. *Hristiyanlık'ta Asli Günah Doktrini: Pavlus-Pelagius Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Döner, Ertuğrul-Menteş, Savaş. "Gelenek Aktarımı: Atalar Dini (Mısır Kültürü, Hz. Musa ve İsrailoğulları Örneği)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30. Yıl Özel Sayısı (Eylül 2022), 173-200.
- Duygu, Zafer. "İsa'nın Yeni Ahit'te "Tanrı Oğlu" Olarak Tanımlanması Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 155-181. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001486
- Duygu, Zafer. *İnciller Güvenilir Metinler midir?: Metodolojik ve Karşılaştırmalı Analizler*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2020.
- Duygu, Zafer. *İsa, Pavlus, İnciller: Hristiyanlık Neden ve Nasıl Ortaya Çıktı?*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2019.
- Ehrman, Bart D. *İsa'ya Rağmen Hristiyanlık: Hristiyan Kutsal Metinlerindeki Bilinmeyen Çelişkiler*. çev. Mahmut Aydın. Ankara: Eskiyeeni, 2020.
- Eliade, Mircea-Couliano, Ioan P. *Dinler Tarihi Sözlüğü*. Çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. 1. Cilt. İstanbul: Kabalcı, 2003.
- Evans, Graig A. "Daniel in the New Testament: Visions of God's Kingdom". *The Book of Daniel: Composition & Reception*, C. 2, ed. John J. Collins - Peter W. Flint. Leiden: Brill, 2001.
- Fitzmyer, Joseph A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary by Joseph A. Fitzmyer*. USA: The Anchor Bible, 1993.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*. Çev. Muhammet Tarahçı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Grenfell, Alice. "Egyptian Mythology and The Bible". *Oxford Journals* 16/2 (Nisan 1906), 169-200.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2011.

- Güzel, Eylem. “Eski Mısır Tarihindeki Dinsel Yönetim Stratejisinin Ptolemaios Hanedanı’ndaki Yansımaları”. *Asya Studies* 2 (Kış 2017), 27-35. <https://doi.org/10.31455/asya.372124>
- Harman, Ömer Faruk. “Firavun”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 13/117-121. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Hart, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. New York: Routledge, 2005.
- Hays, Christopher B. “My Beloved Son, Come and Rest in Me”: Job’s Return to His Mother’s Womb (Job 1:21a) in Light of Egyptian Mythology”, *Vetus Testamentum* 62 (2012), 607-621.
- Herodotos. *Tarih*. Çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- İçel, Bahadır. *Firavunlar*. İstanbul: Anonim Yayıncılık, 2010.
- İnan, Afet. *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Kim, Seyoon. *The Son of Man as the Son of God*. Tübingen: Mohr, 1983.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümerde Başlar*, çev. Muazzez İlmiye Çığ. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Kurhan, Mürüvvet. “İmparatorluk Tanrısı Amon”. *Belleten* 56/226 (Aralık 1995).
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Lewis, Bernard. *Ortadoğu*. Çev. Selen Y. Kölay. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 6. Baskı, 2009.
- Manethon, Mısır Tarihi. Çev. Okan Demir. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2023.
- Meral, Yasin. *Sâmîrî’nin Buzağısı*. Ankara: Ankara Okulu, 2018.
- Moule, C. F. D. *The Origin of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Olgun, Hakan. “Hz. Musa’nın Yüzleştiği Statüko: Kadim Mısır’ın Maat Doktrini”. *Milel ve Nihal* 15/2 (2018), 149-169.
- Olgun, Hakan. *Hiz. Musa’nın Muhalefeti: Horus’u Öldürmek*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021.
- Patacı, Bilal. *Yuhanna İncili’nde Sembolizm ve Kristoloji: İsa Tasvirinin Bağlamı ve İnşası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Pfleiderer, Otto. “The Christ of Primitive Christian Faith in the Light of Religio-Historical Criticism, Introductory Remarks”. *Hegeler Institute* 14/3 (Nisan 1904), 321–354.
- Reyhan, Esmâ-Cengiz, Tülin B.. *Eski Çağ Tarihi ve Uygarlığı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Robert, Daniella. *Eski Mısır: Tanrılar ve Firavunlar Arasındaki İlişki*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Schaff, Philip (ed.). *Ante-Nicene Fathers*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Schimmel, Annamari. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Shaw, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Üstüner, Ali Cengiz. *Mısır Uygarlığı*. İstanbul: Dragon Yayınları, 1998.
- Weigall, Arthur. *Pavlos Hıristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri: Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2002.
- Witherup, Ronald D. “Pavlus Hakkında On Soru On Cevap”. çev. Süleyman Turan. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 243-259.
- Yılmaz, Cemal. “Hatşepsut: Naibelikten Firavunluğa Yürüyen Bir Kraliçe”. *Oannes Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (Eylül 2020), 277-300.
- Yiğitoğlu, Mustafa. *Yahudilik: Başlangıçtan İsrail’in Kuruluşuna*. Ankara: İlahiyat Yayın, 2021.

Yurduseven, Nurullah Haydar. *Erken Hıristiyanlıkta İsa'yı Tanımlayan Kristolojik Bir Unvan Olarak 'Tanrı Oğlu' İfadesi*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

NIETZSCHE'DEKİ ÜSTİNSAN KAVRAMI BAĞLAMINDA POST-HUMAN HAREKETİ*

Aysel DEMİR

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Felsefe Bölümü

Sistemantik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Kırıkkale University Faculty of Humanities and Social Sciences

Department of Philosophy

Kırıkkale, Türkiye.

ayselmus1@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7283-1565

Yasemin AFACAN TOZOĞLU

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Bölümü

Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı

Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Philosophy

Kırıkkale, Türkiye.

y_afacan@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-2609-977X

Öz

Bu çalışmada amaç, üstinsan kavramının hümanizmden transhümanizme, transhümanizmden de posthümanizm aşamasına nasıl ilerlediğini göstermektir. Bu bağlamda, F. Nietzsche'nin üstinsan (übermensch) kavramı ile günümüzde anlaşılan süper insan kavramı arasında bağlar kurularak karşılıklı değerlendirmeler yapılmıştır. Buna göre, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* isimli eserinde Nietzsche'nin übermensch kavramı ile 20. ve 21. yüzyılı içine alan süreçte ortaya çıkan süper insan kavramı üzerine yapılan felsefi tartışmalar incelenmiştir. Teknolojinin insan bedeninde kullanılmasını destekleyen transhümanizm ve özellikle biyoteknoloji, nanoteknoloji ile artık insan soyunun mükemmelleştirilmesi çabası süper insanın varlığa gelmesine neden olmuştur. İleri teknoloji kullanılarak insanların ömürlerinin uzatılması ve yaşamı daha konforlu hâle getirme durumu süper insana ulaşmanın birer örnekleridir. Nietzsche'nin "übermensch"i bilinçsel bağlamda üstinsanın peşine düşerken, günümüz süper insanı zihinsel ve bedensel iyileştirmeleri içine alarak bizi "post-human"a yönlendirmektedir. Bu makalede, Nietzsche'nin "übermensch"i mi yoksa 21. yüzyılın "post-human"ının mı tercih edileceği üzerine eleştirel bir

* Bu çalışma "Daha Yaşanabilir Bir Dünya İçin Post-Human'ın Ahlaki Durumu" adlı tezden türetilmiştir.

değerlendirme yapılmış, Nietzsche'nin "übermensch"ini de kapsayan günümüz süper insanının tercih nedeni olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hümanizm, Transhümanizm, Posthümanizm, Nietzsche, Übermensch,

POST-HUMAN MOVEMENT in the CONTEXT of NIETZSCHE'S ÜBERMENSCH

Abstract

In this study, our aim is to explore the evolution of the concept of the superhuman from humanism to transhumanism and from transhumanism to posthumanism. We will conduct a comparative analysis of F. Nietzsche's übermensch, and contemporary interpretations of posthumanism to establish connections between these ideas. First, we will identify the übermensch as presented in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*, and subsequently, we will delve into other post-human concepts that emerged in the twentieth century. The concept of posthumanism has served as the nexus for philosophical discourse, bridging Nietzsche's "will to power" concept of the past with the 21st century's evolving understanding of posthumanism. Originating in humanism and maturing in posthumanism, the realization of the post-human concept has finally found a solid foundation. Transhumanism, which advocates the integration of technology into the human body, has significantly expanded the relationship between humans and technology, particularly through biotechnology and nanotechnology. This evolution has contributed to the pursuit of human perfection and the emergence of the superhuman. Efforts to extend human life spans and enhance the quality of life through advanced technology exemplify the path towards achieving the superhuman. While Nietzsche's übermensch pursued a more spiritual context for the post-human, today's posthumanism encompasses both spiritual and physical enhancements. This article critically evaluates whether Nietzsche's übermensch or the 21st century post-human is to be preferred, ultimately concluding that today's superhuman, encompassing Nietzsche's übermensch, may be the preferred choice.

Keywords: Technology, Super-human, Nietzsche, Übermensch, Post-human.

Giriş

21. yüzyıl insanlar ve insanlık için bir dönüm noktasıdır. İleri teknolojinin getirdiği yenilikler artık birebir insan yaşamına hatta insan bedenine uygulanır hâle gelmiştir. Teknolojinin içinde doğan insanlar da bu yenilikleri yaşamlarına uygun bir biçimde

alabilmektedir. Daha yaşanabilir bir dünya için oldukça yeni bir felsefi olgu ve hareket olan transhümanizm, teknolojiyi insan ve insanlık adına kullanmayı desteklemektedir ve bu düşüncenin uygulamaya konulmasına da yardımcı olmaktadır (Demir, 2018). Bu bağlamda, içinde bulunulan çağın ileri teknolojinin getirdiği yeni farklı açılımlara ve oluşumlara ortam hazırladığı düşünülmektedir. Bu düşünceler ise bu çalışmada, insan yapısının teknolojik olarak nasıl değişeceği, bu yüzyılın insan bedeni ve zihni için ne gibi değişimler getirebileceği sorusunun tartışma konusu yapılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda, 19. yüzyıl Batı felsefesi yaşam filozofu F. Nietzsche'nin insanın nasıl üst bir insan olacağına dair düşünceleri ile 21. yüzyıl dijital teknoloji çağının ortaya çıkarmaya başladığı süper varlığın niteliklerinin diyalektik açıdan değerlendirilmesi çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır.

Bu çalışma, teknolojinin getirdiği yeniliklerin iyi mi yoksa kötü amaçla mı kullanılacağı veya teknoloji kullanımının sonuçlarının iyi mi yoksa kötü mü olacağı üzerine yapılan tartışma açısından oldukça önemlidir. Çünkü teknolojinin nerede, nasıl ve hangi amaçla kullanılıyor olduğu tartışmanın yöntemini de belirlemektedir. Ahlaki alanı da içine alan bu tartışmada, üzerinde teknoloji uygulamalarının gerçekleştiği insanoğlunun kendi hayatını korumada irade sahibi olup olamayacağı ve yine insanın bu süreçte kendi varlığını ve var oluşunu daha sürdürülebilir kılıp kılamayacağı yönündeki endişeler temel sorun olarak görülmüştür. Bu çerçevede Nietzsche'nin "übermensch"i ile içinde bulunulan çağın süper insanı incelendiğinde iradenin kendini gerçekleştirilmesinden ortak pay aldıkları görülmüştür ki bu durum, makalenin hümanizmden transhümanizme ve posthümanizme doğru yolunu belirlemek bakımından önemlidir.

Hümanizm, insanı ve insanlığı temel alan bir yapıda olan ve insanların en iyiyi hak ettiğini düşünen bir fikirken, arkasından gelen transhümanizm ise yalnızca insanca hayat sürmekle yetinmeyip teknolojideki olanaklar aracılığıyla insanın ve insanlığın daha üst seviyeye çıkmasının mümkün olduğunu savunan bir fikirdir (Demir, 2018). Hümanizm insanın ve insanlığın iyiliğine birtakım değerler katma çabasıyla, transhümanizm bunun birebir gerçekleşmesine ortam hazırlamaktadır. Transhümanizm, bireylerin sahip olduğu yeteneklerinin yanı sıra dışsal imkânları da kullanarak daha kaliteli ve iyi bir hayatın tasarısını içerisindedir. Transhümanistler, kendilerini teknoloji üzerinden gerçekleştirilmeden bahsederler. Diğer bir ifadeyle transhümanizm, insan bedeninde ve bilincinde teknolojinin faydalı bir biçimde kullanılmasını destekleyen bir düşünce hareketidir (Demir, 2018). Transhümanizme göre, teknoloji aracılığıyla insan bedenine yapılacak her türlü faydalı şey insanı bir adım daha

ileri götürecekse kabul edilmelidir. Tarihi oldukça eski olan ve gelişmiş teknolojileri kullanarak insanın sınırlılıklarını ortadan kaldırmaya çalışan transhümanizm terimine ilk kez Dante Alighieri'nin *İlahi Komedya* isimli yapıtında “transumanare” ifadesiyle yer verdiği bilinmektedir (Özdemir-Başaran, 2021).

Transhümanistler, teknolojinin beden ve bilince sağladığı faydanın peşindedirler ki bunun, sonuçta mutluluğu da beraberinde getireceğine inanmaktadırlar. Bu nedenle onların amacı, insanı doğrudan mutlu etmek değildir. Onlara göre, gerçekte insanları mutsuz eden şey ölümlü olmaktır. Transhümanistler, ölümlü olmayı hastalıklı bir durumda olmakla eş değer saymaktadırlar. Dolayısıyla, onlar için bu hastalığa çare bulmak bir zorunluluktur. Bunun da anlamı ise bir bağlamda ölüme de çare bulmaktır. Bu amaçla başlangıç olarak insanların hayat sürelerinin en iyi şekilde uzatılması ve ölümün bir anlamda ertelenmesi için çalışmaktadırlar (Hansell-Grassie, 2010). Buna göre transhümanizmin kullandığı yol, izlenmiş olduğu teknolojiyimser bir gelecek görüşüyle de bağlantılıdır. Teknolojinin insan beden ve bilincine uygulanması ile hareket eden Transhümanizm, insanı bir sonraki aşama olan Posthümanizm ile tanıştırır. Transhümanizmden posthümanizme kadar geçen süreç içinde insanların teknoloji alanlarındaki gelişmelerle zihinlerinin daha büyük bir bölümünü kullanarak sınırlarını aşması hedeflenir. Amaçlanan şey, üç alanda süper insana ulaşmaktır ki bunlar; süper yaşam, süper sağlık ve süper zekâdır. (Özdemir-Başaran, 2021) Bu üç amacın gerçekleştirilmesi ve birbirine paralel olarak ilerlemesi bize “post-human”ın kendisini vermektedir. Posthümanizm, insanın teknoloji kanalıyla edindiği imkânlarla bir adım ileride nasıl üstün bir varlığa dönüştüğünün bir kanıtıdır. Bu noktada, insan varlığı olarak tanımlanan “human being” ile yapısı ile oynanan insan sonrası varlık olan “post-human” karşılıklı değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu çerçevede şu soruların cevabı araştırılacaktır: “Human being” ve “post-human”ın birbiriyle etkileşimi nasıl olacaktır? “Post-human”, “human being”i ötekileştirecek midir? Eğer ötekileştirecekse köle-efendi ilişkisi içinde “human köle” olarak mı yerini alacaktır? “Human”ın dönüşüp değişerek post-human hâline gelmesinde makine-human duygu sahibi olacak mıdır? Veya duygu sahibi olmasını gerçekten ister miyiz?

Bütünsel olarak felsefi bağlamda bakıldığında, insanın doğası gereği bencil olduğu ve diğerleri ile rekabet eden bir varlık olduğu kabul edilir. Bu nedenle insanoğlu, kendisine özellikle bir makinenin rakip olmasını istemeyecektir. Makine-insanın insani duygu ve değerlere sahip olmaya uzak olduğunu düşünecektir. Böyle bir durumda ise teknolojik aygıt ve sanal iletişim ağları aracılığıyla insanın ve insanlığın saf dışı kalacağı korkusu içine girilebilir.

Çünkü insanın karşısına algoritmalarla yüklü bir varlık gelecektir. Bu algoritmalar, oluşturduğu sanal ağlarla günümüzde zaten insanı farkına varmadan istediği gibi yönlendirmektedir. Bu bağlamda, algoritmalar ve verilerle donatılan sanal gerçeklikler, “post-human”ın yaşam alanını da şekillendirecektir. Bu durumda “post-human”ın her zaman iyi çıktılarla gelmeme ihtimali doğabilir. Anlaşılacağı üzere, her şeyin kendine göre riskleri olduğu gibi post-human aşamasının da potansiyel riskleri beraberinde getirme olasılığı vardır. Bu durumda post-human, yaşamdaki gelişmeleri kötüye kullanacak bir kapasiteye sahip olma potansiyelini içinde taşımaktadır. Bununla birlikte, bu riskler de göz önünde bulundurularak gereken önlemler alınır ise “post-human”ın yaşam alanının da risklerden arındırılarak en iyi biçime gelmesi sağlanabilir. İleri teknoloji bunu yapmaya kolayca izin vermektedir.

Post-human, biyolojik insan yapısına karşı oldukça fazla bir süper güce sahip olarak ortaya çıkabilme olanağına sahiptir. Böyle bir durumda şartlar değişecek ve “human being” tanımını ontolojik olarak değiştirecektir. Artık “insan” olmaktan çıkıp mevcut insan standartlarının bütünüyle değişmesi ile yeni “post-human” çeşidi meydana gelecektir (Bostrom, 2020). Post-human teknolojiyi yanına alarak hayat standartları yükseltecek, yaşlanmaları durduracak ve belki de ilerleyen süreçte ölümsüz bir varlık olarak ortaya çıkacaktır. Böylece post-human aşamasında, süper insan olarak adlandırdığımız varlık hem fiziksel hem de bilişsel bağlamda değişime uğramış olacaktır. Bu değişimin bilinç yönünün daha önce Nietzsche tarafından da öne sürüldüğü herkes tarafından bilinmektedir. Nietzsche’nin “übermensch”i daha çok kendi içinde bilişsel değişim ve dönüşüme işaret etmektedir. Oysa günümüz “post-human”ı Nietzsche’nin “übermensch”ini de aşarak daha ileri seviyede bir gelişimi bize sunmaktadır ki bu da tam anlamıyla ontolojik bir devrimin izlerini taşımaktadır. Bu bağlamda, Nietzsche’nin “übermensch”i ile günümüz süper insanının arasındaki farkın daha iyi anlaşılabilmesi için Nietzsche’nin özellikle vurgulamak istediği bilinçsel yükselişe kısaca bakmak yerinde olacaktır.

1. Nietzsche ve Übermensch Kavramı

Nietzsche, ortaya koyduğu sürü insanından üst insan olan “übermensch”e dönüşümü olması gereken bir durum olarak sunmaktadır. Bu düşünceden hareketle hem transhümanizmin hem de posthümanizmin atasının Alman kökenli filozof Nietzsche olduğu iddia edilir. Ancak bu durum oldukça büyük bir iddiadır. Çünkü insan, varlığa geldiği ve kendini bildiği andan itibaren daha üstün bir varlık olarak nasıl daha ölümsüz bir varlık olabileceğini araştırmış ve bunu gerçekleştirmenin peşine düşmüştür. Dolayısıyla bu arayış yeni değildir. Hem dinî hem

de mitolojik hikâye örnekleri bize bunu açıkça göstermektedir. Bununla birlikte, Nietzsche'nin üst insan konusuna belirgin biçimde yer veren önemli filozoflardan biri olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir. Örneğin Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinde insanı, hayvan ile übermensch arasında konumlandırır ve dolayısıyla onun için, insan olma aşılması gereken bir durum olarak gösterilir. İnsan olma durumu, “übermensch”e ulaşmada sadece ilk aşamadır. Ona göre, üstinsana doğru ilerleyen aşamalar inişli çıkışlıdır. İlk aşamadaki insan türü sürü insanıdır ki her önüne verilen değeri sorgusuzca kabul eden bu sürü insanı, yaşamını genel kabullere göre sürdürmekte kararlıdır. Hiçbir şeye cesaret edemediği için de özgür değildir. Sadece sürünün dışına çıkabilen insan özgür insandır. Sürü insanından farklı olarak değer sahibi olan bu özgür insan, var olan değerlere karşı çıkabilen insandır. Bununla birlikte, bu aşamada hâlâ kendine özel değerleri yaratabilmiş değildir. Yeni değerler yaratma aşamasına gelen insan ise artık en üst aşamaya çıkmış olan “übermensch”dir. O, kendi iradesini özgürce kullanır. Gücü de elinde bulunduran bu türe her insan ulaşmak ister ama çok az kişi bunu başarabilir (Nietzsche, 2020).

Nietzsche'nin übermensch kavramında aramış olduğu şey; yetkinlik ve özellikle bilinçli bir varlık olma durumudur. Aşmayı arzuladığı ise ahlaki, kültürel ve dinî açıdan yozlaşmış varlık olan sorunlu insan türüdür. Bu sorunlu insan türü, onun özel bir biçimde *Böyle Buyurdu Zerdüşt* ve *Güç İstenci* isimli eserlerinde detayları ile ele alınmıştır. Bu eserlerinde Nietzsche'nin “übermensch”i insanın sahip olduğu ahlakın ve değerlerin birer mitten ibaret olduğunu ve bunların bütünüyle yıkılması gerektiğini düşünmektedir. Nietzsche, insanların sahip bulunduğu değerlerin çoğunun Hıristiyan ahlaki geleneğine dayandığı için onlara güvenilemeyeceğini ve geleneklerin temeli de akla dayanmadığı için onların sağlam olmayan bilgiler olduğunu belirtir. Bu nedenle, geleneksel ahlakın da içinde bulunduğu bütün değerlerin bir decadence (çürümüşlük) içine düştüğünü ifade eder. Bunun temelinde de yozlaşmış Hristiyanlık bulunmaktadır. Bu çürümüşlük ve yozlaşma ile Batı toplumu bir hiçliğin de içine düşmüş ve nihilizmin karanlığında tek başına kalmıştır (Nietzsche, 2011). Öyleyse “Hristiyanlığı süsleyip püslememeli: O, bu daha yüksek insan türüne karşı ölümüne bir savaş vermiştir, bu türün tüm temel içgüdülerini etkilemiş, bu içgüdülerden kötüyü, kötülere damıtmıştır, güçlü insanı tipik aşağılık, ‘alçak’ insan yapmıştır.” (Nietzsche, 2016, 9). Ona göre, eğer yaşamı özgürleştirmek istiyorsak, ahlaklılığı ortadan kaldırmak bir gerekliliktir (Nietzsche, 2016). İmmoralizm (ahlak dışında olmak) bir zorunluluktur. Geleneksel ahlakın yıkılması insanın özgürleştiği ve kendi iradesini kullandığı “übermensch”i var oluşturmaya getirir.

Nasıl gelenekler ve inançlar yozlaştı ise insanların benliği de zamanla yozlaşmıştır. Bu nedenle Nietzsche, artık insanlık nasıl öldüyse Tanrı'nın da öldüğünü iddia ederek işe başlamaktadır (Salihoğlu, 2019). Nietzsche *Şen Bilim* adlı eserinde “Tanrı öldü.” diyerek şöyle devam eder: “Onu biz öldürdük. Kendimizi nasıl avutacağız, biz katillerin katilleri? Bu kanı kim silecek üzerimizden? Hangi kefarete bayramlarını, hangi kutsal oyunları icat etmemiz gerekecek? Sadece ona layık görünmek için bizim de Tanrı olmamız gerekmez mi?” (Nietzsche, 2011, 108). Nietzsche *Şen Bilim* adlı eserinde Tanrı'nın daima zor durumlarda ve sıkıntılar içinde sığınılacak ve destek alınacak bir liman gibi görüldüğüne vurgu yapar ve eserde, elindeki fenerle Tanrı'yı arayan bir karakter sunar (Nietzsche, 2011). Nietzsche'ye göre eğer Tanrı öldü ise artık insan için yeni bir din ve ahlak anlayışının zamanı gelmiştir. Bu yeni dinî ve ahlaki iradeye sahip olan insanın özü de özellikle “güce” dayanmalıdır. O hâlde, sürü mantığında olan insanın zaaflarını bir kenara bırakarak kendisini güçsüz kılan her şeyden uzaklaşması gerekmektedir. Bu, insanın güç istencinin tam anlamıyla kendisidir. Buna göre, Nietzsche için güç istenci insanı “übermensch”e götürmektedir ve “übermensch”in ahlaki değeri de güç üzerinden gerçekleşmelidir. Nietzsche bu konuda şöyle der: “Nerede canlıya rastladıysam, orada güç istencine rastladım; uşağın istencinde bile efendi olma istencini gördüm. Yaşamın olduğu yerde, istenç vardır. Ancak yaşam istenci değil, güç istenci!” (Nietzsche, 1964, 89) Kısaca ona göre yaşam, bir güç istencidir ve insan sürekli sahip olduğundan daha fazla güç ister.

Nietzsche'nin “übermensch”i, geleneksel ahlaka bağlı bulunmadan kendisine anlam katan, aklın egemenliğini gösteren ve sorgulamaları aklını kullanarak yapan, ön yargılardan kendisini kurtaran ve kutsallığı her anlamda saf dışı bırakan insandır. Übermensch, hayattaki amacına ulaşmaya çalışan ve sonunda ulaşan kendini gerçekleştirendir. Nietzsche açısından übermensch ahlaksız değil, ahlakın dışında ve ahlakın ilerisinde olan bir varlıktır (Wisser, 1990). İmmoralist olan übermensch, diğer insanların ulaşmaya çalıştığı bir hedeftir. Bunun için sürekli ilerleme yolunda olmak gerekir. Wisser de Nietzsche'nin, ilerlemenin gerçekleşmesi için toplumsal kurallardan uzaklaşarak iyi insana yer açılması gerektiğini vurguladığını iddia eder (Wisser, 1990). Bu bağlamda Nietzsche, ilerleme düşüncesini şöyle ifade eder: “Durduğum her yer de tek başıma kendimi bulurum! Öyleyse ne diye durayım! Çöl henüz daha çok büyük!” (Nietzsche, 2014, 297) İlerlemeyi bir öne adım atma durumu olarak gören Nietzsche, insanların ancak bu şekilde kendilerini aşarak übermensch olabileceğini ifade eder. Nietzsche, übermensch ahlakını Zerdüşt'e aktarıırken iyi-kötü göreceliliğini sunar ama bir

tarafından da bu iki kavramın ne kadar güçlü olduğunu vurgular. Bununla birlikte Nietzsche “Her ulusun üzerinde bir iyiler levhası asılıdır, bu da onların güç istencinin sesidir.” demeyi de ihmal etmez (Nietzsche, 1964, 42).

Nietzsche’nin “übermensch”i bir bakıma evrimin de son aşaması olarak görülür. Tanrı’nın ölümü iddiası çerçevesinde güç istenci aracılığıyla değerler yaratma aşaması “übermensch”e bağlıdır. Bununla birlikte ona göre, herkes üstinsan olamaz ve olmak zorunda da değildir. Çünkü herkesin yaşamı kendine göre az ya da çok bir algılayış şekli vardır. Bu durumda insanlar, yaşamı farklı farklı algılamaları ile birbirinden ayrılırlar.

Übermensch kavramı ile ilk karşılaşıldığında, Nietzsche’nin bu düşüncesi oldukça büyük eleştiriler almıştır. Bu eleştirilerin özünde Nietzsche’nin “übermensch”inin geleneksel hümanizmi reddettiği düşüncesi bulunur. Ancak, yaşamayı mücadele ile eş sayan Nietzsche, bu mücadeleyi kazananların gücü ele geçirdiklerini ve bu güçle “übermensch”e yol aldıklarını düşünür. O hâlde Nietzsche’ye göre übermensch, **bilişsel olarak** aklını kullanmayan sürüden ayrılıp özgürleşen ve tam anlamıyla kendini gerçekleştiren varlıktır.

2. Übermensch ile Post-Human Ayrışması

Nietzsche’nin “übermensch”i ile günümüzün ortaya koyduğu süper insanı arasında nasıl bir bağ vardır? Buna göre, her iki durumda da insanlığın var olan hâlinin ilerisinde bir insan tasavvur edildiği doğru olmakla beraber, bu insana nasıl erişileceği ve bu insanın niteliklerinin tam olarak ne olacağı konusunda önemli ayrışmalar vardır. Bu ayrışmanın ne olduğuna baktığımızda, öncelikle yukarıda ifade ettiğimiz gibi, **bilişsel ve bedensel açıdan üstinsana ulaşma çabasını** görürüz.

Bu ayırımda özellikle altı çizilmesi gerekli olan şey, Nietzsche’nin übermensch kavramı, içsel bir yolculukla meydana gelebilecek bir hedef olduğudur. Nietzsche’nin “übermensch”inin gerçekleştirilmesi için hiçbir dış etkiye, hatta Tanrı’nın gücüne veya Tanrı’ya dahi ihtiyaç yoktur. Onun yapısı idealisttir, sadece düşünce-akıl üzerinden ilerlemedir. Oysa süper insanı dahi aşan “post-human”a erişmek, dışarıdan teknolojinin yardımına ihtiyaç duyarak öncelikle materyalist, daha sonra idealist bir gelişime bağlıdır. Diğer yandan, Nietzsche’nin “übermensch”i kişinin kendi durumunu fark ederek bilinçlenmesi, aynı beden içinde yapı değişimine uğramadan kendini yenileyip dönüştürerek tekrardan var etmesini gerektirmektedir. Ancak, post-human ise devamlı ilerlemeci bir düşünceyi esas almakta ve bu ilerlemeci yaklaşımda, insanın kendisi yapı bakımından da değişerek dönüşmektedir ve artık Homo

Sapiens olmaktan çıkmaktadır. Nietzsche'nin "übermensch"inde bedeninin yapısına dokunulmaz, dolayısıyla yarı veya tam makine değildir. Kozmolojik nitelikli olan Nietzsche'nin "übermensch"i, teknolojik nitelikli olan ve bedendeki değişim ve ilerlemeyi de içine alan günümüzün "post-human"ının bir adım gerisinde kalmış gibi gözükmektedir. Buna ek olarak, Nietzsche'nin "übermensch"i ile "post-human"ın ölüm ve ölümsüzlük konusuna yaklaşımı en fazla göze çarpan ayırım olarak görülür. Nietzsche'nin "übermensch"i bilişsel alanı geliştirmeye odaklanır ama sonunda yine ölüm vardır, kendini ölümsüz olarak nitelemez. Oysa artık ölümlülük bir hastalık olarak algılanmakta ve bu hastalığın tedavisinin olduğu, bunun da ölümsüzlük olduğu iddia edilerek post-human bize ölümsüz bir varlık olarak sunulmaktadır. Nietzsche'nin tanımladığı übermensch kendi türünü yenerek, olgunlaşmış, içsel yolculuğunu tamamlamıştır ama "post-human"da kendi ruhundan beslenen bir varlık olarak değil, tamamen dışarıdan müdahaleyle gerçekleşen yeni bir maddi varlık oluşmaktadır (Dağ, 2018). Örneğin, Kazuo Ishiguro'nun *Beni Asla Bırakma* adlı eserinde post-human eklenmiş bir makine-varlık olarak sunulur ve bir anlamda, yaşamı daha uzun sürdürebilmek için yedek parçalarla desteklenir (Gözen, 2022). Nietzsche'nin "übermensch"inde ise kişi zaten kendine yeterli bir varlık olduğu için dışarıdan müdahaleyi içine almaz. Orda içsel farkındalık önem kazanır.

Buna göre, ahlaki bağlamda günümüzde hangisi etkin olmalıdır? Nietzsche'nin "übermensch"i mi yoksa günümüzün "post-human"ı mı? Genel olarak bu sorunun cevabına bakıldığında, özsel olarak Nietzsche'nin "übermensch"i oldukça istenilen bir durum gibi gözükmektedir. Çünkü varlık yapısında değişim olmamış, hâlâ duyu ve duyguları ile eyleyen iradi bir varlık söz konusudur. Ancak, yaşamın gerçeklerine bakıldığında ise Nietzsche'nin iddiaları günümüzde teknolojinin bedeni üzerinde faydasını gören insan için yeterli gelmeyebilir. Bu anlamda Nietzsche'nin "übermensch"i teknolojinin bilinci ve bedeni geliştirerek ortaya koyduğu "post-human"ın gerisinde kalıyor gibi gözükmektedir. Artık insanoğlu daima fazlasını isteyen bir varlık olarak teknolojiyi de kendi bedenini geliştirmek, değiştirip dönüştürmek için kayda değer bir biçimde kullanmak istemektedir. Dolayısıyla, yaşanan çağ teknolojik insan olan "post-human"ın çağıdır denilebilir.

Sonuç

Geçmiş çok eski olan ama 21. yüzyılda uygulamaya tam anlamıyla geçilen üstinsana ulaşma çabası içinde hümanizmden transhümanizme, transhümanizmden posthümanizme geçiş süreci kendini açığa vurmuştur. Aysel Demir'in de sözünü ettiği ölümsüzlüğe erişme fikriyle eyleyen insanlar, yeni yöntemlerle yaşamı uzatarak ve ölümsüzlüğü öteleyerek hem beden

hem de bilişsel bir dönüşüme girme aşamasındadır. Artık insan, insan olmaktan çıkarak teknolojik hâline dönüşmektedir.

Hem Nietzsche'nin "übermensch"i hem de çağımızın ortaya koyacağı süper insanı arasında bir değerlendirme yapmamız gerekirse; Nietzsche'nin "übermensch"i ruhi bağlamda sürü olmaktan çıkarak özgür olan üstün insana ulaşmaya çalışıyordu. Oysa günümüz süper insan algısı, bilişsel ve bedensel iyileştirmeleri tam anlamıyla içine alarak bizi Nietzsche'nin "übermensch"ini aşan "post-human"a yönlendirmektedir. Kısaca, Nietzsche'nin vurguladığı bilinç bağlamında en üstün insana ulaşma düşüncesi, günümüzde beden üzerine yapılan değişikliklerle, bedensel olarak süper insana ulaşma ile de desteklenerek bütünsel değişimi gerçekleştirme aşamasındadır. Bu noktadan sonra sorulacak soru; daha iyi bir dönüşümün zamanla nasıl sağlanacağı üzerinedir.

Bu değişim ve dönüşüm sağlanırken ortaya çıkacak kültürel, ahlaki ve siyasi sorunlar ortaya çıkması oldukça olağan bir durumdur. Her değişim ve dönüşüm elbette kendi içinde yarattığı uyum sorunlarını da beraberinde getirecektir. Ancak, bu değişim ve dönüşüme direnmek insan için bir kazançtan ziyade, kayıplara neden olacak gibi gözükmektedir. O hâlde yapılması gereken şey bu değişime nasıl hızlı bir biçimde çok fazla zarar görmeden uyum sağlanacağıdır. Bu değişim ve dönüşümlerin zarar vermesini engelleyerek daha iyi bir biçimde onlardan nasıl yararlanılacağını göz önünde bulundurarak ilerlemektir. Eğer bu gelişmeler hem zihin hem de beden için faydalı olacaksa, daha iyi bir yaşam ortamı sağlayacaksa ve insanları mutlu edecekse neden kabul edilmesin? Örneğin, kendi bedeninde bir uzvu eksik olan ve onun yapay-sentetik olarak tamamlanmasını isteyen birey veya yine kendi bedeninde memnun olmadığı bir uzvunu değiştirmek isteyen bireyin mutlu olması demek bir anlamda toplumun da mutlu bireylere sahip olması demek değil midir?

Ahlaki bağlamda bakıldığında, post-human olarak ortaya çıkacak varlığın belki de ahlaki değerlerin saf dışı kalmasını istediği görülecektir. Dolayısıyla bu durum, toplumda ahlaki yapının da sarsılmasına neden olacaktır. Ancak, nasıl insan değişiyorsa ahlaki kurallar da değişecektir. Çünkü değişim ve dönüşüm yaşamın gerekli bir parçasıdır. Bu bağlamda baktığımızda, post-human kendi ahlakını kendine ait bireysel yapıda kuran belki de ahlak olayını tamamen ortadan kaldıracak bir varlık olma yolundadır.

KAYNAKÇA

- Bostrom, N. *Süper Zekâ: Yapay Zekâ Uygulamaları, Tehlikeler ve Stratejiler*. çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları. 2. Basım, 2020.
- Dağ, A. “Nietzsche ve Transhümanizm Bağlantısı Üzerine Bir Değerlendirme”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2018), 207-224.
- Demir, A. “Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm”. *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology* 9/30 (2018), 95-104.
- Gözen, H. vd. “Bir Klonun Günlüğünden: Posthümanizm, Transhümanizm, Distopya ve ‘Beni Asla Bırakma’”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (2022), 144-160. doi.org/10.32600/huefd.707275.
- Nietzsche, F. *İşte Böyle Buyurdu Zerdüşt*, İstanbul: Bilgi Yayınevi. 1964.
- Nietzsche, F. *Şen Bilim*, İstanbul: Say Yayınları. 2011.
- Nietzsche, F. *Ahlakın Soy Kütüğü Üzerine*. çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları. 2011.
- Nietzsche, F. *Tan Kızılığı: Ahlâkî Önyargılar Üzerine Düşünceler*. İstanbul: İmge Yayınevi. 2014.
- Nietzsche, F. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları. 2014.
- Nietzsche, F. *Deccal*. çev. Firuzan Gürbüz. İstanbul: Sis Yayınları. 2016.
- Nietzsche, F. *Güç İstenci*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları. 2022.
- Özdemir M.-Başaran N. “Transhümanizm, Posthümanizm ve İnsan Bilincinin Yeni Kapsamı”. *Journal of Islamic Research*. 32/1 (2021), 30-51.
- Sağlam, R. “Posthuman Dijital Özne: Braidotti’nin Eleştirel İnsan Sonrasının Eleştirisi”. *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar* 13 (2021), 295-323. doi.org/10.47124/viraverita.868249.
- Salıhoğlu, E. Friedrich Nietzsche: Tanrı’nın Ölümü ve Üst-İnsan (Übermensch) Felsefesi. 2019. Erişim tarihi: 12 Ocak 2023. https://www.researchgate.net/publication/336129286_Friedrich_Nietzsche_Tanri_nin_Olumu_ve_Ust-Insan_Ubermensch_Felsefesi.
- Tirosh-Samuelsen, H. “Engaging Transhumanism: A Critical Historical Perspective”. *Transhumanism and Its Critics*. ed. Hansell, G. R.-Grassie, W. 19-52. Metanexus. 2010.
- “Transhümanizm Nedir?” (2021) Erişim tarihi: 9 Ocak 2023. <https://www.transhumanizm-posthumanizm.org/blog/transhumanizm-nedir/>
- Wisser, R. “Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?”. *Felsefe Arkivi*, 27 ([1990], 2013). 75-97.
- Yurdakul, D. “İnsanın Yeni Varoluş Sorunu: Transhümanizm ve ‘Gereksizler’”. 2021. Erişim tarihi: 9 Ocak 2023. <https://www.politikyol.com/insanin-yeni-varolus-sorunu-transhumanizm-ve-gereksizler>.

ROMANTİK İLİŞKİLERDE BAĞIMLILIK DÜZEYİNE ETKİ EDEN FAKTÖRLERİN İNCELENMESİ*

Hüsamettin ÇETİN

Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi
Sosyal Hizmet Bölümü
Sosyal Hizmet Anabilim Dalı
Assoc. Prof., University of Kırıkkale Faculty of Health Sciences
Department of Social Work
Kırıkkale, Türkiye.
cetinhusamettin2@gmail.com
orcid.org/ 0000-0002-3450-8596

Kübra ARSLAN

Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi
Sosyal Hizmet Bölümü
Sosyal Hizmet Anabilim Dalı
Assoc. Prof., University of Kırıkkale Faculty of Health Sciences
Department of Social Work
Kırıkkale, Türkiye.
kbraarslann@gmail.com
orcid.org/ 0000-0003-4916-8317

Öz

Romantik ilişkiler aşk kavramı ile bağlanma, ait olma, destek olma, saygı gibi kavramları da içine almaktadır. Bu çalışmada romantik ilişkilerde bağımlılık düzeyine etki eden faktörlerin incelenmesi amaçlanmaktadır. Nicel yöntem ile ilişkisel tarama türünde yapılan çalışmaya 289 kadın ve 42 erkek olmak üzere toplam 331 yetişkin birey katılım sağlamıştır. Çalışmada, “Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği”, “Duygusal Bağımlılık Ölçeği” ve “On Maddeli Kişilik Ölçeği” ile sosyo-demografik bilgileri elde etmek amacıyla hazırlanan “Kişisel Bilgi Formu” kullanılmıştır. Araştırma verileri SPSS 24 paket programı ile analiz edilmiştir. Kadın ve erkek olma durumu ile Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği alt boyutu olan adanmışlık, yoksunluk ve takıntı arasında anlamlı ilişki vardır. Erkeklerin adanmışlık, yoksunluk ve takıntı ortalama puanlarının kadınlardan daha yüksek olduğu bulgulanmıştır. Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği “yoksunluk” alt boyutu ortalamasının yüksek olduğu belirlenmiştir. Analizler sonunda adanmışlık, yoksunluk ve takıntı düzeyi arttıkça duygusal bağımlılık artarken, duygusal dengelilik ve sorumluluğun azaldığı belirlenmiştir. Analizler sonunda

* Kırıkkale Üniversitesi Girişimsel Olmayan Etik Kurulu tarafından etik kurul izni alınmıştır. (Karar No: 2023.06.20, Tarih: 20.06.2023)

romantik ilişki yaşama durumu romantik ilişkilerde bağımlılık (adanmışlık, yoksunluk, takıntı) düzeyini negatif olarak, duygusal bağımlılık düzeyi ise pozitif olarak etkilemektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Hizmet, Romantik İlişki, Romantik İlişkilerde Bağımlılık, Duygusal Bağımlılık, Kişilik Özellikleri.

EXAMINING the FACTORS AFFECTING the LEVEL of DEPENDENCY in ROMANTIC RELATIONSHIPS

Abstract

Romantic relationships include concepts such as attachment, belonging, support and respect along with the concept of love. This study, aimed to examine the factors affecting the level of dependency in romantic relationships. This study was conducted in a relational survey type with quantitative method. 331 adult individuals, 289 women and 42 men, participated in the study. In the study, the “Dependency in Romantic Relationships Scale”, “Emotional Dependency Scale” and “Ten-Item Personality Scale” and “Personal Information Form” prepared to determine socio-demographic information were used. The data obtained in the study were analyzed by transferring them to the SPSS 24 package program. A significant relationship exists between being male and female and the sub-dimensions of the Dependency in Romantic Relationships Scale, namely devotion, withdrawal, and obsession. It was determined that the mean scores of men were higher than women in terms of commitment, withdrawal, and obsession. It was determined that the mean of the “withdrawal” sub-dimension of the Scale of Dependence in Romantic Relationships was high. It was determined that as the level of commitment, withdrawal and obsession increased, emotional dependency increased, while emotional stability and responsibility decreased. As a result of the analyses, the status of being in a romantic relationship negatively affects the level of dependency (commitment, withdrawal, obsession) in romantic relationships, and positively affects the level of emotional dependency.

Keywords: Social Work, Romantic Relationship, Dependency in Romantic Relationships, Emotional Dependency, Personality Traits.

Giriş

Bebeklikte bakım veren kişi ile başlayan yakın ilişkiler, yetişkinlikte daha özel ve anlamlı olan romantik ilişkilere doğru evrilmektedir (Tuncer, 2019). Romantik ilişkilerin en yoğun olarak yetişkinlik dönemine denk gelen üniversite yıllarında yaşandığı ifade edilmektedir

(Arnett, 2000). Yapılan çalışmalar çoğunlukla romantik ilişkiyi başlatma ve sürdürme üzerine yoğunlaşmıştır (Erkan vd., 2009). Yetişkinlik döneminde beklenen rollerden biri sağlıklı biçimde yakın ilişki geliştirebilmek üzerinedir. Romantik ilişkiler genç yetişkinlerin duygusal, sosyal ve cinsel gelişimlerinde önemli rol oynamaktadır. Romantik ilişkilerde doyumun sağlanması genç yetişkinin gelişimini de olumlu yönde etkilemektedir (Kızıl, 2017). Ayrıca sağlıklı biçimde kurulan romantik ilişki yaşam mutluluğuna önemli bir katkı sağlamaktadır (Pala Akbaba, 2018).

Romantik ilişkiler aşk kavramı ile bağlanma, ait olma ve destek olma, kavramlarını da akla getirmekte olup kişilerin yakınlık ihtiyacını karşılama yanısıra kişilerin kişilik gelişimlerine katkı sağlamaktadır (Terzi-Özbay, 2016; Yentürk, 2021). Romantik ilişkinin bir bağlanma süreci olduğunu ileri süren çalışmalar da mevcuttur (Uğur, 2019). Bireyler diğerleriyle kurdukları ilişkide, ilişki kurduğu bireyde var olan kişilik özellikleri veya bazı davranışlar ve tutumlar sebebiyle diğerine bağımlı ilişki geliştirebilmekte ve bu bağımlı ilişkinin karşılıklı olarak kişilerin ihtiyacına göre devam eden sürece dönüşmesi ilişki bağımlılığı olarak tanımlanmaktadır (Ançel, 2012). İlişkilerinde bağımlılık yaşayan bireyler mükemmeliyetçi, başkalarına alanlarını gösterememe, kendilerine yönelik düşük benlik algısına ve işlevsel olamayan düşüncelere sahip olma, alınganlık gösterme, sürekli olayları kendi merkezlerinde değerlendirip empati kuramama gibi kişilik özelliklerine, kendilerine değer vermeme, olumlu taraflarından yeteneklerinden veya başarılarından bahsedememe, aşırı kontrollü davranma, istemediği durumlarda karşısındakini reddedememe gibi davranış özelliklerine sahiplerdir (Beattie, 1992).

Duygusal bağımlılık, kalıcı bir tatmin duygusu olmayan duygusal örüntü, bireyin diğer insanlardan karşılamaya çalıştığı ihtiyaçları olarak tanımlanabilir (Castelló, 2000). Duygusal bağımlılık düzeyi fazla olan kişiler yalnızlık ve boşluk duygusuna sahiptir ve sürekli başkalarıyla ilişki kurmak isterler. Bu bireyler eşleriyle ve sosyal çevreleriyle ilişkilerinde terk edilecekleri inancına sahiptirler (Arntz, 2006). Duygusal bağımlılık, kişinin uyumsuz bir şekilde diğer insanlardan karşılamaya çalıştığı ihtiyaçları içermektedir (Castelló, 2000). Yapılan çalışmalarda duygusal bağımlılık geliştiren bireylerin güçlü benliklerinin olmadığı öne sürülmüştür (Wright-Wright, 1999).

Alanyazın incelendiğinde romantik ilişkilerde bağlanma durumlarının farklı biçimlerde ele alındığı görülmektedir. Çalışkan ve arkadaşlarının (2015) romantik ilişki yaşayan ve

yaşamayan üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları çalışmalarında, bu bireylerin eş seçme davranışlarında neye dikkat ettiklerini incelemiştir. Romantik ilişki yaşayan üniversite öğrencilerin eş seçim sürecinde kişiliğe dikkat ettikleri, romantik ilişki yaşamayan üniversite öğrencilerinin ise eş seçme ve evlilik sürecinde daha akılcı kararlar vermeye çalıştıkları görülmüştür. Campbell ve Slenton (2019) çalışmalarında, yetişkinlerin romantik ilişkilerinde bağlanmaya ve karşılıklı bağımlılığa dikkat çekmişlerdir.

Bu çalışma ile romantik ilişkilerde bağımlılık düzeyine etki eden faktörlerin ortaya konması amaçlanmaktadır.

1. Yöntem

Bu çalışmada genel tarama modelleri arasından “ilişkisel tarama” türü kullanılmıştır. Genel tarama modelleri, geçmişte ya da içinde bulunduğumuz anda var olan bir durumun, olduğu gibi yansız ve tarafsız olarak, betimlenmesini amaçlayan araştırma modelidir. Bu modelin en dikkat çeken özelliği ise, var olanı değiştirmeden olduğu gibi gözlemleyebilmektir. İlişkisel tarama modelinde ise, birden fazla değişken arasındaki birlikte değişim olup olmadığını, eğer değişim var ise değişimin derecesini belirlemeyi amaçlayan araştırma modellerinden birisidir (Karasar, 2012). Bu çalışma, romantik ilişkilerde bağımlılık düzeyinin ne olduğu ve bağımlılığa sebep olan tutumlarının bazı değişkenler açısından değişip değişmediğini olduğu gibi tanımlamaya çalışan betimsel bir çalışmadır.

Kırıkkale Üniversitesi Girişimsel Olmayan Etik Kurulu tarafından etik kurul izni alınmıştır. (Karar No: 2023.06.20, Tarih: 20.06.2023)

Araştırmada uygun örneklem yöntemi seçilmiş olup 355 kişiye ulaşılmış ancak verilerin eksik olması sebebi ile çıkarılması ile örneklem sayısı 331 olarak belirlenmiştir. Araştırmaya katılanların 289’u (%87,3) kadın, 42’si (%12,7) erkek olarak belirlenmiştir. Yaş ortalamalarının 22 olduğu tespit edilmiştir. Katılımcıların çoğunun ilişkisi olduğu (%70,1) ve ilişki durumlarının flört olduğu (%52) bulunmuştur.

1.1. Veri Toplama Araçları

Araştırmada “Kişisel Bilgi Formu”, “Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği”, “Duygusal Bağımlılık Ölçeği” ve “On Maddeli Kişilik Ölçeği” kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmada örneklem grubunun demografik (cinsiyet, yaş, ilişki durumu vb.) özelliklerini belirlemek amacı ile araştırmacı tarafından hazırlanmıştır.

Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği: Atlam, Akyel-Göven ve Yüncü (2023) tarafından geliştirilen Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği bağımlılığın değerlendirilmesine yönelik 13 maddeden oluşan ve üç alt boyutlu bir yapıdan oluşan bir ölçektir. Ölçek; Adanmışlık (6,7,8,9,10 numaralı maddeler), Yoksunluk (1,2,11,12,13 numaralı maddeler) ve Takıntı (3,4,5 numaralı maddeler) alt boyutlardan oluşmaktadır. Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği alt ölçeklerinden elde edilen toplam puan .74 ile .86 arasında değişmektedir. Bu çalışmada Adanmışlık .79, Yoksunluk.85, Takıntı .78 olarak saptanmıştır.

Duygusal Bağımlılık Ölçeği: Ölçek, bireylerin bağlanma ve romantik ilişki içerisinde birbirine bağımlılık düzeylerini ölçmek amacı ile Buunk (1981) tarafından geliştirilmiştir. Orijinal ölçeğin iç tutarlılık katsayısı .81 olarak belirlenmiştir. Ölçeğin Türkçe güvenilirlik-geçerlilik çalışması Karakurt (2001) tarafından gerçekleştirilmiştir. 9 maddeden oluşan ölçek 7'li Likert tipinde (1: Kesinlikle katılmıyorum, 7: Tamamen katılıyorum) yapılmıştır. Ölçekte 4. madde ters kodlanmıştır. Tek faktörden oluşan ölçeğin varyansı 48.2 % olarak saptanmıştır. Ölçekte, puanlar arttıkça duygusal bağımlılık düzeyi artmaktadır. Bu çalışmada Alpha katsayısı .82 olarak belirlenmiştir.

On Maddeli Kişilik Ölçeği (OMKÖ): Gosling ve arkadaşları (2003) tarafından geliştirilen On Maddeli Kişilik Ölçeği 10 maddeden oluşmaktadır. Yedi derecelimli Likert tipli bu ölçeğin her alt boyutunda iki madde yer almaktadır. Sorumluluk, duygusal dengelilik, deneyime açıklık, yumuşak başlılık ve dışa dönüklük altında beş alt boyuttan oluşmaktadır. Geçerlik güvenilirlik çalışması Atak (2013) tarafından yapılan ölçekte madde yük değerleri .67 ile .86 arasında değişim göstermektedir. 2, 4, 6, 8 ve 10. maddeler ters kodlanmaktadır. Ölçek puanlanırken her bir alt ölçek için toplam puan hesaplanmaktadır. Bir bireyin temel kişilik özelliği belirlenirken en yüksek puan aldığı alt ölçeğe ait kişilik özelliği kabul edilmektedir. Bu çalışmada da alpha katsayıları .69 ile .82 arasında değişim göstermektedir.

1.2. Verilerin Analizi

Araştırmada, veriler Google Form programı üzerinden çevrimiçi anket formu aracılığı ile elde edilmiştir. Analizde normallik varsayımına bakılmış, çarpıklık ve basıklık değerleri (-1,5 ile +1,5) arasında olduğu için normal dağılımın olduğu belirtilmiştir (Tabachnick-Fidell, 2013). Gruplar arası farklılıkların oluşup oluşmadığının tespit edilmesi için bağımsız gruplara t-testi, korelasyon ve regresyon analiz teknikleri uygulanmıştır.

2.1. Bulgular

Tablo 1’de Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği, Duygusal Bağımlılık Ölçeği ve On Maddeli Kişilik Ölçeği’nden alınan puan ortalamalarına yer verilmiştir.

Tablo 1. Ölçek Puan Ortalamaları

	\bar{X}	SS	Min.	Max.
Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği				
Adanmışlık	8.77	2.90	5	19
Yoksunluk	10.17	3.51	5	20
Takıntı	6.29	2.34	3	12
Duygusal Bağımlılık Ölçeği	35.17	9.46	17	62
On Maddeli Kişilik Ölçeği				
Dışa dönüklük	9.97	3.06	2	14
Duygusal dengelilik	8.49	2.58	2	14
Deneyimlere açıklık	10.09	2.49	3	14
Sorumluluk	11.22	2.38	3	14
Yumuşak başlılık	10.45	2.35	2	14

Katılımcıların Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği alt boyutları olan “adanmışlık” ortalaması 8.77 ± 2.90 (5-19), “yoksunluk” ortalaması 10.17 ± 3.51 (5-20), “takıntı” ortalaması 6.29 ± 2.34 (3-12) olarak saptanmıştır. Yoksunluk alt boyut ortalamasının daha yüksek olduğu bulgulanmıştır. Ölçekten alınan puan arttıkça ilişki bağımlılığı artmaktadır. Bu durumda bu çalışmada, yoksunluk bağımlılığının yüksek olduğu söylenebilir.

Duygusal Bağımlılık Ölçeği’nin ortalaması 35.17 ± 9.46 (17-62) olarak belirlenmiştir. Katılımcıların Duygusal Bağımlılık düzeyinin ortalamının üzerinde olduğu söylenebilir.

Kişilik Ölçeği alt boyutları olan ‘dışa dönüklük’ ortalaması 9.97 ± 3.06 (2-14), “duygusal dengelilik” ortalaması 8.49 ± 2.58 (2-14), “deneyimlere açıklık” ortalaması 10.09 ± 2.49 (3-14), “sorumluluk” ortalaması 11.22 ± 2.38 (3-14), “yumuşak başlılık” ortalaması 10.45 ± 2.35 (3-14) olarak belirlenmiştir. Kişilik Ölçeği alt boyutu olan “sorumluluk” ortalamasının yüksek olduğu sonucuna varılmıştır.

Tablo 2. Katılımcıların Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği’nden Aldığı Puanların Analizine İlişkin Bilgiler

Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği	Özellikler	Değişken	n	\bar{X}	t	p
Adanmışlık	Cinsiyet	Kadın	289	8.56	-3.70	.000
		Erkek	42	10.28		
Yoksunluk		Kadın	289	10.00	-2.36	.019
		Erkek	42	11.36		

Takıntı		Kadın	289	6.18	-2.25	.025
		Erkek	42	7.04		
Adanmışlık	Romantik İlişki Yaşama	Evet	232	9.18	4.06	.000
		Hayır	99	7.80		
Yoksunluk		Evet	232	11.20	9.15	.000
		Hayır	99	7.76		
Takıntı		Evet	232	6.81	6.47	.000
		Hayır	99	5.09		

Kadın ve erkek olma durumu ile Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği alt boyutu olan adanmışlık [$t(331) = -3.70, p < .000$], yoksunluk [$t(331) = -2.36, p < .05$] ve takıntı arasında [$t(331) = -2.25, p < .05$] anlamlı ilişki vardır. Erkeklerin adanmışlık, yoksunluk ve takıntı ortalama puanlarının kadınlardan daha yüksek olduğu belirlenmiştir.

Romantik ilişki yaşama durumu ile Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği alt boyutu olan adanmışlık [$t(331) = 4.06, p < .000$], yoksunluk [$t(331) = 9.15, p < .000$] ve takıntı arasında [$t(331) = 6.47, p < .000$] anlamlı ilişki olduğu belirlenmiştir. Romantik ilişki yaşamış olan bireylerin Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği alt boyutlarının ortalaması romantik ilişki yaşamamış olanlara göre daha yüksektir.

Tablo 3. Katılımcıların Romantik İlişkilerde Bağımlılık, Duygusal Bağımlılık ve On Maddeli Kişilik Ölçeği Puanları Arasındaki Korelasyon

		1	2	3	4	5	6	7	8	9
Romantik İlişkilerde Bağımlılık	Adanmışlık	1								
	Geri Çekilme	.690**								
	Takıntı	.499**	.664**							
Duygusal Bağımlılık		.369**	.628**	.477**						
On Maddeli Kişilik Ölçeği	Dışa Dönüklük	-.014	.089	-.023	.77					
	Duygusal Dengelilik	-.212**	.134*	.129*	.066	.118*				
	Deneyimlere Açıklık	-.102	.023	.022	.22	.192**	.006			
	Sorumluluk	-.306**	.146**	.134*	.040	.286**	.432**	.149**		
	Yumuşak Başlılık	-.016	.049	.101	.057	.113*	.312**	.030	.299**	

Romantik İlişkilerde Bağımlılık alt ölçek puanları ile Duygusal Bağımlılık ve On Maddeli Kişilik Ölçeği toplam puanıyla göstermiş olduğu korelasyon katsayıları Tablo 3'te ele alınmıştır.

Tablo 3'te, Romantik İlişkilerde Bağımlılık alt ölçek puanları ile Duygusal Bağımlılık Ölçeği ve On Maddeli Kişilik alt ölçekleri arasında anlamlı korelasyon olduğu belirlenmiştir.

Romantik İlişkilerde Bağımlılık alt ölçeği adanmışlık ile duygusal bağımlılık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=.369$, $p<.001$). Adanmışlık ile Kişilik Özellikleri alt ölçeği duygusal dengelik ve sorumluluk arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=-.212$, $r=-.306$, $p<.001$). Adanmışlık arttıkça duygusal bağımlılık artarken, duygusal dengelik ve sorumluluk azalmaktadır.

Romantik İlişkilerde Bağımlılık alt ölçeği yoksunluk ile duygusal bağımlılık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=.628$, $p<.001$). Yoksunluk ile Kişilik Özellikleri alt ölçeği duygusal dengelik ve sorumluluk arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=-.134$, $r=-.146$, $p<.05$). Yoksunluk arttıkça duygusal bağımlılık artarken, duygusal dengelik ve sorumluluk azalmaktadır.

Romantik İlişkilerde Bağımlılık alt ölçeği takıntı ile duygusal bağımlılık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=.477$, $p<.001$). Takıntı ile Kişilik Özellikleri alt ölçeği duygusal dengelik ve sorumluluk arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır ($r=-.129$, $r=-.134$, $p<.05$). Takıntı arttıkça duygusal bağımlılık artarken, duygusal dengelik ve sorumluluk azalmaktadır.

Duygusal Bağımlılık ve Kişilik Özellikleri alt ölçek puanlarının romantik ilişkilerde bağımlılık düzeyini ne ölçüde yordadığı Tablo 4'te verilmiştir.

Analize ilk olarak sosyo-demografik veriler alınmıştır. Ardından Kişilik Ölçeği alt ölçekleri ile Duygusal Bağımlılık Ölçeği alınmıştır. Bu değişkenler Romantik İlişkilerde Bağımlılık Düzeyi alt ölçekleri olan adanmışlığı %28, yoksunluğu %48 ve takıntıyı %29 açıklamaktadır.

Tablo 4. Katılımcıların Bazı Demografik Özellikleri, Duygusal Bağımlılık ve Kişilik Özelliklerinin Romantik İlişkilerde Bağımlılık Düzeyi Üzerindeki Etkilerine İlişkin Çoklu Hiyerarşik Regresyon Analizi

	Adanmışlık		Yoksunluk		Takıntı	
	B	β	B	β	B	β
Cinsiyet	1.413	.162	.152	.014	.220	.031
Yaş	.046	.043	.051	.039	.020	.023
Eğitim durumu	-.265	-.017	-.375	-.020	-.040	-.003
Romantik ilişki Yaşama	-.723	-.114*	-2.074	-.271**	-1.069	-.209**
Dışa Dönüklük	.028	.030	.026	.023	-.059	-.077
Duygusal Dengelilik	-.158	-.141	-.098	-.072	-.056	-.061
Deneyimlere açıklık	-.113	-.097*	-.026	-.018	.006	.007
Sorumluluk	-.321	-.264**	-.134	-.091	-.047	-.048
Yumuşak Başlılık	.146	.119*	-.002	-.001	-.057	-.058
Duygusal Bağımlılık	.087	.284**	.198	.534**	.102	.410**
R²	%28		%48		%29	
ΔR^2	.258		.469		.271	
F	12.468**		30.122**		13.238**	

Çoklu hiyerarşik regresyon analizinin ilk bloğunda yordayıcı değişken olarak; cinsiyet, yaş, eğitim durumu, romantik ilişki yaşama durumu girilmiştir. Ardından Kişilik Özellikleri alt ölçekleri ile duygusal bağımlılık düzeyi modele eklenmiştir. Model, Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği, “Adanmışlık” alt ölçeğinde gözlenen varyansın yaklaşık olarak %28’ini açıklamıştır. Katılımcıların romantik ilişki yaşama durumu ile ($\beta=-.114$, $p<.05$) ve duygusal bağımlılık ($\beta=-2.2$, $p<.05$) modele anlamlı katkılarının olduğu belirlenmiştir.

Çoklu hiyerarşik regresyon analizinde Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği “Takıntı” alt ölçeğinin ilk bloğunda yordayıcı değişken olarak; cinsiyet, yaş, eğitim durumu, romantik ilişki yaşama durumu girilmiştir. Ardından Kişilik Özellikleri alt ölçekleri ile duygusal bağımlılık düzeyi modele eklenmiştir. Model, Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği, Takıntı alt ölçeğinde gözlenen varyansın yaklaşık olarak %48’ini açıklamıştır. Katılımcıların romantik ilişki yaşama durumu ile ($\beta=-.271$, $p<.000$) ve duygusal bağımlılık düzeyinin ($\beta=.534$, $p<.000$) modele anlamlı katkılarının olduğu belirlenmiştir.

Çoklu hiyerarşik regresyon analizinde Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği “Yoksunluk” alt ölçeğinin ilk bloğunda yordayıcı değişken olarak; cinsiyet, yaş, eğitim durumu, romantik ilişki yaşama durumu girilmiştir. Ardından Kişilik Özellikleri alt ölçekleri ile duygusal bağımlılık düzeyi modele eklenmiştir. Model, Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği, Takıntı alt ölçeğinde gözlenen varyansın yaklaşık olarak %29’unu açıklamıştır.

Katılımcıların romantik ilişki yaşama durumu ile ($\beta=-.209$, $p<.000$) ve duygusal bağımlılık düzeyinin ($\beta=.410$, $p<.000$) modele anlamlı katkılarının olduğu belirlenmiştir.

Analizler sonunda romantik ilişki yaşama durumu romantik ilişkilerde bağımlılık (adanmışlık, yoksunluk, takıntı) düzeyini negatif olarak, duygusal bağımlılık düzeyi ise pozitif olarak etkilemektedir.

Sonuç

Romantik ilişkilerde bağımlılık düzeyine etki eden faktörlerin ortaya konması amaçlanan bu çalışmada, Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği “yoksunluk” alt boyutu ortalamasının yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu kapsamda, katılımcıların yoksunluk bağımlılığının yüksek olduğu söylenebilir. Ayrıca, araştırmaya katılan bireylerin duygusal bağımlılık düzeyi ortalamasının üzerindedir. Flores (2004), bağımlılığın direkt olarak kişinin duygu düzenleme becerisinin yetersiz olması ile kaynaklanan bir bağlanma bozukluğu olduğunu belirtmiştir (Sümer-Kâhya, 2015).

Kadın ve erkek olma durumu ile Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği alt boyutu olan adanmışlık, yoksunluk ve takıntı arasında anlamlı ilişki bulunmaktadır. Erkeklerin adanmışlık, yoksunluk ve takıntı ortalama puanlarının kadınlardan daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Erkeklerin romantik ilişki bağımlılıklarının kadınlardan daha yüksek olduğu söylenebilir. Çalışmamızın aksine yapılan diğer çalışmalarda eş bağımlılığının erkeklerde de görülmekle birlikte, daha çok kadınlarda görüldüğü belirtilmektedir (Dear-Robers, 2002; Fuller-Warne, 2000). Artznz’a (2016) göre, duygusal bağımlılık düzeyi fazla olan kişiler yalnızlık ve boşluk duygusuna sahiptir ve sürekli başkalarıyla ilişki kurmak isterler. Bu bireyler eşleriyle ve sosyal çevreleriyle ilişkilerinde terk edilecekleri inancına sahiptirler.

Romantik ilişki yaşama durumu ile Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği alt boyutu olan adanmışlık, yoksunluk ve takıntı arasında anlamlı ilişki olduğu belirlenmiştir. Romantik ilişki yaşamış olan bireylerin Romantik İlişkilerde Bağımlılık Ölçeği alt boyutlarının ortalaması romantik ilişki yaşamamış olanlara göre daha yüksektir.

Araştırmaya göre, Romantik İlişkilerde Bağımlılık alt ölçeği olan adanmışlık düzeyi arttıkça duygusal bağımlılık artarken, duygusal dengelik ve sorumluluk azalmaktadır. Yoksunluk düzeyi arttıkça duygusal bağımlılık artarken, duygusal dengelik ve sorumluluk

azalmaktadır. Takıntı düzeyi arttıkça duygusal bağımlılık artarken, duygusal dengelilik ve sorumluluk azalmaktadır.

Analizler sonunda romantik ilişki yaşama durumu romantik ilişkilerde bağımlılık (adanmışlık, yoksunluk, takıntı) düzeyini negatif olarak, duygusal bağımlılık düzeyi ise pozitif olarak etkilemektedir.

