

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478

Cilt/Volume: 20 Sayı/Issue: 2
Temmuz - Aralık /July - December 2023

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 20 Sayı/Issue: 2 • Temmuz - Aralık / July - December 2023

ISSN: 1304-5482 • e-ISSN: 2564-6478

Dizin / Indexing

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi ve ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneđi adına

Prof. Dr. Hakan Olgun

İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - holgun@istanbul.edu.tr

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Prof. Dr. Yasin Aktay

Ankara Yıldırım Beyazıt Üni., İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türkiye, yaktay@ybu.edu.tr

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneđi

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

e-posta: dergi@milelvenihal.org

http://www.milelvenihal.org

http://dergipark.org.tr/pub/milel

Baskı / Publication

Arena Kağıtçılık Matbaacılık İç ve Dış Tic. Ltd. Şti. – İstanbul, Aralık 2023

Sertifika No: 47101 – Davutpaşa Cad. No: 81 D:138-138 Topkapı / Zeytinburnu

Tel: 0212 613 03 88/89

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

Milel ve Nihal yılda iki sayı olarak Haziran ve Aralık aylarında yayımlanan **uluslararası, hakemli ve açık erişimli bilimsel** bir dergidir. *Dergide* yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanma dili Türkçe ve İngilizcedir. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

Milel ve Nihal is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in June and December. Authors bear scientific and legal responsibility for their published articles. The publication languages of the journal are Turkish and English. The Editorial Board have all the responsibility and authority to accept or decline an article.

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Şinasi Gündüz • İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - sgunduz@istanbul.edu.tr

Editör / Editor

Prof. Dr. Hakan Olgun • İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - holgun@istanbul.edu.tr

Etik Editörü / Ethics Editor

Doç. Dr. Mahmut Salihoğlu • İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - msalihoglu@istanbul.edu.tr

Uluslararası İlişkiler Editörü / International Editor

Dr. Bilal Patacı • İstanbul Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - bilal.pataci@istanbul.edu.tr

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Prof. Dr. Dursun Ali Aykıt • Marmara Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - daykit@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Cengiz Batuk • Ondokuz Mayıs Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - cengiz.batuk@omu.edu.tr

Prof. Dr. Richard Foltz • Concordia Uni., Faculty of Arts and Science, Canada - Richard.Foltz@concordia.ca

Prof. Dr. Ali Osman Kurt • Ankara Sosyal Bilimler Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - aliosman.kurt@asbu.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Türkan • Necmettin Erbakan Üni., İlahiyat Fakültesi, Konya, Türkiye - ahmet.turkan@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Bülent Uçar • Osnabrück Üniversitesi, Institut für Islamische Theologie, Deutschland - bucar@uni-osnabrueck.de

Dr. Martin Whittingham • Oxford Uni., Faculty of Theology and Religion, UK - martin.whittingham@theology.ox.ac.uk

Alan Editörleri / Section Editors*

Prof. Dr. Mehmet Alici • Ankara Sosyal Bilimler Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - mehmet.alici@asbu.edu.tr

Doç. Dr. Tolga Savaş Altınel • Yalova Üni., İslami İlimler Fakültesi, Türkiye - tolga.altinel@yalova.edu.tr

Doç. Dr. Abdullah Altuncu • Kilis 7 Aralık Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - abdullahaltuncu@kilis.edu.tr

Doç. Dr. Emine Battal • Recep Tayyip Erdoğan Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - emine.battal@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Ali Gül • Trabzon Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - aligul@trabzon.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Mehmet Emin Sular • Muş Alparslan Üni., İslami İlimler Fakültesi, Türkiye - me.sular@alparslan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Bilal Toprak • Düzce Üni., İlahiyat Fakültesi, Türkiye - balitoprak@duzce.edu.tr

Yazım ve Dil Editörü / Copy Editor

Arş. Gör. Ömer Faruk Gündüz • Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye - omerfaruk.gunduz@omu.edu.tr

Yabancı Dil Editörü / Language Editor

Elif Yalçın • İstanbul Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türkiye - elif.yalcinn.09@gmail.com

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

bu sayıda / contents

Makaleler / Articles

- Araştırma Makalesi / *Research Article*
H. Şule ALBAYRAK
İngiliz Aristokrasisi ve Hıristiyan Siyonizmi: VII. Lord Shaftesbury Örneği
British Aristocracy and Christian Zionism: The Case of Lord Shaftesbury VII
135-165
- Araştırma Makalesi / *Research Article*
Feyza UZUNOĞLU SAÇMALI
Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşısı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası
Stigma and Construction of Symbolic Power in Church's Anti-Heretical Sermons in the High Middle Ages
167-191
- Araştırma Makalesi / *Research Article*
Musa Osman KARATOSUN
Papa Francis'in Kilise Hukuk Metninde Yaptığı Değişiklikler
Pope Francis' Changes to the Canon Law
193-223
- Araştırma Makalesi / *Research Article*
Suat KAYMAK
Abbâsî Halifesi el-Kâdir Billâh'ın Mezhep Siyaseti
Sectarian Politics of Abbâsîd Caliph al-Kâdir Bi'llâh
225-251

Araştırma Makalesi / *Research Article*
Vedat YETKİN
et-Tefsîru'l-Mukâren: Tefsir İlmindeki İhtilafları
Çözümlemede Yeni Bir Yöntem
at-Tafsiru'l-Muqaran: A New Method in Resolving
253-278 Controversies in the Science of Tafsir

Araştırma Makalesi / *Research Article*
Hilal KURT
Dinsel Bir Sembol Olarak Hilal
279-304 The Crescent as a Religious Symbol

Kitap Değerlendirmesi ve Tenkitler / Review

Kitap Değerlendirmesi / *Review*
Veynel BAŞÇI
Sajad Amiri Bavandpour, *Şahadetnâme-ha-î Süryanî-î*
305-313 *Mesihîyân-ı İran Der Asr-ı Sasanîyan* (Tahran: Pöl-i Firûz
Yayınları, 1398/2019)

Kitap Değerlendirmesi / *Review*
Fadime Rukiye BAYINDIR
Metin Yasa, *Şiirlerle Din Felsefesi; İman-Akıl-Aşk*
314-321 (Ankara: Elis Yayınları, 2019)

Editörden

Din, inanç, gelenek, kültür ve mitoloji araştırmalarına öncülük eden dergimizin yeni sayısıyla yine birlikteyiz. Bu sayıda Hıristiyan Siyonizmi'nden Abbasî dönemi mezhep siyasetine kadar din bilimlerine dair yapılan çalışmalarını ele aldık.

H. Şule ALBAYRAK'ın kaleme aldığı "İngiliz Aristokrasisi ve Hıristiyan Siyonizmi: VII. Lord Shaftesbury Örneği" başlıklı makalede, XIX. yüzyıl İngiliz Evanjelizmi'nde kök salan siyonist fikirlerin politik sahada etkili bir argümana dönüşmesi Lord Shaftesbury çerçevesinde incelenmiştir. Makalede özellikle dünya siyonizmi açısından bir dönüm noktası olarak değerlendirilen Balfour Deklarasyonu'na giden yolda İngiliz teo-politik zeminin aydınlatılmasına çalışılmıştır. Feyza UZUNOĞLU SAÇMALI, "Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası" adını taşıyan makalesinde, Orta Çağ'da Katolik kilisenin muhalif söylemleri bastırmak amacıyla vaaz ve reddiyelerinde kullandığı dil üzerine eğilerek, heretiklerin belirli metaforlar kullanılarak etiketlenip dışlanma ve suçlanma sürecini ele almıştır. Bu çerçevede kutsal metinde işaret edilen cüzzam, veba gibi hastalıklar ve çeşitli hayvan metaforlarının bu süreçteki sembolik kullanımına işaret edilmiştir. "Papa Francis'in Kilise Hukuk Metninde Yaptığı Değişiklikler" adlı makaleyi kaleme alan Musa Osman KARATOSUN, Katoliklerin mevcut ruhani lideri Papa Francis'in on yıllık papalığı süresince kilise hukuk metninin yenilenmesi ile ilgili on iki adet belge yayınladığına dikkat çekerek söz konusu belgelerin içeriklerini genel hatlarıyla analiz etmiştir. Böylece papanın kilise hukukunda yaptığı değişikliklerin ve bunların Roma Katolik Kilisesi üzerindeki etkilerinin kapsamlı bir incelemesini sunmayı amaçlamıştır. "Abbâsî Halifesi el-Kâdir Billâh'ın Mezhep Siyaseti" başlıklı makaleyi

kaleme alan Suat KAYMAK, makalesinde, öncelikle el-Kâdir'in mezhebî kimliği üzerinde durmuştur. Ardından halifenin Fâtımîler ile Büveyhîlere karşı tutumundan hareketle Şîa karşıtı siyaseti, Mu'tezilîlere yönelik politikaları ve son olarak Sünnîlerle münasebetlerini incelemiştir. Vedat YETKİN, "et-Tefsîru'l-Mukâren: Tefsir İlmindeki İhtilafları Çözümlemede Yeni Bir Yöntem" adlı makalesinde, Arap dünyasında "mukayeseli tefsir metodu" olarak tercüme edebilen et-Tefsîru'l-Mukâren adıyla yeni bir çalışma alanına işaret etmiştir. Makalede bazı ayetler çerçevesinde bu yeni metodun tanımı ve yöntem basamaklarına dair değerlendirmelerde bulunmuştur. "Dinsel Bir Sembol Olarak Hilal" başlıklı makaleyi kaleme alan Hilal KURT ise "hilal" sembolünün mitolojide, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde ve İslam geleneğindeki sembolik anlamını ele almıştır.

Dergide ayrıca iki kitabın incelenme ve değerlendirme yazısı yer almaktadır.

Dergimizin bu son sayısı yayına hazırlanırken, İsrail tarafından başta Gazze halkı olmak üzere Filistinlilere karşı ağır bir katliam gerçekleştirilmektedir. Filistinlilere karşı işledikleri soykırım suçundan dolayı İsrail'i şiddetle tel'in ederken bağımsız Filistin idealini desteklediğimizi bildiririz.

Gelecek sayıda görüşmek üzere...

Editor

İngiliz Aristokrasisi ve Hıristiyan Siyonizmi: VII. Lord Shaftesbury Örneği

Araştırma makalesi • Research article

H. Şule ALBAYRAK*



Atf: Albayrak, H. Şule. "İngiliz Aristokrasisi ve Hıristiyan Siyonizmi: VII. Lord Shaftesbury Örneği." *Milel ve Nihal* 20 sy. 2 (2023): 135-165.

<https://doi.org/10.17131/milel.1320145>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Öz: Bu çalışma 19. yüzyıl İngiliz Evanjelizmde kök salan siyonist fikirlerin politik sahada etkili bir argümana dönüşmesini dönemin sosyopolitik kamusunda yer alan önemli aristokratlarından Lord Shaftesbury'yi merkeze alarak incelemektedir. Dindar bir Evanjelist Hıristiyan olan 7. Lord Shaftesbury Ashley Cooper'ın fikir, inanç, politik eylem ve etkilerinin dikkate alınmasının Hıristiyan siyonizminin İngiliz siyasetine verdiği şekli ortaya koymak açısından açıklayıcı olacağı düşünülmektedir. Çalışmamızın temel sorusu "19. yüzyıl İngiliz siyasetinde belirginleşen Hıristiyan siyonizminin kökeni nedir ve bu teopolitik ideolojinin güç kazanmasında dahli olan aktörlerden Lord Shaftesbury'nin rolü ve faaliyetleri nelerdir?" olarak belirlenmiştir. Bu çalışmayla dünya siyonizmi açısından bir dönüm noktası olarak değerlendirilen Balfour Deklarasyonuna giden yolda İngiliz teo-politik çerçevenin aydınlatılmasına katkı sunmak hedeflenmektedir. Çalışmamız Hıristiyan siyonizminin İngiliz politik çevrelerinde nasıl inşa edildiğini Lord Shaftesbury'nin hatıratından hareketle doküman incelemesini esas alarak tasvirî analizle ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hıristiyan Siyonizmi, Filistin, Lord Shaftesbury, Evanjelizm.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi [<https://ror.org/02kswqa67>], İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / Assoc. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion, İstanbul, Türkiye [sule.albayrak@marmara.edu.tr], ORCID: 0000-0003-0311-5121.

British Aristocracy and Christian Zionism: The Case of Lord Shaftesbury VII

Citation: Albayrak, H. Şule. "British Aristocracy and Christian Zionism: The Case of Lord Shaftesbury VII." *Milel ve Nihal* 20 no. 2 (2023): 135-165.

<https://doi.org/10.17131/milel.1320145>

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 licence.



Abstract: This study examines the transformation of Zionist ideas that took root in 19th century British Evangelicalism into an effective argument in the political arena by focusing on Lord Shaftesbury, one of the most important aristocrats in the socio-political public of the period. The ideas, beliefs and political actions of the 7th Lord Shaftesbury Ashley Cooper, a devout evangelical Christian and one of the notable aristocrats of the period, are considered to be explanatory in terms of revealing how Christian Zionism shaped British policies. The main question of this study is "What are the origins of 19th-century Christian Zionism in British politics, and what are the role and activities of Lord Shaftesbury, one of the actors involved in the consolidation of this theo-political ideology?" This study aims to contribute to the elucidation of the British theo-political framework on the road to the Balfour Declaration, which is considered as a turning point for international Zionism. This study descriptively reveals how Christian Zionism was constructed in British political circles, based on Lord's memoirs.

Keywords: Christian Zionism, Palestine, Lord Shaftesbury, Evangelism.

Giriş

Hıristiyan siyonizmi kısaca Yahudilerin Filistin'i yurt edinmelerinin Tanrı tarafından belirlendiğine ve Hıristiyanların bu amaca hizmet etmesi gerektiğine duyulan inançtır. Günümüzde Hıristiyan siyonizmi ABD'de gelişen hâliyle ve Amerikan politikalarına etkisiyle dinî ve siyasi analizlere konu edilmektedir.¹ Ancak siyonizm öncelikle İngiliz Hıristiyanlığı içinde kök salmıştır ve bu konuda Türkçe literatürde yeterli üretim mevcut değildir.² Kutsal topraklara dönüşün dinî mahiyetle ifadelendirilmesi Yahudiler arasında yayılmadan evvel Hıristiyan din ve siyaset adamları tarafından vaaz

¹ H. Şule Albayrak, "ABD'de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi", *Darülfünun İlahiyat* 30, sy. 1 (2019).

² 19. yüzyılda siyonist fikirlerin İngiliz siyasi çevrelerinin Orta doğu politikalarında etkili bir fikir ve siyasi aparat olarak değerlendirilip uygulanmasına dair tarihî perspektiften Hıristiyan siyonizminin gelişimini ele alan Türkçe literatürdeki az sayıdaki çalışma için bakınız: Ş. Tufan Buzpınar, "Suriye ve Filistin'de Avrupa Nüfuz Mücadelesinde Yeni Bir Unsur: İngiliz Misyonerleri (19. yüzyıl)", *İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2003): 107-120; Ş. Tufan Buzpınar, "II. Abdülhamid ve Hıristiyan Siyonizmi", *Bir Sultan Bir Paşa, II. Abdülhamid ve Gazi Osman Paşa* (Gazi Osman Paşa Belediyesi 2018), 149-161.

edilmiş, bu açıdan Hıristiyan siyonizmi tarihsel olarak Yahudi siyonizminden önce gelişmiştir. Siyasi çevrelerde etkin olan İngiliz Protestanlarının Yahudilere yönelik artan ilgisi ve bu ilginin Kudüs bağlamındaki değerlendirmeleri 1897'deki ilk Yahudi Siyonist kongreden çok önceye denk gelmektedir. Öyle ki, Mısır'ı işgal eden ve başarısız bir Akka kuşatmasında bulunan Napolyon Bonapart, ilk kez en üst konumdan Yahudilerin Filistin'de kuracakları bir oluşumdan bahsetmiş; böylece Orta Doğu üzerinde bundan sonra yapılan savaşlar ve güç mücadelelerinde konunun bir şekilde gündeme gelmesi mümkün olmuştur.³

Bu çerçevede çalışmamızın amacı siyonizmin arka planını aydınlatmaya katkı sunmak üzere 19. yüzyıl İngiliz Evanjelizmde kök salan Yahudi sempatizanlığı ve siyonist fikirlerin politik sahada etkili bir argümana dönüşme sürecini ele almaktır. Bu amaçla siyonist fikirleri politik sahaya taşıyan önemli sosyopolitik aktörlerden biri çalışmamızın odağında yer alacaktır. Dönemin hatırı sayılır aristokratlarından dindar bir Evanjelik Protestan olan 7. Lord Shaftesbury Ashley Cooper'ın fikir, inanç ve politik eylemleri Hıristiyan siyonizminin İngiliz siyasetine verdiği şekli ortaya koymak açısından açıklayıcı olacaktır. Bu açıdan çalışmamızın temel sorusu "19. yüzyıl İngiliz siyasetinde belirginleşen Hıristiyan siyonizminin kökeni nedir ve bu teopolitik ideolojinin güç kazanmasında yer alan aktörlerden Lord Shaftesbury'nin rolü ve faaliyetleri nelerdir?" olarak belirlenmiştir. Bu çalışmayla dünya siyonizmi açısından bir dönüm noktası olarak değerlendirilen Balfour Deklarasyonu'na giden yolda İngiliz teo-politik çerçevenin aydınlatılmasına katkı sunmak hedeflenmektedir. Böylece İngiliz hükümetinde kuvvetli bağlantılara sahip olan ve bağlı olduğu "kutsal topraklara Yahudilerin yerleşmesi" fikrini hayata geçirme yolunda gerekli maddi ve araçsal gücü harekete geçiren Lord Shaftesbury'nin düşünce ve eylemlerinin ortaya koyulmasıyla 19. yüzyılda gelişme kaydeden Hıristiyan siyonizminin etki ve öneminin açığa çıkarılacağı düşünülmektedir.

Çalışmamız Hıristiyan siyonizminin İngiliz politik çevrelerinde nasıl inşa edildiğini doküman incelemesini esas alarak tasvirî analizle ortaya koymaktadır. Araştırmamızın temel kaynağını Lord Shaftesbury'nin bizzat kaleme aldığı bini geçkin sayfadan oluşan hatıratının lordun talebiyle dönemin biyografi yazarlarından Edwin

³ Barbara W. Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour* (New York: Random House Trade Paperbacks, 1984), 143.

Hodder (1837-1904) tarafından yayınlanmasıyla ortaya çıkan üç ciltlik *Lord Shaftesbury* isimli eser oluşturmaktadır. Günlükleri üzerinden bu dindar İngiliz lordunun biyografisini kaleme alan Hodder, lordun hayatına dair önemli detayları ortaya koyarken İngiliz siyasetindeki faaliyetlerinin yanı sıra dindarlığı, Yahudilere verdiği önem ve yer yer Türk topraklarındaki gelişmelere yönelik ilgisine de değinir. Hodder'in bu eseri hem bir İngiliz aristokratın hayatına birinci elden ayna tutması açısından hem de dönemin önemli dinî ve siyasi olaylarını bir İngiliz aristokrat devlet adamının gözünden aktarması bakımından değerlidir. Hodder, lordun yaşamını kaleme alırken belirli zaman dilimlerine ayırarak planlama yapmış; yer verdiği açıklayıcı bilgilerle lordun hatıratında kaydettiği olaylar okuyucular için anlaşılır kılınmıştır. Bu günlüklerden görüleceği üzere lord, dinî meselelerde son derece duyarlıdır ve döneminin dinî tartışmalarında öne çıkan yüzlerdendir. Örneğin kilise reformu, din görevlisi atamaları, Katoliklere yönelik yasa lordun dahil olduğu meselelerden sadece bir kaçıdır. Yine günlüklerde Yahudilerin durumu ve Filistin coğrafyasına dönüşlerine dair birçok ibare yer alır. Günlükler yakından değerlendirildiğinde lordun Yahudi sempatisi ve Yahudilere yönelik planları bağlamında İngiliz emperyalizmine duyduğu inanç aşikârdır. Lord Shaftesbury, Mesih'in yer yüzüne dönüşünü Yahudilerin Filistin coğrafyasına yerleşmesine koşut olarak görmüş ve bu inanç lordun siyasi arenada Yahudi projesinin uygulanması yönünde gayret göstermesinin muharrik gücü olmuştur.

Biyografilerin ve hatıratların gerçekliğin birer inşası olduğu göz önünde tutulduğunda lordun hatıratından yola çıkarak tarihsel gerçekliğe tümüyle vakıf olunacağı kanısına varmak mümkün görünmemektedir. Ancak siyonizm gibi çok yönlü bir konunun farklı veçhelerini gün yüzüne çıkarmak bakımından konunun aktörlerinden birisinin gözünden meselenin nasıl anlaşılıp yönlendirildiğine yönelik akademik bir çabanın önemi göz ardı edilemez. Bu çerçevede çalışmamızda öncelikle Yahudilerin kutsal topraklara dönüşü fikrinin İngiliz Hıristiyanlığındaki gelişimine yer verilecektir. Ardından Lord Shaftesbury'nin kimliğine ve biyografik yönüne değinildikten sonra lordun Osmanlı topraklarına olan ilgisine ışık tutulacaktır. Son olarak lordun siyonist inanç, düşünce ve eylemleri ortaya koyulacak ve bunu Yahudilerin haklarına dair yapılan tartışmalarda izhar ettiği çelişkili tutumu takip edecektir.

1. Siyonizmin ve Yahudilerin Dönüşü Fikrinin İngiliz Hıristiyanlığındaki Gelişimi

Sanayileşmenin hızla yükseldiği 19. yüzyıl İngiltere'sinde Hıristiyan siyonizmi Viktoryen Evanjelizmi içerisinde gelişim göstermiştir. 1810-1830 arasında İngiliz Evanjelizmi içinde Yahudilere yönelik özel bir ilgi uyanmış ve bu dönemde Britanya, "Yahudilerin koruyucusu" olarak değerlendirilmiştir. D. M. Lewis, 19. yüzyıl ortasında gelişen Hıristiyan siyonizmi ve Yahudi sempatanlığının (philosemitizm-filosemitizm) büyük oranda İngiliz Evanjelik kimliğinin mütemmim cüzü olduğunu belirtmektedir.⁴ Bununla birlikte İngiliz emperyalizmi yükselmeden evvel Doğu'ya duyulan ilgi dinî değil öncelikle ticari maksatlı olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun Filistin coğrafyasının fethini takip eden süreçte İngiliz Protestanları için kutsal bölgeleri ziyaret önemini yitirmiş, kurtuluş inancı bedensel değil manevi olarak yorumlanmıştır. İşte böyle bir vasatta ticaret Doğu'ya yolculuğun asıl sebebi olmuştur. Bu amaçla, Kraliçe Elizabeth döneminde Osmanlı topraklarında ticaret yapmak maksadıyla Levant Company kurulmuştur. Kısaca Osmanlı Devleti ile resmî ilişkiler kurulurken bu çaba henüz dinî bir içerik barındırmamış⁵; konunun dinî içerik kazanması Hindistan'ın İngiliz etkisine girmesinden sonraya denk gelmiştir.

Protestanlar arasında Yahudilere yönelik ilgi ve Yahudilerin Filistin'i yurt edinecekleri inancının dinî kökenleri Reformasyon'a kadar geri gider. Jean Calvin'in (1509-1564) Cenevre'deki halefi Theodore Beza (1519-1605) gibi Strazburg'da Martin Bucer (1491-1551) de Tanrı'nın amaçları arasında Yahudilerin yerine dair yeni bir görüş ortaya koymuştur.⁶ Başlangıçta "Yahudilerin dönüşü" fikri yukarıda belirtildiği gibi Yahudilerin manevi olarak Hıristiyanlığı benimsemeleri şeklinde anlaşılmış ve 17. yüzyılın ilk dönemlerinde bu inanç İngiliz Püritenleri arasında yaygınlaşmıştır. Yüzyılın

⁴ Donald M. Lewis, *The Origins of Christian Zionism* (New York: Cambridge Uni. Press, 2010), 10.

⁵ Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, 93.

⁶ Stephen Sizer, *The Promised Land: A Critical Investigation of Evangelical Christian Zionism in Britain and the United States of America since 1800, A Thesis submitted to Middlesex University and Oak Hill Theological College* (July 2002), 21.

ikinci yarısında ise Yahudilere yönelik ilgi ve dönüş anlatısı ilk biçimlerini göstermeye başlamıştır.⁷ Bu açıdan Püritanizm, Yahudiliğe dönük yüzüyle yerleşik Kilise inancından farklılaşarak Yahudilerin dönüşü öğretisini benimsemiştir. Bununla birlikte Püritenler, tüm ülkelere yayılmadan Filistin'e gidemeyeceklerine duydukları inanç nedeniyle Yahudilerin İngiltere'ye gelmeleri gerektiğine inanmışlardır.⁸ Dolayısıyla Yahudilerin dönüşü söylemi Püritenlerin Eski Ahit temelinde benimsedikleri, 17. yüzyılda belirginleşen bir inançtır ancak politik ve ekonomik katkı olmaksızın bu fikrin hayata geçirilmesi mümkün değildir. Ekonomik ve politik katkı ise ilerleyen zamanlarda (19. yüzyıl) geliştirilecektir.⁹

Yahudilerin dönüşünün fikir babalarından Thomas Brightman (1562-1607) vaazları ve yazdıklarıyla İngiliz hükümet çevrelerinde etkili olmuş isimlerdendir. Brightman, Deccal (Antichrist) olarak tanımladığı Roma Kilisesi ile kutsal olmayan bir ittifak kurduğuna inandığı Türk İmparatorluğu'nun yıkılacağını, bunu Yahudilerin bir Hıristiyan ulus olmaya davet edilmesinin takip edeceğini böylece dünyanın sonuna kadar barış kapısının açılacağını söyler.¹⁰ Öte yandan, Fransız Devrimi Avrupa Protestanlığında ve hususiyetle de İngiliz Evanjelizmde önemli bir etki yaratmıştır. Yaşanan çalkantılar, Adventizm, büyük uyanış hareketleri ve Yehova Şahitleri gibi yeni inanç gruplarının ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.¹¹ İngiliz kurumsal yapısı Fransız Devrimi'nden duyduğu endişeyle 18. yüzyıl şüpheciliğinin ardından 19. yüzyılda yeniden dine yönelik göstermiş, önceki Püritanizme benzer bir Evanjelik uyanış gerçekleşmiş

⁷ Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 28-29. Yahudilerin İngiltere'ye gelişinin serbest bırakıldığı Cromwell döneminde bu kararın ardında hem siyasi ve ekonomik (Yahudi finansörlerden faydalanmak) hem de dinî (Yahudilerin Hıristiyanlığa geçişini sağlamak) güdüler yer almıştır. 1660'da monarşinin geri gelişi ve Püritenlerin gücü yitmesiyle Yahudilerin durumu tehlikeye girse de 1664'te Yahudilerin İngiltere'de yerleşimine izin verilmiş 1673'te dinî statüleri yasal güvence altına alınmıştır (Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 32). Ancak Yahudilerin diğerleriyle eşit haklara sahip olmaları için 19. yüzyılın ikinci yarısını beklemleri gerekmiştir.

⁸ Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, 108.

⁹ Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, 127.

¹⁰ Sizer, *The Promised Land: A Critical Investigation of Evangelical Christian Zionism in Britain and the United States of America since 1800*, 22.

¹¹ Sizer, *The Promised Land: A Critical Investigation of Evangelical Christian Zionism in Britain and the United States of America since 1800*, 26.

ve misyonerlik heyecanına sahip bu hareket sınırları aşır Amerika Birleşik Devletleri'ni de etkisi altına almıştır.¹²

Bu dönemde Yahudilere dair öğretinin yeniden ele alındığı görülmektedir.¹³ Lord Shaftesbury'nin de etkilendiği Thomas Scott (1747-1821) gibi Kutsal Kitap yorumcularının Yahudilerin Filistin'e dönüşünü içeren yorumları 19. yüzyıl İngiliz Evanjelizmini derinden etkilemiştir.¹⁴ Bu aşamada dönüş öğretisinin İngiliz dış politikasıyla uyumu da gündeme getirilmiştir. Lewis'in belirttiği üzere Evanjelist Baptist vaiz James Bicheno (1752-1831) Yahudilerin dönüşünü desteklemenin İngiliz dış politikasının menfaatine olduğunu savunan, bu açıdan Hıristiyan siyonizminin ilk şekliyle görüldüğü isimlerdendir.¹⁵ Yahudilerin Filistin'e dönüşü fikri böylece 19. yüzyılda dini çevrelerde popüler hale gelmiş; artık Yahudilerin (Hıristiyanlığa) manevi dönüşünden evvel Filistin'e fiziki dönüşleri için çalışma fikri yaygınlık kazanmıştır. Bu süreçte İngiltere'de Yahudilerin dönüşü fikrini işleyen isimler ve kurumlar çeşitlilik arz eder. Charles Henry Churchill (1807-1869) gibi dinî temelden beslenmeyen siyonistlerden bahsedilebileceği gibi bizim bu çalışmada ele aldığımız inanç temelli ve ahir zaman öğretilerine bağlı Hıristiyan siyonistlerini de dikkate almak gerekir. Bu bağlamda dönemin önemli kurumlarından biri olan ve Lord Shaftesbury'nin de başkanlığını yaptığı 1809'da İngiliz Kilisesi'ne bağlı olarak kurulan kısaca "London Jews Society" ya da "London Society" olarak bilinen "London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (LJS)" Hıristiyan siyonist kimliğinin oluşumu açısından önemli bir adım olmuştur. Philosemitizm/filosemitizm (Yahudi sempatisi) ile anılan LJS, Yahudilerin Filistin'e dönüşü fikrini desteklemiştir ve bununla

¹² Regina Sharif, "Christians for Zion, 1600-1919", *Journal of Palestine Studies* 5, no. 3/4 (Spring-Summer 1976), 127.

¹³ Robert Byron, Walter Scott, William Wordsworth, George Eliot gibi yazarların Yahudilere alaka gösterdiği bilinmektedir. Benzeri şekilde İbranice de önem kazanmıştır. Ayrıca Doğuya artan ilgiyle birlikte "kutsal topraklar" bu dönemin dikkat çekici başlıkları arasına girmiştir. Söz konusu ilginin sebeplerinin başında Kutsal Kitap'ın tarihi gerçeklerle ne derece örtüştüğü kaygısı bulunmaktadır. İnananlar bölgedeki araştırmaların Kutsal Kitap'ın doğrulayacağı ümidini taşıyan Kutsal Kitap eleştirmenleri konuya şüpheyle yaklaşmıştır. 1800-1875 arasında 2000 civarı yazarın kutsal topraklar hakkında metinler yazdığı bilinmektedir. Ayrıca 1869'da Süveyş Kanalı açıldığında aynı yıl Thomas Cook, Kudüs'e ilk seyahati gerçekleştirmiştir.

¹⁴ Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 40.

¹⁵ Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 45.

beraber Yahudilerin Hıristiyanlaştırılması LJS'nin başlıca faaliyet alanıdır.¹⁶ Filistin'i Yahudilerin vatanına dönüştürme projesine İngiliz devleti seküler gerekçeler sunarken İngiliz Kilisesi de LJS gibi oluşumlar aracılığıyla konuyu dinî açıdan gündeme getirmiş ve Yahudi yerleşimini desteklemiştir.¹⁷ Kudüs'te bir Anglikan Başpiskoposluğu açmak ve Filistin'i Yahudilerin yurdu hâline getirmek LJS'nin en önemli projelerinden olmuştur.¹⁸

2. Lord Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Kimdir?

Anthony Ashley Cooper (1801-1885), atalarından tevarüs ettiği ünvanla 7. Kont Lord Shaftesbury'dir. Dedelerinden 3. Kont Shaftesbury Türkçe yazında ahlaka dair felsefi eserleriyle tanınmaktadır.¹⁹ 7. Kont Shaftesbury eğitimini Oxford Üniversitesi'ne bağlı Christ Church'te tamamlamış; 1826'da Woodstock vekili olarak parlamentoya girmiş; İngiliz sömürge kurumlarından Hindistan Kontrol Kurulu'nda komisyon üyeliği yapmış; delilik, eğitim, çalışma saatleri ve çocuk işçilerin hakları üzerine çalışmalarıyla tanınmış bir aristokrattır. Lord Shaftesbury, dönemin önemli başbakanlarından Lord Palmerston ile yakın ilişkilere sahiptir. Eşi Emily Cowper'ın annesi Lord Palmerston'la ikinci evliliğini yapmıştır; hatta kimi kaynaklar Shaftesbury'nin eşinin gerçek babasının Palmerston olduğunu ileri sürer.²⁰

¹⁶ İlginç bir biçimde Hıristiyan siyonizminin en etkili savunucuları Evanjelik Hıristiyanlığa geçen Yahudilerden oluşmuştur. Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 5.

¹⁷ Margaret M. Willetts, *Glory and Empire: The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews and the Road to the Balfour Declaration*, (A Thesis Approved for the Department of History, University of Oklahoma Graduate College, 2016), 9.

¹⁸ Toplumun ileri gelenlerinden üst düzeyde destek gören LJS'ye ilk beş yıl içinde 2000 kadar kişinin katkı sunduğunu belirten Tuchman, yüksek düzeyli mobilyasyona ve desteğe rağmen 1839'a gelindiğinde Londra'da sadece 207 kişinin Hıristiyanlığa geçtiğini kaydeder. Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, 160. Dış misyonlarında ise bu sayı sembolik düzeyde kalmış; Bağdat'ta 2 Yahudi'nin Hıristiyanlığa geçişi sağlanırken İzmir'de kimse Hıristiyan olmadığı için misyon kapatılmıştır. Ancak yine de Hıristiyanlığın Yahudiler arasında yayma çabalarına devam edilmiştir.

¹⁹ Mehmet Akif Altunışık, "Shaftesbury'de Din-Ahlak İlişkisi", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (Güz 2020), 224.

²⁰ H.C.G. Matthew ve Brian Harrison, "Cooper, Anthony Ashley, Seventh Earl of Shaftesbury (1801-1885)", *Oxford Dictionary of National Biography*, Vol. 13 (Oxford University Press, 2004), 223-227.

Lord, sanayileşmenin hız kazandığı bir dönemde sosyal haklar için, özellikle de çocukların çalışma saatlerinin iyileştirilmesi ve eğitime dair yasal düzenlemelerin yapılması için parlamentoda çaba sarf etmiştir. Fabrikalarda çalışan çocukların içinde buldukları şartları müşahede eden lord, 7 yaşındaki çocuk işçilerin sigara fabrikalarının havasız ortamlarında her gün 12 saat çalıştırıldıklarını, 5 yaşındakilerin halı üretimi için sabahın erken saatlerinden itibaren on altı/on sekiz saat çalıştırıldıklarını, en kötüsü de iğne üretimindeki çocukların durumunu gözlemlemiş; tüm bunların genç yaşta atıl ve eğitimsiz bırakıldıklarını parlamentoya rapor etmiş ve durumlarının iyileştirilmesi için teklifler sunmuştur.²¹ Örneğin 1842'deki yasa teklifinde 14 yaşından küçüklerin ve kadınların madenlerde çalıştırılmalarının yasaklanmasını talep etmiştir.²² Uzun çalışma saatlerinin kısaltılması ve çocukların eğitimi üzerine çalışmalarıyla takdir kazanmış ve adından söz ettirmiştir. Öyle ki sanayileşmenin en şiddetli dönemini yaşayan İngiltere'de ekonomik dönüşümün sosyal sonuçlarını romanlarında ustalıkla ele alan Charles Dickens, Lord Shaftesbury'nin çalışmalarını takdirle takip etmiştir.²³

Bütün bunlara rağmen lordun hayır işleri ve işçilerin durumunu iyileştirmeye yönelik gayretleri eleştiriden uzak kalamamıştır. Kamusal söylemdeki hak arayışlarına rağmen kendi çalışanlarına adil ve hakkaniyetli davranmamakla suçlanan lord, ilk kadın sosyolog Harriet Martineau tarafından şiddetle eleştirilmiştir.²⁴ Martineau üretim sistemini bilmemekle suçladığı lordun işçilerin haklarını savunmaya girişirken kendi topraklarında zor şartlarda yaşamak zorunda kalan köylü ailelerine ilgi göstermediğini hatta lordun topraklarındaki köylülerin üretim işçilerinden çok daha kötü şartlar altında yaşadıklarını söylemiştir. Babasıyla sıcak

²¹ James J. Ellis, *Lord Shaftesbury* (London: James Nisbet & Co. 1892), 34-35.

²² Ellis, *Lord Shaftesbury*, 41.

²³ Dickens, Lord Ashley ile görüşme isteğini Edward Fitzgerald'a yazdığı mektupta şu şekilde dile getirmiştir: "...Korkarım etrafıma bakma fırsatım pek olmayacak, ancak Lord Ashley'in bir saat kadar yeni gözlemler yapmamı sağlayacak bir takdiminden faydalanabilirsem çok mutlu olurum. Bu asilzadenin son derece yardımsever ve mükemmel çabalarını ve ortaya koyduğu kanıtları iyi biliyorum..." Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 227.

²⁴ Edwin Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1 (London: Cassell&Company, Limited 1886a), 518.

ilişkiler geliştiremeyen lordun ondan sonra tevarüs edeceği topraklarda yaşanan sorunlara müdahil olmayışı İngiliz sosyopolitik kamusunun gözünden kaçmamış, bu doğrultuda eleştirilerin muhatabı olmuştur.

Lordun dinî görüşleri ise katı ve dışlayıcı olarak tarif edilmiştir.²⁵ Dindarlığında ebeveyninin mesafeli ve soğuk ilişkilerinin değıl, sıcak ve samimi bir ilişki kurduğı dindar bir Hıristiyan olan dadısının etkisi olduğu belirtilir. Yine Kutsal Kitap'ın her sözünü harfiyen alıp uygulaması ve zaman zaman kitabı rastgele açıp gözüne çarpan ilk cümleyi ilahi bir mesaj olarak kabul etmesinden söz edilir. Lord, Mesih'in gelişine derin bir inançla iman etmiştir; öyle ki kullandığı zarfların üzerine Yunanca "Öyleyse gel, Rab İsa" yazdırmıştır. Benzer şekilde sağ elinde her daim taşıdığı yüzüğünde "Kudüs'ün huzuru için dua et!" ibaresi yazılıdır. Lordun dindarlığı zamanla Evanjelik karaktere bürünmüş,²⁶ İsa'nın yeryüzüne ikinci kez geleceğine dair inancı çerçevesinde oluşan dünya görüşü²⁷

²⁵ J. L. Hammond ve Barbara Hammond, *Lord Shaftesbury*, Second Edition (London: Constable & Company 1923), 240.

²⁶ Hatırat yazarı Hodder'ın belirttiğine göre Lord Shaftesbury'nin benimsediğı Evanjelik okulun öne çıkan isimleri arasında Hugh Stowell, Haldane Stuart, Edward Bickersteth, Hugh McNeile, Henry Venn, William Marsh, Alexander Haldane gibi isimler yer alır.

²⁷ İsa'nın dönüşü fikri Lord Shaftesbury'yi derinden etkilemiştir. Öyle ki neredeyse tüm duygu, düşünce ve eylemlerini motive eden temel inancı olmuştur. Hodder'a İsa'nın döneneğine dair inancıyla ilgili şunları söylemiştir: "Bu konunun beni ilk olarak nasıl etkilediğini anlatamam, hatırladığım kadarıyla her zaman inatla bağılı kaldığım bir konu oldu. Buna inanmak hayatımın en önemli ilkesi oldu; çünkü dünyada olup biten her şeyi bu büyük olaya bağılı görüyorum. Bu popüler bir doktrin değildir; olması gerektiğı gibi kilisenin umudu da değildir; ilke olarak sadece yoksullar tarafından benimsenir. Çeşitli vesilelerle din adamlarına bunun vaazların ana konularından biri olması gerektiğini belirtmeyi görev edindim. Exeter Hall'da bir konuşma yaptım ve şöyle dedim: 'Dünyanın insan eliyle kurtarılamayacağını görmeye başladınız; bu Mesih'in yeniden gelişiyile olmalı. Kilise olarak kendinizi beğenmişlikle dolusunuz. Her şeyi kendi başınıza yapabileceğinizi düşünüyor ve ikinci bir geliş imaya bile etmiyorsunuz.' Ancak her şey eskisinden daha iyi. Bu konudan söz edildiğini duymanın çok ender rastlanan bir şey olduğu zamanları hatırlıyorum... Tek bir şeyden eminim: büyük olay çok uzakta değıl. 'Bakın, çabuk geliyorum', 'Bakın aceleyle geliyorum' demek değildir, 'zaman olgunlaştığında' demektir. Her şey olgunlaşıyor. Tanrı kendi işini yapıyor. Vaizler ve misyonerler artık bu işin kendileri tarafından yapılamayacağını görüyorlar. Her alanda zorluklar çoğalıyor." Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Popular Edition, 524. Yine Young Men's Chris-

1830'larda siyaset içinde ve dışında dinî konuları gündeme taşımaya yol açmıştır. Bu açıdan bakıldığında kutsal topraklara dönüş fikri İngiliz kamuoyunda 1830'larda yaygınlık kazanmışsa da bu kehane politik gerçekliğe tercüme eden kişinin Lord Shaftesbury olduğu söylenebilir.²⁸

Politikada muhafazakârlığı ve dinî açıdan Evanjelizmi benimseyen lord,²⁹ Viktorya dönemi İngiltere'sinin etkili şahsiyetlerindenidir. Tanrı sözü olduğuna inandığı Kutsal Kitap'ın literal okunuşunu esas almış; dönemin önemli dinî organizasyonlarında ön sıralarda yer alarak birçoğunu bizzat idare etmiştir. London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (LJS)'e 1835'te girmiş ve 1848'den 1885'teki ölümüne kadar başkanlığını yapmıştır. Lordun mensup olduğu ve yukarıda değindiğimiz bu oluşum Yahudilerle ilgili planların gerçekleştirilmesinde büyük rol oynamıştır.³⁰ Lord, aynı zamanda 1836'da Anglikan Evanjelizminin misyonerlik faaliyetleri için kurulan Church Pastoral Aid Society³¹'nin ilk başkanı ve

tian Association'ın sekreteri Bay Hind Smith'e yazdığı mektupta İsa'nın dönüşüyle ilgili şunları kaydeder: "Bu dönem sona eriyor gibi görünüyor, ancak Rab-bimiz gelişini geciktiriyor; neden? Belki de gelmez, çünkü çok az insan O'ndan gelmesini istiyor. Doğru insanların hararetli duaları yüz katına çıksaydı, durum değişebilir ve şu anda hayatta olan pek çok kişi, dünyanın dört bir yanındaki en büyük ve tek umut olan vaadin gerçekleştiğini görece kadar yaşayabilirdi." Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Popular Edition, 524.