Literatürde romantik ilişkilerde bağımlılık düzeyi ve romantik ilişkilerde duygusal bağımlılığı doğrudan inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Alanyazın incelendiğinde romantik ilişki durumunun bağlanma (Sarı-Owen, 2016; Deveci Şirin-Soyer, 2018) ve benlik kavramı (Kurt, 2019; Tuncer, 2019) gibi değişkenlerle birlikte ele alınıp incelendiği görülmektedir. Cirhinlioğlu, Kindap Tepe ve Cirhinlioğlu'nun (2017) çalışmasında psikolojik sıkıntılar, benlik saygısı, duygusal bağımlılık ve evlilik uyumu arasındaki ilişki incelenmiştir. Duygusal bağımlılığın, kadınlarda ve erkeklerde evlilikteki uyumu olumlu yönde yordadığı bulunmuştur. Lemos ve Roman Calderon (2019) çalışmasında duygusal bağımlı bireylerin, dürtüsellik ve ayrılık kaygısının dikkat çekmeye çalışma davranışına yol açtığı bulunmuştur. Bu bağlamda bu çalışma ile romantik ilişkilerde bağımlılık düzeyine etki eden faktörlerin ortaya konması ile literatürdeki boşluğunun doldurulması ve romantik ilişkilerde bağımlılık konusunda yapılacak diğer çalışmalara yol gösterici olması beklenmektedir. Bu konuda farklı gruplar ile nitel metot kullanılarak çalışmaların yapılması önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Ançel, Gülsüm. “Karşılıklı Bağımlılık Kavramı: Hemşirelikle İlişkisi ve Karşılıklı Bağımlılığı Belirleme Araçları”. *Hemşirelikte Araştırma Geliştirme Dergisi* 14/1 (2012), 70-78.
- Arnett, Jeffrey Jensen. “Emerging Adulthood: A Theory Of Development From The Late Teens Through The Twenties”. *American Psychologist* 55 (2000), 469-480.
- Arntz, Arnoud. “Dependency: Distinguishing Functional From Emotional Dependency”. *Clinical Psychology: Science And Practice* 12/4 (2006), 411-416.
- Atak, Hasan. “On Maddeli Kişilik Ölçeği’nin Türk Kültürü’ne Uyarlanması”. *Nöropsikiyatri Arşivi Dergisi* 50 (2013), 312-319.
- Atlam, Demet, Akyel-Göven, Betül, Yüncü, Z. “Addiction in Romantic Relationships Scale Development: Validity and Reliability Study”. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions* 10/1 (2023), 52-58.
- Beattie, M. *İlişki Bağımlılığına Son*. Çev. Öztürk, F. Nagehan Öztürk. İstanbul: Ovvo. 1992.
- Buunk, Bram P. “Jealousy in Sexually Open Marriages”. *Alternative Lifestyles* 4 (1981), 357–372.
- Campbell, Lorne, Stanton, Sarah C. “Adult Attachment And Trust in Romantic Relationships” *Current Opinion in Psychology* 25 (2019), 148-151.
- Castelló, Jorge. *Análisis del concepto “Dependencia Emocional”*. *Analysis of the concept-Emotional dependency*. Work presented in the I Virtual Congress of Psychiatry. 6-CI-A Conference, 2000.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül, Kindap Tepe, Y., Cirhinlioğlu, Zafer. “Psychological Distress, Self Esteem and Emotional Dependency Of Married Individuals As Predictors Of Marital Adjustment”. *Procedia Computer Science* 120 (2017), 164-171.
- Çalışkan, Zekeriya, Taşkan, Serkin, Orhan, İlksen, Nacar, Gülçin. “Partneri Olan ve Olmayan Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimi Tercihlerinin Karşılaştırılması”. *İnönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 4/1 (2015), 6-10.
- Dear, Greg, Roberts, M. Clare. The Relationship Between Codependency And Femininity And Masculinity. *Sex Roles*, 46 (2002), 159-165.
- Erkan, Serdar, Özbay, Yaşar, Terzi, Şerife, Çankaya, C. Zeynep. Üniversite Gençliğinin Problem Alanları ve Yardım Arama Davranışları: Üniversite Düzeyinde Psikolojik Danışma ve Rehberlik Hizmetlerine Yönelik Örgüt ve Hizmet Modelinin Geliştirilmesi. *TÜBİTAK SOBAG Proje 106K340*, 2009, 1-232.
- Flores Philip, J. *Addiction As An Attachment Disorder*. New York: Jason Aronson, 2004.
- Fuller, Julia A., Warner, Rebecca. Family Stressors As Predictors of Codependency. *Genet Soc Gen Psychol Monogr.*, 126/1 (2000), 5-22.
- Gosling, Samuel D., Rentfrow, Peter J., Swann, Jr. William B. “A Very Brief Measure Of The Big-Five Personality Domains”. *Journal of Research in Personality* 37/6 (2003), 504-528.
- Karakurt, Günnür. *The Impact Of Adult Attachment Styles On Romantic Jealousy*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Karasar, Niyazi. (2012). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınevi.
- Kızıl, Zeynep. *Üniversite Öğrencilerinde Evliliğe Yönelik İnançlar: Bir Müdahale Programının Etkililiği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kurt, Ali. Ammar. *Genç Yetişkinlerde Akılcı Olmayan Romantik İlişki İnançları, Bilişsel Esneklik ve Benliğin Ayrışması İlişkisinin İncelenmesi*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Lemos, Mariantonia, Román-Calderón, Juan, P. “Potential Therapeutic Targets in People With Emotional Dependency”. *International Journal Of Psychological Research* 12/1 (2019), 18-27.
- Pala Akbaba, Tuba. *Üniversite Öğrencilerinde Romantik İlişkilerde Akılcı Olmayan İnançlar ve Mutluluk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Sarı, Tuğba, Owen Korkut, Fidan. “Romantik İlişkilerde Akılcı Olmayan İnançlar Ölçeğinin Geliştirilmesi”. *International Journal of Human Sciences* 12/1 (2015), 255-273.
- Sümer, Nebi, Güngör, Derya. “Yetişkin Bağlanma Stilleri Ölçeklerinin Türk Örnekleme Üzerinde Psikometrik Değerlendirmesi ve Kültürlerarası Bir Karşılaştırma”. *Türk Psikoloji Dergisi* 14/43 (1999), 71-106.
- Şirin Deveci, Hatice, Soyer, Müzeyyen. “Yetişkin Bağlanma Örüntüleri ve Güncel Romantik İlişki Durumunun Romantik İnançları Yordayıcılığı”. *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal* 8/49 (2018), 117-136.
- Tabachnick, Barbara. G., Fidell, Linda. S. *Using Multivariate Statistics*. Boston: MA: Pearson. 2013, 497-516.
- Terzi, Sare, Özbay, Yaşar. “Romantik İlişkilerde Bağlanma Yaralanmaları Ölçeğinin Geliştirilmesi”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2016), 169-185.
- Tuncer, Serpil. *Üniversite Öğrencilerinin Yakın İlişki İnançları ve Benlik Değişimlerinin Romantik İlişkilerinin Niteliğini Yordama Gücü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uğur, Duygu. *Üniversite Öğrencilerinin Bağlanma Temsilleri ile Romantik İlişki İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Wright, Paul. H., Wright, Katherine. D. “The Two Faces Of Codependent Relating: A Research-Based Perspective”. *Contemporary Family Therapy* 21 (1999), 527-543.
- Yentürk, Zeynep. *Üniversite Öğrencilerinde Romantik İlişkilere Dair Bilişsel Süreçler, Bağlanma Özellikleri ile İçselleştirme Sorunlarının İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

SİYASAL TEOLOJİ ve FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİNİN BAĞLAMLI SORUNU*

Ayhan ÖZTAŞ

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Öğretmen

Dr., Ministry of National Education, Teacher

Kırıkkale, Türkiye.

ayhanoztas3@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5419-044X

Öz

Din, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde merkezi bir öneme sahiptir. Onun siyasi düşüncesinde din, felsefe ve siyaset arasında hassas bir denge kurulur. Bu denge dikkatli bir okuma gerektirir. Bu merkezi nokta, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bağlamı hakkında ortaya çıkan tartışmaların da kaynağını teşkil eder. Massimo Campanini, Fârâbî'nin siyaset felsefesini çağdaş bir çalışma alanı olan ve siyasal kavramların teolojik kavramlarla sıkı bir şekilde ilişkili olduğu tezine dayanan Carl Schmitt'in siyasal teolojisi kapsamında değerlendirir. Zira, eğer siyasal teoloji, amaçlarını gerçekleştirmek için Tanrı'ya dayanan bir tür siyaset ise ve en yüksek yasama organı olarak tanrı kavramı da bir tür siyasal teoloji biçimi ise İslam'ın kendi siyasal teolojisi vardır; Fârâbî'nin siyaset felsefesi de onunla uygunluk arz etmektedir. Bu nedenle Fârâbî'nin İslam'da siyasal teolojinin öncüsü olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan Leo Strauss ve Muhsin Mehdi gibi bazı düşünürler ise Fârâbî'nin siyaset felsefesinin politika felsefesi bağlamında okunması gerektiğini iddia etmektedirler. Dimitri Gutas ise üçüncü bir yaklaşım olarak etik temelli okumayı önerir. Çalışmada Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bağlamı sorunu, bu üç okuma biçimi üzerinden analiz edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Siyaset Felsefesi, Fârâbî, Carl Schmitt, Siyasal Teoloji.

POLITICAL THEOLOGY and the PROBLEM of the CONTEXT of al-FARABI'S POLITICAL PHILOSOPHY

Abstract

Religion has a central importance in al-Farabi's political philosophy. In his political thought, a delicate balance is established between religion, philosophy, and politics. This balance requires

* Bu makale, "Fârâbî ve Carl Schmitt'te Siyasal Olan ve Din İlişkisi" isimli doktora tez çalışmamızdan türetilmiştir.

careful reading. This central point also constitutes the source of discussions about the context of al-Farabi's political philosophy. Massimo Campanini evaluates al-Farabi's political philosophy within the context of Carl Schmitt's political theology, which is a contemporary field of study and is based on the thesis that political concepts are closely related to theological concepts. For, if political theology is a kind of politics that relies on God to achieve its aims, and the concept of God as the highest legislature is a form of political theology, Islam has its own political theology; al-Farabi's political philosophy is also compatible with it. For this reason, it is possible to say that Fârâbî is the pioneer of political theology in Islam. On the other hand, some thinkers such as Leo Strauss and Muhsin Mehdi claim that al-Farabi's political philosophy should be read in the context of political philosophy. Dimitri Gutas suggests ethically based reading as a third approach. In the study, the problem of the context of al-Farabi's political philosophy is analyzed through these three reading styles.

Keywords: Political Philosophy, al-Farabi, Carl Schmitt, Political Theology.

Giriş

Fârâbî (872-950), siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinin büyük bir bölümünü metafiziğe ayırmıştır; *Medînetü'l-Fâzıla* ve *Siyasetü'l-Medeniyye* de metafizikle başlamaktadır. Fârâbî'de metafizik, ahlak ve siyasetin birbiriyle ilişkili olduğu görülür. Dolayısıyla, onun din ile ilgili görüşlerinin siyasal alanla ilgili görüşlerine temel teşkil ettiğini ve bu alan için bir giriş olduğunu söylemek mümkündür.

Siyasi düşüncesindeki metafizik vurgu, Fârâbî'nin düşüncesinin bağlamı konusunda farklı tezlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin düşüncelerini *siyasal teoloji* olarak değerlendiren Massimo Campanini, Fârâbî'nin İslam'da siyasal teolojinin öncüsü olduğunu ileri sürer.¹ Öte yandan, felsefesindeki Platon (MÖ 427-347) ve Aristoteles (MÖ 384-322) etkisinden hareketle, Leo Strauss (1899-1973) ve Muhsin Mehdi'nin (1925-2007) öncülüğünü yaptığı bazı düşünürler, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin *politika felsefesi* bağlamında okunması gerektiğini iddia etmişlerdir.² Konu hakkında ileri sürülen bir diğer teori ise Dimitri Gutas'a aittir. Gutas, Straussçu okuma şekline ağır eleştiriler yönelterek, bu yaklaşımın yanlışlığını

¹ Massimo Campanini, "Alfarabi and the Foundation of Political Theology in Islam", *Islam, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 39.

² Charles E. Butterworth, "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, Not Political Theology", *Islam, the State, and Political Authority*, ed. Asma Afsaruddin (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 54, 68.

ortaya koymaya çalışır. Gutas'a göre, Fârâbî'nin düşüncelerinin etik bağlamda okunması gerekir.³

Fârâbî'nin siyaset felsefesi hakkında farklı çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda onun siyasi düşüncesinin temel unsurları ve farklı yönleri ele alınmakla birlikte, bu düşüncelerin hangi bağlamda okunması gerektiğine pek değinilmez. Çalışmada, Fârâbî'nin düşüncesinin bağlamı ele alınarak bu konuda ileri sürülen tezler değerlendirilmektedir. Bu anlamda öncelikle siyasal teoloji ve Carl Schmitt'in (1888-1985) bu konudaki düşüncelerine yer verilmekte, sonrasında bu konuda Campanini'nin tezi, Straussçu okuma ve Gutas'ın düşünceleri analiz edilmektedir.

1. Siyasal Teoloji

Schmitt ile özdeşleşen siyasal teolojinin kökenini Stoalılara kadar götürmek mümkündür. Stoalılar teolojiyi; siyasal teoloji, mitik teoloji ve doğal teoloji olarak üçe ayırmışlardır. Aynı tasnifin daha sonra Romalı yazar Terentius Varro (MÖ. 116-27) tarafından da yapıldığı görülür.⁴ Bunlar arasından çalışmanın konusu ile ilgili olanlar siyasal teoloji ve doğal teolojidir.

Doğal teoloji fizikle, dolayısıyla filozofun felsefi sistemiyle ilişkilidir. Bu teolojinin en temel özelliği rasyonel oluşudur. Din ile felsefe arasındaki kaynak ve yöntem farklılığı, doğal teoloji ile siyasal teoloji arasındaki farkın da sebebidir. Kaynaklardaki farklılık nedeniyle iki disiplin arasında köklü bir uyumsuzluktan söz edilebilir. Siyasal teoloji, toplumun birlikte yaşamını, politik bir topluluk meydana getirmelerini mümkün hâle getiren manevi bir temele işaret eder. Burada esas olan “polis”in kutsal varlığı ya da siyasal iktidarın hukuk ve düzenini güvencede tutan ilahi kaynaktır; bu nedenle kavramları büyük ölçüde Kutsal Kitap'a dayanır. Felsefedeki soyut ve insani özelliklerden uzak Tanrı tasavvuru yerine, siyasal teolojide insani vasıflarla donatılmış olan Tanrı, toplumsal yaşamın hemen her yönüne hükmeder.⁵ Aralarında bu şekilde yapısal bir farklılık olmakla birlikte her iki disiplin de aynı konuyu ele alır. Felsefe

³ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. ve der. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 178, 179; Ali Sertan Beşer, *Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 229.

⁴ Taner Yelkenci, “Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi”, *felsefelogos* 40 (21 Mayıs 2020), 62; Üçlü teoloji ayrımının üç tip Tanrı arasında yapılan bir ayırım olduğu iddia ve eleştirisi hakkında bk. H. Bahadır Türk, “Kitle ve Lider İlişkisini Politik Teoloji Üzerinden Yeniden Düşünmek”, *Amme İdaresi Dergisi* 52/2 (2019), 3-4.

⁵ Alan Gewirth, “Siyaset Felsefesi”, çev. Ahmet Kesgin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 351; Yelkenci, “Din ve Devlet”, 62.

ve onun uzantısı olan politik felsefe; devletin doğası, işleyişi gibi siyasi alana ilişkin açıklamalarda akla dayanırken, siyasal teoloji, dinin verili gerçeklerinden hareket eder.

Siyasal teolojinin Avrupa özelindeki tarihi, kilisenin konumuyla ilişkilidir. Siyasal teolojinin unsurları özellikle devrimci ayaklanmalara bir yanıt olarak XVIII. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmıştır. Moderniteye geçişle birlikte siyasal teolojinin kavramlaştırmasının üç dönemde gerçekleştiği görülür: XIX. yüzyılın karşı-devrim döneminde, Weimar-sonrası Alman Cumhuriyeti'nde ve İkinci Dünya Savaşı Alman teolojisi içinde. Bununla birlikte her üç dönemde de siyasal teoloji, bir modernite eleştirisini ifade eder. Schmitt'in "karşı devrimin Katolik devlet felsefecileri" olarak adlandırdığı Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre ve Donoso Cortes, siyasal teoloji yolunda ona öncülük yapmış isimlerdir.⁶

Siyasal teolojinin ortaya çıkışı, modernitenin insan ve toplumun ihtiyacı olan anlam ve değer sorununa cevap vermekte yetersiz kalışıyla ilgilidir. Modernitenin bu eksikliğine karşılık din, insana anlam ve değerler hiyerarşisi sunarak, onun varoluşsal yabancılaşmasına engel olur. Ortaya çıkan bu eksiklik yaşam düzeyinde problem olarak hissedilmeye başlandığında, çare olarak görülen Hristiyanlık yeniden sorgulanmaya başlamıştır. Dolayısıyla siyasal teoloji, en genel ifadeyle, Roma Katolik Kilisesi ve Protestan ilahiyatçıların XX. yüzyılın kültür krizi karşısında Hristiyanlığın temeliyle ciddi bir yüzleşme teşebbüsüdür. Zira mevcut teolojik çözümler modern kültür krizine çare olmaktan uzaktılar; XX. yüzyıl sonunda görülen teolojideki paradigma değişimi de bu yetersizliğin bir sonucudur. Şu hâlde siyasal teoloji, söz konusu bu sorunu çözümlenmenin adıdır.⁷

Siyasal teoloji esasen Aydınlanma karşıtı bir projedir ve eleştirisi sekülerizme yöneliktir. Mesihçi bir karaktere sahip siyasal teolojinin en yakın dönemli formu 1930'larda Almanya'da ortaya çıkmış olup, en önemli temsilcisi Schmitt'tir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Kuzey Amerikalı birçok teorisyen, bir anlam kaynağı olarak dinin yerini sanat, siyaset ve seküler kültürün diğer formlarının aldığı fikrini benimserken; Schmitt,⁸ modern devlet teorisinin tüm önemli kavramlarının sekülerleştirilmiş teolojik kavramlar olduğunu savunur. Örneğin

⁶ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 4.

⁷ Aliye Çınar, "Politik Teoloji", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 211-212; Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 3.

⁸ Clayton Crockett, "The Wake of Liberalism: What is Political Theology and Why Does it Matter?" (Erişim 09 Ağustos 2023).

teolojideki, her şeye gücü yeten tanrı (*omnipotent god*), her şeye gücü yeten kanun koyucuya dönüşmüştür.⁹

Schmitt'e göre, siyaset düşünürleri, siyaset felsefecileri ve siyaset ilahiyatçıları olmak üzere ikiye ayrılır. Sokrates, Platon, Rousseau ve Strauss birinci grupta yer alırken Tertullianus, Augustinus, Calvin ve Donoso Cortes siyaset ilahiyatçılarıdır. Schmitt, kendisini ikinci gruba dâhil eder.¹⁰ Heinrich Meier, Schmitt'in siyasal teoloji kavramını Rus düşünür Mihail Bakunin'den (1814-1876) aldığını, fakat ona (Tanrı'nın varlığını reddeden, anarşist) Bakunin'den farklı olarak olumlu bir anlam yüklediğini belirtir.¹¹

Schmitt, modern devlet teorisine ait kavramlarının kökeninin teolojiye dayandığını söylemekle birlikte siyasal teolojinin net bir tanımını vermediği gibi Schmitt'ten sonra da tam bir tanım yapılmamıştır.¹² Bununla birlikte “siyasal teoloji”nin, ifadeyi oluşturan sözcüklerden yola çıkıldığında bile, siyasal alan ve teolojik alan arasındaki bir ilişkinin, kesişmenin, bir sentezin varlığını çağrıştırdığı ortadadır. Ayrıca Schmitt'in seküler siyasi kavramların kökeninin teolojide olduğu tezini temellendirmek için yaptığı açıklamalar da iki alan arasındaki kesişmeye işaret etmektedir.

Schmitt'in siyasi alan ve teolojik alan arasında kurmuş olduğu bu ilişki, teolojik bir sorundan bahsetmekle birlikte çözümün adresi olarak siyaseti göstermesi nedeniyle bir çelişkiyi de ihtiva eder.¹³ Diğer yandan siyasal kavramların kökeninin teolojide olduğu iddiası her ne kadar ilk bakışta dinî bir motivasyonu akla getirirse de esasen teolojik bir sorunu da barındırmaktadır. Zira sekülerleşmenin bizatihi kendisi, teolojik açıdan bir sorunu ifade eder. Teoloji açısından hâl böyle iken, modern teoriler açısından da başka bir sorunu akla getirir ki o da sekülerlik iddiasındaki modernite açısından modern teoride dinseliliğin devam etmesidir.

Dinin siyasal alan üzerinde önemli bir etkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. İngiliz siyaset felsefecisi John Gray, tarihte dönüştürücü bir olay olarak değerlendirilebilecek olan

⁹ Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 43; Jan Assmann, Schmitt'in bu paradigmasını tersine çevirerek teolojik kavramların siyasetten türetildiğini savunur. Bk. Massimo Campanini-Marco Di Donato, “Introduction: What Is Islamic Political Theology?”, *Islamic Political Theology*, ed. Fred Dallmayr, Faith and politics: political theology in a new key (London: Lexington Books, 2021), 2-3.

¹⁰ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*, çev. Marcus Brainard-Robert Berman (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011), 99.

¹¹ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 201.

¹² Türk, “Kitle ve Lider İlişkisi”, 2.

¹³ Türk, “Kitle ve Lider İlişkisi”, 5.

devrim düşüncesinin kaynağının din olduğunu ifade eder. Modern devrimci hareketler dinin başka yollarla devamıdır.¹⁴ Ayrıca Karl Löwith (1897-1973), Eric Voegelin (1901-1985), Norman Cohn (1915-2007), Igor Shafarevich (1923-2017), Jacob Taubes (1923-1987) ve Schmitt gibi isimler, Orta Çağ ve Antik Dönem merkezli çalışmalarında modern siyaset ve modern devrimci hareketlerin soy kütüğüne dair araştırmalarında, modern siyasi ideolojilerin köklerinin Orta Çağ Hristiyan heretik tarikatlarında olduğunu görmüşlerdir. Buradan hareketle, bazıları Voegelin gibi, bu hareketlerin gnostisizmin sekülerleşmesiyle ortaya çıkan hareketler olduğunu savunurken, Yahudi filozof Löwith’te olduğu gibi, Hristiyan teslisçi yaklaşımın sekülerleşmesi neticesinde ortaya çıktığını savunanlar da olmuştur. Schmitt gibi bir kısım düşünür ise modern devlet teorisine ait önemli kavramların teolojiden aktarıldığını iddia etmiştir. Tüm bu görüşlerden hareketle, Otuz Yıl Savaşları sonrasında Batı’da son bulduğu sanılan din savaşlarının hâlâ devam etmekte olduğunu söylemek mümkündür.¹⁵ Ayrıca XVIII. yüzyıldan itibaren deist düşüncenin birey ve toplum yaşamındaki giderek artan nüfuzuyla birlikte zayıfladığı zannedilen dinin, günlük yaşamın farklı veçhelerinde kendini farklı şekillerde hissettirdiğini, modern sanılan siyasi düşüncelerin de aslında dinî bir temele dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla dinin her dönemde güncelliğini koruduğundan söz edilebilir.

Dinin geçmiş çağların siyasi dünyası üzerindeki etkin rolünün inkârı mümkün olmadığı gibi modern dünyanın çeşitli siyasi akımları üzerindeki açık ya da dolaylı etkilerinin varlığı da yadsınmaz. Modern siyasi ve ideolojik hareketler, heretik Hristiyan tarikatlardan edindikleri düşünce ve formlar ile Katoliklikten “sol”a geçmiş teolojik sembolleri kullanmak suretiyle, dinlerin modern hayatta gerçekleştirilemeyip ahirete erteledikleri dinsel vaatleri, siyaset marifetiyle bu dünyada gerçekleştirilmeyi kitlelere telkin etmektedir. Komünizmdeki komünal toplum, sınıflı toplum ve sınıfsız toplum tasnifi, yine Nasyonal Sosyalizmdeki birinci, ikinci ve üçüncü Reich’in ya da İtalyan faşizminin birinci, ikinci ve üçüncü Roma’sı, Hristiyanlıktaki teslisçi yaklaşımın bir tezahürüdür. Nitekim Albert Camus’un (1913-1960), Marksizmi “bilimsel mesihçilik” olarak isimlendirmesi¹⁶ de dinin, bugünün modern dünyasındaki siyasi hareketler üzerine etkisine işaret etmesi yönüyle önemlidir.

¹⁴ Bengül Güngörmez, “Modern Mesihler: Gezi Hadisesinin Politik Teolojisi”, *Liberal Düşünce* 72 (2013), 127-128.

¹⁵ Güngörmez, “Modern Mesihler”, 128.

¹⁶ Güngörmez, “Modern Mesihler”, 128.

Siyasi düşüncede sıklıkla dile getirilen dünyevi bir cennetin mümkün olduğu iddiasındaki devrimci umut da aslında Hristiyan teolojisinden devşirilmiş bir umuttur; o, Hristiyanlıktaki İsa Mesih'in yeniden geliş umudunun siyasi alana aktarılmasından (politik mesihçilik) başkası değildir. Schmitt'in ifadesiyle bu, siyasal teolojidir. Modern siyasi hareketleri tanımlarken "din" yerine "ideoloji" kavramının kullanılması, ikincisinin seküler olması hasebiyle siyaset bilimciler tarafından daha fazla tercih edilmesi nedeniyledir. O hâlde modern siyasi hareketlerin bu şekilde isimlendiriliyor olması nedeniyle komünizm, Nasyonal Sosyalizm ve faşizm gibi XX. yüzyılda kitleleri etkisi altına alan hareketlerin arkasındaki din unsurunu gözden kaçırmamak gerekir. Ancak "politik mesihçilik" hareketi Hristiyan teolojisindeki gibi ilahi bir kurtuluşu değil, dünyevi kurtuluşu amaçlar. "Politik mesihçilik", Hristiyan teolojisinden aldığı kurtuluş öğretisini sekülerize ederek, Tanrı krallığını politik olarak bu dünyada tesis etmeyi vaat eder.¹⁷ Dolayısıyla siyasal teolojide esas olan teolojiden ziyade siyasaldır. Nitekim Schmitt'in siyasi teolojisinin ilahi vahye dayanmayıp epistemik kökenli olduğu, hatta onun bir tür tanrısız teoloji olduğu şeklinde eleştiriler yöneltilmiştir.¹⁸

Güngörmez, bilimin mutlaklaştırılmasıyla ortaya çıkan dünyevi kurtuluş anlayışının, komünist hareketlerin kurtuluş teorilerinin, üçüncü dünya ülkelerinin demokratikleştirilmesiyle kurtuluşlarının, hatta kadınların kurtuluşunu savunan feminist teolojilerin, tek tanrılı dinlerin kurtuluş projelerinin günümüz modern dünyasındaki birer taklidinden ibaret olduğunu iddia eder.¹⁹ Şu hâlde Batı'da, farklı isimler altında ortaya çıkan bu tür entelektüel hareketleri, çoğunlukla Fransız Devrimi sonrasında kilisenin kamusal alandaki gücünün zayıflaması ve dinin kamusal alandan bireysel alana çekilmesiyle ortaya çıkan manevi boşluğun doldurulması çabası olarak okumak mümkündür.

Nietzsche'nin (1844-1900), "Tanrı öldü." sözüyle kastettiği, insanın tamamen Tanrı'dan özgürleşmesi değildi. Tanrı'nın yeri hümanizmin kutsallaştırılması, insan bilgisinin ve tarihinin mutlaklaştırılmasıyla doldurulmuştur. Bu nedenle bazı Batılı düşünürler, post-Aydınlanmacı düşüncenin gerçekte Hristiyan olduğuna ve Hristiyan teolojisinin kendini farklı düşünce ve

¹⁷ Güngörmez, "Modern Mesihler", 129; Bengül Güngörmez, "Re-Thinking on Modern Political Theory: Political Theology and Political Messianism", *Kaygı* 24 (2015), 48.

¹⁸ Bk. Matthias Lievens, "Theology Without God: Carl Schmitt's Profane Concept Of The Political", *Bijdragen* 72/4 (2011), 408-431; Gavin Rae, "The Theology of Carl Schmitt's Political Theology", *Political Theology* 17/6 (2015), 555, 557, 570.

¹⁹ Güngörmez, "Re-Thinking on Modern Political Theory", 49.

hareketler şeklinde gösterdiğine işaret ederek, aslında tam bir sekülerizmin hiçbir zaman gerçekleşmediğini iddia etmektedirler.²⁰

Şu hâlde siyasal teolojinin sadece siyasal ya da teolojiden hareketle bir tanımını yapmak veya kapsamını belirlemek mümkün değildir. Siyasal teolojinin tanımı, ancak dinî olanın siyasal otoriteye tabi kılınması, siyasal sorunlar üzerine dinî bir tefekkür, siyasette aşkın olanın keşfi, siyasal düşüncenin eleştirel hermeneutiği gibi konunun farklı yönleri göz önünde bulundurulmak suretiyle yapılabilir.²¹

Siyasal teolojinin düşünsel şemasının ortaya konabilmesi için bazı konuların bu sistem içerisindeki yerine işaret edilmesi gerekmektedir. Zira teorinin dayandığı temel kavramlar ve konular ortaya konulmaksızın siyasal teolojinin amacını, tam olarak nasıl bir siyasal sistem tasarladığını anlamak güçleşecektir. Öncelikle bu konu ve kavramların hem siyasal alanın doğası hem de Hristiyan teolojisi ile ilişkili olduğu görülür. Kaldı ki modern devlet teorilerinin önemli kavramlarının kökeninin teolojiye dayandığı iddiasının doğal bir gereği olarak bu teorinin her şeyden önce iki alanın da başat kavramları arasında bir ilişkinin varlığını ortaya koyması gerekmektedir.

Siyasetin günlük yaşamla olan ilişkisi, siyasal teolojinin temel kavram ve konularının üzerine bina edildiği merkezi noktadır. İdeal olan rasyonel bir durumu ifade eder ve normlarla sınırlandırılabilirken, gerçek yaşam rasyonel normlarla sınırlandırılmaz. Zira günlük yaşamın gerçekliği normlarla sınırlandırılmayacak kadar farklı imkânı ihtiva eder. Bu nedenle gerçek durumla ilişkili olan siyaset, her zaman istisnai bir durumu barındırır. Bu nedenle Schmitt'in siyasi düşüncelerinin ana konuları olan egemen, yasa, karar ve istisnaya dair görüşleri, ideal olan ile gerçek arasındaki bu fark üzerine kurulmaktadır. Onun, (Hristiyan teolojisindeki insana dair asli günah inancından hareketle) gerçek bir siyaset felsefesinin insanın tehlikeli olduğu ön kabulünden hareket etmesi gerektiği iddiasını da bu fark bağlamında düşünmek mümkündür.

Gerçek yaşamın sınırlandırılmaz oluşu ve siyasetin gerçek yaşamla ilişkisi yönüyle siyaset için bir *arkheden* söz edilemez.²² Ancak Hobbes'in doğa durumu olarak adlandırdığı kaostan yasa ve düzenin olduğu duruma geçiş, “karar” ile mümkündür. “Karar”, hem norm hem de düzeni ilk kurandır; bu yönüyle “karar”, mutlak başlangıç, *arkhedir*. Siyasal olan ve olmayan

²⁰ Güngörmez, “Re-Thinking on Modern Political Theory”, 48-49.

²¹ Türk, “Kitle ve Lider İlişkisi”, 3.

²² Bk. Murat Ertan Kardeş, “Politik Felsefe Nedir?”, *Felsefe Arkivi* 51 (2019), 405.

dikotomisinde karar, siyasalın başlangıcında yer alır. İnsanın tehlikeli doğası nedeniyle toplumsal yaşamın sürekli tehdit altında olduğu siyasal öncesi durum, egemen bir kararla son bulur. Toplumsal birliğin amacı, insanın yıkıcı güçlerinin engellenerek toplumsal barışın tesis edilmesidir. Devlet, toplumda farklı gruplar arasındaki fikir çatışmalarına “egemen bir kararla” son vererek toplumsal birliği sağlayan güçtür.²³

Karar konusu, siyasal teolojide egemene atfedilen olağanüstü rol ve yetkilerin de dayandığı temel sebeptir. Kararın sorumluluğu egemene aittir. Schmitt’e göre kararın nihai sorumluluğunu üzerine alan egemen, toplumsal birliği tehlikeye sokan olağanüstü hâle karar verendir. Onun bu düşüncesi üç noktayı içinde barındırır: 1. Egemenin konumu. 2. Yasa açısından olağanüstü hâl. 3. Olağanüstülüğün (mucizeyle ilişkisi açısından) tanrısallığı.

2. Egemen, Olağanüstü Hâl ve Tanrısallık

Siyasal teolojide egemen, kutsal bir gücü ifade eder. Deist dünya görüşünün bir sonucu olarak, teolojideki kavramların modern devlet teorisine aktarılırken geçirdiği seküler dönüşümle mucize, olağanüstü hâle dönüşmüştür. Tanrı’nın mucize ile doğa yasasına müdahalesi, egemenin olağanüstü hâlde yasayı askıya almasıyla benzerlik arz eder. Rasyonel ve gerçek durum açısından bakıldığında, olağanüstü hâlde gerçek hayatın, katılaşmış bir mekanizmanın kabuğunu kırması söz konusudur. Hukuki açıdan bakıldığında ise olağanüstü hâl, hukuki olan ile siyasi olan arasında, siyasi olay ile kamusal hukuk arasında bir dengesizlik noktası durumunun ortaya çıkışıdır.²⁴ Olağanüstü hâlde karar, hukuki normdan ayrılır ve otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar. Hukuki düzen norma değil, karara dayanır. Normal olan, tanımlanabilir/sınırlandırılabilir olanı ifade ederken, olağanüstü hâl, genel kodifikasyondan uzaktır.²⁵ Bu nedenle normatiflik açısından, istisna durumunda “egemen kararı” bir hiçten doğmaktadır. Olağanüstü hâli kaos ve anarşiye dönüşmekten ya da Hobbesçi ifadeyle, doğa durumuna dönüşten koruyacak olan egemendir. Karar yetkisini elinde bulunduran egemen, olağanüstü hâlde mevcut hukuku askıya alarak hukuka geri adım attırmış olsa da siyasi birliği ve devleti muhafaza eder.

İstisnai durumda egemenin sahip olduğu karar yetkisine dayanarak almış olduğu olağanüstü tedbirler siyasi olayların bir sonucu olduğu için bunun hukuk perspektifinden

²³ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 74-75; Schmitt, *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*, çev. Toros Güneş Esgün (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 52.

²⁴ Çınar, “Politik Teoloji”, 221, 222-223.

²⁵ Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17, 19-21.

anlaşılması zordur. Olağanüstü hâlin yasal formu bizatihi kendisidir. Hukukun hayata girmesi de aslında bu durum sayesinde. Hukukun askıya alınması hayat içerisinde gerçekleştiği için olağanüstü hâl hukukla yeniden ilişkiye girmenin eşiğidir.²⁶ Şu hâlde Schmitt'te hayatın egemenlikle ilişkisi istisna ile kurulur. Mevcut hukuk istisna durumunda askıya alınır; onun istisnai durumla ilişkisi sadece istisna durumuna kimin karar vereceğini belirlemekle sınırlıdır. Böylece yasanın askıya alındığı istisna durumu aynı zamanda yasal bir forma sahip olmaktadır. Egemenin istisna durumundaki konumu ise yasanın askıya alınmasına karar verilmesiyle ortaya çıkan yasa dışılık iken, askıya alınan yasada istisnaya karar verecek olan kişinin egemen olduğunun belirlenmesi dolayısıyla da yasallık içindedir; fakat o, almış olduğu kararlar nedeniyle sorumlu değildir. Egemen, hukukun üstünde bir konuma sahiptir. Olağanüstü hâlin kural hâline gelmesi siyasal sistemin iflası anlamına gelir; dolayısıyla istisna, arzu edilen değil, siyasal düşünce açısından her zaman için bir olasılık olarak düşünülmesi gerektir.

Schmitt'in, egemen, karar ve istisna konusundaki düşünceleriyle birlikte düşünülmesi gereken diğer kavramlar ise dost ve düşmandır. Onun, bu iki kavrama ilişkin düşünceleri, Hristiyan teolojisindeki asli günah ve Tanrı-şeytan düalizmi ile ilişkilidir. Schmitt'e göre, siyasi olanın özü itibarıyla teolojik bir hedefi vardır; bu nedenle teolojik ve siyasi düşünce çizgisi arasında bir uygunluk vardır. Bundan dolayı siyasi düşünce için kader olan, teolojik bir düşünce çizgisi için de kadedir. Teolojideki asli günah, siyasi düşüncede merkezi bir noktayı teşkil eder.²⁷ İnsan doğasının kötülüğe meyyal olduğunu ve bu kötülüğün ortadan kaldırılmasını da mümkün olmadığını düşünen Schmitt, Kant'ın ebedî barış düşüncesine sıcak bakmaz. Bununla birlikte onun dost-düşman ayrımı, bireysel bir nefreti ya da ahlaki, etik, normatif ve saf düşünsel karşıtlıkları değil, somut ve varoluşsal bir ayrımı ifade eder.²⁸ Devlet kavramından önce geldiğini söylediği *siyasal kavramın* kendine özgü nihai ayrımını da ancak dost-düşman ayrımıyla mümkün görür. Şu durumda Schmitt'in, insan doğasının tehlikeli oluşu, bunun toplumda çıkartabileceği kaos ve onun doğuracağı olağanüstü hâl, egemenin olağanüstü hâl durumundaki konumu ve ona ait olan karar yetkisi hakkındaki düşünceleri birbiriyle ilişkili olduğu gibi, teoloji ve siyaset arasında kurmuş olduğu bağla da ayrılmaz bir ilişki içinde olduğu görülür.

²⁶ Çınar, "Politik Teoloji", 221.

²⁷ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 94-98; Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, çev. J. Harvey Lomax (Chicago: The University of Chicago Press, 2006), 53-59.

²⁸ Schmitt, *Siyasal Kavramı*, 57, 60.

Schmitt'e göre, siyaset insanın kaderidir. İnsan mücadeleci olduğu gibi siyaset de bir mücadele alanıdır. Mücadele esası üzerine temellenen bu siyasi düşüncede en merkezi konum egemene aittir. Egemen, modern düşüncede Tanrı'nın biz ve onlar, kurtulanlar ve lanetlenenler arasında belirgin bir hat çizmesi gibi dostlar ve düşmanlar arasındaki ayrımı yapandır.²⁹ Bu ayrım, siyasal teoloji açısından önemli bir ilişkinin varlığını ifade etse de kitle-lider ilişkisi açısından değerlendirildiğinde, siyasi ve teolojik sorunları barındırmaktadır. Zulme uğramışlık duygusu bir kitlenin iç yaşamında önemli bir motivasyona sahiptir. Bu duygu kitlede, düşman ilan ettiği insanlara karşı kendine özgü bir öfke doğurur. Bu ruh hâli, kitleye sunduğu kurban (düşman) nedeniyle kitlenin liderine olan bağlılığının artmasına neden olur. Kitlenin lidere olan bağlılığı o raddeye ulaşır ki lider artık sıradan bir insan değildir. Bu ilişkilendirmede liderin siyasi bedeni ile teolojik bedeni eş zamanlı olarak yeniden inşa olur.³⁰

Schmitt, "egemenlik" ve "olağanüstü hâl" gibi modern devlet kavramlarının (içlerinin boşaltılıp sekülerleştirilmesiyle) teolojiden siyasi alana aktarıldığını belirtmektedir. Oysa Grek düşüncesinde de teoloji, bir tanrısal sistemden ziyade siyaset bilimiyle neredeyse aynı anlamı taşımaktaydı.³¹ Modern toplumlarda din ve siyaset alanının en açık özdeşliğini, kralın tanrı gibi saygı görmesi gerçeğinde görmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle krallık bir nevi ilahi kraliyet kurumu kisvesine bürünür. Eski Mısır'da dinî-politik birlikteliğin asırlarca süren en güzel örneğinin yanında Elizabeth İngilteresi'nde de kralın iki bedeninin olduğu kuramına rastlamak mümkündür. Modern dönemde hızla yükselen sekülerleşmeye rağmen siyasete hasredilen kutsal gücün hem hukuk kuramlarında hem de siyasi makamlara atfedilen yaygın kavramlarda yansımaları görülür.³²

Bu noktada, egemene atfedilen tanrısal erkin siyasal anlamda ne tür bir işleve sahip olduğu, akla gelebilecek sorulardandır. Soruya cevap olarak birden çok sebep gösterilebilir. Fakat bunlar içerisinde, siyasetin kendi doğası ve siyasi tarih göz önünde bulundurulduğunda ön plana çıkacak olanın "güç" kavramı olduğunu söylemek mümkündür. Kutsal olan, bir yandan korku verici iken diğer yandan cezbetme ve kendini feda etme duygularını barındırır. Yöneten-yönetilen ilişkisinde gücün ve korkunun dışı vurumu göze çarpar. Siyasi gücün sembollerinin taşıdığı korku yaratan heybeti sadece tanrıların dehşet veren gücünün

²⁹ Çınar, "Politik Teoloji", 225.

³⁰ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 14.

³¹ Çınar, "Politik Teoloji", 226.

³² Çınar, "Politik Teoloji", 226.

yansımasıdır; dolayısıyla din ve siyasete karşı insanların tutumu paralellik arz eder.³³ Nitekim Schmitt'in de işaret ettiği üzere; Hobbes, Leviathan figürü ile bu hususu çok güzel resmeder.

Tanrılar yaratır ve öldürürler. Kral, insanların öldürülmesinde son kararı verendir. İnsanların her iki güce de itaati hem bir korku hem de daha yüksek bir gücün korumasına duyulan ihtiyaçtır. Aynı zamanda bu iki güce itaatın altında insanın düzen içinde olma arzusu yatmaktadır. İnsan, kendinden üstün olanın tahakkümüne rıza göstererek kendisini sınırlasa da insana arzu ettiği güveni ancak o üstün otorite vadetmektedir.³⁴ Egemen, içimizden biri olmakla birlikte üstün olandır. Onun üstünlüğünün kaynağı dışsal olanla irtibatıdır. Hobbes, Leviathan'a benzettiği egemene karşı koşulsuz itaatın gereğinden söz eder. İnsanların kendi hayatlarından duydukları korkunun davetiyle ortaya çıkmış, ölümlü tanrı olan egemen, koşulsuz itaat talep eder. Schmitt, koşulsuz itaatın siyasi enstrümanlarla değil, kiliseye itaatte olduğu gibi içten gelmesi gerektiğini düşünür.³⁵ Bu da ancak yönetende bir kutsiyetin varlığı ile mümkündür. Egemenin haiz olduğu olağanüstülük ya da tanrısallık, papa örneğinde olduğu gibi, herhangi bir şahsa değil, makama aittir. Nasıl ki papanın yanılmazlığı şahsıyla değil, makamıyla alakalı bir durum ise aynı şey egemen için de geçerlidir. Bu nedenle yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki yatay değil dikey bir ilişkidir. İlişkinin yatay yönde değişimi deist tanrı tasavvurunun giderek yaygınlaşmasının bir sonucudur.³⁶ Şu hâlde zayıf bir tanrı tasavvuru, sıradanlaşmış, zayıf bir egemen anlayışını doğurur. Halk ve egemen arasındaki makasın kapanması devlet açısından felaketi getirir.

Siyasal teolojide egemene tanrısallık nitelik atfetmenin ortaya çıkaracağı temel problem, doğaüstülüğün makamla ilişkili olmanın ötesine geçerek egemenin şahsıyla ilişkili hâle gelmesi ihtimalidir. Yöneten ve yönetilenler arasındaki temsil ilişkisi, Hobbes'te egemenin halkın kendisine dönüşerek egemende özdeşleşmesi ile gerçekleşir. Liderin konumuna atfedilen bir kutsiyet halesi, egemen figürünü yeniden biçimlendirir. Demokratik yönetimde lider seçimle temsil yetkisi kazanırken,³⁷ siyasal teolojide meşruiyet, seçime dayalı temsilin ötesine geçmekte, liderin aşkın, karizmatik yönüne güçlü vurgu yapılarak, teolojik ve siyasi sorunları

³³ Çınar, "Politik Teoloji", 227.

³⁴ Çınar, "Politik Teoloji", 227.

³⁵ Schmitt, "Hobbes ve Descartes'ta Bir Mekanizma Olarak Devlet", çev. Emre Zeybekoğlu, *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni-Gülören Tekinalp'e Armağan 1-2/23* (2011), 977; Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, çev. George Schwab-Erna Hilfstein (London: Greenwood Press, 1996), 55.

³⁶ Bk. Schmitt, "The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration", çev. G. L. Ulmen, *Roman Catholicism And Political Form* (London: Greenwood Press, 1996), 53-55.

³⁷ Türk, "Kitle ve Lider İlişkisi", 15, 16.

beraberinde getirecek bir egemen tasavvurunun oluşmasına meydan verecek fikrî zeminin ortaya çıkmasına sebebiyet verilmektedir. Halkta oluşacak böyle bir egemen tasavvuru, egemenin bedeninin kutsanması şeklinde bir teolojik soruna, siyasi alanda ise popülizme yol açacaktır.

Popülizmde, sekülerleştirilmiş bir kavram olan halk egemenliğinin yeniden teolojikleştirilmesi söz konusudur. Popülist teolojilerde “halk egemenliği nosyonu” merkezi öneme sahiptir. Tanrı ve halkı aynı anda temsil etmek şeklinde ikili bir temsil mekanizmasının sonucu olarak liderler halk iradesinin tecessüm etmiş hâli olarak hareket ederler. Hugo Chavez önderliğinde kurulan yapının “kurtarıcı Simon Bolivar ve İsa’nın bir sentezi” olarak kabul edilmesi, Berlusconi’nin kendisinin siyasete atılmasını “Tanrı tarafından görevlendirilmekle” açıklaması, Trump’ın seçim sürecinde “Mesihsel kader” temasını kullanması buna örnek olarak verilebilir. Bu ve benzeri örneklerde popülist strateji tarafından beslenen kişi kültüründe siyasal teolojinin yansımaları görmek mümkündür. Nitekim Maduro, halkın sonsuza kadar ona sahip olması için Chavez’in cesedinin mumyalanmasını teklif etmiştir.³⁸ Günümüz siyaset dünyasında görülen bu örneklerin de gösterdiği üzere, siyasal teolojide egemene makâmı dolayısıyla yüklenen doğaüstülük, daha sonra makâmdan bağımsız olarak egemenin şahsıyla ilişkilendirilebilmekte, neticede kişi kültürüne kadar varabilme ihtimali taşımaktadır.

Siyasal teoloji hakkında verilen bilgiler ve Schmitt’in düşünceleri doğrultusunda yapılan bu değerlendirmelerden sonra, çalışmanın kapsamı açısından ele alınması gereken ikinci soru/sorun, Fârâbî’nin siyasete dair düşüncelerinin siyasal teoloji kapsamına girip girmediğidir.

3. Fârâbî’nin Siyaset Felsefesini Siyasal Teoloji Bağlamında Okumanın İmkânı

Siyasal teoloji, yukarıda da belirtildiği üzere, modern dönemde ortaya çıkmış bir çalışma alanıdır. O nedenle, Fârâbî’nin siyaset felsefesine dair düşüncelerini siyasal teoloji olarak adlandırmanın bir anakronizm ortaya çıkaracağı aşikardır. Öte yandan, düşünürlerin fikirlerini analiz edebilmek, onları günümüze aktarabilmek de bazen güncel terminoloji ile mümkün olabilmektedir. Düşünce tarihinde ortaya çıkan önemli fikirler, ancak o fikirler yaşanan çağ için anlamlı kılındığı zaman yol gösterici olabilmektedir; bu da onların güncellenmesiyle mümkündür. Bu güncelleme ve anlamlandırma sürecinde karşılaşılabilecek güçlüklerin başında anakronizm gelir. Diğer taraftan, sistemleşerek müstakil hâle gelen bilimlerin ilk nüvelerine bazen önceki düşünürlerin fikirlerinde rastlamak da mümkündür. Dolayısıyla geçmiş ve bugün

³⁸ Türk, “Kitle ve Lider İlişkisi”, 17.

arasındaki fikrî ilişkileri sadece kavramlar üzerinden değil, düşüncelerin ifade ettikleri öz üzerinden değerlendirmek daha doğrudur. Siyasal teoloji konusunun ele alındığı bu başlığın bundan sonraki kısmında Fârâbî'nin görüşlerinin siyasal teoloji açısından nerede durduğu sorusu, diğer bir ifadeyle, siyasal teolojiye ilişkin yukarıda verilen bilgilerden hareketle, Fârâbî'nin düşüncelerini siyasal teoloji kapsamında değerlendirebilmenin imkânı analiz edilecektir. Bu amaçla konu hakkında farklı tezler ileri süren Campanini ve Butterworth'un görüşlerine yer verilecektir.

Campanini'ye göre, Fârâbî'nin siyaset felsefesi siyasal teolojiyle mükemmel bir şekilde uygunluk arz eder.³⁹ O, Fârâbî hakkındaki bu iddiasını temellendirmek için öncelikle siyasal teolojinin İslam ile olan ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Ona göre, siyasal teoloji ile siyasi iktidarın ve temsilcilerinin kutsallığının bir teyidi olarak ve belirli bir siyasi düzende Cennet Krallığı'nın gerçekleşmesi öngörülüyorsa o zaman Hristiyanlık ile siyasal teoloji arasında açık bir uyumsuzluktan söz edilebilir. Zira Tanrı'nın gizemi Mesih'te, Tanrı'nın enkarne Oğlu'nda ve sadece onun aracılığıyla ortaya çıkar. İlahi olanın vahiyden türetilmemiş kişi veya kurumlar aracılığıyla herhangi bir temsili putperestliktir. Eğer Hristiyanlık belirli bir siyasi düzenin meşrulaştırılması olarak siyasal teolojiye indirgenemezse, İslam için böyle bir şeyden söz etmek hiç mümkün değildir.⁴⁰ Çünkü en azından Sünni İslam'da, ilahi olanın insanlarda veya siyasi kurumlarda temsil edilmesine veya enkarnasyonuna izin verilmez. Keza, birkaç Abbasi halifesi ve Osmanlı sultanının kendilerini "Allah'ın yeryüzündeki halifesi" olarak tanımlamasının dışında; halifelik Allah'a değil, Hz. Peygamber'e nispet edilmiştir. Kur'an ya da sünnetten de doğrudan bir İslam devleti değil, herhangi bir siyasi yapı biçimi çıkarmak mümkün olmadığı gibi, İslam tarihinde Peygamber Dönemi Medine'si dışında da bir İslam devleti tecrübesinden söz edilemez.⁴¹

Campanini'nin bu iddiası sorunlu gözükmektedir. Çünkü İslam düşünce tarihinde devlet yönetimine dair farklı teoriler geliştirilmiş ve hemen hepsinde referans noktası Kur'an ve sünnet olmuştur. İslam düşünürleri tarihsel süreçte yönetimle ilgili bazı problemlere dikkat çekseler de bu eleştirilerde Campanini'nin iddiasını destekleyecek düşünceler yer almaz. Eğer Campanini bu iddiasıyla Kur'an ve sünnetten mukayyet, değişmez bir devlet teorisinin çıkarılamayacağını kastediyorsa bu doğrudur. Diğer şekilde, bu iddiayı kabul etmek mümkün

³⁹ Campanini, "Political Theology in Islam", 35.

⁴⁰ Campanini, "Political Theology in Islam", 36.

⁴¹ Campanini, "Political Theology in Islam", 36.

değildir. Zira en azından Ehl-i Sünnet açısından, Hz. Peygamber'den sonraki Hulefâ-yi Râşidîn'in yönetiminin İslami bir yönetim olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Bu dönemle ilgili tartışmalar da yaşanan hadiselerle ilgilidir. Modern dönem İslam düşüncesindeki teorilerde de öncekilerden farklı yönetim modellerinden söz edilse de kaynak yine aynıdır.

Campanini'ye göre, eğer siyasal teoloji, amaçlarını gerçekleştirmek için Tanrı'ya dayanan bir tür siyaset ise ve en yüksek yasama organı olarak tanrı kavramı, bir tür siyasal teoloji biçimi ise İslam'ın kendi siyasal teolojisi vardır. Çünkü bir yandan neredeyse bütün yöneticiler güçlerinin dinen meşruluğunu istemişlerken, diğer yandan Tanrı, yasamanın ve iktidarın ana kaynağı olarak kabul edilir.⁴² Ancak aynı şey Batı ve Hristiyanlık için söylenemez. St. Augustine, *Tanrı Devleti*'nde (*City of God*), dünyevi otorite ile Tanrı devletini birbirinden ayıran düalist bir görüş benimser.⁴³ Dünyevi otoriteyi günah ve düşüşün sonucu olarak gören bu düşünce açısından tüm dünyevi iktidar gayri meşru olduğu için siyasetin tamamen terk edilmesi gerekir. Schmitt, bu düşüncenin anarşik teorisyen Bakunin'in çalışmalarının tamamında bulunandan çok daha fazla ateizm ve nihilizm barındırmakta olduğunu hatta Nietzsche'nin terimleriyle "Tanrı öldü." anlamına gelebileceğini savunur. Zira Schmitt'e göre, "Tanrı'dan başka bir otorite yoktur." deyip, gücün kötüye gittiğini düşünmek, Tanrı'nın varlığını dolaylı olarak reddetmektir. İslam'da güç ve din arasında bir düalizm yoktur. Şu hâlde Batı ve Hristiyan düşüncesinde siyasal teoloji olumsuzken, İslam düşüncesinde olumludur. Hristiyanlık açısından, iktidar (power) kötü olduğundan, Tanrı'nın varlığını inkâr etmeliyiz; İslam düşüncesi açısından ise iktidar, Allah'ın bir ihsanıdır, şu hâlde Allah'ın varlığını kabul etmeliyiz şeklindedir. Campanini, ümmetin manevi ve siyasi bedenini kurmak için Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye yapmış olduğu hicretin de bu durumu desteklediğini ifade eder.⁴⁴

Campanini, siyasal teolojinin İslam düşüncesinde var olduğunu ortaya koyabilmek için İbn Haldun, Maverdî ve Seyyid Kutub'un düşüncelerinin siyasal teoloji olarak değerlendirmeye uygunluğundan bahseder. Örneğin İbn Haldun siyasetin Allah tarafından kamu yararı için kurulduğunu söylerken; Maverdî imametini, dini korumak ve dünya işlerini idare etmek için nübüvvetin yerine geçmesi amacıyla farz olduğu görüşündedir.⁴⁵ Seyyid Kutub gibi modern

⁴² Campanini, "Political Theology in Islam", 36.

⁴³ Bk. Aurelius Augustinus, "Tanrı Devleti'nden Seçme Parçalar", çev. Mete Tunçay, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay (Ankara: Teori Yayınları, 1985), 1/312-316, 324, 326, 328-329.

⁴⁴ Campanini, "Political Theology in Islam", 37.

⁴⁵ Bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 2004), 1/265, 270;

radikal düşünürler de cahil veya putperest olduğuna inandıkları dinî anlayışı gerçek dine dönüştürmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Campanini'ye göre, “Bizi kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet, gazabına uğrayanların ve sapmışların yoluna değil!” (Fatiha, 1/6) ayetinde de geçtiği üzere, İslami mesaj, aslında bilhassa siyasette aktiftir.⁴⁶ Ancak Campanini'nin bu ifadeleri yukarıdakilerle uygunluk arz etmemektedir. Zira bir yandan Kur'an ve sünnetten herhangi bir siyasi yapı biçiminin çıkarılamayacağını söylerken diğer yandan tamamen itikadi ve ahlaki bir duruma işaret eden bir ayeti zorlama bir yorumla siyasi okumaya tabi tutmaktadır.

Campanini, İslam'da siyasetin, Batı Hristiyan düşüncesindeki gibi profan bir nitelik arz etmediğini, Fârâbî'nin de dini siyaset perspektifinden başlayarak kutsala ait bir şey olarak gördüğünden söz eder. Bununla birlikte, şayet siyasal teoloji Tanrı'nın iradesini siyasi bir düzen olarak öne sürmenin bir yolu olarak kabul edilirse, tüm İslam siyasi düşüncesini bu kapsamda değerlendirmek ve bunun başlangıcını da Maverdî ya da İbn Teymiyye'ye kadar götürmek mümkündür.⁴⁷

Görünen o ki Campanini doğru noktadan başlamakla birlikte yanlış çıkarımda bulunmaktadır. Makalesinin başında siyasal teolojinin Schmitt ile ilişkisinden söz etmekte, dolayısıyla Fârâbî'nin düşüncelerinin tahlilini modern dönem siyasal teoloji kavramlaştırması bağlamında yapmaktadır. Bunu da kendi siyasal teoloji tanımına dayandırmaktadır. Bu sebeple siyasal teolojinin genel bir perspektiften bakıldığında neyi hedeflediği, Schmitt'in düşüncesindeki teolojik eksikliği ve bu düşüncenin ilerleyen süreçte dinî açıdan ne tür sorunlara yol açacağını gözden kaçırmaktadır.

Campanini'nin İslam düşüncesi ile siyasal teoloji arasında yakınlık kurduğu bir diğer nokta da Schmitt'in teolojik ve hukuki kavramlar arasında kurduğu yapısal analogik ilişkidir. Ona göre, içtihat İslam'da önemli bir yere sahiptir ve din, teolojiden ziyade içtihatla şekillenir. Bununla birlikte İslami siyasi dil de her zaman dinden alınan metafor ve imgelere başvurur. Ancak bu, İslam'da siyasal teolojinin, aşkınlığın unsuru olan bir politika yorumlaması, siyasetin yorum bilimi (hermeneutik) olduğu anlamına gelmez. Bilakis politikanın aşkınlığın bir boyutu olduğunu söylemek daha doğrudur.⁴⁸ Ancak sorun şu ki, Schmitt'in siyasal teolojisi,

Maverdî, *El-Ahkâmü's Sultaniye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018), 29.

⁴⁶ Campanini, “Political Theology in Islam”, 37.

⁴⁷ Campanini, “Political Theology in Islam”, 38.

⁴⁸ Campanini, “Political Theology in Islam”, 38.

Campanini'nin ifade ettiği gibi, "Tanrı'nın iradesinin siyasi bir düzen olarak öne sürme" amacı gütmaz. Zira Schmitt'in siyasi teolojisinde teolojinin yeri, de Maistre'nin düşüncelerindekinden oldukça farklıdır. Örneğin, de Maistre tüm otoritenin Tanrı'dan geldiğini savunurken, Schmitt'te bu yönde ilerleyen tek bir unsura bile rastlanmaz. Keza, de Maistre için papa kararı yanılmaz bir hakikat teşkil ederken; Schmitt için bu karar sadece hukuku hayata geçirme kararı olarak kalır ve önemsizdir. Schmitt, de Maistre'nin uğruna mücadele ettiği ahlaki ve dinî amaçları savunmaz.⁴⁹ Dolayısıyla Schmitt, Campanini'nin ifade ettiği şekilde bir siyasi teoloji anlayışından uzaktır. Schmitt'in siyasi teolojisindeki temel kaygı, zannedildiği gibi teoloji değil, siyasaldır.

Campanini, siyasi teolojinin İslam düşüncesi açısından değerlendirmesini yaptıktan sonra, bu öncüllerden hareketle, konuyu Fârâbî açısından iki noktadan tahlil eder. Bunlar: a) siyasi bir düzenin teolojik meşruiyetini sağlamak, b) Tanrı'nın yasa aracılığıyla nasıl bir siyasi düzeni onayladığını ve emrettiğini belirlemek. Fârâbî'nin düşüncelerine siyasi teoloji perspektifinden bakmak onu anlamada önemli katkı sağlayacaktır. Çünkü Campanini'ye göre, Fârâbî, İslam'da siyasi teolojinin öncüsüdür. Fârâbî bu konu hakkında net bir teori ortaya koymamıştır. Bununla birlikte, siyaset ve din hakkında spekülasyonlar yapmış ve bunların karşılıklı ilişkilerinin yanı sıra özel kapsamlarını da ortaya koymaya çalışmıştır. Fârâbî'nin fikirlerinde siyasi teoloji ile ilgili üç grup problemin ortaya çıktığı görülür: (a) Politikanın bir din bilimi ve bir anlamda dinin bir uzantısı (teosentrizm) olup olmadığı veya dinin siyasetten çekilip çekilmediği. (b) Siyaset biliminin dini anlamak ve uygulamak için yararlı olup olmadığı veya dinin, siyasetin uygulanması için faydalı bir sanat olup olmadığı. (c) Devletin din tarafından yönetilmesi gerekip gerekmediği ya da dinin, uygulanması ve savunulması için devlete ihtiyacı olup olmadığı.⁵⁰ Campanini, siyasi teoloji konusunda Fârâbî hakkındaki iddiasını, bu meselelerin onun eserlerinde nasıl ele alındığını tahlil etmek suretiyle temellendirmeye çalışır.

Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm*'da siyaset bilimi için yapmış olduğu tanımda mutluluk-siyaset ve din arasında yakın bir ilişki kurar. Bu ilişki zinciri: erdemler → iradeli üstün fiiller → yaşam biçimleri → ← siyasi birliklerin ve toplulukların hedefleri şeklinde düzenlenmiştir. *Tahsilü's-Sa'ade*'de ise siyaset bilimi, "siyasal canlı" olan insanları mutluluğa ulaşmak amacıyla iş birliği

⁴⁹ Lievens, "Theology Without God", 413, 415; Jonathan Cole, "Carl Schmitt and the True German Origins of Political Theology", *The New Polis* (2018).

⁵⁰ Campanini, "Political Theology in Islam", 39.

yapmaya yönlendiren entelektüel ilkeler üzerine yapılan araştırma olarak tanımlanır. Fârâbî'nin bu tanımından hareketle Fevzi Neccar, şayet siyaset bilimi gerçek mutluluğun ne olduğunu tayin ediyorsa ve gerçek mutluluk da Allah ve melekler katına ait ise bu durumda siyaset biliminin ilahi argümanlarla ilgili olacağını söyler. Sonuç olarak, siyaset ve din arasında bir ayırım yapmak mümkün değildir. Bu, Fârâbî'nin fıkıh ve kelim gibi dinî ilimleri neden siyaset biliminin sonuçları olarak tartıştığını da kısmen açıklamaktadır. Ancak Fârâbî'nin siyaseti İslami terimlerle ve İslam'ı da siyasi terimlerle tartıştığı aşikârdır. Şu hâlde Campanini'ye göre cevap bekleyen soru, “Yunan felsefesi, Fârâbî tarafından İslami terimlerle mi ifade edilmektedir, yoksa İslam, Yunan siyaset felsefesi terimleriyle mi anlaşılmalı?” sorusudur.⁵¹

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde din, o kadar siyasetin bir unsurudur ki siyaset meşruiyetini dinden alır. Bu da Campanini'nin işaret ettiği, biri siyasetin teolojik sonuçları, diğeri teolojinin siyasi sonuçları olmak üzere siyasal teolojinin konusundan hareketle yapılabilecek muhtemel iki tanımla da uygunluk gösterir.⁵² Fârâbî'nin eserlerinden hareketle söylemek gerekirse, eğer felsefe tanrı ile ilgileniyorsa ve İslam'da yöneticinin uygulama ve yorumuna dayalı bir hukuk kurulmuşsa, siyaset bilimi felsefe ve din arasındaki bağlantıyı tutarlı ve kapsamlı bir bakış açısıyla mümkün kılar. *Medînetü'l-fâzıla*'da, siyaset din ile bağlantılı olarak uygulandığı sürece din siyasete dayandırılır. Bu, siyaset biliminin tanrı ile insan topluluğu arasındaki bağlantı olduğu ve olumsuzluk ve maddiliğin ötesine geçmenin yolu olduğunu gösterir. Felsefe; tanrı, evren ve insan ile ilgili doğru kavramları formüle ederken, din onları, toplumu ve devleti yönetmenin sosyal ve siyasi hedefini uygulamak için yararlı ön varsayımlar olarak kullanır. Bu nedenle din, siyaset ve felsefe arasındaki itici güç; siyaset bilimi de temeli felsefe olan bir din bilimidir.⁵³ Campanini'nin, Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki dinin konumu hakkındaki bu tespiti sorunlu gözükmemektedir. Fârâbî'nin teorisinin İslami değerlerle uygunluk arz ettiği aşikârdır; bu nedenle onu seküler bir düşünür olarak değerlendirmek mümkün değildir. Ancak bu durum onu siyaset ilahiyatçısı, siyaset felsefesini de siyasal teoloji kapsamında değerlendirmek için yeterli değildir. Zira Fârâbî, siyaseti dinden bağımsız bir ilim olarak ele almakta ve siyasi otoritenin kaynağını akıl ve erdemde aramaktadır.

Campanini, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin politika felsefesi bağlamında değerlendirilmesi gerektiği iddiasına da değinir. Bu görüşü savunanlardan Muhsin Mehdi, tıpkı

⁵¹ Campanini, “Political Theology in Islam”, 39-40.

⁵² Bk. Campanini, “Political Theology in Islam”, 35, 42.

⁵³ Campanini, “Political Theology in Islam”, 44-45.

klasik siyaset felsefesinin büyük ölçüde şehir devleti ölçeğinde kurulmuş siyaset felsefesi, modern siyaset felsefesinin büyük ölçüde devlet felsefesi olduğu gibi, Orta Çağ siyaset felsefesinin de genel olarak bir din felsefesi olduğunu iddia eder.⁵⁴ Campanini, Mehdi'nin *Kitâbu'l-Mille* üzerine yazmış olduğu açıklamadaki bu düşüncesinin yanlış olduğunu, İbn Haldun, Salisburyli John, Padova'lı Marsilio ve başka bazı önemli isimlerin bu genellemeyi geçersiz kıldığını belirtir. Ayrıca İslam felsefesinin özünde politika felsefesi olduğunu söylemek de tartışmalıdır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*'de, Mehdi'nin iddiasının aksine, siyasal teolojinin temelini atmaktadır.⁵⁵ Şehrin yöneticisi, yani filozof, tanrı gibi davranmalıdır; erdemli şehir, bu ortak dinin planıdır. İçinde ideal şehrin sakinlerinin paylaşması gereken tüm erdemli fikirleri bulmak mümkündür. *Medînetü'l-fâzıla*'da hem peygamber hem de kral olan filozof, devleti ve şehri amaçlarına ve iyiliğe götüren siyaset bilimi ile tesis eder. Şehrin sonu ve iyiliği, doğru yönetişimin bir sonucu olan mutluluktur. Bu hedefe ulaşmak için şehrin tüm sakinleri tıpkı erdemli şehrin sakinleri gibi aynı fikir ve görüşleri paylaşmalıdır. Paylaşılan bu evrensel ortak doktrine Fârâbî, *ortak din (milletün müştereke)* adını verir.⁵⁶ Din, siyaset bilimi aracılığıyla felsefenin bir parçası olup felsefe onu şehirlerin ve ulusların yönetiminde kullanmaktadır. *Kitâbu'l-Mille*'nin son satırlarında Tanrı'nın yasayı peygamber-kral olarak tanımlanan ilk yöneticiye açıkladığından söz edilmekte, yasayı insanlığa açıklayan Tanrı, tüm evrenin gerçek yöneticisi olduğu gibi şehrin de gerçek yöneticisi olmaktadır. Böylece siyasal teoloji tam anlamıyla uygulanmaktadır.⁵⁷

Campanini, Leo Strauss'un siyasal teoloji hakkındaki olumsuz bir düşünceye sahip olduğunu belirtir. Bunun nedeni, Strauss'un siyasal teolojiyi politika felsefesinin reddi olarak görmesidir. Zira siyasal teoloji, vahiy dininde yer alan siyasi öğretilerden çıkarılırken, politika felsefesi, politik şeylerin doğası hakkındaki görüşlerin yerine bu doğanın bilgisini koyma girişimidir. Fârâbî için siyasal teoloji ve politika felsefesi açısından ayırım yapmanın güçlüğü ifade eden Campanini'ye göre, Fârâbî, siyasi programının temeli din olması nedeniyle bir siyasal teologdur; öte yandan, siyasal şeylerin doğasını anlamının bir yolu olarak siyaset bilimini geliştirmiştir. Fârâbî'deki siyasal teoloji anlayışı, Strauss ve Muhsin Mehdi'nin, dinin

⁵⁴ Campanini, "Political Theology in Islam", 45.

⁵⁵ Campanini, "Political Theology in Islam", 45-47.

⁵⁶ Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991), 66.

⁵⁷ Campanini, "Political Theology in Islam", 48.

hakikatin yalnızca soluk bir görüntüsü olduğu ve felsefenin hakikatle tek başına doğru bir şekilde ilgilenebileceği yönündeki argümanlarının bir reddini temsil etmektedir.⁵⁸

Campanini'nin, Fârâbî'nin siyaset felsefesini Muhsin Mehdi ve Leo Strauss gibi düşünürlerden farklı değerlendirmesinin temel nedeninin siyasal teoloji tanımı olduğu görülmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Campanini de siyasal teolojinin tam bir tanımının olmadığından, bu nedenle farklı şekillerde anlaşıldığından söz etmektedir. Fârâbî'nin düşüncelerinin siyasal teolojiyle tamamıyla örtüştüğünü söylemek, ancak kendisinin yapmış olduğu siyasal teoloji tanımı kabul edildiğinde mümkün olabilir. Oysa hem kendisinin gönderme yaptığı Nicoletti'nin ifadeleri hem de siyasal teoloji hakkında girişte verilen bilgiler dikkate alındığında Fârâbî'nin fikirlerini siyasal teoloji kapsamında değerlendirmek doğru olmaz. Kaldı ki Schmitt'in kilise hakkındaki düşünceleri Campanini'nin tanımından oldukça uzaktır. Örneğin Schmitt, kilisenin ahlâkî bir otorite veya dolaylı bir güç olarak devletin karşısında yer almasını kabul etmez. Ona göre, normlar oluşturabilecek yegâne varlık devletin kendisidir.⁵⁹ Schmitt'in bu görüşünü, “tanrı iradesinin siyasi bir düzen olarak öne sürmenin bir yolu” şeklinde Campanini'nin yaptığı bir siyasal teoloji tanımı kapsamında değerlendirmek mümkün değildir; aksine bu düşüncede din ya da kilise, siyasal iktidarı ayakta tutabilmenin ve siyasi birliği muhafaza edebilmenin bir aracı olarak siyasi alan için bir payanda işlevi görmektedir. Bu durumda Fârâbî'nin düşüncelerinin siyasal teoloji açısından değerlendirilmesinin bu noktadan hareketle yapılması daha doğru olacaktır. Gerek siyasal teoloji tanımlarında gerekse Schmitt'in düşüncelerinde mevcudun kutsanması söz konusudur. Oysa Fârâbî için aynı şeyi söylemek doğru olmaz; dolayısıyla Campanini'nin düşünceleri, Fârâbî okumalarında farklı bir bakış açısı kazandırması anlamında katkı sunmakla birlikte, yapmış olduğu siyasal teoloji tanımı, bu konudaki genel görüşle ve Schmitt'in düşünceleriyle uygunluk arz etmemesi nedeniyle isabetli görünmemektedir.

Fârâbî'nin fikirlerini siyasal teoloji olarak değerlendiren bu düşünceye Butterworth karşı çıkar. O, Fârâbî'nin siyaset felsefesini siyasal teoloji değil, *politika felsefesi* (*political philosophy*) bağlamında okumak gerektiğini iddia eder. Ona göre, bu görüşü ilk defa ortaya atan Leo Strauss, Mehdi ve onları takip edenler Fârâbî'yi doğru anlamışlardır. Strauss ve

⁵⁸ Campanini, “Political Theology in Islam”, 49.

⁵⁹ Bk. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17-18, 47-50, 53-54; Catherine Colliot Thélène, “Carl Schmitt ve Max Weber'e Karşı: Hukuki Rasyonalite ve İktisadi Rasyonalite”, çev. Hivren Demir Atay-Hakan Atay, *Carl Schmitt'in Meydan Okuması*, der. Chantal Mouffe (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 214-215; Brian J Fox, *Carl Schmitt And Political Catholicism: Friend Or Foe?* (The City University of New York, Doktora Tezi, 2015), 144.