²⁸ Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 115.

²⁹ Kendisini "Evanjeliklerin Evanjeliği" olarak tanımlayan Lord Shaftesbury, biyografisini kaleme alan Hodder'a 1884'te şunları söylemiştir: "Ben özünde köklü bir inançtan gelen...Evanjeliklerin Evanjeliğiyim (müjdecilerin müjdecisi). Onlarla hep çalıştım ve yüzyılın en büyük hayırseverlik hareketlerinin çoğunun onlardan kaynaklandığına inanıyorum. O grubun öğretilerinin arkasındayım ama lideri değilim ve hiçbir zaman da olmadım. Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Popular Edition, 519. Başka bir vesileyle de Hodder'a konuyla ilgili şunları söylemiştir: Dinî görüşlerim popüler değil ama hayatım boyunca beni ayakta tutan ve rahatlatan görüşlerdir. Hiçbir zaman gizlenmediler ben de onları gizlemeye çalışmadım. Bence eğer bir insanın dini, eğer bir değeri varsa hayatın her alanına girmeli ve her ilişkide davranışlarını yönetmelidir. Ben her zaman Evanjeliklerin Evanjeliği oldum ve Tanrı böyle istedikçe hep olacağım, hiçbir biyografi benim dinî görüşlerimi tam olarak yansıtmadan beni temsil edemez." Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, ix.

³⁰ Willetts, *Glory and Empire: The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews and the Road to the Balfour Declaration*, 9.

³¹ Lord Shaftesbury bu toplulukla ilgili 4 Ekim 1838'de şu kaydı düşmüştür: "Pastoral Aid Society'nin kürsüsündeyim. Tanrı'nın takdiriyle bu dernek harikalar

kurucularındandır. Lord Palmerston'un başbakanlığı döneminde özellikle dinî sahada mühim kararların alınmasını sağlamış, kilise atamalarında etkili olmuştur.³² Bu atamaların tümünde Lord Shaftesbury'nin etkisiyle Evanjelik din adamlarına görev verilmiştir.³³ Her ne kadar Lord Palmerston'un kabinesinde yer alması yönündeki teklifleri geri çevirse de siyaseti dışarıdan yönlendirmeyi kendisi için daha uygun bulmuş ve bundan geri durmamıştır. Palmerston döneminde yapılan kilise atamalarındaki rolü sebebiyle Lord Shaftesbury "piskopos yapıcı" (bishop maker) olarak nitelendirilmiştir.³⁴

Lord, misyoner faaliyetlere verdiği destekle tanınmıştır. Çine yönelik misyonerlik çalışmalarını önemsemiş ve desteklemiştir. Ayrıca açılışını Kraliçe Victoria'nın yaptığı ve çoğunlukla Endüstri Devrimi eserlerinin ve teknolojik silahların sergilendiği fuarda (The Great Exhibition) dönemin önemli misyoner kuruluşlarından olan ve ölümüne kadar başkanlığını yürüttüğü Bible Society'ye yer ayrılması için kraliçenin eşi ile görüşmüş ve başlangıçta bu fikre karşı olan Prens Albert'i şu sözlerle ikna etmeyi başarmıştır:

Ben 'sorunun dinî yönünü bir kenara bırakıp fikrî bir bakış açısıyla karşınıza koyacağım' dedim. 'Tanrının sözününün 170 farklı dile ve 230 lehçeye çevrilmiş olması entelektüel gücün harika bir kanıtı değil midir? Kutsal Kitap Cemiyeti (Bible So-

yarattı; iki buçuk yıl gibi kısa bir süredir varlığını sürdürüyor. Çalışmalarımız açtığı kanallar aracılığıyla neredeyse ilk kez Mesih'in müjdesinin bilgisine ulaşan binlerce, on binlerce kişiyi sayabiliriz. İşlerin yürütülmesi için bir araya geldiğimiz her seferinde emeğimizin meyvesini görebilmek için dua ediyoruz; hiçbir dua bu kadar büyük ve hızlı şekilde cevaplanmamıştı; tohumlarımızın çok azı yol kenarına düştü... Tanrı'nın merhameti tarafından bu dernek adına çalışmak ve onun başkanlığını yapmak gibi mutlu ve kutlu başka bir işe çağırılmadım..." Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 234-35.

³² Matthew ve Brian Harrison, "Cooper, Anthony Ashley, Seventh Earl of Shaftesbury (1801-1885)", 225.

³³ Ellis, *Lord Shaftesbury*, 64.

³⁴ Lord Shaftesbury, Cenevre'deki oğlu Evelyne'e yazdığı bir mektupta Lord Palmerston'un dinî alandaki bilgisizliğine şöyle değinmiştir: "Palmerston'un kilise atamalarının kötü olmasından korkuyorum. İlahiyat konusunda Musa ile Sydney Smith farkını bilmiyor. Gittiği kilisedeki Romney papazı, şimdiki kadar konuştuğu tek din adamı ve ülkenin, özellikle dinî alanın duyguları, görüşleri, umutları ve korkuları ona Japonya'nın içi kadar yabancı. Puseyistler ile Tractarianların sapkınlıklarını ilk kez kısa süre önce duydum." Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 2, 505.

ciety) temsilcilerinin 30 dilin sözcüklerine yazılı karakter kazandırarak tüm bu insanların Tanrı sözünü kendi dillerinde okuyabilmelerini sağlamaları büyük bir entelektüel gücün kanıtı değil midir? 'Ortaya çıkmaya hakkınız olduğunu kanıtladınız. Bu büyük bir entelektüel çabadır ve cemiyetin yaptıklarının bilinmesini sağlayacak bir konuma gelmesi için elimden geleni yapacağım' dedi."³⁵

3. Lord Shaftesbury'nin Osmanlı Coğrafyasına İlgisi

İngiliz emperyalizminin baharını yaşadığı 19. yüzyılda Osmanlı coğrafyasındaki dinî gruplara dair gelişmeler Lord Shaftesbury'nin dikkatini celbetmiş; yayılmacı bir Hıristiyanlık taraftarı olan lord çeşitli vesilelerle Osmanlı coğrafyasına İngiliz müdahalesini teşvik etmiştir. Osmanlı coğrafyasında bulunan sadece Yahudiler değil aynı zamanda diğer dinî azınlıklar üzerinden İngiliz etkisinin güçlendirilmesi lordun önem verdiği bir husustur ve bu konudaki yaklaşımına dair hatıratında dikkat çekici notlar yer almaktadır. Bunlardan birinde Şam meselesi (Damascus affair) olarak kayda geçen olaylardan bahsedilir. Şam'da kaybolan bir Katolik rahibin durumundan sorumlu tutulan Yahudilere yönelik Hıristiyanlar arasında artan tepkiler önü alınamayan bazı hadiselere yol açmıştı. Bu olaylar Avrupa'da yankı bulmuş, İngiliz kamuoyunun duyarlılığı artırılmış ve konu, Yahudilerin lehine bölgeye yönelik İngiliz müdahalesi için kaçırılmaz bir fırsat olarak değerlendirilmişti.³⁶ Şam olaylarına müdahale konusunda Palmerston'la irtibata geçen Lord, 24 Ağustos'ta konuyla ilgili şu satırları kaleme almıştır: "*Palmerston bana, Yahudilerin korunması ve teşvik edilmesi konusunda İstanbul'daki Reşit Paşa ile ilişki kurması için Lord Ponsonby'e mektup yazdığımı söyledi...*"³⁷

³⁵ Edwin Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 2 (London: Cassell&Company, Limited 1888), 343.

³⁶ Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, 169.

³⁷ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 311. 11 Ağustos 1840 tarihli bu mektupta Lord Palmerston İstanbul'daki elçisine gönderdiği mektupta şunları kaydeder: "Şu an Avrupa'nın dört bir yanına dağılmış olan Yahudiler arasında uluslarının Filistin'e döneceği zamanın yaklaştığına dair güçlü bir inanç var. Yahudileri geri dönmeye ve Filistin'e yerleşmeye teşvik etmek Sultan için açık bir öneme sahip olacaktır, çünkü beraberlerinde getirecekleri zenginlik Sultan'ın egemenlik kaynaklarını artıracak ve Yahudi halkı, Sultan'ın yaptırımı ve koruması altında ve Sultan'ın daveti üzerine geri dönerse Mehmet Ali'nin veya halefinin gelecekteki kötü arzularına karşı bir kontrol olacaktır. Ekselanslarına (Türk hükûmetine) Avrupalı Yahudilere Filistin'e dönmeleri için her türlü

Öte yandan, Aralık 1843'te Nasturi Hıristiyanlara dair gelen haberler üzerine lord, dönemin dış işleri bakanı Lord Aberdden'e mektup yazmış ve konuya müdahale talep etmiştir:

İngiliz Hükümetinin Nasturi Hıristiyanlar için bir şeyler yapması mümkün değil mi hatta kesinlikle gerekli değil mi?... Cehalet ve zulmün biçimi olan Türkiye gibi bir gücün (ki budalalığımızla Rusya'nın pençesinden kurtardık) çabalarımızı ödüllendirmesine ve egemenliğindeki topraklardan Hıristiyanlığı söküp atmasına katlanılabilir mi?... Tanrı Aşkına sevgili Lordum, parlamento toplanmadan önce bir şeyler yapın.³⁸

Dışişleri bakanı Aberdeen'in lordun mektubuna cevaben Osmanlı coğrafyasında Hıristiyan mezhepler arası rekabet ve çatışmadan bahsetmesi; asıl sorunun Türk yönetiminde değil sahadaki gruplar arası ilişkilerde olduğuna dair ifadeleri dikkat çekicidir:

Sir Stratford Canning bir süre önce Nasturi Hıristiyanlar adına müdahalede bulunmuş ve çok da etkili olmuştu... Eğer durum sadece Babıali ile Hıristiyan tebaası arasında olsaydı, korunmaları yeterince basit olurdu ama rakip Hıristiyan mezheplerinin birbirlerine eziyet etmekten zevk aldıklarını ve Türklere karşı besledikleri nefretten daha yoğun bir nefretle hareket ettiklerini hatırlamanız gerekir. Bazen gerçek zalimin kim olduğunu söylemek kolay değildir. Bunun Nasturilerin katledilmesi için geçerli olduğunu kast etmiyorum; ancak Doğuda durum çok sıklıkla böyledir.³⁹

Aberdeen'in bu meseledeki tutumunu yetersiz ve çekingen bulan lord, olayla ilgili soruşturma açılacağı bilgisini veren Aberdeen'e gönderdiği diğer bir mektupta Britanya İmparatorluğu'nun daha saldırgan bir tutum almasında ısrar eder:

Ama sevgili Lordum, böyle bir konuda soğuk bir diplomasi-nin tüm sıkıcı ve ikiyezli ayrıntılarına bağlı mısınız? Rusya

haklı teşviki yapmasını şiddetle tavsiye etme talimatı veriyorum." Bu mektuptan birkaç gün sonra 17 Ağustos'ta Times gazetesinde Yahudilerin babalarının top-rağına yerleştirme planı üzerinde ciddiyetle durulduğu haberi yer almıştır. Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, 152.

³⁸ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 524.

³⁹ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 524.

kendi Yunanlılarının ya da Fransa kendi Papacılarının bu şekilde aşağılanmasına ve köklerinin kazınmasına izin verir mi? Haksız ve tehlikeli sağduyu diye bir şey mutlaka vardır.⁴⁰

Lord Shaftesbury'nin Osmanlı topraklarına ilgisi Bulgar ayrılıkçı hareketleri ile Osmanlı Devleti arasındaki hadiselerde de kendini göstermiştir. 25 Temmuz 1876'da İngiliz Parlamento mensupları lord başkanlığında bir araya gelerek Türk yönetimini protesto etmiş, başta Hindistan olmak üzere birçok bölgede sömürgeci konumundaki İngilizler, Osmanlı yönetimini Bulgar Hıristiyanlarla ilgili uyarmıştır. Lord, bu konuyu ele alırken Türklere karşı duyduğu öfke ve antipatiyi izhar etmekten çekinmemiş ve günlükte vücut ısısındaki yükselişe benzettiği Türklere duyduğu öfkeden zevk aldığını söylemiştir.⁴¹ İki sene sonra bu defa Bulgarların Türklere yönelik katliam haberleri duyulduğunda ise lord, tonu daha düşük tutarak Bulgarların katliamını "*fatihlerin ve fetihten yararlanmaların insanlık dışı davranışları*" şeklinde değerlendirmiştir.

4. Lord Shaftesbury ve Siyonizm

Hatıratından yola çıkıldığında Lord Shaftesbury'nin Yahudilerle ilgili dinî görüşlerinin şekillenmesinde etkili olan isimlerden Thomas Scott (1747-1821) dışında en önemli Evanjelik figürlerden bir diğeri olan Edward Bickersteth (1786-1850) olduğu görülür.⁴² Bickersteth'le arkadaş olan lordun premilenarist (önbinyılcı) görüşleri dostuyla

⁴⁰ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 525. Öte yandan Rusya'nın dinî gruplara yönelik politikalarını hatalı bulan lord, Osmanlı yönetiminin Hıristiyanlara yönelik uygulamaları konusunda Ruslardan daha fazla tercihe şayan olduğunu ifade etmiştir. Lord Shaftesbury'e göre Rusya'nın aksine Osmanlı yönetimi Hıristiyanlığa ve lordun ilgi alanına giren Protestanlığa karşı hoşgörülü davranmaktadır. Başkentte ve uzak illerde Protestan okullar ve öğretmenler artmış, dinî topluluklar, Kutsal Kitap ve dinî kitap satıcıları, yerel öğretmenlere açıkça izin verilmektedir ve tüm bunlar Hıristiyan nüfusun umut ve iştiyakını canlı tutmaktadır. Rusya ise Çarlık yönetimi altında tüm bunları yasaklamıştır (Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 2, 463).

⁴¹ Edwin Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Popular Edition (London: Cassell&Company Limited 1893), 689. "*The anger- I rejoice in it-against the Turks is a universal fever at blood-heat*"

⁴² Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 117.

benzeşmektedir.⁴³ Ancak lordun biyografisinde bu konudaki Evanjelik fikirlerini geliştirirken beslendiği kaynaklara dair detaylı bilgi sunulmamıştır.

Lordun siyonist görüşlerinin temelinde yatan inançlar İngiliz dış politik menfaatleriyle örtüşmektedir. Muhafazakâr kanatta 1826'da Tory üyesi olarak parlamentoda bulunan, ardından 1851'de Lordlar Kamarasına geçen Lord Shaftesbury, 19. yüzyıl İngiltere'sinde Filistin'i yurt edinmeleri konusunda Yahudiler için çalışan ilk İngiliz politikacı olmuştur.⁴⁴ Yahudilerin kutsal topraklara yerleştirilmesi konusunda Britanya İmparatorluğu'nun tanrısal bir görev ile vazifelendirildiğine inanan lord, dış işleri bakanlığı ve başbakanlık görevlerinde bulunan kayınpederi Lord Palmerston'un Osmanlı politikasını belirlerken Yahudilerin himayesi ve Filistin'e yerleşmeleri hususlarını öne çıkarmasını sağlamıştır.⁴⁵ Bu sayede 11 Ağustos 1840 ve 4 Eylül 1840'ta İstanbul'daki elçi Ponsonby'e gönderilen mektuplarda Yahudilerin Filistin'e yerleşmesi konusunda Sultanı ikna etmeye çalışması ısrarla belirtilmiştir. Buradaki amaç öncelikle bölgede İngiliz amaçlarına hizmet edecek bir grubun oluşturulmasıdır; ayrıca henüz İngiliz dış politikası için fayda sağlayacak olan Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasının bölgeye yerleşecek zengin Yahudiler tarafından sağlanacak ekonomik fayda ile geciktirilmesi istenmiştir.⁴⁶

⁴³ Edward Bickersteth, Charles Simeon'un ölümünden sonraki etkili Evanjelik Anglikan din adamı olmuştur. Lord Shaftesbury ile Bickersteth 1835'de tanışmış ve aralarında gelişen dostlukla beraber Bickersteth, lordun özellikle Yahudilerin akıbetiyle ilgili dinî görüşlerinin keskinleşmesinde etkili olmuştur (Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 114). Bickersteth, 1836'da Yahudilerin Filistin'e dönüşünü konu alan *The Restoration of the Jews to Their Own Land in Connection with Their Future Conversation and the Final Blessedness of Our Earth* başlıklı bir kitap yayınlamış ve Yahudilerin kutsal topraklara dönüşünü dinî açıdan temellendirdiği vaazlarını bu eserde toplamıştır. Lord Shaftesbury'nin Bickersteth'e ne derece düşkün olduğu hatıratında görülmektedir. 1841'de Başbakan Peel tarafından Kilise Komisyonu'na (Ecclesiastical Commission) seçilen Lord Shaftesbury, 5 Ekim 1841'de hatıratında komisyona dair aldığı notların yanında dostu Bickersteth'in hastalığından büyük bir üzüntüyle bahseder: "...Bickersteth'in felce benzer bir nöbet geçirdiğini duydum. Bir arkadaş olarak bana, Evanjelik dine ve Yahudilere bundan daha büyük bir kayıp düşünemiyorum..." Edwin Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 362.

⁴⁴ Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 107.

⁴⁵ Ellis, *Lord Shaftesbury*, 35.

⁴⁶ Sharif, "Christians for Zion, 1600-1919", 130.

Henüz Yahudiler arasında Filistin'e dönüş fikrinin gelişmediği bir vasatta Hıristiyanlar arasında yayılan siyonist fikirler siyasal kamuoyunu ve Yahudileri dönüş fikrine ısındırmış, yüzyıl sonuna doğru konu dinî temelden bağımsız olarak emperyalist hedefler çerçevesinde ele alınmaya başlanmış ve Yahudilerden de siyonistler ortaya çıkmıştır.⁴⁷ Bu ilk dönem siyonist Yahudilerinden biri Sir Moses Montefiore'dir. Lordun Montefiore ile dostluğu özellikle siyonist plan çerçevesinde işbirliğine dönüşmüştür. Shaftesbury 17 Mayıs 1854'te şu satırları hatıratına not etmiştir:

Bugün Sir Moses Montefiore'ye⁴⁸ Türk Sultan'ına Suriye ya da Türk egemenliğindeki herhangi bir yerde Yahudi halkına

⁴⁷ Bu dönemde çoğunlukla Yahudi olmayanların ilgi gösterdiği siyonist yaklaşıma toplumsal statü ve konumlarını kaybetmek istemeyen, Yahudi bir liberal parlamento üyesi olan ve Hindistan sömürge yönetiminde yer alan Edwin Samuel Montagu (1879-1924) gibi itiraz eden birçok önemli Yahudi figür var olmuştur (Sharif, "Christians for Zion, 1600-1919", 133-34). Montagu ve ona katılan 45 önde gelen İngiliz Yahudi, siyonist faaliyetleri ve Balfour Deklarasyonu'nu reddetmişlerdir. Bu dönemde Britanya Yahudilerinin sadece yüzde 6'sının siyonizmi desteklediği ifade edilmiştir. Bk. Sameh Habeeb ve Pietro Stefanini (Ed.) *Giving Away Other people's Land: The making of the Balfour Declaration* (Palestinian Return Center 2017), 8.

⁴⁸ Moses Montefiore (1784-1885) İtalya'da doğmuş küçük yaşta ailesiyle İngiltere'ye yerleşmiş 1846'da baronluk ünvanı almış, Filistin'e yaptığı seyahatler ile tanınan dönemin önemli Yahudilerinden ve ilk siyonistlerdendir. Mehmet Ali Paşa'yla yakın olan, Osmanlı Sultanıyla görüşen Montefiore, İngilizlerin Yahudilere biçtiği rolü yerine getirmeye çalışan önemli figürlerdendir. 1824'te Londra Borsası'ndan emekli olan Montefiore, Filistin'e bundan sonra yedi kez seyahat etmiştir. Bu seyahatlerinde Yahudilere yardımda bulunmuş, Yahudiler lehine birçok yatırım yapmış ve Yahudilerin Filistin'e göç etmesini sağlayacak adımlar için hazırlık yapmıştır. İngiliz hükümetinin Orta Doğu'daki çıkarları için Yahudileri ve Dürzileri himaye etme girişimlerinde Montefiore rol oynamıştır. Bir dönem Filistin'e hâkim olan Mehmet Ali Paşa ile sıcak ilişkiler geliştiren Montefiore, Osmanlı yönetimi yeniden bölgeyi aldıktan sonra 1855'te Sultan Abdülmecit'le İstanbul'da görüşmüş ve normal şartlar altında Osmanlı vatandaşı olmayanlara verilmeyen Filistin topraklarını sahiplenme izni veren iki fermanla ayrılmıştır. Montefiore döneminde Yahudiler Filistin'de güçlenmişler ve bölgeye çok sayıda Yahudi göçü sağlanmıştır Bk. Tudor Parfitt, "Sir Moses Montefiore and Palestine" *Sir Moses Montefiore, A Symposium*, V. D. Lipman (ed.) (Oxford: The Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies and the Jewish Historical Society of England 1982), 29-42. Montefiore 1840 Şam olaylarından sorumlu tutulup hapsedilen Yahudilerin serbest bırakılması için bölgeye gitmiş; Osmanlı Sultan'ından serbest bırakılmaları için izin almanın da ötesinde Yahudilerin tebaanın diğer unsurlarıyla eşit muamele göreceğine yönelik ferman çıkartılmasını sağlamış ve bu fermanı "*Türk topraklarındaki Yahudiler için bir Magna Carta*" olarak tanımlamıştır. Kraliçe Viktorya'nın henüz İngiliz monarkı olmadığı dönemde

yer vermesi için ferman çıkarmaya zorlanmasına dair daha önce Clarendon ve Clarendon'un da Stratford'a açtığı bir plana ilişkin ulusunun ne hissettiğini sordum... Şüphesiz kimse bize olayları hızlandırıyorsun diyemez, aslında olaylar üzerimize koşuyor biz sadece bunları karşılıyoruz. Bütün Doğu karıştı, Türk İmparatorluğu hızla çöküyor; tüm uluslar huzursuz; tüm kalpler büyük bir şey bekliyor; herkes savaşlara, sarsıntılara, değişimlere, yeni ve harika konulara bakıyor... Kimse kehaneti beklediğimizi söyleyemez; kehanetin gerekleri neredeyse bütünüyle yerine geldi. Suriye yerleşeni olmadan ziyan oluyor, bu uçsuz bucaksız verimli bölgeler yakında hükümdarsız, hâkimiyet iddiasında bulunacak kabul edilmiş bir güçten yoksun kalacak. Bölge birine ya da başkasına verilmelidir; Avrupalı bir güce verilebilir mi, ya da herhangi bir Amerikan kolonisine, ya da herhangi bir Asya hükümdarı ya da kabilesine... Hayır hayır hayır. Ulusu olmayan bir ülke vardır ve şimdi hikmet ve merhametiyle Tanrı bizi ülkesi olmayan bir ulusa yönlendiriyor. Kendi sevdiği halkına İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un oğullarına."⁴⁹ Lordun Yahudiler için uygun gördüğü coğrafyanın yerleşeni olmadığını söylemesi gerçeklerle bağdaşmadığı gibi burada ifade edilenler "toprağı olmayan bir halk için halkı olmayan bir toprak" siyonist sloganının ilk biçimini oluşturmaktadır. Anlaşıldığı üzere lord, Filistin topraklarını boş ve sahipsiz görmekte, bölgede yaşayan insanları göz ardı etmekte ve değersizleştirmektedir.⁵⁰ İşte böylesi bir okuma üzerinden ona göre İngiliz İmparatorluğu tanrısal bir görev olarak Yahudileri bölgeye yerleştirecektir.

kraliçe ve annesini Kent'teki evinde misafir ederek sıcak ilişkiler geliştiren Montefiore, kraliçeden tarafından şövalye ünvanı alan ilk Yahudi olmuştur. Şam olayları için yolculuğa çıkmadan önce de kraliçe ile görüşmüş ve desteğini almıştır Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, 170. Bunun yanında Montefiore iyi ilişkiler geliştirdiği Lord Shaftesbury'nin eğitim gibi birtakım projelerine destek vermiştir.

⁴⁹ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 2, 478.

⁵⁰ Tarihçi Ilan Pappé, bölgeye gelen ilk siyonist Yahudilerin şaşkınlığından şöyle söz eder: "İlk siyonist yerleşimciler geldiğinde ve boş bulacaklarını sandıkları yerin Araplarla dolu olduğunu gördüklerinde bu insanlara vahşi yaratıklar gibi baktılar. Araplar sanki onların topraklarını almış vahşi yaratıklardı. Bu 19. yüzyılda Filistinlileri insan statüsünden çıkartmaktı..." Bk. Frank Barat (ed.), *Filistin Üzerine Konuşmalar: Noam Chomsky, Ilan Pappé*, çev. Solmaz Kamuran (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2016).

Osmanlı ile Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa arasındaki çatışmalar Avrupa devletlerinin müdahalesi ile Osmanlı lehine sonuçlanmış, Mehmet Ali Paşa'nın yenilgisiyle sonuçlanan sürecin başını İngilizler çekmiş ve paşanın Suriye'de hak iddia etmesinin önüne geçilmiştir. İngilizler açısından Mehmet Ali Paşa'nın önemi Orta Doğu'ya İngilizlerin bundan sonra uzun süre çıkmamak üzere girmesini sağlamasından ileri gelmektedir.⁵¹ Çünkü Filistin'e Yahudilerin hâkim kılınmasına dair İngiliz planının adımlarını atmak bu aşamada mümkün olabilmıştır. Lord, bu sürecin Yahudilerin kutsal topraklara dönüşü için en uygun zaman olduğuna inanmış ve Kudüs'te bir Anglikan piskoposluk kurma fikrini desteklemiştir. Yukarıda belirtildiği gibi mensubu olduğu LJS bu piskoposluğun kurulmasında etkin rol oynamıştır. Piskoposluk, Kudüs'e dair planların gerçekleştirilmesinde önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir. Lord Shaftesbury, 24 Temmuz 1840 tarihinde hatıratında bölgeye dair şu notu kayda almıştır:

“Dünyayı yeniden canlandıracak tek şey para gibi görünüyor. Hiçbir çağ iyi planlar ve bu planları uygulayacak kişiler açısından daha verimli olmamıştı, ama araçlar nerede? Kiliseler, misyonerler, din adamları, tüm geçici ve ruhani dernekler bunlar için gerekli. Para! Para Yahudileri kutsal topraklara neredeyse geri getirecek. Mehmet Ali onların kaderlerinin hakemi olduğu sürece... Filistin'e dönmeleri için her şey olgunlaşmış görünüyor: ‘Doğunun krallarının yolu hazır.’ Batı'nın beş gücü İbrani ırkının can ve mal güvenliğini garanti etmeye ikna edilirse, şimdi hızla artan sayılarla geri akacaklardır. O zaman Tanrı'nın lütfuyla bir belge hazırlayacağım, toplayabildiğim tüm kanıtlarla bunu güçlendireceğim ve yüce Tanrı'nın bilgeliğine ve merhametine güvenerek Dışişleri Bakanına sunacağım.⁵²

Konuyu yakından takip eden lord, sözünü ettiği belgeyi hazırlama sürecinden 25 Eylül'de şu satırlarla bahseder:

Dün Palmerston için Yahudileri kadim topraklarına geri çağırma önerilerini içeren makaleme başladım. Geri çağırma güçlü bir ifade; eğer yararlanmayı uygun görürlerse bu sadece bir izin. Hafızasını tazeleyebilecek ve önerinin bir kaydı olarak var olabilecek kısa bir belge hazırlamak istiyorum.⁵³

⁵¹ Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, 148.

⁵² Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 310.

⁵³ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 312.

Lord, Yahudilerin Filistin'e yerleştirilmesi konusundaki fikirlerini Palmerston'a açmış ve bu görüşmeyi 1 Ağustos 1840'de hatıratında şöyle not etmiştir:

Palmerston'la akşam yemeği yedim. Yemekten sonra yalnız kaldık ve ilgisini çekmiş görünen fikrimi sundum. Bazı sorular sordu ve düşüneneğine söz verdi. Takdir-i ilahinin düzeni ne kadar da eşsiz... Palmerston daha şimdiden Tanrı tarafından kadim halkı için bir iyilik aracı olarak seçildi, onların mirasına saygı göstermek ve kaderlerine inanmadan haklarını tanımak için. Ve öyle görünüyor ki daha fazlasını da yapacak...⁵⁴

Yine, 25 Eylül 1840'ta Palmerston'a resmî olarak Yahudileri Filistin'e yerleştirme planını sunan Lord Shaftesbury o dönem dışişleri bakanlığı görevindeki Palmerston'a yazdığı mektupta şunları kaydeder:

Avrupalı güçler Suriye sorunun çözümünü kendi elleriyle vermeye kararlılar... Suriye bölgesinin yönetimi Yahudi ve Yahudi olmayanlara eşit yasalar ve eşit koruma ilan ederse ve anlaşmanın bir maddesinde belirtilip onaylayacak olan dört gücü garantör olarak kabul ederse... Yol hemen açılacak, güven yeniden kurulacak ve bu bölgelerde hüküm süren dünyanın genelindeki zenginlik ve girişimin bir kısmını beraberinde getirecek ve şüphelerini yatıştırarak Yahudi halkının gizli servetini ve endüstrisini tam olarak ortaya çıkaracaktır... Burada önerilen plan, çok küçük araçların uygulanmasıyla büyük sonuçlar vaat edildiği, taraflardan hiçbir maddi harcama talep edilmediği, teklifi reddedenler dışında hiçbir kötü etki yaratmayacağı gibi bundan elde edilebilecek faydaların tarafsız bir şekilde tüm medeni dünyaya ait olacağı göz önünde bulundurularak tavsiye edilebilir.⁵⁵

Britanya'nın kutsal topraklar üzerindeki operasyonunun yürütülmesi ve bölgeye Yahudiler üzerinden nüfuz edilebilmesi için bir konsolosluk açılması gündeme gelmiştir. Ayrıca bir Protestan Başpiskoposluğu açılması da kararlaştırılmış; tüm bu süreçlerde Lord Shaftesbury başı çekmiştir. Lord, Yahudilerin kutsal topraklara dönüşüne dair fikirlerini ve bölgedeki faaliyetleri yalnız siyasetçilerle

⁵⁴ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 311.

⁵⁵ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 313-315.

değil aynı zamanda kamuoyuyla da paylaşmıştır. 1838 Aralık sayısında *Quarterly Review*'de yayımlanan makalesinde Yahudi konusunu ele almıştır:

...Ancak Yahudi ulusuna ilgi duyanların gayret ve dindarlıklarıyla daha önemli bir girişim başlatılmıştır. Kudüs'te mümkünse Siyon (Zion) dağında bir kilise kurulmasını tasarladılar, burada hizmetimiz ve cemaat dualarımız her gün inananların önünde İbranice okunacak. Bu amaç için hatırı sayılır bir meblağ toplanmıştır; misyonerler halihazırda bölgede ikamet etmektedir ve kutsal yapının üzerine inşa edileceği arazinin satın alınmasından başka bir şey kalmamıştır. Bay Nicolayson⁵⁶, Londra Piskoposunun elinden papalık yetkisini alarak bu göreve atanmıştır; Yahudi dönmesi Bay Pieritz de bu göreve ortak olmuştur... Bilindiği gibi yüzyıllardır Rumların, Romalıların, Ermenilerin ve Türklerin Kudüs'te ibadethaneleri vardı. İbrahim Paşa bu ayrıcalığı son dönemde Yahudilere de tanıdı. İngiliz kilisesinde somutlaşan ve savunulan reformun saf doktrinleri tüm bu yozlaşmaların arasında temsil edilmemiştir ve Hıristiyanlık hem Müslümanlar hem de Yahudiler tarafından mumyacılık ve putlara tapmanın bileşimi olan bir sistem olarak tasavvur edilmiş, en çok nefret edilen inanç olmuştur.⁵⁷

Makalenin devamında lord, Britanya'nın bölgeye ilgisinden ve İngiliz çıkarlarına dair bölgedeki imkânlardan şöyle söz eder:

Bu bölgeye yönelik artan ilgi, İngiliz sermayesinin daha fazla yatırım yapması ve dünyanın her yerinden İngiliz gezginler ile yabancıların bir araya gelmesi, Dışişleri Bakanını son zamanlarda buraya bir konsolos yardımcısı şahsında hükümdarımızın bir temsilcisini yerleştirmeye sevk etti. Bu beyefendi geçtiğimiz Eylül ayı sonunda İskenderiye'ye doğru yola çıktı; ikametgâhı Kudüs'te olacak, ancak yetki alanı Kutsal Topraklarının eski sınırları dahilindeki tüm ülkeyi kapsayacak... Filistin'in toprağı ve iklimi, Büyük Britanya'nın ihtiyaç duyduğu ürünlerin yetiştirilmesine son derece uygundur, en iyi pamuk neredeyse sınırsız bollukta elde edilebilir, ipek ve kök boya ülkenin temel ürünleridir ve zeytinyağı her zaman olduğu gibi şimdi de ülkenin bereketidir. Yalnızca sermaye ve beceri gereklidir; bir İngiliz subayının varlığı ve onun varlığının sağlayacağı artan mülkiyet

⁵⁶ John Nicholayson, LJS'nin Kudüs misyonunun başındaki isimdir. Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 179.

⁵⁷ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 239-240.

güvenliği, onları Filistin'in ekimine davet edebilir ve başka hiçbir ülkede tarıma yönelmeyecek olan Yahudiler, İngiliz Konsolosu'nda halkları ile Paşa arasında bir arabulucu bulduktan sonra muhtemelen daha fazla sayıda geri dönecek ve bir kez daha Yahudiye ve Celile'nin (Judea and Galilee)'nin çiftçileri olacaklardır.⁵⁸

Görüldüğü üzere lord, Yahudilerin bölgeye gidişinde konsolosluğun koruyucu rolüne ve dönmeleri durumunda Yahudilerin var olan sermaye ile tarıma yapabilecekleri katkıya işaret ederken Britanya'nın emperyalist siyasetinin bir dışa vurumu olarak imparatorluğun ihtiyaç duyduğu ürünlerin ekiminin yapılacağına da dikkat çekmiştir. Dolayısıyla, lord Yahudilerin ekonomik açıdan sağlayacağı faydayı dönüş öğretisinin dinî boyutunun yanı sıra önemsemektedir. *Quarterly'* de çıkan yazısının yaptığı etkiden memnun olan lord, 2 Şubat 1838'de hatıratına şu kaydı düşmüştür: "Yazı ve onunla ilgili gazete yorumları ... mümkün olan etkiyi yarattı... Bu makaleyi üstlendiğim sırada bir konsolos yardımcısının atanması dışında Yahudi sorunu hakkında hiçbir şey bilmiyordum."⁵⁹

Kudüs'te açılan İngiliz Konsolosluğuyla ilgili süreci yakından takip eden Lord, bölgeye gönderilen Konsolos görevlisi Young'ın ardından günlüğüne 29 Eylül 1838'de şu satırları kaydetmiştir:

Majestelerinin Kudüs'teki konsolos yardımcılığına yeni atanan Young bu sabah veda etti. Bir iki gün içinde kutsal topraklara doğru yola çıkacak. Gerektiği gibi değerlendirilirse bu ne kadar harika bir olay! Tanrı halkının kadim kenti uluslar arasındaki yerini yeniden almak üzere dir ve İngiltere, Yahudi olmayan krallıklar arasında onu ezmeyi bırakan ilk ülkedir. Her hâlükârda Tanrının kendi şerefine plan tasarlamayı kalbime koyduğunu, Palmerston'u ikna etmem için bana nüfuz verdiğini ve bu durum için 'Kudüs'ü neşesiyle hatırlayabilen' bir adam sağladığını her zaman hatırlayacağım...⁶⁰

İngiliz Kilisesi'nin iki topluluğu, Church Missionary Society ve The London Society for Promoting Christianity amongst The Jews (LJS), Kudüs'te faaliyet göstermekteydi. Bunlardan ikincisi 1820'lerde faaliyete başlamış ve 1840'ta kutsal bölgede yer sahibi ol-

⁵⁸ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 240-241.

⁵⁹ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 241-242.

⁶⁰ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 233.

muştı. Lord Shaftesbury, LJS'nin bir girişimi olarak Kudüs'te İngiliz Kilisesi'ne bağlı bir Anglikan Piskoposluğu kurulmasını Yahudi krallığının yeniden tesisi için önemli bir adım olarak değerlendirmiştir. 1841'de Kudüs'te Protestan Piskoposluğu'nun kuruluşunda önemli bir rol oynayan Lord, bu süreçte Prusya kralı Frederick William IV.'ten yardım almıştır. Kral William bu konuyla ilgili olarak özel danışmanı Chevalier Bunsen'ı görevlendirmiş ve kurulacak piskoposluk için kendi kesesinden 15 bin pound maddi destekte bulunmuştur.⁶¹ Lord, Bunsen aracılığıyla iletilmek üzere Kral Frederick William'a 12 Ağustos 1841'de bir teşekkür mektubu göndermiş; cevaben kraldan bir mektup almıştır.⁶²

Kralın danışmanı Bunsen ile Lord Ashley arasındaki yazışmalar Kudüs'te kurulması planlanan Protestan Kilisesi'ne dair öngörülen süreci ortaya koymaktadır. Kilise, tüm Protestan kiliselerini temsil edecek bir üst yapı olarak tasarlanmış, böylece Türk yönetiminin tanınmasını sağlayabileceklerini düşünmüşlerdir. Bunsen, Osmanlı Devleti'ndeki İngiliz elçi Lord Ponsonby'den gelen mektuba göre Sultandan kilise için ferman talebinde bulunmayacaklarını zira buldukları takdirde büyük ihtimalle ret cevabı alacaklarını bunun yerine kiliseyi inşa etmelerini sağlayacaklarını ama durdurdukları takdirde tamir edilmesi için izin talep edecekleri konusunda Lord Shaftesbury'yi bilgilendirir. Kiliselerin inşa edilmesine değil tamirine izin verildiği gerekçesiyle Lord Palmerston Ponsonby'yi haklı bulduğunu belirtmiştir. Öte yandan, kilisenin inşası için payitahttan gereken izin alındığında 16 Ekim 1841'de lordun hatıratına kaydettiği şu not dikkat çekicidir:

... Sultan'ın Kudüs'te kilise inşa edilmesine izin verdiği haberi geldi ancak bu izin açıklanmamalıdır ve kilise dikkat çekmeden yapılacaktır. Tanrıya şükürler olsun... Ciddi ve ısrarcı ifadelerim sonucunda Palmerston'un gayreti olmasa

⁶¹ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 369.

⁶² Lord Shaftesbury, Prusya kralı ile görüşmek için fırsatları değerlendirmiştir. İngiltere kraliçesi Victoria'nın bebeği Galler prensinin vaftiz töreni için ülkeye davet edilen Prusya Kralı 22 Ocak 1842'de gelmiş; bundan bir gün önce ise Piskopos Alexander, Kurban Bayramı'nın kutlandığı günde Kudüs'e giriş yapmıştır. Bölgedeki gelişmeleri yakından takip eden lord, Prusya Kralının İngiltere ziyaretinde kendisiyle sohbet etmiş, Yahudilerle ilgili projelerine destek olan kral için methiyeler içeren bir metin kaleme alıp Londra Yahudi Cemiyeti'nde (LJS-London Jews Society) krala hitaben okutmuştur. Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 401-402.

Sultan'ın izni nasıl mümkün olurdu? O söz verdi ve uyguladı. 'Lord Ponsonby'e yazdım' dedi...⁶³

Kudüs'te planlanan kilise kurulduğunda kilisenin başına aslen Yahudi olup Hıristiyanlığa geçen bir din adamı olan Michael Solomon Alexander (1799-1845) getirilmiştir.⁶⁴ Kudüs'teki kilise için her adımı takip eden Lord, İngiliz hükümetinden piskoposu Yafa'ya götürecektir bir vapur tahsis edilmesini talep eder ve bu isteğini 22 Ekim'de Başbakan Peel'e iletir:

...Peel Bab-ı âlinin kışkırtılabileceğinden bahsetti. 'Neden?' diye sordum 'Palmerston'un muazzam yardımı ve gönderdiği talimatlar sayesinde her şeyi başardık, Bab-ı âli her türlü tavizi verdi.' (Peel) işleri sessizce halletmekten bahsetti. Buna itirazım yoktu ama bu hükümetin bize hiçbir şey vermediğini de ekledim... Yabancı bir hükümdar (Prusya Kralı); bir İngiliz piskoposunun vakfının yarı başışını yapıyor, İngiliz halkı da diğer yarısına katkıda bulundu; ülkede önemli bir ilgi var ve kendi hükümetimizden tek istediğimiz piskoposu taşımak için bir vapur tahsis etmesi.⁶⁵

Lordun kaydettiği bu görüşmeden sonra 25 Ekim'de Başbakan Peel, piskopos Alexander'ın Kudüs'e götürülmesi için bir vapur tahsis edileceği bilgisini lorda iletmiştir. Ayrıca kutsal topraklara gitmeden önce başpiskopos olarak atanan Alexander'ın kutsama töreni gerçekleştirilmiş ve yeni başpiskoposun verdiği ilk vaaz ile 18 Kasım 1841'de kilise ilk resmi faaliyetini gerçekleştirmiştir.⁶⁶

M. Solomon Alexander, 1825'te Hıristiyan olmuş eski bir Yahudi ve kısa sürede Yahudiler arasında Hıristiyanlığı yayma girişimlerinin ön safında yer alan (LJS) London Society'nin önemli figürlerinden olmuştu. Alexander ayrıca Yeni Ahit ve Anglikan ayinlerini İbraniceye çevirmişti. Ancak Kudüs'teki varlığı uzun sürmemiş, göreve geldikten dört yıl sonra 1845'te İngiltere'yi ziyaret

⁶³ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 377.