Mehdi'nin görüşü ana hatlarıyla üç noktada toplanır. Bunlar: (a) Orta Çağ Arap ve İslam felsefesinin, açık bir şekilde akıl ve vahiy arasındaki ilişkiye odaklanmasına rağmen siyasi olduğu; (b) bu gelenek içindeki düşünürlerin, özellikle de Fârâbî'nin, eserlerinde ezoterik yazım tarzını uygulamış olduğu ve (c) Fârâbî'nin, gelenek içinde *politika felsefesinin* kurucusu olarak öne çıktığıdır.⁶⁰

Butterworth'e göre, bu ilkelere karşı çıkmanın bir yolu, Fârâbî'nin başlı başına bir politika felsefesi değil, (Campanini ve onun gibi düşününlerin yaptığı gibi) siyasi sonuçları olan bir din teorisi ortaya koyduğunda ısrar etmektir. Bu durumda din; hakikat arayışı olarak değil, saf ve basit teorik bilim olarak anlaşılan felsefe ile pratik siyaset bilimi arasındaki bağlantı hâline gelir. Butterworth, Campanini'nin, bir yandan siyasal teolojinin geçen yüzyılın başında Schmitt tarafından bir araştırma alanı hâline getirildiğini söylerken diğer taraftan onun unsurlarının en açık şekilde *Medînetü'l-fâzıla*'da ortaya konduğunu iddia ettiğini ifade eder. Ona göre, Campanini din, siyaset ve felsefeyi birbirine karıştırdığı için Fârâbî hakkında, İslam geleneğine siyasal teolojiyi sokmaya en yakın kişi olduğu iddiasında bulunmuştur.⁶¹

Campanini'nin ileri sürdüğü bu görüş, dinin şeylerin nasıl olduğu hakkında yeterli bilgi sağladığını savunmaktadır. Din ne felsefeye ne de siyasete tabi olabilir. Din, felsefe değildir; insanın nasıl yaşaması gerektiğini açıklar. Ancak Butterworth, bu görüşü, Fârâbî'nin teolojiyi eleştirme şeklini ihmal etmesi, onun yerine teolojiden bağımsız bir din koyması sebebiyle hatalı bulur. Keza bu görüş, Fârâbî'nin teorisinin aksine teorik bilimin insanlar için olduğunu varsaymakta, siyaset bilimini nihai insan mutluluğuna ulaşmanın yolu olarak görmektedir. Din, içinde ideal şehrin sakinlerinin paylaşması gereken tüm erdemli fikirleri ihtiva eder. Oysa Fârâbî, bu iddialardan uzaktır. Onun, din ve bölümlerinin felsefeye tabi kılınması konusundaki öğretisi açık ve tutarlıdır. İçtihada sınırlı bir rol vermeye istekli olsa da erdemli din tarafından yönetilen bir rejimde teolojiye tanınan haklar büyük ölçüde sınırlanmıştır. Onun yazılarının hiçbirisinde bir siyasal teoloji ortaya koymaya çalıştığı söylenemez. Fârâbî'nin gayesi daha

⁶⁰ Butterworth, "Alfarabi's Goal", 54, 68; Fârâbî'nin siyaset felsefesini politika felsefesi kapsamında değerlendiren Leo Strauss'a göre, her siyasi eylem, kendi içinde iyinin bilgisine, iyi yaşam ve iyi toplumun bilgisine yönelim taşır, zira tam politik iyi, iyi toplumdur. İnsanların iyi yaşam ve iyi toplumun bilgisini edinmeyi gaye edindikleri durumda ortaya politika felsefesi çıkar. Bu isimlendirmede felsefe, ele alış tarzını; politika, kapsam ve işlevi ifade eder. Politika felsefesi, siyasi yaşamla ilgili olması amaçlanan bir tarzda siyasi şeyleri konu edinir. Bu nedenle onun konusu, politik eylemin hedefiyle (iyinin bilgisi ile) özdeşdir. Politika felsefesi, insanlığın büyük gayelerini kendisine konu edinir. Bk. Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler (Istanbul: Paradigma, 2000), 32-33.

⁶¹ Butterworth, "Alfarabi's Goal", 54-55.

ziyade, Platon ve Aristoteles'in izinden giderek kendi zamanında çöküşe uğramış olan felsefeyi yeniden canlandırmaktır.⁶²

Felsefe ve dinin aynı gerçeğin iki farklı ifadesi olduğunu söylemek, her birinin gerçeğe eşit meşru yollardan ulaştığı anlamına gelmez; aksine gerçeğin iki yönlü olduğu anlamı taşır. Dahası, dinde kullanılan sembolik ifadenin rasyonel konuşma kurallarına göre yargılanması ve yorumlanması anlamı taşır. Fârâbî'nin yazılarında takip ettiği ve İbn Rüşd'ün ortaya koyduğu akıl yürütme yalnız ve yalnız budur. Yoksa Campanini'nin yaptığı gibi,⁶³ Fârâbî'den İbn Rüşd'ün öncüsü olarak bahsetmek doğru değildir. Bu anlamda iki düşünür arasında kurulabilecek bir ilişki, ancak İbn Rüşd'ün, Fârâbî'nin dini felsefeye tabi kılmasının ardındaki mantığı anladığını ve onu açık bir şekilde ortaya koyduğunu söylemekle mümkün olabilir. Farklı zaman ve coğrafyanın iki düşünürü arasında kurulacak fikrî bir bağlılığın anlam ifade etmesinin tek yolu budur. Fârâbî'nin *ilk yönetici, melik, kanun koyucu, imam ve filozof* sözcüklerinin aynı anlama geldiklerini söylemesinin nedeni de budur. Fârâbî, onları birbirine bağlayanın, şeylerin nasıl olduğuna dair kesin, kanıtlayıcı bilgiye sahip olmaları olduğunu söylemektedir.⁶⁴

Fârâbî, toplumu mutluluğa ulaştıracak yasaları koyacak kişiler olarak *ilk yönetici, melik, kanun koyucu, imam ve filozofu* zikreder. Butterworth, *Tahsîlü's-Sa'âde*'de Fârâbî'nin kanun koyucu olarak bu kimseler için tercih ettiği kavramın "*vâzî'u's-şerîa*" (şeriat koyucu) değil, "*vâzî'u'n-nevâmîs*" (yasa koyucu) olduğuna dikkat çeker. Bu da onların koymuş oldukları kanunların vahiy veya ilahi kaynaklı değil, geleneksel ve beşerî kanunlar olduğunu gösterir.⁶⁵ Gerçek yöneticide olması gereken bilgi ve bilgelik vasıflarını haiz bir yöneticinin, yapılması gerekenleri önceden göreceğine olan güveni dolayısıyla Fârâbî, vatandaşların haklarının güvence altına alınması ya da hukukun üstünlüğü konuları üzerinde fazlaca durmaz. Fârâbî açısından sultanın bilgisi, ahlaki erdemin yanı sıra müzakereyi de gerektirdiğinden, onun adaletsiz olacağından endişe etmeye gerek yoktur.⁶⁶

Butterworth'un, Campanini'nin siyasal teoloji tanımına herhangi bir eleştiride bulunmadığı görülür. Bunun sebebi olarak, hem siyasal teolojinin tam bir tanımının olmaması

⁶² Butterworth, "Alfarabi's Goal", 54, 67.

⁶³ Bk. Campanini, "Political Theology in Islam", 45.

⁶⁴ Butterworth, "Alfarabi's Goal", 67; bk. Fârâbî, *Kitâbu Tahsîlü's-sa'âde*, thk. Cafer Âl Yasin (Beyrut: Daru'l-Endelüs, 1983), 93-94.

⁶⁵ Butterworth, "Alfarabi's Goal", 67-68; bk. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, 93-94.

⁶⁶ Butterworth, "Alfarabi's Goal", 68.

hem de sadece Schmitt'in düşüncelerinden hareketle bir siyasal teoloji tanımı yapıldığında, Campanini'nin tanımını destekleyecek ifadeleri Schmitt'in yazılarında bulmanın mümkün olmasından dolayı olduğu düşünülebilir. Schmitt'in, "Tanrı'nın ancak güçlü bir şekilde oluşturulmuş bir organizma olan kilise aracılığıyla faaliyette bulunacağı",⁶⁷ "siyasetin bir fikre dayanması gerektiği", "kurumların paylaşılan fikirlere şekil vermek için oluşturulduğu"⁶⁸ gibi ifadeleri buna örnek olarak verilebilir. Ancak Schmitt'in fikirlerine genel bir perspektiften bakıldığında Campanini'nin siyasal teoloji tanımına uygun bir sonuca ulaşmak zordur. Öte yandan daha sonraki siyasal teoloji hakkında ortaya atılan düşünceler çerçevesinde düşünüldüğünde de Campanini'nin siyasal teoloji tanımının bu konudaki diğer pek çok düşünürün görüşlerinden farklı olduğu görülür. O nedenle, onun Fârâbî'nin felsefesini siyasal teoloji kapsamında değerlendirmesi, yapmış olduğu tanımdan mütevellit soru/sorunlar taşımaktadır.

Görünen o ki, Campanini'nin iddiasındaki sorun yalnızca siyasal teolojinin tanımı ile ilgili değildir. Siyasal teoloji onun tanımına göre anlaşılabilirse bile, Fârâbî'nin öğretisinin bu kapsama girip girmediği tartışmalıdır. Yani Fârâbî'nin siyaset felsefesi Campanini'nin iddia ettiği gibi bir siyasal teoloji midir; yoksa Strauss ve Mehdi'nin savunduğu gibi, politika felsefesi çerçevesinde mi değerlendirilecektir? Nitekim Campanini de Fârâbî'nin düşüncelerinin bu iki alandan hangisine dâhil edileceğine karar vermenin zorluğundan söz etmektedir.

Fârâbî'nin toplum ve yönetici tasavvuru, yöneticiye yüklediği rehberlik ve liderlik görevleri dikkate alındığında, onun, üstün bilgi ve felsefi düşünceye sahip bir yöneticinin felsefi düşünceden uzak toplumu siyaset vasıtasıyla birey ve toplum için en uzak hedef olan mutluluğa ulaştırma çabasında olduğu görülür. Fârâbî'nin bu öğretisi, Strauss ve Mehdi'ye göre, Platon ve Aristoteles'in siyasi düşüncelerinin de dâhil olduğu politika felsefesiyle uygunluk arz eder.⁶⁹

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde Platon ve Aristoteles'in etkisini açıkça görmek mümkün olsa da bu, Fârâbî'nin felsefesini, Strauss'un politika felsefesi olarak tanımladığı çerçevede değerlendirmeye imkân tanır mı? Fârâbî'nin düşüncesinin hangi bağlamda yorumlanacağına

⁶⁷ Schmitt, *Dictatorship*, çev. Michael Hoelzl-Graham Ward (Malden: Polity Press, 2014), 112-113.

⁶⁸ Schmitt, *Roma Katolikliği ve Politik Form*, çev. Gültekin Yıldız (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 28-30; Schmitt, *The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*, çev. E. M. Codd (London: Sheed&Ward, 1931), 70; David Bates, "Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt's Concept of the Institution", *Modern Intellectual History* 3/03 (2006), 430.

⁶⁹ Bk. Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, 32-33.

ilişkin Straussçu yorum ve Campanini'nin iddiasındaki farklılığın kökeninde Fârâbî'nin din anlayışının olduğu görülmektedir. Din (mille), Fârâbî'nin siyaset felsefesindeki tartışmalı konuların başında geldiği gibi, onun siyaset felsefesindeki diğer konulara dair yapılan yorumları da şekillendiren merkezî bir öneme sahiptir. Şu hâlde, Campanini'nin düşünceleri, - her ne kadar Fârâbî'nin siyasi düşüncesini siyasal teoloji ile ilişkilendirmesi sebebiyle hatalı olarak değerlendirilse de- Fârâbî'yi okumada farklı bir bakış açısı getirmesi nedeniyle dikkate değerdir. Diğer yandan Fârâbî'nin düşünceleriyle ilgili Campanini'ye yöneltilen eleştirilerden çok daha ağırının Straussçu okuma tarzına karşı yapıldığı görülmektedir. Bu yorum şekline eleştiri yöneltenlerden Dimitri Gutas, yapmış olduğu değerlendirmede önemli noktalara işaret etmektedir.

Gutas, Strauss'un Arapça felsefe metinleri okuyacak kadar iyi Arapça bilmediğini, dolayısıyla Arap felsefesini de bilmediğini iddia etmektedir. Strauss, Fârâbî'yi değerlendirirken referans olarak kullandığı Maimonides'in girişinin tarihi bağlamını ve felsefî arka planı gözden kaçırmaması, Sokrates ve onun Atinalılar tarafından öldürülmesi üzerine yazdığı eserden etkilenmesi nedeniyle söz konusu girişi, filozofların Sokrates ile aynı akıbeti paylaşmamak endişesiyle, düşüncelerini açıkça söylemedikleri şeklinde yanlış yorumlamıştır. Dahası, Fârâbî'nin eserleriyle ilgili analizlerden hareketle ezoterik yazım yöntemini bütün Müslüman filozoflara teşmil etmiştir.⁷⁰ Gutas'ın da işaret ettiği üzere Strauss'un bu tespiti hatalıdır. Fârâbî, *Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn* isimli eserin girişinde Platon'un eserlerinde kullandığı ezoterik yazım yöntemini neden tercih ettiğinden söz eder. Anlaşılan o ki Strauss, bu açıklamalardan, Fârâbî'nin kendisinin de Platon'un yöntemini benimsediği sonucuna ulaşmaktadır; çünkü ona göre Fârâbî, Platon'u bu yazım tarzı nedeniyle takdir etmektedir. Ancak Fârâbî orada hem açık seçik hem de sembolik dilin kullanıldığı bu yazım tarzının ortaya çıkardığı karmaşa ve zorluktan da söz etmektedir.⁷¹ O sebeple Strauss'un bu çıkarımı isabetli görünmemektedir.

Gutas, Strauss'un Arap felsefesine dair yorumunun iki faraziyeye dayandığını ifade eder. İlki, Arapça yazan filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve bu nedenle düşüncelerini İslam diniyle uyumlu bir şekilde ifade etme mecburiyetinde oldukları, ikincisi de filozofların gerçek felsefî düşüncelerini gizli olarak ifade etmek zorunda kaldıkları varsayımdır. Strauss'un, bu varsayımlarda işaret ettiği sorunlara yönelik sunduğu çözüm önerisi, metnin

⁷⁰ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 174.

⁷¹ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 26-27.

yazıldığı özel ortamı göz önünde bulundurmak; bu da din ve felsefe arasındaki çatışmayı dikkatle tahlil etmek suretiyle elde edilebilir. Gutas'a göre, bütün bir Arap felsefesini din-felsefe çatışmasına endeksleyen böyle bir okuma, oryantalist bakış açısına götürür. Şayet Strauss'un iddiası kabul edilirse bu, dinî otoritenin sözde ortodoksisi için herhangi bir sorun teşkil etmeyen mantık, fizik gibi bilimlerin bütün konularıyla ilgili filozofların asıl düşüncelerini asla söylemedikleri anlamına gelir ki bu nasıl mümkün olabilir? Kaldı ki bu iddia tarihî gerçeklerle de asla örtüşmez. Zira bırakın öldürülmeyi, felsefi düşüncelerinden ötürü baskıya maruz kalmış hiçbir filozoftan söz etmek bile mümkün değildir.⁷²

Strauss, İslam siyaset felsefesinde *her zaman*, Müslüman toplumun tepkisi göz önünde bulundurarak, vahiy ve sünnete aykırı düşmemeye azami özen gösterildiğini iddia etmektedir. Vahiy ve sünnet, toplumun dinî hayatını şekillendiren emir ve yasaklar koyduğu gibi, din dışı davranışlara yönelik de düzenlemeler getirmiştir.⁷³ Gutas'a göre, tarihle ilgilenmeyen kimseler ancak böyle bir iddiayı kabul edebilir. Strauss'un, gayriakli bir tabiata sahip olması sebebiyle İslam'da felsefenin gelişemeyeceği savı, taraflı oryantalist bir yaklaşımın sonucu olup, Orta Çağ Yahudi âlimlerinin sözde hermeneutiklerinden seçilen yanlış yorumların eklenmesiyle ulaşılmıştır. İslam'ın rasyonel felsefi düşünceye düşman olduğu anlayışı, temelinde İslam ve Sami ırkı karşıtı bir önyargıya ve tarih boyunca İslam toplumlarında yaşanan sosyal gerçekliklerden habersiz olan oryantalistik bir tasavvura dayanır.⁷⁴

Strauss'un iddia ettiği gibi filozoflar gerçek amaçlarını metinde gizleyebiliyorlar ve bunu da yalnızca diğer filozoflar anlayabiliyorsa bu, İslam toplumlarında on asrı aşan zaman diliminde sadece birkaç düzine filozofun bunu başarabildiği, geri kalan binlerce din âliminin (el-Gazzâlî çapındaki bir İslam âlimi dâhil) satır aralarını okumaktan aciz, aptal kimseler olduğu anlamına gelir ki böyle bir iddia çok saçmadır.⁷⁵ Diğer taraftan Straussçu düşüncenin önde gelen isimlerinden Mehdi, Arap filozofların ezoterik yazım tarzını benimsemelerinin

⁷² Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 174-175; Oliver Leaman, İslam filozoflarının zaman zaman ezoterik yazım yöntemine başvurduklarını, ancak metinlerde gizli bir siyasi anlam aramanın her metin için gerekli olmadığını söyler. Ona göre, mantık gibi, teknik konularla ilgili içeriklerin arkasında siyasi bir anlam aramak zorlama bir yaklaşımdır. Bk. Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 221-222.

⁷³ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 175; Ayrıca İbn Sînâ'nın, ilm-i medenin peygamberlik ve din ile ilişkisi; vahiy meleğinin "nâmûs" olarak isimlendirilmesi hakkındaki ifadeleri ve Mehdi'nin yapmış olduğu açıklamalarla ilgili olarak bk. M. Cüneyt Kaya, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 73-74.

⁷⁴ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 176; Benzer görüşler için bk. Daniel Townsend, *Leo Strauss and Islam* (Deakin University, Doktora Tezi, 2014), 249.

⁷⁵ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 177.

nedeninin, onların siyaset hakkında yazmaları olduğunu iddia eder. Şu hâlde, yaptıklarının esasen siyaset felsefesi olması nedeniyle, İbn Rüşd'e kadarki bütün Arap felsefesi siyasidir. Oysa, Gutas'ın İslam dünyasındaki gerçek ilk siyaset filozofu olarak kabul ettiği İbn Haldun'a göre, filozoflar, "şehir yönetimi (es-siyasetü'l-medeniyye)" ile bir toplumun her bir ferдинin sahip olması gereken ruh ve karakter idaresini kastederler. Zira eğer insanlar gerçek manada bunu gerçekleştirebilseler, yöneticilere ihtiyaçları kalmaz. Filozofların, kullanmış oldukları "erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla)" de kanunlar yoluyla idare edilen bir toplumu değil, bu gereklerin yerine getirildiği bir sosyal teşekkül ifade eder.⁷⁶

Gerek Gutas gerekse diğer bazı düşünürler, Straussçu Fârâbî yorumuna karşı dikkatli olunması gerektiği konusunda okuyucuyu uyarırlar. Çünkü onlara göre, Strauss'un İslam tarihi konusundaki yetersiz bilgisi, onun Orta Çağ İslam felsefesini yorumlamak için kullanılacak hermeneutik araçlar sunacak bir konumda olmadığını gösterir. Onun, Orta Çağ İslam düşüncesi hakkında yanıltıcı genellemeler yaptığı görülmektedir. Strauss için İslam, felsefi olmayan veya felsefe karşıtı bir hukuk dini, silahlı bir peygamber tarafından, zorla ve fetihle yayılan bir dindir.⁷⁷ Strauss, Fârâbî'den farklı olarak, felsefe ve din arasında gerçek bir benzerlik olduğunu düşünmez; o, din ve felsefe arasındaki uyumsuzluğa vurgu yapmaktadır. Nietzscheci sempatlere sahip Strauss'un tarihsel karakterleri "icat etme" konusundaki bariz savunuculuğu, anti-metafizik, ateist, "Platonik siyaset felsefesi"nin tarihsel varlığını ileri sürmek için Fârâbî'yi ve diğer Orta Çağ filozoflarını kasten çarpıtmış olması muhtemeldir. Ayrıca Strauss'un "Platonik siyaset felsefesi" gerçekten Platoncu olmaktan uzak olduğu gibi Platon'un metafiziği ve teolojisine yaklaşımı da inandırıcı değildir. Çünkü Strauss'un yaklaşımı en iyi ihtimalle keyfidir; daha da kötüsü, onun metinlere yaklaşımı, Nietzscheci sempatileri tarafından yönlendirilmiş görünmektedir.⁷⁸

Peki, Gutas, Fârâbî'nin siyaset felsefesini hangi bağlamda değerlendirmektedir ya da ona göre, Fârâbî felsefesinde öncelikli olan nedir? Gutas, Strauss'un, Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerine yazdığı iddiasının aksine, Fârâbî'nin etiği öncelediğini düşünmektedir.⁷⁹ Ona göre, İslam felsefesi tarihçilerinin, Strauss ve İşrakî yorumun temsilcisi Henry Corbin (1903-1978) yerine İbn Haldun'u takip etmeleri gerekir. Nasıl İşrakî tutum İbn Sînâ'nın araştırılmasına

⁷⁶ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 178-180; Karşılaştırma için bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/404.

⁷⁷ Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 221, 222, 225; Townsend, *Leo Strauss and Islam*, 249, 250.

⁷⁸ Townsend, *Leo Strauss and Islam*, 249, 250, 252, 253-254.

⁷⁹ Beşer, *Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu*, 229.

yönelik çalışmaları engellemişse, Straussçu yorum da Fârâbî çalışmaları üzerinde yanlış bir etki yapıp bilhassa Mehdi'nin yorumlarıyla hegemonya kurmaktadır.⁸⁰ Gutas'ın bu tespiti diğer iki teoriye göre daha makul gözükmektedir. Zira Fârâbî'nin erdemli şehirde amaç, mutluluğa erişmektir. Toplum erdemli şehir teorisinin en temel unsurudur. Yönetimin şekli, siyasi organizasyon, yasalar vb. siyasala ait tüm unsurlar toplumun mutluluğa erişmesi için gerekli olan araçlardır. Toplum ancak erdemli fikir ve davranışlarla mutluluk yoluna yönelmiş olur. Diğer bir ifadeyle, erdemli şehir ancak erdemli bir toplumla mümkündür.

Öyle görünüyor ki, Fârâbî'nin din konusu üzerinde yoğunlukla durması ve din, felsefe ve siyaset arasında kurmuş olduğu ilişkide dikkatli okumayı gerektiren hassas denge gözden kaçırıldığında ve siyasal teoloji de Campanini'nin tanımladığı şekliyle anlaşıldığında, onun düşüncelerini siyasal teolojiyle ilişkilendirmek mümkün olabilecektir. Bu noktada Campanini'ye yerinde eleştiri yöneltten Butterworth'un benimsediği Straussçu yorumun da eleştiriden nasibini aldığı görülmektedir. Straussçu düşünceye, ilmî yöntem ve yetkinliğin yanında objektiflikten de yoksun olduğu şeklinde, daha ağır eleştiriler yöneltilmiştir. Fârâbî'nin, din, felsefe ve siyaseti toplumu mutluluğa ulaştıracak görüş ve fiilleri kazandıracak unsurlar olarak görmesi göz önünde bulundurulduğunda, onun öğretilerine yönelik bu üç yorum tarzı içerisinde makul olanın, (İbn Haldun'un da benimsemiş olduğu) etik esaslı okuma olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Fârâbî'nin din konusu üzerinde yoğunlukla durması ve din (mille), felsefe ve siyaset arasında kurmuş olduğu ilişkide dikkatli okumayı gerektiren hassas denge gözden kaçırıldığında -siyasal teoloji de özellikle Campanini'nin tanımladığı şekliyle anlaşıldığında- onun düşüncelerini siyasal teolojiyle ilişkilendirmek mümkün olabilecektir. Ancak ne Schmitt'in siyasi düşüncesinde dinin konumu ne de siyasal teolojide liderin aşkın, karizmatik yönüne güçlü vurgu yapılarak teolojik ve siyasi sorunları beraberinde getirecek bir egemen tasavvuru, Campanini'nin tanımıyla uyuşmaktadır. Schmitt'in düşüncelerini, Campanini'nin, "Tanrı iradesinin siyasi bir düzen olarak öne sürmenin bir yolu" şeklindeki siyasal teoloji tanımı kapsamında değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bu noktada Butterworth'un eleştirileri yerindedir; ancak onun benimsediği Straussçu yorum da Fârâbî'ye yaklaşım konusunda isabetli görünmemektedir. Fârâbî'nin din, felsefe ve siyaseti, toplumu mutluluğa

⁸⁰ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 180-181.

ulaştırarak görüş ve fiilleri kazandıracak unsurlar olarak görmesi göz önünde bulundurulduğunda, bu konuda etik öncelikli bir okumanın daha doğru bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Zira Fârâbî için siyaset, toplumun gerçek mutluluğa ulaşması için vasıtaadır. Erdemli toplumun başında yönetici olarak peygamber ve filozofun bulunması gerekir. Bunun nedeni, onların sahip oldukları bilgi ve üstün muhakeme gücüdür. Bu sayede onlar, toplumu doğru yöne kanalize edecek, koymuş oldukları yasalarla insanların dünya ve ölüm sonrası nail olacakları gerçek mutluluğa ulaşmalarını sağlayacaktır.

Siyasal teoloji, dinin siyasetle ilişkisini inceleyen ve dinin siyasi otoriteyi nasıl etkilediğini veya etkilemesi gerektiğini ele alan bir disiplindir. Siyasal teoloji, belli bir dinin veya dinî akımın siyasi görüşlerini savunur veya eleştirir. O, felsefi teolojide olduğu gibi genel ve soyut konular yerine somut ve güncel konularla ilgilenir. Schmitt özelinde ele alındığında siyasal teoloji, teoloji ve siyasal alan arasında kurulan bir ilişkiyi ifade eder. Bu düşüncede dine siyasi yaklaşım söz konusudur. Burada esas olan din değil, siyasaldır. Schmitt modern dönem sekülerleştirilmiş önemli siyasi kavramların kökeninin dinî alanın kavramlarında olduğunu iddia eder. Bu, dikkate değer bir okuma şeklidir. Ancak Schmitt bununla teolojinin siyasal alanda hâkim olmasını kastetmediği gibi, siyasal teolojiden hareketle yeniden inşa çabası da götürmez. Onun çıkış noktası, teolojik bir konum değil, diğer yaklaşım türlerine karşı siyasal düşünme girişimidir. Onun varoluşçu düşüncesinde devletin somut varlığı, ona ilişkin niteliklerden önce gelir. Teoloji, Schmitt'in politik düşünceye en yakın analogiyi bulduğu yerdir. Onun için önemli olan siyasalın kendisidir. Devletin varlığı, ona dair diğer tüm hususların varlığından öncedir.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bir tür siyasal teoloji olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu iddia isabetli değildir. Zira o, siyasal teolojide olduğu gibi, sistemini dinin verili gerçekleri üzerine kurmaz. Onun düşünceleri İslam'ın öğretileriyle uygunluk arz eder; böyle olması da gayet normaldir. Çünkü Fârâbî, erdemli din ve felsefe arasında uyum olduğunu düşünmektedir. Fârâbî düşüncesinde Platon ve Aristoteles etkisi görülse de onun siyaset felsefesi bu iki filozofunkinden hem kapsam hem de nitelik olarak farklıdır. Fârâbî, Yeni Platoncu unsurlar da ihtiva eden siyaset felsefesinde özgün bir teori ortaya koyar. Faal aklın insan aklı üzerindeki etkisinden hareketle erdemli şehir tanrısal niteliğe sahip olsa da Fârâbî'nin hareket noktası dinin verileri değil, akıldır. Bunu da *mille* teorisinde din ve felsefe arasındaki ilişkiye işaret ederken açıkça ortaya koymaktadır.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde *siyaset* sözcüğü, bugün anlaşıldığı şekliyle politika bilimi değil, yönetim tarzı anlamında kullanılır. Onun siyaseti de içine alacak şekilde kullanmış olduğu ortak terim *ilm-i medenî*dir ki “şehre ait ilim” anlamına gelir. Fârâbî'nin siyaset teorisinde temel sorun, şehrin nasıl kurulacağı ve yönetileceğidir. Erdemli şehrin kurucusu filozof-peygamber; yöneticisi, filozof-kraldır. Siyasi otoritenin esas becerisi, külli kaidelerde hareketle tikel durumlar için uygulanacak pratikleri geliştirebilmededir. O, dini ilm-i medeni kapsamında değerlendirdiği için kelam ve fıkıh ilmini de siyaset ilminin yardımcı ilimleri kapsamında sayar. Bununla birlikte Fârâbî, siyaseti teolojiden bağımsız bir ilim olarak görmekte, siyasi otoritenin kaynağını akıl ve erdeme dayandırmaktadır. Onun erdemli toplum tasavvurunda önemli olan yönetim ve toplumun somut varlığından ziyade niteliğidir. İdealist ve varoluşçu düşünce arasındaki farklılık, esasen Fârâbî ve Schmitt'in siyaset felsefelerindeki en temel ayrımdır.

KAYNAKÇA

- Augustinus, Aurelius. “Tanrı Devleti’nden Seçme Parçalar”. çev. Mete Tunçay. *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*. der. Mete Tunçay. 1/311-332. Ankara: Teori Yayınları, 1985.
- Bates, David. “Political Theology and the Nazi State: Carl Schmitt’s Concept of the Institution”. *Modern Intellectual History* 3/03 (2006), 415-442.
- Beşer, Ali Sertan. *Leo Strauss’un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Butterworth, Charles E. “Alfarabi’s Goal: Political Philosophy, Not Political Theology”. *Islam, the State, and Political Authority*. ed. Asma Afsaruddin. 53-74. New York: Palgrave Macmillan, 1. Basım, 2011.
- Campanini, Massimo. “Alfarabi and the Foundation of Political Theology in Islam”. *Islam, the State, and Political Authority*. ed. Asma Afsaruddin. 35-52. New York: Palgrave Macmillan, 1. Basım, 2011.
- Campanini, Massimo-Donato, Marco Di. “Introduction: What Is Islamic Political Theology?” *Islamic Political Theology*. ed. Fred Dallmayr. 1-10. Faith and politics: political theology in a new key. London: Lexington Books, 2021.
- Cole, Jonathan. “Carl Schmitt and the True German Origins of Political Theology”. *The New Polis*. 2018. Erişim 23 Ağustos 2023. <https://thenewpolis.com/2018/09/11/carl-schmitt-and-the-true-german-origins-of-political-theology-jonathan-cole/>
- Crockett, Clayton. “The Wake of Liberalism: What is Political Theology and Why Does it Matter?” Erişim 09 Ağustos 2023. <https://www.themontrealreview.com/2009/What-is-Political-Theology-and-Why-Does-it-Matter.php>
- Çınar, Aliye. “Politik Teoloji”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 211-230.
- Fârâbî. *Eflâtun Kanunlarının Özeti*. çev. Fahrettin Olguner. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Fârâbî. *Kitâbu Tahsîlu’s-sa’âde*. thk. Cafer Âl Yasin. Beyrut: Daru’l-Endelüs, 2. Basım, 1983.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Mille ve nusûsun uhrâ*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 2. Basım, 1991.
- Fox, Brian J. *Carl Schmitt And Political Catholicism: Friend Or Foe?* The City University of New York, Doktora Tezi, 2015.
- Gewirth, Alan. “Siyaset Felsefesi”. çev. Ahmet Kesgin. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 349-379.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ’nın Mirası*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2004.
- Güngörmez, Bengül. “Modern Mesihler: Gezi Hadisesinin Politik Teolojisi”. *Liberal Düşünce* 72 (2013), 127-132.
- Güngörmez, Bengül. “Re-Thinking on Modern Political Theory: Political Theology and Political Messianism”. *Kaygı* 24 (2015), 41-50.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı, 2004.
- Kardeş, Murat Ertan. “Politik Felsefe Nedir?” *Felsefe Arkivi* 51 (2019), 393-410.
- Kaya, M. Cüneyt. “Peygamberin Yasa Koyuculuğu’: İbn Sînâ’nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”. *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 57-91.
- Lievens, Matthias. “Theology Without God: Carl Schmitt’s Profane Concept Of The Political”. *Bijdragen* 72/4 (2011), 408-431.
- Maverdî. *El-Ahkâmü’s Sultaniye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018.

- Meier, Heinrich. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. çev. J. Harvey Lomax. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- Meier, Heinrich. *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction Between Political Theology and Political Philosophy*. çev. Marcus Brainard-Robert Berman. Chicago and London: The University of Chicago Press, Expanded Edition., 2011.
- Rae, Gavin. “The Theology of Carl Schmitt’s Political Theology”. *Political Theology* 17/6 (2015), 555-572.
- Schmitt. *Dictatorship*. çev. Michael Hoelzl-Graham Ward. Malden: Polity Press, 2014.
- Schmitt. “Hobbes ve Descartes’ta Bir Mekanizma Olarak Devlet”. çev. Emre Zeybekoğlu. *Milletlerarası Hukuk ve Milletlerarası Özel Hukuk Bülteni-Gülören Tekinalp’e Armağan* 1-2/23 (2011), 969-980.
- Schmitt. *Hukuki Düşüncenin Üç Türü*. çev. Toros Güneş Esgün. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 1. Basım, 2021.
- Schmitt. *Roma Katolikliği ve Politik Form*. çev. Gültekin Yıldız. İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Schmitt. *Siyasal Kavramı*. çev. Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Schmitt. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. çev. A. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 5. Basım, 2016.
- Schmitt. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. çev. George Schwab-Erna Hilfstein. London: Greenwood Press, 1. Basım, 1996.
- Schmitt. *The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*. çev. E. M. Codd. London: Sheed&Ward, 1931.
- Schmitt. “The Visibility of the Church: A Scholastic Consideration”. çev. G. L. Ulmen. *Roman Catholicism And Political Form*. 44-58. London: Greenwood Press, 1. Basım, 1996.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?* çev. Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma, 1. Basım, 2000.
- Thèlène, Catherine Colliot. “Carl Schmitt ve Max Weber’e Karşı: Hukuki Rasyonalite ve İktisadi Rasyonalite”. çev. Hivren Demir Atay-Hakan Atay. *Carl Schmitt’in Meydan Okuması*. der. Chantal Mouffe. 197-219. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Townsend, Daniel. *Leo Strauss and Islam*. Deakin University, Doktora Tezi, 2014.
- Türk, H. Bahadır. “Kitle ve Lider İlişisini Politik Teoloji Üzerinden Yeniden Düşünmek”. *Amme İdaresi Dergisi* 52/2 (2019), 1-24.
- Yelkenci, Taner. “Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza’nın Politik Teoloji Eleştirisi”. *felsefelogos* 40 (21 Mayıs 2020), 61-76.

MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI'NIN DEĞERLERİNİN SCHWARTZ'IN DEĞER TEORİSİ AÇISINDAN İNCELENMESİ

Albina Sıla AKARSU

Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Psikoloji Bölümü

Res. Asst. Dr., Kırıkkale University Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Psychology

Kırıkkale, Türkiye.

albina@kku.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7922-6402

Pelin SAĞLAM

Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Psikoloji Bölümü

Res. Asst. Dr., Kırıkkale University Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Psychology

Kırıkkale, Türkiye.

pelinsaglam@kku.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5615-6491

Öz

İnsanlar yaşamları boyunca farklı değerleri benimseyebilirler. Değerler, bir toplumda nasıl davranacağımızı, çevremizle ilgili tutumlarımızı ve inançlarımızı yönlendirmektedir. Değerler birçok şekilde öğrenilebilir, ancak değerlerin öğrenildiği merkezi yerlerden biri okuldur. Eğitim yoluyla bir toplumun değerleri sonraki nesillere aktarılır. Bu nedenle, eğitimin aktörleri ve araçları, değer iletiminde kritik bir rol oynar. Eğitimde önemli bir aktör olan Millî Eğitim Bakanlığı'nın 2015-2019 ve 2019-2023 stratejik planları kapsamında on başlıkta temel değerler belirlemiştir. Bu temel değerler ile planlar kapsamında ele alınan amaçlar ve hedeflerin Schwartz'ın değerleri açısından incelenmesi çalışmanın temel amacıdır. Bu amaçla temel değerler, stratejik amaç ve hedefler Schwartz'ın değerleri açısından kodlanmış ve sonuçlar arasında benzer bir örüntüler gözlenmiştir. MEB tarafından yayımlanan stratejik planlar kapsamında özellikle evrenselcilik değerlerine ağırlık verildiği görülmüştür. Ayrıca bu çalışma kapsamında iki stratejik plan arasında temel değerler açısından fark olup olmadığı da incelenmiş; özellikle iyilikseverlik değerlerine son 5 yıllık planda daha fazla ağırlık verildiği gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Değerler, Eğitim, Millî Eğitim Bakanlığı, Stratejik Plan, Psikoloji.

HOW THE VALUES of MINISTRY of NATIONAL EDUCATION CORRESPOND to SCHWARTZ'S VALUES?

Abstract

Throughout their lives, individuals can embrace different values. Values guide how we behave in society, shape our attitudes toward our environment, and influence our beliefs. Values can be learned in various ways, with schools being one central place where values are acquired. Through education, a society's values are transmitted to the succeeding generations. Therefore, the actors and tools in education play a crucial role in the transmission of values. The Ministry of National Education (MEB), a significant actor in education, has identified fundamental values within the scope of its strategic plans for the periods 2015-2019 and 2019-2023. The primary aim of this study is to examine these fundamental values, along with the goals and objectives addressed in the plans, from the perspective of Schwartz's values. For this purpose, fundamental values, strategic goals, and objectives were coded according to Schwartz's values, revealing similar patterns among the results. It is observed that the strategic plans published by the MEB particularly emphasize universalism values. Additionally, within the scope of this study, a comparison was made between the two strategic plans to investigate whether there are differences in fundamental values. Notably, it was observed that benevolence values received more emphasis in the last 5-year plan.

Keywords: Values, Education, Ministry of National Education, Strategic Plan, Psychology.

Giriş

Kültür, insan ve toplum odaklı birçok disiplinde (sosyoloji, eğitim, felsefe, iktisat gibi) ve psikolojinin birçok alt alanında çalışılmaktadır. Kültür, bir topluluğun yaşam biçimi, inançları, gelenekleri, değerleri ve davranış biçimleri temelinde kavramsallaştırılmaktadır. Kültür, "bir grup tarafından paylaşılan ve nesiller boyunca iletilen anlam ve bilgi sistemi" olarak tanımlanmaktadır (Matsumoto-Yoo, 2006). Bir topluluğun paylaştığı tüm değerler çeşitli şekillerde kuşaklar arasında aktarılır. Burada bahsedilen değer kavramının tanımlanması önemlidir. Rokeach'a (1973) göre değer, "Belirgin bir şekilde davranma eğilimi veya zıtlıkları bağlamında istek veya tercihleri işaret eden hedefleri gösteren ve süreklilik sergileyen inançlardır." Demirutku ve Sümer (2010), değerleri, "... sosyalleşme süreci içinde kazanılan, bireylerin tercihlerini, tutumlarını ve davranışlarını seçerken kılavuz olarak kullandığı, önem sırasına göre hiyerarşik olarak yapılandırılmış, hangi davranışların veya hedeflerin bireysel

veya toplumsal olarak istenir olduğunu ifade eden ve görece istikrarlı inançlar” olarak tanımlamaktadır. Değer, insanların yaşamlarına rehberlik eden, önem derecelerine göre değişen ve arzu edilen hedeflerdir (Schwartz, 1992). Yani, değerler kişinin yaşamındaki çeşitli durumlarda, koşullarda veya bağlamlarda geçerli olan genel hedeflerdir. Schwartz (2016), değerlerin yedi özelliğini tanımlamaktadır:

1. Değerler, arzu edilen hedeflerin önemi hakkında inançlardır.
2. Aktive edildiğinde, değerler duyguları harekete geçirir.
3. Değerler, belirli durumlar boyunca geçerli olan temel hedeflerdir.
4. Değerler, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde davranışı, algıyı ve tutumları motive eder.
5. Değer etkileri, ilgili değerler arasında bir takas süreci yoluyla ortaya çıkar.
6. Değerler, eylemleri, insanları ve olayları değerlendirmek için standartlar olarak hizmet eder.
7. Değerler, göreceli olarak kalıcı bir hiyerarşik sistemde öneme göre sıralanmıştır.

Schwartz (1992) birey düzeyinde motivasyonel on değer türü belirlemiştir: “Güç”, toplumsal statü, insanlar üzerinde kontrol ve hâkimiyeti içerirken; “başarı”, toplumun standartlarına göre yeterli olmayı ifade etmektedir. “Hazcılık”, kişinin kendi zevkini ve duyuşsal olarak memnuniyetini; “uyarılma” ise, hayatta heyecan, yenilik ve zorluk aramayı; “öz-yönelim”, bağımsız düşünce ve eylemselliği, seçme, yaratma ve keşfetmeyi ifade etmektedir. “Evrenselcilik”, tüm insanlığın refahını anlama, önemseme ve korumayı; “iyilikseverlik”, sıkça kişisel temas hâlinde bulunan insanların refahını koruma ve artırmayı içerir. “Geleneksellik”, geleneksel kültür veya dinin bireye sağladığı alışkanlıklara ve fikirlere saygıyı, bağlılığı ve kabulü; “uyuma” ise diğerlerini rahatsız edebilecek veya zarar verebilecek eylem, eğilim ve dürtülerin kontrolünü, toplumsal beklentileri veya normları ihlal etmemeye özen göstermeyi ifade eder. “Güvenlik” ise toplumun, ilişkilerin ve bireyin güvenliği, uyumu ve istikrarını kapsamaktadır.

Schwartz’ın değer teorisi, değer sistemlerini uyumlu yapılar olarak düşünmemize olanak tanır ve önerdiği on değer, birbirleriyle uyumlu olanlar dairesel bir düzlemde yan yana yerleştirilmiş; uyumsuz olanlar ise karşılıklı olarak konumlandırılmıştır. Schwartz’ın bu 10 değer tipi aynı zamanda iki uçlu iki üst düzey boyutta düzenlenmiştir (Schwartz, 1994). Schwartz’ın değer teorisinin idealize edilmiş yarı-dairesel modeli Şekil 1’de gösterilmiştir.



Şekil 1. Schwartz'ın İdealize Edilmiş Yarı-dairesel Modeli

Eğitim, genel olarak çocuk ve gençlere toplumsal yaşamda gereken bilgiyi, beceriyi ve anlayışı edindirme; kişiliklerini geliştirme amacıyla okul içinde ve dışında doğrudan ve dolaylı olarak yardım etme olarak tanımlanabilir. Değerler eğitimi, toplumsal açıdan “iyi, güzel, doğru” kabul edilen tutum ve davranışların yeni kuşaklara aktarılması olarak betimlenebilir (Erkılıç, 2019). Değerler eğitiminin kapsamı belirlenirken, millî, dinî, evrensel, insani ve toplumsal olarak “istendik” tutumlara odaklanılır. Ayrıca değerler eğitiminin kapsamı dönemin sosyal, ekonomik ve politik odaklarına bağlı olarak da değişebilir.

Eğitim araçlarının sadece akademik işlev kazandırma ve bilgi aktarımı ile sınırlı kalmaması oldukça önemlidir. Toplumsal şiddetin azaltılması, ahlaki yozlaşmanın azaltılarak etik değerlerin yükseltilmesi, iş disiplininin sağlanması, temizlik alışkanlıklarının kazanımı, toplumsal uzlaşmanın sağlanması gibi amaçlar, eğitim araçları vasıtası ile değerler eğitimi bir gereklilik olarak ortaya koymaktadır (Erkılıç, 2019). Alanyazında değer teorisi öğrenciler ve temsilci örneklemeler gibi birçok örnekleme test edilmiş olsa da Schwartz öğretmen örnekleme önem vermektedir ve öğretmenlerin değer aktarıcı olarak kilit rolde olduklarını belirtir. Ayrıca Schwartz (2001) yaptığı çalışmalarda, öğretmenlerin ulusal örneklemlerle neredeyse aynı değer hiyerarşilerine sahip olduğunu göstermiştir. Bu nedenle, bir ülkenin değerlerinin iletilmesinin eğitime ilişkili olduğu söylenebilir.

Eğitim, bir ülkede sadece ocuk ve gençlerin gelişimi için değil, aynı zamanda ulusal kimliklerin şekillenmesi ve bir ülkenin değerlerinin öğretilmesi açısından da kritik bir rol oynar (Virta, 2016). Alanyazında, eğitimin aktörleri (zellikle öğretmenler ve öğrenciler) ile değerler arasındaki ilişki birçok çalışmada gösterilmiştir. 56 ülkeden 77 ğretmen ile yürütülen bir çalışmada, öğretmenlerin değer önceliklerinin şu şekilde olduğu gözlenmiştir: iyilikseverlik, öz-yönelim, evrensellik, güvenlik, uyum, başarı, hazcılık, geleneksellik, uyarılma ve g (Schwartz, 2001). Aynı çalışmada, 54 ülkeden 81 öğrencinin değer hiyerarşilerinin iyilikseverlik, öz-yönelim, evrensellik, başarı, güvenlik, uyum, hazcılık, uyarım, gelenek ve g şeklinde sıralandığı grlmştir. Ayrıca, Oğuz (2012), aday öğretmenler için temel değerlerin evrensellik, iyilikseverlik ve güvenlik olduğunu göstermiştir. alışmalarında, Kaymakcan ve Meydan (2012), Schwartz'ın değerleri işığında müfredatı inceleyerek, geleneksel değerlerden evrensellik değerlerine doğru bir değişim bulmuşlardır.

Bilindiği gibi her toplumun kendine özgü değerleri vardır ve bu değerlerin kuşaklar arasında aktarılabilmesi için toplumu oluşturan bireylerin bu değerleri benimsemiş olması gerekmektedir. Bu noktada, eğitimin önemli bir aracı olan okullar, yerel, ulusal ve evrensel değerlerin bireylere kazandırılması açısından önemlidir (Sarı-Yolcu, 2019). Ayrıca, ğretmenler, değerlerin öğretildiği ilk yerlerden biri olan okullarda kritik bir rol oynadıkları için değerler üzerine yapılan çalışmalarda önemli bir rol oynarlar. Müfredatın belirlendiği ve ulusal eğitim politikalarının oluşturulduğu yer olarak eğitimde önemli bir aktör olan Mill Eğitim Bakanlığı ise okullara değerler eğitiminin içeriği ve kapsamı açısından yol göstermektedir. Bu kritik rolü sebebiyle bu analiz kapsamında Mill Eğitim Bakanlığı seçilmiştir. Bakanlığın tercih edilmesindeki diğer önemli neden, bakanlığın stratejik planlar kapsamında misyon ve vizyonun yanı sıra on temel değer belirlemesidir.

Bu bağlamda, bu çalışma kapsamında Mill Eğitim Bakanlığı tarafından son on yıl içerisinde yayımlanan 2 Stratejik Plan (2015-2019 ve 2019-2023) içerdiği değerler bakımından incelenmiş; bu değerlerin Schwartz'ın değerler teorisi ile uyum gösterip göstermediği anlaşılmaya çalışılmıştır.

1. Yöntem

Bu çalışmada iki aşama bulunmaktadır. İlk aşamada, Mill Eğitim Bakanlığı'nın değer önceliklerini belirlemek amacıyla, web sitesinde yer alan bakanlığın 2018 ve 2023 yıllarına ait temel değerleri Schwartz'ın değerlerine göre kodlanmıştır. İkinci aşamada, bakanlığın 2018 ve

2023 yıllarına ait temel değerlerinin, 2015-2019 ve 2019-2023 yıllarını kapsayan stratejik planlarıyla benzer bir örüntüye sahip olup olmadığına bakmak için içerik analizi yapılmıştır. Stratejik plan, bakanlığın 5 yıllık süre boyunca önüne koyduğu amaçları ve hedefleri göstermesi açısından önemlidir, bu nedenle analiz için seçilmiştir. Son olarak 10 yıllık dönemi kapsayan iki stratejik plan, sahip olduğu değerler açısından karşılaştırılmıştır.

Temel değerleri ve belgeleri kodlamak için Portre Değerler Ölçeği'nin (Schwartz vd., 2001; Demirutku-Sümer, 2010) Türkçe adaptasyonu kullanılarak oluşturulmuş *Değer Kodları Sözlüğü*'nden (Yaman, 2018) yararlanılmıştır.

1.1. Değer Kodları Sözlüğü (Yaman, 2018)

Ölçek, 40 portre ile kişisel değerleri, “bir kişinin hedefleri, arzuları ve dilekleri” açısından ve onlara verilen önem açısından ölçer (Schwartz, 2011). Yaman (2018), bu ölçekteki maddelerden hareketle bir değer kodları sözlüğü hazırlamıştır. Bu çalışmadaki belgelerin içerik analizinde Yaman'ın (2018) Portre Değer Ölçeği'ni temel alarak hazırlamış olduğu değer kodları sözlüğünden yararlanılmıştır. Bu sözlükteki maddelerin kodlanması şu şekilde yapılmıştır. Örneğin, “O, dünyadaki herkesin eşit muamele görmesinin önemli olduğunu düşünüyor. O, herkes için adalet istiyor, hatta tanımadığı insanlar için bile.” maddesi, sözlükte herkesin eşit olması (evrenselcilik) şeklinde yer almaktadır.

Millî Eğitim Bakanlığı'nın ve Schwartz değerlerinin karşılaştırılması için bakanlık internet sitesinde yer alan temel değerler ile bakanlığın 2015-2019 ve 2019-2023 yıllarını kapsayan stratejik planı analiz edilmiştir. Örneğin, stratejik planda bakanlığın görevlerinden biri şu şekilde yazılmıştır: “Eğitime erişimi kolaylaştıran, her vatandaşın eğitim fırsat ve imkânlarından eşit derecede yararlanabilmesini teminat altına alan politika ve stratejiler geliştirmek, uygulamak, uygulanmasını izlemek ve koordine etmek.” (MEB, 2019, 12) Bu madde, “herkesin eşit fırsatlara sahip olması gerektiği” vurgusu nedeniyle evrenselcilik başlığı altında kodlanmıştır. Bir cümle birden fazla değer tipini içerebilmektedir, bu nedenle her tematik birimin birden fazla değerle kodlanmış olabileceği unutulmamalıdır. Kodlanma sonucu elde edilen veriler değerlerin yoğunluklarına göre hesaplanmıştır.

2. Bulgular

İlk olarak, bakanlığın internet sitesinde belirttiği temel değerler, Schwartz'ın değerleri açısından kodlanmıştır. Bakanlığın temel değerleri 2015-2019 stratejik planı kapsayan yıllarda şu şekilde belirtilmiştir (MEB, 2019):

1. İnsan hakları ve demokrasinin evrensel değerleri (Evrenselcilik)
2. Çevreye ve canlıların yaşam hakkına duyarlılık (Evrenselcilik)
3. Analitik ve bilimsel bakış (Öz yönelim)
4. Girişimcilik, yaratıcılık, yenilikçilik (Öz yönelim)
5. Sanatsal duyarlılık ve sanat becerisi (Öz yönelim)
6. Mesleki etiği ve ahlak (Öz yönelim)
7. Saygınlık (Güç)
8. Tarafsızlık, güvenilirlik ve adalet (Evrenselcilik)
9. Katılımcılık (Evrenselcilik)
10. Şeffaflık ve hesap verilebilirlik (Evrenselcilik)

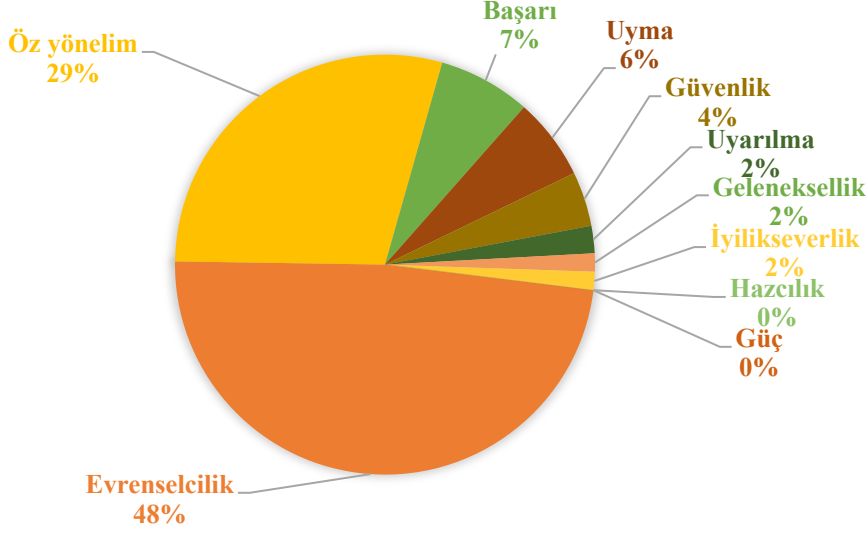
Bakanlığın 2015-2019 stratejik planı kapsayan yıllarda ortaya koyduğu temel değerleri Schwartz değerleri bakımından incelendiğinde, sonuçlar bakanlığın temel değerlerinin evrenselcilik, öz yönelim ve güç değerlerine karşılık geldiğini ortaya koymuştur.

Bakanlığın temel değerleri 2019-2023 stratejik planı kapsayan yıllarda şu şekilde belirtilmiştir (MEB, 2022):

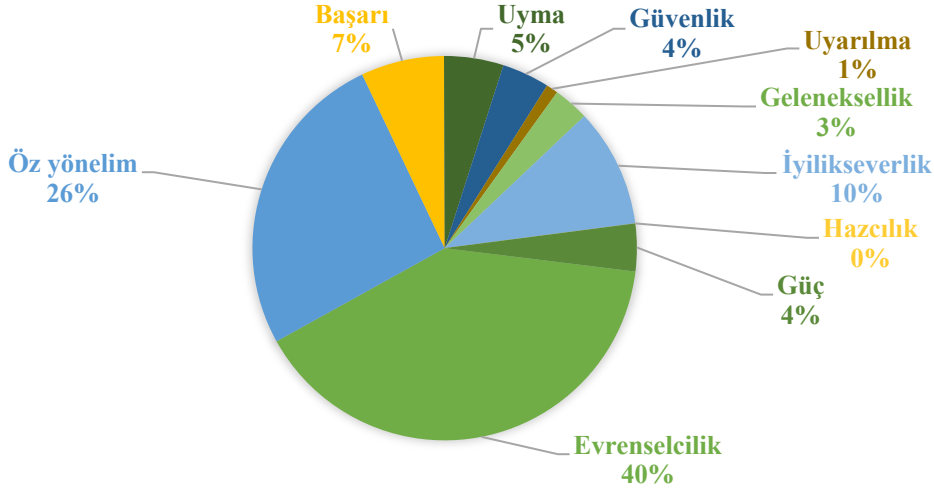
1. Erdemlilik (Evrenselcilik)
2. Liyakat (Evrenselcilik)
3. İnsan hakları ve demokrasinin evrensel değerleri (Evrenselcilik)
4. Çevreye ve canlıların yaşam hakkına duyarlılık (Evrenselcilik)
5. Analitik ve bilimsel bakış (Öz yönelim)
6. Girişimcilik, yaratıcılık, yenilikçilik (Öz yönelim)
7. Kültürel ve sanatsal duyarlılık ile sportif beceri (Öz yönelim)
8. Meslek etiği ve mesleki beceri (Öz yönelim)
9. Saygınlık, tarafsızlık, güvenilirlik ve adalet (Güç & evrenselcilik)
10. Katılımcılık, şeffaflık ve hesap verilebilirlik (Evrenselcilik)

Bakanlığın temel değerleri Schwartz değerleri bakımından incelendiğinde, sonuçlar bakanlığın temel değerlerinin evrenselcilik, öz yönelim ve güç değerlerine karşılık geldiğini ortaya koymuştur.

Bakanlığın belirlediği temel değerlerin, stratejik planlarla Schwartz'ın değerleri üzerinden karşılaştırılmasının yapılabilmesi için iki döneme ait stratejik planlar, Schwartz değerlerine göre yeniden kodlandırılmıştır. 2015-2019 yıllarını kapsayan stratejik planın Schwartz değerlerine göre kodlandırılması ile aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır.



Şekil 2. 2015-2019 Stratejik Planı Değerleri



Şekil 3. 2019-2023 Stratejik Planı Değerleri

Şekil 2 ve Şekil 3'te görüldüğü üzere, MEB'in 2015-2019 ve 2019-2023 yıllarını kapsayan stratejik planlarının değerler açısından kodlanması sonucu elde edilen veriler, bakanlıkça belirlenmiş olan temel değerlerin Schwartz değerleri açısından kodlanması sonucu elde edilen verilerle benzer bir örüntü ortaya koymaktadır.

3. Tartışma

Çalışmanın bulguları, Millî Eğitim Bakanlığı'nın en çok üzerinde durduğu değer evrenselcilik olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle MEB'in 2 farklı dönemini kapsayan beş yıllık stratejik planlarında evrenselcilik değerlerinin ön plana çıkması, Oğuz'un (2012) eğitimin aktörlerinden olan aday öğretmenlerle yaptığı çalışmasıyla paralellik göstermektedir. Ayrıca, MEB müfredatındaki değerlerin son dönemde evrensellik değerlerine geleneksellik değerlerinden daha fazla ağırlık verdiği bilinmektedir (Kaymakcan-Meydan, 2012). Anlayışlı ve hoş görülü olmak, barış içerisinde yaşamayı incelemek, doğayı ve onun korunmasını benimsemek, eşitliğe önem vermek gibi içeriklere sahip olan evrenselcilik değerlerinin MEB stratejik planlarında yoğun olarak yer alması, uluslararası değer eğitimi programları ile de uyumlu görünmektedir.

Evrenselciliği, öz yönelim, başarı, iyilikseverlik, uyma ve güvenlik değerleri takip etmektedir. Öz-yönelim değerleri, bağımsız düşünce, yaratıcılık, bağımsızlık, kişinin kendi hedeflerini belirleyebilmesi ve meraklı olması gibi örneklere sahiptir. Bu bağlamda, eğitim müfredatının ve stratejik hedeflerin bu çerçevede öğrencilerin bağımsız ve özerk bireyler olmasını destekleyici bir rolü olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, MEB'in stratejik planlarında eğlenmek, kendisini şımartmak veya hayattan zevk almak gibi tanımlanabilecek hazcılık değerine yer vermediği görülmektedir.

Güç değerine 2015-2019 yıllarındaki stratejik planda rastlanmazken, 2019-2023 stratejik planında özellikle vurgu yapılan denetim mekanizmasının ve organizasyonun güçlendirilmesi, kararları veren kişi olmak veya lider olmak şeklinde kodlanan güç değerine verilen önemi göstermektedir.

İki stratejik plan dönemi arasında karşılaştırılma yapıldığında, MEB'in evrenselcilik, öz yönelim ve başarı değerlerine verdiği önemin benzer kaldığı görülmektedir. Buna karşın evrenselcilik ve öz yönelim değerlerinin yüzdelerinde düşüş gözlenmektedir. Dikkat çeken bir diğer artış iyilikseverlik değeri üzerinedir. Stratejik planda bahsi geçen niteliklerin

iyileştirilmesi ve öğrencilerin farklı alanlarda desteklenmesi, başkalarının ihtiyaçlarına cevap vermek şeklinde kodlanan iyilikseverlik değerindeki artışta önem kazanmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, sadece Millî Eğitim Bakanlığının stratejik planlarında bulunan değerleri ortaya çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda tespit edilen bulguların daha önce yapılan çalışmalarla paralel olarak öğretmenlerin değerleriyle benzeştiğini göstermesi açısından önemlidir.

Bu çalışma MEB'in stratejik planları incelenerek yürütülmüştür ancak bu planların ne kadarının uygulanabildiğine dair bir çalışma yürütülmemiştir. Sonraki çalışmalarda, MEB'in faaliyet raporları değerler açısından değerlendirilebilir. Daha bütüncül bir yaklaşım getirilmesi açısından, MEB'e bağlı eğitim kurumlarındaki öğretmen ve öğrencilerle değerler eğitimi konusunda görüşmeler gerçekleştirilebilir ve bu bağlamda nicel araştırmalar yürütülebilir.

KAYNAKÇA

- Demirutku, Kürşad-Sümer, Nebi. “Temel Değerlerin Ölçümü: Portre Değerler Anketinin Türkçe Uyarlaması. *Türk Psikoloji Yazıları* 13/25 (Haziran 2010), 17-25.
- Erkılıç, Turan Akman. “Değişim ve Değerler Eğitiminin Gerekçeleri”. *Karakter ve Değerler Eğitimi*. haz. Arife Figen Ersoy-Perihan Ünüvar. 1-30. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.
- Kaymakcan, Recep-Meydan, Hasan. “Yerel Evrensel İkileminde İlköğretim DKAB ve Sosyal Bilgiler Öğretim Programlarında Değerler”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri (Değerler Eğitimi Özel Sayısı)* 12/2 (2012), 1573-1591.
- Matsumoto, David-Yoo, Seung Hee. “Toward a New Generation of Cross-cultural Research”. *Perspectives on Psychological Science*, 1/3 (2006), 234-250. <https://doi.org/10.1111/j.1745-6916.2006.00014.x>
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. “2015-2019 Stratejik Planı.” Erişim 18 Eylül 2023. https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2015_09/10052958_10.09.2015sp17.15imzasz.pdf
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. “2019-2023 Stratejik Planı.” Erişim 20 Eylül 2023. https://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_12/31105532_Milli_EYitim_BakanlYY_Y_2019-2023_Stratejik_PlanY_31.12.pdf
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. “Temel Değerler.” Erişim 20 Eylül 2023. <https://sgb.meb.gov.tr/www/temel-degerler/icerik/163>
- Oğuz, Ebru. “Öğretmen Adaylarının Değerler ve Değerler Eğitimi İlişkin Görüşleri”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 12/2 (2012), 1309-1325.
- Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values*. New York: Free Press, 1973.
- Sarı, Mediha- Yolcu, Ece. “İlköğretim ve Ortaöğretim Programlarında Değerler”. *Karakter ve Değerler Eğitimi*. haz. Arife Figen Ersoy- Perihan Ünüvar. 135-176. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.
- Schwartz, Shalom. “Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries”. *Advances in Experimental Social Psychology* 25 (1991), 1-65. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)60281-6](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60281-6)
- Schwartz, Shalom. “Are There Universal Aspects in the Structure and Content of Human Values?”. *Journal of Social Issues* 50 (1994), 19-45.
- Schwartz, Shalom-Bardi, Anat. “Taking a Similarities Perspective”. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32/3 (2001), 268–290.
- Schwartz, Shalom vd. “Extending the Cross-cultural Validity of the Theory of Basic Human Values with a Different Method of Measurement”. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32 (2001), 519-542. <https://doi.org/10.1177/0022022101032003002>
- Schwartz, Shalom. “Basic Individual Values: Sources and Consequences”. *Handbook of Value: Perspective from Economics, Neuroscience, Philosophy, Psychology and Sociology*. eds Tobias Brosch - David Sander 63-84. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Yaman, Öykü. *Cultural Changes in Turkish Society: A Comparative Study through Literature of Past and Today*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

BİR SUFİ'NİN MÜZİĞİNDE GİZEMCİLİK: "HAZRET İNAYET HAN"*

Şule GECE

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Felsefe Bölümü

Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Kırıkkale University Faculty of Humanities and Social Sciences

Department of Philosophy

Kırıkkale, Türkiye.

gecesule@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5668-9335

Cangül MÜNÜKLÜ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Bölümü

Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı

Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Philosophy

Kırıkkale, Türkiye.

cnglmunuklu@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0698-5440

Öz

Müziğin gizemciliği üzerine çalışmalar yapan Hazret İneyet Han, müziği ilahi güce yakınlaştıran bir araç olarak görmekte ve hakikat yolunda ilerlemenin önemini vurgulamaktadır. Müziğin ve sesin, titreşim ve frekanslarının, zihin, beden ve ruh üzerindeki şifasal özelliklerinin önemini belirtmeyi ihmal etmemiştir. Düşüncenin, sözün, sesin ve zihnin, irademizi etkileyen her türlü titreşimsel olguların üzerinde durmuş ve meditasyon yapmanın, zihni ve bilinci aktif hâle getirmenin yollarını eserlerinde aktarmıştır. Meditasyon ile uyku hâlinde olan zihni uyandırmanın ve hakikatle bir olmanın nasıl mümkün olacağını irdelemiştir. Tanrı ile evren, insan ve bilinen tüm varlıkların ahengini, müziğin harmonisi ile örneklendirerek aktarmaya çalışmıştır. Bu çalışmanın amacı, Hazret İneyet Han'ın müzik ve ses aracılığıyla, hakikati arama ve bulma yöntemlerini göstermeye çalışmaktır. Antik Yunan, İslam ve modern dönem filozoflarının, müzik üzerine olan perspektifleri ile İneyet Han'ın düşünceleri arasındaki benzerlikler ifade edilmiştir. Bu amaçla makalede, müziğin felsefedeki önemli temsilcilerinden yola çıkılarak müziğin evrensel ahengi, içsel öğretisi ve aşkınsal Tanrı anlayışı arasındaki ilişki aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Evrensel Sufizm, Gizemcilik, Meditasyon, Müzik, Titreşim.

* Bu makale, Doç. Dr. Şule GECE danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinin bir bölümünden üretilmiştir.

MYSTICISM in the MUSIC of a SUFI: “HAZRAT INAYAT KHAN”

Abstract

Hazrat Inayat Khan, who studies the mysticism of music, sees music as a means of getting closer to the divine and emphasizes the importance of progressing on the path of truth. He did not neglect to mention the importance of music and sound, their vibrations and frequencies, and their healing properties on the mind, body and soul. He emphasized the importance of thought, word, sound and mind, all kinds of vibrational phenomena that affect our will, and conveyed the ways of meditating and activating the mind and consciousness in his works. He examined how it is possible to awaken the sleeping mind through meditation and become one with the truth. He tried to convey the harmony between God and the universe, man and all known beings by exemplifying it with the harmony of music. The aim of this study is to show Hazrat Inayat Khan’s methods of seeking and finding the truth through music and sound. The similarities between the perspectives of ancient Greek, Islamic and modern philosophers on music and Inayat Khan’s thoughts are expressed. For this purpose, the article tries to elucidate the relationship between the universal harmony of music, its inner teaching and the transcendental understanding of God by starting from the important representatives of music in philosophy.

Keywords: Universal Sufism, Mysticism, Meditation, Music, Vibration.

Giriş

Müziğin, felsefi alanda köklerini bulabilmesi için farklı tarihî dönemler ve kültürler olmak üzere filozofların, müzisyenlerin ve müzik teorisyenlerinin perspektiflerine dair ifadelerini incelemek ya da irdelenmek bu görüşler arasındaki benzerlikleri sentezleyebilmek önemli bir edimdir. Bu makalede, açıkladığımız adımlara uygun nitelikte bir çalışma yolu izlenilmiş ve müziğin felsefi alan içerisinde varoluşu, müzik filozoflarının görüşleri ve son olarak Hazret İnayet Han’ın müziğinde gizemciliği, araştırmamızın konusunu ve amacını oluşturmuştur. Müziğin varoluşu ve felsefi alanda incelenmesi, makalemizin konusunun daha açıklayıcı bir çıkarımla irdelenebilmesi için felsefi bir argümana dayandırılma amacını içerisinde barındırmaktadır. Bu nedenle makalenin ilk bölümünde müziğin varoluşu ve felsefi alanı, Antik Yunan filozofları, İslam düşünürleri ve modern dönem filozoflarının müzik üzerine olan görüşleri ve düşünceleri ifade edilmiştir. Filozofların görüşleri, kronoloji bilimine uygun nitelikte hazırlanmıştır.

Bu çalışmanın amacı, İnyet Han'ın mistik müziği ile beraber hakikat anlayışına ve öğretilerine giden yolu filozofların perspektiflerini de ele alarak gösterebilmektir. İnyet Han'ın müziğinin içerisinde barındırdığı mistik öğretiler, temel düşüncelerini yansıtmakla birlikte müzik üzerine görüşlerini de ifade etmektedir. Makalenin amacı olarak, Hazret İnyet Han'ın müzik sanatı üzerine geliştirdiği mistik düşüncelerinin, felsefi bir perspektif ile irdelenmesi için makalenin ilk bölümünde müziğin varoluşu ve felsefi alanına değindikten sonra ikinci bölümünde ise İnyet Han'ın görüşlerinin derinliğini anlamlandırabilmemiz için yaşam görüşü ve öncüsü olduğu “Evrensel Sufizm Öğretisi”nin ifadelerine değinilmiştir. Okyanus Yayınları aracılığıyla, Aftab Talat Kamran düzenlemeleri ve hazırlamalarına ait olan, İnyet Han'ın kendi eserlerinden ve mistik müzik anlayışından yola çıkılarak temel öğretileri ve fikirleri üzerinde durulmuştur. Makalenin üçüncü bölümünde ise Hazret İnyet Han'ın müzik sanatı ve ses üzerine olan gizemci veya mistik görüşleri ele alınmıştır. İnyet Han'ın müziğin evrenselliği, ahengi, insan üzerindeki yansımaları, beden akordu, hakikat yolu, tanrı anlayışı, meditasyon gibi önemli kavramları, müzik ve ses üzerine olan mistik ifadeleriyle bu makalede aydınlatılmaya çalışılmıştır.

1. Müziğin Varoluşu ve Felsefi Alanı

Müziğin oluşumu ve kökeni üzerine düşündüğümüz zaman, onun ne kadar eski ve köklü bağlarının olduğunu görmüş olmaktadır. Bu sebeple, müzik kavramını oluşturan bir unsur olarak sesi ele aldığımızda, müziğin kökeni üzerine, daha detaylı sonuçlara ulaşmış olacağız. Bu kökler bizi var eden Tanrı'nın yansımasına yönlendirir, ilahi gücü sesin kendisinde bulmamızı sağlar. Evrenin oluşumunun ses ile başlaması ve yok oluşunun da bir ses sonucu olacağını, kutsal metinlerde bir öğreti olarak görebiliriz. Sesin oluşumu ve onun varlığını sağlayan unsurlar bu nedenle oldukça önem arz etmektedir. Canlı ve cansız olmak üzere, her nesnenin ve varlığın mutlak bir sesi vardır. Müziğin oluşumunu anlamak, şifasal özelliklerini bilmek ve onu hakikat öğretisine götürecek bir aracı olarak görmek için, müziğin bir unsuru olan sesi detaylı incelememiz gerekmektedir.

Sesin varlığını bilebilmemiz için, öncelikli olarak onun unsurlarını da detaylı bilmemiz gerekmektedir. Fizik bilimine göre sesin bilimsel açılımı ve tanımı şu şekildedir; ses bir enerjidir. Onun varlığından söz edebilmemiz için öncelikli olarak ses kaynağının gerekliliğine, daha sonra bu sesi iletebilen sağlıklı elverişli bir ortamın olmasına ve bu sesi algılayabilen bir alıcı sistemin yani işitsel varlığın olmasına gerek vardır (Denktaş, 2021). İnsan kulağı ve işitme aralığı sınırlı olmakla birlikte 20 Hz ile 20.000 Hz aralığında işitebilme kabiliyetine sahiptir.