⁶⁴ Bu seçim Bunsen'ın hatıratında şöyle geçer: "Bu harika bir gün. Lord Palmerston'dan yeni döndüm. Prensipten kabul edildi ve gerekli onay için İstanbul'daki Lord Ponsonby'ye talimatlar iletilecek. Aziz James'in halefi ekim ayında gemiye binecek. O, ırk itibarıyla İsrailidir, bir Prusyalı olarak Breslav'da doğmuş, İngiliz Kilisesi'ni benimsemiş, İrlanda'da çok çalışarak olgunlaşmış, (şimdi King's College olan yerde) İngiltere'de yirmi yıllık İbranice ve Arapça profesörüdür. Böylece İsrail'in yeniden kurulması için Tanrı'nın izniyle bir başlangıç yapılmış oldu..." Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 371.

⁶⁵ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 378.

⁶⁶ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 380.

etmek üzere Mısır'dayken aniden ölmüştü. Piskopos Alexander'ın ölüm haberini aldığı anda büyük üzüntü yaşayan lord, bu gelişmenin Yahudilerin İsrail'e dönüşü projesini yavaşlatacağından korkmuştu. Konuyla ilgili olarak 15 Aralık'ta günlüğüne şu notu düşmüştür:

...Kudüs Piskoposunun Kahire'de öldüğü haberini aldım. Bu üzücü haber yerine başka bir sürü korkunç şey duymayı tercih ederdim. Kilisemiz, ulusumuz ve İsrailoğullarının refahı için olan umutlarımızın yarısını bir anda gömdü. Planlarımız için ne büyük bir yıkım, öngörülerimiz için büyük bir alçalma, inancımız için ne büyük bir sınama. Çabalarımıza yardım etmek ve davamızı ilerletmek için İngiltere'ye gelişini beklerken bir çiçek gibi tırpanla aniden kesildi.⁶⁷

Alexander'ın ölümü üzerine kilisenin kuruluşunda yapılan düzenlemeye göre yeni piskopos şimdi Prusya Kralı tarafından seçilecektir. Alexander yerine seçilen Dr. Gobat, Church Missionary Society'de yer alan bir Almandır ve 33 yıl bu görevi yürütmüştür.⁶⁸ Gobat'ın atanması Anglikan Kilisesi tarafından olumsuz karşılanmış olsa da Lord Shaftesbury, Gobat'a destek vermiş, ona yönelik kimi olumsuz kampanyalara karşı kendisini korumuştur.⁶⁹ Gobat göreve geldiğinde 1846'da Kudüs'teki Protestan cemaati misyonerlerle birlikte kırk elli kadardı.⁷⁰ Üzerinde büyük tartışmaların olduğu ve Kudüs Konsolosu James Finn ile anlaşmazlık yaşayan Gobat'tan sonra Kudüs Piskoposluğu'na Joseph Barclay getirilmiştir.⁷¹ Barclay'in ölümünden sonra 1883'te iki kilisenin birliği feshedilmiştir.

⁶⁷ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 2, 105.

⁶⁸ Samuel Gobat, Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın en yakın danışmanı ve tercümanı olan Boghos Bey'le oldukça yakındır. 1844'te ölümüne kadar paşaya hizmet eden Ermeni bir Hıristiyan olan Boghos Bey'in, 1820'lerde genç bir Anglikan misyoner olan Gobat'tan büyük ölçüde etkilendiği ve 1827'de İskenderiye'de görüşen ikilinin sonraki sene beraber Kutsal Kitap kehanetlerini çalıştıkları bilinmektedir (Lewis, *The Origins of Christian Zionism*, 128).

⁶⁹ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 2, 172.

⁷⁰ Sybil M. Jack, "No Heavenly Jerusalem: The Anglican Bishopric, 1841-43" *The Journal of Religious History* 19, no. 2 (December 1995), 189.

⁷¹ Jack, "No Heavenly Jerusalem: The Anglican Bishopric, 1841-43", 202.

5. Lord Shaftesbury Siyonizminin Çelişkisi ve Yahudilerin Araçsallaştırılması Sorunu

Lord Shaftesbury'nin Yahudi sempaticizmi onun binyılcı ahir zaman inançları çerçevesinde Yahudilerin Hıristiyanlaştırılması ve Filistin topraklarına yerleşmesini temel almıştır. Ancak Yahudilere duyduğu muhabbet onların Kudüs'e yerleşme planını kapsarken İngiltere'deki Yahudilerin sivil haklarını ya da siyasi özgürlüklerini hesaba katmamıştır. Lordun tüm Yahudi sempaticizmine rağmen Yahudileri kendi kültürü veya inancına sahip bir halk olarak tasavvur etmediği; aksine Kutsal Kitap kehanetlerinin gerçekleştirilmesi için yalnızca bir araç olarak gördüğü söylenebilir.⁷² Konuyla ilgili olarak parlamentoda Yahudilerin bulunmasına yönelik tartışmalar sırasında lordun aldığı pozisyon ilgi çekicidir. 1847 yılına kadar Londra Şehir Meclisi'nde yer alamayan Yahudiler için temel sorun, görev yemininde var olan Hıristiyanlığa dair ibarelerin okunmasının gerekli olmasıydı.⁷³ Lord, İngiliz Yahudilerinin sivil özgürlüklerinin tanınmasını İngiliz Parlamentosunda Hıristiyan inanç üzerine yapılan yemine aykırı bulmuş ve Yahudilerin temsil hakkına itiraz etmiştir. Konunun gündeme gelmesi 1847'deki seçimlerde Londra'dan meclise giren Baron Lionel Rothschild'in görev yemininde "Bir Hıristiyan'ın hakiki inancı üzerine" (*upon the true faith of a Christian*) ibaresini söylemek istememesiyle krize dönüşmüştür. Sorunu aşmak için hazırlanan yasa tasarısı (*Jewish Disabilities Bill-Jews Relief Act*) Lordlar Kamarası'nda birçok sefer reddedildikten sonra ancak 1858'de kabul edilebilmiştir. Böylece ancak bu tarihten sonra Yahudi inancına sahip meclis üyelerinin göreve başlarken yapacakları bağlılık yemininde "bu beyanı bir Hıristiyan'ın gerçek inancı üzerine yapıyorum" ibaresini çıkarmaları mümkün hale gelmiştir. Fakat belirtmelidir ki, 1858'de geçen ve Özgürlük Yasası (*Emancipation Bill*) olarak da tanımlanan yasa, Yahudilere eşit vatandaşlık imkânı verirken onlara derin sevgi duyan Evanjelistlerin değil, daha az dindar olan liberallerin onayıyla geçmiştir.⁷⁴ Aslında Sharif'in belirttiği gibi İngiliz siyonistlerle anti-semitistler arasında Yahudilerin yok olması anlamında bir ortaklığın mevcut olduğu söylenebilir.

⁷² Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, 155.

⁷³ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 1, 330.

⁷⁴ Sharif, "Christians for Zion, 1600-1919, 128.

Zira farklı tarzlarda da olsa her iki grup da Yahudilerin İngiltere'den gitmeleri konusunda hemfikirdir.⁷⁵

Bu süreçte Lord Shaftesbury, sivil haklarla ilgili olarak muhalif kanatta yer alırken bu yaklaşımını Yahudileri küstürmeden ifade etme yolunu seçmiştir. Konuyla ilgili olarak biyografi yazarı Hodder'a şunları söylemiştir:

Aslında söylediğim şeydi: 'Bir Hristiyan'ın inancı üzerine' sözlerini çıkararak yemini değiştirmemizi istiyorsunuz ve Yasama Meclisi'nden bunun gereksiz olduğunu onaylamasını istiyorsunuz. Herhangi birini memnun etmek için İsa'nın adıyla oynamanın, onu yeminden çıkarmanın bir tarafı olmayacağı. Eğer yeminin hiç olmamasını istiyorsanız, iyi güzel, ancak inancın pratikte inkârı anlamına gelen bu değişikliğin benimle hiçbir ilgisi olmayacaktır.⁷⁶

Yahudilere parlamentoda yer alma hakkı verildikten çok sonra lord, Başbakan Gladston'a gönderdiği 22 Aralık 1868 tarihli mektupta Yahudilerin sivil haklarına dair tutumunu şu şekilde ortaya koymuştur:

...Yahudi sorunu artık çözüldü. Yahudiler parlamentonun her iki kanadında da yer alabilirler. Ben şahsen onların kabulüne karşı çıktım ama İbrahim'in soyuna karşı olduğum için değil, ki Kutsal Rab oradan geldi; bundan çok başka bir sebepten, bu kabulün gerçekleştirilme şekline itiraz ettiğim için. Tüm bunlar geride kaldı ve şimdi Tanrının kadim miltine hürmet gösterme zamanı...⁷⁷

Sonuç

Yahudi siyonizminin henüz gelişmediği bir dönemde Yahudilerin Filistin'e yerleşmesi fikri İngiliz Evanjelizmi içinde yeşermiş ve dindar bir İngiliz aristokrati olan Lord Shaftesbury gibi bu konunun öncü isimleriyle politik alanı etkileme fırsatı yakalamıştır. Şüphesiz Yahudileri Filistin'e yerleştirme planı birkaç aktörün çalışmasıyla açıklanamayacak çok yönlü bir gelişmedir. İşi yüklenen aktörler ve

⁷⁵ Pappé, Hıristiyan siyonistlerin antisemitik yönüne dikkat çeker: "Onlar (Hıristiyan siyonistler) Yahudilerin Filistin'e dönüşlerinin kutsal bir amaç olduğuna inanıyorlardı. Bunu istiyorlardı, çünkü Mesih'in ikinci dönüşünü hızlandıracaklardı ve aynı zamanda anti-semitisttiler. Bir taşla iki kuş anlaşmasıyla Avrupa'daki Yahudilerden kurtulacaklardı..." Bk. Barat, *Filistin Üzerine Konuşmalar: Noam Chomsky, İlan Pappé*, 105-106.

⁷⁶ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Vol. 2, 231.

⁷⁷ Hodder, *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*, Popular Edition, 632.

aralarındaki bağlantılar dikkate alındığında bu planın aristokratların, politikacıların, diplomatların, din adamlarının, misyonerlerin, istihbaratçıların ve Yahudilerin iş birliğiyle gerçekleştirildiği anlaşılmakta ve İngiliz emperyalizminin güçlü olduğu bir dönemde sürecin aktörlerce sahiplenildiği gözlenmektedir. Lord Shaftesbury'nin bu resimdeki yeri ise Yahudi sempatizanlığı, aristokratik toplumsal kökeninin avantajları, politik kimliği ve ülke yönetimindeki etkisi ile Yahudilerin Kudüs ve çevresine yerleştirilme planında oynadığı kritik rolden ileri gelmektedir. Bu açıdan Tuchman'ın da belirttiği gibi Kudüs'le ilgili planların Lord Shaftesbury'ye çok şey borçlu olduğu ve temelde İsrail'in kurulmasına yönelik ilk adımları lordun gerçekleştirdiği söylenebilir.⁷⁸

Protestan Evanjeliklerin Reformasyon'a kadar götürülebilecek Yahudi ilgisi uzun süre teolojik alanda müzakere edildikten sonra 19. yüzyılda sosyal ve politik sahaya aktarılmış teopolitik bir meseledir. Günümüzde en güçlü yansımasını Amerikan siyasetinde gördüğümüz bu olgunun gelişimi Kraliçe Victoria dönemi İngiltere'sinde aranmalıdır. Bu dönemin etkili isimlerinden olduğu varsayılan ve İngiliz toplumsal belleğindeki yeri Westminster Abbey'deki görkemli heykeliyle somutlaştırılan Lord Shaftesbury, Yahudilerin Filistin coğrafyasına yerleşmesini Evanjelik inançlarının gereği olarak ve Britanya'nın çıkarlarına uygun görmüş; ayrıca birinci elden danışmanlığını yaptığı Lord Palmerston'u bu çerçevede yönlendirmiştir. Lordun Yahudi sempatisinin ardında dinî görüşleri yer alsada ondan sonra bu ilgiye sahip olan İngilizlerin benzer dinî güdülerle hareket edip etmedikleri sorusu araştırmaya değer bir konudur.⁷⁹ Ayrıca İngiliz emperyalizminin 19. yüzyıl heveslerinin 21. yüzyılda ne ifade ettiği üzerinde düşünmeye ve tartışmaya değer bir husustur. Yahudilere duyulan muhabbet ve İsrail'e verilen desteğin şartları günümüzde 19. yüzyıldakinden farklılaşmıştır. Ancak günümüz reel politiği Yahudilere verilen desteğin büyük kısmının yine Evanjelik inancın ahir zaman öğretilerinden beslenen Hıristiyan siyonistlerden fakat bu defa Amerikan toplumundaki ve siyasetindeki mensuplarından geldiğini göstermektedir. Bu açıdan

⁷⁸ Tuchman, *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*, 164.

⁷⁹ Balfour Deklarasyonu'yla tanınan Lord Balfour ve başbakan Lloyd George'un her sabah İncil okuyan Hıristiyanlar oldukları bilinmektedir. Eş zamanlı olarak ABD'deki yönetim elitlerinin de (Woodrow Wilson ve Harry Truman) gibi inançlı İncil okuyucuları oldukları bilinmektedir. Bk. Barat, *Filistin Üzerine Konuşmalar: Noam Chomsky, İlan Pappé*, 55.

günümüz Amerikan Hıristiyan siyonistlerinin, fikri açıdan Lord Shaftesbury'nin mirasını devraldıkları rahatlıkla söylenebilir.

Dünya tarihi açısından 20. yüzyılın en önemli hadiselerinden birisi 1948 yılında kolonyalist İsrail devletinin kurulmasıdır. Ancak bu olay ne sadece seküler Yahudi siyonizminin bir başarısı ne de teopolitik çerçevenin dışında anlaşılacak bir hadisedir. İsrail'in kuruluşuna giden yoldaki ilk adımda yer alan Yahudilerin Filistin coğrafyasında toplanmaları fikri, dinsel kökenlere sahip olmakla birlikte hayata geçirilmesi için İngiliz Evanjelizminin desteğiyle İngiliz Emperyalizmine ihtiyaç duymuştur. Burada din ve siyasetin iç içe geçtiği bir alanı görmek mümkündür. Zaman içinde Hıristiyan siyonizmde üstlendiği rol açısından İngiliz Evanjelizminin yerini Amerikan Evanjelizminin aldığı gözlenmektedir. Bu defa Amerikan Evanjelizminin Amerikan emperyalizmiyle uyumlanarak İsrail merkezli bir teopolitik söylemi sahiplendiği ve mevcut söylemin bu sefer Amerikan emperyalist politikalarına hizmet etmesi açısından kullanışlı bir teopolitik argüman olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu durum sekülerleşme tartışmaları açısından da oldukça ilginçtir. Zira, toplumsal sekülerleşmenin yalnız Batılı ülkelerde değil Batı dışı toplumlarda da hız kazandığına dair tespitlerin yapıldığı günümüzde İsrail sorunu merkezinde hem Yahudi dinî siyonizminin hem de Hıristiyan siyonizminin güçlendiği ve bu yaklaşımların bizzat en üst siyasal elit tarafından sahiplenildiği gözlenmektedir. Örneğin geçmiş dönemin Amerikan Başkanı D. Trump, hem Yahudi hem de Hıristiyan Siyonistler için önemli bir adım olan Amerikan büyükelçiliğini Kudüs'e taşıyarak Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak tanımıştır. Diğer yandan Ekim 2023'te Filistin halkına soykırım yaptığı sırada İsrail başbakanı B. Netanyahu, uyguladığı terörü dinsel söylemle desteklerken "Yeşeya kehaneti"nden söz etmiştir. Görülen o ki, İsrail'in kuruluşuna giden yolda köklü geçmişe sahip olan teopolitik söylemler, günümüzde hala İsrail ve Yahudiler için en önemli destek güçleri olmaya ve emperyalist politikaların devamı için kullanışlı bulunmaya devam etmektedir.

Değerlendirme/ Review	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	dergi@milelvenihal.org
Çıkar Çatışması / <i>Conflict of Interest</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Kaynakça

- Albayrak, H. Şule. "ABD'de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi" *Darülfünun İlahiyat*. 30. 1 (2019), 141-169.
- Altunışık, Mehmet Akif. "Shaftesbury'de Din-Ahlak İlişkisi" *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 30 (Güz 2020), 497-516.
- Barat, Frank. (ed.). *Filistin Üzerine Konuşmalar: Noam Chomsky, İlan Pappé*. Solmaz Kamuran (çev.). İstanbul: İnkılap Yayınları, 2016.
- Buzpınar, Ş. Tufan. "Suriye ve Filistin'de Avrupa Nüfuz Mücadelesinde Yeni Bir Unsur: İngiliz Misyonerleri (19.yüzyıl)" *İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (2003), 107-120.
- Buzpınar, Ş. Tufan. "II. Abdülhamid ve Hıristiyan Siyonizmi" Bir Sultan Bir Paşa: II. Abdülhamid ve Gazi Osman Paşa. (Gazi Osman Paşa Belediyesi 2018), 149-161.
- Ellis, James J. *Lord Shaftesbury*. London: James Nisbet & Co., 1892.
- Habeeb, Sameh ve Stefanini, Pietro. (ed.). *Giving Away Other People's Land: The Making of the Balfour Declaration*. Palestinian Return Center, 2017.
- Hammond, J. L. ve Hamoond, Barbara. *Lord Shaftesbury*. Second Edition. London: Constable & Company Ltd., 1923.
- Hodder, Edwin. *The Life and Work of The Seventh Earl of Shaftesbury, K.G.* Vol. 1. London: Cassell&Company, Limited, 1886.
- _____. *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury, K.G.* Vol. 2. London: Casell&Company, Limited, 1888.
- _____. *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury, K.G.* Vol. 3. London: Casell&Company, Limited, 1886.
- _____. *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftesbury*. Popular Edition. London: Cassell & Company Limited, 1893.
- Jack, Sybil M. "No Heavenly Jerusalem: The Anglican Bishopric, 1841-83" *The Journal of Religious History*. Vol. 19, No. 2 (December 1995)
- Lewis, Donald M. *The Origins of Christian Zionism*. New York: Cambridge Uni. Press, 2010.
- Matthew, H.C.G. ve Harrison Brian. "Cooper, Anthony Ashley, Seventh Earl of Shaftesbury (1801-1885)" *Oxford Dictionary of National Biography*. Vol. 13. (Oxford University Press, 2004), 223-227.
- Parfitt, Tudor. "Sir Moses Montefiore and Palestine" *Sir Moses Montefiore, A Symposium*, V. D. Lipman (Ed.). Oxford: the Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies and the Jewish Historical Society of England, 1982.
- Sharif, Regina. "Christians for Zion, 1600-1919". *Journal of Palestine Studies*. Vol. 5. No. 3/4 (Spring-Sumer 1976), 123-141.
- Sizer, Stephen. *The Promised Land: A Critical Investigation of Evangelical Christian Zionism in Britain and the United States of America since 1800*. A Thesis submitted to Middlesex University and Oak Hill Theological College (July 2002)

İngiliz Aristokrasisi ve Hıristiyan Siyonizmi: VII. Lord Shaftesbury Örneği

Tuchman, Barbara W. *Bible and Sword, England and Palestine from the Bronze Age to Balfour*. New York: Random House Trade Paperbacks, 1984.

Willets, Margaret M. *Glory and Empire: The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews and the Road to the Balfour Declaration*. A Thesis Approved for the Department of History, University of Oklahoma Graduate College, 2016.

Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası

Araştırma makalesi • Research article

Feyza UZUNOĞLU SAÇMALI*

Bu makale, teorik ve pratik hiçbir meşrulaştırmaya ihtiyaç duyulmaksızın katledilen, Müslüman, Hristiyan, kadın, çocuk demeden soykırıma uğradığı halde dimdik ayakta duran şerefli Gazze halkına ithaf edilmiştir. *This article is dedicated to the honourable people of Gaza, who were massacred without the need for any theoretical or practical justification, and who stood firm despite being subjected to genocide, Muslims, Christians, women and children alike.*



Atıf: Uzunoglu Saçmalı, Feyza. "Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası." *Milel ve Nihal* 20 sy. 2 (2023): 167-191. <https://doi.org/10.17131/milel.1398089>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Öz: Din tarihi kadar politik teoloji ve sosyoloji alanlarını da yakından ilgilendiren heretik kavramı, dini açıdan kabul görmemenin yanında bir bakıma politik yenilgi ve sosyal dışlanmışlığın da ifadesidir. Orta Çağ Avrupası'nda muhalif grupların Kilise ile çatışması Albililer Haçlı Seferinin düzenlenmesi ve Engizisyon Mahkemelerinin kurulması gibi sert tedbirlerle sonuçlanmıştır. Ancak şüphesiz bu mücadelede esaslı bir teorik altyapının yanı sıra sahada gerçekleştirilecek pratik temellere ihtiyaç duyulmuştur. Bu çalışma, Kilisenin söz konusu maksatla gerçekleştirdiği vaazlar ve heretikler için yazılan reddiyelerde kullanılan dil üzerine eğilerek, heretiklerin belirli metaforlar kullanılarak etiketlenip dışlanma ve kriminalleştirilme sürecine söylem analizi ve interdisipliner metotlar kullanılarak ışık tutmayı hedeflemektedir. Bu minvalde cüzzam, veba gibi hastalık metaforlarının yanı sıra, küçük tilkiler, koyun kılığındaki kurtlar gibi Kutsal Kitabı referans gösteren terimlere dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Hristiyan Heretikleri, Damgalama, Orta Çağ Katolik Vaazları, Reddiyeler.

* Dr., Marmara Üniversitesi [<https://ror.org/02kswq67>], Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye / Dr., Marmara University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, İstanbul, Türkiye [feyzauznglu@gmail.com], ORCID: 0000-0001-9009-8969.

Stigma and Construction of Symbolic Power in Church's Anti-Heretical Sermons in the High Middle Ages

Citation: Uzunoğlu Saçmalı, FeYZa. "Stigma and Construction of Symbolic Power in Church's Anti-Heretical Sermons in the High Middle Ages." *Milel ve Nihal* 20 no. 2 (2023): 167-191. <https://doi.org/10.17131/milel.1398089>

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 licence.



Abstract: Despite being primarily associated with theology, the term "heresy" has connections to the disciplines of political theology and sociology. The term heretic does not only refer to religious exclusion but it also refer to political defeat and social exclusion. The conflict between Church and dissent groups resulted with Albigensian Crusade and the establishment of the Inquisition in High Medieval Europe. However, this struggle required a well-built theoretical framework as well as practical bases to be carried out in the Languedoc region. By focusing on the Church's anti-heretical writings and sermons in the Middle Ages and the language which is used in, this study aims to shed light on the process of labelling, stigmatizing, excluding and criminalization of the dissent groups by using the methods of discourse analysis and interdisciplinary research. In this regard, metaphors of diseases such as leprosy and plague as well as biblical terms including little foxes and wolves in sheep's clothing will be addressed.

Keywords: Medieval European Heresy, Medieval Catholic Sermons, Stigma, Anti-heretic Sermons-Polemics.

Giriş

Howard M. Solomon gibi bazı tarihçiler, tarihin, eskiden beri 'kazan'ları anlattığını, ancak son yıllarda tarih okumalarının daha çok azınlıklar, dışlanan gruplar ve damgalananlar üzerinden yapıldığını iddia etmektedir.¹ Şüphesiz bu görüş her zaman geçerli olmayabilir. Ancak Orta Çağ Hıristiyan heretiklerinin en etkili grubu olarak bilinen Katarların tarihi söz konusu olduğunda bunun isabetli bir tespit olduğu ileri sürülebilir. Zira Katarlar, Hıristiyan oldukları halde Albililer (Katarlar) Haçlı Seferinin² hedefi ve Engizisyon Mahkemelerinin ilk kuruluş sebebidir ve günümüz tarihçilerinin oldukça ilgisini çekmektedir.

Katarların "mazlum" pozisyonunda olmalarının bir başka sonucu da günümüz araştırmacının Katarların otantik kaynaklarına

¹ Howard M. Solomon, "Stigma in Western History: A Historical Approach", *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*, ed. Stephen C. Ainsley, Gaylene Becker ve Lerita M. Coleman (Springer Science & Business Media, 2013), 59.

² Albililer Haçlı Seferi, literatürde "Albigensian Crusade" olarak geçmesi sebebiyle makalede Haçlı Seferi için Albililer, heresi grubu kastedildiğinde ise Katarlar terimi kullanılacaktır.

Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası ulaşmalarının mümkün olmamasıdır. Zira söz konusu kaynakların tamamı Kilise tarafından yakılmıştır. Bu sebeple son dönemdeki Katarlar tarihçileri, mevcut ilgili kaynakların Katolik tarihçi ve kilise yetkililerinin kalemlerinden çıkmaları sebebiyle taraflı olduğu konusunda hem fikirdir.³ Bu makalede benimsenen metot interdisipliner metot olup Katarlar hakkındaki sosyo-kültürel verilerin analizinin daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak için kaçınılmaz olduğu yönündedir. Bu bağlamda, Katarların tarih, dinler tarihi, ilahiyat gibi sahaların yanı sıra sosyoloji, antropoloji, siyaset bilimi gibi sahalardan yardım alınarak disiplinlerarası olarak çalışılması fikri esas alınmıştır. Bunun yanında kavramlar üzerinden toplumu dönüştürücü yönüyle vaazlarda kullanılan söylemin analizi⁴ müracaat edilen bir başka metottur. En basit ifadesiyle söylem analizi, ifade edilenin yalnızca fonetik ve dil bilimsel öğelerden ibaret değil, sosyal ve kültürel bağlam içerisinde dili kullanan kimselerin şekillendirdiği sosyal olaylara odaklanmaktadır.⁵ Nitekim Foucault, söylem analizi için iktidar kavramı önemini vurgulayarak güç ilişkilerine odaklanırken, söylemin kültürel yapı içinde politik ve ideolojik amaçlara nasıl hizmet ettiğini, muhataplarının davranışlarını nasıl sınırlandığını açıklamaya çalışır.⁶ Foucault, fenomenolojik bir tanımlama olan söylemi analiz ederken konuşanın niyetine ve kullandığı stratejik sistemdeki içkin iktidara odaklandığını belirtir. Ona göre iktidar, söylemin dışında değildir. Zira söylem, iktidarı oluşturan bileşenlerden biridir.⁷

Heresi kavramı, bizatihi, politik teoloji ve sosyoloji sahaları ile yakından ilgilidir. 'Heresi' kavramı ayrıca sosyal açıdan dışlanmayı ifade etmesi sebebiyle sosyologların ilgi alanına girmiştir. Bu bağlamda Kurtz da *Politics of Heresy* isimli kitabında heresi kavramının

³ İlgili konu için bk. Feyza Saçmalı & Kemal Ataman, "Köken Tartışmaları Ekseninde Katarlara Dair Tarih Yazımındaki Güncel Paradigma Değişikliği", *Milel ve Nihal* 18, sy. 1 (2021): 41-65.

⁴ Söylem analizi metodu hakkında detaylı bilgi için bkz. Hilal Çelik, Halil Ekşi, "Söylem Analizi", *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27, sy. 117 (2008).

⁵ C. Barker, D. Galansinski, *Cultural Studies and Discourse Analysis: a Dialogue on Language and Identity* (Sage Publication, 2001).

⁶ Detaylı bilgi için bk. Yasin Şahin, "Michel Foucault' da Söylem Analizi", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* III, sy. 6 (2017): 119-135.

⁷ Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Seçme Yazılar (Ayrıntı Yayınları, 2011), 181-182.

sosyolojik bir kavram olduğunu iddia eder.⁸ Kurtz'a göre *heresi*, sosyal çatışmanın tam ortasında, sosyal olarak inşa edilmiştir.⁹ Ona göre heresi etiketi sadece doktrinal değil, sosyal sonuçlar da doğurur.¹⁰ Ayrıca ve ortodoksi aynı sosyal sürecin sonuçlarıdır.

Sosyal dışlanmışlık bağlamında heresi kavramı, Goffman'ın daha çok engelli sosyolojisinde karşılaştığımız 'damgalama' (*stigma*) kavramı için kullandığı tanımlamalarla benzerlik arz etmektedir. Nitekim Goffman'a göre etiketlenen kişi daha önce grup içinde 'bütünün bir parçası, normal, dolayısıyla toplumsal normlara uygun ve uyumlu biri' iken, etiketlenerek kusurlu, noksan, dikkate alınmayacak kadar değeri düşen bir konuma itilmiştir.¹¹ Bu sayede normal olan ile ayıplı ve etiketli olan arasında sosyal bir sınır meydana gelir.¹² Goffman'ın damgalamayı değerlendirdiği üç kategori de dikkate değerdir. İlki vücutta görülebilecek çeşitli fiziksel aksaklıklar yahut "iğrendirebilecek" olumsuzluklardır. Cüzzam hastalığı bu tanıma gayet uygun gibi görünmektedir. İkincisi irade zayıflığı, ihanet sayılan inançlar ve sahtekârlık olarak değerlendirilen karakter özellikleridir. (Zihinsel bozukluk, bağımlılık, alkolizm, eşcinsellik, işsizlik, intihar girişimleri ve radikal politik duruşlar gibi). Bu kategori de "heresi" etiketini tanımlar gibi görünmektedir. Sonuncusu da ırk, ulus ve din gibi kavramların dahil edilebileceği kabile etiketidir, bu etiketler nesil yoluyla aktarılan ve bir ailenin tüm üyelerini eşit derecede olumsuz etkileyen etiketlerdir. Bu kategori de çalışmanın son bölümünde değinilen heretiklerin çocuklarının bazı haklarının elinden alınmasını anımsatmaktadır.¹³ Yine Goffman itibarsızlaştırmaya da referansla 'damgalama' teriminin, derinden itibarsızlaştırışı olan bir niteliğe atıfta bulunmak için kullanıldığını belirtmektedir.¹⁴

⁸ Detaylı bilgi için bk. Lester R. Kurtz, *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism* (University of California Press, 1986).

⁹ Kurtz, *The Politics of Heresy*, 13.

¹⁰ Kurtz, *The Politics of Heresy*, 14.

¹¹ Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Touchstone, 1963), 3.

¹² Goffman, *Stigma*, 6.

¹³ Goffman, *Stigma*, 14.

¹⁴ Goffman, *Stigma*, 13.

Heretik, sosyal olarak dışlanmışlığın yanı sıra, siyasi açıdan da hem bir yenilginin hem de mevcut otorite için bir tehdidin ifadesidir. Augustinus'un her hatanın heresi olmadığı, ancak otoritelerin ortodoksiye aykırı bulduğu kişi ve grupların heretik kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmesi dikkate değerdir. Bourdieu, sosyolojiden daha çok politik teolojiye yakın görünen değerlendirmelerinde *doksa'nın* tanımını şöyle yapar: "Doğal ve sosyal dünyanın kendi kendini ispatlar görünmesine yarayan temel tecrübe, konuşulabilir ve düşünülebilir olanı çerçeveleyen evrensel söylem, sosyal düzenin verili hakikatleri."¹⁵ Bunun yanında Bourdieu, hakim grubun kendi düzenini devam ettirebilmek adına kendi bakış açısını Ortodoks kıldığını savunur. Zira Bourdieu'ya göre heretik söylem ya da heterodoks olan, mevcut düzen için yıkıcı bir potansiyele sahiptir.¹⁶ Böylece Bourdieu, siyasi ve sosyal alandaki mücadeleler sonucunda kazanan grubun ortodoks kabul edildiğini ve diğer bütün grupların ona boyun eğmek durumunda kaldığını savunur.¹⁷ Bourdieu'ya göre ortodoksluğun dirençli gücü böylelikle "heretik" muhalefetin itici gücüne mukavemet gösterir.¹⁸ Katarların tarihi Bourdieu'nun heterodoks, ortodoks ve doksa kavramları hakkındaki iddialarını doğrular niteliktedir. Zira -her gelenek için doğru olmasa da-bir hareketin mezhep olarak benimsenmesi, ana akım görüş karşısında siyaseten var olabilmesi ile doğrudan ilgilidir. Bu anlamda endüljans ve Kilisenin lükse düşkünlüğü eleştirileri ve Kutsal metinlerin anadilde okunması gibi birçok meselede Katarlarla aynı görüşte olan Protestanların mezhep statüsü kazanmasına karşın Katarların "heretik" olarak anılması şüphesiz Katarların Kilise karşısında siyasi yenilgilerinin de bir sonucudur.

Katarların damgalanması yalnızca heretik, Maniheist gibi kavramlar vasıtasıyla gerçekleşmemiştir. Bunun yanında XIII. yüzyıl Kilise yazarları tarafından çeşitli hastalık metaforları ve kutsal kitap referanslı benzetmelerle Augustinus'un kendi çağındaki "heretikler" için yaptığı bütün tanımların kapsamına dahil edilmişlerdir. Böylece *adil savaş* teorisiyle Katarlara uygulanan zulmün

¹⁵ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Harvard University Press, 1984), 471.

¹⁶ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, çev. John Brookshire Thompson (Harvard University Press, 1991).

¹⁷ Kazım Ateş, "Türkiye'de Milliyetçilik, Yurttaşlık ve Aleviler: 'Öztürkler' ve 'Heretik Ötekiler'", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara: 2010), 169.

¹⁸ Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, 1991.

meşruiyeti sağlanmıştır. Bir diğer deyişle söz konusu otoritelerin anti-heretik reddiyelerde ve vaaz faaliyetlerinde kullandıkları Augustinus'a referanslara heretiklere yönelik söyledikleri argümanlar neredeyse sorgulanamaz bir hal almıştır. Şüphesiz Katolik Kilisesinin Hıristiyanlara karşı bir Haçlı Seferi düzenleyebilmesi için bazı şartların olgunlaşması gerekmektedir. Foucault'nun ve Thomas Szasz'ın, şüphe ile doğrudan harekete geçen ve varsayımlarla hareket eden sorgulama yönteminin altında modern kurumsal psikiyatrinin temelini oluşturduğu savunduğu¹⁹ Engizisyon Mahkemelerini kurabilmesi için de. Bu anlamda Kilisenin her şeyden önce hem kendi müntesiplerini hem de siyasi otoriteleri ikna etmesi ve bu hamlelerin sağlam bir teorik ve teolojik zemine oturtulması kaçınılmazdır. Kilisenin bu mücadelesini Augustinus'un adil savaş teorisi üzerine bina ettiği bilinmektedir.²⁰ Ancak bu çalışmamızda odaklanacağımız nokta Kilisenin ikna sürecinde kullandığı metaforlar ve onların etkileri olacaktır.

1. Bir Simgesel İktidar İnşası Olarak Anti-heretik Vaazlar

Bir dini geleneğin kendini ifade ediş biçimi ve müntesiplerine nasıl yönlendirmelerde bulunduğunu anlayabilmek bakımından vaazların önemli işaretler barındırdığı din çalışmaları ile ilgilenen araştırmacıların malumudur. Katarlar öğretisinin daha çok gezici vaizler vasıtasıyla yayılması²¹ ve Kilisenin bölgedeki durumu fark etmesi üzerine aldığı ilk tedbirin Languedoc'a Katolik vaizler göndermesi vakıası göz önüne alındığında da vaazların ele aldığımız dönem itibarıyla ne kadar mühim olduğu anlaşılacaktır. Burada ele aldığımız

¹⁹ Solomon, "Stigma in Western History", 66.

²⁰ XII. yüzyıl yazarlarının Augustinus'tan yaptığı referanslar heretiklerle mücadelede daha önce bahsettiğimiz Maniheizt kökene dayandırılmasına yardımcı olmuştur. Bunun yanı sıra Augustinus'un kendi dönemindeki Donatistler ve Pelagius gibi heretikler için geliştirdiği adil savaş teorisi ve heretiklere zulmetmenin neden gerekli olduğunu açıklaması, XII. yy heretiklerine yapılan zulmün meşrulaştırılmasında kullanılmıştır. Augustinus ve Adil Savaş teorisinin XII. yy ve XIII. yy yazarları tarafından yeniden gündeme getirilmesi, kiliseye ihanetin Tanrıya, devlete ihanet noktasına getirilmesine imkan tanımıştır. Böylece heretikler "kâfir" olduklarından malları, canları da mubah kılınmıştır.

²¹ Detaylı bilgi için bk. Beverly Mayne Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1129: Preaching in the Lord's Vineyard* (York: Medieval Press, 2001), 81.

Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası vaazlar, daha çok Languedoc toplumunda heretiklere olan teveccühü kırmak ve 'ortodoks' bir alternatif getirebilmek için tesis edilen Dominiken tarikatı mensubu vaizlerin vaazlarıdır.

Öte yandan Haçlı Seferlerine hazırlıkların en önemli ayağının vaazlar olduğu söylenebilir. Özellikle Aziz Bernard'ın bu propagandalardaki etkisi üzerine yapılan birçok çalışma mevcuttur. Vaazlar bir bakıma, Kilise ve halk arasında bir köprü vazifesinin yanında zamanla toplumu dönüştürücü etkiler de ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmada söz konusu etkilerin yanı sıra, kullanılan dil üzerine yoğunlaşılacaktır.

Elbette Kiliseye muhalif kişi ve gruplara ilk defa Orta Çağlarda rastlanmamıştır. Ancak önceki yüzyıllardaki "heretik"- Katolik mücadeleleri genellikle entelektüel düzeyde yahut dar bir alanda gerçekleştirilmiştir. Ancak Orta Çağdaki dini muhalefetin etkisinin geniş bir sahayı kapsamaması Kilisenin otoritesine karşı bir tehdit olarak nitelendirilmiştir. Bu sebeple Kilise daha önce hiç almadığı kadar sert tedbirler almıştır. Bu bağlamda Orta Çağ Katolik Kilisesinin kendi içerisindeki muhalif akımlarla mücadelesi ve onları bertaraf etmek için başvurduğu yöntemler Orta Çağ Hıristiyan dünyasının düşünce sistemini anlamak için önemli kilometre taşlarından biridir. Bu çalışmada ele alınan dönemde gerçekleştirilen Albililer Haçlı Seferi, alışlageldiği üzere Müslümanlara yönelik değil, bizzat Hıristiyan olduğunu belirten bir topluluğa karşı düzenlenmiştir. Bu sebeple Albililer Haçlı Seferi, Haçlı Seferlerinin tanımından başlamak suretiyle Haçlı Seferleri hakkındaki birçok genel kanıyı yıkmıştır. Keza Engizisyon Mahkemelerinin kurulmasının ilk sebebi de aynı heresi grubunun ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla bütün bu büyük hadiselerinin gerçekleşme sebepleri kadar, buna imkan tanıyan aşamaların da mercek altına alınması elzemdir.

Her ne kadar birçok kaynakta Albililer Haçlı seferi için teorik mücadelenin netice vermemesi sebebiyle askeri tedbirlere başvurulduğu iddia edilse de özelde Albililer Haçlı Seferi genel itibariyle ise bütün Haçlı Seferleri ve Engizisyon Mahkemelerinin şiddetin meşrulaştırılması anlamında en önemli hazırlayıcısı Kilisenin sistematik olarak bölgeye görevliler göndererek düzenlediği vaazlarıdır. Söz konusu vaazlar, günümüz medyasının sahip olduğu imkânları elinde tutmaktadır. Bu sayede toplumun dönüştürülmesinde ve bu büyük hadiselerin norm halini almasında en etkili tedbirlerden biri

haline gelmiştir. Zira bu tedbirler işe yaramamış olsaydı, Languedoc toplumu Moore'un kavramsallaştırdığı şekliyle "zulmeden toplum"²² dönüşmez ve Kilisenin hamleleri toplum ve siyasiler tarafından kabul edilemezdi. Bu vaazlar sayesinde Languedoc toplumu, daha önce ahenk içinde yasadıkları ve muteber gördükleri Katarlar muhalif grubunu zaman içerisinde "heretik" olarak görmeye başlamıştır. En nihayetinde aynı toplum, muhaliflerin Engizisyon Mahkemelerinde yargılanmalarına ve şehir meydanlarında diri diri yakılmalarına duyarsız kalma noktasına gelmiştir. Bu hızlı dönüşümün nasıl gerçekleştiği üzerinde durmak gerekmektedir. Bu çalışmanın temel iddiası, bu dönüşümün en önemli sebeplerinden birinin, Kilisenin vaazlar ve reddiyeler üzerinden heresi grupları aleyhine gerçekleştirdiği itibarsızlaştırma faaliyetleri olduğudur. Kilise bazı hastalık metaforlarını ve Kutsal Kitap referanslı söylemleri ile heretikleri damgalamış ve bu yolla onları marjinalleştirmiştir.