Bu nedenle her sesi algılayıp işitebilmemiz olanaklı değildir. Çok kuvvetli sesler kulağımıza zarar vereceği gibi çok düşük sesler de onları duymamızı güçleştirmektedir. Titreşim, dalga ve frekans gibi unsurlar sesin boyutunu ve gücünü etkilemektedir. Ses bir enerji olmakla birlikte, titreşim ve frekans değerini bu enerjinin hareketliliğine borçludur. Bu harekete titreşim denilirken, titreşimin hareketliliği sonucundaki sayısına da frekans denilmektedir. Sesin enerji olarak kendini iletebilmesi için elverişli bir maddi ortam zorunluluk içermektedir (Zeren, 1995).

Müziğin varlığını oluşturan unsurları inceledikten sonra müziğin felsefi alanını irdelememiz yerinde olacaktır. Müzik kavramını yüzeysel bir açıklama ile anlaşır kılmak mümkün görülmemektedir. Derinliklerine bakmadan onu anlamamız olanaklı değildir. Müziğin gizemli özünü anlayabilmek ve ona yaklaşmak ciddi bir çaba gerektirmektedir (Yıldırım-Koç, 2019). Müzik kavramı üzerine filozofların görüşlerini irdeleyecek olursak, ilk olarak Antik Yunan'ın önemli filozofu Pythagoras'ın (ö. 495) düşüncelerini incelememiz gerekmektedir. Onun kendisine ait yazılı kaynakları bulunmamaktadır. Müzik kuramcısı olarak da anılmakta olan Pythagoras evrenin ilk oluşumunu yani cevherini sayılar olarak tanımlamıştır. Daha sonra bu sayı teorisi ile müzik aralıklarını, ritimlerini ve ölçümlerini de bulmuştur. İlk olarak müziğin evrenin bir harmonisi olduğunu düşünmüş, kürelerin uğultusu ve sesi sonucunda müziğin bilinebilirliğini ifade etmiştir. Evrenin harmonisi ile müziğin harmonisi arasında bir uyum yakalamıştır. Görünenin ardında olan bu sırrı görmesi ve işitmesi onun ne kadar özel, güçlü bir ruh olduğunu gözler önüne sermektedir. Kendisinden sonra gelen Sokrates (ö. 399), Platon (ö. 347), Aristoteles (ö. 322) gibi filozofların, müzik konusundaki düşünceleri ve tartışmaları Pythagoras'ın müzik kuramına yöneliktir.

Sokrates'in müziğe dair görüşlerini Platon'un diyaloglarında bulabilmekteyiz. Özellikle "Philebos" diyalogunda geçen müzik kavramı üzerine Sokrates'in düşünceleri dikkat çekmektedir. O, müzikte iki türlü sesin olduğunu, tiz ve kalın seslerin eski insanlar tarafından incelenip sonucunda uyumu bulduklarını ve cisimlerin hareketlerindeki uyumu da sayılarla ölçüp, bizlere miras bıraktıklarını söylemiştir (Platon, 2013). Nitekim burada eski insanlar olarak adlandırdığı kişiler, Pythagoras ve onunla bu öğretiyi geliştirenlerdir. Bunun yanı sıra Platon'un "Şölen" diyalogunda dikkat çeken, Sokrates'in iç sesi yani "diamon"ı, onun kendisine fayda sağlayacak ya da tam tersi olan her durumda, bu iç sesine yöneldiğini söylemektedir. Dolayısıyla, iç sesiyle konuşup kararlar vermesi ve bu iç sesin onu iyi eylemlere yönlendirmesine mistik bir yaklaşım olarak bakılabilir. Sokrates, öğrencisi Platon gibi bazı müzik çalgıları, makamlar ve tonların insanlara zararlı olduğunu vurgulamaktadır.

Platon'un müzik üzerine düşüncelerinde, Pythagoras'ın müzik kuramının etkisi altında olduğunu söylemek yanlış bir ifade olmaz. Platon eğitim anlayışında ve devlet yapısı olarak insanların gelişiminde müziğe önemli bir yer verir. Bu nedenle bazı ritim ve makamları, çalgı aletlerini, devlet anlayışında ve eğitim sisteminde uygun bulmamaktadır. Müziğin duygular üzerindeki etkisi ve coşturma tehlikesinden ötürü onu zararlı bulmaktadır (Akan, 2017). Platon'un bu tutumu, insanların karakterleri üzerinde bazı olumsuz etkilerin yaşanmaması ve otoritenin sarsılmaması içindir.

Aristoteles *Gökyüzü Üzerine* adlı eserinde Pythagoras'ın, sesin gökyüzündeki kürelerin devinmesi sonucu meydana geldiğini söylediği öğretisine karşı çıkmaktadır. Ona göre eğer böyle bir ses olsaydı hem ussal olarak hem de işitsel olarak bunu duymamak mümkün olmazdı. Hiçbir ses duymamakla birlikte, bu seslerin gücüyle, hiçbir etkiye uğramamamız da gariptir (Aristoteles, 2023). Aristoteles kendi akıl ve mantık öğretisi ile Pythagoras'ın söylemlerini değerlendirmeye çalışmıştır. Aristoteles'in müziğe dair ikinci bir görüşü ise "katharsis" kavramını tanımlaması, ruhu arındıran müziklerin, makamların ve çalgı aletlerinin ayrı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini ve müziğin asli görevinin ruhu arındırmak olduğunu ifade etmesidir.

Plotinos (ö. 270) "Yeni Platonculuk" akımının kurucusu olmakla birlikte, kendisinden önce gelen birçok filozofun düşüncelerini eleştirmiştir. Mistik bir filozof olarak nitelendirilmekle beraber, Platon'un düşünceleri ve öğretisinin bir yorumcusu olarak da tanınmaktadır. Plotinos'un "sudûr teorisi" kendisinden sonra gelen İslam düşünürlerini de oldukça etkilemiştir. Sudûr teorisinde evrensel ilahi ruhun taşması sonucunda, soyuttan somuta bu evrenin onun yansımalarından meydana geldiği fikri ortaya atılmıştır. Bu nedenle müzik kavramını da aynı evrensel ruhun bir ritmi, ahengi olarak tanımlamıştır. Plotinos *Dokuzluklar* adlı eserinde müziğin evren ile uyumunu ve ahengini kaleme almıştır (Hafız, 2022).

Plotinos'un İslam düşünürlerinin felsefesini etkilediği ve görüşlerine şekil verdiği sudûr teorisinin yansımalarını incelemekte fayda vardır. Pythagoras'ın müzik kuramı ve Plotinos'un sudûr teorisinden etkilenen İslam filozofu Ya'kub el-Kindî (ö. 252/866), müzik kavramı üzerine olan düşüncelerini evrenin ahengi ve semanın müziği olarak, ilahi tanrısal bir bakış açısı ile fikirlerinde temellendirmeye çalışmıştır. Kindî İslam filozofları arasında müziğe ilgi duyan, onu felsefi alana taşıyan ilk filozof olmakla birlikte, müziği evren ve insan arasındaki bir bütün, ahenk olarak ele alıp insanların karakterleri, mizaçları ve yapısal özelliklerine indirgemistir

(Hafız, 2022). Pythagoras gibi Kindî de semavi müzik ahengini, astrolojiyle, burçlarla ve matematik ilmiyle birlikte irdeleyerek açıklamaya çalışmıştır. Kindî'nin felsefesinde müziğin kökeni göksel olanın kaynağından gelmektedir.

Fârâbî (öl. 338/950) müzik üzerine olan felsefi düşüncelerini, Aristoteles'in mantık ve metafizik görüşlerinin etkisinde kalarak sentezlemeye çalışmıştır. Aristoteles'in, Pythagoras'ın kürelerinin müziğine, sesine ve devinimine reddiyesi Fârâbî'nin düşüncesinde de tezahür etmektedir (Hafız, 2022). Bu nedenle ilk defa, müziğin toplumun değerlerine ve kültürüne göre incelenmesi, aynı zamanda müziğin kendi içerisinde barındırdığı makam, nota, perde ve düzen gibi içeriklerin de incelenmesi gerektiği fikrini ortaya atmış ve semavi âlemlerin müziği fikrine karşı çıkmıştır. Fârâbî, hem yetenekli bir müzisyen hem de iyi bir müzik teorisyenidir (Çetinkaya, 2022).

Müzik felsefesi üzerine fikirler ortaya sunan, bir diğer İslam felsefesi topluluğu İhvân-ı Safâ'dır. Elli bir bölümden oluşan *Risâleler* adlı eserinin beşinci bölümü “Mûsikî” risâlesidir (Çetinkaya, 2022). İhvân-ı Safâ, Pythagoras'ın sayı teorisini ve Yeni Platoncuların sudûr teorisini sentezleyip birleştiren ilk filozoftur. Ona göre ay-üstü ve ay-altı âlem olmak üzere evrenin bir bütün olarak ahengi vardır. Ay-altı âlem, ay-üstü âlemin bir yansıması, ondan tezahür etmesi niteliğindedir (Hafız, 2022). Müzik üzerine düşünceleri, tüm sanatsal yaratmaları ay-üstü âleminin tecellisidir. Aşkînsal bir varlık olarak, Tanrının yansımaları, müzik sanatının kaynağı ve ilhamıdır.

Bir diğer İslam düşünürü İbn Sînâ (ö. 428/1037), döneminin önde gelen tıp doktorudur. Müzik üzerine düşünceleri, Fârâbî'nin görüşlerinin devamı niteliğindedir. Fârâbî'nin görüşlerinden yola çıkarak, müzik üzerine çalışmalar yapmıştır. Müziğin semavi müzik olarak değil, müziksel özelliklerinin ve unsurlarının incelenmesi gerektiği görüşünü savunmaktadır. Müziğin makamları ve etkileri üzerine çalışmalar yürütmüştür. İbn Sînâ ve Fârâbî, müziği Pythagoras ve Yeni Platonculuğun etkilerinden arındırmak istemişlerdir (Hafız, 2022). Müziğin nasıl var olduğu sorusuna yanıt bulmaya çalışan semavi teorilere değil de onun insan yapımı olan öğelerinin incelenmesi gerektiği görüşüne kanaat getirmişlerdir.

İmam Gazzâlî, (ö. 505/1111) *Müzik ve Manevi Coşku* adlı kitabında müziğin, makamlar üzerine olumlu ve olumsuz yönlerini eleştirmekle birlikte, ruhani boyutunu da ele almaktadır. Gazzâlî, “kalp gözü” kavramını ilk defa tanımlayan düşünürdür. Müziğin, kalbi ve ruhu arındırdığını ve hakikate yakınlaştırdığını ifade etmektedir (Gazzâlî, 2020). Bu nedenle müziği

ruhani bir iyileştirici ve Tanrı'ya yakınlaştıran bir aracı olarak görmektedir. Kalp ve ruh ne kadar arınır ve saf hâliyle tecelli ederse, hakikate bir o kadar yaklaşmış olunur.

Modern zamanlarda ise, Arthur Schopenhauer'un (ö. 1860) felsefi görüşünde müzik sanatının yeri oldukça farklı bir noktadadır. Ona göre müzik, evrensel bir dil olmakla birlikte tüm sanatların en üstünde yerini almıştır. Schopenhauer *Güzelin Metafiziği Sanatın ve Güzelin Sırları* eserinde müzik sanatının etkisinden şöyle bahsetmektedir: "Müzik tüm sanatların en güçlüsü olarak ona duyarlı olan ruhu kendi başına bütünüyle ele geçirme gücüne sahiptir." (Schopenhauer, 2020, 51) Bir sanat eserinin gerçekliği ve ruha öze dokunabilmesi, zihnin büyük bir yoğunlaşması sonucunda ve görünenin ardındaki gerçekliği görebilmekle ve doğanın tüm hakikiliğine saf bir bilinçle yaklaşmak ile mümkündür. Bu hakikilik, dünyevi tüm nesne ve kavramlardan sıyrılıp bilincin ötesine erişebilmektir. "Müzik, istenci susturabilen yegâne güçtür." (Gece, 2020, 80) Müziğin tüm sanatların ve her şeyin üzerinde kabul edilmesinin en temel noktası budur. "İsteme ve irade" kavramlarıyla, tüm istemelerin insanın ruhuna ve doğasına zarar verdiğini, doyumsuzluğu beslediğini düşünmüş olması nedeniyle arzu, istek ve iradenin tümüyle insan bedeninde ve ruhunda yok olması gerektiğini savunmaktadır (Cevizci, 2014). Temel felsefi görüşü üzerine; gerçekliğe dair yaşam öğretisinde, mistik düşünce yapısının izlerine rastlamak mümkündür.

Yine modern düşünürlerden Friedrich W. Nietzsche, (ö. 1900) müzik sanatı üzerine esinini, Apollon ve Dionysos dönemini irdeleyerek içselleştirmiştir. Nietzsche'nin müzik felsefesinde; Apollon ışığı, görsel sanatları temsil ederken; Dionysos ise müziği, esrikliği temsil etmiştir. Nietzsche, metafiziksel tüm gerçekliklerin, müzik kavramıyla birlikte, olgularına ulaşmaya çalışmıştır (Lasserre, 2017). Nietzsche, Schopenhauer'un temel felsefi görüşleri ve müzik kavramı üzerine düşüncelerinden çok etkilenmiştir. Dolayısıyla birçok Eski Çağ, İslam ve modern dönem filozofu, müzik sanatına oldukça önem vermiş ve müziği yüceltmişlerdir. Böylece, müzik, insan zihninin algılarını genişletecek bir perspektif oluşturma gayesiyle çoğu filozofun tartışma konusu olmuştur.

2. Hazret İnyet Han ve "Evrensel Sufizm Öğretisi"

Hazret İnyet Han 1882'de Hindistan'da doğmuş, önemli bir müzisyen olmakla birlikte aynı zamanda Hint kültüründe "guru" yani öğretmen olarak da tanınmıştır. İnyet Han bazı kaynaklarda "Sufi İnyet Han", "Hazret İnyet Han" ya da "Hazret İnyet Khan" olarak anılmaktadır. İyi bir müzisyen olduğu için kendi müzik kültürünü Batı'ya tanıtmaya gitmiş ve

1910'dan 1926 yılına kadar Batı'da yaşamına devam etmiştir. Ancak müziğinden çok onun düşünce gücü ve fikirleri daha büyük bir ses getirmiştir. Bu nedenle dersler vermiş, “Evrensel Sufizm Öğretisi”ni insanlığa yayma eğiliminde bulunmuş ve bu öğretinin öncüsü olmuştur. Batı'da fikirlerine çok fazla önem verilen İnyet Han ölümünden bir yıl önce 1926'da Hindistan'a geri dönmüş ancak 1927'de bedenen varlığını yitirmiştir. Onun vefatını bu şekilde ifade etmemizin nedeni kendisinin hayat felsefesinden ve görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Eserlerinin çoğu, günümüze kadar ulaşmış ders anlatımının içeriklerinden oluşmaktadır.

İnyet Han'ın görüşlerini aktarabilmemiz için, sufizm ve mistisizm ya da gizemcilik gibi kavramları iyi anlamamız önemlidir. Gizemcilik ya da mistisizm, Tanrı'nın ve evren öğretilerinin, kolay yollar ile bilgisine ve hakikatine ulaşamayacağını, manevi bir hazırlık ve arınma sürecinin gerçekleşmesi gerektiği görüşünün bilgisini vermektedir (Cevizci, 2014). Gizemcilik, mistisizm ya da spiritüalizm kavramlarıyla eş değer sayılmaktadır. İnyet Han'ın, mistik insan tanımlamaları, bu kavramların özelliklerini içermektedir. Çünkü onun sufizm kavramı tam olarak gizemciliğin tanımı ile benzerlik içerisindedir.

Sufizm kavramı, İnyet Han'da farklı bir öğreti boyutuna ulaşmaktadır. Onun sufi öğretisinde tek bir din yoktur, tüm insanlığı kendi öğretisine dâhil eder. Çünkü tanrı birdir ve mutlak olan ona ulaşmaktır. Bu nedenle onun öğretisinin amacı, Tanrı'nın tezahürleri sonucu tüm insanlığı, Tanrı'nın bir yansıması olarak görmek ve bu çokluktan nihai olan “bir”e ulaşmaya çalışmaktır. *Doğunun Gül Bahçesi* adlı eserinde ifade edildiği üzere; “İnyet Han'ın sufizminde ondan dini öğrenmek isteyenler dini, felsefeyi öğrenmek isteyenler felsefeyi, ruhun yolunda ondan rehberlik isteyenler ise mistisizmi kendilerine seçmektedirler.” (İnyet Han, 2020, 30-31)

“Evrensel sufizm” görüşünde tek bir dinin olmaması tüm kutsal metinlerin öğretisinin aynı olmasından kaynaklanmaktadır. Nihai hedef Tanrı'dır, bu nedenle tüm insanlık ve varlıklar evrende onun yansımasıdır. Tüm öğreti ve sonuçlar onun birliğine ulaşmaktan geçmektedir. *Gönül Gözünüzü Açın* adlı eserinde Elisabeth Keesing şöyle ifade etmektedir; “İnyet Han öğretisini bir “Sufi Mesajı” olarak adlandırmış ve “Uluslararası Sufi Hareketi” adında bir cemiyet kurmuştur.” (Keesing, 2006, 230). İnyet Han, evrensel sufizm mesajını ve öğretisini, bu cemiyetle birlikte yaymaya çalışmıştır.

Maneviyata giden yol İnyet Han'ın sufizm görüşünde oldukça önemli ve meşakkatli bir yolculuktur. Bu yolculukta öğrencinin muhakkak bir öğretmen yani mürşit ile ilerlemesi

gerektiğini savunmaktadır. Müritlik yolu öğrencinin öğretmen eşliğinde bu yolda eğitilmesi ve gerçeğin sırrına erişmesi için bir hakikat yoludur. Hazret İnanet Han *Mistik Yürek* adlı eserinde şöyle ifade etmiştir: “Müritlik yolunda öğrencinin ilk dersi güven üzerinedir, buna sufi terimiyle ‘Yakîn’ denilmektedir.” (İnanet Han, 2003, 164) Her öğrenci ya da insan bu yol için uygun olmamakla birlikte, hiçbir öğrenci İnanet Han’ın görüşüne göre müridinden öğrendiği sırları açık etmemeli ve herkese anlatmamalıdır. İyi niyetli olan bilge insanlar olduğu gibi, kötü niyetli insanlar da vardır ve onlar bu sırları kötüye kullanabilirler. Bu sebeple sadece seçilmiş kişilerin bu yolda yürüdüğünü vurgulamaktadır. Onlar rastgele seçilmiş insanlar değildir. Hayata başka bir gözle bakan, kalp gözüyle de bakabilen kişilerdir. İçsel yolculuğa erişmiş evrenin dilinden anlayan ve konuşan kimselerdir. İnanet Han *İç Yaşam* adlı eserinde manevi ve ruhsal olan her şeyin, öğrendiğini unutmaktan geçtiğini, zihinsel arınmanın önemini irdellemektedir (İnanet Han, 2017). Burada bahsi geçen öğrendiğini unutma kavramı bireyin yaşamı boyunca gerçekleştireceği en zor edimdir. Manevi yolda ilerlemenin, mümkün olması için kişi bu yola hazır olmalı ve öğrendiği tüm nefsi şeylerden arınmalıdır.

Hakikatin bilincine varmak isteyen her insan nefsinin arındırılması ve gerçeğe gözlerini açmalıdır. İnanet Han’a göre hakikatin sırrına ermek için evrene ve Tanrı’ya kalp gözüyle de bakılabilmeli, onunla bir olunmalıdır. Onun öğretisinde müritlik yolunda bireysel olarak ilerleyen insan, sahte benliğinden yani nefsinden, egosundan sıyrılıp kendi özüne, benliğine ulaşmalıdır. Sahte nefsinden, egosundan arınan insan manevi yola adım atmış sayılmaktadır. İnisiyasyon kavramını kullanan İnanet Han müridin müridi tarafından zorlu durumlarla sınandığını da vurgular. “İnisiyasyon kavramını, müridin bilmediği zorlu ve bilinmez bir yola cesaretli bir adım atması örneğini vererek açıklamaya çalışmaktadır.” (İnanet Han, 2003, 92)

Hazret İnanet Han *Ruh Nereden Geldi Nereye Gidiyor* adlı eserinde, ruh kavramı üzerine olan görüşlerini anlatmaktadır. İlahi sonsuz ruhu güneşe benzetip, bireysel olan ruhu da onun bir ışını olarak ele almıştır (İnanet Han, 2019). Ruhun ölümsüzlüğünden bahsetmekle birlikte, ölümün sadece bedene özgü bir durum olduğunu, ruhun ölümsüz olduğunu düşünmektedir. Güneş ne zaman varlığını sonsuza kadar yitirirse, ancak o zaman ruhlar da ebediyen yok olacaktır. İnanet Han’a göre ruhsal bir arınma kişinin varlığını yükseltecek en önemli şeydir. Onun ruhsal arınmanın yolları arasında en çok önem verdiği olgu ise meditasyondur. Çünkü meditasyon sadece ruhsal arınma ile kalmayıp kişinin üst bilinç seviyesine ulaşmasını da sağlamaktadır.

Meditasyonun bu kadar önemli olması, onun zihni odaklaması ve içe yönelimi artırması ile de ilgilidir. Nefes teknikleri de meditasyonun kişinin sağlığını iyi yönde etkilemesine neden olur. Saf, arınmış bir ruha ve zihne ulaşmanın, sükûnet ve nefes teknikleriyle meditasyon ile mümkün olacağını, İnyet Han özellikle vurgulamaktadır. Hayatın derin yönünü tecrübe etmek meditasyonun bir kazanımıdır (İnyet Han, 2020). Meditasyon kavramı, İnyet Han'ın temel görüşleri arasında büyük bir öneme sahiptir. Onun için meditasyon sadece gözümüzü kapatıp dinlendiğimiz, huzur aradığımız bir edim olmamakla birlikte, bir yaşam öğretisidir. Ruhun, daha derinlere inebilme, iç yaşama yönelme ve derin düşünme edimini, zihnen ise yoğunlaşma gücünü artırma gibi özellikleri kişinin hayatına kazandırmasını meditasyon yoluyla sağlayabileceğini önemle belirtmektedir.

3. İnyet Han'ın Müziğinde Gizemcilik

Müzik, Hazret İnyet Han için, ilahi aşkın tanımını ve yaşamda sevdiği en yüce şeydir. Kendisi “Vina” sazı çalan iyi bir müzisyendir. Derin düşünmeye ulaşmanın bir aracı olarak müziği ele almıştır. Müziğin ruhsal yolculukta, iç yaşama yönelmede etkisinin büyük olduğunu düşünmektedir. Eserlerinde, Doğu'da yani Hindistan'da “Vina” sazı çalan müzisyenlerin, önceleri meditasyon için kullandıkları bu çalgının tek telli olduğundan bahsetmektedir ve “Vina” sazı çalarak meditasyon yapmanın, bedeni akort etmek için kullanıldığını söylemektedir. İnsanın bedensel ritmik unsurlarını, müziğin ritmi ile örneklendirmiştir. Kalp atışı, nefes alıp verme, insan yürüyüşündeki ritmik hareketler gibi örneklerle müziğin ritimsel olgularının bilinebilirliğinin uzak olmadığını, insan bedeninde mevcut olduğunu belirtmektedir.

Evren ve insan, tanrı arasındaki bağlantıyı müzik ile ilişkilendirmiştir. Evrenin ahengi ve uyumunu müziğin ahengi ve uyumuyla bağdaştırmıştır. Evrende olan her türlü hareket ve devinimin bir müzik olduğu görüşündedir. İnyet Han gündelik müzik kavramından söz etmemekle birlikte onun için müzik, mistik bir öğreti niteliğindedir. Evrenin müziğinden ve hakikate yakınlaştıracak müzik türlerinden bahsetmektedir. Dolayısıyla, müziğin temelinde, ruhun özü varsa o müzik evrensel olmaya yatkındır. Evrensel müziğin temelinde bu giz yatmaktadır. Kanaatimizce, İnyet Han, sufi bir düşünür ve müzisyen olduğu için müziği kendi hayat felsefesine yönelik tutumuyla irdelemiş ve bu şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Hazret İnyet Han *Müziğin, Sesin ve Sözü'nün Gizemciliği* adlı eserinde müziğin, sesin ve sözün mistik yönlerinden bahsetmektedir. “Sufiler ve Yogiler” meditasyon esnasında müziğe oldukça önem vermişlerdir. Her zaman derin düşünmeye dalmadan evvel müziğin gizeminden

faýdalanmışlardır. Bu eylemin mantığı, tüm evrenin ve varlığın titreşimlerden yaratıldığı düşüncesi üzerine kurulu olmasıdır (İnayet Han, 2019). İnayet Han müziğin bir unsuru olan sesin etkisini oldukça önemsemektedir. Kutsal öğretilerde ifade edilen “Evren ses ile var oldu ve ses ile son bulacaktır.” bilgisi üzerine müzik ve evren üzerine düşüncesini temellendirmiştir. Bu nedenle ses ve onun oluşumunu sağlayan titreşim kavramı üzerine yoğunlaşmıştır.

İlk bölümde bahsettiğimiz üzere ses, fizik bilimi tarafından enerji olarak kabul edilmektedir. Sesin oluşabilmesi için titreşim hareketine ihtiyacı vardır. Bu sebeple, İnayet Han için; evrenin ve tüm gezegenin titreşimlerden meydana gelmesi, var olan her şeyin bir sesin karşılığı olduğu düşüncesinin kanıtını oluşturmaktadır. Burada Pythagoras’ın kürelerin müziğini hatırlamak yerinde olacaktır. Pythagoras’da olduğu gibi İnayet Han da gökbiliminin bir müziksel ahengi olmasını, her gezegene karşılık gelen notaların olması ve bu gezegenlere göre burçların, insanların karakteri üzerinde etki etmesi anlayışı ile ifade etmektedir. Bu müziksel, evrensel ruhun ahengini İnayet Han bireysel ruhun ahengine indirgemektedir.

İnayet Han’a göre en önemli müzik çalgısı insan sesidir. O evrenin özünü yansıtan ve öznenin karakterini ve ruhunu belirleyen yegâne unsurdur. Bu nedenle kişilerin sesinden ve tınısından karakterlerini ve ruh hâllerini çözümleyebileceğimizi vurgulamaktadır. Ruhsal arınma onun düşüncesinin temellerini oluşturan bir eylemdir. Müzik ile beraber nefes teknikleriyle bu ruhsal arınma gerçekleştirilir. İnsan vücudunun titreşimlerinin artması, ses ve nefes egzersizlerinin sürekli tekrarlanması ile mümkündür. İnayet Han’a göre bedenin ve ruhun sağlığı nefes ve sestem geçmektedir. Bedenin varlığını ve bilincini nefesin bir surete, forma bürünmesi ile bilebiliriz (İnayet Han, 2019). Nefes ve ses İnayet Han’a göre bu yüzden büyük önem arz etmektedir. İnsan evrenin ahengi ve tınısı ile uyumlu yaşamadığı sürece, kendisi de uyumsuz bir ruh olarak yaşamını sürdürür. İyi bir müzik, ruhun ve bedenin bütün tıkanıklığını giderir ve rahata, huzura ermesini sağlar (İnayet Han, 2020). Bu nedendir ki İnayet Han her düşüncesinin temelini meditasyon, içsel yaşam, ruhun yolculuğu ve kalbin sezgisine dayandırır. Onun müzik üzerine olan düşünceleri de oldukça mistik ve sırlarla doludur. İnayet Han’ın düşüncelerinde, en yüksek titreşimler kalp ve ruhta hissedildiği için gelip geçici olmayan iyi müziğin etkisi en çok kalp ve ruhta görülmektedir. Sesin ve müziğin mistik yönü İnayet Han’ın görüşlerinde bu yönüyle hayat bulmuştur.

Sonuç

Hazret İnyet Han, tanrı ile evren, insan ve bilinen tüm varlıkların ahengini müziğin harmonisi ile örneklendirerek açıklamaya çalışmıştır. Titreşim ve frekansların iyileştirici gücünden de bahsetmektedir. Ona göre evrenin bilgisine müzik aracılığıyla ulaşılabilir. Müziğin gizemciliği üzerine ve temel felsefi düşüncelerini bildiren eserleri, onun Batı'da gerçekleştirmiş olduğu ders anlatımlarından aktarılmaktadır. Hazret İnyet Han'ın müzik üzerine düşüncelerini, felsefi bir perspektif ile irdelenecek olursak eğer, onun düşüncelerinde birçok filozofun fikirlerine rastlamak mümkündür. Açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir nokta ise; okuduğumuz kaynaklara göre eserlerinde, düşünsel bir altyapı olarak herhangi bir filozofun görüşünü, kendisine çıkış noktası edinmemiş ve bahsetmemiş olmasıdır. Yalnızca İslam düşünürleri ve filozoflarının görüşlerini metinlerinde, kısa örnekler eşliğinde ifade etmiştir.

İnyet Han'ın müzik üzerine olan görüşleri ve hakikat arayışını müzik kavramı ile örneklendirmesini, müzik filozofları tarafından temellendirerek yorumlamak makalenin amacına yönelik bir tutumdur. Makalenin amacı doğrultusunda, sonuç olarak İnyet Han'ın müzik üzerine olan düşünceleri ve hakikat yolunda öğretisi olarak sunduğu mistik dersleri aydınlatılmaya çalışılmıştır. Antik Yunan filozoflarını incelediğimizde; Pythagoras'ın kürelerin müziği ve cisimlerin devinimi, İnyet Han'da evrensel müziğin ruhuna tekabül etmektedir. Sokrates'in iç sesi olarak ele aldığı "daimon", ilahi bir ses kavramı ise; İnyet Han'da içsel ses, iç görü ve iç yönelim olarak ve ayrıca, kalp gözü olarak da ifade edilmektedir. İnyet Han'a göre içsel ses ve ruhsal olarak derinleşme, meditasyon sonucunda elde edilebilecek üstün bir yetenektir. Sokrates'in ölümsüz fikirlerinin gizi bu noktada cevap bulabilir. Platon'un özellikle eğitiminde müzik sanatını kullanması, İnyet Han'ın insanın gelişiminde ve ruhsal eğitiminde kullanmasıyla aynı amacı taşımaktadır. İyi makamların, ruhu ve bedeni terbiye etme özelliğini ikisi de vurgulamışlardır. Felsefi bir tutum ile irdedeğimizde, Aristoteles'in "katharsis"i, müzik ile arınma kavramı sufilerin meditasyonlarında karşımıza çıkmaktadır. İnyet Han'ın sufi öğretisinde, ruhsal bir arınma gerçekleştirmenin ana kaynağı müzik olarak kabul edilmektedir. Bunu, meditasyonlarında, müzik ve sesin gücüyle ruhsal arınma ve coşkuya getirme olarak sentezlemektedir. Buradaki coşku kavramı, tanrı ile vecd olma hâlini yansıtmakta olan ruhsal bir taşmanın sonucudur. Plotinos'un "sudûr teorisi" İnyet Han'ın Tanrı'nın tekliği, evrenselliği ve tüm "evrensel sufizm" öğretisinde savunduğu görüşlerinin temeli niteliğinde bir bakış açısıdır. Tanrı evren görüşünün esası niteliğindedir. Her şey

Tanrı'nın vücut bulmuş hâlidir. Müzik sanatı üzerine görüşü de bu temel niteliği içerisinde barındırmaktadır.

İslam filozoflarından Kindî, İhvân-ı Safâ ve Gazzâlî'nin görüşlerini ele aldığımızda, tüm evren ve varlıkların, Tanrının bir tecellisi olduğu düşüncesini görmüş olmaktadır. Kindî'nin müzik ile şifa verme yöntemini, İnyet Han'da sufi bir şifa merkezi kurarak gerçekleştirmiştir. Onlara göre, müzik Tanrı'ya ulaşmak için mükemmel bir araçtır. Bu nedenle tüm sanatların üzerinde tutulmaktadır. Semavi müziğin, göklerden gelen müziğin Tanrı'nın bir iletişim kaynağı olduğunu İnyet Han'ın düşüncelerinde de görmekteyiz. İnyet Han'ın sıkça kullanmış olduğu kalp gözü kavramını da ilk olarak Gazzâlî'nin ifade etmiş olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi müziğin toplumun kökenini ve kültürünü etkilediği olumlu olumsuz yönlerini de aktarmaktadır. İyi müziğin şifa vereceğinden bahsettiği gibi kötü müziğin de insanın bedensel ve ruhsal olarak akordunu bozacağından bahsetmektedir. Müzik insan bedenini, ruhunu ve zihnini akort eden, düzenleyen yegâne araçtır. İnyet Han kendi döneminde popüler olan müzik ekolleriyle ilgili örnekler vererek eleştirilerde bulunmuştur. Popüler olan müzikten çok manası ve derinliği olan müzikleri övmüştür. Müzik sanatını, bir eğlence türü olarak görmemiş ve bu şekilde ifade edenlerin müzikten anlamadığını iddia ederek eleştirmiştir. İnyet Han'a göre, müzik yüzeysel bir sanat olmamakla birlikte derin, anlaması zor bir sanattır.

Aydınlanma düşünürü olan Schopenhauer'un yoğunlaşma ve irade kavramının, tüm istenç ve arzuların yok edilmesinin, İnyet Han'ın ego ve nefsin öldürülmesi düşüncesi ile tümüyle benzerlik içerisinde olduğu ifade edilebilir. Mutlak bir ruhsal arınma sonucunda, gerçeğin bilgisine ulaşılabileceğini iki düşünür de ele almaktadır. Müziği bu arınmanın ve gerçekliğin bir yolu olarak görmeleri, en yüce sanatın bir yansımasıdır. Müziği bu nedenle en yüce sanat değeri olarak ele almışlardır. Nietzsche'nin müziği metafizik üstü olgulara ulaşmak için bir araç olarak görmesi İnyet Han'ın mistik müziğinde de aynı amacı taşımaktadır.

Sonuç olarak; İnyet Han'ın müziği bir yaşam öğretisi, evrenin ve tanrının ahengi olarak görmesinin temel nitelikleri, ifade ettiğimiz görüşlerine dayanmaktadır. İnsan, evren ve tanrı bütünlüğü için müziğin harmonisi en temel unsurdur. Evrenin, hakikatin bilgisine müzik aracılığıyla ulaşılabileceği görüşü tüm filozofların görüşlerinde ve İnyet Han'ın fikirlerinde yer almaktadır. Makalede, müzik üzerine fikirlerini derinleştirmiş olan önemli filozofların tutumu ile İnyet Han'ın görüşleri arasında tutarlılıklar ortaya konularak, onun müzik sanatına

dair görüşleri ifade edilmiştir. İnyet Han'ın temel yaşam ve müzik üzerine olan görüşlerini felsefi bir perspektif ile incelemek, önemli filozofların görüşleriyle temellendirmek, onu anlamak isteyen herkes için, daha anlamlı ve derin bir edim olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akan, Nesrin. *Platon'da Müzik*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2. Baskı, 2013.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 3. Baskı, 2023.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Çetinkaya, Yalçın. *Kozmik Müzik Kâinatın Zikrinden Kâinatın Müziğine*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Denktaş, Cenk (ed.). *Ses Fiziği*. İstanbul: Efe Akademi Yayınları, Genişletilmiş 2. Baskı, 2021.
- Gazali, İmam. *Müzik ve Manevi Coşku*. çev. Murat Serdar. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2020.
- Gece, Şule. *Modern ve Postmodern Dönemlerde Soyut Sanat Felsefesi*. İzmir: Cem Yayınevi, 2. Basım, 2020.
- Hafız, Muharrem. *Müzik ve Felsefe Klasik Dönem İslam Filozoflarının Müzik Felsefeleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.
- İnayet Han, Hazret. *İç Yaşam*. çev. Aftab Talat Kamran. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- İnayet Han, Hazret. *Mistik Yürek*. çev. Nur Yener. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2003.
- İnayet Han, Hazret. *Müziğin Sesin ve Sözün Gizemciliği*. çev. Harun Ömer Tarhan/Aftab Talat Kamran. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2019.
- İnayet Han, Hazret. *Ruh Nereden Geldi Nereye Gidiyor*. çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2019.
- İnayet Han, Sufi. *Doğu'nun Gül Bahçesi*. çev. Suat Ertüzün. İstanbul: Satori Okyanus Yayıncılık, 2020.
- Keesing, Elisabeth. *Gönül Gözünüzü Açın Bir Sufi Ustası Yanıtıyor Hazret İnayet Han'ın Sufi Mesajı*. çev. Nur Yener. İstanbul: Okyanus Yayıncılık, 2006.
- Lasserre, Pierre. *Nietzsche'nin Müzik Üzerine Düşünceleri*. çev. İlhan Usmanbaş. İstanbul: Pan Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Platon. *Philebos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Schopenhauer, Arthur. *Güzelin Metafiziği Sanatın ve Güzelin Sırları*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 4. Baskı, 2020.
- Yıldırım, Vural-Koç, Tarkan. *Müzik Felsefesine Giriş*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 6. Basım, 2008.
- Zeren, Ayhan. *Müzik Fiziği*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1995.

OSMANLI PADİŞAH ve BÜROKRATLARININ ELBİSELERİ, KUMAŞLARI, ÖZEL EŞYALARI ve BU EŞYALARIN DEĞERLERİ (1670-1674)

Kayhan ATİK

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Tarih Bölümü

Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Kırıkkale University Faculty of Humanities and Social Sciences

Department of History

Kırıkkale, Türkiye.

kayhanatik@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-6312-9130

Öz

Bütün dünyada insanoğlu az da olsa örtünme ihtiyacı hisseder. Neredeyse her toplumda örtünme hiç değilse “edep yerlerinin gizlenmesi” şeklinde olmuştur. Giyim kişinin esas ihtiyaçlarından birisidir fakat ihtiyaç zamanla kültürel etkilerle temel ihtiyacın ötesine geçmiştir. Zamanla insanoğlu örtünme zorunluluğunu geliştirerek beğeni hâline getirmiş, her toplum da bunu kültür ve medeniyetine uyarlamıştır. Osmanlı sultanlarının kaftanları, elbise, sarık ve kumaşları gücün, statünün ve zenginliğin göstergesi olmuştur. Özellikle kaftanlar, kumaşları ve desenleriyle muhteşem sanat eserleridir. Bazı araştırmalarda basit bir form gibi gösterilmeye çalışılsa da bu kaftanlar ihtişamlı bir görünüşe ve letafete sahiptir. Formları, kalıpları, dikişli süslemeleri, astar ve pervaz süslemeleri, kürklerle ve düğmelerle yapılan tezyinatlar mükemmeldir. Bu kaftanlar, kumaşıyla, motifleriyle, ihtişamıyla tüm dünyada hayranlık uyandırmış; yerli, yabancı çeşitli müzelerde sergilenmiş ve korunmuş olan bu kaftanlarla ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Bizde bu çalışmamızda, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Defterleri’ndeki padişah elbiseleri için harcanan paralar, padişaha dikilen eşyalar; Bâbüssaâde ağaları ve oradaki görevli kişilerin hak ettikleri elbiseler, bayramlık hediye kaftan, sarık ve değerleri; kapu ağası, has odabaşı, hazinedarbaşı, kilercibaşı ve orada çalışanlar, saray ağası, hazine çalışanlar, Paşa Sarayı ağası, Edirne Sarayı ağası, Bimarhane ağası, saray kethüdası, bayramlık hediyeler üzerinde duracağız.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Osmanlı, Padişah, Bürokrat, Giysi, Kumaş, Eşya.

**DRESSES, FABRICS, BELONGINGS of the OTTOMAN PADISHAH
and BURACRATS and the VALUES of THESE ITEMS (1670-1674)**

Abstract

All over the world, human beings need more or less veiling. In almost every society, veiling has at least been in the form of “hiding the places of decency”. Clothing, which is one of the basic needs of human beings, has gained meanings beyond being a basic need, mostly with the influence of the cultural structure of the society. Naturally, people have developed this obligation to cover and made it a pleasure, and each society has tried to make it suitable for its own culture and civilization. The caftans, dresses, turbans and fabrics of the Ottoman sultans were the indicators of power, status and wealth. Especially the caftans, with their fabrics and patterns, each is a masterpiece of art. Although it has a simple form, according to many studies, Ottoman caftans have a magnificent appearance and beauty. Form and pattern features, stitching caftans aroused the admiration of the whole world with their fabric, motif and splendor, and many researches have been made on these caftans, which are exhibited and preserved in various local decorations, lining and sill decorations, fur decorations, button decorations are excellent. These and foreign museums. In this study, the money spent for the sultan’s clothes, the items sewn to the sultan in the Prime Ministry Ottoman Archives, Topkapı Palace Museum Archive Books; the clothes deserved by the landlords and the officials there, the eid gift caftans, the turban and their values, the clothes and values deserved by the aghas of The Gate of Felicity (Bâbüssaâde); we will focus on the festive gifts of the kapi agha (agha of the gate), the chief chamberlain, the chief treasurer, the head of the cellar and those working there, the palace magnate, those working in the treasury, the Pasha Palace lord, the Edirne Palace lord, the Bimarhane lord, chamberlain of the palace.

Keywords: History, Ottoman, Sultan, Bureaucrat, Clothes, Fabric, Goods.

Giriş

Örtünme dünyanın her yerinde görülen bir gereksinim olduğu için, insanoğlu doğar doğmaz az da olsa örtünmeye ihtiyaç duyar. Nerdeyse her toplumda az çok gerçekleşmiştir. Çünkü giyim, kişinin en belirgin ihtiyaçlarındandır. Dünyanın farklı yerlerinde, insanların yaşadıkları çevre, inançları vb. sebepler doğrultusunda, bedeninin bir kısmını veya tamamını örtme ihtiyacı hissetmişlerdir. Giyim kişinin esas ihtiyaçlarından birisidir fakat ihtiyaç zamanla kültürel etkilerle temel ihtiyacın ötesine geçmiştir. Zamanla insanoğlu örtünme zorunluluğunu geliştirerek beğeni hâline getirmiş, her toplum da bunu kültür ve medeniyetine uyarlamıştır. Bu ihtiyaç, zamanla bir zevkten de öte tamamen süslenme özentisi ya da değişiklik, yenilik, bir

şeye aşırı düşkünlük hâline gelmiştir. Bu durumu medeniyetler bağlamında düşününce birçok ayrıcalıklar da ortaya çıkmıştır. Yani her toplum giyim kuşamını kültür ve medeniyetine uygun hâle getirmiştir.

Osmanlı padişah ve bürokratlarının elbiseleri genellikle zengin ve gösterişliydi. Elbiseler genellikle ipek, kadife ve satenden yapılmıştı. Elbiselerde altın ve gümüş ipliklerle yapılan işlemler ve süslemeler bulunurdu. Padişahların tahta çıktıklarında giydikleri cülus elbiseleri en değerli ve gösterişli olanlardı. Bu elbiselerde kullanılan kumaşlar ve işlemler çok değerli ve pahalı malzemelerden yapılırdı. Padişahlar ve bürokratlar, özel eşyalarında da lüks ve zenginlik arayışı içindeydiler. Özellikle değerli taşlarla süslenen pırlanta ve yakut gibi mücevherler, altın ve gümüş eşyalar, değerli tütsüler, değerli ahşap ve maden işlemeli eşyalar kullanılırdı. Bu eşyaların değeri genellikle malzeme kalitesi, el işçiliği ve zamanın moda trendleriyle ilişkilidir. Bu eşyalar elbette dönemin sosyal statüsünü ve zenginlik düzeyini yansıtan eşyalar olduğu için, değerleri oldukça yüksektir.

Bu kıyafetler, Osmanlı İmparatorluğu'nun zengin tarihî ve kültürel mirasındaki yerini korumaktadır. Bunlar arasında birçok sanatsal eser bulunmaktadır. Kaftanlar, şalvarlar, cübbeler ve diğer kıyafetler, Osmanlı İmparatorluğu'nun gücünü, zenginliğini ve güzelliklerini yansıtmaktadır. Bu giysiler günümüzde müzelerde sergilenmektedir ve ziyaretçilerin hayranlıkla izlediği birinci sınıf antikalar arasındadır. “Bugün bu giysiler Topkapı Sarayı Müzesi'nde, üç katlı olan ve eski Fatih devri mutfaklarına ait kiler ve yağhane denilen binada ısı ve rutubet derecesi ayarlanmış modern bir depoda korunmaktadır. Kaftanların ağırlıkları göz önünde tutularak, açık vaziyette tek tek ranzalara yerleştirilmiştir. Ayrıca üstleri de örtülerek dış etkenlerden korunması sağlanmıştır.” Ayrıca bu kaftanların kumaşları ile ilgili birçok araştırma yapılmıştır (Ok, 2015).

Topkapı Sarayı Müzesi Padişah Giysileri Arşivi'nde bulunan padişah giysileri yaklaşık 2500 parçadan oluşmaktadır. Bunların çoğunu hilat, kaftan ve şalvarlar oluşturmaktadır. Ayrıca az olmakla birlikte çocuk (şehzade) giysileri de vardır fakat gelenekten dolayı kadın giysileri yoktur. Burada Fatih Sultan Mehmet'e ait 21 adet kaftan, Kanuni Sultan Süleyman'a ait 77 adet kaftan, I. Ahmet'e ait 13 adet kaftan, II. Osman'a ait 30 adet kaftan, IV. Murat'a ait 27 adet kaftan bulunduğu bilinirken, Fatih Sultan Mehmet'ten önceki altı hükümdara ait kaftanlar ismen belirtilmemiştir (Altay, 1979).

Osmanlı İmparatorluğu'nun zengin tarihî mirası, kültürel mirası, el işçiliği teknikleri ve lüks kumaşları tarzı olarak dünya tarihinin en önemli kültür miraslarından biridir. Anıtsal elbiseler, nobran şalvarlar, cübbeler, özel aksesuarları ve dekorasyonları, tarihî ve kültürel önemleri ve ekonomik değerleriyle bugüne kadar hayranlık uyandırmaya devam ediyorlar.

Osmanlı yöneticileri, beylerbeyiler veya sadrazamlar gibi, kendilerine özgü kıyafetler giyerlerdi. Bu kıyafetler, seçkin kumaşlar ve gösterişli aksesuarlarla donatılmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nda dinî liderler imam kıyafeti giyerdi. Bu giysiler, genellikle basit kumaşlardan yapılmıştı ve daha az gösterişliydi. Bu giysilerin kayıtları, harc-ı hâssa defterlerinde tutulmaktadır (Uzunçarşılı, 1988; Çalık, 1993; Ünyay Açıkgöz, 2018).

Bu çalışmamızda, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Defterleri bölümündeki TS. MA. d, D.10457.0019.00. H 1082/M 1672-1673, Bâbüssaâde¹ ağalarına arz edilen, orada çalışanların hak ettikleri bayramlık hediye, elbise ve sarık değerleri, hazine hizmetinde olan ağaların ve bölük başı çalışanları ve görevlerini belirtir; TS. MA. d, D.10457.0107.00. H. 1084/M. 1673-1674, Padişaha dikilen eşyalar; TS. MA. d, D.10457.0163.00. H. 1084/M. 1673-1674, hükümdara verilen eşyalar; TS. MA. d, D.10457.0071.00. H. 1081/M. 1670-1671, Dârüssaâde² ağalarının hak ettikleri elbiselerin değerleri; TS. MA. d, D.10457.0059.00. H. 1082/M.1671-1672, saray kilercilerinin hak ettikleri elbise ve değerleri; TS. MA. d, D.10457.0101.00. H. 1082/M.1670-1671, saray hazinesinde görevlilerin hak ettikleri kaftan ve değerlerini gösteren defterlerdir. Bu belgelerin daha rahat anlaşılıp görülebilmesi için tablolar hâlinde vermeyi uygun bulduk. Belgeleri okurken silinmiş olan yere soru işareti, okunuşundan emin olamadığımız yere, < > işareti, okuyamadığımız yere, (...) işareti koyduk.

Padişaha, Bâbüssaâde Ağalarına, Dârüssaâde Ağalarına, Saray Kilercilerine, Saray Hazinesinde Görevlilere Verilen Elbise ve Kumaşların Cinsini, Adedini, Değerlerini Gösteren Belgeler

1. Belge 1-TS. MA. d, D.10457.0019.00.

1 Bâbüssaâde, büyük saray manzumesi içinde padişahın özel ikamet yeri olan Enderûn-ı Hümayun'un girişini teşkil eder ve birçok törenin yapıldığı ikinci avludan üçüncü avluya geçişi sağlar (Eyice, 1991, 4/408-409).

2 Padişahın özel dairesinin bulunduğu, hanımları, çocukları ve cariyelerinin yaşadığı bu yerin kendine has bir teşkilatı ve görevlileri vardı. Buranın her türlü hizmetiyle uğraşan ve Dârüssaâde Ağaları denilen bu görevliler, padişaha ve ailesine yakınlıkları sebebiyle Osmanlı siyasi tarihinde önemli roller oynamışlardır. (Altındağ, 1994, 9/1-3).

Belge 1’de, H 1082/M 1672-1673 yılında Bâbüssaâde ağaları ve orada çalışanların hak ettikleri bayramlık ihsanlar, elbiselerin değeri, sarık değerleri, hazinede çalışan ağaların ve bölükbaşı çalışanlarının görevlerini bildirir.

Tablo 1’de 1672-1673 yıllarında Bâbüssaâde ağaları ve orada çalışanların hak ettikleri bayramlık ihsanlar, elbiselerin değeri, sarık değerleri, hazinede çalışan ağaların ve bölükbaşı, kapu ağası, has odabaşı, hazinedarbaşı, kilercibaşı, saray ağası, Galata ağası, Edirne Sarayı ağası, Bimarhane ağası, saray kethüdası İbrahim Ağa, Bâbüssaâde’de çalışan yirmi beş kişinin bayramlık ihsanları, Dârüşşifâ’da çalışan otuz beş kişinin sarıklarının değerleri, Hazine-i Âmire³ çalışanlarından yedi kişinin ve teberdar⁴ bölükbaşlarının destarlarının değerleridir.

1.1. Kapu Ağası Kullarının İydiye İn’âmları ve Sarık Bahâları

Berây-1 in’âm-1 iydiye: 600 guruş	Berây-1 bahâ-i destar ⁵ : 56.280 akçe	Has odabaşı ağa kullarına bahâ-i destar: 56.040 akçe
-----------------------------------	--	--

1.2. Hazînedâr Başı Ağa Kullarına İydiye İn’âmları ve Bahâ-i Destar

İN’âm-1 iydiye: 600 guruş	Bahâ-i destar: 56.280 akçe
---------------------------	----------------------------

1.3. Kilarcı Başı Kullarının İydiye İn’âmları ve Bahâ-i Destarlarıdır.

İN’âm-1 iydiye: 225 guruş	Bahâ-i destar: 56.040 akçe
---------------------------	----------------------------

1.4. Saray Ağası Kullarının İydiye İn’âm ve Bahâ-i Destarlarıdır.

İN’âm-1 iydiye: 150 guruş	Bahâ-i destar: 56.040 akçe	Galata ağası kullarının iydiye in’âmı: 75 guruş
Paşa Sarayı ağası kullarına iydiye: 75 guruş	Edirne Sarayı ağası kullarına iydiye: 75 guruş	Bimarhane ağası kullarına iydiye: 52,5 guruş
Saray kethüdası İbrahim Ağa kullarına bahâ-i kaftan ve münakkaş: 14.600 akçe		

Yekûn: 465.930

Ali Ağa: 10.200	Mehmed Ağa: 10.200	Mustafa Ağa: 10.200
-----------------	--------------------	---------------------

³ Para işlerini yönetmek üzere kurulmuş olan müesseselerden birinin adı. Osmanlı Devleti’nin kuruluş devrelerinde para işleri “beytülmal” denilen ve “defterdar” adı verilen bir memurun idaresinde iken, sonraları teşkil olunan yeni idarelere göre çeşitli adlar verilmiştir. Hazine-i Âmire, devlet kasası yerinde de kullanılırdı.

⁴ Yeniçeri teşkilatında baltacılar sınıfı.

⁵ Sarık.

İsmail Ağa: 10.200	Gazanfer Ağa: 10.200	İbrahim Ağa: 10.200
Ali Ağa: 10.200	Mehmed Ağa: 10.200	Mehmed Ağa: 10.200
Abdurrahman Ağa: 10.200	Mehmed Ağa: 10.200	İbrahim Ağa: 10.200
İsmail Ağa: 10.200	Hüseyin Ağa: 9.340	Cafer Ağa: 8.170
Mahmud Ağa: 8.170	Abdullah Ağa: 8.170	Süleyman Ağa: 8.170
Hüseyin ağa: 8.170	Hasan Ağa: 8.170	Musa Ağa: 8.170
Abdullah Ağa: 8.170	Mehmed Ağa: 8.170	Mustafa Ağa: 8.170
Hüseyin Ağa: 8.170	Bimarhane ağası Mehmed Ağa: 10.200	Süleyman Ağa: 8.170
İsmail Ağa: 8170	Ahmed Ağa: 8.170	Süleyman Ağa: 8.170

Yekûn: 289.290

Yirmi beş nefer Bâbü's-Sa'âde ağavâtı neferâtı kullarının ıydiye in'âmları: 1225 guruş
Dârü'ş-Şifâda olan ağavât kullarının ıydiye in'âmları: 112,5 guruş
Otuz bir nefer Bâbü's-sa'âde ağavâtı neferâtı kullarının bahâ-i destârları: 20.150 akçe
Hazine-i âmireleri hizmetinde olan yedi nefer Bâbü's-sa'âde ağaları kullarının teberdârlar bölük başıları kullarının: 339 guruş

Yekûn: 1.848 guruş

Cem'an yekûn: 940.020 akçe

2. Belge 2-TS. MA. d, D.10457.0107.00.

H 1084/M 1673-1674 yılında padişahın kendisi için dikilen eşyayı belirtir.

Tablo 2'de Şevval 1673-1674 yılında padişahın kendisi için dikilen dört kontuş, on üç kutni, klabdan ve boğası kaftan, elli iki kutni entar ile zibun, bir şal kürkkaşı, dört seccade, altı yağmurluk, altı torba, bir aylık kellepuş, iki yüz yastığı, dört tane yüz yastığı,

dört tane yumuşak yastık, dört kebir şilte, kadifesiyle şiltesiyle bir iskemle, iki kat güvez daryiden dört pabuç torbası, üçer ak darayiden iki boça, iki seccade, beş çift çizme yirmi iki sünger, şiltesi ve kutni astarı, dest-mal, kalçın çukası, darayiden biri beyaz biri kırmızı boğça dikildi.

Dört kontuş ⁶ dikildi. Bedeli 360	On üç kutni ⁷ ve klabdan ve bogasi kaftan dikildi. Bedeli 5.200	Elli iki kutni entari ma'a zıibun ⁸ dikildi. Bedeli 10.400	Bir şal kürkkaşı < > dikildi. Bedeli 300	Dört seccade dikildi. Bedeli 400
Bir yağmurluk dikildi. Bedeli 400	Dahi altı yağmurluk dikildi. Bedeli 1200	Altı torba dikildi. Bedeli 2.400	Bir aylık kelle-püş ⁹ dikildi. Bedeli 650	İki yüz yasadığı dikildi. Bedeli 650
Dört dane yumuşak yastık dikildi. Bedeli 750	Dört kebir şilte dikildi, fi 1.450. Bedeli 5.800	Kadifesiyle şiltesiyle bir iskemle dikildi. Bedeli 860	İki kat güvez ¹⁰ dârâyîden ¹¹ dört babuç torbası dikildi. Bedeli 800	Üçer ak dârâyîden iki boça dikildi. Bedeli 660
İki seccade şiltesi ve kutni ¹² astarı Bedeli 1200	İki yüz yirmi dest-mâl ¹³ dikildi. Bedeli 400	Beş çift çizme kalçın çukasıyla ¹⁴ dikildi, harcı Bedeli 750	Yirmi iki sünger dikildi. Bedeli 110	İkikebir dârâyîden biri beyaz biri Kırmızı boğça dikildi. Bedeli 1.100
Dört kürk kaşı dikildi. Bedeli 1.400	On dört entari dikildi. Bedeli 2.800	Bir çeharşef dikildi. Bedeli 50	İki dârâyî beyaz atlası Bedeli 480	

2.1. Harem-i Şerif için Dikilen Eşyayı Belirtir.

⁶ Konduş, kontuş: Başörtüsü, ferace, en üste giyilen elbise, kollu yelek.

⁷ Pamuklu dokumalara verilen isim. Mine Esiner Özen, Türkçede Kumaş Adları, *Tarih Dergisi*, 1982, sayı: 33; s. 324.

⁸ Kısa pamuklu mintan. <https://lugat.osmanlica.online/>

⁹ Bir çeşit baş örtüsü.

¹⁰ Mora çalan koyu kırmızı renk.

¹¹ Derâyî, dârâyî: Memleketimize İran'dan ithal edilen, çeşitli renkler üzerine kalın bir eski kumaşın adı. Şam'da dokunan benzerlerine "Şam dârâyîsi", diğer bir nevine de "pülâdî dârâyî" denir. Gümüş ve altın sırma tellerle dokunmuş bir cins ipekli kumaş.

¹² Kutni: Pamuklu dokumalara verilen isim. Ayrıca atlas ile kemha arasında, bir yüzü ipekli, diğeri pamuklu bir kumaş da kutnu (kutni) adını taşır.

¹³ El ve yüz silecek mendil.

¹⁴ Yünden sıkı olarak dokunmuş dayanıklı ve havlı bir kumaş. Bilhassa erkek giyiminde kullanılırdı. Bunu dokuyanlara çulha denirdi. En meşhurları Üsküp ve Selanik'te dokunurdu. Kırmızılı çok makbuldü. Ateş alı, gayet parlak eski bir Venedik çuhası da memleketimizde (ıskarlat) adı ile meşhur olmuştur. Mine Esiner Özen, Türkçede Kumaş Adları, *Tarih Dergisi*, 1982, sayı: 33; s. 291-340.

Tablo 3'te dört kürk kaşı, on dört entar, çeharşef, iki darayı beyaz atlas dikildi.

Dört kürk kaşı dikildi. Bedeli 1.400	On dört entari dikildi. Bedeli 2.800	Bir çeharşef dikildi. Bedeli 50	İki dârâyî beyaz atlası Bedeli 480
---	---	------------------------------------	---------------------------------------

2.2. 1673-1674 yılında Virgü için Dikilen Eşyayı Açıklar.

Tablo 4'te kırk akçe kesesi, üç hasır ezrağı, on alacadan on beş bohça, zıbın entari, mektup kisesi ve saat kisesi, defter deste mezbur bağı, baltacı ağalara sekiz kontuş, sekiz şalvar, entariye, zıbına, mintana ve sair şeylere masraf olunan tam olarak belirtilmiştir.

Kırk akçe kesesi dikildi. Bedeli 680	Üç hasır ezrağı ¹⁵ dikildi. Bedel 150	On alacadan on beş bohça dikildi. Bedel 1.950	Zıbun çetari ¹⁶ dikildi. Bedel 80
Mektûb kizesi ve saat kisesi dikildi. Bedel 500	Defter deste mezbûr bağı Bedel 180	Baltacı ağalara sekiz kontuş fi 400 Bedel 3.200	Sekiz kontuş dikildi. Bedel 640

Cem'an yekûn mecmû'u

50.550 akçe

7.000 akçe

+-----

57.550 yekûn akçe

3. Belge 3-TS. MA. d, D.10457.0163.00.

H 1084/M 1673-1674 yılında padişaha verilen eşyalar belirtilir.

Tablo 5'te padişaha şal kuşak, kaputluk kırmızı prangon, beyaz keremsud, kahve makreme, derzibaşı eliyle kırmızı saye, yakı kâğıdı, yakı kutusuna kırmızı kadife, şerbeti dülbend verildi. Harem-i Hümayun için, büyük boy mai Hint atlası, beyaz kitresiz atlas, kırmızı londrine, seccade için telli Acem kadifesi, bu seccadeye telli Frengi kadife, beyaz şal, sepetler siyah düz kadife, Mısır ezrağı, virgü için dolamalık ve çakşırlık londrin verildi.

¹⁵ Gök renkli, mavi. <https://lugat.osmanlica.online/>

¹⁶ Bir ipek ve üç pamuk ipliğinden yol yol dokunan makbul bir kumaş çeşidi. <https://lugat.osmanlica.online/>

Sa'âdetlü hünkâr için Şal kuşak verildi. 5 aded, fi 8,5=42,5 guruş	Sa'âdetlü hünkâr için kaputluk kırmızı prangon 6 zirâ', fi 6,5=39	Sa'âdetlü hünkâr için beyaz keremsud verildi. 1 aded 10 guruş	Sa'âdetlü hünkâr için kahve makrama verildi. 1 çift 40 guruş
Sa'âdetlü hünkâr için derzibaşı yediyle kırmızı sâye verildi. 1 zirâ'6 guruş	Sa'âdetlü hünkâr için yakı kâğıdı verildi. 80 deste 5 guruş	Sa'âdetlü hünkâr için yakı kutusuna kırmızı kadife verildi. 1 zirâ 7 rub', fi 5,5=10 guruş1 (...?)	Sa'âdetlü hünkâr için şerbeti dülbend verildi. 4 aded fi 8,5= 34 guruş

3.1. Harem-i Hüymâyun için Verilendir.

Büyük boy mâi Hind atlası verildi. 1 aded 45 guruş	Beyaz kitresiz ¹⁷ atlas verildi. 16 zirâ' fi 2,5= 40 guruş	(...?) başı yediyle kırmızı londrine ¹⁸ verildi. 1 zirâ' 4 guruş
Seccâde için telli Acem kadifesi verildi. 1 top55 guruş	Mezbûr seccâdeye telli frenkî kadife 10 zirâ' fi 5,5=61,5 guruş	Beyâz şal verildi. 1 aded 25 guruş
Sepetler için siyah düz kadife verildi. 4 zirâ' 1 rub', fi 5=20 guruş	Mısır ezrağı verildi. 2 top, fi 13=26 guruş	Virgü için dolamalık ¹⁹ ve çakşırılık ²⁰ londerine verildi. 7 zirâ' fi 2 14 guruş

Cem'an yekûn : 480,5 guruş. El-bâki: 353

4. Belge 4-TS. MA. d, D.10457.0059.00.

H 1082/M 1671-1672 yılında Dârüssaâde ağalarının hak ettikleri elbise ve değerlerinin suretidir.

Nefer 1600 4400 3400 360 240 10000	Nefer 1600 4400 3400 360 240 10000	Nefer 1600 4400 3400 360 240 10000	Nefer 1600 4400 3400 360 240 10000	Nefer 1600 4400 3400 360 240 10000
Nefer 1600 4400 3400 360	Nefer 1600 4400 3400 360	Nefer 1600 4400 3400 360	Nefer 1600 4400 3400 360	Nefer 1600 4400 3400 360

¹⁷ Gevenden elde edilen, eczacılıkta, pastacılıkta, boyacılıkta, kâğıt sanayinde ve apre yapmak için dokumacılıkta kullanılan zambak, kestere.

¹⁸ Londrin, Fr. Londrin; İngiliz çuhası taklidi.

¹⁹ Elbise üstüne giyilen, önu açık üst giyeceği; eskiden özellikle yeniçeri ve bazı saray görevlilerinin, iç oğlanlarının giydikleri, belden çizgili bir kuşakla tutturulan, önu açık, kolları bol, kol ağızları daha dar, çuha, çatma veya kemhâdan bir nevi cübbe [Yeniçeriler, dolamanın ön eteklerini kaldırıp bellerindeki kuşağa sokarlardı.].

²⁰ Çuhadan yapılmış bir tür dar şalvar. Açıkgöz, a.g.t, s. 332.

240	240	240	240	240
10000	10000	10000	10000	10000
Nefer	Nefer	Nefer	Nefer	Nefer
1600	1600	1600	3400	3400
4400	4400	4400	430	430
3400	3400	3400	400	400
360	360	360	2700	2700
240	240	240	240	240
10000	10000	10000	7170	7170
Nefer	Nefer	Nefer	Nefer	Nefer
3400	3400	3400	3400	3400
430	430	430	430	430
400	400	400	400	400
2700	2700	2700	2700	2700
240	240	240	240	240
7170	7170	7170	7170	7170
Nefer	Nefer	Nefer	Nefer	Nefer
3400	2000	2000	2000	2000
430	270	270	270	270
400	2200	2200	2200	2200
2700	240	240	240	240
240	400	400	400	400
7170	5110	5110	5110	5110
Nefer	Nefer	Nefer	Nefer	Nefer
2000	2000	2000	2000	2000
270	270	270	270	270
2200	2200	2200	2200	2200
240	240	240	240	240
400	400	400	400	400
5110	5110	5110	5110	5110
Nefer	Nefer	Nefer	Nefer	Nefer
2000	2000	2000	2000	2000
270	270	270	270	270
2200	2200	2200	2200	2200
240	240	240	240	240
400	400	400	400	400
5110	5110	5110	5110	5110

Belde-i ?

208900

69890

189010

Tahsil ?

3237

777

2460

5. Belge 5-TS. MA. d, D.09670.0016.00. Takdim Edilen Eşyanın Defteridir.

Tablo 7’de beyaz ve sarı çubuklu fermayış şal, zemini nar çiçeği armalı fermayış şal, beyaz ve al çubuklu marpiçi şal, yeşil ve güvez çubuklu şal, kandilli beyaz çarşal, zemini güvez

armalı mütella taka, zemini al mütella bend-i Rûmî taka, beyaz patiste üzerine işleme mütella bend, elvan gücerat²¹ çetari, elvan gücerat gezi verildi.

Destar-ı Al Taka: 4 aded	Al ve nefli çubuklu beyazlı ve arma şukufeli ²² fermayış ²³ şal 1 aded	Zemini beyaz armalı fermayış şal 1 aded	Diğer zemini beyaz arma şukufeli fermayış şal 1 aded
Beyaz ve sarı çubuklu fermayış şal 1 aded	Zemini nar çiçeği armalı fermayış şal 1 aded	Beyaz ve al çubuklu mârpîçi ²⁴ şal 1 aded	Yeşil ve güvez çubuklu mârpîçi şal 2 aded
Kandilli beyaz çarşal ²⁵ 1 aded	Ortası sırma beyaz çarşal 1 aded	Kanarya çarşal 1 aded	Nar çiçeği sade şal 1 aded
Sarı sade Şal 1 aded	Zemini güvez armalı mütellâ taka 1 aded	Zemini al mütellâ bend-i Rûmî taka 1 aded	Sarı ve penbe çubuklu mütellâ ²⁶ beldar-ı ²⁷ âl taka 1 aded
Nar çiçeği ve güvez çubuklu armalı mütellâ taka 1 aded	Kim[yo]ni ve güvez çubuklu mütellâ taka 1 aded	Fısdıki mütellâ bend-i Rumi taka sene 1	Zemini beyaz mütellâ beldar taka 1 aded
Zemini beyaz karanfili mütellâ taka 1 aded	Penbe ve beyaz çubuklu mütellâ taka 1 aded	Zemini beyaz mütellâ bend-i Rumi taka 1 aded	Zemini beyaz mütellâ hezâr-<tüte> taka ²⁸ 1 aded
Zemini beyaz diğer hezâr-tüte mütellâ taka sene 2	Beyaz patiste üzerine işleme mütellâ bend Top: 5 aded	Elvan gücerat ²⁹ çetari Top: 5 aded	Elvan gücerat gezi Top: 5 aded

Aded-i Mâverdi parça: 1 aded

(...?) 12 aded

6-Belge 6-TS. MA. d, D.10457.0071.00. Tablo 8

²¹ Hindistan'ın Bengal, Gücerat ve Benares şehirlerine has kumaşlar (Açıkgöz-Ünyay, 2018a, 1681-1686).

²² Çiçek motifli.

²³ Hindistan'da çubuklu kumaşına verilen ad. Mine Esiner Özen, Türkçede Kumaş Adları, *Tarih Dergisi*, 1982, sayı: 33; s. 314.

²⁴ Kıvrımlı, bükümlü.

²⁵ Dört arşın boyunda kadınların omzuna attığı elbise. Açıkgöz-Ünyay, Fatma, (2012). XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Hediye ve Hediyeleşme (Padişahlara Sunulan ve Padişahların Verdiği Hediyeler Üzerine Bir Araştırma), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 331.

²⁶ Tılâlanmış, eritilmiş altınla yaldızlanmış, yaldızlı. Açıkgöz-Ünyay, a.g.t, 341.

²⁷ Beli tutan kuşak.

²⁸ Bir nevi sevâyi kumaş topu.

²⁹ Hindistan'ın Bengal, Gücerat ve Benares şehirlerine has kumaşlar.

H 1081/M 1670-1671 yıllarında kilerli çalışanlarının hak ettikleri elbise ve değerleri suretidir.

Tablo 8’de 1671-1672 yıllarında kilerli çalışanlarının hak ettikleri elbise ve değerleri tek tek isimleri belirtilerek verilmiştir.