Kilisenin dini muhalefet grubunun itibarını sarsmak ve insanları "doğru yola davet etmek" adına gerçekleştirdiği vaaz kampanyaları, muhalif gruplarla yapılan halka açık tartışmalar ve yazılan reddiyeler vasıtasıyla geniş bir etki sahası oluşturulduğunu görmekteyiz. Söz konusu vaazlar, Albililer Haçlı Seferi için önemli bir ön hazırlık vazifesi görmüştür. Ayrıca vaaz faaliyetleri Engizisyon Mahkemeleri kurulmadan önce de savaşın devam ettiği esnada da yoğun olarak sürdürülmüştür.

Dikkatle incelendiğinde bu faaliyetlerin günümüz medyasının işlevini gördüğü ve Bourdieu'nun *simgesel iktidar* kavramıyla anlatıklarına benzer bir biçimde itibarsızlaştırma yoluyla şiddetin meşrulaştırılmasına imkân tanıdığı görülecektir. Katolik-Katar çatışmasında kullanılan simgesel iktidarın aracı olarak damgalama, bu suretle gözden düşürme en etkili mücadele araçlarından biri haline almış gibi görünmektedir. 'Heretik' damgasından başlayarak ileride detaylı olarak inceleyeceğimiz terimler üzerinden gerçekleştirilen itibarsızlaştırma faaliyeti, Kurtz'un heresinin, dini olmaktan çok sosyal bir terim olduğu iddiasının ne kadar isabetli olduğunu kanıtlamaktadır. Bu bağlamda bu çalışma, XII. ve XIII. yüzyıl Languedoc'undaki hadiselerle ortam hazırlayan Katolik Kilisesi'nin vaazlar, münazaralar ve reddiyeler kanalıyla yürüttüğü faaliyetlerde

²² "Persecuting society" ifadesiyle kavramsallaşmıştır.

Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası kullanılan dil üzerine eğilecek ve belirli metaforlar üzerinde yoğunlaşılacaktır. Söz konusu faaliyetler, Kilisenin o dönemde hem siyaset hem de gündelik hayat üzerindeki nüfuzunu kullanarak toplumun fikirlerini Kilise lehine dönüştürmeyi başarmıştır.

2. Hastalık Metaforları ve Heresi

Kilisenin vaazları incelendiğinde belirli metaforların belirli maksatlarla kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu metaforları iki kategoride değerlendirmek mümkündür: Bunlardan birisi heresi'nin "tehlikesini" vurgulamak için hastalık metaforlarının kullanılmasıdır. Kullanılan hastalık terimleri incelendiğinde en sık kullanılan metaforların cüzzam, fil hastalığı gibi çeşitli deri hastalıkları olduğu görülmektedir. Bunların yanında veba, zehir, kanser, vücuda yayılan mikrop ve böcek vb. gibi terimler üzerine odaklanıldığı görülmektedir. Söz konusu metafor ve söylemlerin (i) özellikle cüzzam gibi bulaşıcı hastalıklara yakalanan hastaların dışlandığı, (ii) hastalık sebebinin Tanrının cezalandırması ve çeşitli günahlar olarak görüldüğü, (iii) tedavilerinin mümkün olmaması sebebiyle hastalara yasayan ölülmüş gibi muamele edildiği gibi unsurlar da göz önünde bulundurulursa terimlerin halk üzerinde ne kadar etkili olduğu anlaşılacaktır. Hastalık metaforlarından sonra, vaazlarda kullanılan diğer metaforlardan, Kutsal kitap referanslı terimlerden bahsedilecek ve "küçük tilkiler", "koyun kılığındaki kurtlar", "tarladaki zararlı otlar" gibi ifadeler üzerinde durulacaktır.

Heretikleri nitelemek için kullanılan hastalıklara yakından baktığımızda daha çok deri hastalıkları olduğu ve dolayısıyla fiziki görünümdeki rahatsız ediciliği vurgulaması bakımından da bir itibarsızlaştırma aracı gibi kullanıldığı açıktır. Burada insanlarda bir uzaklaştırma hatta bir tiksinti uyandırabilme gayretinin yanı sıra kusursuz-mükemmel görün(e)memenin kimi zaman büyük bir eksiklik olarak algılanmasından da söz edilebilir.²³ Burada üzerinde durduğumuz konu görünürlük üzerinden oluşturulan bir algı olduğu için bunun önemli bir nokta olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla burada fiziki açıdan kusurlu olmanın dini bakımdan da

²³ Bu konuda Bourdieu iyi görünmenin ve güzelliğin de bir 'sermaye' çeşidi olduğunu vurgulaması akılda tutulabilir. Örneğin bir şirket için satış temsilcisi seçilirken yazısız kurallar içinde de olsa -ki bazen prezantabl olma şartı açıkça da ifade edilebilir- böyle bir kriterin dikkate alınmadığını söylemek mümkün değildir. Hatta günümüzde estetik ameliyatlarını da bu kapsamda değerlendiren bazı çalışmalar mevcuttur.

kusurlu-günahkâr olmayla ilişkilendirildiğini ve bu bağlantının dini muhalefet grubu aleyhine bir söyleme dönüştürüldüğünü ifade etmek mümkündür.

3. Cüzzam

Cüzzam, Orta Çağ'da Haçlı Seferleri sırasında daha çok yaygınlaşan ve bütün dünyanın o dönemde en çok korktuğu hastalık olarak bilinir.²⁴ Orta Çağ'da Avrupa'da dini muhalefet grubuna -metaforik manada- "cüzzamlı" denildiğinde ne kastedildiğini anlayabilmemiz için o dönemde gerçek cüzzam hastalarının toplumda nasıl görüldüklerine bir bakmak gerekebilir. Her şeyden önce Orta Çağ'da cüzzamlı olmak, yaşayan bir ölü muamelesi görmek anlamına gelmektedir. Dini bakımdan cüzzam hastalığı, Tanrının laneti ve cezası olarak da algılanır. Bu sebeple insanlar bu hastalığa tutulmaktan yalnızca ölümcül bir hastalık olduğu için değil, o zamana kadar yaşayacakları tecrit, horlanma, dışlanma, dini açıdan "günahkâr", hor görülme ve maruz bırakılacakları hukuki mahrumiyetler sebebiyle de korkmaktadırlar.²⁵

Orta Çağ'da genetik olduğu düşünülen cüzzam, esasında kronik ve bulaşıcı bir hastalıktır.²⁶ Cüzzamlılar hem bulaşma riski sebebiyle hem de dini açıdan kusurlu görülmeleri sebebiyle şehirlerin dışında yaşamaya mecbur bırakılmışlardır. Kaldı ki Eski Ahit'in Levililer bölümünün on üçüncü kısmı deri hastalıkları yasasına ayrılmıştır. Bu bölümün söz konusu kanaatlerdeki tesiri yadsınamaz. Levililer'de cüzzamlıların kirli olduklarını vurgulayan ve şehrin dışına çıkarılmalarını emreden pasajda şunlar aktarılmaktadır:

Rab Musa'ya şöyle dedi: "İsrail halkına de ki; deri hastalığı veya akıntısı olan ya da ölüye dokunduğundan kirli sayılan herkesi ordugâhın dışına çıkarsınlar... Aralarında yasadığım ordugâhlarını kirletmemeleri için onları ordugâhın dışına çıkaracaksınız."²⁷

²⁴ M. Zeki Palalı, "Cüzzam", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1993), 8:150.

²⁵ Nathaniel Brody Saul, *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature* (Cornell University Press, 1974), 60-61.

²⁶ R. I. Moore, "Heresy as Disease," in *The Concept of Heresy in the Middle Ages*, ed. W. Lourdaux and D. Verhelst (Leuven: BE: Leuven University Press, 1983), 1-11.

²⁷ Detaylı bilgi için bk. Levililer, 13: 1-46.

1179 yılında gerçekleştirilen III. Lateran Konsili'nde "heretiklerin" yanında cüzzamlılar da konu edilmiş, sağlıklı kişilerle aynı Kilise ve mezarlıkları paylaşmamaları gerektiği kararına varılmıştır.²⁸ Bu konsilde cüzzamlıların toplumdan ayrıştırılması meselesi bir seremoniye de bağlanmıştır. Öncelikle cüzzamlıların teşhisi yapılır, kişinin hasta olup olmadığı kâhin tarafından uzun prosedürlerle tahlil edilirdi. Bunun için şüpheli kişideki semptomlara bakılır ve hastalığın semptomları uyuyorsa yedi gün gözlemede tutulurdu. Sonraki belirtilere göre de hasta olup olmadığına karar verilirdi.²⁹ Levililerde detaylı bir şekilde açıklanan prosedüre göre cüzzama yakalanan kişinin giysileri yırtık, saçları dağınık olmalı, kişi ağzını örtüp "Kirliyim! Kirliyim!" diye bağırmalıdır. Kişi hastalığı devam ettiği sürece kirli sayılacaktır, çünkü kirlidir. Halktan uzak ve ordugâhın dışında yaşamalıdır.³⁰ Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere cüzzam hem fiziki hem de manevi bir hastalık olarak tanımlanmış görünmektedir.

Hastalıklar, özellikle cüzzam gibi görünür ve ölümcül olanları, manevi açıdan da hasta olmak anlamına geliyordu. Yine Levililere göre doğum yapan kadınların temizlenmesi ritüelinde olduğu gibi deri hastalığına yakalananların da manevi bakımdan temizlenmesi mecburiydi. Avrupa'da sadece İngiltere diğer ülkelere nispeten daha müsamahakâr olduğu için orada sembolik toprağa verme³¹ işlemi çok fazla uygulanmıyordu.³² Bu sebeple Orta Çağ Avrupası'nda çokça *leprosarium* (cüzzam evi)³³ mevcuttur.³⁴ 1167 ve 1209 yılları arasında sadece Toulouse'da dahi dört beş cüzzamlı evi olduğu bilinmektedir.³⁵

²⁸ R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Malden, MA: Blackwell, 2. Basım, 2007), 49.

²⁹ Seremoninin detayları için bk. Saul, *The Disease of the Soul*, 64.

³⁰ Levililer, 13:43-46.

³¹ Kişinin ölmeden kendi cenazesine katılmasıdır.

³² Saul, *The Disease of the Soul*, 64.

³³ Özellikle XII. yüzyılda Güney Fransa'da bu hastanelerin sayılarında oldukça artış gözlenmiştir.

³⁴ Cüzzam evleri ile ilgili birçok çalışma göze çarpmaktadır. Öte yandan cüzzam Orta Çağ tarihini kadar meşgul etmiştir ki "leproloji" isminde bir bilimden de söz edilmektedir.

³⁵ Malcolm Barber, *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages* (Longman, 2000), 63.

Cüzzamlıların toplumdan dışlanma biçimleri oldukça sertti, söz gelimi, cüzzamlı olduklarının anlaşılabilmesi için yasadıkları yerleşim yerine göre farklılık arz eden belirli kıyafetler giymek yahut bir işaret taşımak mecburiyetindeydiler. Bu bazen bir zil, bazen bir düdük, bazen de *De Profundis* isimli şarkıyı söylemek yoluyla olabiliyordu. Böylece durumları hakkında sağlıklı insanları uyarış oluyorlardı.³⁶ Bir cüzzamlı hastalığını kendi ilan etmek zorundaydı. Ancak söz konusu istenmeyen uygulama ve muameleler yüzünden kendini ilan etmekte çekimser davranan hastalar ise genelde komşuların ihbarıyla anlaşılıyordu. Cüzzamlının cenaze törenindeki seremonilere yakından bakmak gerekirse: Seremonide, cüzzamlı, sunağın önünde diz çöker.³⁷ Siyah elbiseler giyer (Amiens gibi bazı yerlerde cüzzamlı mezarda bekletilirdi.) Papaz cüzzamlıya: “Bu dünyada ölü ol, Tanrı’ya tekrar doğ” dedikten sonra cüzzamlı cevap: “Ey İsa! Kurtarıcım! Beni dünyanın dışına aldın. Bana vücut giydirdin. Beni ahiret gününde yeniden dirilt” derdi. Cüzzamlının cüzzamlı olduğu böylece ilan edildikten sonra papaz ona yasakları söylerdi:

Sana kiliseye, manastıra, değirmene, pazar meydanına, insanların toplandığı yerlere girmeyi yasaklıyorum. Evinden hem insanların seni tanıması hem de yalınayak çıkmaman için cüzzamlı kıyafetini giymeden çıkmayı yasaklıyorum. Ellerini yahut sana ait herhangi bir şeyi çeşme, pınar ve dereelerde yıkamanı ve hatta su içmeyi yasaklıyorum. Eğer su içmek istiyorsan onu matarana yahut kasene koy. Sana senin olmayan herhangi bir şey almanı yasaklıyorum...Eğer biri sana bir şey sorarsa rüzgâr yönünde durup cevap verme konusunda başarısız olmanı yasaklıyorum. Başkalarıyla karşılaşıp onların senden hastalık kapma ihtimaline binaen dar sokaklardan geçmeni yasaklıyorum. Su yolundan geçtiğinde bir kuyuya yahut ipe eldivenlerini giymediğin sürece dokunmanı yasaklıyorum. Çocuklara dokunmanı ve onlara bir şey vermeni yasaklıyorum. Kendinin olmayan herhangi bir kaptan yemeni ve içmeni yasaklıyorum. Cüzzamlılar olmadığı sürece başka insanlarla toplu olarak yemeni ve içmeni yasaklıyorum.³⁸

Matta 8:2-4’te bahsedilen İsa’nın hastayı iyileşmesine rağmen bir rahibe göndermesi hem de yukarıda aktarılan Levililerde deri

³⁶ Saul, *The Disease of the Soul*, 64.

³⁷ Seromoninin detayları için bk. Saul, *The Disease of the Soul*, 66-69.

³⁸ Saul, *The Disease of the Soul*, 66-67.

Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası hastalığına tutulmuş kişiden "Kirliyim! Kirliyim!" diye bağırmasının istenmesinde olduğu gibi hastanın manevi açıdan da kirli olarak algılandığı tezini güçlendirmektedir.

Cüzzam konusunda az da olsa farklı bakış açıları mevcuttur. Söz gelimi cüzzama yakalanmak kişinin cennete daha hızlı ulaşabilmesi için Tanrı'nın lütfu olarak da görülmekteydi. Bir diğer deyişle cüzzamlılar temiz olmasalar da Aziz Francis örneğinde olduğu gibi tüm kirliliğine rağmen onları sevmek de bir kutsallık emaresi olarak görülmüyordu.³⁹ Ancak Kilise bir taraftan olaya bu şekilde bakarken diğer taraftan papaz ve piskoposlar cüzzamı manevi bir dejenerasyon metaforu olarak kullanmaya devam ediyorlardı. Dolayısıyla cüzzam hem günahkarlık alameti hem de Tanrı'nın lütfu olması bakımından saygıya değer sayılabiliyordu. Bu tutarsızlığa rağmen cüzzam öyle utanç verici bir kusur olarak algılanıyordu ki cüzzam hastaları daha dünyadayken cehennemi yaşamaktaydılar.⁴⁰

XII. yüzyıl ilahiyatçıları "günah"la "cüzzam"ı neredeyse eş anlamlı olarak kullanmışlardır.⁴¹ Öte yandan heresi, cüzzama benzetilirken, bu hastalığa günah ve ahlaksızlığın sebep olduğu düşüncesi de heretiklere yapılan ithamlarla paralellik arz etmektedir. Buna örnek olarak Bérout'un *Tristan* isimli çalışması verilebilir. Bu çalışmada hem heretiklerin hem de cüzzamlıların şehvet düşkünü kimseler olduğuna ve hastalıklarının cinsel yollarla bulaştığına dair söylemler mevcuttur.⁴² Ayrıca heretiklerin ve cüzzamlıların sapkın partiler düzenledikleri, Engizisyon kayıtlarında, reddiyelerde ve vaazlarda çok fazla tekrarlanan ve heretikleri itibarsızlaştırmak için sıkça müracaat edilen ithamlar arasındadır.

Orta Çağ Avrupası'nda asil bir aileden gelmek malumdur ki varlıklı ve muteber olmak demektir. Ancak cüzzama yakalanan bir kimse asiller sınıfında dahi olsa cüzzamlıların kaderini paylaşmak

³⁹ Rod Edmond, *Leprosy and Empire: a Medical and Cultural History* (Cambridge University Press, 2006), 1. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Courtney A. Krolkoski, "Kissing Lepers: Saint Francis and the Treatment of Lepers in the Central Middle Ages", *Leprosy and Identity in the Middle Ages: From England to the Mediterranean*, ed. Elma Brenner, François-Olivier Touati (Manchester University Press, 2021), 269-293.

⁴⁰ Saul, *The Disease of the Soul*, 61.

⁴¹ Berly Smalley, *The Becker Conflict and the Schools: a Study of Intellectuals in Politics*, (Oxford: 1973), 132.

⁴² Moore, "Heresy as Disease", 9.

durumundadır. Örneğin Heinrich isminde bir şahıs cüzzama yakalandığında konumu ve mülklerinden feragat etmek durumunda kalmıştır. Çünkü iyileşme ümidiyle tüm mal varlığını Kilise'ye bağışlamıştır.⁴³ Örnekte görüldüğü gibi Kilise cüzzamlılardan kendileri isteseler de istemeseler de maddi gelir elde etmekteydi.

Vaazlarda heresinin hastalıkla özdeşleştirilmesi örneklerinin en çok kullanılanı kanser ve cüzzam alegorisidir. Neredeyse bütün Katolik reddiyeciler heresinin hastalık gibi yayıldığını öne sürerler. Schönau'lu Eckbert Katarlar⁴⁴ hakkında şunları söyler: "Bütün bölgelere yayıldılar. Böylece Tanrı'nın Kilisesi her yere saçtıkları zehir sebebiyle tehlikeye düşmüş oldu. Çünkü mesajları tıpkı cüzzamın dört bir yana yayılması gibi kanser gibi yayıldı. Bu yüzden İsa'nın kıymetli bedeni kirlendi".⁴⁵ Öte yandan Dominik tarikatı üyesi Romanslı Humbert, vaazının "Heretiklere karşı hacc'ı vaaz etmek hakkında" isimli bölümünde şunları kaydetmektedir:

Heresinin bütün günahlar arasında en kötüsü olduğu bilinmelidir. Diğer birçok günaha ısrar ve inat yoktur ancak hereside vardır. Çünkü Augustinus'a göre "hata yapabilirim ancak heretik olmamalıyım" dediği sürece hata kişiyi heretik yapmaz... Heresi başka insanlara ulaşır. Çünkü bulaşıcıdır. Bu sebeple kutsal metinlerde cüzzamla özdeşleştirilmiştir. Gerçek iman bilgisine sahip olmayanları ve çeşitli hatalı öğretileri savunanları cüzzamlı gibi düşünmek garipsenecek bir durum değildir.⁴⁶

Lilleli Alan da yine Güney Fransa'daki heresi gruplarından Valdensianlar ismindeki grubun ruhen cüzzamlı olduklarını öne sürmektedir. Ona göre onlar ruhen (cüzzamda olduğu gibi) lekelenmişlerdir.⁴⁷ Mercyli Henry de 1178'de Toulouse'a gittiğinde şehirde

⁴³ Anne J. Duggan (ed.), *Nobles and Nobility in Medieval Europe: Concepts, Origins, Translations* (King's College London: Boydell Press, 1998), 165.

⁴⁴ Kendisi "Katar" isminin mucididir ve bu sebeple Katarlar kelimesinin objektif olmadığı savunulmuştur. Çünkü Katarlar şeklinde bilinen grup kendilerine "İyi Hıristiyanlar" "İyi İnsanlar" "İyi erkekler" "İyi kadınlar" derler. Asla "Katarlar" dememişlerdir.

⁴⁵ *Sermones, I*, Harrison, I: 7-8.

⁴⁶ *On the Instruction of Preachers*, II: 62 (M. de La Bigne (ed.), *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*).

⁴⁷ (Geneva, 1677), XXV: 555. *De Fide Catholica*, II: (PL 210, 379.); Lucy E. Bosworth, "Perceptions of the Origins and Causes of Heresy in Medieval Heresiology" (Doktora tezi, University of Edinburgh, 1995).

Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası heresiden cüzzama, eşcinsellikten sapıklığa kadar her türlü pisliğin şeytani biçimde hem toplumsal düzeni hem de şehrin maneviyatını tehdit ettiğini öne sürer.⁴⁸

Toulouse engizitörü Bernard Gui, 1320'li yılların Fransız Kralığı'nda cüzzamlıların sağlıklı insanlara karşı yaptıkları kötü bir planının tespit edilip engellendiğinden bahseder. Gui'ye göre bedeni hasta ve akli kaçık bu insanlar sağlıklı insanlara büyük bir komplo kurmuşlardır. Bu kişiler her yerdeki kuyu, nehir, çeşmelerdeki suların içerisine toz şekilde zehir ve bulaşıcı maddeler koyarak suları zehirlemeyi düşünmüşlerdir. Yine Gui'ye göre cüzzamlılar, bu işi, bu sulardan içen sağlıklı insanları cüzzama yakalatmak, ölecek noktaya getirmek yahut öldürmek için yapacaklardı. Böylece onlara göre cüzzamlıların sayısı artıp sağlıklı insanların sayısı azalmış olacaktı.⁴⁹ O kadar ki bu olay üzerine Fransa Kralı V. Philip "Bütün cüzzamlıları bildirin bir yerde toplayıp onları yakalım. Köklerini kurutana kadar yakalım" demiştir.⁵⁰ Cüzzamlıların, Kralın 1321 yılının haziran ayında da Güney Fransa ziyaretinde krala ve kraliyet sarayına saldırdıkları iddia edilmektedir.⁵¹ Bu ayaklanmada da birçok cüzzamlı ya öldürülmüş ya da yakılarak yok edilmiştir.⁵² Bu ve bunun gibi hadiselerden dolayı R. I. Moore birçok çalışmasında Orta Çağ Avrupası'nda zulüm görenlerin sadece heretikler değil, Müslümanlar, Yahudiler, cüzzamlılar, cadılar ve eşcinseller olduğunu belirtir.⁵³ Nitekim bu hadisede yalnızca cüzzamlılar değil, Yahudi ve Müslümanlar da töhmet altında tutulmuştur. Müslümanların tehdit olarak düşünülmesi dinden ziyade siyasi bir tehdit olarak algılanmalarından da kaynaklanmaktadır. Çünkü İspanya tecrübesi coğrafi ve tarihi bakımdan yakın olduğu için halen tazedir ve bu sebeple bu olayda Yahudilerden ziyade Müslümanların suçlandığı

⁴⁸ R. I. Moore, *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe* (London: Profile Books, 2014), III: 218.

⁴⁹ Malcolm Barber, "Lepers, Jews and Muslims: The Plotto Overthrow Christendom in 1321", *History* 6 no. 216 (1981): 1-17. Bu hadise cüzzamlılar konusunda çok meşhurdur ve birçok araştırmada zikredilmektedir.

⁵⁰ Murat Serdar, "Orta Çağ Avrupası'nda Tanrının Laneti Cüzzam ve Cüzzam Evleri", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9 (2014): 100-110; Saul, *The Disease of the Soul*, 96.

⁵¹ Serdar, "Orta Çağ Avrupasında Tanrının Laneti Cüzzam ve Cüzzam Evleri", 100-110, 119.

⁵² Saul, *Leprosy in Medieval Literature*, 97.

⁵³ Moore, *The War on Heresy*, 6.

kaydedilmektedir. Hatta suçlamalarda sürekli gündeme gelen Müslüman bir cüzzamlıdan da bahsedilmektedir. Bunun da ötesinde söz konusu dönem ve coğrafyada, cüzzamlı, hain, eşcinsel, ahlaksız kadın ve Sarazen-Müslüman kelimelerinin itibarlı kişilere hakaret için kullanıldığı bilinmektedir.⁵⁴

Fontcaudeli Bernard, Valdocuların mesajını Fransa boyunca kustukları hain bir virüs olarak nitelendirir.⁵⁵ Fontcaudeli Bernard cüzzamda bedenin değişebilen renklerinin heretik kişilerdeki hakikatle sahteliğin karışımını temsil ettiğini belirtir.⁵⁶

Heresinin gerçekten cüzzam gibi havayı kirleten bir zehir, bir virüs olduğuna inanılıyordu.⁵⁷ Bunun da ötesinde heretiklerin cüzzamlılarla aynı fiziksel özellikleri sergiledikleri tarif edilmiştir: “Cüzzamlıların kıyafetleri yırtık pırtık ve çok pistir. Tıpkı gezici heretik vaizler gibi. Hepsi “paupere Christi (İsa’nın yoksulları)”dır. Yahut öyle olduklarını iddia ederler”.⁵⁸

Kilise tarafından kullanılan bu hastalık alegorisine daha önce-den aşına olunduğu ve eski metinlere de referans yapıldığı aşikârdır. Örneğin William the Monk Lausanneli Henry’e karşı itirazı savunurken İsa’nın şifa bulmuş cüzzamla ilgili sözleri hakkında şunları söylemiştir: “Git kendini bir rahibe göster ve Musa’nın emrettiği gibi kendini temizlemek için bir şey sun.”⁵⁹ Cüzzam tedavisi ile ilgili Levililerdeki talimatlarını aktardı ve Yeni Ahit’teki pasajı Ortodoks bir tarzda yorumladı: “Bize göre bu hastalık günahlara işaret eden bir şeyden başkası değil.” Hastalığa sebebiyet veren dengesizlik de bir günah tecellisidir. Dolayısıyla hastalıklar kendilerinin vücut ifadeleri olan günahlara göre tasnif edilirler: Cüzzam çeşitli hatalar ve heretik öğretinin ta kendisidir. Burada da net bir şekilde heresi ve cüzzamın aynı tutulduğunu görmekteyiz.

Bunun yanı sıra heretiklerin veba, virüs, kanser vb. gibi birçok hastalık terimine referansla itibarsızlaştırılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Örneğin Alcuin’in de heresi hakkındaki ifadeleri epeyce

⁵⁴ David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton University Press, 2015), 105.

⁵⁵ *Adversus Waldensium Sectum*, Prologus, (PL, 204, 793).

⁵⁶ *Adversus Waldensium Sectam*, II: i (PL, 204, 798).

⁵⁷ Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, 63.

⁵⁸ Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, 63; “Heresy as Disease”, 5-6.

⁵⁹ Matta, 8:2-4.

Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası hastalık metaforu barındırmaktadır: "Bize öyle geliyor ki, öğretisi kanser gibi, virüs gibi hızla yayılan, yılanın yaralayıp dişleriyle enjekte ettiği zehir gibi öldürücü sapkın heresi vebasına karşı da aynı özveriyle savaşılmaması gerekiyor. Katolik inancının hakikatinde ruhların bütünlüğüne olan dikkat, eski insanlar için gösterilen bedensel sağlık kaygısından daha az önemli olmamalıdır."⁶⁰ Hastalıkların büyük bir tehdit unsuru olarak görüldüğü ve özellikle çaresiz deri hastalıklarından şiddetle korkulduğu bir dönemde bu propaganda'nın işe yaradığı, olması imkansızdır. Bütün bu itibarsızlaştırma hareketleri, temelsiz ithamlar, kamuoyunun nazarında muhalif grubun gözden düşürülmesi projesini başarılı kılmıştır ve tam da Bourdieu'nün medyayla gerçekleştiğini savunduğu "simgesel şiddet" bütün keskinliğiyle gerçekleşmiştir.

4. Kutsal Kitap Kaynaklı Diğer Metaforlar

Kilise entelektüellerinin heretiklere yaptıkları itibarsızlaştırma faaliyetinin sözel araçları hastalık alegorilerinden ibaret değildir. Kilise, bunların yanında Kutsal Kitap'tan aldığı pek çok metaforlarla heretiklere karşı adeta bir şiddet retorisi geliştirmiştir. Kutsal Kitap referansının muhataplarında oluşturacağı etki tahmin edilebilir düzeydedir. Bu nefret dilinin Katolik reddiye ve vaazlarında yüzyıllarca kullanılması neticesinde bir külliyatın oluşması bu yöntemin oldukça etkili ve kullanışlı olduğuna işaret etmektedir. Söz gelimi yalnızca Ezgilerin Ezgisi'ndeki ifadelerle referansla söylenen "Küçük Tilkiler"⁶¹ benzetmesinin dahi tek başına geniş bir literatüre tekabül ettiği söylenebilir. Ünlü heresi tarihçisi Grundmann, bu retorik kalıpların XI. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar kullanılmaya devam edildiğinin altını çizmektedir.⁶² Günümüz tarihçilerinden Kienze, heretikler için kullanılan ifadelerin (i) Şeytanlaştırma, (ii) Kirli, pis gösterme, (iii) Onların sosyal düzen için bir tehdit olduklarına

⁶⁰ Bryan E. Peterson, "The Union of Crusading and Anti-heresy Propaganda" (Yüksek Lisans Tezi, University of North Florida, 2018); Alcuin of York, "Alcuin: Against the Adoptionist Heresy of Felix," *Heresy and Authority*, ed. Edward Peters, 53-4; *Adversus Felicis Haeresin*, 1.1; *PL*, vol. 101: 87-8.

⁶¹ Ezgilerin Ezgisi, 2:15.

⁶² Detaylı bilgi için bk. Jennifer Kolpacoff Deane (ed.), *Herbert Grundmann (1902-1970): Essays on Heresy, Inquisition and Literacy*, çev. Stewan Rowan (York: Boydell & Brewer, 2019).

inandırma ve (iv) Apokaliptik olduklarını ileri sürme gibi dört ayrı işlevselliklerinden bahsetmektedir.⁶³

Sisteryanlar üzerine yaptığı çalışmasıyla bilinen Kienze'ye göre, böyle büyük ve önemli bir literatürün şimdiye kadar etraflıca ele alınmamış olması, daha çok Dominikenlerin vaazları ve Haçlı Seferi vaazlarına daha fazla ilgi gösterilmesiyle ilgilidir.⁶⁴ Ancak bu konunun hiç gündeme gelmediğini de söylemek güçtür. Zira yukarıda belirttiğimiz gibi Grundmann, Sacville, Moore, Rist gibi tarihçiler bu metaforları incelemişlerdir.

Kutsal Kitap referanslı metaforların heretik grupların tamamına yönelik kullanılmış olması ilginçtir. Bu metaforlardan en sık kullanılanların şunlar olduğunu söyleyebiliriz: Küçük tilkiler,⁶⁵ yılanlar,⁶⁶ köpekler,⁶⁷ koyun kılığına girmiş kurtlar,⁶⁸ köstebekler,⁶⁹ sürüngenler,⁷⁰ zararlı otlar,⁷¹ yoldan çıkararak ruh ve şeytanın öğretileri,⁷² kangren gibi yayılan sözler.⁷³ Sadece Papa III. Innocent'in Güney Fransa Katarlarıyla ilgili mektuplarında yer alan benzetmeler dahi oldukça çeşitlidir: Küçük tilkiler, tarlalardaki zararlı otlar, sokaklardaki sürüngenler, Kutsal Kitabın vahit-kıyamet bölümündeki siyah at, iğrenç kokan (*fetid*) bir ağacın filizleri ve dallar.⁷⁴ Grundmann, vaazlarda heretiklerin gizlilikleri, kurt gibi saklanmaları ve

⁶³ Beverly Mayne Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1129: Preaching in the Lord's Vineyard* (York Medieval Press, 2001), 81.

⁶⁴ Kienzle, *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania*, 81.

⁶⁵ Kienzle, *Cistercians Heresy and Crusade in Occitania*, 5.

⁶⁶ Ezgilerin Ezgisi, 2:15.

⁶⁷ Mezmurlar, 9:29.

⁶⁸ Matta 10: 13-19.

⁶⁹ Matta, 7:15.

⁷⁰ Isidore, heretiklere köstebek denmesinin sebebini şöyle açıklar: Köstebekler kör olduklarından her zaman kiri kazar, toprağı atar ve sebzelemin altındaki kökleri yutar. Isidore of Seville, *Etymologies*, trans. Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof (Cambridge University Press, 2006). Köstebek metaforu ile ilgili şu yazı da dikkate değerdir. Bk. "Blind Heretics Under Ground-Excerpts from the Cultural History of the Mole", <http://my-albion.blogspot.com/2016/06/blind-heretics-under-ground-excerpts.html>. 15 Kasım 2023.

⁷¹ *Medieval Sourcebook: Caesarius of Heisterbach: Medieval Heresies*, <https://sourcebooks.fordham.edu/source/caesarius-heresies.asp>. 1 Kasım 2023.

⁷² Matta, 13:24-30, 36-52.

⁷³ I Timoteos, 4:2.

⁷⁴ Andrzej Pleszczyński, Joanna Sobiesiak, et. al. (ed.), *Imagined Communities: Constructing Collective Identities in Medieval Europe* (Brill, 2018), 368; E. E. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages* (Berkeley and Los Angeles: 1986), 4-9.

Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası
aldatıcı görünüşleri üzerinde durulduğunu aktarmaktadır. Grundmann'ın öğrencisi Patschovsky de heretikleri itibarsızlaştırmak için kullanılan putperestlik, canavarlık, ucubelik gibi terimleri ele almaktadır.

5. Üzüm Bağına Dadanan Küçük Tilkiler

Günümüzde dahi halen vaazlarda kullanılan küçük tilkiler ifadesi Ezgilerin Ezgisi'ndeki şu pasaja referansla söylenmektedir: "Yakalayan tilkileri bizim için/Bağları bozan küçük tilkileri/Çünkü bağlarımız yeşerdi."⁷⁵ "Küçük tilkiler" terimi Katarlar için o kadar sık kullanılan bir ifadedir ki, neredeyse onları tanımlar haline gelmiştir. Bu sebeple söz konusu ifade Katarlara dair pek çok çalışmanın başlığında bu tanımı ima etmek ve okuyucuların dikkatini çekmek için tercih edilegelmiştir.

Orta Çağ fabllarında en çok kullanılan hayvan karakterlerinden birinin küçük olmasına rağmen hinliği, kurnazlığı ve sinsiliği ile tanınan tilki⁷⁶ olduğu bilinmektedir. Bunun yanında Güney Fransa'nın halen üzüm bahçeleri ve şaraplarıyla ünlü olduğu düşünüldüğünde bize buradaki imanın yalnızca dini değil, ekonomik de bir referansının olabileceğini düşündürmektedir. Çünkü oradaki zengin ahaliden gelen vergiler artık Kilise'ye değil, Katarlara aktarmaktadır. Dolayısıyla üzüm bağına tilki dadanmıştır. Kutsal Kitaba referansla kullanılan ifadeyi ilk kullananın Origen olduğu söylenmektedir.⁷⁷ Papa III. Innocent, 1205 yılında yazdığı mektupta heretiklerin tilkiler gibi manevi kuyruklarının olduğunu söylemektedir.⁷⁸ Innocent 1205 yılında yazdığı mektupta heretiklerin koyun kılığındaki kurtlar olduğunu söylemektedir.⁷⁹

⁷⁵ Ezgilerin Ezgisi, 2:15. *Vahiy*, 6:4-5; Rebecca Rist, *Papacy and Crusading Europe, 1198-1254* (Bloomsbury Academic, 2009), 56.

⁷⁶ Rebecca Rist, *The Papacy and Crusading Europe, 1198-1245*, Bloomury Academic, 2009, 56.

⁷⁷ Damian Smith, *Religious minorities viewed from Rome : the Papacy and the Heretics*, <https://books.openedition.org/pur/101151>. 9 Ekim 2023.

⁷⁸ Micheal D. Barbezat, *Burning Bodies: Communities, Eschatology, and the Punishment of Heresy in the Middle Ages* (Cornell University Press, 2008).

⁷⁹ Mektup Alnord Amalric'e yazılmıştır ve yine Tanrının üzüm bağını mahveden küçük tilkilere de referans verilmektedir. Lorraine Marie Alice Simonis, "The Kingdom, the Power and the Glory: the Albigensian Crusade and the Subjugation of the Languedoc" (Doktora Tezi, Washington and Lee University, 2014).

III. Innocent'ın kullandığı dil ve tasvirler muhatabını çürüme ve yozlaşma fikrine yönlendirmektedir.⁸⁰ III. Innocent ayrıca yaşadığı dönemdeki heretikleri dolayısıyla daha çok Katarları büyüyen inancın saflığını bozan zararlı otlara ve yumuşatılması gereken pütürlü yerlere⁸¹ de benzetmiştir.⁸² Ona göre Tanrı'nın üzüm bağında üzümleri taşıyan asmaların filizlenmesi, ancak bu pürüzlerin giderilmesi ile mümkündür.⁸³

III. Innocent 1214 yılındaki mektubunda ise Embrun, Aix-en-Provence, Arles ve Narboone bölgesinde görev alan Katolik piskopos (*prelate*) ve rahipleri mahşerin dört atlısındaki siyah at ile karşılaştırır.⁸⁴ İnançlı Katolikleri tanrının sürüsüne benzetmiştir.⁸⁵ Bunun yanında Kilisenin heretiklerle karşı karşıya gelişini Aziz Peter'in fırtınada ala bora olmuş yelkenli gemisine benzetmektedir.⁸⁶

Aziz Bernard'ın 65. ve 66. vaazları Ezgilerin Ezgisi hakkındadır. 1143 yılındaki heresi karşıtı misyon sırasında yazılmıştır. Bu pasaja referans yapan bu vaaz elbette Augustinus'a ve Lyonlu Iranaeus'a kadar uzanmış oluyordu. Sihizmatikler ve heretikler kurnazdır ve kendilerini mütevazi gösterirler. Böylelikle Kutsal Kitap'ta geçen her tilki ifadesi Aziz Bernard'ın ezgilerin ezgisi yorumu gibi yorumlanır olmuştur.⁸⁷

Sackville, Alain de Lille'nin Bernard'dan az bir vakit sonra ondan bahseden kitabı hakkında yorum yaparken şunları kaydettiğini aktarır: Yoldan çıkarıcı yaratıklar olarak tilkiler yerin altında yaşayan heretikler olarak anlaşılmalıdır. Üzümler, Kilise olarak anlaşılmalı *frailty*leri sebebiyle onları bizim için yakalayın. Bu gelenek çok uzundur ancak Bernard'ın bu kurtlar benzetmesi takip edilen yıllarda tilkinin kullanılması şüphesiz en tesirlisiydi. Orta Çağ'da fabllarda aslandan sonra en çok kullanılan hayvan tilkiydi.⁸⁸ Aziz

⁸⁰ Matta, 7:15.

⁸¹ Matta, 13:25-30.

⁸² Lucy Sackville, "Heresy in Thirteenth Century Catholic Texts" (Doktora Tezi, University of York, 2005).

⁸³ Yeşaya, 5:7.

⁸⁴ Vahiy, 6:4-5.

⁸⁵ Luka, 12:32.

⁸⁶ Markos, 4:27-40.

⁸⁷ Sackville, "Heresy", 157-158.

⁸⁸ Sackville, "Heresy", 157-158.

Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası Bernard Albililer Haçlı Seferinin organize edilmesi yani ortam sağlanmasında çok etkili olmuştur. Bunun için Katarların heterodoksiden heresi haline gelişi önemli bir adımdır.

Kilisenin vaazlarda kullandığı ifadeler ve vaazların kullanılış biçiminin sözel bir şiddete dönüşmesi, bir nevi zamanının medya vazifesini görmesi, itibarsızlaştırma çabası gütmesiyle Bourdieu'nün "simgesel şiddet"ini andırmaktadır. Ancak heretikler bu suçlamaları kabullenmedikleri için tam anlamıyla simgesel şiddet olarak isimlendirmek doğru olmayabilir. Bu daha çok Foucault'nun "iktidar" kavramına daha yakındır. Yönetim yönettiklerini bir nevi pasifize etmiştir.

Vaazlarda kullanılan terimler simgesel iktidar malzemesi yapılarak itibarsızlaştırılmaya yararken, aynı zamanda Erving Goffman'ın 'damgalama'sı gibi etiketleme suretiyle de dışlamayı beraberinde getirmektedir. Nitekim Goffman'a göre etiketlenen kişi daha önce grup içinde 'bütünün bir parçası, normal, dolayısıyla toplumsal normlara uygun ve uyumlu biri' iken, etiketlenerek kusurlu, noksan, dikkate alınmayacak kadar değeri düşen bir konuma itilmiştir.⁸⁹ Bu sayede daha önce de ifade edildiği üzere normal olan ile ayıplı ve etiketli olan arasında sosyal bir sınır meydana gelir.⁹⁰ Yine Goffman itibarsızlaştırmaya da atıf yaparak 'damgalama' teriminin, derinden itibarsızlaştırıcı olan bir niteliğe atıfta bulunmak için kullanıldığını belirtmektedir.⁹¹

Sonuç

Heretik kavramı, dini bakımdan marjinal görülmesi, ortodoksi çemberinin dışında tutulması ve ile birlikte, sosyal açıdan da dışlanmışlığı ifade etmektedir. Dolayısıyla heresi yalnızca dini bir kavram değil, aynı zamanda politik ve sosyolojik de bir vakıdır. Özelde Katarların genelde ise bütün Orta Çağ Katolik coğrafyasında ortaya çıkan dini muhalefet gruplarının "heresi" olarak etiketlenmesi bir süreç içerisinde gerçekleşmiştir. Kilise anti-heretik vaazlar ve reddiyeler vasıtasıyla Goffman'ın damgalama terimi ile ifade ettiklerine benzer bir biçimde etiketleme ve itibarsızlaştırma çalışmaları yürütülmüştür. Bunun için en çok müracaat edilen yöntemlerden biri

⁸⁹ Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Touchstone, 1963), 3.