Kethüda³⁰ 86.440 akçe 14.440 akçe 163 guruş

Süleyman Mum başı 10.200	Osman Şakird-i Peşkir 10.200	Mustafa Gulam-ı miftah 10.200	Abdülnafî 10.200	Mustafa 10.200
Mehmed 10 aded 111 guruş	İbrahim Berber 10.200	Mehmed 9.140 50 aded 101 guruş	Abdurrahman 7570 10 aded 84 guruş	Mehmed Helva-i 7.170 60 adad 79 guruş
Yusuf Çukadar 7.170	Abdülkerim 6940 10 aded 77guruş	Mehmed Şehrî 6.940	Ahmed 6.240 30 aded 69guruş	Abdurrahman 6.240
Hüseyin Halife 6.110 80 aded 67 guruş	Ahmed-i Sivas 5.710 40 aded 63 guruş	Halil-i Mihalic 5.710	İsmail Halife 5.510 0 aded 61 guruş	Mehmed Abdullah 5.510
Ali Hafız 4.510 10 aded 50 guruş	Mustafa-yı Bosna 4.510	Mustafa-yı Üsküdarî 4.510	Mustafa-yı Üsküdarî 4.510	Mustafa-yı Üsküdarî 4.510 Mustafa-yı Üsküdarî
Süleyman Abdullah 4.510	Veli-yi Niğed 4.510	Süleyman Abdullah 4.510	Mehmed Şehri 4.510	İsmail Abdullah 4.510
Ahmed-i Gürcü 4.410	Mehmed Helva-i 4.410	Yusuf Abdullah 4.410	Mehmed-i Sinab 4.410	Mustafa-yı Bosna 4.410
Hasan Abdullah 4.410	Mahmud-ı Küçük 4.410	Hüseyin-i Sofya 4.410	Mehmed Çukadar 4.410	Ali-yi Çorlu 4.410
Ali Şatır 4.410	Ahmed-i Akşehir 4.410	Ahmed-i Çerkeş 4.410	Hüseyin Cündî 4.410	İbrahim Şehri 4.410
Ömer-i Erzurum 4.410	Ahmed-i Tokat 4.410	Süleyman-I Üsküdar 4.410	Abbas Cündî 4.410	Şahin Cündî 4.410
Ali-yi Cezari 4410	Ali-yi Beypazarî 4.410	Mehmed Beyzâde 4.410	Musa Müezzîn 4.410	İbrahim-i Gürcü 4.410
Ali-yi Gürcü 4.410	Mustafa Abdullah 4.410	Abdullah Cündî 4.410	Ahmed Cündî 4.410	Mustafa Cündî 4.410
Ahmed-i Tire 4.410	Mustafa Abdullah 4.410	Abdullah Hasan 4.410	Süleyman Cündî 4410	Ahmed-i Bosna 4.410

³⁰ Osmanlılarda sadrazamın yardımcısı, devletin iç işlerine bakan kimse. Yeniçeri ağasının yardımcısı durumunda olan yeniçeri zabiti.

Mustafa-yı Boğazhisar 4.410	Ahmed-i Bosna 4.410	Hasan Cündî 4.410	Mustafa Abdullah 4.410	Mehmed-i Bosna 4.410
Ahmed Cündî 4.410	Ahmed Bosna 4.410	Kenan Abdullah 4.410	İbrahim-i Yanbolu 4.410	Yusuf Abdullah 4.410
Ahmed Abdullah 4.410	Ali-yi Kızılhisar 4.410	Ahmed-i Bosna 4410	Mustafa-yı Klis 4.410	Hasan-ı Erzurum 4.410

Yekûn: 493.920

Be-hesâb-ı guruş, fi 90= 5.488

7-Belge 7-TS. MA. d, D.10457.0101.00. Tablo 9

H 1082/M 1670-1671 yıllarında hazinede görevli kişilerin hak ettikleri kaftan ve değerlerini açıklar.

Tablo 9'da 1671-1672 yıllarında hazinede görevli kişilerin hak ettikleri kaftan ve değerleri görevli kişilerin isimleri tek tek yazarak belirtilmiştir.

Kethüda 86.640 akçe 14.640 akçe 163 guruş

Maksud Gügümbaşı 10.200	Mehmed Gulam-ı miftah 10.200	Mustafa Narenci 10.200	Mahmud Gulâm-ı peşkir 10.200	Musa Sazendebaşı 102.00 M.
Mehmed Şakird-i gügüm 10.200	Mehmed Serbazi 10.200	Ahmed Gulam-ı ibrik 10.200	Hüseyin Şakird-i peşkir 10200	Mustafa Bülbülcü 10.200
Mehmed Derzibaşı 10.200	Mustafa Tablecı 10.200 M.	Mustafa Ağa Cüce 3.370 37.5 guruş	Osman Ağa Cüce 3.370 M.	Mustafa Başcüce 5.600 62 guruş M.
Ömer-i küçük 10.200	Ahmed Cüce 3.370M.	İbrahim-i fil 10.200M.	Mehmed-i şehri 10.200M	Mehmed-i Bursa 10.200M
Cafer-i Kürkçü 9.800	Abdurrahman Cüce 3.370M.	Baş Dilsiz 5.600 M.	AhmedDefteri 10.200	İbrahim-i şehri 10.200
Mustafa-yı küçük 10.200M.	İsmailCüce 3.370M.	MehmedAğa dilsiz 3.370	Abdurrahman Berber10.000	Gergedan Dilsiz3.370M.
Mehmed Derzi9.800	Receb-i küçük 8.63096 guruş	Hasan-ı küçük 8.630M.	AbazaDilsiz 3370M.	Mehmed Derviş8.630
Mehmed-i Çerkes 8.630	Mehmed Kılıncı Çukadar8.630	AnberDilsiz 3.370M.	Hüseyin Halife8.630	Hüseyin-i Gürce 7.570
Abdullah-ı küçük	Mehmed-i	Mahmud-ı	Süleyman	Hüseyin Saruca

Müteveffâ 6.940 6.940	Bosna6.940	Bosna6.940 M.	Sarı6.940	5.84065 guruş
NasuhPehlivan 5.840	RecepBerber 5.840	AhmedHalife 5.840	Abdülkadir 5.840M.	Muslu-yı Bosna5.340M.
Ali Hafız 5.340M.	Mehmed Derviş 5.310	Mustafa-yı Bosna 5.310	Halil-ı şehri 5.310	Ali Çukadar 5.310
Hüseyin Müezzîn 5.310M.	Ömer Cüce 3.370M.	Yusuf-ı Kara 5.310	Mehmed-i Küçük 5.310	HüseyinEmir 5.310 Üsküdar'da 55,5 guruş
İbrahim Dilsiz 3.370 M.	Zeyrek Cüce 3.370	Mustafa Cündî 5.010	Mehmed Çerkes 5.010 M.	Abdurrahman-ı Edirne 5.010
Hüseyin Abaza 5.010	Mehmed Bâzî 5.010	Receb Cündi 5.010	Ahmed-i Bosna 5.010	Ömer-I Küçük 5.010 M.
Ahmed Cündî 5.010	İsmail Çukadar 5.010	Osman Dilsiz 3.370 M.	Şahin-i Harem 5.010 müteveffâ	Ahmed-i Gürcü 5.010
Ömer Cündî 5.010	Mehmed Abaza 5.010 M.	Seyyid Mehmed 5.010 M.	Mehmedi Tavîl 5.010 M.	Ali-yi Küçük 5.010 M.
Ali-yi Helvâî 5.010 M.	Ali Balcı 5.010	Halil Ağa Cüce 3.370	Mustafa Cüce 3.370 M.	Mehmedi Bosna 5.010 M.
İbrahim-i Helvâî 5.010	Muhammad-I Akşehri 5.010	Hacı İbrahim 5.010 M.	Ahmedi Galata 5.010 M.	Mehmed-i Şehri 5.010
Mehmed Çukadar 5.010	Osman Cüce 3.370 M.	Mustafa Müezzîn-i Rum 5.010 M.	Bayram Cündî 5.010	Şaban-ı Galata 50.10 M.
Mehmed Defteri 5.010 M.	Recebi Küçük 5.010 M.	Hüseyin Çukadar 5.010	Salih Cündî 5.010	Mehmed Şatır 5.010
Mustafa Müezzîn 5.010	Mustafa Beyzâde 5.010	Mehmed Ağa 5.010	Yusuf-ı Helvâî 5.010	Mustafa-yı Çerkes 5.010

Ahmed-i Erzurum 5.010	Mehmed Bâzî 5.010	Muslu Bâzî 5.010 M.	Ali Bâzî 5.010	Ahmed Ceyşî 5.010
Osman-ı Gürcü 5.010	Osman Çukadar 5.010	Murtaza Cüнди 5.010	İbrahim Gürcü-yi Harem 5.010	Mehmed Cüнди 5.010

Yekûn

794.610 akçe

531.550 akçe teslim der-Edirne

263.060 akçe

Be-hesâb-ı gurus fi 90=5.906 gurus

El-bâki: 2.893 gurus

Sonuç

Bütün dünyada insanların yaşadıkları çevre, inançları vb. sebepler doğrultusunda, bedeninin bir kısmını veya tamamını örtme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu örtünme ihtiyacı hemen her toplumda en azından “edep yerlerinin gizlenmesi” şeklinde olmuştur. İnsanın temel ihtiyaçlarından biri olan giyim, çoğu zaman toplumun kültürel yapısının etkisiyle temel ihtiyaç olmanın ötesinde anlamlar kazanmıştır. Tabii olarak insanlar bu örtünme zorunluluğunu daha da geliştirerek zevk hâline getirmiş, her toplum kendi kültürüne ve medeniyetine uygun hâle getirmeye çalışmıştır.

Osmanlı padişah ve bürokratlarının elbiseleri genellikle zengin ve gösterişliydi. Elbiseler genellikle ipek, kadife ve satenden yapılmıştı. Elbiselerde altın ve gümüş ipliklerle yapılan işlemler ve süslemeler bulunurdu. Padişahların tahta çıktıklarında giydikleri cülus elbiseleri en değerli ve gösterişli olanlardı. Bu elbiselerde kullanılan kumaşlar ve işlemler çok değerli ve pahalı malzemelerden yapılırdı. Padişahlar ve bürokratlar, özel eşyalarında da lüks ve zenginlik arayışı içindeydiler. Özellikle değerli taşlarla süslenen pırlanta ve yakut gibi mücevherler, altın ve gümüş eşyalar, değerli tütsüler, değerli ahşap ve maden işlemeli eşyalar kullanılırdı. Bu eşyaların değeri genellikle malzeme kalitesi, el işçiliği ve zamanın moda trendleriyle ilişkilidir. Bu eşyalar elbette dönemin sosyal statüsünü ve zenginlik düzeyini yansıtan eşyalar olduğu için değerleri oldukça yüksektir.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv Defterleri bölümündeki altı adet belge incelenmiştir. Padişahın kendisi için dikilen dört kontuş, on üç kutni, klabdan ve boğası kaftan, elli iki kutni entar ile zıibun, bir şal kürkkaşı, dört seccade, altı yağmurluk, altı torba, bir aylık kellepuş, iki yüz yastığı, dört tane yüz yastığı, dört tane yumuşak yastık, dört kebir şilte, kadifesiyle şiltesiyle bir iskemle, iki kat güvez daryiden dört pabuç torbası, üçer ak darayiden iki boça, iki seccade, beş çift çizme yirmi iki sünger, şiltesi ve kutni astarı, dest-mal, kalçın çukası, darayiden biri beyaz biri kırmızı boğça dikildi; Bâbüssaâde ağaları ve orada çalışanların hak ettikleri bayramlık ihsanlar, elbiselerin değeri, sarık değerleri, hazine de çalışan ağaların ve bölükbaşı, kapu ağası, has odabaşı, hazinedarbaşı, kilercibaşı, daray ağası, Galata ağası, Edirne Sarayı ağası, Bimarhane ağası, saray kethüdası İbrahim Ağa, Bâbüssaâde'de çalışan yirmi beş kişinin bayramlık ihsanları, Dârüşşifâ çalışan otuz beş kişinin sarıklarının değerleri, hazine-i Âmire çalışanlarında yedi kişinin ve teberdar bölükbaşılarnın destarlarnın değerleri; Harem-i Şerif için dikilen eşyalar; padişaha verilen eşyalar; Dârüssaâde ağalarının hak ettikleri elbise ve değerleri; kilerli çalışanlarının hak ettikleri elbise ve değerleri suretidir. Değerlendirdiğimiz altı arşiv belgesi, 1670-1674 tarihli defterdir. Dolayısıyla altı tanesi de IV. Mehmet (1648-1687) dönemine aittir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun zengin tarihî mirası, kültürel mirası, el işçiliği teknikleri ve lüks kumaşları tarzı olarak, dünya tarihinin en önemli kültür miraslarından biridir. Anıtsal elbiseler, nobran şalvar, cübbeler, özel aksesuarları ve dekorasyonları, tarihî ve kültürel önemleri ve ekonomik değerleriyle, bugüne kadar hayranlık uyandırmaya devam ediyorlar. Bu değerli eserler, değerlerine ve önemine tekabül eden titizlik ve ciddiyetle korunmalıdır.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

TS. MA. d, D.10457.0019.00
TS. MA. d, D.10457.0107.00.
TS. MA. d, D.10457.0163.00.
TS. MA. d, D.10457.0071.00.
TS. MA. d, D.10457.0059.00.
TS. MA. d, D.10457.0101.00.

Kitap ve Makaleler

- Açıkgöz-Ünyay, “Fatma Osmanlılar ile Hindistan Sultanlıkları Arasındaki Diplomatik İlişkiler ve Hediyeleşme (XV.-XVII. Yüzyıllar)”, *Ulakbilge*, Cilt 6, Sayı 31, Volume 6, Issue 31, (2018), 287-300.
- Açıkgöz-Ünyay, Fatma. *XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Hediye ve Hediyeleşme (Padişahlara Sunulan ve Padişahların Verdiği Hediyeler Üzerine Bir Araştırma)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Altay, Fikret. *Kaftanlar Topkapı Sarayı Müzesi: 3*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1979.
- Altındağ, Ülkü. “Dârüssaâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/1-3, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bilgin, Arif. “Harc-ı Hâssa Emîni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/535-536, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Çalık, Sıddık. *1108 Numaralı Harc-ı Hassa Defteri’nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Eyice, Semavi. “Bâbüssaâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/408-409, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Gök, İlhan. *Atatürk Kitaplığı M.C. O.71 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn’âmât Defteri (Transkripsiyon-Değerlendirme)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul: 2014.
- Karaca, Filiz. “İn’âm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/259-260, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ok, Meltem. “Tasarım ve Süsleme Ögeleriyle Topkapı Sarayı Padişah Kaftanları”, *Akdeniz Sanat Dergisi*, Cilt 8, Sayı 16 (2015), 70-85.
- Özen, Mine Esiner. “Türkçede Kumaş Adları”, *Tarih Dergisi*, 33/3 (1980), 31.
- Sahillioğlu, Halil. “Ceyb-i Hümayun”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/465-467, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şemsettin Sami. *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.

TESETTÜRLÜ SOSYAL MEDYA FENOMENLERİNİN TESETTÜRLÜ GENÇ KADINLARIN TÜKETİM TARZLARINA ETKİLERİ ÜZERİNE NİTEL BİR ÇALIŞMA*

Hidayet TUKSAL

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı

Asst. Prof., Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

Kırıkkale, Türkiye.

htuksal@gmail.com

orcid.org/0000-0002-4864-2032

Meryem Sena ÇANK MENDİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı

Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

Ankara, Türkiye.

meryemcank@gmail.com

orcid.org/0000-0002-7287-727X

Öz

Sosyal medya bireylerin zamanının çoğunluğunu geçirdiği görsel ve işitsel içerikler sunan bir platformdur. Bu platformlarda gerek içerik üreticisi gerekse takipçi olarak dindar camianın genç kadınları da mevcuttur. Tüketim eylemi sosyal ve ekonomik bir olgu olduğu kadar kültürel bir olgudur, zira tüketim malları kültürel öğeler tarafından çevrelenmektedir. Bu bağlamda sosyal sınıfların kendilerini bir ifade biçimi olarak karşımıza çıkan tüketim kavramı, bireylerin imajlarla, sembollerle ve simgelerle kendilerini siyasal ve sosyal olarak sunmalarına olanak sağlamaktadır. Bu olgulardan yola çıkılarak makalede sosyal medya ortamında marka, yaşam tarzı, kıyafetle ilgili içerikler sunan tesettürlü fenomenlerin yine sosyal medya ortamının müdavimleri konumunda bulunan tesettürlü genç kadınların tüketim tarzlarını ne şekilde etkilediği sorusuna cevap aranmaktadır. Bu amaçla 18-27 yaş aralığında bulunan 25 tesettürlü genç kadınla gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakatlarla tesettürlü sosyal medya fenomenlerinin genç tesettürlü kadınların tüketim tarzlarına etkileri araştırılmıştır. Elde edilen verilere göre katılımcıların çoğu tesettürlü sosyal medya fenomenlerini takip etmektedirler

* Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Hidayet TUKSAL danışmanlığında hazırlanan “Tesettürlü YouTube Fenomenlerinin Tesettürlü Gençler Üzerine Bıraktığı Etkiler” başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

ancak onlara karşı tutumlarında iki gruba ayrılmaktadırlar: Tesettürlü fenomenlere sempati besleyen, sunduğu içeriklerden faydalanan grup tüketim tercihlerinde onlardan etkilenmekle birlikte ticari boyutun da farkındadırlar ve bu yüzden temkinli davranmaktadırlar. Tesettürlü fenomenlere sempati beslemeyen katılımcılar ise onları tesettür konusunda yanlış mesajlar verdikleri, ürünler konusunda yanıltıcı davrandıkları, hayat tarzı konusunda gösterişçi bir tutum sergiledikleri gerekçeleriyle eleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Sosyal Medya, Tesettürlü Fenomenler, Tesettürlü Genç Kadınlar, Tüketim Tarzı.

A QUALITATIVE STUDY on the EFFECTS of HIJAB-WEARING INFLUENCERS on the CONSUMPTION STYLES of YOUNG WOMEN WEARING HIJAB

Abstract

The social media platform serves as a predominant space for individuals immersed in visual and auditory content. Within this realm, young women from the religious community, including content creators and followers, actively engage. Consumption, being a socio-economic and cultural phenomenon, surrounds goods with cultural elements. In this context, the concept of consumption emerges as a means for social classes to express themselves through images, symbols, and signs. This article investigates the influence of veiled social media influencers, who share content related to brands, lifestyles, and clothing, on the consumption styles of veiled young women. Semi-structured interviews with 25 veiled young women aged 18-27 were conducted for this purpose. Results indicate that while most participants follow veiled influencers, their attitudes can be categorized into two groups: those sympathizing with influencers, adopting influenced consumption preferences cautiously; and those critical of influencers, accusing them of conveying incorrect messages and engaging in misleading behavior.

Keywords: Sociology of Religion, Social Media, Hijab-Wearing Influencers, Hijab Wearing Young Women, Consumption Styles.

Giriş

Postmodern dünyanın getirilerinden biri olan teknolojinin ilerlemesiyle günlük hayatın önemli bir bölümü sosyal medya mecralarında geçirilmektedir. Bu mecralardaki aktif kullanıcılar arasında dindar kesim de gerek içerik üreticisi gerekse takipçi olarak yerini almış bulunmaktadır. Bu bağlamda pek çok tesettürlü sosyal medya fenomeninin ortaya çıktığı ve

dindar camianın genç kadınları tarafından takip edildiği, hatta bu fenomenlerin genç kadınlar tarafından örnek alma derecesinde hayatlarına dâhil edildiği gözlenmektedir. Kapitalist sistemin bir dayatması olarak ihtiyaçların sürekli değişmesi ve artması sonucunda tüketim davranışları artmıştır. Sosyal medyanın tüketime etkileri ise su götürmez bir gerçektir. Sosyal medya kolay ulaşılabilirlik yönü ile pazar alanı için oldukça elverişli bir zemin sağlamaktadır; bu anlamda tüketim kültürünü etkileyen en önemli faktörlerden biridir. Bu olgudan hareketle üretim ve moda sektörü bireyleri tüketici rolüne büründürmenin en kolay yolu olarak sosyal medya araçlarını ve sosyal medya fenomenlerini kullanmakta, ürün veya hizmetlerini pazarlayarak marka bilinirliğini arttırmaktadırlar.¹

Dindarlığın tüketim konusunda israftan kaçınmayı ve kanaatkârlığı teşvik eden öğretilerine rağmen yeni medyanın muhafazakâr bireyler üzerindeki gözlenen etkileri, bu konuyu çeşitli sosyal bilimlerin ilgi alanına taşımıştır. Tüketim kültürünün dindar bireylerin yaşamlarını ne şekilde etkilediği din sosyolojisinde öne çıkan araştırma konularından biri hâline gelmiştir. Makalede kadın dindarlığının önemli sembollerinden biri olan tesettürü çeşitli biçimlerde icra eden genç kadınların özellikle kıyafet ve modayla ilgili tüketim alanlarında kendileri gibi tesettürlü olan sosyal medya fenomenlerinden ne şekilde etkilendikleri ele alınmaktadır.

1. Araştırmanın Soruları:

Bu makalede iki temel soruya cevap aranmaktadır:

1. Tesettürlü genç kadınların sosyal medyayla ilişkileri dünya ve ülke istatistikleriyle kıyaslandığında ne durumdadır?
2. Tesettürlü sosyal medya fenomenleri tesettürlü genç kadınların tüketim tarzlarını nasıl etkilemektedir?

2. Araştırmanın Yöntemi:

Araştırma Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde yaşayan 18-27 yaş aralığındaki tesettürlü genç kadınlardan 25 kişi ile uzaktan görüntülü konuşma yöntemiyle yarı yapılandırılmış mülakat tekniği ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmada öncelikle kapsamlı bir literatür taraması yapılmış, konuyla ilgili tez ve makaleler gözden geçirilmiş, araştırmanın kuramsal ve kavramsal çerçevesi belirlenmiştir. Her bir katılımcıyla ayrı görüşülerek 20 ila 40 dakika arasındaki

¹ Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü: Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma* (İstanbul: Sistem Yayınları, 2017), 16.

sürelerle gerçekleştirilen görüşmeler sırasında katılımcıların demografik ve sosyoekonomik durumlarını anlamak amacıyla dört olgusal kimlik sorusu sorulmuştur. Sosyal medya kullanım durumlarını anlamak amacıyla beş soru, tesettürlü fenomenlerin katılımcıların tesettürlerine etkilerini anlamak amacıyla beş soru, tesettürlü fenomenlerin bıraktığı etkiler hakkında bilgi edinmek amacıyla sekiz soru olmak üzere toplamda 18 soru katılımcılara yöneltilmiştir. Yapılan görüşmeler katılımcıların onamı alınarak kaydedilmiş, daha sonra deşifre edilerek benzer araştırmaların verileriyle karşılaştırma yöntemiyle analiz edilmiştir.

3. Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

3.1. Yeni Medya ve Sosyal Medya

Yeni medya kavramı çok kapsayıcı olup geleneksel medya araçlarından ziyade yeni teknolojilerle donatılmış uygulamaları ve cihazları ifade etmektedir. Yeni medya kavramında geçen “yeni” den kasıt teknolojinin yeniliğidir. Lev Manovich, *The Language of the New Media* adlı kitabında; web sitesi, internet, sanal gerçeklik uygulamaları, bilgisayar, CD ve romlardan, dijital olarak çekilen televizyon programlarına, 3D animasyon filmlerine kadar birçok şeyin yeni medya kapsamına dâhil olduğunu belirtmiştir.²

Sosyal medya ise kişilerin haber alabileceği, iletişim kurabileceği platformların genel adıdır. Bireylerin çeşitli paylaşımlarda bulunarak anlık durumlar, duyurular, bildirimler paylaşabileceği web sitelerine ve sosyal paylaşım sitelerine sosyal ağ demektediriz. Facebook, Twitter şu anki ismiyle X, Instagram, Google, Pinterest, LinkedIn, Tumblr, My Space, Discord, Tiktok ve YouTube popüler sosyal ağlardan bir kaçıdır.³

3.3. Tüketim ve Tüketim Toplumu

Tüketme arzusu günümüzde toplumun, özellikle genç neslin en büyük amacı hâline gelmiştir. Bireyler diledikleri şeye veya ürüne ulaşabilmek amacıyla sürekli olarak emek sarf etmekte, emeklerinin karşılığı olarak kazanmış oldukları parayla satın aldıkları ürüne sahip olmanın vermiş olduğu mutluluğu yaşamak istemektedir.⁴ Sanayileşmenin sağladığı üretim artışının yanı sıra, sanayileşme ile hanedeki tüm bireylerin çalışma hayatına girmesi gelirin artışına ve sonuç olarak tüketimin artmasına sebep olmuştur. Toplum dinamiklerinin değişmesi

² Lev Manovich, *The Language of New Media* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002); Akt. Çiğdem Aytakin, “Yeni Medya ve Ağ Nesli: Türkiye Örneği”, *Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2012), 2.

³ Ümit Sanlav, *Sosyal Medya Savaşları* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2014), 50.

⁴ Melek Coşgun, “Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu”, *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (Nisan 2012), 844.

tüketimin kültürel boyutunun ekonomik boyutunun önüne geçmesini sağlamış, tüketilen ürünler nesnelere olmaktan çıkıp hayaller ve hazlarla yer değiştirmiştir.⁵

Tüketim kavramını birçok disiplin ile ilişkilendirebilir. Sosyolojik, psikolojik ve iktisadi olarak tanımlanabilen tüketim kavramı Türk Dil Kurumu (2011) tarafından, “üretilen veya yapılan şeylerin kullanılıp harcanması, yoğaltım, istihlak, üretim karşısı” olarak ifade edilmiştir. Orçan’a göre tüketim; bireylerin ihtiyaç gördüğü talepleri ve bu taleplerin giderilmesi için gerekli bulunan hizmet, mal gibi üretim çeşitlerinin para ile satın alındığı sosyal ve ekonomik bir ilişki biçimidir.⁶ Tüketim olgusunun güdülenmesi ihtiyaç, istek ve arzu gibi taleplere bağlıdır ve tüketimin gerçekleştirilmesi için bu güdülerin uyandırılması gerekir.⁷

Tüketim kavramı *Aylak Sınıfın Teorisi* adlı kitapta Thorstein Veblen tarafından ilk defa 1899 yılında ele alınmıştır.⁸ Veblen’den sonra Herbert Marcuse konuyu inceleyerek ihtiyaçları gerçek ve sahte ihtiyaçlar olarak sınıflandırmıştır.⁹ Barınmak, giyinmek ve beslenmeyi gerçek ihtiyaçlar olarak ifade eden Marcuse, eğlence, dinlenme, reklam etkisinde kalarak tüketimi, sevmek ve nefret etmek gibi ihtiyaçları da sahte ihtiyaçlar olarak nitelemiştir. Illich *Tüketim Köleliği* adlı eserinde tüketim toplumunun eşyalar çevresinde düzenlendiğini, toplumun ilerlemesinin bu eşyalara ulaşılabilirlikle ölçüldüğünü ifade etmiştir.¹⁰ Robins ise tüketim kavramının olumlu tarafından bahsederek, kişilerin tüketim yoluyla dünya ile olan ilişkisinden kaynaklanan kaygı ve korkulardan sakındığını, bu tehditleri tüketim ile uzaklaştırdığını söyleyerek tüketimin gerçek dünya ile başa çıkmak için geliştirilmiş, kurumsallaşmış bir toplum savunma stratejisi olduğunu söylemiştir.¹¹

Tüketim eylemi sosyal ve ekonomik bir olgu olduğu kadar kültürel bir olgudur, zira tüketim malları kültürel öğeler tarafından çevrenmektedir. Bu bağlamda sosyal sınıfların kendilerini bir ifade biçimi olarak karşımıza çıkan tüketim kavramı, bireylerin imajlarla,

⁵ Ayşenur Akyazı, “Sosyal Medya ve Tüketim İlişkisi: Popüler Ünlülerin Instagram Hesapları Üzerine Bir Araştırma”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/0 (10 Ağustos 2019), 95.

⁶ Mustafa Orçan, *Osmanlı’dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü* (Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014), 23.

⁷ Bekir Koç, *Türkiye’de Tüketim Toplumu ve Din: Yabancılaşma Kavramı Analizi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014), 18.

⁸ Orçan, *Osmanlı’dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*, 15.

⁹ Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan/ İleri İşleyim Toplumu İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1990), 5.

¹⁰ Ivan Illich, *Tüketim Köleliği*, çev. Mesut Kardeşhan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 26.

¹¹ Kevin Robins, *İmaj/Görmenin Kültür ve Politikası*, çev. Nurçay Türkoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 179. Akt. Mustafa Hatipler, “Postmodernizm, Tüketim, Popüler Kültür ve Medya”, *Bilgi Dergisi* 34 (2017), 38-39.

sembollerle ve simgelerle kendilerini siyasal ve sosyal olarak sunmalarına olanak sağlamaktadır. Bu durum tüketim kültürü kavramının ortaya çıkmasını sağlamıştır.¹² George Simmel, Bourdieu, Baudrillard gibi sosyologlar da tüketimin bu kültürel yönü üzerine pek çok dikkat çekici tartışma yürütmüşler, önemli tespitlerde bulunmuşlardır.

Kapitalist sistemin bir parçası olan toplumlarda tüketim kültürünün devamlı hâle gelerek yeni ihtiyaçlar ortaya çıkarması, globalleşmenin etkisiyle aşırı tüketimin artması günümüzde gerçek bir sorun alanıdır.¹³ Tüketim toplumunda bireyin kimliği, tüketim şekline ve miktarına göre şekillenir. Tükettiği ölçüde toplumda daha fazla yer bulabilir hâle gelir. Tüketim toplumunda tüketmek artık bir hayat tarzı hâline gelmiştir.¹⁴ Bu tür toplumlarda bireyin giderleri gelirinden çoktur. Sosyal medya uygulamalarının gelişmesi, sanal alışverişin yaygınlaşması ile tüketimin önündeki coğrafi ve zamansal sınırlar ortadan kalkmıştır. Kredi kartları kullanımı ve elektronik ticaret sebebiyle geçmişin, bugünün ve geleceğin gelirlerinin harcanması mümkündür.¹⁵

Sosyal medya tüketim toplumunda önemli bir role sahiptir, bir anlamda gösteriş yapmak için en uygun alandır. Kullanıcılar sahip oldukları eşyaları, yemek yedikleri restoranları, gezi düzenledikleri mekânları, hayat tarzlarını sosyal medya platformları aracılığıyla sergilemektedirler. Ayrıca bireyler ulaşmak istedikleri statüdeki insanların hayat tarzlarını taklit ederek ve sosyal medyada paylaşarak kendisinin de o statüde bulunduğunu kanıtlamak istemektedir.¹⁶ Baudrillard sosyal medyada paylaşılan hayatların gerçeklikle bir ilişkisi olmadığını âdeta bir simülasyon olduğunu söyleyerek toplumun gerçeklikten uzaklaşıp sanal teknolojiler yardımıyla bir tür sanal yaşama dönüştüğünü ifade etmiştir.¹⁷ Sosyal medya fenomenleri de tüketimi özendirme işinde rol oynamakta, yapmış oldukları yorumlar ve tanımlarla takipçilerini etkilemekte, firmalar da bu fenomenler sayesinde müşterilerin ilgisini çekerek marka imajlarını güçlendirmektedirler.

3.4. Din ve Tüketim İlişkisi

¹² Orçan, *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*, 13.

¹³ Barış Önen Ünsalver, *Alışverişkolik Tüketirken Tüketen Takıntı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 19.

¹⁴ Akyazı, "Sosyal Medya ve Tüketim İlişkisi", 95.

¹⁵ Abdülkadir Zorlu, *Modern Tüketim Tarihinden Tüketim Araştırmaları, Tüketim Sosyolojisi* (Ankara: Glocal Yayınları, 2006), 107.

¹⁶ Ayda Sabuncuoğlu, "Sosyal Medyanın Bir Gösteriş Tüketimi Mecrası Olarak Kullanımı", *İletişim Çalışmaları 2015*, ed. Aydın Ziya Özgür-Aytekin İşman (Sakarya: Sakarya Üniversitesi ve TOJCAM, 2015), 370.

¹⁷ Jean Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır (İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2005), 8.

Günümüz modern toplumlarının ayırt edici en belirgin özelliği tüketim ve tüketicilik olgusuyken, geleneksel toplumların en belirgin özelliklerinden biri dindarlıktır.¹⁸ Tüketim kavramı yalnızca üretici ve tüketiciyi ilgilendiren ekonomik bir kavram değildir. Etkilediği alanlar sosyal, kültürel ve dinî boyutları kapsamaktadır. Din kavramı da tüketim kavramı gibi insanların kültürel, ekonomik, sosyal hayatlarını yönlendiren ve bireyleri şekillendiren bir kavramdır. Var olan tüm dinlerin belli kalıp ve kuralları mevcuttur. Bu kuralların bazıları bireysel, bazıları toplumsal yapıya ilişkin sorumluluklar yükler.

Tüketim konusunda da özellikle ilahi dinler nelerin tüketilip nelerin tüketilmeyeceği ile ilgili bazı sınırlılıklar getirmişlerdir.¹⁹ ”Ey iman edenler! Allah’ın size helâl kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın, sınırı da aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez. Allah’ın size verdiği helâl ve temiz rızıklardan yiyin ve iman etmiş olduğunuz Allah’ın yasaklarından sakının!”²⁰ “Ey Âdemoğulları! Her namaz kılacağınızda güzelce giyinin, yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.”²¹ ayetleri ile İslam dini kutsal kitabında mensuplarına çizdiği sınırlar içinde hareket etme imkânı sunmaktadır.

Dinî değerlerin hâkim olduğu geleneksel toplumların çoğunda tüketim kavramı barınak, ulaşım sistemleri, tıbbi malzeme, gıda ve temiz su gibi maddi ihtiyaçları içermektedir. Temel gereksinimlerinin karşılanmasından sonra lüks ihtiyaçların ortaya çıkması modern yaşamın getirisi olan teknolojik gelişmeler ile daha az gerekli maddelere talebi doğurmuştur.²²

Tüketim kültürünün dindar toplumlarda da yaygınlaşması ile tesettür gibi pek çok dinî değer ve semboller ticarileştirilmiştir. Muhafazakâr kesimin yaşam standartları yükselmiş, estetik değer kaygıları artmış, daha lüks evler, mobilyalar ve araçlar giyim konusunda lüks ve marka tutkunluğu artmıştır. Dinî her şeyin ticari bir nesneye dönüşmesine yol açan bu durum dinî otoritenin sarsılmasına, geleneksel davranışların önemsiz hâle gelip etkisizleşmesine yol açmıştır.²³ Maddi değerlerden çok manevi değerlere bağlanmak, tasavvuf geleneğinin benimsediği züht hayatı gibi fikirler, dine önem veren kişilerin tüketim davranışlarını sınırlar

¹⁸ Ali Baltacı, “Muhafazakâr Tüketim: Türkiye’de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (15 Aralık 2019), 132.

¹⁹ Ayşenur Barak-Hasan Kaplan, “Dindarlık ve Tüketici Tarzları Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma”, *Türk Din Psikologları Dergisi* 4 (Aralık 2021), 123.

²⁰ Maide, 5/ 87-88.

²¹ Araf,7/31.

²² Sümeye Ateş, *Dindarlık ve Tüketim Alguları Arasındaki İlişki* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 33-36.

²³ Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 24.

nitelikte olsa da günümüzde dindar /muhafazakâr insanlar da kendilerini markalar üzerinden ifade etmekte, ihtiyaçları olmadığı hâlde birçok tüketim davranışında bulunmakta, alışveriş merkezlerinde çokça vakit geçirmektedirler.²⁴ Tesettür pratiklerinde de estetik kaygıların arttığı bu dönemde, moda etrafında şekillenen ve israfa sürükleyen tutumların ortaya çıktığı gözlenmektedir.²⁵

4. Araştırma Bulguları

4.1 Demografik Veriler

Tablo 1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

No	Katılımcı Kodu	Yaş	Büyüdüğü Yer	Eğitim Durumu	Ekonomik Durum
1	K 1	26	Ankara/İlçe	Lisans Mezunu	Orta
2	K 2	20	Sakarya	Lisans 2. Sınıf	Orta
3	K 3	20	İstanbul	Lisans 1. Sınıf	Orta Üstü
4	K 4	20	Büyükşehir	Lisans 2. Sınıf	Orta
5	K 5	26	Ankara	Yüksek Lisans	Orta
6	K 6	27	Adana	Yüksek Lisans Mezunu	Orta
7	K 7	20	Niğde/İlçe	Lise Mezunu	İyi
8	K 8	26	Ankara	Yüksek Lisans Mezunu	Orta
9	K 9	26	Ankara/İlçe	Lisans Mezunu	İyi
10	K 10	19	Sivas	Lisans 2. Sınıf	Orta
11	K 11	20	Diyarbakır/ İlçe	Lisans 2. Sınıf	Orta
12	K 12	26	Ankara/ İlçe	Yüksek Lisans Mezunu	Orta
13	K 13	26	Adana/Köy	Lisans Mezunu	Orta
14	K 14	27	İstanbul	Yüksek Lisans Mezunu	İyi
15	K 15	20	Eskişehir/Merkez	Lisans 2. Sınıf	Orta Üstü
16	K 16	27	Ankara	Yüksek Lisans Öğrencisi	Orta
17	K 17	27	Amasya-Paris (Fransa)	Doktora Öğrencisi	İyi
18	K 18	26	Samsun/Köy	Ön lisans Mezunu	Orta
19	K 19	24	Mersin- Riyad (Suudi Arabistan)	Lisans Mezunu	İyi
20	K 20	21	Muğla	Lisans 2. Sınıf	Orta
21	K 21	25	Rize/ Köy	Yüksek Lisans Öğrencisi	Orta
22	K 22	20	Isparta	Lisans 1. Sınıf	İyi
23	K 23	26	Ankara/ Merkez	Lisans Mezunu	Orta
24	K 24	25	Gümüşhane- Ankara	Lisans Mezunu	Orta Üstü
25	K 25	26	Ankara	Lisans Mezunu	Orta

Yukarıdaki tabloda yer alan bilgileri kısaca değerlendirmek gerekirse tamamı 19-27 yaş aralığında bulunan tesettürlü kadınlardan oluşan 25 kişinin farklı şehirlerde büyüdüğü ve iki kişi hariç geri kalanların lisans öğrencisi/mezunu, yüksek lisans öğrencisi/ mezunu, doktora öğrencisi düzeyinde buldukları anlaşılmaktadır.

²⁴ Mücahit Pişkin, *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014), 168.

²⁵ Baltacı, "Muhafazakâr Tüketim", 132.

Katılımcılardan 15 kişinin ekonomik durumunu orta, 3 kişinin orta üstü, 6 kişinin ise iyi olarak nitelendirdiği göz önüne alındığında katılımcıların tüketim kapasitesine sahip bireyler olduğu ortaya çıkmaktadır.

4.2. Katılımcıların Sosyal Medya Kullanım Alanları

Sosyal medya platformunda bulunan içeriklerin akılda kalıcılık oranlarının yüksek olması tekrar düzenlenebilir ve tasarlanabilir olması ve tüm bunların mobil cihazları da kapsamı sosyal medya kavramının yapı taşlarıdır. Günümüz dünyasında sosyal medya aracılığı ile katılımcılara sunulan herhangi bir bilginin anlık olarak tüm dünyaya yayılabilme ve kitleleri harekete geçirebilme potansiyeli vardır.²⁶

Her yıl dünya geneli ve ülkeler özelinde dijital verileri ortaya koyan *We Are Social* raporu 2023 yılı verilerine göre Türkiye’de nüfusun %73,2’si interneti bilgi bulmak amacıyla, %67,6’sı haber ve etkinliklerden haberdar olmak amacıyla, %63,9’u bir şeyin nasıl yapılacağını araştırmak amacıyla, %58,9’u ise ürün/marka araştırması yapmak amacıyla kullanmaktadır.²⁷ Araştırma bağlamında gerçekleştirilen mülakat verilerine bakıldığında katılımcıların pek çoğunun yukarıdaki sınıflamaya uygun hareket ettiği anlaşılmıştır:

“Sosyal medyayı tanımlayacak olursak bence elimizin altında tüm dünyadan ve her şeyden haberdar olma yeridir.” (K19)

“Sosyal medya benim için çoğunlukla can sıkıntısını gidermek için veya boş vaktimi doldurmak için kullandığım bir araç. Bazen ilham almak için kullanabiliyorum. Yapmak istediğim hobilerim için, giymek istediğim kıyafetler için ilham almak istediğimde kullanabiliyorum. Ama genellikle boş vaktimi geçirdiğim bir medya diyebilirim.” (K2)

“Sosyal medya benim için kafa dağıtma ve haber edinme aracı. Gündemi merak ettiğimde Twitter’i kullanıyorum, insanların ne yaptığını merak ettiğimde Instagram kullanıyorum, sadece kafa dağıtmak istiyorsam TikTok’u kullanıyorum.” (K23)

“Boş zaman değerlendirmede, sosyalleşmede ve bir duyuruyu kitlelere duyurmada başvurduğum mecra olarak sosyal medyayı değerlendirebilirim. Gerçekten

²⁶ Barış Bulunmaz, “Otomotiv Sektöründe Sosyal Medyanın Kullanımı ve Fiat Örneği”, *Global Media Journal* 2/3 (Ağustos 2011), 30.

²⁷ Meltwater-We Are Social, “The Changing World of Digital In 2023”, *We Are Social UK* (26 Ocak 2023).

sosyallik sağlıyor, zaman zaman kendi vaktim olmayan araştırmaları yapan içerik üreticilerinin önerilerine baktığım oluyor. Günlük hayatımda kullanabileceğim pratik bilgiler elde edebiliyorum.” (K21)

“Sosyal medya benim için bir haber sitesi olup faydalı içerikler bulabilmeme yardımcı olabilen, aynı zamanda dilediğim zaman elimin altında bir alışveriş mağazamın var olduğunu ama dikkat edilmediği zaman hem çok vakit kaybı hem de faydasız içeriklerin olduğu bir yerdir.” (K19)

Manavcıoğlu sosyal medyanın özelliklerini sıralarken, birey ve toplulukların, farklı ülke ve coğrafyadaki insanların tanımadıkları diğer insanlarla iletişim kurabilmeleri, zamana ve mekâna bağlı olmaksızın paylaşım ve tartışma yapabildikleri bir mecra olarak öne çıktığını belirtmektedir.²⁸ Mülakat verileriyle karşılaştığımızda katılımcıların sosyal medyanın sosyalleşmeyi kolaylaştıran zaman ve mekândan etkilenmeyen yönüne vurgu yaptıklarını söyleyebiliriz. *We Are Social* verilerine göre, 2023 yılında Türkiye’de ay bazında sosyal medyada geçirilen süre bakımından ilk sırada 21 saat 24 dakika ile Instagram bulunmaktadır. İkinci sırada ise 20 saat 54 dakika ile TikTok ve üçüncü sırada 18 saat 30 dakika ile YouTube bulunmaktadır.²⁹ Bizim araştırmamızdaki katılımcıların da ilk tercihi Instagram olmakla birlikte, ikinci tercihleri YouTube, üçüncü tercihleri ise Twitter (X) olarak ortaya çıkmıştır. Diğer medya mecralarının kullanımı ise oldukça düşük düzeyde kalmıştır. Günlük 45 dakikadan 6 saate kadar uzanan sosyal medya kullanımı aylık olarak hesaplandığında, birçok katılımcının Türkiye ortalamasının çok üzerinde bir zaman kesitini sosyal medya mecralarında geçirdiği anlaşılmaktadır.

Özata’nın Anadolu Üniversitesi’nde 18-24 yaş aralığındaki 447 öğrenci ile gerçekleştirmiş olduğu çalışmada katılımcılar sosyal medya kullanma motivasyonlarına göre müptelalar, müdavimler, muhabereciler ve mesafeliler olmak üzere 4 farklı kümede incelemiş; sosyal ağ sitelerini kullanma açısından 4 kümedeki bireylerin cinsiyet yaş sınıf gelir durumu ve eğitim durumlarına göre bir değişkenlik olmadığı gözlemlenmiştir.³⁰

²⁸ Korhan Mavnacıoğlu, *Kurumsal İletişimde Sosyal Medya Yönetimi: Kurumsal Blog Odaklı Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011), 23.

²⁹ Meltwater-We Are Social, “The Changing World of Digital In 2023” (26 Ocak 2023).

³⁰ F. Zeynep Özata vd., “Müptelalardan Mesafelilere Sosyal Ağ Sitesi Kullanıcısı Gençler: Kullanma Motivasyonları ve Davranışları Açısından Profilleri”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/3 (01 Eylül 2014), 28-29.

Tablo 2. Katılımcıların Sosyal Medyada Geçirdikleri Günlük Süreler

Katılımcı	Instagram	YouTube	Twitter (X)	Pinterest	Snapchat	LinkedIn	TikTok	Facebook
K 1	2 Saat	1 Saat	1 Saat	1 Saat				
K 2	1 Saat		1 Saat	30 Dakika				
K 3	1,5 Saat	3- 4 Saat						
K 4		2 Saat						
K 5	3 Saat		3 Saat					
K 6		1,5 Saat	30 Dakika					
K 7	30 Dakika	30 Dakika						
K 8	2 Saat	1 Saat	1 Saat					
K 9	1,5-2 Saat	2 Saat	10 Dk					
K 10	1 Saat							
K 11	2 Saat		2 Saat					
K 12	1 Saat	1 Saat	1 Saat			30 Dakika		
K 13	1 Saat		1 Saat					
K 14	2 Saat	2 Saat	1 Saat	1 Saat	1 Saat			
K 15	2 Saat		1 Saat					
K 16	3 Saat		1 Saat					
K 17	2 Saat	1 Saat	1,5- 2 Saat					
K 18	2-3 Saat							
K 19	2 Saat		2 Saat					
K 20	2 Saat	30 Dakika					30 Dakika	
K 21	2 Saat	2 Saat	2 Saat					
K 22		1 Saat	2-3 Saat				1 Saat	
K 23	30 Dakika		15 Dakika				1,5-2 Saat	
K 24	40 Dakika	3,5 Saat						
K 25	3 Saat	3 Saat						

4.3. Sosyal Medyada Tesettürlü Fenomenler

Sosyal medyanın kullanıcılara istedikleri kişiyi takip etme ve kendilerinin de takip edilmelerine olanak sağlayan bir mecra olması popülerliğinin ana sebeplerinden birisidir.³¹ Sosyal medyada ulaşılabilirliğin kolay olması sebebiyle kullanıcıların takip ettikleri kişilerin hayatları hakkında sınırsız bilgi alabilmeleri söz konusudur. Araştırmamızın konusu bağlamında gerçekleştirilen mülakatlarda tesettürlü genç kadınların sosyal medyada tesettürlü fenomenleri takip ettiği, ancak bu fenomenlere karşı farklı iki yaklaşım sergiledikleri anlaşılmıştır. Buna göre katılımcıları tesettürlü fenomenleri özellikle giyim ve marka tercihleri, önerileri konusunda ilham almak amacıyla ilgiyle, beğenerek takip edenler ile çeşitli açılardan eleştirenler olarak ikiye ayırmak mümkün görünmektedir. İlk grubun takip alışkanlıkları tüketim ilişkilerini de belirlemektedir.

4.3.1. Tesettürlü Fenomenleri Takip Edenler ve Tüketim Tarzlarından Etkilenenler

Türkiye’de sosyal medyada eğlence içerikleri ve fenomenleri takip edenlerin oranı %24,3’tür.³² Katılımcıların bir kısmı tesettürlü sosyal medya fenomenlerini keyifli vakit

³¹ Mavnacıoğlu, *Kurumsal İletişimde Sosyal Medya Yönetimi: Kurumsal Blog Odaklı Bir İnceleme*, 23.

³² Meltwater-We Are Social, “The Changing World of Digital In 2023” (26 Ocak 2023).

geçirmek, bilgi ve ilham almak için takip etmektedir. Tesettürlü fenomenleri takip edenlerin vermiş oldukları şahıs ve site isimleri şunlardır: Hatice Kübra Tongar, Merve Gülcemal, Hatice Özdemir Tülün, Tuğba Kılıç, Sena Yamanoğlu, Maveria Bulut, rimelaşkına, withahsen, sipsecmel, rahmi.apr, merveozcanart, salihacilal, cizgilibayankus (Ebru Ecer), winchesterme, zatisyazwina, eashartist, benan.de (Benan Arslanoğlu), vallahkulturschock, codewithrum, senanurtoslak, hijabstyletugba (Tuğba Yıldız).

Gazneli'nin 50 kişi ile gerçekleştirmiş olduğu mülakat verilerine göre görüşmecilerin fenomenleri takip etme sebeplerinin başında *onlar gibi olma* isteği gelmektedir. Bu durumun fenomenlerin yaşam tarzlarına duyulan hayranlıktan kaynaklandığı ifade edilmektedir. Muhafazakâr kadına başörtüsü yüzünden dayatılan rollerin kısıtlayıcı yönleri sosyal medya aracılığı ile ortadan kalkmaktadır. Bu bağlamda sosyal medya ötekileştirmeyi ortadan kaldıran bir mecra olarak görülmektedir.³³ Benzer bir durum K15 tarafından ifade edilmiştir. Medyada muhafazakâr bireylerin görünürlüğü ve benzer yaşam dünyalarına sahip insanların var olması bireylerde fark edilme iç güdüsünü perçinlemektedir:

“...tesettürün kısıtlayıcı olmayan yönüne şahit oldukları için tesettüre girmeye veya tesettürde kalmaya ikna da edebilir. Çünkü tesettür biraz da insanlara sosyal hayatını kısıtlayan bir şeymiş gibi anlaşılıyor fakat fenomenler sayesinde öyle olmadığını görüyorlar. ... biz de varız demenin bir yolu. Sosyal medyada tesettürlü bireyleri görmek hoşuma gidiyor.” (K15)

“Beğendiğim ve tarzını kendime yakın hissettiğim fenomenlerin verdiği linklerden alışveriş yapıyorum. Benimle uyan bir tarzı varsa onun önerdiği şeyi satın alırken kendimi bir nebze daha rahat hissediyorum. Eğer sevdiğim de bir fenomen ise onun kullandığı ürünü kullanıyor olmak hoşuma gidiyor.” (K24)

“Sosyal medyada tesettürlü bir fenomeni gördüğüm zaman eğer güzel giyiniyorsa veya güvendiğim bir kişi ise onun tercihleri aklımın bir köşesine yazılır.” (K15)

Modanın, başörtüsünün gündelik biçimlerini zaman içinde değiştirmesinde payı büyüktür. Yaşın, tesettür giyim sektöründe önemli isimlerden biri ile yapmış olduğu görüşmede firma sahibinin sektöre yenilikler getirdiğini “yeni tarz giysilerin kapanmaya yani tesettüre

³³ Didem Gazneli, *Tüketim Toplumu Bağlamında Türkiye’de Yeni Medyanın Muhafazakarlığın Dönüşümü ve Dini Değerlerin Metalaşması Üzerine Etkisi* (Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020), 126.

girmeye olan ilgiyi artırdığını” dile getirmiştir. Bu durumun dine hizmet misyonu ile sunulan tesettür modasındaki gelişmeler dinî kimliğin değişimine sebep olmaktadır.³⁴

“Moda dediğimiz bir şey var ve sürekli sosyal medya aracılığıyla takip etmesek de keşfetimize düşen, karşımıza çıkan reklamlarda olsun, gördüğümüz insanlarda olsun, giyiniş tarzımızı etkiliyor. Tabii ki ben de gördükçe dönem dönem belli başlı mağazalarda artan aynı tarz kıyafetleri gördükçe etkilenebiliyorum, hoşuma gidenleri alabiliyorum. Bu durumdan etkilenebiliyorum, gördüğüm beğendiğim tarzda insanların kıyafetlerini alabiliyorum. Bir ara moda olmuş bağıcıklı kapüşonlu bir bere vardı, bütün influencerlar onları kullanıyordu, o çok ilgimi çekmişti. Bere tarzında ama boynu falan da kapattığı için tesettüre engel değildi. Onu ilk gördüğümde ‘Bu ne ya böyle, insan böyle dışarı çıkar mı?’ diye düşünmüştüm. Fakat etrafımda gördükçe insanlar taktıkça hoşuma gitmeye başladı.” (K11)

Mülakatlardan anlaşıldığına göre tesettürle tanışılan ilk zamanlarda nasıl giyinilmesi, nasıl başörtü bağlanması, tesettür kombinlerinin nasıl yapıldığı ve bu ürünlerin nereden satın alındığı gibi pek çok yeni bilgiye ihtiyaç duyulmuştur. Günümüzde bu bilgileri sosyal medya aracılığıyla hızlı ve kolay bir şekilde alabilmek mümkündür. Katılımcılardan bazıları tesettürlü fenomenler aracılığıyla tesettüre giriş sürecinin kolaylaştığını belirtmişlerdir:

“İleri yaşlarda tesettüre girmeyi tercih eden kişileri izlemek beni cesaretlendiriyor çünkü ben de üniversiteye geçtiğimde tesettüre girmiştım, çoğu arkadaşım lise döneminde hatta ortaokulda tesettüre girmişlerdi. Benim için bu süreç biraz daha geç başladı. Dolayısıyla sosyal medyada kendim gibi insanları gördükçe cesaret buluyorum ve beni motive ediyorlar. Sosyal medyada renkli giyinen kişilikler daha çok dikkatimi çekiyor ve hoşuma gidiyor. Tesettüre girmeyi 1 yıllık bir süreç boyunca düşündüm. Dindar bir insandım ve dinin gerekliliklerini yerine getirmeye çalışıyordum, sonra Kur’an-ı Kerim okurken tesettür ayetine denk geldim ve bunu da yapmak gerekiyor dedim. O zaman bir aydınlanma yaşadım. 12. sınıfın başıydı, üniversiteye başladıktan sonra tesettüre girmeye karar verdim. Özellikle sosyal medyada sonradan Müslüman olan kişileri gördükçe onlar tahkiki bir imanla bunu

³⁴ Gökçe Çöçel-Pınar Melis Yelsalı Parmaksız, “Gösterişçi Tüketim, Sınıf, Din ve Güçlenme Ekseninde Muhafazakâr Kadınlar”, *Folklor/Edebiyat* 272/27 (2021), 40.

yapabiliyorlarsa ben neden yapamayayım dedim ve tesettüre girmeye cesaret ettim.” (K10)

“Tesettürle tanıştığım ilk senelerde vücuduma göre asla giyinmiyordum ve bu yıllar içerisinde beni fazlasıyla rahatsız etmeye başladı. Takip ettiğim insanların daha esnek kıyafetler tercih etmeleri nispeten düşüncelerimdeki değişikliklerle beraber hayatıma da geçirmemi sağladı.” (K1)

Tesettürlü fenomenlerin sunmuş oldukları tesettür kombin içerikleri sayesinde takipçileri giyim ihtiyaçlarını giderirken, sayfalarına uğrayıp fikir aldıkları kıyafetin duruşunu, nasıl kombinleyebileceğini, hangi parçalarla yakışıp hangileriyle yakışmadığını tespit edebilecekleri bir nevi modellik yaparak ürünü pazarladıklarını söyleyebiliriz.

“...giyinirken fikir alabileceğim bir alan oluşturuyor nadiren de olsa. Kombin yapmakta zorlandığım bir parçanın nasıl kullanıldığını görmeyi isteyebiliyorum bazen. Çünkü tesettürlü biri ve tesettürlü olmayan bir bireyin aynı parçayı kullanımı tamamen farklı olabiliyor.” (K3)

“...bazı fenomenlerin giyim tercihleri benim de daha hızlı bir şekilde ihtiyacım olan kıyafetleri bulmama neden oluyor.” (K18)

“Ya tabii ki fenomenlerin o ürünleri alıp kullanmış olması kullandıkları gösteriyor olması, videolarla fotoğraflarla tanıtıyor olmaları o ürünü alırken beni bilgilendiriyor ki o insanlardan da alıp kullanan insanları görünce bu kadar insan alıp kullanıyorsa demek ki bu ürün güzel bir ürün dedirtiyor bana. Tarz sahibi insanlar bunu kullanıyorsa demek ki güzeldir diye düşünüyorum, almıyım etkiliyor.” (K11)

Katılımcılarımızın bir kısmı ise, tesettürlü fenomenleri takip etmekten hoşlansa da onları birebir taklit etmeyi tercih etmemektedir:

“Birkaç kişinin tarzlarını beğenip takip ediyor ve fikir alıyorum ama genelde direkt o kişinin giydiği şeyi gidip almam. Mesela Betül Yıldırım’ın tarzını beğenirim, aynı şekilde mervehifa’nın etekli kombinleri de hoşuma gidiyor.” (K5)

“Düzenli takip ettiğim bir fenomen olmasa da keşfette eğer işime yarayacak daha önce görmediğim yeni bir öneri görürsem araştırıp kullanmayı tercih edebilirim.” (K25)

“Öncelikle fenomenlerin iş birliği yaptığının farkındayım, bir ürün tanıttıklarında bundan para kazandıklarını biliyorum. Bu yüzden gördüğüm hiçbir ürünü aaa mükemmelmış diye düşünerek almam. Ama mesela sonuçta mağazada görmek gibi değil, bir kişinin üzerinde görmek beni etkiliyor. Birinin üzerinde gördüğümde; a şurası güzel duruyormuş, burası güzel durmuyormuş gibi yorumlayabilirim. Mesela bir elbise almak istediğimde fenomenlerin üzerinde nasıl duruyor? Nasıl giymişler? Diye bakarım. Ona göre karar verebilirim. Ama aklımda hiç olmayan, ihtiyacım olmayan bir şeyi bir fenomen giydi diye almıyorum yani.” (K15)

Mülakat verilerinden anlaşıldığı üzere, tesettürlü fenomenleri takip eden tesettürlü genç kadınların bir kısmı bu fenomenlere karşı bir ilgi, merak, hoşnutluk ve güven duymakla birlikte, onların tarzlarından etkilenme biçimleri, reklamın yaptıkları ürünlere karşı tutumları farklılık arz etmektedir. Muhafazakâr kesim tarafından moda düşkünlüğü eleştirilen bir tutum olmakla beraber tüketim toplumunda moda takibi özellikle tesettür modası bağlamında yaygınlaşmış durumdadır. Benzer bir araştırmada Paker, 68 kişi ile gerçekleştirdiği araştırmadan elde edilen verilere dayanarak geleneksel muhafazakarlık düşüncesindeki “bir lokma bir hırka” anlayışının yerini “Müslüman’ın en iyisine layık olduğu” anlayışına bıraktığını, bu yüzden muhafazakâr yaşamın modayla, lüksle ve tüketim dünyasıyla iç içe olduğunu ifade etmiştir.³⁵

4.3.2 Tesettürlü Fenomenleri Takip Etmeyi Bırakanlar ve Eleştirenler

Sosyal medya fenomenlerinin kitlelere etkilerinden faydalanmak isteyen şirketler fenomenlere ürünlerinin reklamını yaptırmakta, dolayısıyla ürünün daha fazla kitleye ulaşması ve alıcı bulmasını istemektedirler. Reklam yaygınlaştıkça sosyal medyada takipçiler de seçici davranmaya yönelmekte ve dürüst içeriklerin arayışı içine girmektedirler. Dürüstlük ve samimiyetin takipçileri daha fazla etkilemesi ve pazarlanan ürünün güven vermesi gibi kriterler alım faktörünü önemli ölçüde yükseltmektedir ancak katılımcıların bir kısmı işin bu yönleri sebebiyle tesettürlü fenomenlere karşı gayet eleştirel bir tutum içindedirler:

“Birçok fenomeni takip etmeyi bıraktım. Ahsen, sipsecmel, rimel aşkına, mavera bulut vardı, videolarını izliyordum ancak artık yeteri kadar samimi gelmiyor ve reklam için yaptıklarını düşünüyorum.” (K22)

³⁵ İrem Tükel Paker, “Yeni Muhafazakâr Gençliğin Tüketim Alışkanlıkları”, *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 20/39 (30 Nisan 2020), 143.

“...Benim hayatımı etkilemiyor. Ben sadece herhangi bir video izler gibi vakit geçirmek için izliyorum. Çünkü bana güven vermiyorlar. Beni fenomenlerden ziyade etrafımda sorabileceğim arkadaşlarıma giyim tercihi danışırım. Çünkü fenomenler türlü ışık oyunları, Photoshop programlarıyla güzel pazarlamalar yapabiliyorlar.” (K12)

“Tesettürlü fenomenlerin yaptıkları bütün şeklindeki kombinlerden değil, alışveriş yaptığım markalardan paylaştıkları ürünler olduğunda bu fikirlerinden etkileniyorum. Özellikle tesettür butiklerinin giyim ürünlerini reklam etmeleri benim için antipatik oluyor. Antipatik görmemin sebebi de bu markaların kaliteli ürün üretmemesine rağmen tesettüre uygunluk adı altında müşteriye fahiş fiyatlarla sunulması. O sebeple tesettürlü fenomenlerin önerilerinden değil kendi tarzıma uygun bulduğum herhangi bir fenomenin marka ve tarz olarak beğendiğim bir paylaşımı tanıtmasından etkilenebilirim” (K21)

Sosyal medya fenomenlerinin taşımış oldukları kıyafetin moda olması, takipçilerin aynı ürünleri alıp kullanmaları, sosyal medyanın bilgiyi hızlı ve çok kişiye iletme özelliğinden dolayı belirli fenomenleri takip eden kesimin benzer kalıplara girmesine ve tek tipleşmesine neden olmuştur. Farklılık arayan, modaya uymaktan ziyade kendi tarzına göre giyinmek isteyen ve kendi doğru bulduğu tesettür tarzını sürdürmek isteyen geç kadınlar, medyadaki tesettürlü fenomenlerin giyimlerinin kendi giyim tercihleri ile örtüşmediğini, dinî bir vecibe olarak tesettüre girmelerinden ziyade tesettürü aksesuar gibi kullanmalarından şikâyet etmektedirler:

“Bugüne kadar olumsuz bir etkisi oldu. Çünkü özellikle son 5 yıldır tesettürdeki giyim stillerine Instagram fenomenleri karar veriyor ve onların reklam yaptıkları ürünler piyasaya sürülüyor. Klişe bir ifadeyle modaya onlar yön veriyor. Kendinize bir tarz oluşturamaz hâle geliyorsunuz. Kendi beğendiğiniz şekilde giyinmek istediğinizde ise etrafınızdaki insanlar tarafından beceriksiz, modadan-tarzdan anlamayan, geri kafalı biri olarak yaftalanıyorsunuz. Ama tesettürlü fenomenlerin sebep olduğu en büyük zarar bence, tesettür piyasasında artık tesettüre uygun kıyafetin neredeyse kalmaması.” (K16)

“Onlara bakınca nasıl giyinmemem gerektiğini görüyorum. Tesettür nedir? Dinî bir vecibedir. Biz dinî vecibeleri kimden öğreniriz? Kur’an ve sünnetten. Peki Kur’an ve sünnette sınırlar belli mi? Evet belli. O zaman tesettür buysa fenomenlerin bu

sınırlara uyduğunu veya ne kadar uyduğunu söyleyebiliriz? Yani Kur'an'da kısacık gömlekler altında bacakların şeklinin belli olduğu ve kolların yarısının da ortada olduğu bir anlayış olduğunu iddia edebilir miyiz? Tüm bu noktalara bakınca onların tercihlerinin benim hayatımı etkilemesi imkânsız.” (K17)

“... Tesettür bir şeyleri belli etmemekken bütün ürünler kısaltmaya ve açılmaya başladı. Tesettürde mühim olan dikkat çekmemekken şu an tesettürlü insanların çok dikkat çektiğini düşünüyorum. Fenomenlerin insanları etkilediğinden ötürü tesettür konusunda insanları yanlış yönlendirdiğini düşünüyorum.” (K23)

“... bazen de tam tersi şekilde kötü örnek olduklarını düşünüyorum. ... mesela şu anda tesettürden çıkan çok fazla fenomen var. Bu durum bazı izleyicileri kötüye yönlendirebilir.” (K15)

Bozoğlu ve Düzgüner'in 33 kadınla gerçekleştirmiş olduğu araştırma verilerine göre gıda konusunda katılımcıların yüzde yüzü dinî hassasiyet taşıdığını belirtirken, %75,75 oranında katılımcının kıyafette dinî hassasiyet taşıdığı, yüzde 24,24 oranında katılımcının ise kıyafette öz eleştiri yaptığı tespit edilmiştir.³⁶ Bizim çalışmamızda da katılımcıların çoğunluğunun tesettürde dinî hassasiyete riayet bakımından, bazı tesettürlü fenomenlerin giyimlerini İslami ilkelere uyumlu görmediklerini ifade edebiliriz.

Bu bağlamda tesettürlü fenomenlere, yönlendirdikleri kitleye karşı belirli sorumluluklar yüklenmeleri ve bazı konularda hassas davranmaları, misyon sahibi olmaları ve kitlelerini faydalı işler için kullanmaları gerektiğini düşünen kişiler tarafından da eleştiriler yöneltilmektedir.

“Ben tesettürlü fenomenlerin hatta fenomenlerin insanları bir yöne yönlendirdiğine inanıyorum, bu yüzden özellikle tesettürlü olarak bu işi yapan kişilerin bir misyon yüklenmesi gerektiğini düşünüyorum. Ancak karşılaştığım tabloda özellikle bu son başörtüsünü çıkarma ve böylelikle insanları yönlendirme durumunda tesettürlü fenomenler hakkında çok da olumlu bir görüşüm yok.” (K8)

“İnsanların birbirlerinden etkilendiği, özellikle bu etkilenmenin yaşadığımız çağda daha fazla olduğu kanısındayım. Tesettürlü fenomenlerin diğer fenomenler gibi

³⁶ Merve Bozoğlu-Sevde Düzgüner, “Alışveriş Merkezi Mescitlerine Gelen Kadınların Tüketim ve Din Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (30 Aralık 2020), 1114-1118.

kendilerine ve kitlesine karşı sorumlulukları olduğunu düşünüyorum. Bu sorumluluğun tesettürlü kadınlar için artı bir hassasiyet gerektirdiğini çünkü bunun bir teşvik ya da caydırıcı unsur yerine geçebileceği kanısındayım.” (K7)

“Fenomenlik olayının oldukça gereksiz olduğunu ve hiç kimseye bir faydası olmadığını düşünüyorum. Toplumsal bir olay olduğunda günlerce Twitter tagları açılıyor mesela ama bizim fenomenler her ne hikmetse böyle olaylarda bir anda ortadan kayboluyor. Kitleleri harekete geçirme güçlerini yalnızca kendi çıkarları için kullanıyorlar. Yardım kampanyası olduğunda veya farkındalık oluşturulması gerektiğinde yoklar.” (K17)

Tesettürlü fenomenlerin içeriklerini daha faydalı ve yararlı konularla değiştirmesi gerektiğini düşünenler, fenomenlerin hayata dair çektikleri videoları da eleştirmektedirler. Hayatlarının gösterişli taraflarını göstererek bir yarış ve kıyaslama hâli oluşturma, standartları yükseltme ve izleyicilere kendilerini yetersiz hissettirme gibi eleştirilerde de bulunmuşlardır:

“Çoğunlukla insanları özendirici hayatlarını gösterdiklerini ve herkesin bu hayatlar doğrultusunda belki de yapmak istemediği şeyleri çoğunluk bunu güzel bulduğu için yaptığını düşünüyorum. Ben fenomenlerin insanlara yararından çok zararı olduğunu düşünenlerdenim. Tesettürlü fenomenler için de çok doğru bulduğum bir şey değil. O yüzden onları takip etmiyorum.” (K23)

“Özel olarak takip ettiğim bir fenomen yok ama Instagram keşfette çoğunlukla karşıma çıkan ne yazık ki gösterişli hayatlar yaşayarak birbiriyle yarış hâlinde olan insanlar oluyor.” (K25)

Sosyal medya fenomenlerine yönelik eleştirilerden bir diğeri takipçi kitlelerinin alışveriş tercihlerine yaptıkları olumsuz etkilerdir. Günümüzün yeni kanaat önderleri olarak adlandırılan fenomenler, kitlelerinin gücünü kullanarak tanıtımını yapmış oldukları ürünleri pazarlayabilmekte ve ürünün değerini değiştirebilmektedir. Yeni medya geniş kitlelere sahip fenomenleri kullanarak alıcılarını çoğaltmakta böylece büyük kârlar elde etmektedir. Tesettürlü bir fenomenin paylaşması üzerine ederinin üzerinde fiyatlarla pazarlanabilmesi ve alıcı bulabilmesi katılımcıların eleştirdiği noktalardan biridir:

“Rahatsız olduğum bir durumdan bahsedeyim. Tesettürlü sosyal medya fenomenleri çok da büyük olmayan tesettür firmalarıyla bazı sponsorluklar, anlaşmalar gerçekleştiriyorlar. Bu sponsorluklar neticesinde bu markalara çok fazla

ilgi olduğundan dolayı ürünlerin fiyatlarında fahiş artırımlar oluyor. Aslında o ürün için ederi ve değeri olmayan bir para söz konusu. Ve ürünlerin kalitesi de gitgide düşüyor. Ve sırf fenomenler paylaştı diye önemsiz olan bu markalar çok önemli bir markaymış gibi lanse ediliyor, bu durumdan rahatsızım.” (K15)

“... Çünkü onlar tavsiyelerini para aldıkları oranda yapıyorlar. Hepsinin anlaşmaları var. Ben kendim de kendi aklımı kullanarak alışveriş yapabilecek potansiyele sahibim. Onların çok övdükleri bir ürün iç gösterebilir oluyor mesela ama onlar bu detayı belirtmiyor. Ya da pamuklu diye aldığımız ürünleri terletmez diye övüyorlar ama bir geliyor pamuk oranı oldukça az ve naylon karışımı var. Bence bunlar önemli noktalar ve sırf para için yapılan ürün tanıtım tavsiyelerine ihtiyacımız olduğunu düşünmüyorum.” (K17)

“Kesinlikle üzerimde herhangi bir etkisi olmuyor. İnternette fazla bir şey almıyorum. Fenomenlerin yaşam şartları tabii ki herkesin kendi kazandığı paralar ancak, bu işlerden kazandıkları ücretler beni zaman zaman sinir edebiliyor. Hak etmedikleri kadar fazla ve haksız kazanç elde ettiklerini düşünüyorum. Kamera karşısına geçip bu ürün çok güzel deyip uçuk ücretler kazanabiliyorlar. Örneğin sağlıklılıklara bakarsak, 36 saat çalışıp fenomenlerin kazandıklarının yarısını bile kazanamıyorlar. Giyim ve yaşam tarzları da sürekli bir etkinlik üzerine, boş yaşadıklarını ve vakit öldürdüklerini düşünüyorum.” (K22)

“Bir ürün alırken önceden güvendiğim birinin önermesi almamda biraz etki ediyordu. Ama şu an öneriler bana gerçek ve samimi gelmiyor. Çoğunluk bu işi reklam olduğu için yapıyor. Bu yüzden artık genelde kullanıcı yorumlarını baz alıyorum.” (K23)

“Ortada reklam olan bir tavsiye varsa, özellikle hamileliğim döneminde çocuğuma alacaklarım noktasında tavsiyelerini çok dinledim lakin onun dışında tavsiyelerini pek önemsemiyorum. Bu işten kazanç elde ettiklerini biliyorum ve böyle paylaşımları benim için onları satış personeli kalıbına sokuyor.” (K9)

“Fenomenin kim olduğu alım kriterimi daha çok etkiliyor. Günlük hayatta tanışık olduğum samimiyetine güvendiğim bir fenomen ise alışveriş yaparım. Ama günlük hayatta bilmediğim çok takipçili hatta çok iş birliğinde bulunan bir fenomense

incelemeleri beni etkilemez. Çünkü onlar da ekonomik kaygılarla bu işi yapıyorlar ve beni düşündüklerini sanmıyorum, bana samimi gelmiyorlar.” (K12)

Araştırmaya katılanlar arasında güvensizlik, yanlış yönlendirme, tesettürü dejenere etme, zevklerin uyuşmaması gibi sebeplerle tesettürlü fenomenleri takip etmekten kaçınanlar da bulunmaktadır:

“Çok takip etmediğimi söylemişim o yüzden benim hayatımda hiçbir katkıları, artıları, avantajları bulunmuyor; dezavantajları da bulunmuyor benim özelimde ama çevremde ben de dezavantaj olarak nitelendirebileceğimiz şeyler görüyorum.” (K8)

“Takip etmiyorum, ilgimi çekmiyorlar. Konuştukları konular zaten fazlasıyla bildiğim banel konular gibi geliyor. Onların yerine ASMR (Autonomous Sensory Meridian Response-Otonom Duyusal Meridyen Tepkisi), temizlik ve bakım videoları ilgimi çekiyor.” (K5)

“Hayır, takip etmiyorum. Türkiye’deki tesettürlü fenomenleri son derece itici buluyorum. Bu tipleri sadece YouTube’de değil, Instagram’da da takip etmiyorum.” (K16)

“Hayatımda hiçbir etkisi yok çünkü giyim tercihleri kendi zevk ve görüşüme uymuyor.” (K13)

“Az önce de dediğim gibi abone olmadığım için hayır takip etmiyorum. Eğer tesettürüne uygun bir şekilde davranıyorsa bence bir sorun yok ama maalesef bazı fenomenler tesettürlerini yanlış bir şekilde kullanarak hem kendilerini hem de ne yazık ki tesettür algısını bozduklarını düşünüyorum.” (K19)

5. Verilerin Analizi ve Sonuçlar

Tüketim olgusu geleneksel toplumlarda ekonomi alanı ile ilişkilendirilerek ihtiyaç ve isteklerin karşılanması olarak tanımlanırken, bilişim toplumundan sonra içeriği oldukça genişleyerek daha kapsamlı bir hâl almıştır. Tüketim toplumlarında bireylerin tüketimle ilgili tutumları asıl ihtiyaçların yanı sıra ihtiyaç olmadığı hâlde ihtiyaçmış gibi gösterilen ve kişi için statü ve mutluluk kaynağı olarak lanse edilen ürün ve hizmetlerin edinilmesine dayanmaktadır. Tüketiciler moda ve medya araçlarıyla servis edilen metalara ulaşmayı, o metalara sahip bireylerle aynı statüde olmak niyetiyle arzulamakta, statüsel semboller dünyasında konumunu yükseltmek amacıyla sürekli bir tüketim davranışına sevk edilmektedir. Bu sürekliliği

sağlamak, yeni nesil kanaat önderliği olarak ifade edebileceğimiz ünlü/fenomen kimselerle daha kolay mümkün olmaktadır. Fenomenler statü göstergesi olan sembol ve ürünlere sahip olduğunu göstermek gayesiyle sosyal medyada paylaşımlar yapmakta ve sirkülasyonu sağlayarak dolaylı yoldan tüketimi arttırmaktadırlar.