⁹⁰ Goffman, *Stigma*, 6.

⁹¹ Goffman, *Stigma*, 13.

bazı hastalık metaforlarının kullanılmasıdır. Cüzam, veba gibi Orta Çağları etkisi altına alan ağır hastalıkların heresi ile özdeşleştirilmesi toplumun dönüştürülmesinde oldukça etkili olmuştur. Yine Kutsal Kitap'a referansla kullanılan hayvan metaforlarının önemi yadsınamaz. Aziz Bernard'ın Haçlı Seferi propagandası için kullandığı "küçük tilkiler" ifadesi kendi ardından bir literatür oluşturacak kadar etkili olmuştur. Avrupa'nın ilk soykırımı olarak anılan Albililer Haçlı Seferinde gerçekleştirilen katliam için de bu *dehumanization* süreci kritik bir önem arz etmektedir. Kilisenin simgesel iktidarını kullanarak gerçekleştirdiği vaaz faaliyetlerini günümüz medyasına benzetmek mümkündür. Bu sayede halkın tevecühüne mazhar olan Katarlar ve diğer heresi grupları damgalanarak halk nezdinde itibarsızlaştırılmıştır.

XIII. yüzyıl Kilise yazarlarının şiddetin meşrulaştırılmasında en büyük referans kaynağı olan Aziz Augustinus'un her hatanın değil, yalnızca siyasi otoritelerin ortodoksiye aykırı buldukları fikir ve uygulamaların heresi olduğunu söylemesi dikkat edilmesi gereken bir diğer husustur. Heresi, bu bakımdan siyasi bakımdan kabul görmeme ve bir yenilginin de ifadesidir. Bunun en önemli delillerinden biri, yine aynı dönem ve coğrafyada ortaya çıkmış Aziz Fransis ve Valdo örneğidir. Aziz Fransis önceleri heretik olarak görülürken Papa ile görüşmesi neticesinde Kilise'nin onayını alarak bir Katolik tarikatına dönüşmüştür. Ancak öğretilerinin büyük paralellik arz ettiği Valdo ise heretik sayılmıştır.

Değerlendirme/ Review	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	dergi@milelvenihal.org
Çıkar Çatışması / <i>Conflict of Interest</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Kaynakça

- Ateş, Kazım. "Türkiye'de Milliyetçilik, Yurttaşlık ve Aleviler: 'Öztürkler' ve 'Heretik Ötekiler'". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Augustinus, Aurelius. *De Haeresibus*, Trans. L. G. Muller. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1956.
- Barber, Malcolm. *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. Longman, 2000.
- _____. "Lepers, Jews and Muslims: The Plot to Overthrow Christendom in 1321". *History* 6, no. 216 (1981).
- Barbezat, Micheal D. *Burning Bodies: Communities, Eschatology, and the Punishment of Heresy in the Middle Ages*. Cornell University Press, 2008.
- Barker, C., D. Galansinski, *Cultural Studies and Discourse Analysis: a Dialogue on Language and Identity*. Sage Publication, 2001.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of Judgement of Taste*. Harvard University Press, 1984.
- _____. *Language and Symbolic Power*. Trans. John Brookshire Thompson. Harvard University Press, 1991.
- Bosworth, Lucy E. "Perceptions of the Origins and Causes of Heresy in Medieval". Doktora Tezi, University of Edinburgh, 1995.
- Çelik, Hilal, Halil Ekşi, "Söylem Analizi". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27, sy. 117 (2008).
- Deane, Jennifer Kolpacoff (ed.). *Herbert Grundmann (1902-1970): Essays on Heresy, Inquisition and Literacy*. Trans. Stewan Rowan. Boydell & Brewer, York Medieval Press, 2019.
- Duggan, Anne J. (ed.). *Nobles and Nobility in Medieval Europe: Concepts, Origins, Transformations*. London: Boydell Press, 1998.
- Edmond, Rod. *Leprosy and Empire: a Medical and Cultural History*. Cambridge University Press, 2006.
- Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. Seçme Yazılar. Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Goffman, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Touchstone, 1963.
- Isodore of Seville. *Etymologies*, Trans. Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof. Cambridge University Press, 2006.
- Kienzle, Beverly Mayne. *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania, 1145-1129*. Preaching in the Lord's Vineyard, York Medieval Press, 2001.
- Krolikoski, Courtney A. "Kissing Lepers: Saint Francis and the Treatment of Lepers in the Central Middle Ages". *Leprosy and Identity in the Middle Ages: From England to the Mediterranean*, ed. Elma Brenner, François-Olivier Touati. Manchester University Press, 2021.
- Kurtz, Lester R. *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism*. University of California Press, 1986.
- Moore, R. I. *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*, III. London: Profile Books, 2014.

- _____. "Heresy as Disease". In *The Concept of Heresy in the Middle Ages*, ed. W. Lourdaux and D. Verhelst. Leuven: Leuven University Press, 1976.
- _____. *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*: Malden, MA: Blackwell, 2. Basım, 2007.
- Nirenberg, David. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton University Press, 2015.
- Palalı, M. Zeki. "Cüzzam". *DİA* c. 8. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1993.
- Peterson, Bryan E. "'Contrahaereticosaccingantur': The Union of Crusading and Anti-heresy Propaganda". Yüksek Lisans Tezi, University of North Florida, 2018.
- Pleszczyński, Andrzej; Sobiesiak, Joanna; Tomaszek, Michał; Tyszka, Przemysław (ed.). *Imagined Communities: Constructing Collective Identities in Medieval Europe*. Brill, 2018.
- Rist, Rebecca. *The Papacy and Crusading Europe, 1198-1245*. Bloomury Academic, 2009.
- Saul, Nathaniel Brody. *The Disease of the Soul: Leprosy in Medieval Literature*. Cornell University Press: 1974.
- Sackville, Lucy. "Heresy in Thirteenth Century Catholic Texts". Doktora Tezi, University of York, 2005.
- Saçmalı, Feyza & Ataman, Kemal. "Köken Tartışmaları Ekseninde Katarlara Dair Tarih Yazımındaki Güncel Paradigma Değişikliği". *Milel ve Nihal* 18, sy. 1 (2021): 41-65.
- Şahin, Yasin, "Michel Foucault'da Söylem Analizi". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* III, sy. 6 (2017).
- Serdar, Murat. "Orta Çağ Avrupası'nda Tanrının Laneti Cüzzam ve Cüzzam Evleri". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9 (2014).
- Simonis, Lorraine Marie Alice. "The Kingdom, the Power and the Glory: the Albigensian Crusade and the Subjugation of the Languedoc". Doktora Tezi, Washington and Lee University, 2014.
- Smalley, Berly. *The Becker Conflict and the Schools: a Study of Intellectuals in Politics*. Oxford: 1973
- Solomon, Howard M. "Stigma in Western History: A Historical Approach". In *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*, ed. Stephen C. Ainlay, Gaylene Becker, and Lerita M. Coleman. Springer Science & Business Media, 2013.
- Swartz, David. *Simgesel İktidar - Siyaset ve Entelektüeller*. Fol Kitap, 2022.
- Vodola, E. E. *Excommunication in the Middle Ages*. Berkeley and Los Angeles, 1986.

İnternet Kaynakları

- Chadwick, Joan V. "The Fox: A Medieval View, and Its Legacy in Modern Children's Literature". <https://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1880&context=bts>.

Orta Çağ'da Kilisenin Heresi Karşıtı Vaazlarında Damgalama ve Simgesel İktidar İnşası
"Blind Heretics Under Ground-ExcerptsfromtheCulturalHistory of the-
Mole", <http://my-albion.blogspot.com/2016/06/blind-heretics-under-ground-excerpts.html>.
"MedievalSourcebook: Caesarius of Heisterbach: MedievalHeresies",
<https://sourcebooks.fordham.edu/source/caesarius-heresies.asp>.

Papa Francis'in Kilise Hukuk Metninde Yaptığı Değişiklikler

Araştırma makalesi • Research article

Musa Osman KARATOSUN*



Atf: Karatosun, Musa Osman. "Papa Francis'in Kilise Hukuk Metninde Yaptığı Değişiklikler." *Milel ve Nihal* 20 sy. 2 (2023): 193-223.
<https://doi.org/10.17131/milel.1288162>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Öz: Kadim köklerine bağlı, ancak gelişimi ve değişimi temsil eden yeni yüzüyle Jorge Mario Bergoglio, 13 Mart 2013 tarihinde Roma Katolik Kilisesi'ne *Romanus Pontifex* (bir başka kullanım şekliyle *Summus Pontifex*) unvanıyla papa olarak seçilmiştir. Papalığa seçildiği günden itibaren birçok ilkin önderliğini yapmıştır. Sekizinci yüzyıldan beri Avrupa'nın dışından papa olarak seçilen ilk kişidir. Dünyadaki Katolik popülasyonun çoğunluğunu oluşturan Latin Amerika'dan seçilen ilk papadır ve Kilise tarihinde, Francis ismini papalık ismi olarak kullanan tek kişidir. Kimliği ile ilgili bu ilklerden daha çok, aldığı kararlarla sergilediği yenilikçiliği konuşulmalıdır. Bu çalışma, özellikle kilise hukuku alanında gerçekleştirilen değişikliklere odaklanmaktadır. Günümüzdeki kilise hukuk metni 1983 yılında kabul edilmiş olup, o tarihten bu yana göreve gelen her papa, çeşitli yasalar üzerinde değişiklikler yapmıştır. Francis ise kendisinden önce gelen bütün papalardan daha fazla değişiklik yaparak yasa metnini hatırı sayılır ölçüde yenilemiştir. Francis, on yıllık papalığı süresince kilise hukuk metninin yenilenmesi ile ilgili, toplamda irili ufaklı on iki adet belge yayımlamıştır. Bu çalışmada, söz konusu belgelerin içerikleri genel hatlarıyla analiz edilmiştir. Bu belgeler ışığında yenilik arayışlarının ve değişimlerin hala devam ettiği ve Kilise'nin büyük bir dönüşümün eşiğinde olduğu söylenebilir. Şu anki durumuyla Kilise'nin, içinde bulunduğumuz yüzyılı tamamlayıp tamamlayamayacağı belirsiz olsa da, daha modern, daha disiplinli ve daha eşitlikçi bir yapıya doğru ilerlediği açıktır. Bu bağlamda, bu makale, Papa Francis'in kilise hukukunda yaptığı değişikliklerin ve bunların Roma Katolik Kilisesi üzerindeki etkilerinin kapsamlı bir incelemesini sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Roma Katolik Kilisesi, Kilise Hukuku, Papa Francis.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi [<https://ror.org/05mskc574>], İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye / Assoc. Prof., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences, Ankara, Türkiye [osman.karatosun@hbv.edu.tr], ORCID: 0000-0002-0449-5851.

Pope Francis' Changes to the Canon Law

Citation: Karatosun, Musa Osman. "Pope Francis' Changes to the Canon Law." *Milel ve Nihal* 20 no. 2 (2023): 193-223. <https://doi.org/10.17131/milel.1288162>

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 licence.



Abstract: Remaining faithful to its ancient roots while representing development and change, Jorge Mario Bergoglio was elected as the Pope of the Catholic Church on March 13, 2013 with the title of *Romanus Pontifex* (also used as *Summus Pontifex*). Since his election to the papacy, he has been a pioneer in many firsts. He is the first person from outside Europe to be elected pope since the eighth century. He is the first pope from Latin America, where the majority of the world's Catholic population resides, and the only person in Church history to use the name Francis for his papal name. More than these firsts related to his identity, it is his innovative decisions that should be discussed. This study focuses specifically on the changes made in the field of canon law. The current canon law text was adopted in 1983, and since then, every pope who has taken office has made changes to various laws. Francis, however, has made more changes than all previous popes, significantly renewing the legal text. During his ten-year papacy, Francis has published a total of twelve documents, large and small, related to the renewal of canon law. This study provides a general analysis of the content of these documents. In light of these documents, it can be said that the search for change and change itself continues, and the Church is on the verge of a major transformation. Whether the Church, in its current state, can complete the century in which we live in remains uncertain; however, it is clear that it is moving toward a more modern, disciplined, and egalitarian structure. In this context, this article aims to provide a comprehensive review of the changes made by Pope Francis in canon law and their impact on the Catholic Church.

Keywords: History of Religions, Christianity, Roman Catholic Church, Canon Law, Pope Francis.

Giriş

Bugünkü Hıristiyanlığın tarihi gerçekten İsa'nın doğumuna mı dayanıyor? Bu soruya yaklaştığımız perspektif cevabı da doğrudan değildir. İman veya itikat ile ilgili meselelerin kökleşmesini araştırdığımızda cevapları erken yüzyıllarda aramalıyız. İbadetler ile ilgili uygulamaların belirginleşmesi ve sistematikleşmesi söz konusuysa cevapları Orta Çağ'da daha rahat bulabiliriz. Söz konusu araştırma alanı, Kilise yasaları ise o zaman bakacağımız yer 2023 yılı, yani günümüz olmalıdır. Evet, Hıristiyanlığın yasacı yönü günümüzde biteviye değişim ve dönüşüm içindedir. Kutsal Ruh'un himayesinde olduğuna inanılan Papalık Makamı (*Sancta Sedes*), birçok araç ile kilise yasalarını dönüştürme gücünü elinde tutmaktadır. Kilise'nin yasaları bu yüzden en canlı, en değişken ve en çok adaptasyonun gerçekleştiği alandır. Son asırda, Kilise'nin birçok unsuru özellikle II. Vatikan Konsili'nde alınan kararlara uygun olarak değişmiş ve dönüşmüştür. İtikat ve ibadetlere yeni hususlar eklenmiş

ve tabiri caizse bugünkü Katoliklerin yüzyıl önceki dindaşlarından farklı bir itikada sahip olduğu ve farklı bir biçimde ibadet ettiği söylenebilir. Tüm bu değişiklikler kilise yasalarına da yansımıştır ve Orta Çağ'dan beri kullanımda olan yasa metni 1983 yılında değiştirilmiştir. Sadece metnin değiştirilmesiyle kalınmamış, o tarihten beri göreve gelen bütün papalar bu hukuk metnindeki birçok kanun maddesinin lafzını değiştirmiş, farklı biçimlerde uygulanması için yeniden yorumlamış veya Papa Francis örneğinde olduğu gibi, tamamıyla sil baştan yeniden yazmıştır. Bu çalışma, işte Kilise'nin bu en değişken veçhesi olan yasalarının günümüzdeki son haliyle ilgilidir. Kilise yasalarına *ius canonici* denilmektedir. Bu tamlamadaki *canon* kelimesi, Kilise'nin yetkili organlarınca vaz edilmiş kurallar için kullanılan ıstılahi bir kavramdır. Yunanca cetvel, düzen, intizam anlamlarına gelen bu kelime, tarihi süreçte Kilise'nin disiplin kuralları oluşturmasıyla başlamıştır. Bu yasaların ilki, birinci ekümenik konsil olan İznik Konsili'nde kabul edilmiştir ve günümüzde de halen uygulanmakta olan bazı yasaların izleri bu tarihe kadar geriye gider. Ancak, yasalar neredeyse hiçbir zaman oluşturulduğu haliyle kalmamış, tarihi süreçte her konsil ve her papa, mutlaka bu yasa metinlerine çeşitli ilaveler yapmıştır. Zira, Kilise yasalarını değiştirme gücü ilk etapta Papa'nın bizzat şahsındadır. Papalar, şahsi tasarruflarıyla yayınladığı *motu proprio* denilen mektuplarla Kilise'nin herhangi bir alanında istediği değişikliği yapabilirler. Papa'nın emri ve çağrısıyla toplanan konsiller de tarihi süreçte birçok yasanın oluşmasında ön ayak olmuşlardır. Papanın yanılmazlığı, kiliseden başka kurtuluş yoktur (*extra ecclesiam nulla salus*) gibi öğretilerin tamamı konsillerin yasama gücünün ürünüdürler.¹

Kilise yasaları madem sürekli bir değişiklik halinde, o halde bakılması gereken yer, son papanın yaptığı değişiklikler ve günümüzdeki en güncel metindir. Bu açıdan çalışmamızda, Papa Francis'in yasa metnine yaptığı değişiklikler papalığa seçildiği günden itibaren yayınladığı papalık dokümanları üzerinden kronolojik ve tematik açıdan ele alınarak incelenecektir. Bu değişikliklerin yapıma sebeplerinden bazıları doğrudan Francis'in geçmiş hayatıyla bağlantılıdır. Onun tarikatçı kimliği, eğitimi, geçirdiği hastalığı ve manastır hayatı birçok alanda yaptığı değişikliklerin daha iyi anlaşılmasında elzem

¹ Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 379-381.

hususlardır. Bu yüzden, çalışmamızda ilk etapta Papa Francis'in hayatı kısaca ele alınacaktır. Daha sonra kilise yasalarının son metni hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra Papa Francis'in bu metni nasıl değiştirdiği, getirdiği yeni yasalarla eskileri mukayeseli bir şekilde ele alınarak ortaya konulacaktır. Böylece onun Kilise'ye vermek istediği rol ve çizdiği yol daha net görülebilecektir.

1. Papa Francis'in Kimliği

Roma Piskoposu Jorge Mario Bergoglio, papalık ismiyle Francis, 1936 yılında Arjantin, Buenos Aires'te mütevazı bir İtalyan ailede doğmuştur. Beş kardeşin en büyüğü olan Jorge Mario'nun iki erkek kardeşi [Oscar Adrian Bergoglio (1938-öldü) ve Alberto Horcio Bergoglio (1942-2010)] ve iki kız kardeşi [Marta Regina Bergoglio (1940-2007) ve Maria Elena Bergoglio (1948-)] vardır. Günümüzde hala hayatta olan tek kardeşi Maria Elena'dır. Jorge Mario'nun bir biyografisini anlatmadan önce bu alandaki bazı önemli kaynaklara değinmemiz gerekir. Biyografi eserlerinde şahsi röportajların yeri ayrıcalıklıdır. Bununla birlikte, kişinin kendi görüşlerini kaleme aldığı eserler de oldukça önemlidir. Bu ikisini birleştiren *On Heaven and Earth*² isimli eser, Francis'in biyografisini anlatan eserler arasında ayrıcalıklı bir konumdadır. Bu eser, kendisi henüz papa seçilmeden önce, 2010 yılında, dinler arası diyalogun bir uzantısı olarak Arjantinli bir rabbi olan Rabbi Abraham Shorka ile birlikte oturup din, dünya, aile, tanrı, ateizm, kürtaj, eşcinsellik, ötenazi gibi konularda fikir alışverişleri yaptıkları söyleşilerin kitaplaşmış halidir. Önce 2010 yılında İspanyolca yayınlanan bu eser, 2013 yılında İngilizceye çevrilmiştir. Nasıl bir papa olacağının ayak izlerinin görüldüğü bu eser Francis'i daha iyi tanımak için eşsiz bilgiler sunar. Bergoglio'nun biyografisi papa seçildikten altı ay gibi kısa bir sürede bir belgeye de dönüştürülmüştür. Bu belgeselin yayın ve yapımında Francis'in papa olmadan önce tanıdığı meslektaşları, görev yaptığı bölgedeki cemaati ve pek çok yakın isimle görüşülmüştür. *The Knights of Columbus* isimli, Katolik erkeklerin karşılıklı destek, sosyal etkileşim ve hayırseverliği amacıyla kurulan, kar amacı gütmeyen bir vakfın direktörlüğünü yaptığı *Francis: The Pope From the New World* isimli bu belgeselin (2013) yapımında, başta Francesca

² Jorge Mario Bergoglio - Abraham Shorka, *On Heaven and Earth: Pope Francis on Faith, Family and the Church in the 21st Century*, ed. Diego F. Rosenberg, çev. Alejandro Bermudez - Howard Goodman (London: Bloomsbury, 2013).

Ambrogetti³ gibi biyografi yazarlarının eserleri ve kişisel şahitlikleri kullanılmıştır. Bu gibi eserlere ek olarak, Paul Valley,⁴ Garry Wils,⁵ Massimo Faggioli,⁶ Elisabetta Piqué,⁷ Austen Ivereigh,⁸ Amanda Lanser⁹ ve John L. Allen¹⁰ gibi isimlerin biyografi eserleri de Papa Francis'i daha iyi tanımak için önemli eserlerdir. Bütün bu biyografi yazarlarının ortak noktada birleştiği birkaç husus vardır.

Rahip olmayı düşünmeden önce Bergoglio sıradan bir çocuktur. Arkadaşlarıyla oynayan, aile kurma hayalleri olan, kimya teknisyenliği okuyan sıradan bir çocuk. Onun hayatını değiştiren an 17 yaşında arkadaşlarıyla gezmeye gitmeden önce mutlak yaptığı üzere önce günah çıkarmaya gitmesi oldu. Kendi anlatımıyla o anla ilgili "O günah çıkarmada bana garip bir şey oldu. Ne olduğunu bilmiyorum ama hayatımı değiştirdi. Sanırım beni şaşırttı, savunmasız yakaladı" ibarelerini kullanmaktadır.¹¹ Bir rahip olmaya o an karar verdiğini, ancak eğitim hayatının bitmesini beklediğini ifade etmektedir. Bu dinî deneyimi yaşadığı gün, Aziz Matta'nın Bayramıydı. Bu bayram, İsa'nın on iki havarisinden birisi olarak kabul edilen ve aynı zamanda bir İncil yazarı olan Aziz Matta'yı anmak için 21 Eylül tarihinde kutlanır.¹² İncillerde geçtiği üzere Matta, bir vergi memuruydu. İsa onu sadece iki hece ile seçmişti: "Ardımdan gel".¹³ Bu kelimeleri duyan Matta hemen kalkıp İsa'yı takip etti. Bergoglio,

³ Francesca Ambrogetti - Sergio Rubin, *Pope Francis: Conversations with Jorge Bergoglio* (New York: Penguin Group, 2013).

⁴ Paul Valley, *Pope Francis Untying the Knots: The Struggle for the Soul of Catholicism* (New York: Bloomsbury, 2015).

⁵ Garry Wills, *The Future of the Catholic Church with Pope Francis* (New York: Penguin Books, 2015).

⁶ Massimo Faggioli, *Pope Francis: Tradition in Transition* (New Jersey: Paulist Press, 2015).

⁷ Elisabetta Piqué, *Pope Francis: Life and Revolution: A Biography of Jorge Bergoglio* (Chicago: Loyola Press, 2014).

⁸ Austen Ivereigh, *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope* (Crow's Nest, NSW: Allen & Unwin, 2015).

⁹ Amanda Lanser, *Pope Francis Spiritual Leader and Voice of the Poor* (Minnesota: Abdo Publishing, 2014).

¹⁰ John L. Allen, *The Francis Miracle: Inside the Transformation of the Pope and the Church* (New York: Time Books Publishing, 2015).

¹¹ Ambrogetti - Rubin, *Pope Francis: Conversations with Jorge Bergoglio*, "The Spring of Faith" bölümü.

¹² *Kutsal Ayinin Kitabı* (İstanbul: Sent Antuan Kilisesi, 1997), 1019.

¹³ Mat. 9:9

papalık mottosu olarak, bu olayı anlatan “*miserando atque eligendo / merhametle ve seçerek*” ibarelerini tercih etmesini o günün anlam ve önemiyle bağdaştırarak şu ifadeleri kullanır:¹⁴

Bir vergi tahsildarının kulübesinden geçerken İsa çok dikkatli bir biçimde Matta’ya baktı. Bu merhamet ile dolu öyle bir bakıştı ki, vergi tahsildarı olan o günahkâr adamın bütün günahlarını bağışladı ve o adamı –diğer Havarilerin bütün itirazlarına rağmen– on iki Havariden biri olarak seçti. Muhterem Aziz Bede, İncilin bu pasajına yaptığı bir tefsirde, İsa’nın bakışının şefkat dolu sevgi bakışı olduğunu ve böylece onu seçtiğini şu veciz ifade ile yazmıştır: *miserando atque eligendo*. Bu ibare beni o kadar etkilemiştir ki, bu yüzden ben de papalık mottom olarak bu ifadeyi seçtim.

Bergoglio’ya göre bizzat kendisi de aynı Matta gibi bir deneyim yaşamış ve özel olarak seçilmişti. O günden itibaren aklında hep bu dinî yola girmek vardı. Üniversite eğitiminin sonunda ciddi bir sağlık sorunu yaşadı ve bu yüzden bir ciğerinin bir kısmı alındı. İyileşme sürecinde de gerçek şifayı ve baş etmeyi dinî öğretilerde bulmuştu. Tüm bu süreçler neticesinde, 1958 yılında, 22 yaşında Cizvit tarikatına katıldı. Tarikat içinde 13 yıllık bir eğitim süreci geçirdi. Bu sürecin iki yılını Şili’de, üç yılını felsefe eğitimiyle Arjantin’de (1960-1963 yılları arasında San Miguel’deki Colegio Maximo de San José’de), üç yılını lise öğretmenliği yaparak, üç yılını ise kendisini teoloji öğrenimine adayarak ve bir yılını da *Tertianship*¹⁵ konumunda, ve kalan süresini de gerçekten tüm ömrünü adamak istediği yolun bu olup olmadığına derin tefekkür ederek geçirmiştir.¹⁶ Cizvit tarikatında herkesin yapmadığı dördüncü büyük yemini bile yapmıştır. Bu yemin ise ölene kadar Papalık Makamının hizmet-

¹⁴ Papa Francis, *Misericordiae Vultus*, AAS 107/5 (2015), 399-420, md. 8. Bu belgenin tamamının Türkçe tercümesi için bkz. Münir Yıldırım - Musa Osman Karatosun, “Katolik Kilisesinin Jübile Anlayışı ve 2016 Merhamet Yılı”, *Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Berikan, 2016), 477-521.

¹⁵ *Tertianship*, Cizvit tarikatına özel en nihai manevi terakki konumunu belirtmektedir. Bu konumda kişi bir yıl boyunca sadece dua eder ve tefekkür eder ve gerçekten bütün hayatını bu yola adayıp adamayacağını düşünür. Sadece bu konuyu düşünür ve sonunda eğer kararı net ise kalıcı yeminlerini eder.

¹⁶ Allen, *The Francis Miracle: Inside the Transformation of the Pope and the Church*, 18-19.

tine, neresi olursa olsun misyonerlik için gitmeye kendini adama yeminidir. Bergoglio, 1969 yılında rahip olarak takdis oldu ve böylece ruhban sınıfına girdi. Ruhban olduktan bir yıl sonra, 1970 yılında Cizvit tarikatının kalıcı yeminlerini ederek tarikatın da resmî bir üyesi oldu.¹⁷ 1973 yılında Arjantin Cizvitlerinin bölge lideri oldu ve 1979'a kadar bu görevi sürdürdü. Bergoglio, 1986'da Almanya'ya giderek Freiburg'taki Sankt Georgen Üniversitesi'nde doktora eğitimi aldı ve Arjantin'e dönerek Cordoba'daki Cizvit topluluğunda görev yaptı. 1992'de Buenos Aires yardımcı piskoposu olarak atandı¹⁸ ve 1998'de Buenos Aires başpiskoposu oldu ve papa olana kadar bu makamda 15 yıl boyunca kaldı.¹⁹ Bergoglio, 2001'de Kardinal seçildi ve Buenos Aires başpiskoposu olarak görevine devam etti. Papa Francis, kiliseye olan bağlılığı ve dini liderliği ile tanınmasının yanı sıra, sosyal adalet, yoksullukla mücadele ve çevre sorunlarına duyarlılığıyla da ünlüdür. 2013 yılında Papa XVI. Benedictus'un istifasının ardından, 13 Mart 2013'te Roma Katolik Kilisesi'ne *Romanus Pontifex* (veya eşanlamlısı olarak *Summus Pontifex* kullanılır) olarak seçildi. Bu unvan yalnızca Roma Başpiskoposlarının şahsına verilen ve kilise hukuk metninde papanın şahsı için kullanılan bir unvandır. Papa seçildikten sonra Bergoglio "Francis" ismini almıştır. Papa Francis, sekizinci yüzyıldan beri Avrupa dışından ve Latin Amerika'dan seçilen ilk papadır.

Papalık dönemi boyunca, Francis, kilise hukuku üzerinde önemli değişiklikler yaparak, dünya genelinde Roma Katolik Kilisesi'nin modernleşmesine öncülük etti. Hukuki dönüşümlerin yanı sıra, Papa Francis, eşitlik, şeffaflık ve tolerans ilkelerini benimseyerek Kilise'nin çağdaş toplumla daha uyumlu hale gelmesine katkıda bulundu. Cinsel taciz suçlamalarıyla mücadele etmek için daha sert önlemler almak, kilisenin mali işlerini düzenlemek ve şeffaflığını artırmak, kadınların kilise içinde daha fazla rol üstlenmelerini teşvik etmek, idam cezasının Katolik itikada muhalif olduğunu ifade ederek itikat metnini değiştirmek ve LGBT bireylerin kilise tarafından dışlanmamasını önermek gibi önemli konularda adımlar atmıştır. Bu adımların çoğunu ise kilise yasalarında yaptığı değişikliklerle somut bir şekilde hayata geçirmiş, bir kısmını ise verdiği vaazlarla

¹⁷ Allen, *The Francis Miracle: Inside the Transformation of the Pope and the Church*, 19.

¹⁸ Allen, *The Francis Miracle: Inside the Transformation of the Pope and the Church*, 45.

¹⁹ Allen, *The Francis Miracle: Inside the Transformation of the Pope and the Church*, 24.

gündeme taşımıştır. Ayrıca, Papa Francis, dünya liderleriyle ve diğer dini liderlerle diyalog kurarak, barış, adalet ve çevre konularında küresel öneme sahip meselelerde de çözüm önerileri sunmuştur. Göçmenler ve mülteciler için daha fazla destek sağlamaya yönelik çağrılarda bulunan Papa, sosyal adalet ve insan hakları konularında da etkin bir ses olmuştur. Kilise'nin bu dönüşümü, Papa Francis'in vizyonunun ve kararlılığının somut bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu gösterenin izleri ise yasalarda yaptığı değişikliklerde sürülebilir.

2. Günümüzde Cari Olan Hukuk Metninin Tarihsel Gelişimi

Günümüzde cari olan kilise hukukunun temel metninin tam adı *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (Papa II. John Paul'un Yetkisiyle İlan Edilen Kilise Otoritesiyle Hükmolunan Kanunlar Kitabı)* şeklindedir.²⁰ Anayasa hüviyetindeki bu metin 1983 yılında ilan edilmiştir. Bu yüzden kısaca 1983 CIC veya Codex olarak bilinir. 1983 yılına gelene kadar binlerce yıl boyunca kilise hukuku kümülatif bir şekilde gelişerek şekillenmiş ve dönüşüm geçirerek peyderpey zenginleşen bir muhtevaya kavuşmuştu. Tüm bu süreçlerin burada ele alınması çalışmanın sınırlarını aşacağı için²¹ sadece üç önemli dönemi hatırlatmak gerekmektedir.

Kilisenin hukuki müktesebatının ve asırlar boyunca konsiller tarafından üretilen kanun maddelerinin bir araya getirilme ihtiyacı Trent Konsilinden (1545-1563) sonra daha bariz olmuştur. Zira bu konsil ilk etapta o dönemki Protestan akımlara karşı doğru itikadı belirlemek ve savunmak amacını güderek, cari olan birçok dağınık metnin toplanmasını hedeflemişti. Chappuis ve Vitale de Thebis isimli iki keşiş tarafından bir araya getirilen bütün kanun maddeleri *Corpus Iuris Canonici* isimli bir metne dönüştü ve bu metin 1582 yılında gözden geçirilerek dönemin baskı ve matbaa tekniklerinin de bir ürünü olarak yayınlandı.²²

²⁰ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1983).

²¹ *Codex'in tarihsel süreçte geçirdiği değişiklikler için bkz. Musa Osman Karatosun, Kilise Hukuku: Temel Kaynakları ve Ana Konuları* (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023), 27-93.

²² L. E. Boyle, "Corpus Iuris Canonici", *New Catholic Encyclopedia* (Detroit: Thomson/Gale, 2003).

Ortaçağ'dan kalan bu metin 1917 tarihine kadar kullanımdaydı. Yani, 1582 yılından 1917 yılına kadar tek bir metin kullanıldı ve bu metindeki kanun maddeleriyle kilise ve azaları (din adamları, keşişler ve laikler) yönetildi. 19. yüzyılın ilk papası Papa X. Pius (1903-1914) bu metnin güncellenmesi, ayıklanması, sadeleştirilmesi ve modern devletlerin anayasalarına benzer şekilde yeniden kurgulanması gerektiğini düşünerek hukuk metninin yeniden yazılması işini başlattı.²³ Ancak ömrü yetmedi ve Papa XV. Benedict (1914-1922) döneminde bu çalışma, 1917 yılında ancak bitirilebildi ve 1918 yılında yürürlüğe girdi. Bu yüzden bu metnin adı “*Pio-Benedict Yasaları*” olarak bilinir.²⁴ Yani, iki papanın üzerinde çalıştığı bir proje olarak günümüzde akademik bir anlamı vardır ancak hükümleri ilga edilmiştir. Bu metin, 2414 maddeden oluşmaktaydı. Bunun şerhi de merkezi bir kuruma tevdi edilerek anayasa ve şerhleri tek bir kaynağa, yani Papalık Makamına ve ilgili kurumlarına bağlanmış oldu.

Her ne kadar günümüzdeki metnin başlığı Papa II. John Paul'un (1978-2005) adını taşısa da aslında kilise hukukunun reform edilme ihtiyacı II. Vatikan Konsilin'den (1962-1965) önce doğmuş bir karardı. Dönemin papası XXIII. John (1958-1963) 25 Ocak 1959 tarihinde yazdığı bir mektupla kilise hukuk metnini güncellemek istediğini belirtmiştir.²⁵ Güncellemek istediği o dönemki metin ise 1917 tarihinden kalan metindi. Üzerinden henüz daha 50 yıl bile geçmeden o hukuk metni ihtiyaçlara cevap veremeyecek şekilde eskimişti.

Bu doğrultuda özel bir komisyon kurulmuş²⁶ ve çalışmalarına başlamıştı. Bu komisyon, II. Vatikan Konsili nedeniyle çalışmalarına ara vermiş ve 1967 yılında yeniden başlayarak görevini ancak 1983 yılında bitirebilmişti. 1959 yılından 1983 yılına kadar geçen 24 yıllık

²³ Papa X. Pius, *Arduum sane munus*, 19 Mart 1904, Acta Sanctae Sedes 36 (1903-4), 549.

²⁴ Latince orijinal metin için: *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi, iussu digestus; Benedicti Papae XV, auctoritate promulgatus. Praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab emo Petro Card. Gasparri, auctus.* (New York: Kennedy & Sons, 1918). İngilizce tercümesi için: Edward N. Peters, *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law: in English Translation with Extensive Scholarly Apparatus* (San Francisco: Ignatius Press, 2001).

²⁵ Papa XXIII. John, *Allocuzione con la quale Giovanni XXIII annuncia l'aggiornamento del Codice di diritto canonico*, AAS 51 (1959), 65-69.

²⁶ Kilise Hukukunun Revizyonu için Papalık Komisyonu (*Pontificia Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico*).

sürede üç papa (XXIII. John, VI. Paul, I. John Paul) değişmiş, bir ekümenik konsil yapılmış (II. Vatikan Konsili) ve Kilise'nin birçok un-suruyla ilgili sayısız değişiklik yapılmıştı. Bu üç papanın ardılı olan ve diğerlerinin ismiyle müsemma olan Papa II. John Paul tarafından yeni bir metin ilan edilmişti. İşte günümüzde hala cari olan metin, *Codex* olarak bilinen bu metindir. *Sacrae Disiplina Leges*²⁷ isimli bir doküman ile ilan edilen bu yasa metni, Kilise'nin adli, idari ve dinî işlerindeki tek hüküm kaynağıdır. Kilise'nin azalarının tamamını bağlayıcı olan bu yasa metninin hukukî resmî şerhleri ve yorumları da yalnız tek bir kaynaktan yapılmaktadır. *Communicationes* başlıklı bu şerhler kurulan özel bir komisyon tarafından yapılır.

Codex'in 1983 nüshası, yedi bölümden oluşmaktadır. Bu yedi bölüm, teslis sembolizmine uygun olarak üç katmanlı bir yapı arz eder ve Kilise'nin üç önemli dinî görevini temsil eder. Bunlar, eğit-mek, kutsamak ve hizmet etmek olarak belirtilebilir. *Codex*'in nihai nüshasındaki yedi bölüm şöyledir:

- I. Genel Kurallar
- II. Tanrı'nın Halkı
- III. Kilise'nin Eğitici Görevi
- IV. Kilise'nin Kutsayıcı Görevi
- V. Maddi Varlıklar
- VI. Suçlar ve Cezalar
- VII. Prosedürler

Toplamda 1752 kanun maddesi ihtiva eden *Codex*, şekil itibarıyla olduğu kadar içerik açısından da 1917 metninden farklılık arz etmektedir. 1983 metni, dörtte üç oranında daha az kanun maddesi ihtiva etmesine rağmen, 1917 tarihli metinden eksik bir bilgi içermektedir. Sayının azalmasının sebebi, bazı maddelerin birleştirilmesi ve bazı konuların ayrı bir belge hâlinde "Ekler bölümü"nde ele alınmasıdır.

Papa Francis'in de günümüzde tabi olduğu metin budur. İlan edildiği tarihten günümüze kadar 40 yıl ancak geçmesine rağmen,

²⁷ "Kutsal Disiplin Yasaları" olarak tercüme edebileceğimiz bu metin, yasa kitabı *Codex Iuris Canonici*'nin ön sözüdür. *Codex*'in ilan edildiği resmî doküman için bkz. Papa II. John Paul, *Sacrae Disiplina Leges*, AAS 75/2 (1983), 1-324.

bugün bu metnin VI. bölümü (Suçlar ve Cezalar) tamamen değiştirilmiş, birçok başka bölümleri yeniden yazılmış, kanun maddelerinde revizyonlara gidilmiş ve şerhler açısından da günbegün artış göstermektedir. Özellikle Papa Francis'in on iki belge üzerinden bu metnin birçok yerini hatırı sayılır ölçüde değiştirmesi şimdilik bu değişikliklerin cari olan metin üzerinde yapıldığını göstermekle birlikte, yeni bir metnin hazırlığının ilk adımları olarak okunabilir. Dolayısıyla bu çalışmadaki veriler hem bir vakıa analizi, hem de bir gelecek vizyon okuması olarak değerlendirilmelidir. Gelecekte yeni bir metin yazılırsa burada hatları çizilen değişikliklere uygun biçimde bir yol izleneceği şüphesizdir. Aşağıdaki başlıklarda genel hatlarıyla Papa Francis'in yaptığı değişikliklerden bahsedilecektir. Bu değişikliklerin bazıları Kilise tarihinde ilk defa gerçekleşen büyük yeniliklerdir.

3. Papa Francis'in Hukuk Metnine Yaptığı Değişikliklerin Tematik Analizi

3.1. Kilise Mahkemelerinin Erişilebilirliğinin Arttırılması

Papa Francis, göreve gelir gelmez en başta halkın en acil dinî ihtiyaçlarına öncelik vermiştir. Papalığının ilk yıllarında gerçekleştirdiği değişikliklerin ilki kilise mahkemelerinin süreçlerinin kolaylaştırılmasıyla ilgili olmuştur. Kilise hukuk metninde bu değişiklikler yapılmadan önce kilise mahkemeleri detaylı, uzun ve meşakkatli birçok prosedürü zorunlu tutuyordu. Bu yüzden Papa Francis bu prosedürleri sadeleştirmeyi hedefleyerek, 15.07.2015 tarihinde *Mitis Iudex Dominus Iesus*²⁸ isimli bir belge ilan etti. Bu belgeyle kilise hukukundaki mahkeme süreçleriyle ilgili kapsamlı değişikliklere gidilmiştir.

Kilise hukukunun en orijinal ve en kapsamlı müktesebatı evlilik süreçleriyle ilgili hükümleridir. Katolik bir evlilik için söz konusu olan temel bir ilke vardır: Roma Katolik Kilisesi, boşanmayı reddeder. Evlilik, tek ve bölünemezdir. Ölüm dışında hiçbir kuvvet sahih yapılan ve zifafın gerçekleştiği bir evlilik bağına çözemaz.²⁹

Evlilik mahkemeleri işte bu iki hususta devreye girer: sahihlik ve zifaf. Sahih bir evliliğin şartları kanunda uzunca ele alınır.³⁰ Özetle sahih bir evlilik için sahih bir icap-kabul (*consensus*) ve şekil

²⁸ Papa Francis, *Mitis Iudex Dominus Iesus*, AAS 107/9 (2015), 958-970.

²⁹ *CIC*, c. 1141.

³⁰ *CIC*, c. 1055-1165.

uygunluğu (*forma*) aranır. Kanunda uzun uzun ele alınan bu şartlara uyulmadan evlilikler kurulamaz. Zifaf gerçekleşen bir evliliğin özel bir adı vardır: *ratum et consummatum*. Bu evlilik bağı erkek ve kadını tek beden kılar bu yüzden artık bu kişileri sadece ölüm ayırır. Bu şartlara en baştan uyulmadığı, evlilik anlaşması yapıldıktan sonra ortaya çıkarsa mahkemeye başvurarak o evliliğin iptali davası (*nul-litatem*) açılabilir. Bu mahkemelerde zina veya fiziksel şiddet vs. gibi evlendikten “sonra” oluşan anlaşmazlık durumları değil, evliliğin “ta en başında” bu sakramentin usulüne uygun biçimde sahih bir şekilde yapılıp yapılmadığı araştırılır.