Toplumun her kesimince kullanılan en etkili iletişim araçları olarak sosyal ağlar tüketimin körüklendiği mecraların başında gelmektedir ve dindar kesim tarafından da kullanılmaktadır. Dindar kesime mensup tesettürlü kadınların da aktif sosyal medya kullanıcısı olduğu yapılan araştırmalardan anlaşılmaktadır. Tesettürlü kadınlar hem para kazanma amacıyla sosyal ağlara içerik üretmekte, hem de gerek giyim gerek yaşam stili gerek kültürel aktivitelerden haberdar olmak gayesiyle sosyal medyayı takip etmektedirler. Bu bağlamda tesettürlü genç kadınların başta giyim tercihleri olmak üzere ortak hassasiyetler ve yaşam tarzlarının benzerliğinden dolayı tesettürlü sosyal medya fenomenlerini takip ettikleri tespit edilmiştir. Tesettürlü genç kadınların, tesettürlü fenomenlerin etkisinde kalarak tüketim alışkanlıklarını belirlediği de görülmüştür. Makalede sosyal medya ortamında marka, yaşam tarzı, kıyafetle ilgili içerikler sunan tesettürlü fenomenlerin yine sosyal medya ortamının müdavimleri konumunda bulunan tesettürlü genç kadınların tüketim tarzlarını ne şekilde etkilediği sorusuna cevap aranmıştır. Bu amaçla 18-27 yaş aralığında bulunan 25 tesettürlü genç kadınla gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış mülakatlarla tesettürlü sosyal medya fenomenlerinin genç tesettürlü kadınların tüketim tarzlarına etkileri araştırılmıştır.

Elde edilen verilere göre katılımcıların çoğu tesettürlü sosyal medya fenomenlerini takip etmektedirler ancak onlara karşı tutumlarında iki gruba ayrılmaktadırlar: Tesettürlü fenomenlere sempati besleyen, sunduğu içeriklerden faydalanan, onların önerdiği linklerden alışveriş yapan, marka tercihlerini benimseyen bir grup katılımcı, tüketim tercihlerinde tesettürlü fenomenlerden etkilenmekle birlikte ticari boyutun da farkındadırlar ve bu yüzden temkinli davranmaya özen göstermektedirler. Bu gruptaki katılımcılardan tesettüre girme konusunda tesettürlü fenomenlerden etkilendiklerini, yeni tesettüre girdikleri dönemdeki acemiliklerini bu fenomenlerin yardımıyla giderdiklerini, hatta onları taklit ettiklerini ifade edenler de vardır.

Tesettürlü fenomenlerin takipçilerinin satın alma davranışları üzerindeki etkilerine gelince, burada üç tutum ortaya çıkmaktadır:

1. Katılımcıların bir kısmı alışveriş yapmadan önce sosyal medya ve internete başvurduklarını, buradaki görsellerden yararlandıklarını belirtmişlerdir. Bir ürünün askıdaki hâliyle canlı manken üzerindeki hâllerinin başka olduğunu ve tesettürlü fenomenlerin üzerinde o ürünün duruşunu ve kombinleyişini gördükleri için kendi üzerlerinde daha kolay hayal ettiklerini ve bu durumun ürünü satın almalarına sebep olduğunu belirtmişlerdir.

2. Katılımcıların bir grubu ise sosyal medyada takip etmiş oldukları fenomenlerin kullanmış oldukları eşyayı beğenmeleri hâlinde satın aldıklarını belirtmişlerdir.

3. Katılımcıların diğer bir kısmı ise sosyal medya fenomenlerinin kullandığı ürünleri o an beğenmediğini, fakat ürünün toplum genelinde yaygınlaşması ile artık gözlerine güzel geldiği için satın aldıklarını belirtmişlerdir. Bu grubun popüler kültüre fazlaca angaje olduğunu ifade edebiliriz.

Araştırmada yer alan ve bir kısmı tesettürlü fenomenleri takip etmekle birlikte, onlara karşı son derece eleştirel bir yaklaşıma sahip olan ikinci grup katılımcıların tesettürlü fenomenlere yönelik eleştirileri beş konuya odaklanmıştır:

1. Tesettür konusunu Kur'an ve sünnet ilkelerine göre uygulamaktan uzaklaşarak dejenere etme ve bu dejenere olmuş tarzı yaygınlaştırma.

2. Ürünler konusunda yanıltıcı davranma.

3. Kendi kişisel faydasını öncelikle, imajlarından kaynaklanan etkiyi ticari gerekçelerle kullanma.

4. Hayat tarzı konusunda gösterişçi bir tutum sergileme.

5. Sosyal medyadaki kitlelerinin gücünü ticaret dışındaki bir misyon veya vizyon için kullanmaktan kaçınma.

Tesettürlü fenomenlere bu eleştirileri yönelten katılımcılar, fenomenlerin ürettikleri içerikleri çoğunlukla faydasız, hatta büyük oranda zararlı bulmakta, hayatlarını önemsiz değerler üzerine inşa ettiklerini düşünmekte ve kendi tüketim tarzları üzerinde bu fenomenlerin herhangi bir olumlu etkilerinin olmadığını ifade etmektedirler. Bu gruptan saydığımız ancak tesettürlü fenomenleri takip etmeyen katılımcılar ise bu tutumun gerekçelerini zevk uyumsuzluğu, tesettürlü fenomenleri antipatik bulma, samimi bulmama gibi ifadelerle ortaya koymaktadırlar.

KAYNAKÇA

- Ağlargoç, Feyza vd. “Müptelalardan Mesafelilere Sosyal Ağ Sitesi Kullanıcısı Gençler: Kullanma Motivasyonları ve Davranışları Açısından Profilleri”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14/3 (01 Eylül 2014), 28-29. <https://doi.org/10.18037/ausbd.85187>
- Aksu, Simge. *Lüks Markaların Sosyal Medya Kullanımı: Facebook Üzerine Bir İnceleme*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.
- Akyazı, Ayşenur. “Sosyal Medya ve Tüketim İlişkisi: Popüler Ünlülerin Instagram Hesapları Üzerine Bir Araştırma”. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/0 (10 Ağustos 2019), 95. <https://doi.org/10.26468/trakyasobed.423538>
- Ateş, Sümeye. *Dindarlık ve Tüketim Alguları Arasındaki İlişki*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Aytekin, Çiğdem. “Yeni Medya ve Ağ Nesli: Türkiye Örneği”. *Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (Aralık 2012), 2.
- Baltacı, Ali. “Muhafazakâr Tüketim: Türkiye’de Muhafazakârlığın Tüketim Eksenli Dönüşüm Dinamikleri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (15 Aralık 2019), 132. <https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.620817>
- Barak, Ayşenur-Kaplan, Hasan. “Dindarlık ve Tüketici Tarzları Arasındaki İlişki Üzerine Nicel Bir Araştırma”. *Türk Din Psikologları Dergisi* 4 (Aralık 2021), 123.
- Baudrillard, Jean. *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*. çev. Oğuz Adanır. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- Bozoğlu, Merve-Düzgüner, Sevde. “Alışveriş Merkezi Mescitlerine Gelen Kadınların Tüketim ve Din Algısı Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (30 Aralık 2020), 1114-1118. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.781017>
- Bulunmaz, Barış. “Otomotiv Sektöründe Sosyal Medyanın Kullanımı ve Fiat Örneği”. *Global Media Journal* 2/3 (Ağustos 2011), 190-50.
- Coşgun, Melek. “Popüler Kültür ve Tüketim Toplumu”. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/1 (Nisan 2012), 844.
- Çöçel, Gökçe-Parmaksız, Pınar Melis Yelsalı. “Gösterişçi Tüketim, Sınıf, Din ve Güçlenme Ekseninde Muhafazakâr Kadınlar”. *Folklor/Edebiyat* 272/27 (2021), 40. <https://doi.org/10.22559/folklor.1743>
- Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda: Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Gazneli, Didem. *Tüketim Toplumu Bağlamında Türkiye’de Yeni Medyanın Muhafazakarlığın Dönüşümü ve Dini Değerlerin Metalaşması Üzerine Etkisi*. Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020. <http://adudspace.adu.edu.tr:8080/jspui/bitstream/11607/4333/1/638680.pdf>
- Hatıplı, Mustafa. “Postmodernizm, Tüketim, Popüler Kültür ve Medya”. *Bilgi Dergisi* 34 (2017), 38-39.
- Illich, Ivan. *Tüketim Köleliği*. çev. Mesut Kardeşhan. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Koç, Bekir. *Türkiye’de Tüketim Toplumu ve Din: Yabancılaşma Kavramı Analizi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/52190.pdf>
- Manovich, Lev. *The Language of New Media*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, Reprint edition., 2002.
- Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan/ İleri İşleyim Toplumu Üzerine İncelemeler*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2. Basım, 1990.

- Mavnacıoğlu, Korhan. *Kurumsal İletişimde Sosyal Medya Yönetimi: Kurumsal Blog Odaklı Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/48578.pdf>
- Meltwater-We Are Social. "The Changing World of Digital In 2023". *We Are Social UK*. 26 Ocak 2023. Erişim 20 Kasım 2023. <https://wearesocial.com/uk/blog/2023/01/the-changing-world-of-digital-in-2023/>
- Odabaşı, Yavuz. *Tüketim Kültürü: Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*. İstanbul: Sistem Yayınları, 2017.
- Orçan, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*. Harf Eğitim Yayıncılığı, 2014.
- Pişkin, Mücahit. *Tüketim Toplumu ve Din İlişkisi Türkiye ve İslam Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TEZ/51364.pdf>
- Robins, Kevin. *İmaj/Görmenin Kültür ve Politikası*. çev. Nurçay Türkoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Sabuncuoğlu, Ayda. "Sosyal Medyanın Bir Gösteriş Tüketimi Mecrası Olarak Kullanımı". *İletişim Çalışmaları 2015*. ed. Aydın Ziya Özgür-Aytekin İşman. Sakarya: Sakarya Üniversitesi ve TOJCAM, 1. Basım, 2015.
- Sanlav, Ümit. *Sosyal Medya Savaşları*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2014.
- Tükel Paker, İrem. "Yeni Muhafazakâr Gençliğin Tüketim Alışkanlıkları". *Sosyal Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 20/39 (30 Nisan 2020), 124-146. <https://doi.org/10.30976/susead.552512>
- Ünsalver, Barış Önen. *Alışverişkolik Tüketirken Tüketen Takıntı*. Timaş Yayınları, 2011.
- Zorlu, Abdülkadir. *Modern Tüketim Tarihinden Tüketim Araştırmaları, Tüketim Sosyolojisi*. Ankara: Glocal Yayınları, 2006.

**VÜCÛH ve NEZÂİRİN TEFSİRE YANSIMASI-MUKÂTİL b.
SÜLEYMAN'IN İKİ ESERİ ÖRNEĞİNDE-****Davut ŞAHİN**

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Science

Ankara, Türkiye.

sahin.davut@hbv.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7759-620X

Öz

Çalışmada vücûh ve nezâir ilmine ilişkin eserlerde yer alan bilgilerin tefsire yansımaları Mukâtil b. Süleyman'ın iki eseri örneğinde incelenmiştir. Bunlar; *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-'Azîm* ile *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman* adlı eserlerdir. Çalışma biri diğerine temel olacak şekilde iki husus üzerinde durmaktadır. İlki iki eserin vücûh ve nezâir bağlamında öne çıkan özellikleridir. Burada konunun anlaşılmasına katkı sağlaması amacıyla söz konusu iki eserin biçimsel ve içeriksel yönü üzerinde durulmuştur. Çalışmanın ikinci kısmı ise *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-'Azîm*'de yer alan vecih ve nazîrlerin ilgili ayet bağlamında *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*'daki açıklamalarla karşılaştırılmasıdır. Bu kısımda tespit ve değerlendirmeler yapılırken iki eserin farklı amaçlarla yazıldığı hususu göz önünde bulundurulmuştur. Bilindiği üzere vücûh ve nezâir alanına dair eserde farklı anlamlar içeren harf, kelime veya ifade kalıpları konu edilmekte ve bunlara örnekler verilmekte; tefsir eserinde ise ayetin bir bölümü, bir ayet veya ayet grubu açıklanmaktadır. İkinci bölümde işte Mukâtil'in *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-'Azîm*'de harf, kelime veya ifade kalıpları için tercih ettiği açıklamayı *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*'de tercih edip etmediği, tercih ettiyse yaptığı açıklamanın birebir aynı, benzer ve farklı yönleri üzerinde durulmuştur. Karşılaştırma neticesinde Mukâtil b. Süleyman'ın iki eserindeki tercihlerinin birebir lafız olarak olmasa da mana olarak büyük oranda örtüştüğü anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Vücûh, Nezâir, Karşılaştırma, Benzerlikler, Farklılıklar.

REFLECTION of al-WUJŪH wa al-NAZĀİR on EXEGESIS-In the EXAMPLE of TWO WORKS of MUQĀTİL ibn SULAYMĀN-

Abstract

In the study, the reflection of the information contained in the works related to the science of *al-Wujūh wa al-Nazāir* on interpretation was examined by the example of two works of Muqātil Ibn Sulaymān. These are the works called *al-Wujūh wa al-Nazāir fi 'Qur'ani'l-'Azīm* and *Tafsiru Muqātil Ibn Sulaymān*. The study focuses on two aspects, one of which will be the basis for the other. The first one is the prominent features of the two works in the context of *al-Wujūh wa al-Nazāir*. Here, in order to contribute to the understanding of the subject, the formal and contextual aspects of the two works in question are focused on. The second part of the study is the comparison of the wech and nazāirs contained in *al-Wujūh wa al-Nazāir* with the explanations in tafsir in the context of the relevant verse. In this section, while making determinations and evaluations, the fact that the two works were written for different purposes was taken into account. As it is known, letter, word or expression patterns containing different meanings are discussed in the *al-Wujūh wa al-Nazāir* work and examples of these are given. In a tafsir work, a section of a verse, a verse or a group of verses is explained. In the second part, it is focused on whether Muqātil prefers the explanation he prefers for letters, words or expression patterns in *al-Wujūh wa al-Nazāir* in *Tafsiru Muqātil Ibn Sulaymān*. If he preferred these, the exact same, similar and different aspects of his explanation were focused on. As a result of the comparison, it was understood that Muqātil's preferences in the two works largely coincide in meaning, if not verbally.

Key Words: Exegesis, Wujūh, Nazāir, Comparison, Similarities, Differences.

Giriş

Kur'an kelime ve kavramlarını konu edinen vücūh ve nezāir ilmi müfessirlerin ayetleri tefsir etmede başvurduğu en önemli Kur'an ilimlerinden biri olarak bilinir. Vücūh çok anlamlı veya bağlama göre anlam kazanan genel anlamlı kelimelere denmektedir. Farklı tanımları yapılırsa da alanın literatürü dikkate alındığında nezāir birden çok anlama gelen kelimenin anlamının Kur'an'ın çeşitli yerlerinde tekrar etmesi şeklinde tanımlanabilir.

Kur'an ilimleri bağlamında el-Vücūh ve'n-Nezāiri konu edinen çalışmalar olduğu gibi Mukātil'in bu alandaki eserine ve tefsirine ilişkin özel çalışmalar da vardır.¹ Çalışmamıza

¹ Birkaçı şunlardır: Mustafa Karagöz, "Vücūh ve Nezāirin Terimleşme Sorunu-Nezāir'in 'Eşanlamlılık' Olarak

benzer olanı, Selma Sırakaya tarafından hazırlanan “Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsiri İle El-Vücûh Ve’n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi” adlı çalışmadır.² Çalışmada araştırmacının amacı, ilk dönemde vücûh ve nezâir terimlerine bakışı görmek, iki eserde alana dâhil olan kelimeler için Mukâtil’in aynı şeyleri söyleyip söylemediğini tespit etmektir.³ Sırakaya, çalışmasında her iki eserin Abdullah Mahmut Şehhate tarafından yapılan tahkikini esas almış, *el-Vücûh Ve’n Nezâir*’de ayrıca Ali Özek’in tahkikine başvurmuştur. Ancak aynı eserin Hatim Salih ed-Damin tarafından yapılan tahkikine atıfta bulunmamıştır.⁴ Çalışmamızda ed-Damin’in tahkikini esas aldık. Zira ed-Damin’e göre tahkiki Abdullah Mahmut Şehhate tarafından yapılan *el-Eşbâh ve’n-Nezâir* -asında adı *el-Vücûh ve’n-Nezâir* olmalıdır-, H 170 yılında vefat eden Harun b. Musa’ya aittir.⁵ Çalışmamız farklı tahkiki esas almakla sözü geçen benzer çalışmadan farklılaşmaktadır. İki eserdeki farklılıkları; uzlaştırılabilen ve uzlaştırılması zor farklılıklar şeklinde ele almamız, farklılıkların nedenleri ve biçimleri üzerinde durmamız çalışmamızı söz konusu çalışmadan ayıran diğer bir husustur. Sırakaya çalışmasında *El-Vücûh Ve’n- Nezâir*’deki 186 kelimedenden 63 kelimeyi belli başlıklar altında ele alarak tespitler yapmıştır.⁶ Biz ise her vecih için örnek verilen ayet veya nazîrin her birinin tefsirdeki bilgiyle birebir örtüşüp örtüşmediğini inceledik. Bu eserlerde birebir örtüşmeyen bilgileri vecih, sure ve ayet numarasıyla birlikte bir tabloda gösterdik.⁷ Benzerlik ve farklılıkları daha somut görebilmek adına bunları sayı ile vermeye çalıştık. Nitekim *el-Vücûh*’daki 176 maddede; 772 vecih, 2025 örnek/nazîr ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden 697’sinin anlamı *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*’e ya tamamen ya da kısmen yansımamıştır.

Tanımlanması Sorunu-”, Tarihten Günümüze Kur’an ilimleri ve Tefsir Usulü (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi, 2009. Halil Altuntaş, “el-Vücûh ve’n Nezâir”, *Diyanet Dergisi*, 26/ 1, 1990. 13-29.; Selim Türcan, “Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18. 2010/2. 99-124. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri*, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21. 1976. 1-35. Halis Albayrak Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi, *Kur’an ve İslam İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay.:2013), 83-105. Nurdane Güler, *Mukâtil Tefsirinde Tevhid*, (Ankara: Grafiker 2022). Ömer Türker. Mukâtil b. Süleyman’ın Kur’ân’ı Te’vil Yöntemi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Sakarya: 1999). Hasan Yıldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmî ve Mukâtil b. Süleyman’ın el-Vücûh Ve’n-Nezâir Adlı Eseri*, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2013).

² Selma Sırakaya, Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsiri ile El-Vücûh Ve’n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (Çorum: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2013).

³ Selma Sırakaya, Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsiri ile El-Vücûh Ve’n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi, 3.

⁴ Selma Sırakaya, Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsiri ile El-Vücûh Ve’n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi, 4. Tezin Kaynakça kısmında da söz konusu tahkikin ismi geçmemektedir.

⁵ Hatim Salih ed-Damin, Mukaddime, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’ani’l-’Azîm*, (Bağdâd: Mektebetu’r-Ruşd, 2011), 9-10.

⁶ Selma Sırakaya, Mukâtil b. Süleyman’ın Tefsiri ile El-Vücûh Ve’n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi, 36-90.

⁷ Bkz. Ek 1: Tablo 1. *Kitabu’t-Tefsir*’de Açıklama Olmayan veya Birebir Uyuşmayan *el-Vücûh ve’n-Nezâir*’deki Vecihler.

İki eserin yazılış amacı farklı olduğu için karşılaştırmada bazı zorluklar yaşanmıştır. Örneğin *el-Vücûh* eserinde bazı kelimelerin vechi için *bi- 'aynihi* ifadesi yer alır. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*'da vecihler sıralanmadığı için bu ifadenin olmasını beklemeye gerek yoktur.⁸ Ancak amacımız vücûh ve nezâirin tefsire yansımalarını görmek olduğu için farklılık varsa onu tabloda ilgili sütunda gösterdik. Yine *el-Vücûh*'daki anlam söz konusu tefsirde bire bir yoksa bu tür durumları “Eserlerin Farklılıkları” başlığı altında inceledik. Hâlbuki tefsirde bağlamda yer alan anlatımdan o anlam çıkabilmektedir.⁹ Buna ek olarak *el-Vücûh* eserinde “Şu kelime Kur'an'da hep şu anlamdadır.” biçiminde genellemeler yapılması, “ve nehvuhu kesir” ifadesinin kullanılması çalışmadaki istatistiksel oranda netliği tam olarak yansıtmamayı beraberinde getirmektedir.

1. Mukâtil'in Vücûh ve Nezâir ile Tefsire İlişkin İki Eseri

Çalışma, vücûh ve nezâir bilgisinin tefsire yansımalarını Mukâtil'in iki eseri bağlamında ele aldığı için, çalışmada önce konumuzu ilgilendiren yönüyle müellifin söz konusu iki eseri üzerinde durulmuştur.¹⁰ Bu bağlamda esas alınan iki eserin biçimsel özellikleri, konuyla ilişkili öne çıkan yönlerine değinilmiştir. Önce *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-'Azîm* adlı eseri belirtilen çerçevede ele alınmıştır.

1.1. *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-'Azîm*

*el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-'Azîm*¹¹ eseri tanıtılırken tercih edilen neşir, bu neşirdeki biçimsel hatalar ve eserde tespit edilen dikkat çekici hususlar paylaşılmıştır.

⁸ Örneğin *el-Vücûh* eserinde *el-feth* maddesinin üçüncü vechi *el-fethu bi 'aynihi* yani kelimenin asıl anlamı olan açmaktır. Örnek olarak ez-Zümer 39/73. ayet verilmiştir. Ama tefsirde bu hususta açıklama yoktur. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-'Azîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2011), 195. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmut Şehate (Beyrut: Muessesetu't-Tarihi'l-'Arabiyye, t.y.), 3/689.

⁹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 266; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/590.

¹⁰ Kur'an ilimleri bağlamında *el-Vücûh ve 'n-Nezâir* konu edinen çalışmalar olduğu gibi Mukâtil'in bu alandaki eserine ve tefsirine ilişkin özel çalışmalar da vardır. Birkaçı şunlardır: Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Sorunu-Nezâir'in ‘Eşanlamlılık’ Olarak Tanımlanması Sorunu”, *Tarihten Günümüze Kur'an ilimleri ve Tefsir Usulü* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009). Halil Altuntaş, “*el-Vücûh ve 'n-Nezâir*”, *Diyanet Dergisi*, 26/ 1, 1990. 13-29.; Selim Türkan, “Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18. 2010/2. 99-124. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri*, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21. 1976. 1-35. Halis Albayrak Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi, *Kur'an ve İslam İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, (Ankara: Ankara Okulu Yay.:2013), 83-105. Nurdane Güler, *Mukâtil Tefsirinde Tevhid*, (Ankara: Grafiker 2022). Ömer Türker. Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'an'ı Te'vil Yöntemi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Sakarya: 1999). Hasan Yıldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın el-Vücûh ve 'n-Nezâir Adlı Eseri*, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2013).

¹¹ Bu eser çalışma boyunca *el-Vücûh* şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

Mukâtil'in *el-Vücûh* adlı eserinin farklı muhakkikler tarafından neşri yapılmıştır.¹² Çalışmada tahkiki Hatim Salih ed-Damin tarafından yapılan nüsha esas alınmıştır. Toplam 308 sayfa olan eserin ilk 17 sayfasında ön söz, ed-Damin'in müellif hakkında verdiği bilgiler, esas alınan nüshanın ilk ve son sayfaları başta olmak üzere çeşitli sayfaların fotoğrafları bulunmaktadır. Ayrıca burada daha önce *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adıyla Abdullah Mahmut Şehhate tarafından yayımlanan eserin aslında 170 yılında vefat eden Harun b. Musa'ya ait eksik bir nüsha olduğu vurgulanmıştır. Eserin son 31 sayfasında ed-Damin'in yararlandığı kaynaklar, kitapta surenin ilk kelimesiyle verilen veya yaygın ismiyle verilmeyen sure isimleri, ele alınan maddelerin kitaptaki dizilişi ve alfabetik sıraya göre dizini verilmiştir. Mukâtil'in *el-Vücûh* adlı eserine bakıldığında temel aldığımız neşirde 176 madde açıklanmıştır. İlk madde *el-hudâ*, son madde *fevka* kelimesidir. Eserde yer verilen Kur'an kavramları ve edatlarının anlamları ve bu anlamların Kur'an'daki örnekleri sade bir biçimde işlenmiştir. Maddelerin kitaptaki dizilişi hususunda bazı irtibatlar kurulmaya çalışılsa da Mukâtil'in herhangi bir metot takip etmediğini söylemek daha doğrudur.¹³

Eserde basıma ilişkin bazı biçimsel hatalar bulunmaktadır. Bu hatalar şu şekilde sıralanabilir: a) Sayfa yerleri. 119-120. sayfalar 121-122 ile yer değiştirmiştir. b) Ayet veya ibare yazımı. *Es-salah* maddesi ikinci vecihteki el-Bakara 2/130. ayetteki şu ibare "ve innehu fi'l-ahirati lemine's-salihin" olması gerekirken "ve tekunu min ba'dihi kavmen salihin" yazılmıştır.¹⁴ Yine *tevelle* maddesi üçüncü vecihin nazîri olarak verilen ez-Zâriyât 51/54'teki *tevelle* kelimesi *e'rada* şeklinde açıklanması gerekirken, *e'raşa* diye açıklanmış, yani dad şin harfine dönüşmüştür.¹⁵ c) Sure adları. *Et-tuğyan* maddesi birinci vecihte es-Sâffât olarak verilen sure adı es-Sad olmalıdır.¹⁶ d) Ayet numaraları. *Tevelle* kelimesine ait birinci vecihteki et-Tevbe suresinin ayet numarası 92 olması gerekirken 28 olmuştur.¹⁷

Şimdi de *el-Vücûh* eserinde Mukâtil'in kelimeleri işleyişinde öne çıkan bazı hususlara göz atalım. Mukâtil bu eserde bir kelimenin vechi için bazen istitrat olarak açıklamalar yapabiliyor. Örneğin *ahzab* kelimesinin dördüncü vechi için Mukâtil, "Hendek savaşında

¹² Bu neşirlere ilişkin geniş bilgi için bkz. Davut Şahin, "Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) İle Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Vücûh ve Nezâire İlişkin Eserlerinin Karşılaştırılması", *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022) Bildiriler Kitabı*, Ed. Erdem Can Öztürk, Mahmud Esad Erkaya, (Ankara: AHBVÜ Yay. 2022), 280, dipnot no: 4.

¹³ Hasan Yıldızlı, *Vücûh ve Nezâir İlmî Ve Mukâtil b. Süleymanın el-Vücûh Ve'n-Nezâir Adlı Eseri*, 85.

¹⁴ Mukâtil, *el-Vücûh*, 115.

¹⁵ Mukâtil, *el-Vücûh*, 206.

¹⁶ Mukâtil, *el-Vücûh*, 263.

¹⁷ Mukâtil, *el-Vücûh*, 205. Hac 22/32 olması gerekirken Hac 22/72 olmuştur. Mukâtil, *el-Vücûh*, 212.

peygambere karşı birlik (grup) oluşturup 3 yerde savaşan, içinde Ebu Süfyan'ın da olduğu Arap kabileleri ve Yahudilerdir.” der. El-Ahzâb 33/10. ayeti de örnek olarak verir ama ayeti bir bütün olarak yazmaz; sanki tefsir eserinde olduğu gibi ayetin bir ifadesini verir, ardından açıklama yapar. Ayette özetle Hendek savaşında kafirlerin hem üst hem de alt yönden Müslümanlara akında buldukları bildirilmektedir. Açıklamada ayetteki alt ve üst yöne bir de hendek tarafı eklenerek üç yönden yapılan akın ve bunları kimlerin yaptıkları bildirilmektedir. Mukâtil ayetteki “Yukarı taraftan size doğru gelmişlerdi.” kısmı için şu açıklamayı yapmıştır: Vadinin üst kısmı, yani doğu tarafından gelen grupta Malik b. ‘Avf el-Basri, Uyeyne b. Hısn el-Fezarî ve Gatafanlılardan 1.000 kişi vardı. Beni Esed'den Tuleyha b. Huveylid el-Fek'asi ve Yahudi kabilesi Beni Kurayza'dan Yahudi Huyey b. Ahtab da onlarla idi. Ayetteki “Alt taraftan size doğru gelmişlerdi.” kısmı için ise müellif şu açıklamayı yapmaktadır: (Yön olarak) Peygamber'in alt tarafında kalan vadinin ortası, yani batı kısmından gelen grupta Mekkeli Ebu Süfyan b. Harb ve Kureyşli Ubey b. Halef de o bölgedeydi. Ebu'l-A'var es-Sulemî, Amr b. Süfyan Hendek tarafından geldi. (İşte bunlar) ve yanındakiler o gün Peygamber'e (s.a.v.) karşı grup kurdular. Bu surenin 20. ayetindeki *ahzab* kelimesi de bu manadadır.¹⁸ *El-Vücûh* 'daki bu açıklama *Tefsiru Mukâtil*'de yapılan uzun uzadıya açıklamayla neredeyse aynıdır.¹⁹

El-Vücûh'da göze çarpan diğer husus bu eserde ele alınan kelimenin genelde nazîr olarak verilen ayette bulunması ve söz konusu ayet bağlamında o anlamın verilmesidir. Örneğin Mukâtil *en-necm* kelimesini işliyorsaydı verdiği nazîr ayetlerde *necm* veya türevleri bulunmaktadır.²⁰ Dolayısıyla bir vecihte verdiği örnek ayetlerdeki ilgili kelime hem lafız hem anlam bakımından uyuşmaktadır. Ancak az da olsa nazîr olarak verilen örnek ayetler her iki bakımdan değil, sadece mana bakımından ortak olabilmektedir. Örneğin *el-kufr* maddesinin ikinci vechi *bile bile inkâr*dır. Mukâtil bu vecih için *kufr* kelimesinin türevi olan *keferu* ifadesini

¹⁸ Mukâtil, *el-Vücûh*, 210, 211. Örnek olarak verilen ayete getirilen bu açıklama vücûh eserindeki diğer açıklamalardan farklılık arz etmektedir. Diğer kelimeler genelde iki üç satırı geçmeyen açıklama iken buradaki açıklama 12 satırı aşmaktadır. Benzer bir açıklama biçimi bu kelimenin ikinci vechinde de görülebilir. Buna göre *ahzabın* ikinci anlamı Hristiyanlık dinine mensup Nusturiyye, Ya'kubiyye ve Melkaniye gruplarıdır. Bu anlama örnek Meryem suresinin 37. ayetidir. Bu ayette grupların kendi aralarında ihtilafa düştükleri; kimilerinin Meryem oğlu Mesih'in Allah olduğunu iddia ettikleri, kimilerinin ise Allah'ın için üçüncüsü olduğunu söyledikleri bildirilmektedir. Mukâtil açıklamasında ayeti belli ifadelerle ayırarak Nusturiyye'nin İsa'yı (a.s.) Allah'ın oğlu Ya'kubiyye'nin Mesih'i Allah, Melkaniyye'nin Allah'ı için üçüncüsü kabul ettiklerini söylemektedir. Mukâtil, *el-Vücûh*, 209. İstirat kabilinden yapılan açıklama kelimelerinin dördüncü vechinde de görülebilir. Buradaki açıklama aynı içerikteki ayetler ve tefsirleri derlenerek 1 sayfada oluşmakta bu hâliyle kelimenin vecihlerini konu edinen kitabı değil de bir tefsir kitabı izlenimi vermektedir. Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh*, 132.

¹⁹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/476.

²⁰ Mukâtil, *el-Vücûh*, 123, 124.

içeren el-Bakara 2/89. ayeti nazîr olarak getirmektedir. Bu ayetin ilgili kesitinin manası, “Onlara (Yahudilere) tanıyıp bildikleri geldiğinde onu inkâr ettiler (keferu).” şeklindedir. Mukâtil bu ayetin peşinden söz konusu kelimeyi içermeyen ancak anlam bakımından bu ayeti destekleyen/ayete benzeyen el-Bakara 2/146 ve el-En’âm 6/20’yi getirmektedir. İlgili ayetlerin manası sırayla şöyledir: “Kendilerine kitap verdiğimiz Yahudiler aslında onu (Hz. Muhammed’i)²¹ öz evlatlarını bildikleri gibi bilirler. Ama onların bir kısmı, gerçeği bildikleri hâlde gizliyorlar.” “Kitap verdiğimiz kimseler onu (Hz. Muhammed’i) öz evlatlarını bildikleri gibi bilirler. Kendilerini ziyana uğratanlar ona asla inanmazlar.” Görüldüğü üzere bu ayetler lafız bakımından değil, mana (Hz. Muhammed’in peygamberliğini gizlemek, ona inanmamak) bakımından bir önceki ayetle benzeşmektedir.²²

Lafız bakımından değil de sadece mana veya mefhum bakımından örtüşen her nazîr ayet bir önceki ayetle benzeştiği için değil, bazen vechin anlamı lafız bakımından aynı olmayı gerekli kılmadığı için ayetin lafzı altına konan vechin lafzıyla aynı olmayabilmektedir. Örnek olarak “kelam” kelimesinin dördüncü ve beşinci vechini inceleyelim. İlki “ölüm esnasında insanların dillerinden dökülen sözler”, ikincisi “kafirlerin azabı gördüklerinde iman ettiklerine dair sarf ettikleri sözler” anlamındadır. Burada sarf edilen sözün içinde kelam ifadesi değil, bu ifadeyi içersin içermesin sözün kendisi bu anlam için örnek olabilir. Nitekim bu vecihler için verilen örnek nazîr ayetlerin hepsinde kelam ve türevleri geçmemekte ama mefhum öyle olduğu için bu ayetler burada yer almaktadır. Dördüncü vecih için Mukâtil, el-Mü’minûn 23/99-100, Yûnus 10/90, en-Nisâ 4/159’un bir kısmı ve aynı surenin 18. ayetini nazîr olarak göstermektedir. Verilen örnek ayetlerden sadece el-Mü’minûn suresinin ilgili ayetlerinde *kelamın* türevi olan *kelime* ifadesi geçmektedir. Diğer ayetlerin metninde *kelam* ifadesi veya

²¹Mukâtil bunu Hz. Muhammed değil de Kâbe olarak belirlemektedir. Mukâtil, *el-Vücûh*, 26. Bu anlam verildiğinde, bu ayet altında bulunduğu vecih için uygun düşmemektedir.

²²Mukâtil, *el-Vücûh*, 26. Bu hususta Muhakkik ed-Damin’in de tespitleri bulunmaktadır. *El-Hayat* kelimesinin beşinci vechi: Ölüye kıyamet öncesinde mucize olarak hayat verilmesidir. Bunu da Allah’ın izniyle İsa (a.s.) gerçekleştirmiştir. Konu Âl-i İmrân 49’da ve uhyiye’l-mevta biiznillah şeklinde hayat kelimesinin türeviyle geçmektedir. Aynı konu el-Mâide 110. ayette ve iz tuhricu’l-mevta biiznillah şeklinde de yer almaktadır. Konu aynıdır ama el-Mâide 5/110. ayette *hayat* kelimesinin türevi değil, o bağlamda kullanılan ve benzer anlamı içeren *tuhricu* kelimesi vardır. Mukâtil, *el-Vücûh*, 273. Yine El-Mü’minûn suresi 71. ayet *illa* kelimesi içermediği hâlde bu madde altında bulunmaktadır. Çünkü bir önceki ayet, “Eğer gökte ve yerde Allah’tan başka tanrılar olsaydı, göğün de yerin de düzeni bozulurdu. (el-Enbiyâ 21/22)” anlamındadır ve bu ayet söz konusu maddeyle lafız olarak değil, konu olarak “göğün, yerin fesada uğraması” hususunda ortaktır. Mukâtil, *el-Vücûh*, 136. Benzer durum ed-Damin’in asıl nüshayla karşılaştırarak ez-Zümer suresi 6. ayete ilişkin yaptığı tespit de vardır. Söz konusu ayet ele alınan et-teskin kelimesini içermemektedir. Ancak kendinden bir önceki ayetle (el-A’râf 7/189) anlam bakımından benzeştiği için oraya alınmış gözükmektedir. Mukâtil, *el-Vücûh*, 184. Bu örneklerden hareketle Mukâtil’in *el-Vücûh* eserinde nazîr kelimesi az da olsa anlam bakımından ortak olan ayetler bağlamında kullanılmıştır, denilebilir.

türevleri geçmemekte ancak inanmayanların ölüm geldiğinde, “İnandım, tövbe ettim.” gibi sözler söyledikleri belirtilmektedir.²³ Bu ayetlerin ilgili kelimeyi barındırmadıkları hâlde nazîr olarak kullanılmaları normaldir. Çünkü söz konusu vechin manası “ölüm esnasında insanların dillerinden dökülen sözler”dir. Bu ayetlerde ölüm esnasında dilden dökülen sözlerin neler olduğu bildirilmektedir.

El-Vücûh eserinde verilen yakın manalı kelimelerin vücûhlarında dolayısıyla da nazîrlerinde tekrarlar görülebilmektedir. Örneğin *ez-zalimin* ile *ez-zulm* kelimeleri aynı kökten gelen ancak *el-Vücûh* kitabında farklı başlıklarda işlenen maddelerdir. *Ez-zalimin* kelimesinin 7, *ez-zulm* kelimesinin 4 vechi bulunmaktadır. Bunların 4 vechi anlam olarak ortaktır. İkinci vecih için verilen örnek ayetlerin bir kısmı ortaktır. Zira *ez-zalimin* ve *ez-zulm* kelimesinin ikinci vechine sırasıyla 6 ve 3 örnek verilmiştir. Bu ayetlerden 3’ü ortaktır. Yani *ez-zulm* kelimesinin ikinci vechine verilen örneklerin tamamı *ez-zalimin* kelimesinin ikinci vechinde de bulunmaktadır.²⁴ Bu örnekler bize *el-Vücûh* eserindeki vecih ayrımlarının kesin çizgilerle olmadığı yazarın tercihinin devreye girdiği yönünde çıkarımda bulunmamızı sağlar.

Mukâtil’in vecih için belirlediği anlam ile nazîr olarak getirdiği ayete verdiği anlam çoğu yerde örtüşür. Beklenen de budur. Ancak örtüşmediği yer de vardır. Örneğin *zerni* kelimesinin ikinci vechi *yemeyin* anlamındadır. Bu anlama el-A’râf 7/73, el-Bakara 2/278 ve el-En’âm 6/120 nazîr olarak verilmiştir. Mukâtil, el-A’râf suresinin belirtilen ayeti için açıklama yapmamış, el-Bakara suresinin ilgili ayeti için (vechin anlamına uygun olarak) *la te’kulu/yemeyin* demiş, el-En’âm suresinin ilgili ayet bağlamında *la te’melu/yapmayın* anlamı vererek vecihte verdiği anlamın dışına çıkmıştır.²⁵ Yine *el-fesad* kelimesinin beşinci vechi için en-Neml 27/34, el-Bakara 2/205’e nazîr olarak getirilmiştir. Bu vechin anlamı *fesadın kendisi* yani *bozgunluktur*. El-Bakara suresinin ilgili ayetine bu anlam verilirken Neml suresinin ilgili ayetinden sonra *harabuha* denilerek bu vechin anlamı tam olarak yansıtılmamıştır.²⁶

El-Vücûh eserinde vecihler için verilen örnekler nazîr olarak değerlendirilir. Ancak az da olsa vechin anlamı için getirilen ayet vechin anlamına değil de o anlamın gerekçesine örnek olmaktadır. Örneğin *ez-zulm* kelimesinin birinci vechi şirktir. Bu vecih için el-En’âm 6/82. ayet

²³ Mukâtil, *el-Vücûh*, 132, 133.

²⁴ Mukâtil, *el-Vücûh*, 94-95, 97.

²⁵ Mukâtil, *el-Vücûh*, 176.

²⁶ Mukâtil, *el-Vücûh*, 33. Benzer durum *el-hüdâ* kelimesinin on birinci vechine nazîr olarak getirilen Cuma 62/5. ayetinin açıklaması için geçerlidir. Mukâtil, *el-Vücûh*, 24.

örnek verilmiştir. Ayet, “İman edip imanını zulme bulaştırmayanlar güven içindedirler.” anlamındadır. Ardından da “Şirk büyük bir zulümdür.” anlamına gelen Lokmân suresi 13. ayet örnek verilmiştir.²⁷ Hâlbuki Lokmân suresinin ilgili ayetini Hz. Peygamber, el-En’âm 6/82. ayette geçen *zulm* kelimesinin *şirk* anlamına geldiğini gerekçelendirmek için kullanmıştır.²⁸

El-Vücûh eserinde kelimenin vechi için yapılan açıklama, nazîr olarak verilen örnek ayetlerle birebir örtüşmeyebilir. Örneğin *fevka* kelimesinin 9 anlamından 7.si *insanların başları üzerine* şeklindedir. Bu anlama nazîr olarak “Yeryüzüne (üzerine) dağlar diktik.” manasına gelen Fussilet suresi 10. ayet ile “Kötü söz kökü yerden sökülmüş ağaca benzer.” anlamındaki İbrahim suresi 26. ayet verilmiştir. Kanaatimizce verilen örnek ayetlerde *insanların başların üzerine* anlamını katacak bir durum yoktur.²⁹

El-Vücûh’da bir vecih için örnek verilen ayet diğer vecih için de örnek olabiliyor. Örneğin *Duha*’nın üç vechi var: 1. Gündüz, 2. günün ilk saatleri, 3. güneşin sıcaklığı. Mukâtil *Duha* suresinin ilk ayeti *ve’l-duha*’yı hem birinci hem de ikinci vecih için örnek verebilmektedir.³⁰ Yine *el-Vücûh* eserinde geçtiğine göre *hakk* kelimesi Kur’an’da 11 manada kullanılmıştır; bunlardan ikisi, *Kur’an* ve *tevhid*dir. *Kur’an* anlamına örnek olması için ez-Zuhruf 29-30 verilmiş, *tevhid* anlamı için de ez-Zuhruf suresi verilmiştir.³¹ Bunun yanı sıra tekrar etmiş izlenimi verdiği hâlde aslında birden fazla vecihte tekrar etmeyen ayetlerde vardır. Örneğin *el-cihad* kelimesinin *söz*, *kılıç* ve *amelle cihad* şeklinde üç vechi vardır. Et-Tevbe suresinin 73. ayeti hem birinci hem de ikinci vecih için nazîr olarak getirilmiştir. Bu ayette münafıklar ve kafirlerle cihat edilmesi emredilmektedir. Dikkatle bakıldığında sözle cihadın münafıklar, kılıçla cihadın kafirler için olduğu anlaşılır. Yani ayetin birinci vecihte kullanılması münafık kelimesiyle, ikinci vecihte kullanılması kafirler kelimesiyle ilgilidir.³²

Yukarıdaki örnekler hakkında, “Bunlar yakın anlamlı olduğu için birbirlerinin yerine kullanılabilir.” şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Bu itirazda haklılık payı vardır. Ancak vücûh

²⁷ Mukâtil, *el-Vücûh*, 97.

²⁸ Taberi, Muhammed b. Cerîr, *Camîu’l-Beyan an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Daru hicr. 2001), 9/370-371.

²⁹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 276.

³⁰ Mukâtil, *el-Vücûh*, 202.

³¹ Muhakkik, Mukâtil’in sure ismi olarak verdiği nazîre ayet numarası eklemiş ve nazîri ez-Zuhruf 30 olarak belirlemiştir. *Hakk* kelimesi ez-Zuhruf suresinde 29, 30, 78 (2), 86. ayetler olmak üzere beş defa geçmektedir. Ancak hepsinin de *Kur’an* veya *tevhid* olama durumu mümkündür. Tefsire baktığımızda ez-Zuhruf 43/29, 30. Ayetteki bu kelimenin Kur’an olduğunu anlamaktayız. Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, 3/793.

³² Mukâtil, *el-Vücûh*, 143, 144.

ve nezâir bilgisi Kur'an kelimelerinin anlam nüanslarını da gösterdiği için bunlara işaret etmenin haklı bir yönü olduğunu söyleyebiliriz.

1.2. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*

Çalışmada *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*³³ adlı eserin biri Abdullah Mahmud Şehhate, diğeri Ahmed Ferid tarafından yapılan iki neşri esas alındığı için tespitlerimiz onlar üzerinden olacaktır. Eserin bu iki neşri karşılaştırıldığında Şehhate'nin çeşitli nüshalara atıfta bulunduğu, dipnotta kaynaklar verdiği göze çarpar. Buna ilaveten Şehhate, 4 cilt olarak neşrettiği eserin son cildinde her ciltteki hataları doğrularıyla birlikte ayrı ayrı tablolarda gösterir.³⁴ İşte bunlar Şehhate'nin neşrini ciddi ve güvenilir kılan hususlardır. Ancak yazım hatalarını ve doğrularını gösteren tablolar dışında Şehhate'nin neşrinde, basımdan kaynaklı bazı hatalar da bulunmaktadır. Örneğin Âl-i İmrân 3/166-169, el-Mâide 5/81-87 arası ayetlerin tefsirini içeren sayfalar boştur.³⁵ Er-Rûm 30/34-40 ayetlerin tefsiri yerine el-Mü'min 30/41-51 arası ayetlerin tefsiri geldiği için eserde er-Rûm suresinin ilgili ayetlerinin tefsiri yoktur.³⁶ Rahman suresine giriş sayfasıyla el-Vâkıa suresinin isminin yer aldığı sayfa yer değiştirmiştir.³⁷ El-Hadîd suresi 27. ayete ilişkin ek bilgi surenin sonunda değil, et-Tegâbün suresinin metni ile tefsiri arasına girmiştir.³⁸ el-Enbiyâ suresi girişi; sure tefsirinin başında değil, 5. ayetin tefsiri yapılırken araya gelmiştir.³⁹ Yasin suresinin ilk ayetini içeren tefsir bulunmamaktadır.⁴⁰ El-Kehf 18/49-50. ayetleri içeren tefsir metninin bir kısmı, basım esnasında üzeri bir kâğıtla kapandığı için çıkmamıştır.⁴¹ El-Bakara suresine girişin bir kısmı yoktur, diğer kısmı da 4. ayetin tefsirinden sonra gelmektedir.⁴²

Ahmed Ferid'in tahkikinde ise nüshalar arası karşılaştırmalar bulunmadığı gibi kaynaklara atıf da çok azdır. 3 cilt olarak neşredilen eserdeki hatalar, tabloya sığacak kadar az değildir. Örneğin Sad suresi tefsiri, metniyle birlikte 14 sayfadır. Söz konusu sayfalarda 9 tane yazım yanlışı bulunmakta, neredeyse her 1,5 sayfaya 1 hata düşmektedir. Örneğin *el-mele'*

³³ Çalışma boyunca bu eser *Tefsîru Mukâtil* şeklinde kısaltılarak verilecektir.

³⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/1053-1065.

³⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/312-313, 497-498 sayfalar boştur.

³⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/415-416.

³⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/193, 207.

³⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate 4/247, 347. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 3/328.

³⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/69-70.

⁴⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/572. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Ahmed Ferid, 3/81.

⁴¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/589.

⁴² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/81-83.

kelimesindeki lamın yanına bir lam eklenmiş,⁴³ *ma lem ebteliku* ifadesindeki te yazılmamış,⁴⁴ *minni* kelimesinin sonundaki ya düşmüş,⁴⁵ *fenehnu* kelimesindeki fe, gayn harfine dönüşmüş,⁴⁶ *dûd* kelimesindeki birinci dal harfinin önüne harekesiz elif eklenmiş,⁴⁷ *sümm*deki peltek se yerine kaf harfi gelmiş,⁴⁸ *fehumdaki* fe harfinin noktasının yanına bir nokta daha konularak fe, kaf harfine dönüşmüş,⁴⁹ *ezfar* kelimesindeki zı harfi dad olarak yazılmış,⁵⁰ *eblese* kelimesindeki lam harfinden sonra ya getirilmiştir.⁵¹

Tefsîru Mukâtil'in özelliklerine gelince çalışmamız vüçûh ve nezâir bilgisinin tefsire yansması olduğu için bu tefsirin özelliklerini genel çerçevede değil,⁵² konumuzu ilgilendiren yönüyle ele alacağımızı yukarıda ifade etmiştik. Vüçûh ve nezâir bilgisi daha çok kelime üzerinden yürüdüğü için Mukâtil'in Kur'an kelime ve ifadelerine verdiği sade, açık anlamları burada konu edinerek tefsiri hakkında amacımız doğrultusunda bir fikir verebileceğimizi düşünüyoruz. Buna ilaveten el-*Vüçûh* adlı eserinde verdiği ayetleri *Tefsîru Mukâtil*'de de nazîr olarak vermesine, dahası el-*Vüçûh*'da bulamayacağımız bazı nazîr ayetleri *Tefsîru Mukâtil*'de sunmasına örnekler vererek eserin bu yöndeki özelliklerini ortaya koyabiliriz.

Kur'an kelimelerine verdiği anlamlar hususunda somut fikir edinmek için el-Hâkka suresindeki bazı kelimeleri açıklayışını -yanına ayet numaralarını da ekleyerek- örnek vermek istiyoruz. *Bi't-tağîye*: Azgınlıkları sebebiyle (5). *Sarsarin*: Çok soğuk, dondurucu. *'Atiye*: Zapt edilmesi güç (6). *Sehhara*: Musallat etti. *Husumen*: Sürekli, durmaksızın. *Sar'a*: Yere yıkılmış. *Keennehum e'câzu nehlin haviye*: Sanki onlar içi boş hurma kütükleri gibi (7). *Men kablehu*:

⁴³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/112 alttan 3. Satır. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 3/635.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/115 alttan 4. Satır. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 3/639.

⁴⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/116 alttan 11. Satır. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 3/641.

⁴⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/119 alttan 7. Satır. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 3/646.

⁴⁷ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/120 alttan 2. Satır. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 3/648.

⁴⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/122 alttan 10. Satır. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 3/650.

⁴⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/123 alttan 10. Satır. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 3/652.

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/124 alttan 11. Satır. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 3/653.

⁵¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/124 alttan 7. Satır. krş. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 3/653.

⁵² Mukâtil'in ilmi kişiliği ve tefsirine ilişkin geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*, (Ankara: Kitabiyat, 2005), 35-66.

onunla birlikte olanlar. *Mu'tefikât*: Yalanlayanlar, Sedûm, 'Âmûrâ, Sâbûrâ, Dâmûrâ adındaki beldelede yaşayan Lût kavmine mensup halklar (9). *Ehazehum ehzeten rabiye*: Allah, işledikleri günahlardan daha ağır olan ve gittikçe artan bir azapla onlara azap etti (10). *Lemma teğ'a'l-mau*: Su, kırk zira kadar her şeyin üstüne çıktığında (11). *Uzunun va'iy*: İşittiğini öğrenen, ondan öğüt alıp yararlanan kulak (12). *Duketta*: (Gökler ve dağlar) kırılıp döküldüler (14). *Ercaiha*: (Göğün) kıyı bucağı (17). *Haum*: (hakum) işte alın (19). *Esleftum*: işlediğiniz ameller sebebiyle (24). *Sultan*: ileri sürecek delil (29). *Feslukuh*: (Zincire) vurun (32). *Hamîm*: Şefaata edecek yakın (35). *Gıslîn*: Cehennemliklerden akan kan ve irin (36). *(le ehazna minhu) bi'l-yemin*: Hakla, adaletten ayrılmadan (onu cezalandırdık.) (45). *Vetîn*: Kalpteki ana atardamardır (46).⁵³ Görüldüğü üzere el-Hâkka suresinden örnek olarak seçtiğimiz 22 kelimenin/ifadenin -orta düzeydeki bir tefsir okuyucusu için- kimisi ilk etapta zor kimisi de kolaydır. Anlaşılması zor gibi duran kelimeler Mukâtil'in sade ve anlaşılır açıklamasıyla okuyucuya açık hâle geliyor. Açıklama ihtiyacı duyulmayan kelimeler de (*men kablehu* gibi, ki bu kelimeyi *onunla birlikte olanlar* şeklinde açıklamıştır.) onun açıklamasıyla bağlamda farklı bir boyuta taşınıyor ve ayet daha iyi anlaşılıyor. Hasılı örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Mukâtil Kur'an kelime ve ifadelerini büyük bir ustalıkla açıklıyor ve okuyucuya yön veriyor, denilebilir.

Mukâtil'in tefsirde yer verdiği nazîr ayetlere gelince, bu eserde nezâire verdiği önem, *el-Vücûh* eserinde nazîr olarak sunduğu ayetlerle karşılaştırıldığında daha iyi ortaya çıkar. Tabii bununla "*Tefsiru Mukâtil*'de, *el-Vücûh* eserinde olandan daha fazla nazîr ayet var, iki eseri bu açıdan karşılaştırıp dökümünü çıkaralım." demiyoruz. Biz burada *el-Vücûh* eserinde gösterilen nazîr ayetlerin bir kısmının *Tefsiru Mukâtil*'de de gösterildiğini, dahası "Benzeri vardır/çoktur." ifadesinin olmadığı vecihlerde nazîr olarak gösterilmeyen ayetlerin *Tefsiru Mukâtil*'de nazîr olarak verildiğini söylemek istiyoruz. Bunlara birer örnek verelim. Örneğin *el-Vücûh* eserinde *er-rahmetu* kelimesinin ikinci vechine el-Bakara 2/218, Âl-i İmrân 3/107, en-Nisâ 4/175, el-İsrâ 17/57 ve diğer ayetler getirilmiştir.⁵⁴ *Tefsiru Mukâtil*'de de el-Bakara suresinin ilgili ayeti peşinden Âl-i İmrân'ın zikredilen ayeti, el-İsrâ suresinin ilgili ayeti peşinden el-Bakara suresinin zikredilen ayeti nazîr olarak getirilmiştir.⁵⁵ Bu örnekler çerçevesinde iki eserin bu yönden kısmen örtüştüğü çıkarımında bulunulabilir.

⁵³ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/421-426.

⁵⁴ Mukâtil, *el-Vücûh*, 44.

⁵⁵ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/187, 2/537.

Tefsir eserinde olup *el-Vücûh* eserinde olmayan nazîr ayetlere şunlar örnekler verilebilir: *Furkan* kelimesinin ikinci vechi için el-Bakara 2/175, el-Enfâl 8/29 örnek verilmiştir.⁵⁶ Örneklerden sonra “Bunun benzeri vardır/çoktur.” ifadesi kullanılmadığı için okuyucu sanki “Bu anlamın Kur’an’daki örnekleri sadece bunlardır.” şeklinde bir fikir yürütebilmektedir. Hâlbuki tefsir eserinde el-Bakara suresinin ilgili ayeti peşinden Âl-i İmrân 3/4 nazîr olarak gösterilmektedir.⁵⁷ Yine *el-hiyanetu* kelimesinin birinci vechi için el-Bakara 2/187, el-Enfâl 8/27, el-Mü’min 40/19 ayetleri verilmiştir. Söz konusu vecihten bir sonraki veche geçerken “Benzeri Kur’an’da vardır.” ifadesi bulunmamaktadır. Ancak *Tefsiru Mukâtil*’de el-Bakara suresinin ilgili ayeti ardından et-Tahrîm 66/10 nazîr olarak verilmiştir.⁵⁸

2. İki Eserin Karşılaştırılması

Burada iki eseri karşılaştırmanın birkaç faydası üzerinde durmak istiyoruz. İki eserin karşılaştırılması *el-Vücûh* eserine ilişkin eksik/yanlış tespitte bulunmayı engelleyebilir. Örneğin *el-Vücûh* kitabında kelimenin vechinin örnekleri verildikten sonra bazen “Nazîri, benzerleri çoktur.” ifadesi kullanılır, bazen de kullanılmaz. Bu ifadenin mefhum-u muhalefeti, bu ifadenin kullanılmadığı yerlerde bu vechin nazîr(ler)inin oradaki ayetlerle sınırlı olduğu yönünde çıkarımda bulunmayı sağlayabilir. Ancak *el-Vücûh* eserinde “Benzeri çoktur.” ifadesi olmadığı hâlde o ayetin başka bir nazîri *Tefsiru Mukâtil*’de verilebilmektedir. Buna *yaratma, yerleştirme ve ayakta olma* şeklinde üç vechi olan *enşee* kelimesinin birinci vechi için verilen nazîrler örnek verilebilir. El-En’âm(2 ayet), el-Mülk, el-Vâkıa (2 ayet), er-Ra’d olmak üzere 4 sureden 6 örnek verilmiştir. Bu örneklerin peşinden, “Benzeri çoktur.” ifadesi de kullanılmamıştır. Buradan hareketle “Kur’an’da buna dair başka örnek yoktur.” tespiti yapılabilir. Hâlbuki nazîrlerden biri olan er-Ra’d suresinin ilgili ayetinden sonra *Tefsiru Mukâtil*’de, “Bunun bir benzeri er-Rahman 24. ayettir.” denilerek başka bir örneği dikkatlere sunulur.⁵⁹ Böylece nazîrlerin *el-Vücûh* eserindeki ayetlerle sınırlı olmadığı sonucuna varılabilir.

Eserleri karşılaştırmanın diğer faydası bir eserdeki yanlış bilginin diğer eserdeki bilgiyle düzeltilebilmesidir. Mesela *Tefsiru Mukâtil*’deki yanlış anlamayı/yazıyı *el-Vücûh* eserindeki açıklamayla düzeltme imkânı vardır. Et-Tegâbûn 64/16. ayette *isteta ’tum* ifadesi geçmektedir. Bu kelimeye Mukâtil’in tefsirinin her iki neşrinde *eta ’tum* karşılığı verilmektedir.⁶⁰ Ayetteki

⁵⁶ Mukâtil, *el-Vücûh*, 48.

⁵⁷ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/161.

⁵⁸ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/164.

⁵⁹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 106; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 2/370.

⁶⁰ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, thk. Ahmed Ferîd, 3/370. Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehate,

ifadenin anlamı *güç yetirmek Tefsiru Mukâtil*'deki açıklama *itaat etmek* manasındadır. Burada ya Mukâtil'in yanlış anlaması ya da müstensih hatası vardır. Hâlbuki *el-Vücûh* eserine baktığımızda bunun *etaktum* olduğu yani tefsir eserinde kaf harfinin ayn harfine dönüştüğünü görebiliriz.⁶¹ Bu bilgi söz konusu hatanın istinsah kaynaklı hata olduğu yönündeki ihtimali kuvvetlendirir.

Eserleri karşılaştırarak anlamanın diğer bir faydası *el-Vücûh* eserindeki nazîr ayetin vecih için uygunluğu *Tefsiru Mukâtil*'deki anlamla test edilebilir. Mesela *esbaha* kelimesinin biri *oldu* diğeri *sabah (vakti) oldu* şeklinde iki vechi vardır. *Sabah (vakti) oldu* manası için nazîr olarak el-Kalem 68/20. ayeti verilmiştir. Ayet metni *fe esbehat ke's-sarîm*dir. Manası (*bahçe*) *kapkara/devşirilmiş gibi oldu*, şeklindedir. Ama Mukâtil bunu *sabah (vakti) oldu* anlamındaki ikinci vechin altına yerleştirmiştir. Hâlbuki bu mana buraya uygun düşmemektedir. Nitekim *Tefsiru Mukâtil*'den ayetin anlamına baktığımızda mananın dediğimiz gibi olduğu görülür. Açıklama şöyledir: *esbehat ya'ni el-cennetu sevdâe misle'l-leyl*,⁶² Burada eserler arası karşılaştırmalar yaparak anlama, tespitler yapmanın faydaları hususundaki maddeler artırılabilir. Ancak yukarıdaki örnekler bu tür bir faaliyetin önemini yeterince somut hâle getirdiği için konuyu daha fazla uzatmak istemiyoruz.

2.1. Eserlerin Benzer Yönleri

Mukâtil *el-Vücûh* eserinde ele aldığı kelime ile ilgili bazı anlamları Kur'an'ın tamamına şamil kılmaktadır. Örneğin illa maddesinin dört vechi vardır. Son vecih *başka* manasındadır. *Lailahe illallah* ifadesini içeren es-Sâffât 35. ayeti nazîr olarak verdikten sonra Mukâtil şöyle demektedir: “İşte *lailahe illallah* ifadesi Kur'an'da her yerde ‘Allah’ın dışında ilah yoktur.’ manasındadır.”⁶³ Yine, *hayr* kelimesi *hakimin, rahimin* gibi kelimelerin muzafı olarak geldiğinde o konuda en üstün manasındadır.⁶⁴ Mukâtil *kanitin* kelimesinin ikinci vechinin sonunda, “Kur'an'da *kanitin* kelimesi genelde *mutiin* manasındadır.”⁶⁵ der. Benzer durum *Tefsiru Mukâtil*'de de vardır. Örneğin, el-Haşr suresi 23. ayette geçen *subhanallah* ifadesi için: Mukâtil, “Bu ifade el-İsrâ suresi 1. ayet dışında Kur'an'da her yerde Allah'ın kendini

4/353.

⁶¹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 205.

⁶² Mukâtil, *el-Vücûh*, 187; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/406.

⁶³ Mukâtil, *el-Vücûh*, 136.

⁶⁴ Mukâtil, *el-Vücûh*, 67.

⁶⁵ Mukâtil, *el-Vücûh*, 52. Yine in muhaffefe bağlamında aynı durum söz konusudur. Mukâtil, *el-Vücûh*, 85.

kötülüklerden tenzih etmesidir.”⁶⁶ Yine Yûnus 10/98. ayetin girişinde o, “Yûnus ve Hûd suresi dışında Kur’an’da geçen her *felevlâ*, *fehella* manasıdır.”⁶⁷ der.

El-Vücûh adlı eser ile *Tefsiru Mukâtil* adlı eser arasında kıraat kullanımını konusunda bir benzerliğin var olduğu söylenebilir. *El-Vücûh* eserinde Mukâtil, es-Secde suresi 24. ayetteki *lemma saberu*’yu ilk önce *lima saberu* kıraatine göre anlam vermiştir. Ona göre bu kıraate göre söz konusu ifade *bimâ saberu/sabretmeleri sebebiyle* manasıdır. Ama *lemma saberu* okunursa *hine saberu/sabrettiklerinde* manasıdır.⁶⁸ El-Furkân suresi 48, El-A’râf suresi 57 ve en-Neml suresi 63. ayette mevcut mushafta *buşran* ifadesi geçmektedir. Ama Mukâtil, söz konusu ayetlerde bu kelimeyi *nuşren* olarak okuduğu için *en-nuşûr* kelimesi başlığı altında almakta ve yaymak anlamı vermektedir.⁶⁹ *Tefsiru Mukâtil* eserinde geçtiğine göre İbn Mesud, el-Mâide suresi 118. ayetin son kısmını mevcut mushafta olduğu gibi *inneke ente’l-’azîzu’l-hakîm* değil de *inneke ente’l-gafururrahim* diye okumuştur.⁷⁰ Yine aynı sahabî et-Tevbe suresi 81. ayetin sonunu *lev kânû yefkahûn* değil de *lev kânû ye’lemûn* şeklinde okumuştur.⁷¹

El-Vücûh adlı eserde gösterilen nazîr ayetlerin bir kısmının *Tefsiru Mukâtil*’de de gösterilmesi iki eser arasındaki benzer yöne örnek olabilir. Örneğin *el-libas* kelimesi ikinci vecihte el-Furkân 25/47. ayet, el-Bakara 2/187. ayete nazîr olarak verilirken *Tefsiru Mukâtil*’de el-Bakara 2/187. ayet, el-Furkân 25/47’nin nazîri olarak verilmiştir.⁷² Yine Mukâtil yorum sahiplerini her iki eserde de çok az belirtmektedir. *Et-Teveffâ* kelimesinin ikinci vechi Hz. İsa’nın canlı olarak göğe çıkarılmasıdır. O, bu yorumu hem vechin anlamında hem de bu vechi nazîr olarak getirdiği Âl-i İmrân 3/55. ayetteki *rafi’uke* ifadesine verdiği anlamda Hasan-ı Basri’ye atfetmektedir.⁷³ Yine *seri’* kelimesine dair açıklamada Mukâtil, İbn Abbas’a atıfta bulunmaktadır.⁷⁴ Mukâtil *el-Vücûh* eserinde olduğu gibi *Tefsiru Mukâtil*’de de görüşlerin sahiplerine az atıfta bulunur. Bazen sure sonlarında görüş sahiplerini zikreder. İki sure özelinde

⁶⁶ Mukâtil’in bu açıklaması ilgili ayetin tefsirinde değil, surenin tefsiri bittikten sonra yer almaktadır. Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/287.

⁶⁷ Burada Hûd suresi 116 ayet kastedilmektedir. Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 2/249. Muhakkik Şehhate, tefsirin girişine yazdığı yazı da Mukâtil’in, Kur’an’ın külliyatına ilişkin kapsayıcı açıklamalar yaptığını söylemektedir. Abdullah Mahmud Şehhate, Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, trc. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: İşaret Yayınları 2006), 19-21.

⁶⁸ Mukâtil, *el-Vücûh*, 50.

⁶⁹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 251.

⁷⁰ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/521.

⁷¹ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 2/187.

⁷² Mukâtil, *el-Vücûh*, 24-25.

⁷³ Mukâtil, *el-Vücûh*, 127.

⁷⁴ Mukâtil, *el-Vücûh*, 226.

örnek vermek gerekirse örneğin el-Hâkka suresi tefsirinde iki yorumun sahibine atıfta bulunmuştur. Bunlar; 32. ayet bağlamında Hz. Peygamber, 34. ayet bağlamında İbn Mesud'dur.⁷⁵ el-Meâric suresindeki açıklamalar için ise herhangi bir isme atıfta bulunmamaktadır.⁷⁶

2.2. Eserlerin Farklılıkları

Vücûh ve nezâirin tefsire yansımaları bağlamında el-*Vücûh* ile *Tefsiru Mukâtil* adlı eserlere bakıldığında, eserler aynı müellife ait olmasına rağmen onlarda bazı farklılıklar görülür. Bu husus Ek 1 *Tablo 1*'den rahatlıkla izlenebilir. Zira el-*Vücûh* eserindeki 176 maddede; 772 vecih 2025 örnek/nazir ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden 697'sinin anlamı tefsire ya tamamen ya da kısmen yansımamıştır. Bu farklılık; uzlaştırılabilen ve uzlaştırılması zor farklılıklar olarak iki başlık altında incelenebilir. Daha sonra da farklılıkların muhtemel nedenleri üzerinde durularak konu daha açık hâle getirilebilir. Şimdi bu hususları örneklerle anlatmaya çalışalım.

2.2.1. Uzlaştırılabilen Farklılıklar

El-Vücûh eserinde uzlaştırılabilen farklar çoktur. En önemlilerini şu şekilde sıralayabiliriz: Mukâtil, bu eserde verdiği manayı *Tefsiru Mukâtil*'de yakın anlamlı kelimeyle verebiliyor. *El-Vücûh* eserinde *mukam/mekam* kelimesinin dördüncü vechi *yer, mekândır*. Bu vechin altında en-Neml 27/39. ayetin *ene âtike bihi kable en tekûme min mekamik/ bulunduğun yerden kalkmadan onu getiririm*, kısmı yer almaktadır. *Tefsiru Mukâtil*'de *yer, mekân* değil de benzer anlam taşıyan *oturduğun yer/meclisike* kelimesi kullanılmıştır.⁷⁷ Yine *es-seyyiat* kelimesinin ikinci vechi *azaptır* ve buna ez-Zümer 39/51. ayet örnek verilmiştir. Bu ayette iki defa geçen *es-seyyiat* kelimesi *el-Vücûh*'da *azap* ile açıklanmıştır. *Tefsiru Mukâtil*'de ise *ukubetun/cezalandırma* şeklinde karşılık verilmiştir.⁷⁸ *El-Betş* kelimesinin birinci vechi *ukubetun/cezalandırma*dır. Örnekler içinde el-Burûc 85/12'de kullanılmıştır. *Tefsiru Mukâtil*'de bu ifade *azap* olarak açıklanmıştır.⁷⁹ Bu çerçevede birçok örnek verilebilir. Bu hususun anlaşıldığını düşünerek verilen örnekleri yeterli buluyoruz. Aslında verilen örneklerdeki her iki mananın benzer olduğunu söylemeliyiz.

⁷⁵ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/424.

⁷⁶ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/435-440.

⁷⁷ Mukâtil, *el-Vücûh*, 172; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/307.

⁷⁸ Mukâtil, *el-Vücûh*, 173; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/682.

⁷⁹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 178; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/649.

Bir eserde kelimenin açıklaması genel ifade olarak kullanılırken diğer eserde o ifadenin kapsamına girecek hususlar zikredilebilmektedir. Örneğin *el-Vücûh* eserinde *el-legv* kelimesinin ikinci vechi *batıldır*. Örnek olarak da el-Mü'minûn 23/3. ayet zikredilmiştir. *Tefsiru Mukâtil*'de bu ayet bağlamında ilgili kelime *batıl* şeklinde değil de batılın kapsamına girecek hususlar zikredilerek açıklanmıştır. Bu da *küfür*, *söz* ve *eziyettir*.⁸⁰ Yine *el-Vücûh*'da *ez-zulumât* kelimesinin birinci vechi (*başta gelebilecek*) *korkulardır*. Bu veche el-En'âm 6/63. ayet örnek verilmiştir ve söz konusu açıklama ayetin ardından getirilmiştir. *Tefsiru Mukâtil*'de ise aynı kelime için *yoğun bulutlar*, *karanlıklar* ve *dalgalar* şeklinde korku çerçevesinde değerlendirilecek hususlara yer verilmiştir.⁸¹

İki eserden birinde ortak açıklamaya ilaveten başka açıklamaların olması da uzlaştırılabilir farklılıklardandır. Örneğin *el-'âlemin* kelimesinin üçüncü vechi *Âdem'den* (a.s.) *kıyamete kadar olacak insanların hepsidir*. Bu anlamın altına Mukâtil, Allah'ın, Hz. Meryem'e dünya kadınları arasında seçkin bir yer verdiğini konu edinen Âl-i İmrân 3/42. ayeti örnek vermiştir. Ayet için *el-Vücûh*'da verilen anlam "Doğan her kadın (arasında seçkin bir yer verdi.)" şeklindedir. *Tefsiru Mukâtil*'de ise "Bir beşer dokunmaksızın çocuk sahibi yapmakla tüm kadınlardan üstün kıldı." denmiştir.⁸²

El-Vücûh'daki bazı açıklamalar *Tefsiru Mukâtil*'de bulunmamaktadır. Bu durumu uzlaştırılabilen farklılıklar sınıfında değerlendiriyoruz. Zira *Tefsiru Mukâtil*'de bazen ilgili ayet öncesinde yapılan açıklama nedeniyle ele alınan ayet hakkında açıklama yapılmadığı anlaşılmaktadır. Bu tür durumlar ilk etapta uzlaştırılmaz gözükse de öncesinde yapılan açıklama nedeniyle uzlaştırılabilir farklılık olarak anlaşılabilir. Örneğin *el-Vücûh* eserinde *el-a'ma* kelimesinin ikinci vechi *göz organının görmemesidir*. Örnek olarak Abese 80/2, nazîr olarak ise Nûr 24/61. ayeti verilmiş, peşinden *gözü görmeyen* anlamı eklenmiştir. Bu ayet bağlamında *Tefsiru Mukâtil*'de açıklama yoktur ancak Abese suresi 2. ayet öncesinde Mekke müşrikleri Hz. Peygamberin huzurunda iken gözü görmeyen Abdullah İbn Mektum'un Allah elçisinin yanına girdiği, Hz. Peygamber'in onun gelmesinden hoşlanmaması üzerine ayetlerin indiği bildirilmektedir. Abese 2. ayet için açıklama olmasa bile yukarıda aktarılan sebab-i nüzul

⁸⁰ Mukâtil, *el-Vücûh*, 220; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/152.

⁸¹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 93; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/565.

⁸² Mukâtil, *el-Vücûh*, 259; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/275.

rivayetinden bu ayetteki *el-a'ma* kelimesinden kastın *gözü görmeyen* olduğu anlaşılmaktadır.⁸³ Bu farklılık eserlerin yazılış amacından kaynaklanan farklılık olarak görülebilir.

2.2.2. Uzlaştırılması Zor Farklılıklar

El-Vücûh'da açıklama olduğu hâlde *Tefsiru Mukâtil*'de olmaması uzlaştırılabilecek bir durumdur. Bu farklılık kanaatimizce iki eserin yazılış amacından kaynaklanmaktadır. Örneğin *kebir* kelimesinin ikinci vechi *yaşça büyük (yani ileri yaşta) olmaktır*. El-Kasas 28/23. ayet bu anlama örnek olarak Yûsuf 12/80'de nazîr olarak getirilmiştir. Ancak *Tefsiru Mukâtil*'de her ikisi içinde açıklama bulunmamaktadır.⁸⁴ Bu örnek bağlamında düşündüğümüzde aslında tefsirde bu kelime için açıklama yapmaya gerek yoktur. Zira metnin siyakından *el-Vücûh* eserinde verilen açıklama zaten anlaşılmaktadır. Bu yüzden açıklamaya ihtiyaç hissedilmemiş olabilir.

İki eserdeki açıklamanın farklı anlamlarda olması da uzlaştırılması zor farklılıklardır. Örneğin *el-cebbar* kelimesinin birinci vechi *el-Vücûh* eserinde *insanlara (yaratıklara) zor kullanmaktır*. Örnek olarak Kâf 50/45. ayeti verilmiş, ardından “Sen onların İslam’a girmesi için zor kullanacak değilsin.” anlamı verilmiştir. Ancak *Tefsiru Mukâtil*'de aynı ayet için “Zor kullanarak onları öldürecek değilsin.” açıklaması yapılmıştır.⁸⁵ Yine *en-nas* kelimesinin dokuzuncu vechi *tüm insanlar* anlamındadır. Örnek olarak el-Bakara 2/21 getirilmiştir. Ancak *Tefsiru Mukâtil*'de ilgili ayetteki aynı kelime *münafik* ve *Yahudi* şeklinde daraltılmıştır.⁸⁶ Aynı şekilde bu kelimenin üçüncü vechinde Âl-i İmran 3/87'deki *en-nasdan* kastın özellikle müminler olduğu söylenmiş ama tefsirde bu tüm insanlar/âlemlerin tamamı şeklinde açıklanmıştır.⁸⁷

El-Vücûh ile *Tefsiru Mukâtil* arasında uzlaştırılması zor farklılıklar yaşıklamanın farklı anlamlarda olmasıyla sınırlıdır.

2.2.3. Farklı Olma Biçimleri-Nedenleri

⁸³ Mukâtil, *el-Vücûh*, 266; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/590.

⁸⁴ Mukâtil, *el-Vücûh*, 228; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/341, 2/347.

⁸⁵ Mukâtil, *el-Vücûh*, 218; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/117. Tefsirde verilen bu anlam *cebbar* kelimesinin ikinci vechi için yakın gözükse de aynı değildir. Zira söz konusu vechin anlamı “haksız yere öldürmek”tir. Bkz. Mukâtil, *el-Vücûh*, 218.

⁸⁶ Mukâtil, *el-Vücûh*, 72; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/93.

⁸⁷ Mukâtil, *el-Vücûh*, 71; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/288.

Uzlaştırılabilen ve uzlaştırılması zor farklılıklar başlıklarında verilen örnekler kısmen de olsa *el-Vücûh* adlı eser ile *Tefsiru Mukâtil* arasındaki farklılıkların biçimlerini bize göstermektedir. Ancak burada bu yöne daha ağırlık vererek konuyu işlemek istiyoruz.

İki eserdeki farklılıkların muhtemel nedenleri ve biçimleri şu şekilde sıralanabilir: Birincisi iki eserde verilen her bir mananın ayetin bağlamına uygun olması. Örneğin *el-mukame* kelimesinin ikinci vecih için Mukâtil, *el-Vücûh* eserinde el-Ahzâb 13. ayeti örnek gösteriyor. Ayetin ilgili kesitinde Hendek Savaşı'nda münafıkların Medine halkına *la mukame lekum ferciu* şeklinde sesleniş yer almaktadır. O burada *la mukame* ifadesine “Artık o gruplar içinde kalamayacaksınız, onlara karşı duramazsınız.” manası vermektedir. Ancak *Tefsiru Mukâtil*'de “Meskenleriniz evleriniz yok.” demektedir.⁸⁸ Yani birinde âdeta o gruplara karşı koyacak direnciniz kalmadı denirken, diğesinde eviniz kalmadı denmektedir ki her iki mana da uygun olmaktadır. Şunu da ilave etmek gerekir ki Mukâtil *Tefsiru Mukâtil*'de aslında söz konusu kelime için *el-Vücûh* eserinde belirlediği birinci vechi tercih etmiştir. Onun aynı ayeti iki eserinde farklı vecihler için kullandığı bilinen bir husustur.

Farklılığın diğer nedeni *el-Vücûh*'da farklı vecihler olarak verilen manaların *Tefsiru Mukâtil*'de bazen aynı kelimenin tefsiri bağlamında bir arada verilebilmesidir. Örneğin *şeye* kelimesinin beş vücûhu vardır. Bunlar, topluluk, ırk, millet (kavim), yaymak, heva ve hevestir. Mukâtil *el-Vücûh* adlı eserinde son vecih için el-En'âm 6/65. ayeti örnek vermektedir.⁸⁹ Bu ayetin metni ve anlamı şöyledir: *Ev yelbisekum şeye'an /sizi çeşitli heva ve heveslere bürür.* *Tefsiru Mukâtil*'de bu ayetteki *şeye* için *heva* anlamı yanına *topluluk* ve *kavim* de konmaktadır. Böylece el-En'âm 6/65. ayet için *el-Vücûh* eserinde bir anlam varken *Tefsiru Mukâtil*'de üç anlam bulunmaktadır.

El-Vücûh'da kelimenin müradifinin getirilmesi, *Tefsiru Mukâtil*'de ise bağlama göre anlam verilmesi farklılığın başka bir nedenidir. Örneğin Hûd 11/90. ayetteki *vedûd* kelimesi, *el-Vücûh*'da *dostlarını sevendir/el-muhibbu li evliyâihi* şeklinde karşılanırken; *Tefsiru Mukâtil*'de *icabet edendir/mucib* ile karşılanmıştır. *Tefsiru Mukâtil*'de bu anlamın verilmesinde ayette geçen *tubu ileyhi/ona tevbe edin*, ifadesi etkili olmuştur. Yani “Allah'a tevbe edin. O tevbe edene icabet edendir (mucib).” denmiş olmaktadır.⁹⁰ Yine en-Nahl 16/65'teki *el-mau* kelimesi için *el-Vücûh*'da *Kur'an*, *Tefsiru Mukâtil*'de *yağmur* anlamı verilmiştir. Yağmur

⁸⁸ Mukâtil, *el-Vücûh*, 172; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/478.

⁸⁹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 200; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/565.

⁹⁰ Mukâtil, *el-Vücûh*, 166; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 2/295.

anlamı ayetin içinde bulunduğu bağlama da uygundur. Ayetin bağlamı ise Allah'ın insanlara tabiatta verdiği nimetlerdir. *El-Vücûh*'da *el-mau* kelimesine *Kur'an* manası verilmesinin gerekçesi de açıklanmıştır. O da şudur: "Su nasıl ölü toprağı canlandırırorsa Kur'an'da inananlara can verir."⁹¹

Kelimenin farklı yönlerden açıklanması da iki eserdeki farklılığın başka bir nedeni sayılabilir. Örneğin *el-Vücûh* eserinde en-Nisâ 4/163'te ve 17/55'te geçen *Zebur* kelimesi için Hz. Davud'a ait kitap olduğu söylenmiştir. Ama *Tefsiru Mukâtil*'de Zebur kitabının içeriği üzerinde durulmuştur.⁹²

Bir eserde kelimenin bir vechi için getirilen nazîr ayetin, diğer eserde aynı kelimenin başka bir vechi için getirilmesi de farklılığın sebebi sayılabilir. Örneğin *el-Vücûh* eserinde *mesel* kelimesinin dört vechi vardır. Bu vecihlerden birincisi, *benzer (durumlar)*, ikincisi, *hayat tarzı, hâl ve davranıştır*. *El-Vücûh* eserinde ez-Zuhruf 43/8 birinci veche nazîr getirilirken, *Tefsiru Mukâtil*'de bu ayetteki söz konusu kelimeye *benzer* manası verilerek birinci vecih tercih edilmiştir.⁹³ Bu birincisine örnektir. İkincisi ise *Tefsiru Mukâtil*'de bir vecih için verilen nazîr ayetin *el-Vücûh* eserinde aynı kelimenin başka bir vechi için getirilmesidir. Örneğin Mukâtil, tefsirde el-Bakara 2/187 ayetindeki *tehtanune* ifadesini *günah işlemek* olarak açıklamıştır. Ardından da *hainetun* kelimesinin geçtiği el-Mâide 5/13. ayeti nazîr olarak getirmiştir.⁹⁴ Bu anlam *el-Vücûh* eserinde birinci veche tekabül eder. *El-Vücûh* eserinde birinci vechin altında el-Bakara 2/187 örnek olarak verilmiş ama el-Mâide suresinin ilgili ayeti bu vechin altında değil, *ahdi bozmak* anlamındaki üçüncü vecihte verilmiştir.⁹⁵ Yani *Tefsiru Mukâtil*'de bir anlam için kullanılan ayet *el-Vücûh*'da başka bir anlam için kullanılmıştır. Buradan hareketle vücûh ve nezâir bilgisini içeren eserlerinde yapılan anlam ayrımlarının kesin çizgilerle yapılan ayrımlar olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.⁹⁶

Bir eserdeki açıklamanın diğer eserdeki açıklamaya göre daha fazla olması farklılık sebebi olarak değerlendirilebilir. Mesela *el-Vücûh*'da geçtiğine göre *seri'* kelimesinin iki manası vardır: Birincisi, (inanmayanların talep ettikleri esnada) azabın (hemen) gelmesi ve

⁹¹ Mukâtil, *el-Vücûh*, 231; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 2/475.

⁹² Mukâtil, *el-Vücûh*, 190; Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/423, 2/536.

⁹³ Mukâtil, *el-Vücûh*, 198.

⁹⁴ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 1/164.

⁹⁵ Mukâtil, *el-Vücûh*, 68-69.

⁹⁶ Bu hususta vücûh eserlerindeki manaların müşterek lafızdaki manalarla ilişkilendirilemeyeceği gibi gerekçeler ileri sürerek vücûh ve nezâir yoktur şeklinde uç fikirlerde ileri sürülmüştür. Bkz. Abdülcebbar Fethi Zeydan, *Lâ Vucûhe Velâ Nezâira fî Kutubi'l-Vucûhi ve'n-Nezâir*, Daru'l-Kutubi ve'l-Vesaik, Bağdad, 2018.

Allah'ın (onları) onunla korkutmasıdır. İkincisi, Allah'ın, kulun hesabını hemen görmesidir. Mukâtil ikinci mana bağlamında El-Mü'min 40/17. ayeti örnek olarak veriyor. Ayetin manası "O gün herkese yaptığının karşılığı verilir. O gün zulüm yoktur. Allah hesabı çabuk görür." Mukâtil bu ayet için, "Allah yaratılmışların hesabını hızlıca görür." der ve İbn Abbas'tan bir rivayet aktarır. Bu rivayette İbn Abbas; "Allah kulların hesabını dünya günüyle yarım gün kadar zamanda görür. '(Hesabı çabuk görülen) cennet ehlinin konakladıkları yer ve öğle vakti dinlenmeleri ne güzeldir.' (el-Furkân 25/24) ayeti de bunu anlatmaktadır. Zira cennetlikler hesabı görülmüş olarak öğle dinlenmesine çekilecekler cehennemlikler ise surlarla çevrili cehennemde bulunacaklardır."⁹⁷ der. *Tefsiru Mukâtil*'de İbn Abbas'a ait rivayet ona izafe edilmeksizin bulunmakta ancak el-Furkân suresine yapılan atıf ve ardından yapılan açıklama bulunmamaktadır. Yani Mukâtil tefsirde rivayetin tamamını değil ilgili kısmını almayı yeterli görmektedir.⁹⁸ Hâlbuki söz konusu rivayetin tamamının *el-Vücûh* eserinde değil tefsir eserinde olması beklenirdi.

Sonuç

Çalışma vücûh ve nezâirin tefsire yansımaları, Mukâtil'in *el-Vücûh* ve *Tefsiru Mukâtil* eserleri özelinde ele almıştır. Konumuzu ilgilendiren yönüyle bu iki esere ilişkin bazı tespitler yapılmıştır. *El-Vücûh* eserinde vecih ve ayet tekrarlarının olduğu, bazı vecihlerin verilen ayetlerle anlam bakımından örtüşmediği görülmüştür. *Tefsiru Mukâtil*'de Kur'an kelimelerinin sade ve anlaşılır biçimde anlatıldığı, hatırı sayılır düzeyde nazîr ayetlere atıfta bulunulduğu fark edilmiştir. Hatta *el-Vücûh* eserinde bulunmayan nazîr ayetlerin *Tefsiru Mukâtil*'de yer aldığı anlaşılmıştır. İki eserin karşılaştırılması, nazîr ayetlerin *el-Vücûh* eserindeki ayetlerle sınırlı olmadığını görmek, bu eserde bir vecih için getirilen ayetin veche uygunluğunu test etmek, eserlerdeki hataları tespit etmek ve düzeltmek açısından okuyucuya katkı sağlar.

Tefsiru Mukâtil'de açıklama, bazen ayetin ibaresiyle birlikte okununca tamamlanır. *El-Vücûh*'da ise kelimenin açıklanması esas olduğu için açıklama tek başına anlaşılabilir. Bu eserdeki açıklamalar tefsirdeki açıklamalara nazaran daha ayrıntılıdır. Zira *el-Vücûh*'da farklı vecihlerde verilen manalar *Tefsiru Mukâtil*'de bazen hiç verilmemekte bazen peş peşe toplu olarak verilebilmektedir. Böylece *el-Vücûh*'da kelimeye verilen anlam nüansları, tefsire kısmen de olsa yansımamış olmaktadır.

⁹⁷ Mukâtil, *el-Vücûh*, 226.

⁹⁸ Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 3/709.

El-Vücûh'da 176 maddede 772 vecih 2025 örnek/nazir ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden 697'sinin anlamı tefsire ya tamamen ya da kısmen yansımamıştır. Bu da eserdeki toplam ayetin yaklaşık 3'te 1'ine tekabül etmektedir. Bunlardan uzlaştırılması zor açıklamalar 17 tanedir. Bu türdeki ayetlerin altı *Tablo I*'de çizilmiştir. Tefsirde açıklaması olmayan ayetler; ya hiç açıklamanın olmadığı ya kelimenin olduğu gibi tekrar ettiği veya okuyucuya o anlamı gösteren hususun olmadığı durumlardır. Her iki eserin yazılış amacı farklı olduğu için tefsirde *el-Vücûh*'ta yer alan açıklamaların bulunmaması normaldir. Bu yüzden açıklama olmayan nazîr ayetler için uzlaştırılması zor veya uzlaştırılabilen açıklamalara katma hususunda tercih yapılacaksa ikincisine katmanın daha makul olacağı söylenebilir. Nitekim *Tefsiru Mukâtil*'de, *el-Vücûh*'daki ifadenin yakın anlamlısının veya müradifinin verilmesi, *Tefsiru Mukâtil*'de *el-Vücûh*'daki açıklama yer almasa da ayetin siyakında yer alan açıklamalardan o anlama ulaşılması, birinde genel ifade ile diğerinde bu ifadenin kapsamına girecek hususlarla açıklama yapılması, birinde yer alan açıklama diğerinde bazı ilavelerle yer alması iki eserdeki uzlaştırılabilen farklılıklardır. *Tefsiru Mukâtil*'de *el-Vücûh*'daki anlama bazen hiç yer verilmemesi veya farklı anlam verilmesi uzlaştırılması zor farklılıklardır. Uzlaştırılabilenler çeşit ve nazîr ayet bakımından çokken uzlaştırılması zor olanlar azdır. Bu durum *el-Vücûh*'da tespit edilen anlamların veya nazîr ayetlerin kesin çizgilerle ayrılmadığını, tercihte bulunulduğunu, müellifin zihninin tercihte yönlendirici olduğunu gösterir.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Halis. Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsirinde Söz-Muhatap-Anlam İlişkisi, *Kur'an ve İslam İlimlerinin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21. 1976. 1-35.
- Güler, Nurdane. *Mukâtil Tefsirinde Tevhid*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.
- Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Sorunu-Nezâir'in 'Eşanlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu-". *Tarihten Günümüze Kur'an ilimleri ve Tefsir Usulü*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi es-Sa 'lebî (427/1036) Tefsirinde Mukâtil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitabiyat, 2005.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve 'n-Nezâir fi'l-Kur'ani'l-'Azîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdâd: Mektebetu'r-Ruşd, 2011.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. 3 cilt. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. 4 cilt. thk. Abdullah Mahmut Şehhate. Beyrut: Muessesetu't-Tarihi'l-'Arabiyye, t.y.
- Sırakaya, Selma. "Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsiri ile El-Vücûh Ve'n Nezâir Adlı Eserinin Mukayesesi". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi Çorum 2013.
- Şehhate, Abdullah Mahmud. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsir-i Kebir*, trc. Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yay., 2006.
- Şahin, Davut. "Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) İle Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) Vücûh ve Nezâire İlişkin Eserlerinin Karşılaştırılması". *İSLARA Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022) Bildiriler Kitabı*. Ed. Erdem Can Öztürk, Mahmud Esad Erkaya, Ankara: AHBVÜ Yay. 2022.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Camîu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 26 cilt. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Daru hicr. 2001.
- Türcan, Selim. "Özgün Bir Nakil Biçimi Olarak Vücûh ve Nezâir Edebiyatı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18. 2010/2. 99-124.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'ân'ı Te'vil Yöntemi". *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: 1999.
- Yaldızlı, Hasan. "Vücûh ve Nezâir İlmi ve Mukâtil b. Süleyman'ın El-Vücûh Ve'n-Nezâir Adlı Eseri". *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: 2013.
- Zeydan, Abdülcebbar Fethi. *Lâ Vucûhe velâ Nezâira fi Kutubi'l-Vucûhi ve 'n-Nezâir*, Bagdad: Daru'l-Kutubi ve'l-Vesaik, 2018.
- Altuntaş, Halil. "el-Vücûh ve'n Nezâir". *Diyanet Dergisi*, 26/ 1, 1990. 13-29.

EK 1

Tablo 1. *Tefsiru Mukâtil*'de Zor Uzlaştırılabilen, Açıklaması Olmayan veya *el-Vücûh*'daki Açıklamayla Uzlaştırılabilen Ancak Birebir Uyuşmayan Vecihler, Nazîrler

	<i>el-Vücûh</i> 'daki Harf, Kelime veya İfade	Vücûh Sayısı	Örnek/Nazîr Ayet Sayısı ⁹⁹	<i>Tefsiru Mukâtil</i> 'de Açıklaması Olmayan, ¹⁰⁰ Zor Uzlaştırılabilen veya <i>el-Vücûh</i> 'daki Açıklamayla Uzlaştırılabilen Ancak Birebir Uyuşmayan Vechin Numarası, Nazîrin Sure ve Ayet Numarası ¹⁰¹	Uyuşmayan Toplam Nazîr Sayısı
1	el-Huda	17	54	1: 2/5, ¹⁰² 7/100, 70/3. 2: 3/73. 3: 18/13. 12: 62/5. 13: 9/33, 28/57, 48/28, 61/9. 14: 43/22. 16: 20/50, 87/3.	13
2	el-Kufr	4	13	1: 2/6, 47/32. 2: 3/97. 3: 26/19.	4
3	eş-Şirk	3	8	1: 4/18/110.	2
4	Seva'	6	15	1: 38/22. 4: 4/89, 22/25, 16/71, 30/28.	5
5	el-Merad	4	11	4: 9/91, 24/61, 48/17.	3
6	el-Fesad	6	12	5: 2/205, 27/34. 6: 10/81.	3
7	el-Meşy	4	8	4: 17/95, 25/7.	2
8	el-Libas	4	9	3: 44/53.	1
9	es-Su'	11	28	7: 4/148. 8: 13/25, 40/52. 9: 6/54. 11: 3/174	5
10	el-Hasene (ve's-seyyie)	5	16	4: 13/6. 5: 23/96, 28/54.	3
11	el-Husna	2	8	1: 92/6. 2: 9/107.	2
12	el-Hızıy	4	14	3: 10/98, 59/5. 4: 11/78, 15/69.	4
13	Baû	4	10	-	-
14	er-Rahmetu	11	33	1: 3/74,48/25,76/31. 3: 7/57. ¹⁰³ 4: 43/32. 6: 6/157, 10/58, 12/111. 11:11/63.	9
15	el-Furkan	3	6	-	-

⁹⁹ Bazı nazîrlerin peşinden "Benzeri çoktur." ifadesi kullanılmaktadır. Biz sadece Mukâtil'in *el-Vücûh* eserinde bizzat verdiği nazîr ayetleri *Tefsiru Mukâtil*'le karşılaştırdık. Tabloyu çalışmamıza ilişkin somut sayısal bir fikir vermesi amacıyla hazırladık.

¹⁰⁰ *Açıklama olmayan* ifadesini, "hiç açıklamanın olmaması, kelimenin olduğu gibi tekrar etmesi, doğrudan okuyucuya o anlamı gösteren hususun/durumun olmaması" anlamında kullanıyoruz. Dolaylı yoldan okuyucuya o anlamı gösteren hususu/durumu (örneğin; farklı vecihteki anlamı ilgili veche taşıma -vecihler arası geçiş- kısmen veya müradifle yapılan açıklama ile anlatılan olaydan veya bağlamdan anlaşılan açıklama) uzlaştırılabilen ancak birebir uyuşmayan açıklama olarak anlıyoruz.

¹⁰¹ *Tefsiru Mukâtil*'deki bazı açıklamalar *el-Vücûh*'daki açıklamaların müradifi veya yakın anlamlısı olabilmektedir. Sütun başlığındaki "birebir" ifadesinden de anlaşılacağı üzere bunları da buraya kattık. Aksi takdirde tablo çok uzayacaktı. Öte yandan aynı surenin farklı ayetleri veya bir ayette aynı vecih için birden fazla nazîr bulunabilmektedir. Yine *el-Vücûh* eserinde "Şu da bu kabildendir. Şu ayette böyledir." vb. ifadeler kullanılıp ayetler peş peşe getirilmişse (yani ayetler satır başında yer almasa da) bunları müstakil nazîr olarak aldığımızı belirtmek isteriz. Buna ilaveten *el-Vücûh* eserini tanıtırken belirttiğimiz gibi bazen Mukâtil'in vecih için belirlediği anlam ile nazîr olarak getirdiği ayete verdiği anlam örtüşmeyebilmektedir. Bu tür durumlarda vechin anlamına uymasa da yazarın verdiği biçimi esas aldık. Tefsirdeki açıklama nazîrdeki açıklamayla uyuşmuyorsa onu da bu sütuna dâhil ettik. Ayrıca bazı nazîrlerin ayet metni değil sadece sure ismi verilmekte, Muhakkik ed-Damin tarafından ayet metni dipnota alınmaktadır. Bunlara da tabloda yer verdik.

¹⁰² Burada yer alan rakam/sayının kendisi, bold, altı çizili olması şu anlamda gelmektedir: İki noktadan önce bold olarak yazılan rakam/sayı; ilgili harf, kelime veya ifadenin vecih numarasını, diğerleri nazîr olarak verilen ve anlamı tefsirdeki anlamla uyuşmayan sure ve ayet numarasını göstermektedir. Altı çizili rakam/sayı ise *Tefsiru Mukâtil*'de açıklaması olmayan örnek veya nazîrlerdir. Parantez içinde verilen rakam/sayı ise o ayetteki nazîr sayısını göstermektedir. Ayrıca tefsirdeki açıklama bir vecihteki nazîrlerin tamamıyla uyuşmuyorsa sure ve ayet numarası bold olarak verilmiştir.

¹⁰³ *el-Vücûh*'da 7/75 olarak verilmiştir. Mukâtil, *el-Vücûh*, 45.

16	Felevlâ	3	6	1:10/98. 2: 6/43, 3:2/64, 37/143.	4
17	Lemma	6	16	1: 2/74 (2). 2:3/142, 9/16, 62/3. 3: 10/98. 5/46, 11/107, 85/16.	9
18	Hasena	3	6	2:57/11.	1
19	Kanitîn	2	4	-	-
20	İmam	5	6	-	-
21	Umme	9	25	4: 16/92. 6:10/47, 15/5. 7:3/110.	4
22	Şikak	3	11	-	-
23	Veche ve viche	5	12	3: 2/115, 30/39. 4:3/106.	3
24	ez-Zikr	16 ¹⁰⁴	43	2:3/191, 2/200. 3:3/135, 4:12/42, 19/41. 5:3/103. 7:88/21. 8:18/83. 9: 38/8, 37/3. 77/5. 10:21/50. 14:38/87. 16:62/9.	14
25	el-Havf	4	12	1:4/83. 2:33/19(2). 3:2/182. 4:41/30.	5
26	es-Salat	2	7	-	-
27	el-Hayr	8	16	3:2/105. 4:10/109. 8:34/25.	3
28	el-Hiyane	5	10 ¹⁰⁵	1:2/187. 3:5/13.	2
29	en-Nas	9	23	3:3/87. 6:20/59. 8:2/199, 10/23. 9:2/21, 4/1, 49/13.	7
30	Ketebe	4	15 ¹⁰⁶	1:2/178. 2:9/51, 3/154. 3:7/156.	4
31	el-Fitne	11	26	3:44/17. 6:4/101. 8:5/41.	3
32	‘Udvan	2	5	-	-
33	el-İ’tida’	2	6	1:4/13-14.	1
34	Ferada	5	9	1: 2/197, 2/237. 4:28/85. 5:4/11.	4
35	el- ‘Afv	3	7	1:2/219, 7/199. 3:3/155.	3
36	et-Tahûr	10	22	6:9/103.	1
37	İn(ne)	6	18	1:2/278, 3/139, 9/13. 3: 37/56. 5:43/5.	5
38	Ennâ	3	8	3: 20/130.	1
39	el-Hikme	5	12	1:2/151, 4/113. 2:21/79. 3: 2/251, 38/20. 4:2/269	6
40	el-Emr bi’l-me’rûf ve’n-nehî ‘ani’l-munker	2	5	1:3/110. 2:9/71.	2
41	el-Me’rûf	4	9	6:2/233.	1
42	et-Tağût	3	8	-	-
43	ez-Zulumât ve’n-Nûr	2	4	-	-
44	ez-Zulumât	2	5	1:6/63.	
45	ez-Zalimîn	7	21 ¹⁰⁷	2:2/35, 7/19, 21/87, 65/1, 2/231. 3:42/42. 5:43/76.	7
46	ez-Zulm	4	11	1:31/13. 2:2/231, 65/1. 3:17/33, 4/30.	5
47	es-Sultan	2	7	1:11/96, 30/35, 37/156. 2:14/22.	4
48	Rakîb	2	6	-	-
49	İlâ	3	9	2:6/12. 3:71/1.	2
50	‘Azîz	6	19	2:12/78, 88, 30, 51. 5:9/128, 14/20, 35/20.	7
51	Heleke	4	11	4:2/205, 90/6.	2
52	Kuvve	5	16	2:7/171. 3:30/9. 4:11/66, 42/19, 28/76, 40/22.	6
53	Enşee	3	9	2:56/72. 3:73/6.	2
54	el-Be’su	3	10	2:7/94, 59/14.	2
55	et-Tafsîl	2	13	1:41/3. 2:77/13-14, 38, 78/17, 44/40.	5
56	Ehad	3	5	-	-
57	el-Halk	7	15	2:26/137, 29/17. 3:5/110, 3/49, 16/20, 25/3. 6:37/11, 79/27. 7:6/1, 23/12.	10

¹⁰⁴ Anlamı *ikinci namazı* olan on altıncı vechin altında Cuma 62/9 ayeti örnek verilmiş, bu ayetteki *zikri’l-lah*

Cuma namazı olarak anlamlandırılmıştır. Yani *zikr*’in on altı vechi var dense de aslında on yedi vechi olmuş olmaktadır. Ama biz müellifi esas alarak on altı vechi dedik.

¹⁰⁵ el-Enfâl 8/71, dördüncü vechi için iki defa verildiğinden biri sayıya dâhil edilmemiştir. Mukâtil, *el-Vücûh*, 69.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/183 de ketebe kelimesinin türevi iki kez geçiyor.

¹⁰⁷ el-Bakara 2/57 ve ez-Zuhruf 43/76 de *zaleme* ve türevi iki defa geçiyor.

58	Ezan	2	5	2:22/27.	1
59	Nea	2	5	2:28/76.	1
60	er-Racm	5	7	4:18/22.	1
61	es-Salah	7	16	1: 27/19, 12/101. 2:12/9, 2/130, 16/122. 4:7/189-190. 5:11/8. 6:2/82.	8
62	Zahara	8	26	1:30/41, 40/26, 30/7. 2:66/3, 72/26, 18/20. 5:61/9, 40/29, 61/14. 7:11/92, 2/101. 8:30/18.	12
63	Hatta	3	12	2:12/110, 21/96, 23/64, 11/40. 3: 9/29, 39/9, 2/214.	7
64	el-Enfus	6	13	1:17/25. 2:5/45, 5/32, 4/66. 6:9/128.	5
65	Âl	3	8 ¹⁰⁹	1:54/41, 40/46, 28. 2:54/34, 15/61, 58-60.	6
66	en-Necm	3	6	1:86/3.	1
67	en-Nuşûz	4	4	2:4/128.	1
68	el-Batıl	4	11	1:45/27, 2:2/264. 3:17/81. 4:4/29.	4
69	et-Teveffa	3	8	1:6/60. 2: 5/117. 3:40/77, 32/11, 16/32, 28.	6
70	el-Lamu'l- meksûre	3	9	1:32/3, 36/6. 2:3/179, 14/46. 3: 30/43.	5
71	Hatîîn	3	5	1: 12/97. 2:28/8, 69/37. 3:2/286, 4/92.	5
72	Mesva	3	7	1:39/72. 3:28/45.	2
73	el-Kelâm	5	15	1:4/164. 4:23/99-100, 4/159, 18, 10/90.	5
74	İlla (müşeddede) ¹¹⁰	4	18	1:43/67, 25/68-70. 2:7/188, 10/49, 6/80, 7/89, 44/56, 92/19-20, 88/21-24, 95/4-6, 72/26-27, 34/37. 3:15/21, 14/10, 11, 36/47. 4:37/35.	17
75	Vâzir	3	8	-	-
76	Mu'cizîn	2	7	1: 8/59, 9/2. 2:22/51, 34/5, 38.	5
77	ed-Du'au	6	24	2:6/71, 29/42. 3:54/10, 6, 17/52, 21/45, 35/14. 4:2/23, 10/38, 40/26. 6:7/134, 40/60, 43/49. 2:34/40, 28/63. 3:39/53, 43/15.	13
78	U'budu	3	11	2:34/40, 28/63. 3:39/53, 43/15.	4
79	es-Sırat	2	5	-	-
80	Âvev	2	4	1:8/72, 26.	2
81	el-Cihad	3	11	1:9/73. 2:4/95.	2
82	el- Musted'afin	3	10	1:28/4, 5, 8/26. 2:34/31, 33. 3:4/98.	6
83	Evvel	4	6	1:2/41. 2:39/14. 4:26/51.	3
84	Kalîl	6	13	2:4/142. 3:7/10, 27/62, 2/88, 67/23, 69/42. 4:4/66.	7
85	Kada	10	32	1:17/23. 2:17/4, 15/66. 3:2/200, 4/103, 62/10. 4:20/72, 8/42, 3/47, 19/35, 33/36. 5:43/77, 35/36, 34/14, 28/15. 6:19/39, 12/41, 2/210, 14/22. 7:19/21. 8:28/29, 6/60, 33/23. 9:39/69, 6/8, 10/47, 93. 10:41/12.	28
86	Yesîr	3	5	1:35/12. 3:25/46.	2
87	Dalâl	8	21	1:4/119, 36/62, 37/71. 2:4/113. 5:18/104. 6:33/36.	6
88	Âye	2	8	1:29/15.	1
89	Yevm	4	12	1:32/4. 3: 36/65. 4:6/141.	3
90	el-Ahira	5	10	2:2/102. 3:39/9.	2
91	en-Nûr	10	20	3:24/35. 6:25/61. 8:5/44, 6/91, 21/48. 9:64/8, 7/157, 42/52. 10:39/69.	9
92	es-Selam	5	21	1:59/23. 2: 43/89, 25/63, 28/55, 19/47, 11/69. 5:13/23-24.	7

¹⁰⁸ Âl-i İmrân 3/33. Ayette *âl* ifadesi *âle İbrahîm ve âle 'İmrân* şeklinde iki defa geçtiği bu ayeti iki ayet olarak saydık. Mukâtil, *el-Vücûh*, 123.

¹⁰⁹ Dördüncü vecihte el-Enbiyâ 21/22 nazîr olarak verildikten sonra benzerinin el-Mü'minûn 71 olduğu bildirilmektedir. Ancak burada *illa* geçmediği gibi *illanın* sıralanan anlamlarından biri de geçmemektedir. Ancak söz konusu iki ayet göklerin ve yerin bozulması anlamında ortak oldukları anlaşılmaktadır. Mukâtil el-Mü'minûn 23/71, el-Enbiyâ 21/22'ye bu yönüyle uyduğu için kompozisyon yapmak amacıyla getirmiştir. Neticede el-Mü'minûn 71 kanaatimizce nazîr olmadığı için tablodaki sayıya dâhil edilmemiştir. Mukâtil, *el-Vücûh*, 126.

93	el-Eh	6	17	1:5/30,31, 4/11. 2: 11/50. 3:17/27.4:49/10. 5:38/23, 49/12.	8
94	el-Mevedde	4	10	1:85/14, 11/90. 3:42/22.	3
95	el-Cidal	4	7	1:22/3.	1
96	el-Birr	3	12	2:5/2, 83/18. 3:2/44.	3
97	el-İsm	5	10	2:5/2. 3:4/20.	2
98	Mustekarr ve Mustevda'	3	4	3:36/38.	1
99	Mekam	4	9	2:33/13. 3:14/14. 4:37/164, 27/39.	4
100	Burhan	2	4	-	-
101	es-Seyyat	5	9	2:39/51(2). 3:7/168. 5:11/78.	4
102	el-Begy	4	8	2:10/23. 3:42/14.	2
103	Zernî	2	5	1:74/11. 2:2/278, 6/120. ¹¹¹	3
104	el-Felah	2	4	1:87/14. 2:10/17.	2
105	İstekbera	2	7	1:41/15. 2:34, 32, 33.	3
106	el-Betş	2	5	1:44/16.	1
107	Heva	4	10	1:53/53. 2:79/40,53/23, 20/16, 28/50,25/43, 4:22/31, 45/23.	8
108	el-Hars	3	4	1:2/205.	1
109	ez-Zann	3	6	1:38/24, 69/20, 2/230. 2:45/32. 3:33/10.	5
110	el-Harb	2	4	2:6/64.	1
111	et-Tasrif	5	8	1:25/65, 12/24, 7/146. 2:17/89, 2/164. 3:25/50.	6
112	et-Teskîn	4	9	1: 6/96, 40/61, 10/67, 2/35.2:14/14,45. 3:7/189, 39/6. 4:48/18.	9
113	el-Hamîm	2	6	1:41/34.	1
114	et-Telekka	2	4	-	-
115	el-Yed	3	9	1:38/75, 5/64. 3: 48/10, 22/10.	4
116	Fe esbehû	2	9	1: 68/20, 18/42, 11/25, 67. 2:5/30, 31, 18/41, 3/103. 1:2/166-167 (3), 26/111. 2:26/60, 20/76.	8
117	el-Etba'	2	7	5:4/163, 17/55.	6
118	ez-Zubur	5	10	3:10/22.	2
119	el-Ferah	3	7	1:21/105. 3:4/100. 5:28/5. 7:6/38, 11/6.	1
120	el-Erd	7	26	2:35/2. 3:39/73, 71.	5
121	el-Feth	4	13	2:49/13. 4:80/16. 5:23/116, 27/40, 82/6. 6: 89/15.	3
122	el-Kerîm	6	14	1:59/21, 16/75, 48/29. 2:43/8. 4: 25/39.	6
123	Mesel	4	10	5: 5/65.	5
124	Şiye'a	5	11	2: 56/71-76, 79/33. 3: 2/241, 236.	1
125	Meta'	4	10	1:93/1.	4
126	ed-Duha	3	7	3:103/2.	1
127	el-Hasirîn	5	13	1: 3/97. 2: 4/129, 11/20, 51/45, 64/16, 25/19.	1
128	el-İstita'a	2	9	3: 10/72. 4:8/16.	6
129	Tevellâ	4	11	3: 97/4. 5:32/9.	2
130	Rûh	5	14	-	2
131	Revh	2	2	-	-
132	el-Ahzâb	4	9	-	-
133	İttekû	5	17	2:26/11. 4:4/131, 49/3.	3
134	Saffâ	2	5	-	-
135	el-Haşr	2	9	1: 10/28, 18/47. 2:37/22-23, 17/97, 20/102.	5
136	er-Recâ'	2	6	1: 17/57, 2/218. 3:78/27.	3
137	el-Vehy	5	9	1: 4/163, 6/19. 4:6/112, 121. 5:99/5.	5
138	el-Cebbâr	4	8	1:50/45. 4:5/22.	2
139	es-Seviyy	3	7	2:82/7. 3: 67/22.	2

¹¹⁰ 6/120. ayetin tabloya dâhil edilmesi hususunda tereddüt yaşadık. Çünkü Mukâtil, *el-Vücûh*'da bu ayete, başlıktaki vechin anlamından farklı anlam vermiştir. Vechin anlamı "yemeyiniz" iken bu ayetten sonra *işlemeyiniz* açıklaması yapmıştır. Mukâtil, *el-Vücûh*, 176. Ancak eserde bulunduğu için yine de dâhil etmeyi uygun gördük. Benzer durum *hüda* kelimesi on birinci vecih 62/5 ve *fesâd* kelimesi beşinci vecih 27/34 için geçerlidir. Mukâtil, *el-Vücûh*, 24, 33.

140	el-Legv	3	6	2:23/3.	1
141	Zallû	2	7	2:56/65, 16/58, 43/17.	3
142	el-Esbâb	4	7	2:18/85.	1
143	el-Hakk	11	33	5:43/30. 6:10/40.8: 22/62, 10/30, 6/62. 9: 2/282. 10:2/247, 6/81, 9/62, 10/35. 11:70/24, 51/19	12
144	Seri'	2	5	1:5/4, 2/202. 2: 24/39, 40/17, 6/62.	5
145	el-Hisâb	2	8	1:78/27. 17/12	2
146	Kebîr	8	18	2:28/23, 12/78, 2/266. 3:20/71. 7: 10/71. 8:67/9.	6
147	Yûze'ûn	2	5	-	-
148	el-Ma'	3	10	1:8/11. 3:16/65, 2/164.	3
149	el-Firar	4	5	1: 33/16, 26/21.	2
150	Ce'alû	2	6	2:6/136, 10/59.	2
151	es-Sebîl	14	28	2:3/97.7:4/90. 8:4/90. 12:76/29.13: 3/75, 9/91. 14:12/108.	7
152	et-Ta'am	4	7	1:6/14, 33/53. 4:2/249	3
153	Fî	7	19	1:7/38, 89/29-30. 2:18/42, 20/128. 6:26/18,	6
154	Min	4	14	11/91. 1:24/31, 12/101. 2:40/15, 78/14.3:2/222,	6
155	el-Emr	13	29	47/4. 5:8/44. ¹¹¹ 8:16/1, 57/14. 10:32/5.	4
156	el-Veliyy	11	29	4:6/14, 62, 7/3, 42/9, 10/30. 5:47/11, 66/4. 6:42/6. 8:58/14,5/51. 9:5/55, 2/257.10:33/5. 11:60/1, 3/28.	15
157	es-Sayha	3	8	2:36/49.	1
158	en-Nuşûr	4	15	2:21/21. 3:25/48, 7/57. 4:62/10, 25/47.	5
159	Ersâhâ	2	5	1:79/32, 50/7. 2: 7/187, 79/42.	4
160	Ev	3	10	2:20/44, 80/3-4, 20/113.	3
161	Em	3	7	1:52/39. 2:43/52, 54/44. 3:67/17, 17/69.	5
162	el-Fisk	3	10	1:9/67,80, 9/24, 2/99, 5/108, 63/6. ¹¹² 2:32/18, 20. 3:6/26.	9
163	Me beyni eydihim ve ma halfehum	4	12	2:36/45. 3:47/21. 4:34/9, 36/9.	4
164	el-'Alemîn	5	13	1:81/27, 38/87. 3:3/42. 5:3/97.	4
165	Enzir	3	11	1:2/6, 36/6, 10 (2). 2:9/122.	5
166	Yemudduhu m	5	15	2:71/12, 17/6, 3/124, 8/9. 3:56/30, 74/12. 5:84/3.	7
167	et-Tugyan	4	11	1:78/22. 2: 79/17.	2
168	el-İştira'	3	6	1:2/16, 175, 31/6. 2:9/111.	4
169	en-Nar	3	7	3:2/24, 66/10, 85/5.	3
170	el-E'ma	3	11	1:22/46, 10/43. 2:80/2, 24/61, 48/17.	5
171	el-Besar	3	7	1:35/19, 7/198. 2: 76/2, 12/96, 50/22. 3:20/125.	6
172	es-Semi'	2	4	2: 76/2, 3/193.	2
173	el-Mevt	5	17	3:36/22. 4:2/56. 5:39/30, 3/185, 62/8.	5
174	el-Haya	6	20	1:40/11. 3:5/32, 2/49, 7/141, 14/6.	5
175	ed-Darb	5	14	1:73/20. 2:8/12, 47/4. 4:43/57, 59/21. 5: 25/39.	6
176	Fevka	9	16	1:2/26. 2:48/10. 3:4/11. 5:6/165, 43/32. 6:3/55. 7:2/63, 39/16, 14/26. 9:7/127.	10
Toplam		772	2025		697

¹¹¹ el-Kehf 18/85 hem iki hem de üçüncü vecih için örnek verilmiştir.

¹¹² Buradaki son 4 sure ve ayet numarasıyla ilgili Mukâtil, "Bu surelerde Yahudi ve münafık bağlamında geçen *fisk* kelimesi Hz. Peygamber'i ve getirdiğini inkâr etmektir." şeklinde genel bir açıklama yapar. Muhakkik ed-Damin bunlara yukarıdaki ayetleri örnek verir. Biz bu surelerde *fisk* kelimesini içeren tüm ayetlerin anlamını değil, ed-Damin'in verdiği ayetlerin anlamını tefsirde bulmaya çalıştık.

EDMUND HUSSERL'İN FENOMENOLOJİK YÖNTEMİNDE YÖNELİMSELLİK

İsmail KOÇAK

Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

Res. Asst. Dr., Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Kırıkkale, Türkiye.

ismail61kocak@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5221-7936

Mürüvvet AKBEL

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ph.D. Student, Ankara University Graduate School of Social Sciences

Ankara, Türkiye.

edhem@hotmail.de

orcid.org/0009-0008-9861-0769

Öz

Edmund Husserl, fenomenolojinin kurucusu olarak kabul edilir. Yönelimsellik kavramı Husserl felsefesinde merkezî bir konuma sahiptir. Onun bu yönteminin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için yönelimsellik kavramını doğru bir şekilde anlamak önem arz etmektedir. Bu makalemizde Husserl'in yönelimsellik kavramını özellikle *Ideen I*'den hareketle ele almaya çalışacağız. Yönelimsellik kavramının temelleri her ne kadar mantıksal araştırmalarda atılmış olsa da daha sonra *Ideen I*'de, bilincin nesnelere yönelimsel ilişkisinin daha kesin, tüm detaylarıyla betimlenen bir analizi yapılmaktadır. Bu bağlamda yönelimsellik kavramı Husserl'in *Ideen I* eseri ekseninde özellikle; doğal tavır, paranteze alma ve epoché, içkinlik, aşkınlık ve gölgeleme, yönelimsel akt (noesis) ve yönelimsel korelat (noema) kapsamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Husserl, Fenomenoloji, Yönelimsellik, Akt (Noesis), Korelat (Noema).

INTENTIONALITY in EDMUND HUSSERL'S PHENOMENOLOGICAL METHOD

Abstract

Husserl is considered the founder of phenomenology. The concept of intentionality holds a central position in Husserl's philosophy. Understanding the concept of intentionality correctly is crucial for a proper comprehension of his methodology. In this article, we will specifically

examine Husserl's concept of intentionality, particularly based on *Ideen I*. Although the foundations of the concept of intentionality were laid in logical investigations, *Ideen I* provides a more precise and detailed analysis of the intentional relationship between consciousness and objects. In this context, the concept of intentionality, especially in Husserl's *Ideen I*, is addressed with a focus on natural attitude, bracketing and epoché, inherence, transcendence and shading, noetic act (noesis), and noematic correlate (noema).

Keywords: Husserl, Phenomenology, Intentionality, Act (Noesis), Correlate (Noema).

Giriş

Yönelimsellik, Edmund Husserl'in felsefesinin ana temasıdır.¹ Bu yönelimsellik teorisi aynı zamanda bir bilinç teorisidir, çünkü Husserl için yönelimsellik, bilinci karakterize eden şeydir. Bilinç her zaman bir şeyin "bilinci" olarak anlaşıldığından, bilincin nesnesi ile bilincin içeriği arasındaki ilişkiyi daha yakından incelemek gerekiyor.² Bu nedenle Husserl, karşılaştığı problemleri aşabilmek için öncelikle problemlerin tam olarak kavranabilmesi ve bunun için de daha rafine bir analize ihtiyaç duymuştur.

Husserl, hayatı boyunca yönelimsellik analizlerini geliştirmek için yoğun çaba sarf etmiştir. Onun düşünce izleğini, genel bakışını takip etmek her zaman kolay değildir. Husserl, *Mantıksal Araştırmalar*'ın ikinci cildinin hemen girişinde şöyle der: "Araştırma, âdeta zikzaklar çiziyor ve bu benzetme her zaman önceki analizlere geri dönerek bunları yenileri ile ve yenilerini onlar üzerinden test eden çeşitli bilgi kavramlarının yakın bağımlılığı nedeniyle daha da iyi uymaktadır."³

Husserl'de yönelimsellik kavramının temellerinin atılması *Mantıksal Araştırmalar*'da gerçekleşir.⁴ Daha sonra *Ideen I*'de, bilincin nesnelere yönelimsel ilişkisinin daha kesin, tüm detaylarıyla betimlenen bir analizi yapılır. Dolayısıyla biz Husserl'in fenomenolojisinin temelini oluşturan yönelimsellik görüşünü ve buna bağlı kavramları *Ideen I*'deki eserlerini temel alarak irdelemekteyiz.

Husserl'in *a priori*-bağıntı veya korrelationsapriori kavramı, onun fenomenolojik yöntemi içinde önemli bir yer tutar. Fenomenoloji, doğrudan bilincin deneyimine odaklanan bir

¹ Ichirō Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague Boston London, M. Nijhoff, 1982, s. 1.

² Vetter Helmut, (ed.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2020. s.13.

³ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, C. II, Meiner Felix Verlag GmbH, 2013, s. 22-23.

⁴ "Yönelimsel yaşantılar ve içerikleri" bkz.: Edmund Husserl, a.g.e., C. II, s. 332-529.

felsefi yaklaşım olarak bilinir. Husserl, fenomenoloji yöntem aracılığıyla bilincin yapılarını ve bu yapıların nesnelere olan ilişkilerini anlamaya çalışır. *A priori*-bağıntı terimi ise, Husserl'in felsefi terminolojisinde, bilincin tabiatı ile dış dünya arasındaki temel bağlantıyı ifade eder.

Husserl'e göre, bilinç ve dünya arasındaki ilişki *a priori* olarak var olan bir ilişkidir, yani deneyimden önce ve bağımsız olarak var olan bir yapıdır. Bu bağıntı, fenomenolojik bir yöntemle ortaya çıkar. Fenomenolojik yöntem, bilincin doğasını anlamak için tüm ön varsayımlardan arınma sürecidir. Husserl, bu süreçte bilincin nesnelere olan ilişkisini çözümleyerek, *a priori*-bağıntıyı ortaya çıkarır.

Ideen I'den itibaren Husserl, bu *a priori*-bağıntıyı noesis ve noema terimleri aracılığıyla açıklar. Noesis, bilinçteki aktif ögedir; yani düşünce veya deneyim. Noema ise, bilinçteki pasif ögedir; yani düşünce veya deneyimde objektif olarak var olan şey. Husserl'e göre, *a priori*-bağıntı, noesis ve noema arasındaki temel bağlantıdır. Noesis, noema üzerine yönelir ve onu anlamlandırır.

1. *Ideen I*'de Yönelimsellik

Husserl, *Mantıksal Araştırmalar* adlı eserinin "Birinci Kitap", ikinci baskısının ön sözünde, eserini felsefesinin sonu olarak değil; sadece başlangıcını temsil eden bir girişim olarak tanımlamıştır.⁵ 1913 yılında planlanan üç kitabın ilki olarak yayınlanan ve kısaca *Ideen I* olarak da bilinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* adlı eserinde Husserl, yönelimsellik teorisini yeniden formüle eder. *Mantıksal Araştırmalar*'da bilinç edimleri ön plandayken, *Ideen I*'de edim ve nesne yapısı arasındaki bağıntı sistematik olarak incelenir, böylece hem orada-duran-nesne kutbu olarak nesne tarafı/objektseite als gegenstandspol hem de eylemin kaynak kutbu olarak özne/subjekt als quellpol⁶ araştırılır. Bu inceleme Husserl tarafından geliştirilen yeni bir yöntemle ve *Mantıksal Araştırmalar*'a kıyasla yeni bir terminolojiyle yürütülmektedir.

2. Doğal Tavrı, Paranteze Alma ve Epoché

Husserl *Fenomenolojik Temel Düşünceler*'ine⁷ şu sözlerle başlar:

Düşüncelerimize doğal yaşamın insanları olarak, hayal ederek, yargılayarak, hissederek, isteyerek 'doğal bir tavrı' başlıyoruz. [...] Uzamda sonsuza dek yayılmış, zaman içinde

⁵ "Mantıksal araştırmalar benim için bir atılım eseri idi ve bu nedenle bir son değil, bir başlangıçtı" Edmund Husserl, **a.g.e.**, s. 8.

⁶ Elisabeth Ströker, "Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls", **Dialectica**, C. 38, No: 2/3, 1984, s. 193 vd.

⁷ Alm. Phänomenologische Fundamentalbetrachtung, Edmund Husserl, **Hua III/1**, C. 1. Halbband, s. 56.

sonsuz dek oluşmuş ve oluşmakta olan bir dünyanın bilincindeyim. Onların farkındayım [...]: Onları doğrudan doğruya açıkça buluyorum, onları deneyimliyorum.⁸

Dolaysıyla “doğal tavrı”, deneyimlenen dünyada bulduğum şeyi düşünmek için duraksamadan verili olarak kabul ettiğim bir duruştur. Ancak Mantıksal *Araştırmalar*’ın ikinci cildinde, yönelimselliği araştırabilmek için, “edimlerin [...] içerisine dalıp icrasına kapılmak”⁹ yerine edimler üzerinde düşünmek, onları analiz etmek zorunda kalmıştır. Burada Husserl, *Ideen I*’de açıkça tematize ettiği şeyi zaten önceden varsaymaktadır. *Mantıksal Araştırmalar*’da bilinci betimleyebileceği bir düşünme yöntemi sunsa da bu tanımlama onun için yeterince derine inmez, bilincin saf yapısının tanımına nüfuz etmez.

Husserl bunu *Ideen I*’de doğal tavrı terk ederek gerçekleştirir, böylece doğal dünyanın verilmişliğine dair tüm şüpheler ve çarpıtmalar “doğal tavrın genel tezi” hakkında hiçbir şeyi değiştirmez, yani “dünya” her zaman gerçeklik olarak oradadır.¹⁰ Peki, Husserl bunu nasıl yapıyor? Doğal tavrın genel tezi, kendi içinde olduğu gibi kalırken değişikliğe/modifikation uğrar. Esasında ona sanki devre dışı bırakırız, “kapatırız”, “parantez içine alırız”¹¹ o zaman bu “dünyayı” reddetmiş olmuyorum [...], varlığından şüphe duymuyorum [...], sadece beni uzam-zamansal varoluşa ilişkin her türlü yargıyı bana tamamen kapatan, benden uzaklaştıran “fenomenolojik epoché”yi uyguluyorum.¹²

“Ruhsal durumlarımız ile kendimiz de dâhil olmak üzere tüm dünya ortadan kaldırılırsa geriye ne kalabilir?”¹³ Husserl bu sorunun cevabını birkaç satır ileride verir: “Fenomenolojik eleme işleminden” etkilenmeyen şey bilinçtir.¹⁴

3. İçkinlik, Aşkınlık ve Gölgeleme

Peki bu yöntemle Husserl’in elde etmek istediği şey neydi? Algılanan bir nesneyi epochéye¹⁵ göre paranteze alırsak, o zaman nesnenin var olup olmadığı sorusu artık bir anlam taşımaz, o sadece bilincimiz için bir görünüm hâline gelir. Bu durum aynı zamanda yeni bir yönelimsellik anlayışına da yol açmaktadır. Yönelimsel deneyim artık “deneyim ya da yaşantı olarak adlandırılan bazı psikolojik olaylar ile nesne olarak adlandırılan başka bir gerçek varlık

⁸ Edmund Husserl, a.y.

⁹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, s. 14.

¹⁰ Edmund Husserl, *Hua III/1*, C. 1. Halbband, s. 61.

¹¹ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 63.

¹² Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 65.

¹³ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 66.

¹⁴ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 68.

¹⁵ Yun. εποχή.

arasındaki bir ilişki değildir. Daha ziyade, tamamen özlerine göre deneyimlerden [...] ve varlıklarda ‘a priori’, koşulsuz bir zorunlulukla karar verilen şeylerden bahsediyoruz. [...] Deneyimin özünde yalnızca bilinç olması değil, aynı zamanda neyin bilincinde olduğu da yatar, [...]”¹⁶ Aşkın dünya fiilen bilince girer. Bilinç edimleri içkin, eksiksiz ve kuşkusuz verili olsa da algılanan şeylere yalnızca gölgeler hâlinde erişilebilir; yani her zaman yalnızca farklı perspektiflerden, kendilerini farklı şekilde sunan taraflardan algılanabilirler.

Bir deneyim kendi kendine gölgelenmez. Uzamsal varlığın olmadığı yerde, farklı bakış açılarından, değişen bir yönelimde, kendilerini sunan farklı taraflara göre, farklı perspektiflere, görünüşlere, gölgelere göre görmekten bahsetmenin bir anlamı yoktur. Perspektifler, görünüşler, gölgeler, hiçbir anlam ifade etmez.¹⁷

Edim ve ilişkili içkin nesnesi arasındaki yönelimsel ilişki burada devreye girer. Böylece epoché, aşkınlığı içkinlik içerisinde incelemeyi mümkün kılar.

4. Hyle ve Form

İlk olarak Husserl, “kendilerini içkin düşünmede tekdüze zamansal süreçler olarak sundukları için” iki tür deneyim arasında ayırım yapar. Birincisi, haz ve acı hislerinin yanı sıra renk, dokunma veya ses verileri gibi duyuşsal deneyimler.¹⁸ İkincisi, yönelimselliğin özelliklerini taşıyan deneyimler.¹⁹

“[...] bununla birlikte deneyimler, kendilerini içkin düşünmede tekdüze zamansal süreçler olarak sundukları için, ilke olarak şunları ayırt etmeliyiz:

1. *Mantıksal Araştırmalar*’da “birincil içerikler” olarak belirlenen tüm deneyimler.
2. İçlerinde yönelimselliğin özgüllüğünü taşıyan deneyimler ya da deneyim anları.

Birincisine belirli “duyuşsal” deneyimler, renk verileri, dokunma verileri, ses verileri ve benzerleri gibi “duyuşsal içerikler” aittir; bunları artık görünen maddi anlarla, renklilikle, pürüzlülükle vs. karıştırmayacağız, daha ziyade bunlar aracılığıyla kendilerini deneyimsel

¹⁶ Edmund Husserl, *Hua III/1*, C. 1. Halbband, s. 74.

¹⁷ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 88.

¹⁸ Yun. ὕλη Malzeme/Hyle/Töz/Hammadde/İmkân/ Şekilsiz Madde/Materia: Hyle terimi Husserl tarafından *Ideen I*’de, yönelimsellik sorunu üzerine düşüncelerle bağlantılı olarak ortaya atılmıştır ve onunla hem kontrast hem de aynı zaman da onunla bağlantılı olan yönelimsel “biçim” veya “morphe” kavramına atıfta bulunur. Hyle terimi, “çeşitli derecelerdeki yönelimsel oluşumlar ya da anlamlandırmalar için malzeme olarak” işlev gören duyuşsal verilere atıfta bulunur. Hyletik veriler renk, ses, koku, dokunma vb. gibi duyuşsal verilerdir (duygulanımlardır) ve yönelimsel işlevler için, örneğin algıda temsili kavrayışlar/auffassungen için malzeme oluşturdukları ölçüde hyle terimi altında yer alırlar. Öte yandan, zihin ve irade alanlarındaki duygu ve dürtülere, yani bu alanların yönelimsel deneyimlerine karşılık gelen (daha geniş anlamda) duyuşsal maddeye atıfta bulunur. Hans-Helmuth Gander, Thiemo Breyer, *Husserl-Lexikon*, s. 136-137.

¹⁹ Yun. Μορφή; Form /Biçim; içsel, oluşturucu ilke, fiziksel şeylerin biçimsel nedeni.

olarak “temsil ederler”. Aynı şekilde, zevk, acı, gıdıklanma vb. gibi duyuşal hisler ve muhtemelen ayrıca “dürtüler” alanının duyuşal anları da bu tür somut deneyimsel verileri, bir bütün olarak yönelimsel olan daha kapsamlı somut deneyimlerin bileşenleri olarak buluruz; öyle ki bu duyuşal anların üzerinde, deyim yerindeyse “ilham veren”, anlam veren (ya da esasen anlamı ima eden) bir katman, somut yönelimsel deneyimin kendi içinde hiçbir yönelimselliği olmayan duyuşal olandan ortaya çıktığı bir katman bulunur.”²⁰

Diğer bir ifadeyle, duyuşal deneyimler, bir bütün olarak yönelimsel olan daha kapsamlı somut deneyimlerin bileşenleridir; böylece bu duyuşal anların üzerinde, bir tür “ilham veren” onu “ruhuyla dolduran”, yani anlam veren bir katman vardır ve bu katman sayesinde tam olarak somut yönelimsel deneyim ortaya çıkar. İşte bu duyuşal deneyimleri Husserl, hyle (ya da töz), anlam veren anları ise form (ya da biçim) olarak adlandırır. “Duyuşal veriler kendilerini yönelimsel oluşumların [biçimlerin] hammaddeleri [hyle] olarak verirler.”²¹

5. Yönelimsel Akt (Noesis) ve Yönelimsel Korelat (Noema)

Husserl, hyletik malzemeyi -ki hyletik veriler zaman-nesnelere/zeitobjekte-oluşturma sürecini noesis²² olarak tanımlar. Noesis ile ilişkilendirilen yönelimsel bağıntıları, noesisin işaret ettiği şeyi, örneğin algılanan şeyi, hatırlanan şeyi, noematik içerik ya da kısaca “noema”²³ olarak adlandırır. Algılanan, hatırlanan vs. şeyin bilinçte var olduğu şekliyle tanımlanması önemlidir, yani bilince içkindir ve kendisini yalnızca epoché'nin tamamlanmasında gösterir. Bu indirgeme, yönelimsel nesnenin gerçek, yani aşkın nesnesiyle aynı olduğunu gösterir. *Mantıksal Araştırmalar*'da Husserl, “içerideki” (yani bilince içkin) yönelimsel deneyimlerin ve “dışarıdaki” (yani bilince aşkın) gerçek şeylerin betimlenmesiyle yetinir. *Ideen I*'de, gerçek şeyleri paranteze alır, yani onlar zaten nesnelere ama henüz var değildirler, işte Husserl'in noema olarak adlandırdığı şey tam da varoluşlarından arındırılmış olan bu nesnelere. Noema ile ilişkilendirdiğimiz bilinç edimi ise noesistir. Noema bilincin içindeyken, gerçek nesne bilincin dışındadır. Husserl bu durumu elma ağacı örneğinde açıklar. Örneğin doğal tavrda çiçek açmış elma ağacı görürüz.²⁴ Algı insana ait psişik bir durumdur. Algı ile elma ağacı arasında reel bir ilişki vardır. Ama ya elma ağacı sadece bir halüsinasyondan ibaretse? O zaman bu reel ilişki sekteye uğrar ve bozulur. Ancak aşkın dünyanın “parantezini”

²⁰ Edmund Husserl, *Hua III/1*, C. 1. Halbband, s. 192.

²¹ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 193.

²² Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 194 vd.

²³ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 203.

²⁴ Edmund Husserl, *Hua III/1*, C. 1. Halbband, s. 204 ve ayrıca 298-299.

aldığı epoché tamamlandıktan sonra durum farklıdır. Burada geriye kalan şey algı yani noesis ile bilince için bir fenomen olarak algılanan şey olan algısal noema arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla elma ağacının “o gerçeklikte” var olup olmaması artık önemli değildir.²⁵

Husserl, *Ideen I*'in üçüncü ve dördüncü bölümün tamamını ayırdığı ve felsefesinde önemli bir yere sahip olan noema ve noesis kavramları²⁶, aynı zamanda onun felsefesinin en çok tartışılan konularından olmuştur. Ancak konumuzla alakalı olarak şimdi bu noema kavramını daha yakından inceleyelim.

5.1. Noemanın Katmanları

Husserl birlikte tam noemayı oluşturan üç noematik katmandan bahseder.²⁷ İlk katman noematik çekirdektir. Bu, “belirlenimlerinin nasıllığı içindeki nesne”dir:

[...] açıklama ve kavramsallaştırma yoluyla, biçimsel veya maddi, olgusal olarak belirlenmiş veya aynı zamanda “belirsiz” (“boş” anlamda) “yüklemlerin” kapalı en son derecesini elde ederiz ve bunlar, değiştirilmiş anlamlarıyla, söz konusu noemanın çekirdek nesnesinin “içeriğini” belirler. [...] Ancak yüklem “bir şeyin” yüklemidir ve bu “bir şey” aynı zamanda ve görünüşe göre ayrılmaz bir şekilde söz konusu çekirdeğe aittir: [...] birliğin merkezî noktasıdır.²⁸

Dolayısıyla, “Her noemada böyle birlik noktası olarak saf bir-şeyin-nesnesi vardır; ve aynı zamanda noematik terimlerle iki farklı nesne kavramının nasıl ayırt edileceğini görüyoruz: Bu saf birlik noktası, bu noematik ‘mükemmel nesne’ ve ‘belirlenimlerinin nasıl-olduğundaki nesne’, buna ‘açık kalan’ ve bu tarzda birlikte tasarlanan ilgili belirsizlikleri de ekler.”²⁹ Orada -yukarıdaki elma ağacı örneğinde olduğu gibi- “‘şey’, ‘şekil’, ‘neden’ gibi biçimsel ontolojik ifadeler; ya da ‘kaba’, ‘sert’, ‘renkli’ gibi olgusal belirlemeler kullanılır.”³⁰

²⁵ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 204.

²⁶ Üçüncü bölüm başlığı: “Noesis ve Noema” ve dördüncü bölümün başlığı: “Noetik-noematik yapılar sorunu üzerine”, Husserl önemini şu şekilde açıklar: “Noesis (yani noetik bileşenlerine vurgu yapılarak belirlenen somut olarak tam yönelimsel deneyim) ve noema arasındaki farkın genel olarak detaylandırılmasına bu kadar özen gösterdik, çünkü bunun kavranması ve ustalaşması fenomenoloji için en büyük öneme sahiptir, hatta onun doğru temellendirilmesi için belirleyicidir. İlk bakışta, bu doğal bir mesele gibi görünüyor: Her bilinç bir şeyin bilincidir ve bilinç biçimleri çok farklıdır. Ancak daha yakından incelediğimizde büyük zorlukların farkına vardık. Bunlar noemanın varlık tarzının, deneyimde ‘yatma’ şeklinin, deneyimde ‘bilinçli’ olmasının anlaşılmasıyla ilgilidir. Özellikle, gerçek bileşenler tarzında deneyimin kendisine ait bir mesele olan şey ile noemaya ait bir mesele olan ve ona kendi olarak atfedilen şey arasındaki temiz ayrımla ilgilidirler.” a.g.e., ss. 222-223.