Özetle bu araştırma işini mahkemeler çeşitli mahkeme azalarını kullanarak yapar. Kanıtlar toplanır. Şahitler dinlenir ve yargıçlar evliliğin en baştan batıl olduğuna dair delilleri yeterli görürse, evliliğin iptaline hükmederler. Tüm bu süreçlerin sonunda bireyler yeniden başka insanlarla evlenebilirler.

Mitis Iudex Dominus Iesus belgesi ise mahkeme süreçleriyle ilgili hükümleri yeniden güncellemiştir. Özellikle 1671 ilâ 1691 arasındaki kanun maddeleri tamamen yeniden yazılmıştır. Bu değişikliklerde şu temel hususlar dikkat çekmektedir:

1. Papa Francis’in değişiklikleri öncesinde evliliğin iptali davalarının açıldığı kilise mahkemeleri din adamı sınıfından gelen üç yargıçtan oluşuyordu. 1673. maddenin 3’üncü bendine yaptığı değişikliklerle bu **üç yargıcın ikisinin kilise hukuk eğitimi almış laik bireylerden oluşabileceği** getirildi.³¹ Bu değişiklik, Papa Francis’in eğitime ve yetkinliğe verdiği önemin bir göstergesidir. Din adamı olmasa bile, kilise hukuku alanında hukuk eğitimi almış, yargıç olarak görev yapabilecek yeterli donanımda olan laik bireylerin de mahkemelerde görevlendirilmesinin önü açılmıştır. Ayrıca bunun bir çeşit istihdam oluşturduğu da söylenebilir.
2. Eskiden evliliğin iptali davalarının hangi mahkemede açılacağı daha kısıtlayıcı bir biçimde ifade ediliyordu. Evliliğin gerçekleştiği kilisenin bağlı olduğu piskoposluk bölgesinin mahkemelerinde veya davalının yaşadığı yerdeki mahkemelerde yapılırdı. Bu madde Papa Francis tarafından değiştirilerek, her iki tarafın yaşadığı yerdeki mahkemelerin bu iptal

³¹ Papa Francis, *Mitis Iudex Dominus Iesus*, AAS 107/9 (2015), 958-970.

davalarına bakabileceği getirildi. Böylece **bireylerin mahkemelere erişimleri genişletilmiş oldu**. Bu da Papa Francis'in daha geniş kitlelere dinî ihtiyaçlarını götürmeyi amaçlamasının bir örneğidir.

3. Eskiden 1682. madde uyarınca, evliliğin iptali kararı verildiği zaman bu kararın 20 gün içinde ikinci derece mahkemeye iletilmesi zorunluydu. Birinci derece mahkemenin kararı ikinci derece bir mahkeme tarafından yeniden incelenerek nihai hüküm veriliyordu. Papa Francis'in 1679'uncu ve devamındaki maddelerde yeniden yazdığı kanunlara göre bu işlem kaldırıldı ve eğer **tarafardan herhangi birisinin verilen karara bir "itirazı varsa" üst mahkemelere gidebileceğine dair hüküm getirildi**. Bu değişikliğin amacı mahkeme süreçlerini hızlandırmaktır. Böylece yeni kanunlara göre alt derece bir mahkemenin verdiği karar hemen yürürlüğe girmektedir.
4. Eskiden durum ve şartlar ne olursa olsun, yargıçların hüküm verdiği uzun bir mahkeme süreci söz konusuydu. Papa Francis 1683. maddede yaptığı değişiklikle **bölgenin piskoposuna olağanüstü bir yetki vererek tek başına hiçbir süreç gerektirmeden evliliği iptal edebilme yetkisi vermektedir**. Bir piskoposun aynı zamanda yargıç görevi görmesinin bir örneğini teşkil eden bu kanun, ancak çok açık, araştırılmaya gerek duyulmayan kanıtlar söz konusuyla geçerlidir (örneğin kardeş oldukları bilinmeyen kişiler evlendikten sonra kardeş oldukları ortaya çıkmışsa vs.). Anında müdahale edilip, hemen karar verilmesi gereken bu ciddi ve çok belirgin durumların örnekleri kanunda verilmez ama piskoposlara böyle bir hak tanınmasının bir amacı mahkeme yüklerinin azaltılması olarak yorumlanabilir.

Mitis Iudex Dominus Iesus belgesiyle getirilen değişikliklerin genel hatları bu şekildedir. Bunlara benzer diğer değişikliklerin amaçları da Kilise'nin "erişilebilirliğinin" artırılmasıdır. Günümüzde erişilebilirlik önemli bir kamusal meseledir ve zaman zaman bireyler yoğun bürokrasi veya çeşitli evrak işleri nedeniyle birçok hizmete başvuramayı tercih etmektedir. Mahkemelerin kolaylaştırılarak yakınlaştırılması, adaletin de hızlı sağlanmasını getireceği için Papa Francis, bu konuyla ilgili maddeleri yeniden kaleme almıştır.

3.2. Doğu Katolik Kiliseleriyle Benzer Hükümlerin Uygulanması

Papa Francis'in hukuk metnine yaptığı değişikliklerin bir başka amacı Batı Katolik Kilisesi ile Doğu Katolik Kiliselerinin kilise yasalarının benzerliğini arttırmayı hedeflemesidir. Bu minvalde Papa Francis, 31.05.2016 tarihinde *motu proprio* olarak *De Concordia Inter Codices*³² isimli bir doküman ilan etmiştir. Bu dokümanın amacı Roma usulüne (*Ritus Romanus*) göre ibadet eden Batı Katolik Kilisesi ile kendi ayin usulleri olan Doğu Katolik Kiliselerinin tabi olduğu iki ayrı kanun kitabını birbirleriyle uyuşturmaktır. Roma Katolik Kilisesinin hukuk kitabı burada ele aldığımız *Codex*'tir. Doğu Katolik Kiliselerinin tamamının tabi olduğu hukuk kitabı da Papa II. John Paul tarafından ilan edilmiştir. 1990 yılında ilan edilen bu yasa metninin adı *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* şeklindedir. Doğu Katolik Kiliselerinin sayısı 23 adettir.³³ Bu kiliseler dört temel ayin düzenine³⁴ göre sakramentlerini düzenlerler. Bunların başında da vaftiz sakramenti gelmektedir. Papa Francis, 1983 yılında ilan edilen *Codex* ile 1990 yılında ilan edilen *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* metni arasında görece uyumsuz olarak addedilen birçok maddenin daha uyumlu görünmesi için çeşitli ilaveler yapmıştır. Yapılan ilaveler ilk bakışta fuzuli gibi görünse de aslında kanunun ruhunu daha iyi yansıtan lafız güncellemeleridir. Böylece pratikteki soru işaretleri giderilmiş, aynı zamanda iki metin birbiriyle daha alakalı bir biçimde yeniden kurgulanmıştır. Bu değişiklikleri bir örnekle açıklamak gerekirse:

Eski *Codex* 1983, c. 111 §1

§1 Ecclesiae latinae per receptum baptismum adscribitur filius parentum, qui ad eam pertineant vel, si alteruter ad eam non pertineat, ambo concordie voluntate optaverint ut proles in Ecclesia latina baptizaretur; quodsi concors voluntas desit, Ecclesiae rituali ad quam pater pertinet adscribitur.

(Latin Kilisesine tabi olan ebeveynlerin çocukları vaftiz yoluyla ona kaydedilir, veya eğer bir ebeveyn Latin Kilisesine

³² Papa Francis, *De concordia inter Codices*, AAS 108/6 (2016), 602-606.

³³ Koptik Katolik Kilisesi, Ermeni Katolik Kilisesi, Makedon Rum Katolik Kilisesi, Romanya Rum Katolik Kilisesi, Ukrayna Rum Katolik Kilisesi gibi 23 tane daha Kilise, özerktir ve kendilerine has ayin düzenlerine sahiptirler, ancak itikatta, Roma Katolik Kilisesi'yle, yani Papalık Makamı'yla tam bir mutabakat hâlinde-dirler.

³⁴ Bu 23 özerk Kilise'de, İskenderiye, Ermeni, Bizans ve Süryani ayin düzenleri tat-bik edilmektedir.

tabi değilse, ve her iki ebeveyn çocuğun Latin Kilisesinde vaftiz edilmesini seçerse, çocuk vaftiz yoluyla ona kaydedilir. Ancak, anlaşma yoksa, çocuk babanın ait olduğu ritüel kilisesine kaydedilir)

Papa Francis'in Güncellediği *Codex* 1983, c. 111 §1 ve §2

§1 *Ecclesiae latinae per receptum baptismum adscribitur filius parentum, qui ad eam pertinent vel, si alteruter ad eam non pertineat, ambo concordi voluntate optaverint ut proles in Ecclesia latina baptizaretur; quodsi concors voluntas desit, Ecclesiae sui iuris ad quam pater pertinet adscribitur.* §2 **Si vero unus tantum ex parentibus sit catholicus, Ecclesiae ad quam hic parens catholicus pertinet adscribitur.**

(Latin Kilisesine tabi olan ebeveynlerin çocukları vaftiz yoluyla ona kaydedilir, veya eğer bir ebeveyn Latin Kilisesine tabi değilse, ve her iki ebeveyn çocuğun Latin Kilisesinde vaftiz edilmesini seçerse, çocuk vaftiz yoluyla ona kaydedilir. Ancak, anlaşma yoksa, çocuk babanın ait olduğu **sui iuris Kiliseye kaydedilir. Eğer ebeveynlerden sadece birisi Katolik ise, çocuk Katolik olan ebeveynin bağlı olduğu Kilise'ye kaydedilir.**)

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1990, c. 29 §1

Filius, qui decimum quartum aetatis annum nondum explevit, per baptismum ascribitur Ecclesiae sui iuris, cui pater catholicus ascriptus est; si vero sola mater est catholica aut si ambo parentes concordi voluntate petunt, ascribitur Ecclesiae sui iuris, ad quam mater pertinet, salvo iure particulari a Sede Apostolica statuto.

(Henüz on dördüncü yaşını tamamlamamış bir çocuk, vaftiz yoluyla Katolik babanın sui iuris Kilisesine kaydedilir, veya eğer sadece anne Katolik ise, veya ebeveynlerin ikisi de anlaşarak talep ederlerse, Papalık Makamı tarafından belirlenen özel hukuk dikkate alınarak, annenin sui iuris Kilisesine kaydedilir.)

Bu üç metinden de anlaşılacağı üzere, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* metninde belirtilen ifadeleri kapsayacak biçimde Papa Francis 1983 kanun metnini yeniden yazmıştır. Eski kanun metninde "sui iuris" ifadesi yoktu. Bu kavram, Doğu Kiliselerinin kendilerini tanımlarken kullandıkları bir ifadedir ve kendi iç işlerin-

deki özerkliklerini betimler. Papa Francis bu ibareyi ekleyerek, onların özerkliklerini açıkça ifade etmiştir. Eski metindeki “Ecclesiae rituali” ifadesi tam olarak bunu karşılamamaktadır. Çünkü bu özerklik sadece ayinsel (rituali) anlamda değil, aynı zamanda yönetim ve hukuki özerkliği de içerir. O yüzden “sui iuris” şeklindeki hukuk terimi kullanılmıştır. Bir başka detay ise, eski hukuk metninde karışık evliliklerden bir tür olan, ebeveynlerin sadece birinin Katolik olması durumuyla ilgili hiçbir bilgi verilmezken, Papa Francis tarafından bu hüküm 1990 tarihli metinden alınarak kullanılmıştır. Yani, karışık evliliklerde tarafların birisi Katolik ise, çocuk mutlaka Katolik kilisesine göre vaftiz edilmelidir. İster Doğu Katolik Kiliselerinden birisi olsun, ister Batı Roma Katolik Kilisesi olsun fark etmez. Böylece Papa Francis yaptığı bu ekleme ile nesebin Katolik olarak korunmasını da sağlamaya çalışmakta ve yasadaki bu boşluğu doldurmaktadır.

3.3. Papalık Makamının İş Yükünün Azaltılarak, Yerel Yetkililerin Otoritesinin Arttırılması

Kilise kanun metnine göre, birçok küçük mesele için olsa bile, nihai karar merci genellikle Papalık Makamı olarak belirlenmiştir. Papa Francis bu durumun Vatikan üzerinde yoğun bir iş yükü yarattığını gördüğü için yerel yetkililerin bazı küçük meselelerde doğrudan yetki sahibi olmasının yolunu açmıştır. Bu minvalde 03.09.2017 tarihinde ilan ettiği *Magnum Principium* isimli bir belgeyle yalnızca 838 numaralı kanun maddesinin 2. ve 3. bentlerinde küçük bir lafız değişikliği yapmaktadır.³⁵ Bu kanun maddesi ibadet kitaplarının yerel dillere tercümesi ile ilgilidir. Eski kanun maddesine göre litürji kitaplarının düzenlenmesi, yayınlanması ve yerel dillere çevrilerek tüm dünyada aynı şekilde icra edilmesinin sağlanması görevi yalnızca Papalık Makamına aitti. Papa Francis’in değiştirdiği şekliyle bu maddede Papalık Makamı sadece bir onay makamına dönüştürüldü ve bütün iş ve işlemler Piskoposlar Kurulu’na tevdi edildi. Bu kanun revizyonu ile birlikte, örneğin Türkçe bir ibadet kitabı yayınlanacağı zaman bununla ilgili bütün işlemler Vatikan’da değil, doğrudan bu bölgeden sorumlu kişilerce yerinde ve bölgesel ihtiyaçlar doğrultusunda yapılacaktır. Bu kanun maddesinin bu şekliyle güncellenmesinin amacı öncelikle Vatikan’daki iş ve işlemlerin yoğunluğunu azaltmak ve bölgesel makamlara daha fazla yetki ve

³⁵ Papa Francis, *Magnum Principium*, Bulletin, AAS 109/10 (2017), 967-970.

sorumluluk vererek bölgenin ihtiyaçlarıyla doğrudan ilgilenilmesini sağlamaktır. Bu adımlarla Francis, halka daha yakından ve daha hızlı bir şekilde hizmet edilmesini sağlamayı hedeflemektedir.

3.4. Yaşlı Nüfusun İstifa Yolunun Açılması

Papa Francis 12.02.2018 tarihinde “*Imparare A Congedarsi*” yani, “Veda etmeyi öğrenmek” anlamına gelen *motu proprio* statüsünde bir belge³⁶ ilan ederek 75 yaşını doldurmuş Kilise makamlarındaki kişilerin istifa etmesinin gerekliliğini ifade etmiştir. Papa Francis bu belgeyi ilan etmeden önce bazı makamlarda yaş haddi yoktu. Bireyler ölene kadar kendilerine tevdi edilen belli bir görevi sürdürmekteydiler. Bu belgeyle birlikte, 5 maddelik bir eylem planı ilan edilmekte ve piskopos seviyesindeki 75 yaşını doldurmuş kişilerin derhal istifa mektuplarını sunmaları emredilmektedir. İstisna olarak, Roman Curia’da görevleri olan ancak kardinal olmayan daire başkanı piskoposların veya benzeri özel yönetim yapılarının (kilise mahkemeleri, üniversiteler, cemaatler vs.) başında bulunan piskoposların görevlerini terk etmeden istifa mektuplarını sunmalarını emretmektedir. Papalık Makamı, uygun görürse bu istifalar kabul edilecek ve ilgili görevler boşaltılacaktır. Kısacası, bu doküman, Kilise’nin yaşlı nüfusunun saygın bir şekilde emekliliğe ayrılmasını ve yerlerini genç nesillere bırakmasını elzem gören Papa’nın şahsi tasarrufuyla yayınladığı bir belgedir. Bu doküman ile Papa Francis’in daha dinç bir şekilde halka hizmeti öncelediği görülmektedir.

3.5. Kadın Manastırlarının Modern Sorunlarına Çözüm Arayışları

Papa Francis’in bizzat kendisi manastır geleneğinden gelen bir rahiptir. Bu yüzden manastırlarda yaşanan modern sorunlardan haberdardır. Bu sorunların benzerleri kadın manastırlarında daha ciddi bir biçimde görünmekteydi. Bu sorunların tespiti ve çözüm önerileri için manastır üyeleriyle görüşmek amacıyla Papa Francis, Papalık Makamına seçtiği yılın hemen ertesinde tüm manastır üyelerini Roma’da bir dizi toplantıya çağırmıştır. Bu girişim, papanın manastır geçmişine bir saygısının ürünü olarak okunabilir. “Adanmış Yaşam Yılı” denilen bu toplantılar 2014 ilâ 2016 yıllarını kapsayarak, manastır yaşamına kendilerini adayan keşiş ve rahibelerin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. Bu iki yıl süresince tüm dünyadaki keşiş ve rahibeler Roma’da toplanmış, manastır hayatıyla ilgili

³⁶ Papa Francis, *Imparare a congedarsi*, AAS 110/3 (2018), 379-381.

yaşadıkları sorunları anlatmış ve fikir alışverişlerinde bulunmuşlardır. İki yıllık bu periyod bittikten altı ay sonra, 2016 yılında *Vultum Dei quarere*³⁷ isimli bir doküman ilan edildi. Bu doküman manastır hayatına övgü için kaleme alındı, ancak manastırların yaşadığı sorunların farkına varıldığını ve daha ciddi bir şekilde tekrar gözden geçirileceğini ifade etmekle yetinildi. Bu iş CICLESAL³⁸ isimli bir Roman Curia dairesine tevdi edildi ve bu daire 2018 yılında *Cor orans* isimli orijinali İtalyanca³⁹ olan belgeyi yayınladı. Bu belge özellikle rahibelerin manastır yapılanmasını baştan sona değiştiren, dört başlık altında toplam 289 maddeden oluşan devasa bir metindir. Bu iki metnin en temel amacı manastır hayatıyla ilgili yapılan değişikliklerin ve getirilen çözüm önerilerinin uygulanması için kanunların da dönüştürülmesini kapsamaktadır. Bu iki metindeki yönergelere göre kilise kanun metni *Codex*'te de bazı değişikliklere gidilmiş ve kadın manastırlarının yönetim hiyerarşisi, yetkili makamları, iç disiplini ve yeni kurulan "federasyon" yapısına *Codex*'teki hükümlerde yer verilmiştir. Asıl değişiklikler bu iki metinle getirilmiş, *Codex*'te ise bu değişikliklere uygun yasal zeminin sağlanması için değişiklikler yapılmıştır.

Cor orans ve *Vultum Dei quarere* belgesiyle getirilen değişikliklerin tamamı Türkçe bir yayında⁴⁰ etraflıca ele alınmıştır. İlgili çalışmanın yazarının vardığı sonuçlardan bazılarına göre, bu iki belge pek çok ilki gerçekleştiren ayrıntılı metinlerdir. Kilise tarihinde ilk defa Papalık Makamı, bazı yetkilerini manastırlarla ilişkili yeni kurulan bir takım makamlarla paylaşmıştır. Yine rahibelerin eğitim hayatıyla ilgili kapsamlı değişiklikler yapılmış, ayrıntılı süreler tespit edilmiş, eğitimlerinin içeriğine dair detaylı planlar hazırlanmıştır. Almaları gereken derslere kadar çerçeve bilgilerin verildiği bu iki belgede

³⁷ Papa Francis, *Vultum Dei quarere*, AAS 108/8 (2016), 835-861.

³⁸ *Adanmış Yaşam Kurumlarından ve Havarisel Yaşam Topluluklarından Sorumlu Yüksek Kurul* olarak çevrilebilecek Roman Curia'nın bir dairesi olan bu yüksek kurulun görevi Papalık Makamı tarafından, manastır hayatına dair alınan kararlar ile ilgili idarî hükümleri belirlemek ve genel anlamda bütün manastırlardan sorumlu olmaktır. Bazı Kilise dokümanlarında Latince adının (*Congregatio pro Institutis vitae consecratae et Societatibus vitae apostolicae*) kısaltması CIVCSVA da kullanılmaktadır.

³⁹ CICLESAL, *Cor Orans*, AAS 110/6 (2018) 814-864.

⁴⁰ Musa Osman Karatosun, "Kilise Hukukunda Kadınların Manastır Hayatını Düzenleyen Son Papalık Genelgesi 'Vultum Dei Quarere' ile Gelen Yenilikler", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 19/2 (2022), 225-252.

yine ilk defa rahibelerin medya araçlarını kullanmalarına kısmen ceva verilmiştir. Bunun gibi çok farklı değişiklikler yapan bu iki belgenin genel amacı ise manastır hayatını teşvik etmektir. Manastır hayatının zorlukları nedeniyle daha çekici kılınabilmesi için bir takım ayarlamalar yapılmıştır. Ayrıca manastırların yaşadığı sorunlara dair pratik çözümler de üretilmiştir.

3.6. Çocuk İstismarına Sert Önlemler Alınması İçin Yapılan Kanun Değişiklikleri

Papa Francis göreve geldiğinde Roma Katolik Kilisesi'nin kurumsal yapısını tehdit eden en büyük sorunlardan birisi çocuk istismarı ile suçlanan rahipler hakkında atılacak adımlarla ilgili olmuştur. Katolik Kilisesi, rahiplerin cezalandırılmaları, mağdurların korunması veya şikayet makamlarının işlevsizliği gibi ana konularda sarih kanunlar olmaması nedeniyle eleştirilmekteydi. Papa Francis bu meseleyi çözmek için önce pratik bir adım atmıştır. Konuyla ilgili bir zirve düzenlenmiş ve kilise hukuk uzmanlarının görüşleri bu zirvede alınmıştır. Bu görüşler doğrultusunda 2019 yılında bazı geçici kanunlar getirilmiş ve uygulamaları test edilmiştir. Sonra bu kanunlar rafine edilerek 2023 yılında nihai halleri yürürlüğe girmiştir.

Diğer bir uygulama ise ceza kanunlarının ağırlaştırılması şeklinde olmuştur ve *Codex*'in "Suç ve Ceza" bölümü sil baştan yeniden yazılmıştır. Baştan yazılan bu bölümde özellikle istismar suçlarına yönelik yaptırımlar daha net bir biçimde kaleme alınarak yasalar-daki boşluklar doldurulmuştur. Ceza kanunlarının yeniden yazımı ise 2021 yılında gerçekleşmiştir. Aşağıdaki ara başlıklarda bu iki gelişmenin genel hatları ele alınmaktadır.

3.6.1. Vos Estis Lux Mundi, 07.05.2019

Bu belgenin Türkçe anlamı içeriği hakkında da önemli bir ipucu vermektedir. Latince bu ibare "Sizler dünyanın ışığıdır" anlamına gelmektedir. Matta, 5:14'ten alınan bu kesit, bütün inanlıların güneş gibi parlamaları; imanlarını, erdemlerini ve kutsallıklarını her yerde ve her daim göstermeleri gerektiğini anlatan cümlelerle başlar. Bu güzel temennilerle başlayan *Vos estis lux mundi*⁴¹ belgesinin gerçek muhatapları reşit olmayan çocuklara yönelik cinsel istismar davalarıyla gündeme gelen din adamlarıdır. Bu belge, 19 maddelik bir dokümandır. Bu dokümandaki maddeler 21-24 Şubat 2019 tarihinde

⁴¹ Papa Francis, *Vos estis lux mundi*, AAS 111/6 (2019), 823-832.

düzenlenen *Incontro su La Protezione dei Minori nella Chiesa (Kilisede Reşit Olmayanların Korunması Zirvesi)* isimli bir toplantının sonucunda, üzerinde fikir birliğine varılan bir dizi konunun yasalaşmış halidir. Bu konular cinsel istismara uğrayan kurbanların korunması, gizliliklerinin sağlanması, şikayet yollarının kolaylaştırılması, şikayet edilen din görevlilerin askıya alınması, soruşturmaların şeffaf ve ciddiyetle yapılması gibi son derece önemli meselelerdir. İlk etapta üç yıllık bir deneme süreci öngörülmekteydi. Bu süreç boyunca eğer bu yasalar iyi bir şekilde işleyip ilgili şikayetlere hızla cevap verilebilir ve bu tür davalarla gündeme gelen rahiplere yeterli yaptırımlar uygulanabilirse bu deneme süreci daha da iyileştirilerek kalıcı hale getirilecekti. 25 Mart 2023 tarihinde bu belge güncellendi ve 30 Nisan 2023 tarihinde kalıcı olarak yürürlüğe girmek üzere yeniden yazıldı. Yeni halinin henüz resmî kaynakları ilan edilmedi. Yeni yazılan *Vos estis lux mundi* ile eskisi arasında ciddi bir fark yoktur. Ancak, yeni belgede, sadece rahipler, piskoposlar, keşişler gibi din adamları değil, **bunlara ilaveten cinsel istismar suçlarıyla anılan dinî liderler, cemaat önderleri gibi din adamı sınıfından olmayan bireyler de kapsamaktadır.** Belgenin içeriğinin genişletilmesi Kilise adına önemli bir adımdır. Din ile alakalı bütün bireylerin böylesi çirkin fiiller ile anılmaması gerektiğinin ciddi bir şekilde vurgulanmasının en somut örneğidir. Bu belge, aşağıda ele alacağımız *Pascite Gregem Dei* belgesiyle birlikte okunmalıdır. Zira, *Vos estis* herhangi bir cezai yaptırım içermez. Sadece bu cinsel suçlarla anılan kişilerin hangi makam veya güçte olursa olsun şikayet edilmesi için gerekli yasal yolları açar. Böylece şikayetler atıl kalmayacak, mağdurlar korunacak ve adaletin tesisi için en üstün otorite olan Papalık Makamı doğrudan müdahil olacaktır. Belgenin amaçlarının sağlanıp sağlanmayacağını gelecek gösterecektir. “Kilise” ve “din adamları” denince akla ilk gelen şeylerden birisinin böylesi çirkin fiiller olmasının sancı ve yankıları dindirilir mi bilinmez. Ancak, Papa Francis göreve geldiğinden beri bu konuyla ilgili ciddi bir skandalın gündeme gelmemesi önemli bir göstergedir.

3.6.2. Pascite Gregem Dei, 23.05.2021

Papa Francis, kilise hukuk metnindeki en kapsamlı değişiklikleri *Pascite Gregem Dei*⁴² isimli dokümanla yapmıştır. Bu belge, *constitutio* (yasa) statüsündeki bir belgedir. Papa'nın şahsi otoritesi ile yayınladığı *motu proprio* belgelerinden farklı olarak hazırlık aşamaları daha uzun, titiz ve genellikle alanında yetkin isimlerin kolektif çalışmasıyla yazılan eserlerdir. Bu belgenin hazırlanması da böyle olmuştur. Kilise hukuku uzmanlarından oluşan bir heyet tarafından hazırlanarak, *Codex*'in VI. bölümü tamamen değiştirilmiştir. Bu bölüm 1311. ilâ 1399 numaralı kanunlardan oluşur. Bu değişiklikler 8 Kasım 2021 tarihinde yürürlüğe girmiştir ve o tarihten beri en güncel ceza yaptırımlarını ihtiva eder.

Codex'in VI. bölümü, suçlar ve bunlara verilebilecek cezaları konu edinir. Cezai müeyyidelerin amacı adaletin tesisi ve yaralanan toplum vicdanını iyileştirmektir. Cezalar disiplinin bir parçası olarak görülür ve gelecek suiistimallerden caydırmayı hedefler.⁴³ Din adamlarının idarî amirleri olan piskoposlar aynı zamanda adli yetkileri de haiz olduklarından, bu ceza davalarının açılması, sürdürülmesi, takip edilmesi ve sonuçlandırılması süreçlerinde birinci yetkili kimselerdir. Ancak, adli bir süreç başlatılmadan önce eğer etkili olabilirlerse; dinî vaazları ve tavsiyeleri, nazik uyarıları, kardeşçe ıslahatları, ciddi ricaları ve kesin azarlamaları öncelendirilirdir.⁴⁴

Bu bölümde ele alınan cezalar “canonic suç” eylemleri için tatbik edilmek üzere belirlenmiştir. “Canonic suç” ise üç şartın gerçekleşmesiyle oluşur. Bunlar;⁴⁵

- *Codex*'in belirlediği bir yasanın veya kuralın ihlali, zahiri eylemlerle görünür olmalıdır.
- Suç işleyen kişinin, ağır ihmali, ciddi kusuru veya kötü niyetine isnat edilebilir olmalıdır.
- Doğrudan cezai müeyyide belirtilen bir yasa çiğnenmelidir.

⁴² Bu doküman kısa bir girizgâhtan oluşmaktadır. Dokümanın ilanı Vatikan'ın resmî yayın kuruluşunda yapılmıştır. *L'Osservatore Romano*, Weekly edition, 4 Haziran 2021, Sayı: 23. İlgili yasa metni Vatikan'ın resmi sitesinde ayrı bir şekilde ilan edilmiş ve *Codex*'in son hali bu şekilde güncellenmiştir.

⁴³ *CIC*, c. 1311, 1341.

⁴⁴ *CIC*, c. 1341.

⁴⁵ *CIC*, c. 1321 §2.

Bu şartlar oluşmadığı zaman ortada bir suç da olmayacağı için ceza davaları açılmaz. Ceza davaları sonucunda verilebilecek üç tür ceza vardır. Kefaret türlerinden (*expiatoriae*) ve sansür türünden (*censurae*) cezalar en büyük yekunu kaplayan ilk iki kategoriyi oluşturur.⁴⁶ Üçüncü olarak adil bir ceza (*iusta poena*) olarak bilinen bir kategori daha vardır, bu tür cezalar ise yargıcın takdirine bırakılmış, özel olarak belirtilmemiş cezalardır. Emsal kararlara veya içtihatlarla bakılarak uygun cezalar takdir edilir. Buraya kadar Papa Francis yeni bir şey getirmemiştir. Bu esaslar eski belgede de benzer manalarıyla korunuyordu.

Pascite Gregem Dei belgesi “Suç ve Cezalar” bölümünü baştan aşağı değiştirdiği için karşılaştırmalı derinlemesine bir analize ihtiyaç vardır. Çalışmamızın kapsamını aşacağı için burada yalnızca Papa Francis’in yenilikçi karakterini yansıtan çok önemli bazı değişikliklerden bahsedilecektir:

1. Sansür türünden cezalar daha da ağırlaştırılmış ve detaylandırılmıştır. Bu kategoriden birisi olan menetme cezası alanlar önceden idari görevlerinde kalabiliyorlardı. Yeni yasada bu durum kaldırıldı. Bu türden cezalara çarptırılanlar idari görevlerinden de alınmaktadır. Bu değişiklikler sayesinde ceza davalarına konu olan rahipler görevlerinden de alındığı için toplumsal adaletin sağlanması hususunda önemli bir adım atılmış oldu.
2. Kefaret türünden cezalar⁴⁷ ile ilgili genişçe bir liste gelmiştir. Bunlardan birisi örneğin “bir yerde kalmasını yasaklama” şeklindedir. Yani, ceza almış bir rahip ilgili dinî bölgeden kovulabilir. Böylece onun suç işlediği kimselerle bağı kalmamış olur.
3. Yeni yasada para cezaları gelmiştir. Bu ceza, Kilise’nin maddi varlıklarına dair işlenen suçlar için alternatif bir seçenek olarak getirilmiştir.
4. Eski yasada herhangi bir suçla ilişkili olarak ceza davaları açıldığında karar metni davanın bitmesiyle birlikte ilan edilirdi. Yeni yasada bazı suçlar için herhangi bir mahkeme yapılmadan *ipso facto* olarak ceza tatbik edileceği getirilmiştir. Bu tür suçlar için *latae sententiae* ıstılahı kullanılır. Böylece mahkeme süreçlerinin bir kısmı kısaltılmış olmaktadır. Örneğin, “Papa’ya fiziksel şiddet uygulayan, *latae sententiae* aforoz edilir.” cezası bu şekildedir.

⁴⁶ CIC, c. 1336.

⁴⁷ Bu çok uzun bir listedir. Buraya almamızın imkanı yoktur. Dört ana kategori altında sıralanır ve toplam 15 alt maddeden oluşmaktadır. CIC, c. 1336 §2-5.

5. Eğer bir suç aynı zamanda sivil hukukun konusuna giriyor ve sivil mahkemelerce yargı süreçleri tamamlandığında adil bir cezanın verilebileceği garantileniyorsa, bu davanın sivil mahkemelere tevdi edilebileceği kararlaştırıldı.⁴⁸
6. İçerik açısından da bazı değişiklikler yapılmıştır. Bölüm başlıkları değiştirilmiştir. Örneğin önceden dördüncü bölüm olan "İftira Suçu" yeni metinde "İtibara Karşı İşlenen Suçlar ve İftira Suçu" şeklinde değiştirilmiştir. Birçok cümledeki *-ebilmek (posse ve çekimleri, yani cezalandırılabilir gibi) filii kaldırılarak yüklem sadece edilgen çatıda kurulmuştur (cezalandırılır).*
7. Kadınların din adamlığı sakramenti alması kesinlikle yasaklanmış ve buna teşebbüs eden kadının ve bu sakramenti vermeye çalışan piskoposun aforoz edileceği getirilmiştir. Bazı Protestan mezheplerde kadın rahiplerin olduğu görülmektedir. Bu değişiklikle Katolik doktrinin ilgili mevzudaki görüşü net bir şekilde ortaya konulmuştur.
8. Bir suçu bildiği halde saklayan kişi için de ceza davaları açılabilceği getirilmiştir. Bu, aynı zamanda *Vos Estis Lux Mundi* belgesinin gerekliliklerinden birisiydi. Yasa metninin bu şekilde dönüştürülmesi de iki belgenin uyumunu göstermektedir.
9. Reşit olmayanlara yönelik işlenen cinsel suçların türleri oldukça detaylandırılmıştır. Pornografik içerik izlettirmek, pornografik görüntülerini çekmek veya çıplaklığa maruz bırakmak gibi değişik birçok madde sıralanarak tüm bunları yapan din adamlarının idari görevlerinden alınmaları, din adamlığından atılmaları vs. gibi ağır yaptırımlarla cezalandırılmalarının önü açılmıştır. Eski metinde bu suçlar, bu kadar detaylı yazmıyordu. Yeni metinde detaylı bir şekilde ele alınması bütün din adamlarına, Papa Francis'in bu konuda asla taviz vermeyeceğine yönelik genel bir uyarı niteliğindedir.

Bu belgeyle ilgili daha birçok şey söylenebilir. Ancak bu örneklerden de anlaşıldığı üzere Papa Francis adaletin daha kolay sağlanabilmesi için daha kesin çerçevelerde ve net bir üslup ile ifade edilen yeni bir ceza hukuku metni yazmıştır (yazılmasını emretmiş, yetkili kurullar yazmış, papa onaylamıştır). Daha ikinci yılını bile doldurmayan bu ceza metninin pratikte ne tür eksiklikleri olduğu henüz tam olarak anlaşılmış değildir. Oluşturulacak içtihatlarla eksikliklerin tespit edileceği ve ilerleyen yıllarda da aynı doğrultuda daha temiz bir din adamı imajı yaratılması için çalışılacağı izlenimi verilmektedir.

⁴⁸ CIC, c. 1344.

3.7. Kadınların Kilise Görevlerine Getirilebilmelerinin Önünün Açılması

Kilise kanunlarına göre bazı kilise görevlerine laik bireyler atanabilir ve böylece Kilise'nin adlî, idarî ve dinî işlerinde hem din adamları hem de laikler birlikte çalışabilirler. Papa Francis, 10.01.2021 tarihinde ilan ettiği *Spiritus Domini* isimli bir belgeyle 230. kanunun metninde bir değişiklik yaparak daha önceden kadınlara açık olmayan bazı görevleri kadınlara da açmıştır.⁴⁹ Bu kanun maddesi Kilise görevlilerini konu edinir. Kilise görevlilerinin bir kısmı Piskoposlar Kurulu tarafından belirlenen kriterleri haiz olan laiklerden seçilir. Bu laik bireyler ibadetler esnasında rahibe yardımcı olan çeşitli görevleri üstlenebilirler. Bu görevlerin kendilerine tevdi edilmesi, onlara maaş bağlanması veya para ödenmesi gibi haklar doğurmaz. Bir anlamda dinî saiklerle bu görevleri sürdürürler. Eski yasa metni: *lector* (ayin esnasında Kutsal Kitap okuyan kişi), *acolythus* (mumları yakan, tüsüyü dolaştıran vs. görevlerden sorumlu dinî görevli), *commentator* (okunan Kutsal Kitap pasajlarını yorumlayan kişi), *cantor* (ayin esnasındaki okunan ilahileri yöneten, koro şefi olan veya ilahi girizgahlarını söyleyerek cemaati yönlendiren başkan) gibi görevlerden bahseder. İlgili yasanın eski halinde bunları yapabilecek kişiler için *viri laici* (din adamı olmayan laik erkekler) ifadesi kullanılıyordu. Papa Francis tarafından düzeltilen haliyle bu metindeki "viri" yani "erkekler" ibaresi kaldırıldı ve daha geniş manada sadece "laici" bırakıldı. Bu da kapsayıcılık bakımından kadınların da benzeri görevleri icra edebileceği anlamına gelmektedir. Yani, 2021 yılından itibaren, bütün Kilise tarihinde ilk defa kadınlar da resmen kilisede yardımcı dinî görevli olarak hizmet etmeye başlamışlardır. Papa Francis'in kapsayıcı tutumuna dikkate değer bir örnektir.

3.8. Bazı Kanun Lafızlarının Netleştirilmesi İçin Yapılan Düzenlemeler

Papa Francis görevi boyunca kendisine iletilen birçok meseleyle ilgili çeşitli görüşlerini farklı yöntemlerle ifade etmektedir. Çoğu zaman haftalık vaazlarında değindiği meselelerle Katolik bireylerle bağ kurmaktadır. Zaman zaman ise kendisine yöneltilen bazı meselelerin kanun metninin muğlak yazımından ileri gelen bir takım

⁴⁹ Bu belgenin çevirisi, Vatikan'ın resmî gazetesi olan *L'Osservatore Romano*'nun İngilizce nüshasında yayınlanmıştır. *L'Osservatore Romano*, Weekly edition, 15 Ocak 2021 Cuma, Sayı: 3.

problemler yüzünden olduğunu görmüştür ve bu minvalde çeşitli zamanlarda bazı kanunların lafızlarını değiştirmiştir.

Bu minvalde kronolojik olarak dört adet belgeden söz dileyebilir. Bunlardan ilki 01.11.2020 tarihinde kaleme alınan *Authenticum Charismatis* isimli belgedir. Bu belge sadece 579. kanunun metninde küçük bir lafız değişikliği yapmak için ilan edilmiştir.⁵⁰ İlgili kanun metninin eski ve yeni hallerinin karşılaştırılması şöyledir:

Eski *Codex*, c. 579

Episcopi dioecesani, in suo quisque territorio, instituta vitae consecrate formali decreto erigere possunt, dummodo Sedes Apostolica consulta fuerit.

(Bir piskoposluk bölgesinin başpiskoposu, her biri kendi bölgesinde olmak üzere, Papalık Makamına danışmak suretiyle, yasal bir kararname ile adanmış yaşam toplulukları kurabilir.)

Papa Francis'in Güncellediği *Codex*, c. 579

Episcopi dioecesani, in suo quisque territorio, instituta vitae consecratae formali decreto valide erigere possunt, praevia licentia Sedis Apostolicae scripto data.

(Bir piskoposluk bölgesinin başpiskoposu, her biri kendi bölgesinde olmak üzere, Papalık Makamından yazılı bir izin almak kaydıyla, yasal bir kararname ile sahîh bir biçimde adanmış yaşam toplulukları kurabilir.)

Bu belgenin getirdiği değişikliğe bakıldığında bu kararın alınmasının sebepleri kolaylıkla anlaşılabilir. Herhangi bir bölgede kurulan adanmış yaşam topluluklarından amaç sayıca çok olmaları değil, Hıristiyan dini hayatını en iyi ve etkili şekilde temsil etmeleridir. Bu durum, ilgili kurumların kurulma yetkisinin ciddi bir deneyime tabi tutulmasını, gerekli olup olmadıklarının araştırılmasını, ücretlerinin karşılanıp karşılanamayacağını tespiti gibi meselelerin düşünülmesini mucip kılar. Bu yüzden, sadece danışmanın yeterli olmadığı, yazılı bir iznin alınmasının kaydı da getirilmiştir.

⁵⁰ Bu belgenin çevirisi, Vatikan'ın resmî gazetesi olan *L'Osservatore Romano*'nun İngilizce nüshasında yayınlanmıştır. *L'Osservatore Romano*, Weekly edition, Sayı: 45 s.4-5, 6/11/2020. İtalyanca orijinal hali de kaynakçada gösterilmiştir.

İkinci olarak, 11.02.2022 tarihinde İtalyanca *Assegnare alcune competenze*⁵¹ adıyla yayınlanan bu belge sayılabilir. Bu belgeyle birlikte birçok kanun metninde lafız açısından bir takım küçük değişiklikler yapılmıştır. Bu cüzi değişiklikler bazen tek bir kelimenin değişmesi şeklindedir. Örneğin 242. kanun maddesindeki *approbante* fiili *confirmante* fiiliyle değiştirilmiştir. Bunlardan başka, bu belge rahiplerin Evharistiya yükümlülüklerinin affıyla ilgili de bazı kanunları revize etmektedir. Yasaya göre rahipler, halkın çeşitli niyetleri için para karşılığı Evharistiya ayini düzenleyebilirler. Bu, rahiplerin ve Kilise'nin gelirlerinden birisini oluşturmaktadır. Buna "stipendium" denilir. Eski yasaya göre herhangi bir rahip stipendium aldığı halde o niyet için bir Evharistiya yapmazsa bu sorumluluğu yerine getiremediği için tövbe etmeli ve affını Papalık Makamından dilemeliydi. Papa Francis'in değiştirdiği metne göre⁵² artık rahipler kendi bölgelerindeki piskoposlardan veya eğer keşişlik yapıyorlarsa manastırların başkeşişlerinden af dilemeliler. Böylece rahiplerin doğrudan ilk amirlerine karşı daha sorumlu davranmaları sağlanmış olmaktadır. Görevlerini hakkıyla yerine getiremeyen rahipler böylece amirleri tarafından takip edilebilecek, gerekli düzenleme ve uyarılar vesilesiyle tedip edilebileceklerdir. Bu da bir anlamda Papalık Makamının iş yükünü hafifletme ve hiyerarşiler arasındaki bağa daha fazla önem verilmesine yönelik atılan bir adımdır.