²⁷ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 299 vd.

²⁸ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 301.

²⁹ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 302-303.

³⁰ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 300.

İkinci katman, “verilmişlik (ya da sunulmuşluk) kiplerinin nasıl-olduğundaki nesne”dir.³¹ Burada söz konusu olan noematik karakterlerdir. Bunlar nesnenin kastedildiği ya da verildiği doluluğu ifade eder, örneğin açıkça algılanan, sadece belli belirsiz hatırlanan, arzulanan gibi: “böyle karanlık bilinçli bir varlık ile aynı açık bilinçli varlık, tüm deneyimler de olduğu gibi, noematik somutlaşmaları açısından da çok farklıdır.”³²

Son olarak, karakterleriyle nesnel belirlemenin merkezi bir noematik anı olan, tabiri caizse çekirdek içerisinde çekirdek vardır.

Böylece, her noemada bir birlik noktası gibi saf bir nesne-bir şey/gegenstandsetwas yatar ve aynı zamanda, noematik terimlerle, iki farklı nesne kavramının nasıl ayırt edileceğini görürüz: bu saf birlik noktası, bu noematik “mutlak-nesne” ve “belirlenimleri tarzında nesne”, bunlara bu kipte birlikte kavranan ilgili “açık kalan” belirsizlikler eklenir.³³

Peki, Husserl neden bu tamamlanmış “mükemmel noematik nesneye” ihtiyaç duyar? Husserl’in anlamlar/sinne olarak da adlandırdığı nesnelere farklı noematik belirlenimleri bir ve aynı nesnenin belirlenimleri olabilir. Her temsilî anlamın bir temsilî birime referansı vardır. Husserl böyle bir birliği “saf belirlenebilir X” olarak adlandırır.³⁴ Her nesne farklı gölgeleme çeşitliliğine sahiptir; buna rağmen tek tip, özdeş bir nesne olarak tanımlanır. Bu birlik, bu özdeşlik, tamamlanmış noemanın soyut bir parçası olan ve hiçbir noemada eksik olamayan saf X’i temsil eder. Husserl’in ifadesi ile: “Farklı anlamlar, tam da birleşik anlamların belirlenebilir X’inin birbirleriyle ve ilgili anlam biriminin toplam duyusunun X’iyle çakıştığı anlam birimlerinde sınıflandırılabilir oldukları ölçüde aynı nesneye gönderme yapar.”³⁵ Böylece tam noema noematik çekirdeğin belirlenimlerinin nasıl olduğu, yani anlamı açısından noematik çekirdekten, yani çekirdeğin dolgunluk kipinden ve nesnel birime referans olan saf X’ten oluşur.

5.2. Bağıntı/Korrelat Yasası

Mantıksal Araştırmalar’ın ikinci cildinde Husserl, her bilinç ediminin kendi bağıntılı nesneliliğiyle ilgili olduğundan bahseder.³⁶ *Ideen I*’de bu bağıntılı yani korelatif ilişki

³¹ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 304.

³² Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 304-305.

³³ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 302-303.

³⁴ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 303.

³⁵ Edmund Husserl, a.g.e., C. 1. Halbband, s. 303-304.

³⁶ Husserl orada şu örneği verir: “Masanın üzerindeki bıçağın adına karşılık gelen edim açıkça bileşiktir. Tüm edimin nesnesi bir bıçak, kısmi eylemin nesnesi ise bir masadır. Bununla birlikte, ilki bıçağın masanın üzerinde olması, yani onu masayla bu konumsal ilişkide temsil etmesi anlamına geldiği sürece, ikincil bir anlamda masanın nominal genel edimin yönelimsel nesnesi olduğu da söylenebilir.”Edmund Husserl: *Logische*

detaylandırılmıştır. Noesis ve noema “korelasyon yasası” altındadır.³⁷ Hem noema hem de noesis fenomenolojik olarak upuygun bir şekilde verilmişlerdir.³⁸ Noema, noesis’in bilişsel sürecinin bağıntısal, noematik içeriğinin yönelimsel bağıntısını temsil eder.³⁹ Bağıntı hem amaçlanan nesne gerçekten mevcut olduğunda hem de bir nesne hayal edildiğinde verilir. Husserl’e göre, edim ve nesnenin her zaman birlikte meydana geldiği apriori kesindir. O bu durumu “*a priori* bağıntı” olarak adlandırır.

Bilinç için yönelimsel nesnelere kurulumu öncelikle, fenomenin ortaya çıkışına katkılarında algılayan ve algılananın birbirinden ayrılamaz olduğu algısal edimler alanında meydana gelir. Wehrle’ye göre Husserl, kurulum/konstitution kavramıyla “nesnel bir gerçekliğin naif varsayımına” karşı çıkar. Çünkü nesnelere birlikli, tek tip algılanması öznel bir performansı gerektirir. Bilişin imkânının koşulları sorusu Husserl’i, dünya ile bilinç arasındaki ilişkinin *a priori* bağıntı olarak açığa çıktığı transandantal indirgemeye götürür.⁴⁰

Öte yandan, “deneyim nesnesi ile sunulmuşluk olma biçimlerinin [evrensel bir] *a priori* bağıntısı” vardır. Yukarıdaki örneği bu bağlamda hatırlayacak olursak: Elma ağacı gördüğümde, elma ağacı algısı ve elma ağacı bağıntısı birbirine aittir. Elma ağacını yalnızca gölgelemeler içinde algılayabiliyor olmam bile, “Şey ile şey-algısı arasındaki bağıntının geri döndürülemez özüne aittir.”. Ancak elma ağacının gerçek değil de örneğin sadece hayalimizde olması durumunda da bile bir bağıntı verilir. Yönelimsel nesnellik devam eder, ancak bağıntının anlamı değişir. Bir şeyin gerçek algılanışındaki noema ve noesis, o şeyin tahayyülünden, tasarımından bağıntılı olarak farklıdır.

Sonuç

Tartışmalı olan *a priori*-bağıntı/korrelationsapriori terimi⁴¹, Husserl felsefesinde fikir olarak bilinç ve dünyanın birbirlerine bağlı olduğunu ve dünyanın bilinçsiz olamayacağını

Untersuchungen, ss. 415-416.

³⁷ Edmund Husserl, *Hua III/1*, C. 1. Halbband, s. 282.

³⁸ Rudolf Bernet, Iso Kern, *Edmund Husserl*, s. 93.

³⁹ Edmund Husserl, *Hua III/1*, C. 1. Halbband, s. 202.

⁴⁰ Bu nedenle Husserl için varlık, idrak eden ya da algılayan bir bilince atıfta bulunulmaksızın düşünülemez. Kant’ta olduğu gibi, kurulum kavramı da gerçekliğin bilinçte ortaya çıkması için aşkın özelliğin sentetik başarılarını vurgular der Wehrle ve ekler; Husserl, öznel tanımında Kant’ın ötesine geçerek nesnelere anlam ve varlık geçerliliğinin izini genel bir kategorik oluşuma kadar sürmekle kalmaz, aynı zamanda bilincin belirli performanslarını ve işlevlerini tanımlar ve öznenin kendisinin genetik boyutu üzerine düşünür. Maren Wehrle, “Konstitution”, ed. Sebastian Luft, Maren Wehrle, *Husserl-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 2017, s. 172 vd.

⁴¹ Husserl’in *Ideen I*’den itibaren sahaya sürdüğü, aşkın indirgeme yoluyla elde edilen korelasyon kavramı tartışmalıdır. Bazı düşünürler, Husserl’in bu tezi, dünyanın gerçekliğinin bilinç tarafından yapılandırılmış

vurgulamaktadır. Aşkın indirgeme yoluyla elde edilen ve *Ideen I*'den itibaren kullanmaya başladığı bağıntı terimi, noesislerin yönelimsel deneyimlerin anlam veren bileşenleri olarak adlandırdığı şeydir. Husserl bu ilişkiyi bilinç ve dünya arasındaki bağıntı olarak adlandırır. Bu, onun felsefesinin merkezî bir unsuru ve özellikle fenomenolojisinin anlaşılması için önemli bir noktadır.

A priori-bağıntı Husserl'in felsefesinde bilincin etkileşimde bulunduğu dünya ile ilgili temel bir kavramdır. Bilincin nesnelere olan ilişkisi, Husserl'in felsefesinde anlamın kaynağıdır. Ona göre, bir şeyin anlamını anlamak için, bilincin o şeyle olan ilişkisini anlamak gerekir. *A priori*-bağıntı terimi, Husserl'in felsefesinde bilincin yapısal özelliklerini ve dünya ile olan derin bağıntıyı vurgular. Bu kavram, Husserl'in fenomenolojik yönteminin temel taşlarından biridir ve felsefi düşünceye önemli bir katkı sağlar.

Husserl'in *a priori*-bağıntı veya korrelationsapriori terimi, felsefi düşüncesinde bilincin ve dünyanın birbirleriyle olan temel bağlantısını vurgular. Fenomenolojik yöntem yöntemi aracılığıyla ortaya çıkan *a priori*-bağıntı, bilincin yapısal özelliklerini anlamak ve bilincin nesnelere ilişkisini çözümlmek için kullanılır. Noesis ve noema kavramlarıyla açıklanan bu bağlantı, bilincin etkileşimde bulunduğu dünya ile anlamın kaynağını belirler.

Husserl'e göre, bilinç ve dünya arasındaki ilişki *a priori* olarak deneyimden önce var olan bir bağıntıdır. Bu bağlamda, *a priori*-bağıntı Husserl'in felsefesinde merkezi bir unsurdur ve fenomenolojisinin temel bir noktasını oluşturur. Bilincin etkileşimde bulunduğu dünya, noesis ve noema arasındaki temel bağlantı ile anlam kazanır.

olduğu anlamına gelebileceği için, solipsizme yol açabileceği için eleştirirken; Sommer gibi bazı düşünürler ise, "yönelimsellik" teriminin farklı bir formülasyonundan başka bir şey olmadığını ve Husserl'in bilinç ve dünya arasındaki ilişkinin, dünyanın gerçekliğinin bilinç tarafından algılandığını ifade etmekte olduğunu belirtirler.

KAYNAKÇA

- Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: erstes buch allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, C. 1. Halbband, ed. Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.
- : Logische Untersuchungen, C. II, Meiner Felix Verlag GmbH, 2013.
- : Logische Untersuchungen, Hamburg, Meiner Felix Verlag GmbH, 2013.
- Elisabeth Ströker: “Intentionalität und Konstitution. Wandlungen des Intentionalitätskonzepts in der Philosophie Husserls”, *Dialectica*, C. 38, No: 2/3, 1984, s. 191-208.
- Hans-Helmuth Gander, Thimo Breyer, (ed.): *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- Ichirō Yamaguchi: *Passive Synthesis and Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague Boston London, M. Nijhoff, 1982.
- Maren Wehrle: “Konstitution”, ed. Sebastian Luft, Maren Wehrle, *Husserl-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 2017.
- Rudolf Bernet, Iso Kern: *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, ed. Eduard Marbach, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989.
- Vetter Helmut, (ed.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2020.

KİTÂBÜ'S-SİLÂH: CAHİLİYE ve İSLAM DÖNEMİNDEKİ SİLAH VE SAVAŞLAR İÇİN ÖNEMLİ BİR TARİHİ KAYNAK*

Zehra BİŞKİN GEMİCİOĞLU

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslami İlimler Bölümü

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Ankara University Graduate School of Social Sciences

Department of Arabic Language and Rhetoric

Ankara, Türkiye.

zehra71biskin@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-3401-0429

Öz

Her çağda savaşlara şahit olunan insanlık tarihinde harp aletleri her zaman merak konusu olmuştur. Bu çalışmanın amacı Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhili'nin *Kitâbü's-Silâh* isimli monografik sözlük çalışmasında geçen silah isimlerinin incelenmesidir. Araştırma yöntemi olarak açıklama yöntemi kullanılmıştır. Bu çalışmada öncelikle el-Asmaî kısaca tanıtılıp *Kitâbü's-Silâh*'taki savaş aletlerine değinilmiş, farklı isimleri ve çeşitleri belirtilmiştir. Bu bağlamda o çağlarda kullanılan savaş aletleri eserde geçtiği üzere kuyucunun bilgisine sunulmuştur. Cahiliye ve sadrû'l-İslam dönemlerinde kullanılan silahlar tanıtılmaktadır. Daha sonra konuyla alakalı şiir şevahidine dikkat çekilmiştir. Eserde aynı harp aleti için farklı isimlerin kullanıldığını görmek mümkündür. Eser, çağımızda modern Arapçada artık kullanılmayan çok sayıda silah terimini korumaya almıştır. Bu eser Arapçanın bir mirasıdır. Savaş ve silah aletleri zikredilirken Arapçanın zenginliği tekrardan gözler önüne serilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Asmaî, Kitâbü's-Silâh, Silah, Alet.

The *WEAPONS BOOK (KITĀB al-SILĀH)* by al-ASMA'Ī is an IMPORTANT HISTORICAL SOURCE for WEAPONS and WARS in the ISLAMIC ERA

Abstract:

In the history of humanity, which has witnessed wars in every era, tools of war have always been a subject of curiosity, and the aim of this study is to examine the names of weapons in the single al-Asma'î dictionary called *Kitāb al-Silāh*. Deductive and interpretive methods were

* Bu makale, Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ'ün danışmanlığında yürütülen doktora tezinden üretilmiştir.

used as research methods. In this study, first, al-Asma‘i is briefly introduced, mentioning the war tools of *Kitāb al-Silāh*, and mentioning their names and different types. In this context, the military tools used in those eras are presented to the reader. Weapons used in pre-Islamic periods were introduced and Islam came. Attention was then drawn to poetic poems related to the topic. According to the research results *Kitāb al-Silāh* is an important historical source of weapons and warfare of that period. It is possible to see that different names are used for the same instrument of war. The work retained many weapons terms that are no longer used in modern Arabic. This work is an Arab heritage. While tools of war and weapons are mentioned, the richness of the Arabic language is once again revealed.

Keywords: Arabic, al-Asma‘i, *Kitāb al-Silāh*, Weapons Book, Weapon, Tool, Poetry.

Giriş

Sözlükler yalnızca dilsel metinler olmayıp milletlerin kültürünü de yansıtan önemli birer kaynaktır. Bu çalışmalar bir ulusun kültürel kimliği olarak milletlerin hayatında önem yeri olan çalışmalardır.¹ Sözlük çalışmaları dilin zenginliğini koruyup, onu gelecek nesillere taşımaktadır.² Dil âlimleri, göçebe Araplardan öğrendiklerini derleyip bilinmeyen sözcükleri yazmışlar, konusu tek olan tematik sözcükler telif etmişlerdir. El-Asma‘î'nin (ö. 216/831) sözlük çalışmaları bu tür içerisinde değerlendirilir. Daha sonra belirli sistemlere göre telif edilmiş daha kapsamlı ve geniş çalışmalar yapılmıştır.³

Konulu sözlük çalışmaları belli bir konu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu âlimler içerisinde Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791), Ebü'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî (ö. 189/805), Ebü'l-Hattâb Amr b. Ahmer b. Amerred b. Ferrâs el-Bâhilî (ö. 75/694 civarı), Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asma‘î el-Bâhilî (ö. 216/831), Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Alî el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089), Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce) gibi dil âlimleri vardır. Risalelerini yazarken yabancılarla karşılaşmamış bedevilerin dilini esas almışlardır. Daha çok tek konulu sözlük çalışmalarında bulunmuşlardır. Monografik çalışmaların hicri 2.

¹ Mehmet Kahraman, "Sözlük Bilim Kuram, İlke ve Yöntemler Üzerine", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/8 (2016), 3290-3296.

² Kahraman, "Sözlük Bilim Kuram, İlke ve Yöntemler Üzerine", 3302-3303.

³ Saleh Jaradat, "Şemseddin Samî'nin Servet-i Fünun'da Yayımladığı Kamus-ı Türkî ve Kamus-ı Arabî Adlı Makale ve Onun Sözlükçülük Anlayışı", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/4 (2020), 1282-1284.

yüzyılda daha çok yapıldığı görülmektedir. Bu tür çalışmaları olan dil âlimlerinden birisi de el-Asmaî'dir. El-Asmaî, çöllerde Arap kabileleri arasında dolaşp Arapların zengin kelime mirasını derleyip toplamıştır.⁴ Ebû Hâtem'in böcekleri ve kuşları anlattığı çalışmaları; el-Asmaî'nin hurma ağaçları, develer, silahlar, vahşi hayvanlar, ağaçlar, bitkiler ile ilgili çalışmaları; Ebû Zeyd'in yağmuru anlatan konulu sözlük çalışmaları bulunmaktadır.⁵ El-Asmaî'nin çalışmalarının yeterince incelenmemesi önemli bir eksikliklerdir.

Kaynaklarda H 123/M 738 şeklinde geçen doğum tarihini kendisinin de tam olarak bilmediği söylenmektedir. Asmaî künyesi, atası Asma'dan, Bâhilî künyesi ise Kays kabilesinin el-Bâhile kolundan gelmektedir. Başka bir rivayete göre de Mâlik b. Asur'un karısı Bâhile'ye nispet edilerek kendisine Bâhilî denmiştir.⁶

Çok sayıda âlimden ilim öğrenen Asmaî, İsâ b. Ömer, Hammâd b. Seleme, Müsır b. Kidâm el-Hilâlî gibi âlimlerden ders almıştır. Halef el-Ahmâr'dan şiir eleştirisini öğrenmiştir.⁷ El-Asmaî'nin hakkında nağmesiyle şakıyan bir bülbül olduğunun söylenmesi gibi kitaplarda onu metheden birçok ifade ile karşılaşmak mümkündür.⁸

Örneğin Harun Reşit ona “şiir ustası” demektedir. Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ise şöyle der: “Şiirde Asmaî'den daha âlim birini görmedik. El-Asmaî dil hususunda efsaneydi. Çok sayıda kitabı vardır. Uzman bir dil âlimi olarak yaklaşık 240 kitap telif etti.”⁹ Döneminde şiir, sözlük çalışmaları, hikâye, tabakat kitapları, nahiv gibi çalışmalar çok sayıda yapılmıştır. Arap kabileleri içerisinde gezerek Arap edebiyatının asıl yapı taşı teşkil eden malzemeleri toplayıp derlemeye başlamışlardır.¹⁰

750-1258 yılları arası Abbâsîler dönemi olarak bilinmektedir. El-Asmaî, Ebû Ca'fer el-Mansûr (136/754), Hârûnürreşîd (169/786), Emîn (193/809) ve Me'mûn (197/813) dönemlerinde yaşamıştır.¹¹ El-Asmaî, Basra'dan Bağdat'a Harun Reşid'in sarayına gelmiştir.

⁴ Ahmet Topaloğlu; Mustafa S. Kaçalın, “Sözlük”, TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/402-414.

⁵ İzzeddîn Yusuf, *Mecelletu'l-Mecme'u'l-İlmi'l-Irakî*, (Bağdat: Dâru İhyâi kütübi'l-Arabî, 1987, 1/158.

⁶ Ömer Ferruh (ö.1408/1987), *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1987), 2/205.

⁷ Ferruh, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, 205.

⁸ Ebü'l-Hasan Cemaeddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî; Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986), 2/201.

⁹ Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs Dimaşkî, *Mu'cemü'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, (Kahire: Matbaatu Serkîs, 1928), 1/456.

¹⁰ Dursun Yılmaz, Hakkı, “Abbâsîler” TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları1988), 1/49-56.

¹¹ Yılmaz, “Abbâsîler”, 49-56.

Bir rivayete göre o önceden Basra'da halife ile tanışmıştır. Hârûn Reşid'in vefatından sonra ise Basra'ya dönüş yapmıştır.¹²

El-Asmaî'nin itikadi olarak Ehl-i Sünnet çizgisinde yer aldığı söylenmektedir. İbrahim el-Harbî (ö.285/889) şöyle der: "Basralı dilciler içerisinde Ehl-i Sünnet'in sadece öne çıkan dört taraftarı bulunmaktaydı. Onlardan biri ise Asmaî idi." El-Asmaî, oldukça dindar bir âlimdir. Tülücü, DİA maddesinde, Kur'an ve hadis konusunda tevile yol açacak herhangi bir filolojik yorum ve görüş belirtmekten son derece sakınmasının takvasından dolayı olduğunu belirtir. Bu nedenle Kur'an tefsiri çalışması da bulunmamaktadır. Kaderiye ve Mutezile'nin görüşlerine karşı çıkmıştır. Çünkü onların Kur'an'ın tefsirini kendi kanaatlerine göre yaptıklarını ifade etmiştir.¹³

El-Asmaî, Basra dil mektebinin önde gelen simalarından şiir ve ahbâr ravisi, dil ve edebiyat âlimidir.¹⁴ H 216/M 831'de Horosan'da vefat etmiştir. Basra'da H 213/M 828'de vefat ettiği şeklinde rivayet de bulunmaktadır.¹⁵

Arapların askerî kabiliyetleri ve kullandıkları silahlar üzerinde yeterince çalışma bulunmamaktadır. Arap askerî kültürünü tanıttak en önemli kaynak silah terimleri içeren kitaplardır. *Kitâbü's-Silâh*, Arap silah terminolojisini ayrıntılı olarak açıklamaktadır.

Literatür incelendiğinde el-Asmaî'nin *Kitâbü's-Silâh*'ı özelinde müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu çalışmada el-Asmaî kısaca tanıtılıp risalesindeki silah terimlerine yer verilmiştir. Eserde kullanılan şiir şevahitlerine dikkat çekilmiştir. Araştırmanın problem cümlesi "*Kitâbü's-Silâh*, Cahiliye ve İslam dönemi silah terminolojisi için tarihî kaynak olabilir mi?" sorusudur. Silah terimleri ve özellikleri açıklanmıştır. Bu çalışmanın literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

1. Arap Kültüründe Savaş ve Önemi

Araplar savaş ile gurur duyan bir millettir. Genellikle bu savaşlar kabileler arasında vuku bulmuştur ve hayatlarının önemli bir parçası sayılmıştır. Düşmanlarına saldırmaktan ve onları mağlup etmekten her zaman gurur duymuşlardır. Şairlerin iftihar duygusunda da kabile

¹² Benjamin Lewin, "el-Asmaî Maddesi", çev. Süleyman Tülücü, Mustafa Köse, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/ 18 (2005), 122.

¹³ Lewin, "el-Asmaî Maddesi", 123.

¹⁴ Süleyman Tülücü, "Asmaî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları,1991), 3/499-500.

¹⁵ Ferruh, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*, 205.

mensubiyeti ortaya çıkar. Örneğin Tarîf b. Temîm b. Amr b. Abdullah b. Cündeb b. el-Anber Ebû Selîm Ebû Amr (ö.5/627) bir şairdir ve Temîm kabilesindedir. Temîm ile Bekir kabilesi arasında düşmanlık vardır. Şiirinde ¹⁶“لِكُلِّ بَكْرِيٍّ لَدَيَّ عَدَاوَةٌ”¹⁶, “Bekir kabilesinden olan herkese düşmanımdır.” diyerek o kabileden hiçbirini ayırt etmeden hepsine olan kinini ifade eder. Şairler düşmanlarını öldürmekle gurur duymuşlardır. İntikam rüzgarları kabileler arasında her zaman esmiştir.¹⁷

Arap milleti eskiden beri âdetleri ile iftihar eden bir toplumdur. Asmaiyât'ta geçen beyitlerde bu övünmeler fazlaca görülmektedir. Edebiyatları, develere ihtiyaçları olmasına rağmen zorlu şartlarda kışın ikram için onları kesmeleri gibi cömertlikleri ve yaptıkları savaşlarıyla övünen şiirlerle doludur.¹⁸ Araplar savaşta liderlik duygusu taşımıştır. Şövalyelerin bütün mızrak, kılıç ve kalkanlarına genellikle “sâbiğât” denilmiştir. Diğerlerine başka isimler koyulmuştur. Şiddetli savaşlarda şövalyelerin harp yetenekleri ve sabırlarıyla da gurur duymuşlardır.¹⁹

2. Kitâbü's-Silâh

2.1. Risalenin Genel Özellikleri

El-Asmaî'nin *Kitâbü's-Silâh* kitabı, Muhammed Cebbâr e'l-Mu'aybed tarafından Madrid'deki el-Escorial Kütüphanesi'nde, 1895 numaralı el yazması koleksiyonunun içerisinde bulunmuştur. Başlık sayfasının kaybolmuş olması nedeniyle kitap içindeki metinlerden el-Asmaî'yi işaret eden yerleri tespit etmiştir. Dolayısıyla aslında yazarı meçhuldür. Fakat kitaptaki 8, 19, 21, 27, 28, 29, 31. sayfalarda yazan gelişmiş metinler, özellikle “Sordum, biz konuştuk, aldık.” ifadeleri kitap yazarının el-Asmaî'nin çağdaşlarından ya da öğrencilerinden biri olduğuna işaret etmektedir. Muhammed Cebbâr e'l-Mu'aybed (ö. 1999), kitabın madde içeriklerine uyan şu dört kitabı tespit etmiştir:

1- Dr. Hatem el Damen, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838) *Garibu'l-Musannef* kitabının bölümlerinden bir bölümü olan “Silah” kısmını tahkik etmiştir. Ebû Ubeyd'in, el-Asmaî'nin *Silah* kitabından geniş maddeler nakletmesine şaşırıldığını söylemiştir.

¹⁶ Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Ali el-Asmaî (ö.216/831), *el-Asma'iyat*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdüsselam Harun (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1967), 128.

¹⁷ Nasır Tevfik el-Cübbâi, *el-Asmaî Nâkıdü's-Şi'r*, thk. Ebûzabî Heyeti, (Ebûzabî: Dârü'l-Kütübü'l-Vataniyye, 2009), 177.

¹⁸ Cübbâi, *el-Asmaî Nâkıdü's-Şi'r*, 186.

¹⁹ Cübbâi, *el-Asmaî Nâkıdü's-Şi'r*, 187.

2- İbn Sikkîd, el-Asmaî'nin çağdaşıdır ve *Elfâz* kitabında Asmaî'nin *Silah* kitabından yararlanmışır. باب الكتائب babını ondan nakletmiştir.

3- Ebû Hilâl Askerî, silah ve tabur isimlerinden bahsettiği *Telhis* isimli kitabında el-Asmaî'den birçok dilsel madde nakletmiştir.

4- İbn Side el-Endülüsi'nin (ö. 458/1066) *Muhassas* kitabının içinde "Silah" maddesi vardır. O da el-Asmaî'den çok sayıda madde nakletmiştir.²⁰

El-Asmaî, *Kitâbü's-Silâh* risalesinde kılıç, kın, mızrak, yay, ok, bıçak, namlu zırh, kalkan, eyer, kask, yular, semer, dizgin, kamçı gibi zamanının askerî silahlarından ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir. İlgili aletlerin isimlerini, özelliklerini, varsa çeşitlerini çok ayrıntılı bir şekilde açıklayıcı bir metotla, şiirden şevahit kullanarak anlatmaktadır.

2.2. Kılıç

Risalede kılıç ile alakalı kavramlar şu şekilde anlatılmaktadır:

قائم کılıç sapıdır. Kılıcın tutulduğu yer olup yumuşak ve sevilen bir ciltle kaplıdır.

الكلبان sapının üst tarafında bulunan çapraz olarak tutturulmuş vida işlevi gören iki demirdir. Biri kılıcın ön yüzündedir. Ve saptaki şekiller demirdir. Bıyık şeklindedir. İki tarafı sağ ve soldan gözükmektedir. Kılıç kabzasında demirden القبيعة denilen bir şey kılıcın kabzasına şapka gibi takılır. Buna القلعة de denilmektedir. Böyle kılıca سيف مقلل denilir. الشاربا : Kılıç sapındaki iki demirdir.

Muakkar b. Hamâr el- Bârikî (ö.90/708) şöyle demektedir:

هما بطلان يعثران كلاهما / يريدُ رِئاسَ السيفِ والسيفُ نادرُ

"Onlar tökezleyen iki kahramandır/İkisi de kılıcın hâkimiyetini ister ve kılıç değerlidir."²¹

كılıç demektir. El-Asmaî kılıç çeşitlerini şu şekilde açıklamaktadır: وأسيف وسُيوف کılıç türüdür. الحسام, الباتر ve العضب keskin kılıç isimleridir. Şair Ebû Amr Tarafe (Amr) b. el-Abd b. Süfyân b. Sa'd el-Bekrî el-Vâilî'nin (ö. 564 [?]) şu şiirini örnek verir:

وَأَلَيْتُ لَا يَنْفَكُ كَشْحِي بِطَانَةً / لِعَضْبِ رَقِيقِ الشَّفَرَتَيْنِ مُهَنْدٍ
حُسَامٌ إِذَا مَا قُتْمْتُ مَنَّصِرًا بِهِ / كَفَى الْعُودَ مِنْهُ الْبِدْءُ لَيْسَ بِمَعْضَدٍ

"Ant içtim kinimin içimde kalmayacağına/Ucu yumuşak Hint kılıcına karşı. Onunla bir zafer kazandığımda hüsâmdır/Sapı olmayan dal çubuğuyla başlamam yeterli."

²⁰ el-Asmaî, *Kitâbü's-Silâh*, 9-11.

²¹ el-Asmaî, *Kitâbü's-Silâh*, 18.

صَبِيئِهِ: mızrağın ucudur. صَبِيئِهِ : mızrağın keskinliğidir. Mızrağın ucunun iki tarafı da keskindir. غَرَاه : mızrağın keskinliğidir. Mızrak isimleri hakkında Asmaî şunları haber vermektedir:

Mızrağa الرمح denmektedir. Cemisi أرماح ve رماح dır. Ebû Zueyb şöyle demiştir:

قَد ظَلْتُ فِيهَا مَعِيَ شَعْتٌ كَأَنَّهُمْ / إِذَا يُسَبُّ سَعِيرُ الْحَرْبِ أَرْمَاحُ

“Saçları dağınmık dostlar orada hep benimle beraberdi/Onlar, harp ateşi yükseldiğinde mızraklara benziyor.”³⁰

الأَلَّةُ: Ağzı geniş mızraktır. العَنْزَةُ: Geniş ağızlı mızrağa benzer. Ancak ince, sivri ve uzundur. المِطْرَدُ: Uzun bir mızrak değildir. Bununla vahşi hayvanlar avlanır. Cemisi لمطارد' dir. Tufeyl der ki:

مِطْرَدٌ تَهْدِيهَا أَسِنَّةٌ فَغَضَبٍ / وَغَوْجٍ كَأَحْنَاءِ السَّرَّاءِ مَطَّتْ بِهَا

“Gazab’ın mızrak uçlarının hedef aldığı, okların kendisine boyun uzattığı geniş bölgeler gibi bir zikzak.”³¹

Oklar hususunda İbn Ahmer şöyle demektedir:

نَبَذَ الْجَوَّارِ وَضَلَّ هَدْيَةً رَوْقِهِ لِمَا اخْتَلَلَتْ فَوَادَهُ بِالْمِطْرَدِ

“Öküz bağırdı, yolunu izini kaybetti. Mızrak ile kalbini darmadağın ettiğim zaman.”³²

Mızrağın diğer adı da صَعْدَةٌ. Cemisine صعاد denir. ‘Antera şöyle demiştir:

رَكَّبْتُ فِيهَا صَعْدَةً هَنْدِيَّةً / سَمَرَاءَ تَلْمَعُ ذَاتِ حُرْصٍ لَهْدَمَ

“Ona sapladım bir Hint mızrağını/Aşağılama arzusu ile parlayan esmer.”

إِقْنَاءُ kelimesinin çoğulu إقننا dır ve bu bir mızrak ismidir. Ebü’n-Necm el-Fazl (el-Mufaddal)

b. Kudâme er-Râciz el-İclî (ö. 125/743’ten önce) der ki:

كَيْفَ تَرَانَا بِالْقَنَا نُدَاعِسُ

“Bizi ezdiğimiz mızraklarla nasıl görüyorsun?”

الخُرْصَانُ الخُرْصَانُ الخُرْصَانُ isimleri mızraklar için kullanılan ifadelerdir. Asmaî الخُرْصَانُ ve الخُرْصَانُ kelimelerinin dal anlamında olup mızrak için de kullanıldığını söyler. Cu’dî’nin şu beyitini örnek verir:

مُصَابِيْنَ خِرْصَانَ الرَّمَاحِ كَأَنَّا / لِأَعْدَانِنَا نَكَبْتُ إِذَا الطَّغْنُ أَفْقَرَا

³⁰ Asmaî, *Kitâbü’s-Silâh*, 31.

³¹ Asmaî, *Kitâbü’s-Silâh*, 32.

³² Asmaî, *Kitâbü’s-Silâh*, 32.

“Mızraklarla yaralananlar bizmişiz gibi, en düşkün yaralandığında düşmanımız için acı çekeriz.”³³

Çoğuluna النيزك kelimesi, mızrağın diğer adı olarak kullanılmaktadır. ‘Accâc şöyle söylemektedir:

م مُطْرِدٍ كَالنِّيزِكِ الْمَطْرُورِ

“Atılmış mızrak gibi istikrarlı...”

Çoğuluna الحَرْبَةُ denilen الحَرَابِ kelimesi de mızrak anlamındadır. Bahreyn’in bir köyü olan hat’a mensup kişiye الحَظِيَّةُ denilmektedir. Tekili الحَظِيُّ şeklindedir. Ebû ‘Ayal el- Hüzeli b. Ebî Antere b. Hafâce b. Saad b. Hüzeyl (ö.41/661) şiirinde bu kelimeyi şu şekilde kullanmaktadır:

كَأَنَّ أَسِنَّةَ الحَظِيِّ تَحْطُرُ بَيْنَهُمْ شُهْبُ

“Sanki ateşler, Hat’lının dişleri arasına giriyor.”

الأَصَمِّ, Sert mızrakdır. İçi boş değildir. ‘Antera şöyle der:

وَشَكَكَتْ بِالرَّمْحِ الأَصَمِّ ضُلُوعَهُ / لَيْسَ الكَرِيمِ عَلَى الأَفْنَا بِمُحَرَّمِ

“Kaburgasını sert mızrakla deldim. Şeref mızrağa yasak değil.”³⁴

العَرَائِثُ و العَرَائِصُ mızrak isimlerindedir. Bunların titremesi vardır. المِثْلُ, çok güçlü, kalın, dikilmiş bir mızraktır. Cudi şöyle der:

تَتَّقِي المَوْتَ بِرُزْقٍ وَقَعٍ / رَكِبْتُ فِي ثَلَرِ عَرَائِصِ مِثْلٍ

“Korkunç bir şekilde ölümden korkarsın. Hâlbuki geniş bir tepeye kalın mızrak dikildi.”³⁵

الْحَطْلُ yavaş yavaş vurulan aşırı şiddetli bir azap olduğu söylenen bir mızraktır. Râciz şöyle der:

أحوسُ وَسَطَ القَوْمِ بِالرَّمْحِ الحَطْلِ

“Hatil bir mızrağı kavmin tam ortasında hissediyorum.”

العُذْلُ, Hedefi tam isabet vuran mızraktır. Çoğuluna لدون denilen اللَّدُنُّ kelimesi yumuşak bir mızrak cinsini ifade eder. Onun bir benzeri المَارِنُ’dur. Evs der ki:

مَعِيَ مَارِنٌ لَدُنُّ يَخْلِي مَكَانَهُ / سَنَانٌ كَنِيرَاسِ النِّهَامِيِّ مَنجَلُ

³³ Asmaî, *Kitâbü’s-Silâh*, 32.

³⁴ Asmaî, *Kitâbü’s-Silâh*, 34.

³⁵ Asmaî, *Kitâbü’s-Silâh*, 34.

“Yerinden fırlayan yumuşak bir mızrak benimledir./ Vurulduğunda genişleyen ve İşaret fenerine benzeyen sivri uçlar.”³⁶

الْمِنْجَل, bıçaklandığında genişleyen demektir. الصَّدْقُ, sert bir mızraktır. عَسَلَانُهُ, onun kabarması ve hareket etmesi demektir. Bu kurdun düşmanına karşı kabarması ve hareket etmesine benzetilmektedir. Cûdî şöyle der:

عسلان الذئب أمس قارباً / برد الليل عليه فتسل

“Kurt akşama yakın hareket etti. Gece üzerine soğudu. Sonrasında kurt tüylerini döktü.”

Kurt eski Türklerde de önemli bir simgedir. Moğollar ve Tu-kiu’lar ise kurdu ata olarak kabul etmişlerdir. Kurt insanlar arasında çok iyi tanınan, onların hayatında önemli bir rolü olan bir hayvandır. Ya da tam tersine tuhafılığıyla şaşırtan bir hayvan olmuştur.³⁷ Mızrağın diğer isimlerine عاسيل ve عَسَال denilmektedir. ‘Antera der ki:

كُهْذَامِ الصِّلِّ عَسَال

“Mızrakları sanki kobranın kılıcı.”³⁸

Fırlatılınca koşuyormuş gibi duran mızrağın adı ise الزَّاعِيٌّ dir. Yorgun ve zayıf mızrak demek olan الرَّائِشُ kelimesini Sa‘îde şiirinde şöyle kullanır:

من كل أظمى عاترٍ لا شأنه / قصرٌ ولا رایش الكعوبِ مُعَلَّبٌ

“Sarsıcı ve büyük mızraklardandır./Şanında kısıklık ve yorgunluk yoktur. Saran sarmalayandır.”³⁹

Sargı ile sarılmış, kırılan bir mızrağa المَعْلَبُ denilir. ‘Antera bu mızrak hakkında şöyle der:

قد أوعدونى بأرماحٍ مُعَلَّبَةٍ / خورٍ لُقْطَنَ من الخُومانِ أَخْلَاقِ

“Human’dan kadınların topladığı/Sarılı ve yorgun okları bana vaad ettiler.”⁴⁰

السَّمْهَرِيُّ Sapı sağlam mızraktır. Cemisi السَّمْهَرِيَّةُ dir. Asmaî demir olmayan bir mızrakta şunların bulunduğunu haber vermektedir: Mızrakta her iki düğüm arasındaki şeye الكَعْبُ denir. Cemisi الكعوبُ dur. زافرته :Süngünün altındaki tüysüz bölümdür. عامله : Öndeki kolun yan tarafına denir. Bir şair der ki:

أما ترى الفارسَ بعدَ الفارسِ / أرداهما عاملُ رمحِ بابيس

³⁶ Asmaî, *Kitâbü’s-Silâh*, 35.

³⁷ Yusuf Ziya Yörükkan, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri-Şamanizm* (Ankara: Yol Yayınları, 2005), 17.

³⁸ Asmaî, *Kitâbü’s-Silâh*, 36.

³⁹ Asmaî, *Kitâbü’s-Silâh*, 36.

⁴⁰ Asmaî, *Kitâbü’s-Silâh*, 36.

“Süvarilerin ardı sıra geldiğini görmene gelince/Kuru bir mızrağın yan kısmının onları yere serdiği açıktır. ⁴¹

Mızrak dişlerinin içine girdiği şeye الثعلبية denilir. Evs onun hakkında şöyle der:

وأحمر جَعْدًا عليه النُّسُورُ / وفي ضَبْنِهِ تَعَلَّبُ مُنْكَسِرُ

“Kırmızı kıvrımları var ,üzerinde de kartallar/Koltuğunun altında kırık bir seleb.”⁴²

Mızrakların üzerindeki kartal motiflerinin Arap kültüründe önemli bir yeri vardır. Kartal motifleri savaşı, gücü ve zaferi simgeleyen bir motif olarak Türk kültür ve edebiyatında da kullanılmıştır. Karahanlılar döneminde bu motif hükümlerlik ve zaferi işaret etmiştir.⁴³ Göktürkler ve Uygurlar döneminde ise eğer başlarında kartal ve av hayvanları figürleri bulunmaktadır. Türkler sanatlarında kartal motiflerini kullanmışlar ve bıçaklarda, kulplarda, dokumalarda neredeyse her yerde bunları işlemişlerdir.⁴⁴

Çoğulu السافلة olan السوافل, mızrağın en alt kısmının adıdır. Hüzeli der ki:

كَانَ أَسِنَّةَ الْخَطِيءِ تَخْطُرُ بَيْنَهُمْ شُهْبُ

“Hattî'nin (mızrağın) alt kısmı gibi aralarında ateş alır.”

“Mızrak dişlerine النَّصْلُ denir .Çoğulu النَّصَالُ dir. Mızrak dişlerinde جَبَّتْ denilen bir yer bulunur. Burası mızrak dişlerinin en altı kısmıdır. Dişlerdeki keskinliğe ذَلْقُ denilir. Cu'dî konuyla ilgili şöyle demiştir:

أَصْكَ بِذَلْقِ الرِّمْحِ لَحْيَيْهِ سَابِقًا / أَسَارِيْعَ مَا صَمَّ الْخَمِيْسُ وَضَمَّرَا

“Ordusunu toplayıp hezimete uğrattığı tırtıllara benzeyen askerlerden daha hızlı olarak/ Çenesine mızrağımın ucunu saplarım.”⁴⁵

Mızrağın keskinliğine فُرْزَنَةٌ de denilmektedir. Mızrakta الرَّجُّ denilen kısım mızrağın en altındaki demirdir. Demir ve kesici kenar için نَصْلَانُ denilmektedir. A'sâ der ki:

عَشْنَا بِذَلِكَ حَبِيئًا ثُمَّ فَارَقْنَا / كَذَلِكَ الرِّمْحُ ذُو النَّصْلَيْنِ يَنْكَسِرُ

⁴¹ Asmaî, Kitâbü's-Silâh, 38.

⁴² Asmaî, Kitâbü's-Silâh, 38.

⁴³ H. Canan Cimilli, *Topkapı Sarayının Anısal Kapılarının İşlev ve Sembolizm Açısından İncelenmesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi/ Ph.D. Dissertation 2007)11.

⁴⁴ Şenay Alsan, *Türk Mimari Sisleme Sanatlarında Mitolojik Kaynaklı Hayvan Figürleri- Orta Asya'dan Selçuklu'ya*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi/ Ph.D. Dissertation, 2005), 4.

⁴⁵ Asmaî, Kitâbü's-Silâh, 39.

“Orada bir müddet yaşadık, sonra ayrıldık/Neslayn mızrakları da böyle kırılır.”

طَعْنَهُ ve النَّصْل için رُجَاج da denilmektedir. Mızrakta demir halka üzerinde bir demir halka toplanmaktadır. Şişeler için رُجَاج denir. أَرْجَجُ رُمَحَكَ “Mızrağımı salla.” denilir. رُجَاج denildiğinde kastedilen şey demirli bir mızraktır. Kişi kendisi için bir cirit ucu yapılmasını emrettiğinde نَصَلَهُ der. Bu ifadeyi أَنْصَلَهُ şeklinde söylemez. Kişi eğer أَنْصَلَهُ derse, mızrağın içindeki demiri çıkar demiş olur. Bu, bıçaklı bir mızraktır. Cahiliye devrinde Recep ayı hakkında, sivri uçlu kılıç denildiği rivayet edilmiştir. الهُدَام: Sivri uçlu demirdir.⁴⁶

Mızrak çeşitlerinden biri de هُدَام denilen mızrağa benzeyen المَطْرُور المızrağıdır. المَطْرُور ise keskin bir mızraktır. المَطْرُور mızrağına benzeyen parlak bir mızrağa ise المَسْنُون denilmektedir. Bir diğer mızrak çeşidi ise çoğuluna الوقوع denilen وَقِيع mızrağıdır. المِطْرَقَة denilen mızrak ise çekiçle dövülmüş anlamına gelir. المِطْرَقَة için المِيقَعَة ifadesi de kullanılır.

El-Asmaî mızrak kullanmakla ilgili bazı bilgiler vermektedir. Örneğin طَعَنَهُ بِالرَّمْحِ يَطَعْنُهُ olan طَعْنَهُ kolayca şiddetli bir şekilde bıçaklamak demektir. Bıçağı saplamak fiili, mastarı وَخَضًا olan وَخَضَهُ fiili ile ifade edilir. Mızrak kişinin karnını yararsa şu şekilde söylenir: بَجَّهٌ يَبِجُّهُ بَجٌّ

Mızrak sadece tirmalarsa حَرَصًا يَحْصُهُ حَرَصَهُ denir. Birisi kötülenmek istendiğinde “Mızrakla onu kamçıladi.” denir. Kınamak için “Ona mızrak fırlattı, mızrağın bir tırpan, çok batıyor ve geniştir.” denilmektedir. “Mızrağı fırlattı.” ifadesi de böyledir. زَرَقَهُ sözü de aynı manayı ifade eder. Mızrağı genişletirsen “Mızrak parladi.” denir. Deldiğinde أَنْفَذَهَا أَنْفَذَهَا denilir. Mızrak eleştiri yapmak için hazırlandığı zaman “(صَابِي) bana merhamet et.” denir.

2.5. Yay İsimleri ve Özellikleri

Asmaî konu hakkında şunları söylemektedir: Yay (القَوْس) müennes bir kelimedir. Cemisi قَوْسِيٌّ وقياس أقواس. İsimleri şunlardır: الفلق: daire şeklindeki bir yaydır. Düz bir dal değildir.⁴⁷ Çoğulu الشَّرْجَة kelimesiyle ifade edilen الشَّرْجَة yayı, فلق yayına benzer. Tekili için ة harfi olmadan شَرِيح da denir. القضيبي, bir başka yaydır. Bu çatlağı olmayan bir daldan yapılır. الفرع, yaydır. Dal filizinden yapılır. الفَرُجُ الفَارُجُ المَنْفَجَةُ الفَجَاءُ الفَجَاءُ hepsi aynı çeşit yaydır. Hepsi de akorunu ortasından gösteren yay çeşididir. Bunlar avlanma ve savaş için yapılır. Bu sayede sahibi hep üstün olur. Amaç ortasının daha iyi görünmesi için yapıştırmaktır. الكَثُوم çatlağı olmayan bir

⁴⁶ Asmaî, Kitâbü's-Silâh, 40.

⁴⁷ Asmaî, Kitâbü's-Silâh, 43.

yaydır. الجَشْنُ kendisiyle ahit yapılan bir yaydır. Bu sebeple sopası ve ağacı kırmızıdır. الجَشْنُ hafif bir yaydır. المَحْدَلَةُ İçinde eğim olan bir yay çeşididir.⁴⁸

2.5.1. Yayda Bulunan Şeylerin İsimleri ve Özellikleri

Yaydaki bağlantının iki ucu arasında bulunan şeye الكَيْدِ denilmektedir. Yayın bu kısmını takip eden yerin adı الكَلْبِيَّةُ'dir. Burası yayın dışındaki eğik kısımdır. Burayı الأَبْهَرُ denilen ana kayış takip eder. الطائِفُ yayın dönen tarafının adıdır. Yayın her iki tarafına ise السَّبِيَّةُ denilmektedir. Yay kirişinin iç tarafındaki yarığın ismi الكُظْرُ'dir. النَّعْلُ denilen yer yay kirişinin bitim yeridir. الكَلْلُ ise yaydaki ipin bulunduğu yerdir. Yayın أَنَسِي ve وَحْشِي tarafı vardır. أَنَسِي, oku kullanan kişiye yaklaşan taraftır. وَحْشِيهَا ise ava ve hedefe yaklaşan taraftır. Yayın bu her iki yerinde de الظَّفْرُ (tırnak yeri) bulunur. Burası yayın son kısmında, ipin düğüm mahalline bitişik olan kısımdır. Yayda الغَفَارَةُ denilen yer, ipin üzerinden geçirildiği çentiğin üst kısmındaki yamadır. Yay kullanıcısının tuttuğu kavramı yerinin adı عَجَسٌ'dir. عَجَسٌ sözünden gelir. Sıkı tutmak anlamındadır. الجالتر kelimesi yay tabanı için kullanılır. Yaya sıkıca bağlanmış örgülü kemerlere الرصاص, yayın çarpık iki tarafına ise ظُهُارُ denilmektedir. العلاقة, yaya yapışan bir şeydir. Yay kulpunun sağ ve solundaki iki taraf için مَدْرَوَا ifadesi kullanılır.⁴⁹

2.5.2. Yay ile İlgili Yapılan Şeyler ve Yayda Oluşan Değişiklikler Hususunda Söylenenler

“Yayı attım.” ifadesi şöyle söylenmektedir: رميْتُ على القوس. “Yayı hareket ettirdim.”: رميْتُ على القوس و عن القوس و أنبضتُ بالقوس و أنبضتُ أيضا. Bu ipi gerdirdikten sonra yayı fırlatmaktır. Yayın sağ ve sol tarafına vuruşunu duyarsınız denilmektedir. “Yay saptı.” şeklinde ifade edilir. Bütün bunlar yayın yönünü değiştirdiğinde denir. Kırıldığı zaman “Yay hiç çalışmıyor.” denilmektedir. Şöyle söylenir: قوسٌ عاطِلٌ و عُطْلٌ و مُعَطَّلَةٌ Yayın ipi olmadığında bu şekilde söylenir.

2.5.3. Yay İplerinin İsimleri

Yay ipine الوَتْرُ denir.⁵⁰ Cemisi الأوتار şeklindedir. وَتْرٌ قوسه وأوترها yani “yayını gerdi” demektir. Yay telinin isimleri şu şekildedir: الشَّرْعُ, مَسْكَنٌ, المُتَحَرِّكُ, الشَّرْعَةُ

المُمرٌ çok bükümlü teldir. المُمرٌ her şeyde bu şekilde çok bükümlü olmayı ifade eder. السَّمْهَرِيُّ Ay sert yay telidir. السَّمْهَرِيُّ her şeyde bu şekildedir. Telde الأطنابة vardır. Bu kemer tarafındaki kayışı ifade eder.

⁴⁸ Asmaî, *Kitâbü's-Silâh*, 45.

⁴⁹ Asmaî, *Kitâbü's-Silâh*, 47.

⁵⁰ Asmaî, *Kitâbü's-Silâh*, 51.

2.6. Kendisinden Yay Yapılan Ağaç İsimleri

Yay yapımında kullanılan ağaçlar şunlardır: النَّبْع, الْقَان, النَّشْم, الشَّرِيَان, السِّدْر, الشَّوْحَط, النَّبْع, الْعُجْرُم, الضَّال, النَّالِب, السَّرَاء.

النَّبْع ve الشَّوْحَط denilen ağaçlar aynı cinstir. الشَّوْحَط ovada, النَّبْع dağda yetişmektedir. الضَّال ve السِّدْر aynı cinstir. الجازئ, dağ ve çorakta susuz yetişen sedir ağacıdır. Bu ağaç sulanırsa ve köyde yetişirse ona العُجْرُم denir.⁵¹

Bu ağaçların Türkçe karşılıkları şu şekildedir: النَّبْع (akgürgen diye bilinen ve dağda yetişen kayın ağacı)⁵², الشَّوْحَط (ovada yetişen akgürgen), السِّدْر (sedir ağacı), الشَّرِيَان (kavak), النَّيْن (incir ağacı), الْقَان (kayın ağacı), النَّشْم (handakuk ağacı)⁵³, السَّرَاء (Hint kayını; diğer ismi ucumdur.)⁵⁴, النَّالِب (vahşi dağ ağacı)⁵⁵, الضَّال (yağmurla sulanan yaban sedir ağacı), الْعُجْرُم (Hint kayını)⁵⁶.

Geniş yaprakları, heybetli duruşu ve koyu gölgesiyle eski Türklerde kayın, çam, ardıç ve çınar ağaçlarının dağ zirvelerini kutsal kıldığı kabul edilmiştir. Bu ağaçlara “gaba ağaç” ya da “ulu ağaç” demişlerdir. Ve bu ağaçların Gök Tanrı'nın sıfatlarını temsil ettikleri düşünülmüştür.⁵⁷

Kayın ağacına huş ağacı da denilmektedir. Moğol Türk Şamanizm'inde evren ağacı demektir. Bu ağacın yerinin dünyanın ana merkezi olduğuna inanılmıştır. Halkanın bu ağaç sayesinde gök katına ulaşır Tanrı'nın huzuruna çıktığına inanılmıştır.⁵⁸

Altaylar hastalara şifa olması ve avcılıkta başarı kazanma dilekleri için kutsal dağ üzerinde yetiştiğine inandıkları kayın ağacının altında kurban törenleri yapmışlardır. Bu sayede isteklerinin Tanrı'ya ulaşacağına inanmışlardır.⁵⁹

Eski Türklerde kavak ağacına saygı duyulmuştur. Göğün direği olduğuna inanılmıştır. Manas destanında kavak ağacının kutsal olduğu anlatılmaktadır. Manas'ın dirilişinin bir sembolüdür.⁶⁰

⁵¹ Asmaî, Kitâbü's-Silah, 50.

⁵² Hüseyin Remzi, *Lügat-i Remzi*, hazırlayan: Ali Birinci, 2 Cilt, (İstanbul: Matbaa-i Hüseyin Remzi, 1305), 1/713.

⁵³ Tabîatü's- Suûdiyye, "نشْم".

⁵⁴ Tabîatü's- Suûdiyye, "السَّرَاء".

⁵⁵ Crater News, "شجرة النَّالِب البرية".

⁵⁶ Dünyadünya, "ما هي نبتة العُجْرُم أو صابون الصحراء".

⁵⁷ Güldane Gündüzöz, *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifleri*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2015), 62.

⁵⁸ Gündüzöz, *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifleri*, 63.

⁵⁹ Pervin Egün, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004), 377.

⁶⁰ Pervin Ergün, "Alevilik- Bektaşîlik Tavşan İnancının Mitolojik Kökleri Üzerine" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, LX (2011), 217.

Cemisi التّصال olan bıçağa النَّصل denilmektedir.⁶⁶ Okun demir olan kısmına نصلا denirken dişlerine نصلا denir. Kılıç demiri ise نصلا kelimesi ile ifade edilmektedir.

Çoğulu الطُّبَات olan طُبُّهُ ve قُرْنَتُهُ kelimeleri bıçağın uç kısmı için söylenmektedir. شَفْرَتَاهُ, okun iki ucudur. سِنُّهُ ve cemisi السُّنُوحُ, oktaki deliğe girebilen gövdesi ince bıçaktır. Her şeyin gövde kısmına سِنُّهُ denilmektedir. Bıçağın ucunun bilenmesi tabiri için النِّكْسُ kelimesi kullanılmaktadır. Etrafı duvarlarla çevrili olan bir yer gibi olan ve العَيْرُ denilen yer bıçağın ortasındaki tümsektir.

Bıçak için السِّرْوَةُ, الفُطْبَةُ, المشَقَّصُ, القِطْرَةُ ve القِطْرَةُ ifadeleri kullanılır. Çoğulu الفُطْبُ olan الفُطْبَةُ bıçağı hedef bıçağıdır. Bazı sözlüklerde çoğulu القِطْرَةُ, القِطْبَةُ şeklinde geçer. Geniş ve uzun bıçağa المشَقَّصُ denilirken, kısa ve geniş olanına القِطْعُ denilmektedir. السِّرْوَةُ (السَّرِيَّةُ) ise dar ve çukurları olan bir bıçaktır.

2.10. Namlu

Çoğulu الجِعَابُ olan namluya الجَعْبَةُ denir. Buna الكِنَانَةُ de denilmektedir. Çoğulu الكِنَانُ şeklindedir. Bu kelimenin cümle içerisinde kullanımına şu şekilde örnek verilir:

”قبل الرِّمَاءِ تُغْلَى الكِنَانُ”⁶⁷ namlu atmadan önce doldurulur”. İçerisine rüzgâr girmesi ve bu sayede tüylerin aşınmamasını sağlamak amacıyla yan kısmı bilerek yarılmış namlu için الجَفِيرُ ifadesi kullanılır.

2.11. Zırh

Ebû Hanife, dişli zırh anlamına gelen kelimeyi “ta” harfini kesra ile التَّرْسَةُ şeklinde okumuştur. Tekili التَّرْسُ şeklindedir. المِجْنُ kelimesi de zırh anlamındadır. Örneğin; قَلْبَ لِي ظَهَرَ المِجْنُ ”kalkanın sırtı beni yere serdi” denilir. Yani, üstündeki bir destekten dolayı beni yendi demektir. Zırh için الجَوْبُ ve المِجْنُ kelimeleri de kullanılır.

Çoğulu الدَّرَقُ olan deri zırh için الدَّرَقَةُ ifadesi kullanılır. Deve derisinden yapılan zırha çoğulu الحَجْفُ olan الحَجْفَةُ denilirken, kubbe gibi olan zırh ثُرْسٌ مُجَنَّأٌ şeklinde ifade edilmektedir. الفَرَضُ kelimesi de zırh manasında kullanılmaktadır.

2.12. Kalkan

Kalkan için دِرْعٌ ve أَدْرُعٌ ifadeleri kullanılır. İsimleri ise şu şekildedir:

⁶⁶ Asmaî, Kitâbü's-Silâh, 62.

⁶⁷ Asmaî, Kitâbü's-Silâh, 64.

2.13. Kask

Çoğulu البيض olan kask kelimesine البَيْضَةُ denilmektedir. البَيْضُ bir çeşit deri zırhtır ve kask yerine kullanıldığı bilinmektedir. Çoğulu التَّرْكُ olan التَّرْكَةُ ise demirden kasktır. Başa giyilen halka için çoğul olarak المغافر denilen المغْفَر kelimesi kullanılır. النَّسِيْعُ denilen uzun ve geniş kaska نَسِيْعَةٌ de denilmektedir.⁷⁰

2.14. Eyer (Semer)

Eyer sözünü ifade etmek için السَّرَج kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelimenin çoğulu السَّرَاجُ şeklindedir. Yürüyüşe ve koşuya dayanıklı, deriden yapılmış semerlere الرَّحَالَةُ, çoğulu الرَّحَالُ denilmektedir.

2.14.1. Semer Kayışı

Kayış anlamına gelen الجِزَام kelimesinin çoğulu الْجَزَامُ'dur. Binici tarafındaki kayış kısmında bulunan semer için çoğulu الإِطْنَابَةُ olan الإِطْنَابَةُ lafzı kullanılır. Kayış kısmında ince bir semer bulunmadığında orada bulunan, çoğulu الأَبْزِيمُ olan halkaya الأَبْزِيمُ denilmektedir. Bunlar halkanın ucunda olduğu gibi her halkanın ortasında bulunan dişlerdir. Semerde اللَّبْبُ denen bir kuşak vardır. O atın göğüs kısmında onu yavaşlatmak için kullanılan ve kuşağı tutan bir kuşaktır. Hayvanların kuyruk altına bağlanan eyerlerin kayış kısmını ifade etmek için çoğulu الأَتْفَارُ olan الأَتْفَارُ kelimesi kullanılır. Örneğin: “Hayvanı kuyruk altından bağladım, kayış bağladım, o kayışlıdır.” denir. Hayvanın arkasına bağlanan semerin adı ise السُّمُوطُ tur.

Arap savaş kültüründe at önemli bir figürdür. Kur'an'ı Kerim'de de at anılmıştır. “Soluk soluğa süratle koşan, koşarken ayaklarını vurarak ateş çıkaran, sabah erkenden baskın yapan, orada tozu dumana katan ve düşman topluluğunun ortasına dalan atlara ant olsun ki insan gerçekten Rabbi'ne karşı pek nankördür.”⁷¹ buyrulmaktadır.

Bektaşî'yi kültüründe at kuvvetli esen rüzgârdan yaratılmış Arap hayvanıdır ve Arapların edebiyatında bu hayvana övgüyle çokça yer verilmiştir.⁷²

At için kullanılan aletler bu risalede birer silah aletleri olarak anlatılmaktadır.

2.14.2. Eyer ile Beraber Bulunanlar

⁷⁰ Asmaî, *Kitâbü's-Silâh*, 76.

⁷¹ Âdiyât, 100/ 1-6.

⁷² Gündüzöz, *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifleri*, 97.

Çoğulu الألباد واللُّبُود kelimeleriyle ifade edilen ve hayvanın sırtına semerden önce konulan keçe için اللَّبْدُ lafzı kullanılmaktadır. Örneğin: ”مَلْبِدُ الْفَرَسِ وَمَلْبِدٌ”Hayvana keçe koydum” denir. Bu hayvan, keçe üzerine konulduğunda artık keçeli bir kısrağ olmaktadır.⁷³

2.14.3. Eyerde Olan Şeyler

Çoğulu الأحناء olan الحزنُو atın yanlarına eyerden itibaren sürülen kınanı adıdır ve müfredi ظَلْفَةُ olan الظَّلْفَات denilen kınaya benzemektedir. Çoğuluna ذَنْبٌ denilen الذَّنْبَةُ kınaların arkasında bulunan yan taraflardaki eyer delikleridir. Sırttaki semer ve kambur için de bu kelime kullanılmaktadır. Kınaların üzerinde bulunan dikişli keçedeki parçalar çoğulu الجَدِيَات olan جَدِيَّة kelimesiyle ifade edilmektedir. المُوَخَّر. eyerin ön kısmındaki yüksek yerdir. الرِّفَادَة, arka taraftaki bir işarettir. Yolculuk örtüsü için غِشَاؤُهُ denilmektedir. الرِّفَادَة, hayvan üzengiye yaklaşmasını diye eyer kayışının altına ve keçenin üzerine konulan şeydir. القَيْقَب ise kendisinden üzengi yapılan bir tahtadır.⁷⁴

2.14.4. Eyerlerin Sıfatları

Eyer سَرْج و سَرْج و سَرْج diye isimlendirilir. Bunların hepsi kınalıdır. Çoğuluna القَرَابِيس denilen القَرَابِيس kemerin ön kısmıdır.

Örneğin: هذه أحناء مُعَبَّيَّةٌ denilir. Bunlar, iki yanda olan geniş iki kınadır. هذه أحناء مُعَبَّيَّةٌ ifadesi “ardından güzelce takip etmek” anlamında kullanılmaktadır. الحديدية Eyerin altındaki pamuklu keçe ya da keçelerdir. فرس دَنَاءٌ و فرس أَدْنٌ ifadesi eyersiz at için söylenir. Eyer takıldığında ise bu ata, فرس مُثْفَارٌ denilmektedir.

El-Asmaî konuyu şöyle açıklamaktadır: Eğer yorgunsan “Onun eyerini çıkarma.” dersin. Onu güzelce tutup çeken kimseye الِيزْدُونَ قَوْد “Beygiri çek, götür.” dersin.⁷⁵

2.15. Yular

Çoğulu اللُّجْم olan اللُّجْم kelimesi yular için kullanılır. Yuların içindeki الفَأْسُ denen kısım demir çubuğun üst tarafındaki çarpık demirin içinde bulunan demir çubuktur. İçerisindeki çapraz demire الشَّكِيمَةُ denilmektedir. Cemisi الشَّكَايمُ'dir. Çene kemiğini çevreleyen demirlere المِسْحَلَان denir. Çenesinin altındaki demirin adı ise الحِنَاك'dir.

⁷³ Asmaî, *Kitâbü's-Silâh*, 84.

⁷⁴ Asmaî, *Kitâbü's-Silâh*, 86.

⁷⁵ Asmaî, *Kitâbü's-Silâh*, 87.

Kamçı tarafında bulunan düğüme تَمْرُثُهُ denilir. Örneğin bu kelime cümle içerisinde بسوط لم تُقَطِعْ تَمْرُثُهُ ضَرْبَهُ “Kopmayan bir düğümü olan kılıçla ona vurdu.” şeklinde kullanılır.⁷⁹

2.18. Askerî Bölükler

Çoğulu الكتائب olan الكتيبة kelimesi askeri bir bölüğü ifade eder. Saldırıya uğrayan 10 kişilik bölüğe çoğulu الحِصَانِ olan الحِصَانِ denilir. Otuz ile kırk kişi arasındaki bir bölüğün adı ise المِقْتَبُ'dur. Kendileri ile savaşılan büyük olmayan bir topluluğa الهَيْضَلَةُ denir. الأرعن, dağ zirvesi gibi kalabalık ordu için kullanılan bir terimdir. الخميس kalabalık, الجرّار ise çoğu askerin sürünerek ilerlediği bir ordudur.⁸⁰

الكالبالك ordu iken المجر kalabalık ordudur. Çok kalabalık olduğu için neredeyse yürüyemeyen bir birliğe الرّجاجة denir. الرّمازة ise yükselip alçalırken görülen, dalgalanan bir bölüktür. Öncüleri siyahı olan bir bölüğe الجأء veya الخضراء denir. الشهباء, البيضاء kelimleri kasklı ve çok kalkanlı demir ağı ifade eder. المشعلة ve الشعواء, المشعلة bölük isimlerindedir. العديّ baskına giden ilk grup için söylenir ve العادية gibi bir taburdur. Bu tabura çok sessiz hareket ettikleri için dilsiz bir birlik denilir. Otuz veya kırk kişilik grup için المنسُرُ, gizlenen hilekâr birlik için ise فيلقُ terimi ile kullanılır.

رغلة ve çoğulu الرّعال, السريّة; السرايا ve çoğulu الملمومة bölük isimleridir. Gürültüsü çok olan tabura اللّجب, kalabalık tabura ise العرمرمُ denir.

Sonuç

Kur'an'ı Kerim'in ve temel İslami kaynakların dili olan Arapça, Müslüman âlemi için önemli bir yere sahiptir. Kur'an'ı anlamak için Arapçayı en iyi şekilde anlamak gerekir.

El-Asmaî, Abbasi Devleti'nin önemli bir alimidir. Kendinden sonraki dönemlere önemli ilmi katkısı olmuştur. Bu âlimi ve mühim bir risalesi olan *Kitabü's-Silah*'ı incelemek Arap dilinin zenginliğini kavramamız bakımından önemlidir.

Ayrıca savaş aletlerini vasfederken güzel bulduğu beyitleri okuyucunun bilgisine sunmuştur. Örneğin, el-Asmaî mızrakları vasfederken Katâmî'nin mızrak uzunluğu hakkındaki şu sözlerinin en iyi beyit olduğunu söylemiştir:

قوارشُ بالرّماحِ كأنّ فيها... شواطِنٌ ينتزِعنَ بها انتزاعا

⁷⁹ Asmaî, Kitâbü's-Silâh, 93.

⁸⁰ Asmaî, Kitâbü's-Silâh, 78.

KAYNAKÇA

-, el-Asma'ıyyat. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Abdüsselam Harun. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1967.
- Alsan, Şenay. *Türk Mimari Sisleme Sanatlarında Mitolojik Kaynaklı Hayvan Figürleri-Orta Asya'dan Selçukluya*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Sanatı Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi/ Ph.D. Dissertation, 2005.
- Cimilli, H. Canan, *Topkapı Sarayının Anıtsal Kapılarının İşlev ve Sembolizm Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarihi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi/ Ph.D. Dissertation, 2007.
- Crater News, “شجرة التآلب البرية”, Erişim 18 Ekim 2023, <https://crater-news.net>
- Donyayadonya “صابون الصحراء” أو “العجرم”, Erişim 18 Ekim 2023, <https://donyayadonya.com>.
- Dursun Yılmaz, Hakkı. “Abbâsîler”. TDV İslam Ansiklopedisi. 1/ 49-56. İstanbul: TDV Yayınları 1988.
- el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Ali. *Kitâbü's-Silâh*. nşr. Muhammed Cebbâr el-Muaybid. Beyrut: Cemal Yayınları, 2015.
- el-Cübbâi Nasır Tefkik. *el-Asmaî Nâkıdü's-Şi'r*: thk. Ebûzabî Heyeti. Ebûzabî: Dârü'l-Kütübü'l-Vataniyye, 2009.
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*. çev. İsmet Birkan, Ankara: İmge Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Ferruh, Ömer (ö.1408/1987). *Tarihü'l-Edebi'l-Arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 4. Basım, 1987.
- Gündüzöz, Güldane. *Bektaşî Kültüründe Yemek Motifleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2015.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şiir ve's-Şuarâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi kütübü'l-Arabî, 1982.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasan Cemaleddin Ali b. Yusuf b. İbrâhim. *İnbâhü'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî; Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1406/ 1986.
- İzzeddîn, Yusuf. *Mecelletu'l-Mecme'u'l-İlmi'l-Irakî*. 2 Cilt. Bağdat: Dâru İhyâi kütübü'l-Arabî, 1987.
- Jaradat, Saleh. “Şemseddin Sami'nin Servet-i Fünun'da Yayımladığı Kamus-ı Türkî ve Kamus-ı Arabî Adlı Makale ve Onun Sözlükçülük Anlayışı”. Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi 9/4 (2020), 1381-1394.
- Kahraman, Mehmet. “Sözlük Bilim Kuram, İlke ve Yöntemler Üzerine”. İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi 5/8 (2016), 3290-3296.
- Lewin, Benjamin. “el-Asmaî Maddesi”. çev. Süleyman Tülücü, Mustafa Köse. Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi 5/ 18 (2005), 122.
- Remzi, Hüseyin. *Lügat-i Remzi*. hzr: Ali Birinci. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Hüseyin Remzi, 1305.
- Roux, Jean-Paul. *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. çev. Aykut Kazancıgil- Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri-İslam'a Görüngübilimsel Yaklaşım*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs Dımaşkî. *Mu'cemü'l-Matbûâti'l-Arabiyye vel-Muarrebe*, Kahire: Matbaatu Serkîs, 1346/1928.
- Tabîatü's- Suûdiyye, “السراء”, Erişim 18 Ekim 2023, <https://www.ksanature.com>.
- Tabîatü's- Suûdiyye, “نشم”, Erişim 18 Ekim 2023, <https://www.ksanature.com>.

- Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed. *Şerhu ihtiyarati'l-mufaddal*. thk. Fahreddin Kabave. 2 Cilt. Dimeşk: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, 1971.
- Topaloğlu, Ahmet; Kaçalın, Mustafa. "Sözlük". TDV İslam Ansiklopedisi. 37/402-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Tülücü, Süleyman. "Asmaî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/499-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldırım, Nimet. Fars Mitolojisi Sözlüğü. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- Yörükan, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri-Şamanizm*. Ankara: Yol Yayınları, 2005.

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

kalemname

Kırıkkale University The Journal of Faculty of Islamic Sciences