Üçüncü olarak, 26.04.2022 tarihinde ilan edilen *Recognitum Librum VI* isimli belge sayılabilir. Bu belge,⁵³ yalnızca tek bir kanunun değiştirilmesi için ilan edilmiştir. 695 numaralı bu kanun, bir manastırda kalan keşişlerin işlediği suçların cezalandırılmasıyla ilgilidir. *Pascite Gregem Dei* belgesi bu suçların listelerini ve bu listelerin verildiği kanun maddelerinin numaralarını değiştirdiği için, bu maddenin de ilgili numaralara göre yeniden yazılması gerekmiştir.

Dördüncü ve son olarak, 18.05.2022 tarihinde ilan edilen *Rescriptum* isimli belgedir. Bu belge⁵⁴ de aynı şekilde yalnızca tek bir kanun maddesinin değiştirilmesi için ilan edilmiştir. 588. kanunun 2. bendindeki değişikliğe göre, bir manastırdan sorumlu baş keşiş, ge-

⁵¹ *L'Osservatore Romano*, yıl: CLXII, sayı: 37, s. 8. Bu belgenin Latince adı "Competentias Quasdam Decernere" olarak bilinir.

⁵² *CIC*, c. 1308.

⁵³ *L'Osservatore Romano*, yıl: CLXII, sayı: 94, s. 7.

⁵⁴ *L'Osservatore Romano*, yıl: CLXII, sayı: 113, s. 6.

rekli gördüğü durumlarda ve kendi üst kurullarına başvurmak suretiyle bölgelerindeki dinî cemaatlerden sorumlu olacak kişileri din adamı olmayanlardan atayabileceklerdir. Bu kanun değişikliğinden amaç normal halk ile din adamlarının daha fazla iş birliği yapmalarını sağlamaktır. Bir diğer amacı ise manastırlardaki eleman yetersizliği nedeniyle bölgedeki dini cemaatten sorumlu olacak kişileri dindarlığı ile bilinen, saygın ve liderliği ile ön plana çıkan kişiler arasından seçmek için yasanın imkan tanınmasını sağlamaktır.

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada, Papa Francis'in göreve geldiği tarihten itibaren yayınladığı bütün belgeler incelenerek, özellikle kilise hukuk metni *Codex*'in maddelerini değiştirmek için kaleme alınan on iki belge hakkında bilgiler verilmiştir. Papa Francis, burada ele alınan belgelerden çok daha fazlasını üretmiş, her geçen gün de bu sayıyı arttırmaktadır. Ancak, her belge kanun maddesi yazmak veya değiştirmek için kaleme alınmaz.

Kanun maddelerinin değiştirilmesinin özel bir önemi vardır. Zira, bunlar Kilise disiplini ile ilgilidir. Belli bir makamın yetki ve sorumluluklarının tanımlandığı, görevlendirmelerin anlatıldığı ve arka plandaki işleyişin usul ve kaidelerinin zemininin oluşturduğu metinler kanun maddeleridir. Ayrıca bu kanunlar Kilise'nin yasama gücünün bir göstergesidir. Laik bireyleri ve diğer din adamlarını bağlayıcı kanunlar oluşturma yetkisi tarihi süreçte her daim başta papalarda, sonra konsillerde olmuştur. Papa Francis de bu kaynaktan aldığı güç ile en son 1983 tarihinde şekillendirilen yasa metnini önemli ölçüde değiştirmiştir.

Papa Francis'in kilise hukukunda yaptığı en büyük değişiklik altıncı bölüm olan "Suç ve Cezalar" bölümüyle ilgilidir. Bu bölüm sil baştan yazılmış, eski yasa metnindeki müphem ve genel konular detaylandırılarak en ince ayrıntısına kadar cezalar ön görülmüştür. Bu kadar detaylı ele alınması bir açıdan mahkemelerin işini kolaylaştırmaktadır, ancak takdir yetkisinin de daralması anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, yargıçların verebileceği cezaların listeleri de genişletildiği için daha fazla seçenekten söz edilebilir. Tüm bunlar, özellikle son yirmi yılda çok görünür bir biçimde gündeme gelen, din adamlarının reşit olmayan çocukları istismar etmeleriyle ilgili skandallara yönelik ciddi adımlar atılması ihtiyacından doğ-

muştur. Yasanın ceza bölümünün yeniden ele alınarak, bu tür suçların kesin hatlarla belirlenmesi, daha ciddi cezalar ön görülmesi gelecekte caydırıcılığı arttıracığı düşünülmektedir.

Papa Francis, sadece yeni ve güçlü ceza yasaları getirmemiştir. Bilakis, Kilise'nin makamlarını daha adil, daha eşitlikçi ve daha kolay erişilebilir yapmak adına da çeşitli adımlar atmıştır. Örneğin bütün Hıristiyanlık tarihinde ilk defa kadınların ibadetlerde görevlendirilmesi, Kilise'nin üst basamaklarında çeşitli görevler alması ve rahibe manastırlarından oluşan federasyonlarda üst düzey görevler üstlenmeleri gibi yenilikçi kanunlar getirmiştir. Laik bireylerle ilgili getirilen kanunlar da kayda değer değişikliklerdendir. Önceden oldukça pasif-izleyici konumunda olan laikler, bugünkü yeni yasalarla daha aktif-katılımcı roller üstlenmektedirler. Kilisenin tedip, ibadet ve misyonerlik faaliyetlerine yönelik birçok görev ile ilişkileri kurulmuş ve önceki yasalarda rahiplerin "arkalarında" yer alan laikler bir adım ilerlemişlerdir. Henüz yan yana oldukları söylenemez, zira laik bireylere kapalı, yalnızca din adamlarına hasredilmiş çok fazla alan halen mevcuttur.

Papa Francis'in son birkaç aydır LGBT bireyler için yaptığı pozitif söylemler henüz herhangi bir yasa maddesine girmemiştir. Bu yüzden bu konudaki Kilise'nin görüşü, hala onların büyük günah işlediği ve dolayısıyla tövbe edip ıslah olmadıkça Evharistiya masasında, Tanrı'nın huzurunda, istenmedikleri yönündedir. Yazar, bu konuda bir görüş değişikliğinin, en azından Tövbe sakramenti bağlamında, yapılabileceğini düşünmektedir. Eşcinsel evliliklere izin çıkması çok büyük ihtimalle imkansız görünmekle birlikte, onların mevcut durumlarını "günahkarlık" olarak nitelemek yerine başka türlü bir tevil için yeni bir arayışın olduğunu düşünmektedir.

Bu kadar yenilikçi ve zaman zaman çarpıcı açıklamalarına rağmen Papa Francis, din adamlığının erkek cinsiyetine hasredilmesine yönelik kadim geleneğin öğretilerinden şaşmayan katı bir tutum sergileyerek, kadınlara din adamlığı kutsama töreni düzenleyen piskoposların ve bu töreni isteyen kadınların *ipso facto* olarak aforoz edilmesini ön gören yeni bir kanun getirmiştir. Böyle bir şeyin asla düşünülemez korkunç bir teşebbüs olduğuna inanan Papa Francis, bu anlamda erkek egemen dilin ve dünyanın korunmasına yönelik bir tutum sergilemektedir.

Ezcümle, 1983 yılından beri cari olan hukuk metni birçok açıdan değişikliğe maruz kalmıştır. Bir bölümü tamamen yeniden yazılan bu metnin ömrünün uzun olduğunu düşünmenin, hayalperest bir söylem olduğu iddia edilebilir. Bununla birlikte, Papa Francis post modern çağda Kilise'yi kendi kökleri üzerinde yükseltmek için iç kaynaklarını verimli şekilde kullanmaya çalışan gayretkeş bir imaj çizmektedir. Katolik itikattan ödün vermeden, sınırları yine gelenegin kaynaklarından mülhem verilerle genişletmeye çalışmaktadır. Kilise'nin bütün bireyleriyle ilgili sorunlara çözümler üretirken yine bizzat onlara danışmayı öncelemekle uzlaşmayı önemseydiğini göstermektedir. Manastırların sorunlarını keşif ve rahibeleri dinleyerek, istismar krizini çözerken de yine mağdurları dinleyerek yeni açılımlara gitmesinde bunun izlerini görmekteyiz. Kilise, birçok skandalla gündeme gelmesine rağmen, son birkaç yılda özellikle ceza yasalarının değişmesinin etkilerinin pozitif bir sonuç doğuracağı beklentisi hakimdir.

Yeni bir hukuk metni yazılacaksa bu da ancak daha büyük bir girişim neticesinde gerçekleşebilir. Kilise, büyük dönüşümler öncesinde ve kriz anlarında pes etmek veya teslimiyet yerine tüm paydaşlarıyla diyalogu devreye sokmaktadır. Ufukta böyle bir girişim, bu satırlar yazılırken yapılmaktadır. 10 Ekim 2021 tarihinde başlayan, teması "sinodlaşmanın sinodu" olan bir sinod halen yapılmaktadır. Bu sinod toplantılarına dünyanın her kıtasından, birçok makamın temsilcisi, gençler, engelliler, yaşlılar ve toplumun diğer bütün kesimleri özel davetlerle katılmaya devam etmektedir. 2024 yılında tamamlanması beklenen bu sinod sonrasında, yeni bir kanun revizyonu çıkar mı bilinmez, ancak yeni bir şeylerin olacağı keskin gibidir. Zira bahsi konu olan din, "bugünkü" Hıristiyanlıktır.

Değerlendirme/ Review	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	dergi@milelvenihal.org
Çıkar Çatışması / <i>Conflict of Interest</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Kaynakça

Kilise Dokümanları

- Allocuzione con la quale Giovanni XXIII annuncia l'aggiornamento del Codice di diritto canonico*, Papa XXIII. John, 1959. *Acta Apostolicae Sedis* 51 (1959), 65-69.
- Arduum sane munus*, Papa X. Pius, 19 Mart, 1904. *Acta Sanctae Sedis* 36 (1903-4), 549.
- Assegnare alcune competenze*, Papa Francis, 11 Şubat, 2022. *L'Osservatore Romano*, yıl: CLXII, sayı: 37, s. 8. (İtalyanca)
- Authenticum Charismatis*, Papa Francis, 1 Kasım 2020. *L'Osservatore Romano*, yıl: CLX, sayı: 255, s. 6. (İtalyanca) *L'Osservatore Romano*, Weekly edition, Sayı: 45 s.4-5, 6/11/2020. (İngilizce)
- Cor orans*, CICLSAL, 1 Nisan, 2018. *Acta Apostolicae Sedis* 110/6 (2018) 814-864.
- De concordia inter Codices*, Papa Francis, 31 Mayıs, 2016. *Acta Apostolicae Sedis* 108/6 (2016), 602-606.
- Imparare a congedarsi*, Papa Francis, 12 Şubat, 2018. *Acta Apostolicae Sedis* 110/3 (2018), 379-381.
- Magnum Principium*, Papa Francis, 9 Eylül, 2017. *Acta Apostolicae Sedis* 109/10 (2017), 967-970.
- Misericordiae Vultus*, Papa Francis, 2015. *Acta Apostolicae Sedis* 107/5 (2015), 399-420.
- Mitis Iudex Dominus Iesus*, Papa Francis, 15 Ağustos, 2015. *Acta Apostolicae Sedis* 107/9 (2015), 958-970.
- Pascite Gregem Dei*, Papa Francis, 23 Mayıs, 2021. *L'Osservatore Romano*, Weekly edition, 4 Haziran 2021, sayı: 23. (İngilizce)
- Recognitum Librum VI*, Papa Francis, 26 Nisan, 2022. *L'Osservatore Romano*, yıl: CLXII, sayı: 94, s. 7. (İtalyanca)
- Rescriptum*, Papa Francis, 18 Mayıs, 2022. *L'Osservatore Romano*, yıl: CLXII, sayı: 113, s. 6. (İtalyanca)
- Sacrae Disiplina Leges*, Papa II. John Paul, 1983. *Acta Apostolicae Sedis* 75/2 (1983), 1-324.
- Spiritus Domini*, Papa Francis, 10 Ocak, 2021. *L'Osservatore Romano*, yıl: CLXI, sayı: 7, s. 10-11. (İtalyanca) *L'Osservatore Romano*, Weekly edition, sayı: 54 s. 4-5, 15/01/2020. (İngilizce)
- Vos estis lux mundi*, Papa Francis, 7 Mayıs, 2019. *Acta Apostolicae Sedis* 111/6 (2019), 823-832.
- Vultum Dei Quarere*, Papa Francis, 29 Haziran 2016. *Acta Apostolicae Sedis* 108/8 (2016) 835-861.

Diğer Kaynaklar:

- Allen, John L. *The Francis Miracle: Inside the Transformation of the Pope and the Church*. New York: Time Books Publishing, 2015.

- Ambrogetti, Francesca - Rubin, Sergio. *Pope Francis: Conversations with Jorge Bergoglio*. New York: Penguin Group, 2013.
- Bergoglio, Jorge Mario - Shorka, Abraham. *On Heaven and Earth: Pope Francis on Faith, Family and the Church in the 21th Century*. ed. Diego F. Rosemberg. çev. Alejandro Bermudez - Howard Goodman. London: Bloomsbury, 2013.
- Boyle, L. E. "Corpus Iuris Canonici". *New Catholic Encyclopedia*. 4/272-273. Detroit: Thomson/Gale, 2003.
- Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Faggioli, Massimo. *Pope Francis: Tradition in Transition*. New Jersey: Paulist Press, 2015.
- Ivereigh, Austen. *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope*. Crows Nest, NSW: Allen & Unwin, 2015.
- Karatosun, Musa Osman. *Kilise Hukuku: Temel Kaynakları ve Ana Konuları*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023.
- _____. "Kilise Hukukunda Kadınların Manastır Hayatını Düzenleyen Son Papalık Genelgesi 'Vultum Dei Quarere' ile Gelen Yenilikler". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 19/2 (2022), 225-252.
- Lanser, Amanda. *Pope Francis Spiritual Leader and Voice of the Poor*. Minnesota: Abdo Publishing, 2014.
- Peters, Edward N. *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law: in English Translation with Extensive Scholarly Apparatus*. San Francisco: Ignatius Press, 2001.
- Piqué, Elizabetta. *Pope Francis: Life and Revolution: A Biography of Jorge Bergoglio*. Chicago: Loyola Press, 2014.
- Vallely, Paul. *Pope Francis Untying the Knots: The Struggle for the Soul of Catholicism*. New York: Bloomsbury, 2015.
- Wills, Garry. *The Future of the Catholic Church with Pope Francis*. New York: Penguin Books, 2015.
- Yıldırım, Münir - Karatosun, Musa Osman. "Katolik Kilisesinin Jübile Anlayışı ve 2016 Merhamet Yılı". *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*. ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. 477-521. Ankara: Berikan, 2016.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulis PP. II promulgatus*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1983.
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi, iussu digestus; Benedicti Papae XV, auctoritate promulgatus. Praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab emo Petro Card. Gasparri, auctus*. New York: Kennedy & Sons, 1918.
- Kutsal Ayinin Kitabı*. İstanbul: Sent Antuan Kilisesi, 1997.

Abbâsî Halifesi el-Kâdir Billâh'ın Mezhep Siyaseti

Araştırma makalesi • *Research article*

Suat KAYMAK*



Atıf: Kaymak, Suat. "Abbâsî Halifesi el-Kâdir Billâh'ın Mezhep Siyaseti." *Milel ve Nihal* 20 sy. 2 (2023): 225-251. <https://doi.org/10.17131/milel.1389874>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Öz: 334/945 yılından itibaren Şîî Büveyhîlerin tahakkümüne giren Abbâsîlerin siyasî, askerî, idarî vs. pek çok yönden yetki ve gücü elinden alınmıştır. Bağdâd'da hilâfet sarayına sıkışan Abbâsîler dünyevî işlerden uzak, Büveyhî idaresi altında tamamen sembolik hâle gelmiştir. Abbâsîler, Halife el-Kâdir Billâh dönemine kadar Büveyhî idaresine herhangi bir reaksiyon gösterememiş, ancak el-Kâdir ile Şîî idaresinden kurtulma çabaları başlamıştır. Şüphesiz bunda Büveyhî idaresinin zayıflamasının etkisi vardı. Siyasî gücün zayıflaması hem Büveyhîler arasında iktidar mücadelelerine hem de Bağdâd'da iç karışıklıklara sebep olmuştur. Büveyhîlerin içerisinde bulunduğu kaos ortamından istifade eden el-Kâdir, kendisinin fiilî olarak dayanak noktaları olan hutbe okutma ve sikkelerde isminin zikredilmesine büyük önem vermiştir. Özellikle Sultan Gazneli Mahmûd'un hutbe okutması ve sikkelerde ismine yer vermesiyle halife, Büveyhîlere karşı ciddi bir dayanağa sahip olmuştur. el-Kâdir'in söz konusu siyaseti, oğlu ve halefi el-Kâ'im Biemrillâh tarafından da sürdürülecektir. Nitekim oğlunun döneminde Abbâsîler, Büveyhî tahakkümünden kurtulmuşlardır. Bu bağlamda el-Kâdir, Abbâsîleri canlandıran isimlerden biri olmuştur. Abbâsîlerin XI. yüzyıldaki Şîî karşıtı politikası ve sonrasında Sünnî politikasının belirlenmesinde el-Kâdir'in önemli rolü bulunmaktadır. Çalışmada öncelikle el-Kâdir'in mezhebî kimliği üzerinde durulacaktır. Ardından halifenin Fâtımîler ile Büveyhîler karşı tutumundan hareketle Şîa karşıtı siyaseti, Mu'tezilîlere yönelik politikaları ve son olarak Sünnîlerle münasebetleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: el-Kâdir Billâh, Abbâsîler, Fâtımîler, Büveyhîler, Mezhep Siyaseti, Şîî, Sünnî, Mu'tezilî.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Beykent Üniversitesi [<https://ror.org/03dcvf827>], Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, İstanbul, Türkiye / *Asst. Prof., İstanbul Beykent University, Faculty of Arts-Sciences, Department of History, İstanbul, Türkiye* [suat-kaymak@beykent.edu.tr], ORCID: 0000-0001-6804-6839.

Sectarian Politics of Abbāsīd Caliph al-Kādir Bi'llāh

Citation: Kaymak, Suat. "Sectarian Politics of Abbāsīd Caliph al-Kādir Bi'llāh." *Milel ve Nihal* 20 no. 2 (2023): 225-251. <https://doi.org/10.17131/milel.1389874>

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 licence.



Abstract: The Abbāsīds, who came under the domination of the Shi'ite Buwayhids as of 334/945, were deprived of their authority and power in many aspects such as political, military, administrative, etc. The Abbāsīds, confined to the caliphate palace in Baghdād, became distant from worldly affairs and became completely symbolic under the Buwayhids rule. The Abbāsīds could not react to the Buwayhid rule until the reign of Caliph al-Kādir Bi'llāh, but with al-Kādir, efforts to get rid of the Shi'ite rule began. Undoubtedly, the weakening of the Buwayhid administration had an effect on this. The weakening of the political power caused both power struggles among the Buwayhids and internal disturbances in Baghdād. al-Kādir, who took advantage of the chaotic atmosphere in which the Buwayhids found themselves in, attached great importance to the recitation of khutbahs and the mention of his name on coins, which were his de facto bases. Especially with Sultan Mahmūd of Ghazni's khutba recitation and the mention of his name on the coins, the caliph had a serious basis against the Buwayhids. al-Kādir's policy would be continued by his son and successor al-Kā'im bi-Amr Allāh. As a matter of fact, the Abbāsīds were freed from the domination of the Buwayhids during his reign. In this context, al-Kādir was one of the names that revitalized the Abbāsīds. al-Kādir played an important role in determining the anti-Shi'ite policy of the Abbāsīds in the eleventh century and the Sunnī policy thereafter. This study will first focus on al-Kādir's sectarian identity. Then, the caliph's anti-Shi'a policy based on his attitude towards the Fātimids and the Buwayhids, his policies towards the Mu'tazilites, and finally his relations with the Sunnites will be analyzed.

Keywords: al-Kādir Bi'llāh, Abbāsīds, Fātimids, Buwayhids, Sectarian Politics, Shi'ite, Sunnī, Mu'tazila.

Giriş

334/945 yılından itibaren Şii Büveyhîlerin tahakkümüne giren Abbāsîlerin siyasî, askerî, idarî vs. pek çok yönden yetki ve gücü elinden alınmıştır. Bağdâd'da hilâfet sarayına sıkışan Abbāsîler dünyevî işlerden uzak, Büveyhî idaresi altında tamamen sembolik hâle gelmiştir. Abbāsîler, Halife el-Kâdir Billâh dönemine kadar Büveyhî idaresine herhangi bir reaksiyon gösterememiştir. Ancak el-Kâdir ile Şii idaresinden kurtulma çabaları başlamıştır. Şüphesiz bunda Büveyhî idaresinin zayıflamasının etkisi vardı. Siyasî gücün zayıflaması hem Büveyhîler arasında iktidar mücadelelerine hem de Bağdâd'da iç karışıklıklara sebebiyet vermekteydi. Büveyhîlerin içerisinde bulunduğu kaos ortamından istifade eden el-Kâdir, kendisinin fiilî olarak dayanak noktaları olan hutbe okutma ve sikkelerde isminin zikredilmesine büyük önem vermektedir. Özellikle Sultan Gazneli Mahmūd'un hutbe okutması ve sikkelerde ismine

yer vermesiyle halife, Büveyhîlere karşı ciddi bir dayanağa sahip olmuştur.¹ el-Kâdir'in söz konusu siyaseti, oğlu ve halefi el-Kâ'im Bi-emrillâh tarafından da sürdürülecektir. Nitekim oğlunun döneminde Abbâsîler, Büveyhî tahakkümünden kurtulmuşlardır. Bu bağlamda el-Kâdir, Abbâsîleri canlandıran isimlerden biri olmuştur.

Abbâsî halifelerinin Şîî karşıtı politikalarında hutbe okutma ve sikkelerde isim yazdırma çabaları önemli bir yer tutmaktadır. Zira Abbâsî-Fâtımî çekişmesi XI. yüzyılda askerî mücadeleden ziyade, işaret edilen iki husus etrafında gelişmiştir. Her iki hilâfet makamı da bu dönemde İran, Mâverâünnehir, Suriye, Kuzey Afrika, Yemen ve Hicâz'da hüküm süren muhtelif devlet ve hanedanlar ile münasebetler kurarak kendileri adlarına hutbe okutmaları ve sikkelerde isimlerini zikretmeleri için girişimlerde bulunmuşlardır. Netice itibarıyla ele alınan dönemde söz konusu faaliyetler çerçevesinde vuku bulan siyasî olaylardan hareketle Abbâsîlerin Şîî karşıtı politikasını açıklayabilmek mümkündür.

Abbâsîlerin XI. yüzyıldaki Şîî karşıtı politikası ve sonrasındaki Sünnî politikasının belirlenmesinde el-Kâdir Billâh'ın önemli rolü bulunmaktadır. Bu çalışmada mezkûr halifenin mezhebî kimliği, Şîîler ile Sünnîlere yönelik siyaseti üzerinde durularak Abbâsîlerin Büveyhî tahakkümünden kurtuluşuna giden tarihsel arka planına değinilecektir. Çalışmada öncelikle el-Kâdir'in mezhebî kimliği üzerinde durulacaktır. Ardından halifenin Fâtımîler ile Büveyhîler karşı tutumundan hareketle Şîa karşıtı siyaseti, yine kaleme aldığı esere binaen Mu'tezilîlere yönelik politikaları ve son olarak Sünnîlerle münasebetleri incelenecektir.

1. el-Kâdir Billâh'ın Mezhebî Kimliği

el-Kâdir Billâh'ın (381-422/991-1031) mezhebî kimliğine dair kaynaklarda -Selefi olduğuna dair bilgi dışında- net malumat bulunmamaktadır. Ancak birtakım faaliyetlerinden bu konuda fikir elde etmek mümkündür. Öncelikle Şâfiî mezhebine ait bazı tabakât kitaplarında el-Kâdir'in biyografisinin yer aldığını² ve halife olmadan

¹ Bu konuda bk. Bahattin Kök, "Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 117-126.

² İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddîn Ali Necîb (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), I/324-325; es-Subkî, *Tabakâtü's-*

önce 'Âlem ismiyle tanınan Şâfiî fakih Ebû Bişr Ahmed b. Muhammed el-Herevî'den (öl. 385/995)³ Şâfiî fıkhu tahsil ettiği⁴ görülmektedir. es-Süyûtî, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin tabakâtında⁵ Şâfiî fakihler arasında el-Kâdir'in ismini zikredip onun biyografisine yer verdiğini ve bunun dahi yeterli olduğunu ifade ederek⁶, esasen es-Süyûtî'nin Şâfiî mezhebine mensubiyeti⁷ dikkate alınırsa müellifin hem el-Kâdir'in Şâfiî olduğunu belirtmek istediği hem de onun dönemin önde gelen fakihlerinden biri olduğunu göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu bilgiler ışığında el-Kâdir'in Şâfiî mezhebine mensup olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak Şâfiî tabakâtlarında yer alması ve Şâfiî fıkhu tahsil etmesi, onun mezkûr mezhebe bağlı olduğuna yeterli bir işaret sayılamayabilir. Zira el-Kâdir tarafından kaleme alınan *er-Risâletü'l-Kâdiriyye (İtikâdü'l-Kâdirî)*⁸ isimli

Şâfi'iyyeti'l-kübrâ, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), IV/5-6; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Abdülhafîz Mansûr (Beirut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2004), I/365.

³ Hakkında bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001), VI/261-262. es-Subkî, Ebû Bişr'in sadece ismini vermektedir. Eserin nâşirlerinin notunda ise Halife el-Kâ'im Billâh'ın (doğrusu el-Kâ'im Biemrillâh) ondan ders aldığı zikredilmektedir (*Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, III/54, n.3). Fakat bu hatalıdır. Zira Şâfiî âlim, el-Kâ'im Biemrillâh doğmadan önce vefat etmiştir.

⁴ Ebû Ali el-Muhassin et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahhâru'l-müzâkere*, thk. Abbûd eş-Şalecî (Beirut: Dâru Sâdır, 1995²), V/231; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, VI/262; Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1981²), 123; İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, I/325; es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, IV/5; İbn Kesîr, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I/365; es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, thk. Muhammed Gassân Nasûh Azkûl Hüseyinî (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 2013²), 634, 641.

⁵ Bk. İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, I/324-325.

⁶ es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 641.

⁷ Halit Özkan, "Süyûtî", *DİA*, c. XXXVIII (2010), 189.

⁸ Hakkında bilgi ve tercümesi için bk. Zübeyir Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve *er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)*", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 84-110; Betül Yurtalan, *Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 88-127. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, söz konusu eserini el-Kâdir'e nispet edildiğini, bunun dışında halife divânlarında oluşturulan ve tamamen itikâdî konular hakkında kaleme alınmış bazı eserlerin de ona nispet edildiğini belirtmektedir ("Kâdir-Billâh", *DİA*, c. XXIV (2001), 127). Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankıtî, el-Kâdir Billâh'ın itikâd genelgesi yayımlayan ilk halife olduğunu belirtmektedir (*Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şii İlişkileri*, çev. İdris Çakmak (İstanbul: Mana Yayınları, 2016²), 90).

eserin Ehl-i Hadîs mezhebine göre yani Selef akidesinin temel prensipleri ile Hanbelî mezhebinin bazı esaslarına göre hazırlandığı bilinmektedir.⁹ Ayrıca İbn Kesîr, onun itikâdda Selefî olduğunu zikretmektedir.¹⁰ Genellikle onun temiz itikâdlı olduğu belirtilmekle birlikte Sıbt İbnü'l-Cevzî, “meşhur/yaygın mezhep” üzere olduğunu aktarmakta, fakat bunun hangi mezhep olduğunu bildirmemektedir.¹¹ *er-Risâletü'l-Kâdiriyye* isimli eserden hareketle de el-Kâdir'in Hanbelî-Selefî inancında olduğu söylenebilir. Sünnî olduğu kesin olmakla birlikte hilâfeti öncesinde Şâfiî olabileceği, hilâfeti sırasında mezhebî düşüncesinde bir değişiklik olduğu düşünülebilir. Onun hilâfeti sırasında Hanbelî-Selefî inancında görünmesinde Şiî karşıtı politikalarının da etkisi olmalıdır. Nitekim Büveyhî iktidarına ve Şiîlere karşı en sert muhalefetin Hanbelî-Selefî inancındaki kesimden geldiği bilinmektedir. Bu doğrultuda Abbâsîlerin iktidarı tekrar elde edebilmesi için el-Kâdir'in de onların desteğini almak amacıyla ya mezhep değişikliği yapabileceği ya da siyaseten söz konusu mezhebe tâbi olabileceği ihtimali bulunmaktadır.¹² Diğer taraftan el-Kâdir Billâh'ın Hanbelî-Selefî çizgisinde olduğuna dair bir diğer işaret de Ebû Ya'lâ el-Ferrâ tarafından Eş'arî kelâmcı İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-hadîs* isimli eserine reddiye olarak kaleme alınan *İbtâlü't-te'vilât li-ahbâri's-sıfât* isimli eseri beğenmesidir.¹³ Hanbelî-Eş'arî çekişmesi düşünüldüğünde bu da halifenin Hanbelî-Selefî olduğuna dair işaretlerden olabilir.

2. el-Kâdir Billâh'ın Şîa'ya Yönelik Siyaseti

el-Kâdir, dönemin iki önemli Şiî gücü olan Fâtımîler ile Büveyhîlere karşı bir siyaset yürütmekteydi. Yukarıda değinildiği üzere o, bunu

⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, XIV, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 354; Adem Arıkan, “Nizâmülmülk'ün Eş'arîlere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri”, *İslâmî İlimler Dergisi* 6/6 (2011), 42.

¹⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998), XV/637; çev. *Büyük el-Bidâye ve'n-nihâye: Büyük İslâm Tarihi*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), XII/112.

¹¹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-â'yân*, thk. Muhammed Enes el-Hinn - Kâmil Muhammed el-Herrât (Dımaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2013), XVIII/378.

¹² el-Kâdir Billâh'ın Abbâsîlerin Hanbelî yanlısı politikaları için bk. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadî Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 185-222.

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. Kelâm”, *DİA*, c. X (1994), 256.

da hâkimiyet alâmetlerinden hutbe ve sikke üzerinden yapmaktaydı. Halife kendi meşruiyetini sağlamak amacıyla her iki sembole de oldukça önem vermiştir.

2.1. Fâtımîlere Karşı Tutumu

Büveyhî idaresinde tüm alanlarda etkileri kırılan Abbâsîler, el-Kâdir Billâh ile bir uyanış sürecine girmiştir. Halife özellikle kendi adına hutbe okutulmasına ve sikkelerde isminin yer almasına önem vermiştir. Ancak bu husustaki en büyük rakibi Fâtımîler olmuştur. Zira onlar da kendi siyâsî nüfuzlarını yaymak adına faaliyet içerisindediler. El-Kâdir'in hilâfete makamına geçtiği dönemde Mekke'de Fâtımîler adına hutbe okutuluyordu. el-Kâdir, Mekke'de kendi adına hutbe okutulması için birkaç defa girişimde bulunarak çeşitli sözler vermişse de Mekke şerifi Ebü'l-Fütûh'u ikna edememiş ve hutbe Fâtımîler adına okunmaya devam etmiştir¹⁴. Öte yandan Zîlkade 382/Aralık 992-Ocak 993'te Yemâme¹⁵, Bahreyn ve Kûfe'de muhtemelen Fâtımîler adına okunan hutbeye son veren Sâhibü'l-Useyfir el-A'râbî, Halife el-Kâdir adına hutbe okutmuştur.¹⁶

Bu dönemde el-Kâdir Billâh, Fâtımîlerin nüfuz alanlarını Suriye hatta Irak'a kadar yaymış olan el-Hâkim Biemrillâh (996-1021)'a karşı güç elde etme yarışına girmişti. 401/1010 yılında el-Hâkim Biemrillâh, Ukaylî emîri Karvâş (Kırvâş) b. Mukalled'e elçileri vasıtasıyla yolladığı hediye ve mektupla kendisine biat etmesini ve adına hutbe okutmasını istemesi üzerine, Karvâş Mûsul başta olmak üzere Enbâr¹⁷, Kasru İbn Hübeyre¹⁸, Medâin¹⁹ ve Kûfe'de Fâtımîlerin

¹⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/439-440, 453, 466, 476, 516, 526; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XI/524-525, 532, 540, 548; XII/37, 42; Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", 127.

¹⁵ Arap yarımadasının orta kesiminde tarihî bir bölge ve günümüzde de bir yerleşim merkezidir (Mustafa L. Bilge, "Yemâme", *DİA*, c. XLIII (2013), 399).

¹⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/444; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XI/527.

¹⁷ Bağdâd'da 10 fersah (yaklaşık 60 km) uzaklıktaki tarihî bir şehir (Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), I/257).

¹⁸ Kasr ismiyle de bilinen bu yer, X. yüzyılda Bağdâd ile Kûfe arasındaki en büyük bir kasabadır (Guy Le Strange, *Doğu Hilâfeti'nin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya): İslâm Fetihlerinden Timur Zamanına Kadar*, çev. Adnan Eskikurt - Cengiz Tomar (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015), 107). Ayrıca bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, IV/365.

¹⁹ Medâin, Bağdâd'ın yaklaşık 30 km güneydoğusunda Dicle Nehri'nin her iki yakasında Partlar ve Sâsânîler döneminde karşılıklı kurulan yedi ayrı şehirden müteşekkildir (Casim Avcı, "Medâin", *DİA*, c. XXVIII (2003), 289).

adına hutbe²⁰ okutmaya başlamıştır (4 Muharrem 401/18 Ağustos 1010). Bunun üzerine el-Kâdir de Kâdî Ebû Bekr el-Bâkillânî'yi Büveyhî emîri Bahâü'd-devle'ye gönderip duruma müdahale etmesini istemek zorunda kalmıştır. Bahâü'd-devle de Amîdü'l-cüyûş Ebû Ali Hasan b. Ebû Ca'fer'i, bu uygulamasından geri döndürmek amacıyla Karvâş'a karşı görevlendirmiştir. Amîdü'l-cüyûş yola çıktığında tehlikeyi önceden fark ettiği anlaşılan Karvâş evvelâ özür dilemiş, sonrasında da el-Hâkim Biemrillâh adına okuttuğu hutbeyi sona erdirip yeniden el-Kâdir adına okutmaya başlamıştır.²¹ Burada dikkat çeken husus, Büveyhîlerin, el-Kâdir'i destekleyici yönde hareket etmesidir. Burada Fâtımî-Büveyhî düşmanlığının²² daha öncesine dayandığı dikkate alındığında, Büveyhîlerin Şîî hilâfetten yana tavır aldıklarında kendi iktidarlarını tümüyle kaybedeceklerini çok iyi bildiklerinden Abbâsî hilâfetini tamamen ortadan kaldırmak yerine tüm yetkilerini ellerinden alarak hanedanı muhafaza etmeyi

²⁰ Hutbe için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/74-76; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/186-188.

²¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/74, 77; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 2012), VII/571-572; çev. *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özeydın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), IX/180-181; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/186, 188-189; Alâ'ü'd-dîn Atâ Melik el-Cüveynî, *Târîh-i cihângüşâ*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK, 2013), 540; Ebü'l-Ferec, Gregory (Bar Hebraeus), *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: TTK, 1999³), I/281; Ebü'l-Fidâ, *Târîhu Ebî'l-Fidâ: el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, thk. Mahmûd Deyyûb (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), I/487; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer ve câmi'ü'l-gurer*, thk. Selâhaddin el-Müneccid (Kahire: Otto Harrassowitz), 1961, VI/283; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1993), XXVIII/5-7; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî: Tetimmetü'l-muhtasar fi ahbâri'l-beşer*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), I/312; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/532; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/47; Küçükkaşçı, "Kâdir-Billâh", 127; Aydın Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*, Ankara: TTK, 2018, 282; Michael Brett, *Fâtımî İmparatorluğu: Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*, çev. Fatih Yücel, İstanbul: Kronik Kitap, 2021, 208.

²² Her ikisi de Şîî olan Fâtımîler ile Büveyhîler arasında siyaseten bir düşmanlık mevcuttu. Nitekim Fâtımîlerin Mısır'a hâkim olmaları (358/969) ve sonra Suriye'ye yönelmeleri, Büveyhî emîri Adudüddeve'yi (949-983) endişelendirmiş, onların yayılımını kendi menfaatleri açısından tehlikeli görmüştür. Bu doğrultuda Adudüddeve, Fâtımîlere karşı mücadeleye girişmiş, Mısır'ı ele geçirme planı yapmıştır. Fâtımî-Büveyhî ilişkileri için bk. Ahmet Güner, *Büveyhîler'den Adudu'd-devle ve Dönemi (338-372/949-983)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 97-105; Çelik, *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*, 244-246; Cihan Gençtürk, *Büveyhîler (934-1056)*, İstanbul: Selenge Yayınları, 2022, 59-61.

uygun gördükleri anlaşılmaktadır. Ayrıca Ortaçağ hâkimiyet telakisi gereği hem meşruiyetlerini hem de halk üzerindeki otoritelerini sağlayabilmek için bir halifenin de onayı almaları gerekmektedir. Her ne kadar Büveyhîler, Bağdâd'a hâkim olduktan sonra Zeydî-Şiî bir hilâfet kurma girişiminde²³ bulunsalar da meşruiyetlerini kaybetmemek adına Şiî hilâfet düşüncesinden vazgeçmişlerdir. Bu bağlamda kendileri için Abbâsî hilâfetinin yerinde kalmasının daha uygun olduğunun farkındaydılar.

Karvâş'ın Fâtümîler adına hutbe okutma hadisesinin ertesi yılı, el-Kâdir Billâh'a oldukça yakın isimlerden biri olan Şiî âlim Şerîf er-Radî'nin bir kasidesinde²⁴ Fâtümî halifesi el-Hâkim Biemrillâh'ın yanında olmayı temenni ettiği iddia edilmiştir. el-Kâdir, er-Radî'ye nispet edilen kasideyi duyunca rahatsız olmuş ve Ebû Bekr el-Bâkillânî'yi er-Radî'nin babası Şerîf Ebû Ahmed el-Hüseyin el-Mûsevî'ye gönderip oğlunu kınadığını bildirmiştir. el-Mûsevî de oğluna kasideyi yazıp yazmadığını sormuş, er-Radî ise iddia edilen kasideyi kaleme almadığını belirtmiştir.²⁵ Ancak pek ikna olmadığı anlaşılan halife, er-Radî başta olmak üzere muhtelif mezheplerden birçok âlimin davet edildiği bir toplantı tertip etmiştir. Halife, bu

²³ Büveyhî idaresinde halkın genelinin Sünnî olması, Sâmânîler başta olmak üzere Sünnî devletlerin tesiri ve Büveyhî ordusunda Sünnî Türklerin bulunması gibi nedenlerden dolayı kurulacak Şiî bir hilâfetinin Büveyhî iktidarının geleceğini olumsuz etkileyeceği düşüncesinden kaynaklı Şiî hilâfet fikrinden vazgeçilmiştir (Ahmet Güner, "Muizzüddeve", *DİA*, c. XXXI, 99). Büveyhî emiri Muizzüddeve Ahmed (945-967)'in bu girişimi hakkında detaylı bilgi için bk. Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik*, Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003, 107-116; Khanoglan Hacıyev, *Irak Büveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddeve Dönemi (334-356/945-967)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 73-95.

²⁴ İbn Kesîr'in aktardığı şiir şu şekildedir: "Mısır'da Alevî bir halife varken / Ben düşman toprağında zillet elbisesi giyiyorum. / Onun babası benim babam, onun efendisi de benim efendimdir. / Uzak diyarlarsa bana zulmedip beni bitirdiler." (*Büyük İslâm Tarihi*, XII/69). Şiirin Arapça orijinali için bk. *el-Bidâye*, XV/567-568.

²⁵ İbn Kesîr'in aktardığına göre Şerîf Ebû Ahmed el-Hüseyin el-Mûsevî oğluna bir daha bu kasideyi okumasını emretmiş ve bunu kaleme almışsa da el-Hâkim Biemrillâh'ın soysuz olduğunu belirten şiirler yazmasını istemiştir. Ancak er-Radî ise babasının isteğini yerine getirmesinin olumsuz sonuçlara sebep olacağını düşündüğünden Fâtümîleri eleştiren şiirler kaleme almamıştır (*el-Bidâye*, XV/568; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/69-70).

toplantıda er-Radî'ye Abbâsî hilâfetinden niçin rahatsız olduğu ve nefretinin sebebini sormak istemiştir.²⁶

el-Kâdir, söz konusu toplantıyı Rebûlâhir 402/Kasım 1011'de pek çok Sünnî ve Şîî âlimin katılımıyla hilâfet dîvânında (*dîvânü'l-hilâfe*) düzenlemiştir. Şerîf er-Radî'nin babası Şerîf Ebû Ahmed el-Hüseyin el-Mûsevî ve kardeşi Şerîf el-Murtazâ da bu toplantıya davet edilmişlerdir. Burada el-Kâdir, er-Radî'nin kaleme aldığı iddia edilen şiiri açıklayarak sonrasında el-Mûsevî'ye hitaben şunları söyler:

Oğlun Muhammed'e de ki, biz onun hangi işini önemsemedik, bizden ne zulüm gördü, memleketimizde hangi zulme ducâr oldu, Sahibu Mısır [Fâtımîler] ona ne (iyilik) yaptı? Şayet onun yanına gitse bizim yaptığımızdan daha çok şey mi yapar onun için? Biz ona nakîblik, mezâlim ve hac emirliğini verip onu Hicaz'a vekil yapmadık mı? Mısır'ın sahibi ona daha çok şey mi sağlayabilir ki, zannetmiyorum. Ona sadece Mısır Tâlibilerinin nakîbliğini verebilirler.²⁷

el-Mûsevî, halifenin sözlerine karşılık oğlunun söz konusu şiiri yazmadığını, belki de düşmanlarının mezkûr şiiri ona nispet etmiş olabileceklerini belirtmiştir. Bunun üzerine el-Kâdir de el-Mûsevî ve er-Radî'den Fâtımîlerin Hz. Fâtma'nın soyundan gelmediklerini bildiren birer yazı yazmalarını talep etmiştir. Netice itibarıyla bu toplantıda Fâtımîlerin Hz. Fâtma'nın soyundan olduklarını iddia ettikleri şecereleri de incelenmiş ve sahih olmadığı yönünde bir karar²⁸ alınmıştır. Ardından da bu karar, Sünnî ve Şîî birçok âlimin

²⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/567-568; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/69-70; Hikmet Gültekin, "Şîî Âlim Şerîf er-Radî'nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 138.

²⁷ Gültekin, "Şîî Âlim Şerîf er-Radî'nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri", 138.

²⁸ Toplantıda alınan kararlar şöyledir: Onlar, Fâtımî değil, Mecûsî inancında Deysân b. Sa'îd el-Hürremî'nin soyundandırlar. Dönemin Fâtımî halifesi el-Hâkim'in asıl adı Mansûr b. Nizâr b. Ma'ad b. İsmail b. Abdurrahman b. Sa'îd'dir, "el-Hâkim" ise onun lakabıdır. Onlar, ilk olarak Mağrib'e gidip burada "Ubeydullâh" ismiyle ve "Mehdî" lakabıyla faaliyetler gösterdiler. Selefleri Hâricî propagandasıydı. Mağrib'de Hz. Fâtma'nın soyundan olduklarını iddia ettiler. Aslında onların Hz. Fâtma ve Hz. Ali ile hiçbir bağlantıları yoktur. Hz. Ali ve Hz. Fâtma, onların batıl iddialarından münezzehtir ve uzaktırlar. Hatta Hz. Ali'nin soyundan gelen hiçbir aileyi tanımazlar. Tüm iddiaları asılsız ve yalandır. Onları yalancı Hâricî olarak tanımlamak gerekir. Batıl ve asılsız inkârları Mekke ve Medîne'de yaygın olarak bilinir. el-Hâkim Biemrillâh ve ataları kâfir, fâsık,

onayıyla kâdılarının huzurunda tescil edilmiştir. Söz konusu karar âlimler, kâdılar, eşrâf, fakihler, muhaddisler ve ileri gelen kişiler olmak üzere pek çok kişi tarafından tasdik edilmiştir. Kaynaklarda bunlardan bazılarının isimleri aktarılmaktadır. Buna göre Şîîlerden Şerîf el-Murtazâ, İbnü'l-Bethâvî el-Alevî, İbnü'l-Ezrak el-Mûsevî, Ebû Tâhir b. Ebû't-Tayyib, ez-Zekî Ebû Ya'lâ Ömer b. Muhammed (Muhammed b. Muhammed b. Ömer), kâdı ve ulemâdan İbnü'l-Ekfânî, İbnü'l-Herezî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Ebîverdî (es-Sûrî), fakihlerden Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed el-Keşfulî, Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî, Ebû Abdullah es-Saymerî, Ebû Abdullah el-Beyzâvî, Ebü'l-Fazl en-Nesevî, Ebû Ali el-Hasan b. el-Hüseyn el-Hemedânî, Ebû Abdullah b. en-Nu'mân ve şahitlerden Ebü'l-Kâsım et-Tenûhî gibi şahıslar onay veren isimlerdendi.²⁹

Bazı kaynaklarda³⁰ Şerîf er-Radî'nin de korktuğu için belgeyi tasdik ettiği belirtilmektedir. Ancak bir başka rivayete göre onun toplantıya katılmadığı ve daha sonra kendisine bildirilen kararı onaylaması istenildiğinde bundan imtina ettiği aktarılmaktadır. er-Râdî, babası tarafından imzalanmaya zorlanmasına rağmen

fâcir, dinsiz, zındık, İslâm'ı inkâr eden, İslâm'ı hükümlerini uygulamayan, Mecûsî ve Seneviyye'ye meyilli kimselerdir. İslâmî hadleri uygulamayıp tenasül organlarını nikâh akdi olmaksızın mubah kılan, içkiyi helal sayıp kan akıtan, peygamberlere söven, Selef-i Salihini lânetleyen, rablık iddiasında bulunan kişilerdir (İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/82-83; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/199-200; Alâ'ü'd-dîn Atâ Melik el-Cüveynî, *Târîh-i cihângüşâ*, 540-541; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/11-12; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/537-538; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/50-51).

²⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/82-83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/585; çev. *İslâm Tarihi*, IX/190; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/199-200; Alâ'ü'd-dîn Atâ Melik el-Cüveynî, *Târîh-i cihângüşâ*, 533, 540-541; Ebü'l-Fidâ, *Târîhu Ebi'l-Fidâ*, I/490-491; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/11-12; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, I/314-315; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/538-539; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/51; eş-Şankatî, *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünni-Şii İlişkileri*, 91; Gültekin, "Şii Âlim Şerîf er-Radî'nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri", 138.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/585; çev. *İslâm Tarihi*, IX/190; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/200; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/538-539; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/51.

Fâtımîlerden çekindiği için kararı onaylamaya yanaşmamıştır. Nihayetinde de el-Kâdir Billâh tarafından Alevîlerin nakîbliği görevinden alınmıştır.³¹

Muhtemelen bu toplantıdan sonra Mâlikî-Eş'arî âlim Ebû Bekr el-Bâkillânî tarafından Fâtımîlerin Ehl-i Beyt soyundan olmadıklarının ispatlanmaya çalışıldığı *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*³² isimli bir eser kaleme alınmıştır. Kaynaklarda eserin muhtevasına dair şu bilgi aktarılmaktadır: "... rezalet ve kötülüklerini açıklamış, kalplerinde gizledikleri çirkinlikleri ve kötü sözlerini açığa vurmuştur. Kâdî el-Bâkillânî bunlardan bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır: 'Onlar Râfizîliklerini açığa vuran ama halis küfürlerini içlerinde saklayan bir topluluktur' ...".³³ Bu eserin, propaganda faaliyetlerini genişleten Bağdâd'da kadar Bâtınîlerin görüşlerini çürütmek amacıyla kaleme alındığı da belirtilmektedir.³⁴

el-Kâdir, zikredildiği şekilde bir yandan Bağdâd'da Şîî karşıtı mücadele yürütürken dışarıdan da güçlü bir desteğe sahipti. Nitekim Sünnî siyasetinin en büyük destekçisi Sultan Gazneli Mahmûd idi. Gaznelilerin çağdaşları Sâmânîler ise el-Kâdir yerine bir süre daha sâbık Halife et-Tâî' Lillâh (974-991) adına hutbe okutmaya devam etmişlerdi³⁵. Gazneli Mahmûd, el-Kâdir adına hutbe okutmuş

³¹ Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 229; Gültekin, "Şîî Âlim Şerîf er-Radî'nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri", 139.

³² Eserin adı, Kâdî İyâz tarafından *Keşfü'l-esrâr fi'r-red 'ale'l-Bâtıniyye* olarak verilmektedir (Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi'l-Mâlik*, thk. Sa'îd Ahmed A'râb (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve Ş-uûnü'l-İslâmiyye, 1982), VII/70). Ayrıca *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr fi'r-red 'ale'l-Bâtıniyye* şeklinde de aktarılmaktadır (Şerafettin Gölcük, "Bâkillânî", *DİA*, c. IV (1991), 531).

³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/539-540; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/52. Râfizî, önceleri Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'ye bağlı iken, ondan ayrılan ilk İmâmîlere verilen bir isimdir. Fakat daha sonra bütün Şîî fırkalar ile Şîî unsurları taşıyan bir kısım Bâtınî gruplara verilen bir isme dönüşmüştür (Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, 448-449).

³⁴ Gölcük, "Bâkillânî", 531.

³⁵ Örneğin, Gazneli Mahmûd, 389/999 yılında Horâsân'ı Sâmânîlerin elinden alınca, et-Tâî' Lillâh adına okutulan hutbeye son verip el-Kâdir Billâh adına okutmaya başlamıştır. Sonrasında bunu müjdeleyen bir mektubu el-Kâdir'e göndermiştir (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/503; çev. *İslâm Tarihi*, IX/122; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/116; Gülhan Duygun Yaman, *et-Tâî'-Lillâh ve Büveyhîler*,

ve sikke bastırmıştır. Bağdâd'a da bir elçi yollayarak bunun haberini vermesi üzerine halife çok sevinmiştir. Zira bu durum, halifenin üzerindeki Fâtımî ve Büveyhî baskılarını kırabilmesi adına önemli bir adım olmuştur. Bu fırsatı iyi değerlendiren el-Kâdir, Gazneli Mahmûd'a *Yemînü'd-devle*, *Emînü'l-mille* ve *Nasîru emîri'l-mü'minîn* gibi önemli lakaplar tevcih etmiş, ayrıca hil'at, taç, bayrak ve saltanatını onayladığını bildiren bir menşûr göndermiştir (389/999)³⁶. Sonrasında Gazneli Mahmûd, Hindistan'a düzenlediği seferlerin neticelerini haber vermek adına sık sık Bağdâd'a elçi göndermiş ve halifeden tasdik menşûrları istemiştir.³⁷

el-Kâdir'in Mısır'daki rakibi Fâtımî halifesi el-Hâkim Biemrillâh da Şîu siyaseti çerçevesinde Tahertî isimli elçisini Gazneli Mahmûd'a göndererek onu kendisine tâbi olmaya davet etmiştir. Ancak sultan bu davete icabet etmediği gibi gelen elçiyi de idam ettirmiştir. Ülkesinde Fâtımîler ile haberleşen birçok kişiyi de öldürttüğü aktarılmaktadır. Sultan sonrasında da el-Kâdir'e bir mektup yollayarak gelişen olayları bildirmiştir (Zîlkade 403/Mayıs-Haziran 1013). Durumdan memnun olduğu anlaşılan halife de sultana *Nizâmü'd-dîn* ve *Nâsırü'l-Hakk* lakaplarını tevdi etmiştir.³⁸

el-Hâkim'in halefi ez-Zâhir Liî'zâzidînillâh (1021-1036) da 415/1024-25 yılında muhtemelen kendisine tâbi olmasını istediği Gazneli Mahmûd'a sunulmak üzere güzel bir hil'at ve değerli hediyeler göndermiştir. Ancak durumdan haberdar olan el-Kâdir Billâh, sultana bir mektup yollayıp kaygılarını bildirmiştir. Bunun üzerine

Yayımlanmamış Doktora Tezi (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023), 123-124).

³⁶ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ' fî târihi'l-hulefâ'*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî (Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabîyye, 1999), 184; Minhâc-i Sirâc el-Cûzcânî. *Tabakât-i Nâsirî*, kısmî çev. Erkan Göksu, *Tabakât-ı Nâsirî: Gazneliler, Selçuklular, Atabeglikler ve Hâzremşâhlar* (Ankara: TTK, 2015), 31; Hamdullah Müstevfî-yi Kazvîni, *Târih-i güzîde*, çev. Mürsel Öztürk, *Târih-i güzîde* (Ankara: TTK, 2018), 280; Mîrhând, *Ravzatü's-safâ fî sîreti'l-enbiyâ' ve'l-mülûk ve'l-hulefâ'*, Gazneliler kısmının çev. Erkan Göksu, *Ravzatü's-safâ: Gazneliler (Mülûk-i Gazneviyye)*, (İstanbul: Kronik Kitap, 2017), 51-52; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi* (Ankara: TTK, 2007²), 16; Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", 127; İhsan Arslan, "İlk Türk-İslâm Devletleri'nin Abbâsî Hilâfetiyle Münasebetleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013), 100.

³⁷ Bk. Kök, "Gazneli Mahmut'la Abbâsî Halifesi el-Kâdir Arasındaki İlişkiler", 117-126; Brett, *Fâtımî İmparatorluğu*, 175-176.

³⁸ İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ'*, 184; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/92; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/214; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/544; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/54; Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, 46-47.

sultan da ez-Zâhir'in hediyesini Bağdâd'a göndermiştir. Halife de Bâbü'n-Nübî'de³⁹ hil'ati yaktırmak suretiyle tepkisini göstermiştir.⁴⁰ Kaynaklarda ertesi yıl, 416/1025-26'da da Gazneli Mahmûd'un elçisinin, ez-Zâhir tarafından sultana gönderilen hediye, para ve hil'atlarla Bağdâd'a geldiği ve hil'atların Bâbü'n-Nübî'de yakılarak imha edildiği aktarılmaktadır.⁴¹ Yine bu dönemde Karahanlılar da el-Kâdir adına hutbe okutarak sikkelerinde ismini zikretmişlerdir ki Karahanlı hükümdarları arasında İlig Han Nasr, el-Kâdir'i metbû tanıyan ilk isimdir.⁴² Tüm bunlar göz önüne alındığında Gazneliler ve nispeten Karahanlılar, el-Kâdir'in Şiî Fâtımîlere karşı yürüttüğü Sünnî siyasetinin önemli destekçileri olmuştur. Bu iki Türk devleti nezdinde elde ettikleri itibar, Abbâsîlerin büyük oranda yitirdikleri saygınlıklarını yeniden kazanmaları adına oldukça önemlidir.

2.2. Büveyhîlere Karşı Tutumu

el-Kâdir Billâh, Fâtımîlerin yanı sıra Büveyhîlere karşı da bir mezhep politikası yürütmüştür. Nitekim askerî anlamda onlarla mücadele etmesi pek mümkün olmadığından Sünnî-Şiî çatışmasını lehine kullanmaya çalışmıştır. Ayrıca zaman zaman Büveyhîlerin idarî tasarruflarına kadar karşı gelmiştir. Bu bağlamda 394/1003-4 yılında Bahâü'd-devle, Şiâ'ya mensup Şerîf er-Radî'nin babası Şerîf Ebû Ahmed el-Hüseyn b. Mûsâ el-Müsevî'yi kâdılkudât, Irak'taki Şiîlerin nakîbi, hac emîri ve mezâlîm mahkemesine başkan olarak tayin edip bunun için de Şîrâz'dan bir menşûr göndermesi üzerine el-Kâdir, Sünnî bir kâdılkudât yerine Şiî bir kâdılkudât atmasını kabul etmiştir. Bununla birlikte adı geçen şahsın diğer görevlere tayinini tasdik etmiştir. Dolayısıyla da el-Müsevî kâdılkudâtlık görevine başlayamamıştır.⁴³ Özellikle kâdılkudâtlık görevine tayinin onaylanmaması, Sünnî siyaseti açısından oldukça önemlidir. Şiî bir

³⁹ Abbâsîler döneminde Bağdâd'ın doğu yakasında bulunan Dârü'l-Hilâfe'nin kapılarında biridir (Ramazan Şeşen, "Dârülhilâfe", *DİA*, c. VIII (1993), 539).

⁴⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/164; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/682; çev. *İslâm Tarihi*, IX/264; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/314; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII, 253; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/602; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/90.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/171; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/691; çev. *İslâm Tarihi*, IX/270; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/256.

⁴² Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilatı* (Ankara: TTK, 2002), 11.

⁴³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/43; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/461; çev. *İslâm Tarihi*, IX/149; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/142; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/504; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/30; es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 637; Mafizullah Kabir,

kâdılkudâtın, el-Kâdir'in politikaları açısından uygun düşmeyeceği muhakkaktı. Bununla birlikte el-Kâdir, Şîi Büveyhî karşıtı politikalarına karşın siyaset gereği Büveyhî emîri Bahâü'd-devle'nin kızı Sukîne ile bir evlilik yapmaktan da geri durmamıştır (2 Zilhicce 383/18 Ocak 994).⁴⁴

Bu dönemde Büveyhîlere karşı yürütülen politika çerçevesinde Sünnîler için ibadethanelerin inşa edildiği görülmektedir. Nitekim Bahâü'd-devle'nin veziri Ebû Nasr Bahâü'd-devle Sâbûr b. Erdeşîr (öl. 416/1025), 381/991 veya 383/993 yılında Şiilerin çoğunlukta olduğu Kerh Mahallesi'nde Dârü'l-ilim ismiyle bir kütüphane inşa ettirmiştir. "Hizânetü'l-kütüb", "Dârü'l-kütüb" ve "Dârü'l-kütübü'l-kadîme" isimleriyle de anılan bu müessesede 10.400 kitap bulunduğu belirtilmektedir. Şîi fakihlere vakfedilen bu kütüphane, önemli bir ilim merkezi olmuştur.⁴⁵ Bazı araştırmacıların iddiasına göre kütüphanenin Kerh'te ve muhtemelen Şiilere hizmet etmesi amacıyla inşa edildiğini düşünen el-Kâdir, karşı bir hareket olarak Ehl-i Sünnet inancına ve mensuplarına hizmet etmesi amacıyla Harbiyye Mahallesi'nde cuma namazlarının kılınacağı büyük bir camii inşa ettirmiştir.⁴⁶

Öte yandan el-Kâdir'in Şîa'ya mensup âlimlerle yakın ilişkiler kurduğu da anlaşılmaktadır. Örneğin dönemin Şîi müfessir ve büyük şairlerinden biri olan Şerîf er-Radî, el-Kâdir için biri⁴⁷ halife olması münasebetiyle Ramazân 381/Kasım 991'de, diğeri de

The Buwayhid dynasty of Baghdad (334/946-447/1055), Calcutta: Iran Society, 1964, 197; K. V. Zetterstéén, "Kâdir Billah", *İA*, c. VI (1977), 49-50.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV/366. Sukîne bt. Bahâü'd-devle, el-Kâdir Billâh'ın sarayına gidemeden vefat etmiştir (İbnü'l-Cevzî, aynı yer).

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV/366; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/461; çev. *İslâm Tarihi*, IX/87; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/69; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVII, 16; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/447; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XI/528; Ahmet Güner, "Sabûr b. Erdeşîr", *DİA*, c. XXXV (2008), 362.

⁴⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV/365; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/446; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XI/528; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/68; Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", 223.

⁴⁷ Kaside için bk. Şerîf er-Radî, *Divânü's-Şerîf er-Radî*, nşr. Mahmûd Mustafa Helâvî (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1999), I/564-567. es-Süyûtî de kasidenin sadece ilk ve dördüncü musrasını vermektedir (*Târîhu'l-hulefâ'*, 634).

muhtemelen hilâfeti sırasında⁴⁸ olmak üzere iki kaside kaleme almıştır.⁴⁹

3. el-Kâdir Billâh'ın Mu'tezile'ye Yönelik Siyaseti

el-Kâdir Billâh, Şîa'nın yanı sıra Sünnî siyaseti çerçevesinde Mu'tezilîlere⁵⁰ de ciddi cephe almıştır. Nitekim kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Kâdiriyye* isimli eserinde, Şîi ve Mu'tezilî düşünce karşısında Sünnîliği üstün kılmayı hedeflemiştir. Daha önce de belirttiği üzere eser, Ehl-i Hadîs'e yani Selef akîdesinin temel prensipleri ile Hanbelî mezhebinin bazı esaslarına göre hazırlanmıştır.⁵¹ Eserde sahâbe ile Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîz'in faziletleri⁵², *Kur'ân-ı Kerîm*'in mahlûk olduğuna inananlar ile Mu'tezilîlerin düşüncelerinin yanlış olduğu (hatta onların kâfir gösterildiği) ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu eser, cuma günleri Mehdî Camii'nde Ehl-i Hadîs taraftarlarınca ilim halkalarında okutulmuştur.⁵³ Halife, 408/1017-18 yılında da Mu'tezilî-Hanefî, Şîi ve Ehl-i Sünnet inancına muhalif diğer mezheplerin ileri gelen şahısların düşüncelerinden vazgeçerek tövbe etmelerini istemiştir. Onların Ehl-i Sünnet'e muhalif itikâdî konularla Mu'tezilî ve Râfizî hususlarda ders vermeleri ve

⁴⁸ Kaside için bk. Şerîf er-Radî, *Dîvânü's-Şerîf er-Radî*, II/493-494.

⁴⁹ Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", 127; Mustafa Özel, "Şerîf er-Radî", *DİA*, c. XXXIX (2010), 4.

⁵⁰ VIII. yüzyılın başlarından İslâm dünyasında ortaya çıkan Mu'tezile, İslâm itikadî meselelerinde akla ve iradeye öncelik veren bir kelâm mezhebidir. Bugün müntesipleri bulunmayan mezkûr mezhep, pek çok İslâmî fırkaya tesir etmiştir (Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, 351-350; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, c. XXXI (2020), 391-401).

⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV/354; İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, I/325; Arıkan, "Nizâmülmülk'ün Eş'arilere Destekleri ve Diğer Sünnîlerle İlişkileri", 42.

⁵² Ömer b. Abdülazîz (717-720), Emevîlerin saltanat uygulamalarını sona erdirmiş; idarî, ekonomik ve sosyal alanlarda da Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamalarını sürdürmüştür. Bu nedenle de Hulefâ-yi Râşidîn'in beşincisi olarak kabul edilmektedir (İsmail Yiğit, "Ömer b. Abdülazîz", *DİA*, c. XXXIV (2007), 53).

⁵³ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV/354; İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*, I/325; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/378; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/438; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XI/523; a.mlf., *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I/365; İbn Tağrıberdî, *Mevridü'l-letâfe fi men veliyye's-saltana ve'l-hilâfe*, thk. Nebîl Muhammed Abdülazîz Ahmed (Kahire: Vizâretü's-Sekâfe el-Hey'etü'l-Amme, 1997), I/206-207; es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'*, 634; ed-Diyârbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahoâli enfesi nefis*, (Beyrut: Mü'essesetu Şa'bân, t.y.), II/356; Bulut, "Karşı Mihne Uygulamaları ve *er-Risâletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadî)*", 86.

münâzara yapmaları yasaklanmış, buna uymayanlar ise sürgün edilerek cezalandırılmıştır. Halifenin talebi üzerine söz konusu mezheplere mensup kişiler de tövbe ederek Sünnîliğe muhalefet etmeyeceklerini hem sözlü hem de yazılı olarak beyan etmişlerdir⁵⁴. Ertesi yıl 17 Muharrem 409/5 Haziran 1018'de hilâfet sarayında yapılan bir toplantıda Ehl-i Sünnet'e dair bir kitaptan pasajlar okunmuştur. Bu pasajların arasında "Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen kişi kâfirdir ve kanı helaldir." ibaresi yer almaktaydı.⁵⁵ Söz konusu ibareden anlaşıldığı üzere Mu'tezilî düşünceye karşı yürütülen siyaset her geçen gün şiddetini arttırarak devam etmiştir.

el-Kâdir, 420/1029'da ardı ardına toplantılar düzenleyerek Şîî ve Mu'tezilî düşünceye karşı ilmî faaliyetlerde bulunmayı sürdürmüştür. Halife ilk olarak Şabân 420/Ağustos-Eylül 1029'da hilâfet sarayında eşrâf, kâdılar, fakihler ve şahitleri bir araya getirerek onlara kendisinin derlediği kitabı okutmuştur. Söz konusu kitapta vazlar, Ehl-i Sünnet mezheplerinin detaylı açıklamaları, Mu'tezile ile Ehl-i Bid'at olarak düşünülen kişilere karşı reddiyeler, *Kur'ân-ı Kerîm*'in mahlûk olduğunu düşünenlerin fâsıklığı, Bişr el-Merrişî ile Abdülaziz b. Yahyâ el-Kettânî arasındaki münâzaralar, sonuç kısmında öğütler, iyiliği emretme ve kötülükten vazgeçirme (*el-emir bi'l-ma'rûf ve'n-nehîy ani'l-münker*)⁵⁶ ve Hz. Peygamber ile sahâbeye dair çokça haberler bulunmaktaydı. Halifenin bu eserinin de daha önce hazırladığı *er-Risâletü'l-Kâdiriyye (İtikâdü'l-Kâdirî)* ile benzer içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

20 Ramazân 420/2 Ekim 1029'da hilâfet sarayında yeni bir toplantı düzenlenmiştir. Yine halifenin derlediği kitap, eşrâf, kâdılar, fakihler, şahitler, vâizler ve zâhidlerden oluşan başka bir gruba Ebü'l-Hasan b. Hâcib en-Nu'mân tarafından okunmuştur. Kitabın muhteva olarak daha önce okunan ile aynı olduğu anlaşılmaktadır.

⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/125; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/649; çev. *İslâm Tarihi*, IX/238; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/264; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/27; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/574; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/73.

⁵⁵ el-Azîmî, *Târîhu Haleb*, thk. İbrâhîm Za'rûr (Dımaşk: y.y., 1984), 324; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/128; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/269; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/29; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/576; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/73-74.

⁵⁶ İyiliği emretmek ve kötülükten vazgeçirmek (*el-emir bi'l-ma'rûf ve'n-nehîy ani'l-münker*) amacıyla yürütülen faaliyetler için kullanılan dinî, ahlâkî ve hukukî bir terimdir. Bilgi için bk. Mustafa Çağrırcı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *DİA*, c. XI (1995), 138-141.

Toplantının sonunda dinleyicilerden metnin içeriğini onayladıklarına dair yazılı beyanat alınmıştır.⁵⁷

Son olarak 1 Zilkade 420/11 Kasım 1029'da hilâfet sarayında kâdılar, fakihler, şahitler, vâizler ve zâhidlerin katıldığı bir toplantı daha tertip edilmiştir. Burada da halife tarafından derlenen, önceki metinlerle benzer içeriğe sahip, muhtevasında iyiliği emretme ve kötülükten vazgeçirme, Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve sahâbenin faziletleri, nasihatler, mev'izalar, Basralıların görüşlerinin açıklamaları, Ehl-i Bid'at'a reddiyeler, Bişr el-Merrisî ile Abdülaziz b. Yahyâ el-Kettânî arasındaki münâzaralar ve *Kur'ân-ı Kerîm*'in mahlûk olduğunu iddia edenlerin fâsıklığının vurgulandığı bir bildiri okunmuştur. Sonrasında toplantıda bulunanlardan metnin içeriğine katıldıklarına dair yazılı bir belge alınmıştır. Ayrıca Şîî hatipler azledilerek yerlerine Sünnî hatipler tayin edilmiştir.⁵⁸

Bu dönemde Mu'tezile karşıtlığının bir başka göstergesi de Ebû Abdullah es-Saymerî'den tövbe etmesinin istenmesidir. Rebûlâhîr 417/Mayıs-Haziran 1026'da Kâdılkudât Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed İbn Ebi's-Şevârib'in huzurunda şahitlik yapması için öncelikle ona atfedilen Mu'tezilîlikten dolayı tövbe etmesi istenmiş, es-Saymerî de bunu yerine getirdikten sonra şahitlik edebilmiştir.⁵⁹

4. el-Kâdir Billâh'ın Sünnî Siyaseti

el-Kâdir Billâh, Büveyhî iktidarı ile Bağdâd'da güçlenen Şîa'nın etkinliğini kırmak ve Sünnîliği üstün kılmak amacıyla öncelikle ilmî çalışmaları teşvik etmiştir. Dört büyük fıkıh mezhebinin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh kitabı kaleme almalarını istemiştir. Bu doğrultuda Şâfiî âlim el-Mâverdî *el-İknâ'*⁶⁰ ve Irak'taki Hanefîlerin reisi Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî *el-Muhtasar*⁶¹ isimli eserleri; Mâlikî

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/197-198; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/268; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/626; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/104.

⁵⁸ ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/268; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/626; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/104-105; Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", 128.

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/176; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/258-259; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/610; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/94.

⁶⁰ *el-İknâ' fi'l-fikhi's-Şâfiî*, nşr. Hıdır Muhammed Hıdır (Kuveyt: Dârü'l-Urube), 1982.

⁶¹ Yâkût el-Hamevî, ismini vermeksizin müellifin muhtasar türde bir eser kaleme aldığını belirtmektedir (*Mu'cemu'l-udebâ'*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), V/1956). Söz konusu muhtasar, Hanefîliğin en çok güvenilen temel eserlerinden biri olup *el-Muhtasar* ismiyle meşhurdur. Eserin neşri için

âlim Kâdı Ebü'l-Muhammed Abdülvehhâb b. Muhammed b. Nasr da bir muhtasar⁶² eser kaleme alarak el-Kâdir'e takdim etmişlerdir. Halife, bunlardan *el-İknâ'* isimli eseri çok beğenmiştir.⁶³ Yâkût el-Hamevî'nin kaydına göre Hanbelî fıkhuına dair bir eser ise kaleme alınmamıştır.⁶⁴ Bunun nedeni bilinmemekle birlikte Hanbelî fıkhının ilk klasik metni olarak kabul gören Ebü'l-Kâsım el-Hirakî (öl. 334/946) tarafından yazılan *el-Muhtasar* isimli eserin⁶⁵ mevcudiyetinden dolayı Hanbelîler muhtasar bir eser hazırlamamış olabilir. Esasen bu dönemde Hanbelî mezhebinin önde gelen isimlerinden Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Bağdâd'da ikamet etmesine rağmen niçin eser kaleme almadığı bilinmemektedir. Burada halifenin Sünnî mezhepler arasında ayırım yapmadan istekte bulunması dikkate şayandır. Şîa'ya karşı küçük gruplar hâlinde mücadele etmek yerine

bk. *el-Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, nşr. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997); çev. Soner Duman - Osman Güman, *Muhtasarü'l-Kudûrî* (İstanbul: Beka Yayınları, 2015). Ayrıca muhtelif neşir ve tercümeleleri de bulunmaktadır. Bk. Ferhat Koca, "el-Muhtasar", *DİA*, c. XXXI (2020), 65-66.

⁶² Yâkût el-Hamevî, müellifin ismini aktarmakla birlikte eserinin ismini zikretmeden muhtasar türde olduğunu bildirmektedir (*Mu'cemu'l-udebâ'*, V/1956). M. S. Küçükaşçı ise *el-Muhtasar* isimli bir eser kaleme aldığını aktarmaktadır ("Kâdir-Billâh", 127). Dönemin kaynaklarında söz konusu müellifin ismi geçmemektedir. Başta Hatîb el-Bağdâdî (*Târîhu Medîneti's-selâm*, XII/292) olmak üzere pek çok müellif, "Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî" isimli Mâlikî bir fakihten bahsetmektedirler ki bu kişi "Kâdı Abdülvehhâb" olarak tanınmaktadır. Yâkût el-Hamevî'nin kaydettiği isimle, aynı kişi olması muhtemel olmakla birlikte, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî'nin muhtasar bir eserinin olduğu zikredilmemektedir. Ancak Kâdı Abdülvehhâb'ın içeriklerinden hareketle muhtasar türde olduğu anlaşılan bazı eserleri bulunmaktadır: *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne, et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî* ve *'Uyûnü'l-mecâlis* (Ferhat Koca, "Kâdı Abdülvehhâb", *DİA*, c. XXIV (2001), 113-114). Eğer Yâkût el-Hamevî'nin bahsettiği âlim ile Kâdı Abdülvehhâb aynı kişi ise, mezkûr üç eserden birisinin el-Kâdir'e takdim edilmiş olmalıdır.

⁶³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, V/1956; Küçükaşçı, "Kâdir-Billâh", 127-128; Cengiz Kallek, "Kudûrî", *DİA*, c. XXVI (2002), 321; a.mlf., "Mâverdî", *DİA*, c. XXVIII (2003), 185. Yâkût el-Hamevî, halifenin el-Mâverdî'nin eserini çok beğendiğini ve ona *Akdâü'l-kudât* lakabını verdiğini belirtmektedir. Ancak yine aynı müellif, daha önce söz konusu lakabın 429/1038 yılında verildiğini aktarmaktadır (*Mu'cemu'l-udebâ'*, V/1955) ki bu tarih, Halife el-Kâ'im Biemrillâh dönemine denk düşmektedir.

⁶⁴ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, V/1956.

⁶⁵ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 223.

Sünnîliği bir bütün ve birleştirici görerek topyekûn mücadeleyi teşvik etmek istemiş olabilir. Yine dönemin Şâfiî-Mu'tezilî âlimlerinden Kâdı Ebû'l-Hasan Ali b. Sa'îd el-İstahrî tarafından el-Kâdir Billâh için Bâtınîliğe reddiye olarak *er-Reddu 'ale'l-Bâtıniyye* isimli bir eser kaleme alınmıştır. Eseri beğendiği anlaşılan halife, müellife çok kıymetli hediyeler vermiştir.⁶⁶

el-Kâdir Billâh'ın kâdılkudât makamında yaptığı bir değişiklik nedeniyle Hanefîler ile Şâfiîler karşı karşıya gelmişlerdir. Zira Abbâsîler döneminde Bağdâd'da kâdılkudâtlık görevine genellikle Hanefî mezhebine mensup fakihler atanmaktaydı.⁶⁷ Bu durum, Abbâsîlerin resmî mezhebinin Hanefîlik olduğu düşüncesini beraberinde getirirse de farklı mezheplere mensup kişilerin de bu makama tayin edildiği görülmektedir.⁶⁸ İlk kâdılkudât Ebû Yûsuf'un Hanefî mezhebine mensup olması ve devamında 150 yıl boyunca da Hanefîlerin bu göreve atanması⁶⁹ muhtemelen bunun bir geleneğe dönüşmesini sağlamıştır. X. yüzyılın ikinci yarısından yani Büveyhîler döneminden itibaren Şâfiî, Mâlikî ve Zâhirî mensupları da bu göreve tayin edilmişlerdir.⁷⁰ el-Kâdir de yine Hanefîlerin bu makama atanma geleneğine uyarak 396/1005-6 yılında İbnü'l-Ekfânî ismiyle tanınan Hanefî fakih Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Esedî'yi (öl. 405/1014) kâdılkudâtlığa atamıştır. Esasen el-Ekfânî, önce Medînetü'l-Mansûr, sonra Bâbü't-Tâk Mahallesi ve daha sonra Sûku's-Sülâsâ Mahallesi kâdıllıklarına tayin edilmişti. Mezkûr bölgelerin kâdıllıklarını yürüttüğü sırada 396/1005-6 yılında bu kez Bağdâd kâdılkudâtlığı uhdesine verilmiştir.⁷¹ 401/1010-11 yılına geldiğinde ise Şâfiî fakih Ebû Hâmid el-İsferâyînî'nin etkisiyle Dârü'l-Hilâfe bölgesine İbnü'l-Ekfânî'nin nâibi olarak Şâfiî

⁶⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, XIII/385; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/100; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/594; çev. *İslâm Tarihi*, IX/196; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/227; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XV/554; çev. *Büyük İslâm Tarihi*, XII/61.

⁶⁷ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, c. XVI (1997), 5.

⁶⁸ Bk. Yavuz Selim Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdı'l-kudâtlık*. Yayınlanmamış Doktora Tezi (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 115-177.

⁶⁹ Özen, "Kadılkudât", *DİA*, c. XXIV (2001), 81; Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdı'l-kudâtlık*, 96-97.

⁷⁰ Biyografileri için bk. Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdı'l-kudâtlık*, 144-146, 150-151.

⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm*, XI/371; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/49, 107; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/233; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVII/234.

fakih Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mâverdü (öl. ?)⁷² atanmıştır⁷³. Fakat İbnü'l-Ekfânî, kendisinin Hanefî, Ebü'l-Abbâs el-Mâverdü'nin Şâfiî mensubu, Irak'ta Hanefî kâdılarının görevlendirilmesinin münasip olduğunu ve nâib olarak Hanefî bir şahıs istediğini belirterek bu tayini kabul etmemiştir. Bu itiraza rağmen el-Kâdir, Ebü'l-Abbâs el-Mâverdü'nin atama tevkî'ini çıkartmıştır. İbnü'l-Ekfânî de bu atamaya tepki göstererek törene katılmamıştır. Bunun üzerine Ebû Hâmid el-İsferâyînî, halifeye bir mektupla mevcut kâdilkudâtın onun emrine muhalefet ve düşüncesine itiraz ettiğini ayrıca kendisine itaatten çıktığını bildirmiştir. Halife de bu duruma sinirlenerek Ebü'l-Abbâs el-Mâverdü'nin kâdı nâibliği yerine bizzat Bağdâd kâdilkudâtlığa atadığını bildiren tevkî'ini kaleme almıştır. Diğer taraftan Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin kaydına göre Ebû Hâmid el-İsferâyînî bir mektup kaleme alarak Sultan Gazneli Mahmûd'a halifenin Hanefîlerden memnun olmadığını, onları görevlerinden uzaklaştırdığını ve kâdılığın Şâfiîlere geçtiğini haber vermiştir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, Hanefî mezhebine mensup Gazneli Mahmûd'un bu duruma çok şaşırıldığını aktarmakta⁷⁴ fakat sultanın mektuba cevap verip vermediğine dair herhangi bir bilgi zikretmemektedir. Eğer söz konusu mektup sahih ise, kendisi de Şâfiî mezhebinden olan el-İsferâyînî'nin durumu Gazneli Mahmûd'a neden bildirdiğini anlamak güçtür.

Bu arada Hanefîler ile Şâfiîler de karşı karşıya gelmiştir. Bağdâd halkı, Şiî fakih er-Radî el-Mûsevî, Hanefî fakih Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ve İbnü'l-Ekfânî'nin aralarında bulunduğu Hanefîler ve el-İsferâyînî, İbn Hâcib en-Nu'mân ve Ebü'l-Abbâs el-Mâverdü gibi isimlerin olduğu Şâfiîler şeklinde iki

⁷² Bu olaydaki el-Mâverdü, meşhur Şâfiî âlim Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdü (öl. 450/1058) ile karıştırılmamalıdır. Hatîb el-Bağdâdî, İbnü'l-Cevzî, es-Subkî gibi müelliflerin eserleri başta olmak üzere birçok kaynak eser taranmasına rağmen Ebü'l-Abbâs el-Mâverdü hakkında malumata ulaşılamamıştır.

⁷³ Söz konusu olayın anlatımın farklı bir versiyonu daha bulunmaktadır. Bk. el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hitat ve'l-âsâr*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), IV/150; Ahmed Teymûr Paşa, *Nazra târîhiyye fi hudûli'l-mezâhibi'l-fikhiyyeti'l-erba'a* (Beyrut: Dârü'l-Kâdirî, 1990), 52; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 5; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009²), 253-254.

⁷⁴ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/190.

gruba ayrılmıştır. Mezkûr gruplar arasında çatışma meydana gelmiştir. Nihayetinde el-Kâdir Billâh'ın Ebü'l-Abbâs el-Mâverdî'yi kâdilkudâtlıktan azledip İbnü'l-Ekfânî'yi eski görevine iade etmesiyle de olaylar sona ermiştir.⁷⁵

İbnü'l-Ekfânî'nin 405/1014 yılında vefatından sonra Bağdâd kâdilkudâtlığına Hanefî mezhebine mensup İbn Ebî's-Şevârib ailesinden Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Abdullah (öl. 417/1026) tayin edilmiştir. Mezkûr aileden bu göreve atanan son kişi olan Ebü'l-Hasan Ahmed, hayatının sonuna kadar vazifesini idame ettirmiştir.⁷⁶ el-Kâdir, Ebü'l-Hasan Ahmed'in vefatından (417/1026) sonra bu aileden hiç kimseyi kâdilkudâtlığa tayin etmemiştir⁷⁷. Zilkade 420/Kasım-Aralık 1029'da ise İbn Mâkûlâ ismiyle marûf Şâfiî fakih Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali el-İclî el-Cerbâzükânî kâdilkudâtlığa tayin edilmiştir.⁷⁸ İbn Mâkûlâ, 422/1031 yılında halife olan el-Kâ'im Biemrillâh tarafından da görevinde bırakılmış ve 447/1055 yılında vefat edinceye kadar 27 yıl boyunca vazifesini sürdürmüştür.⁷⁹

el-Kâdir'in Hanbelî-Selefi olduğu yönünde açık ifadeler olmakla birlikte Şâfiî ve Mâlikî âlimlerle yakın münasebetlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Şâfiî âlim Ebû Hâmid el-İsferâyînî ile benzer bir ilişki kurmuş ve ona büyük bir hayranlık duymuştur⁸⁰. Hatta daha önce de zikredildiği üzere onun etkisiyle Hanefî mezhebine mensup Bağdâd kâdilkudâtı İbnü'l-Ekfânî'yi görevden almış, yerine Şâfiî fakih Ebü'l-Abbâs el-Mâverdî'yi atamıştı. Yine zikredildiği üzere Mâlikî-Eş'arî âlim Ebû Bekr el-Bâkillânî, halife tarafından Bü-

⁷⁵ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/190. Bu dönemde iki mezhep arasında kâdilkudât ataması mevzusunun kaynaklanan mücadeleye, yaklaşık iki asır sonra Memlûkler tarafından dört Sünnî mezhepten de kâdilkudât atamak suretiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Bk. Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlûkler Döneminde Dimaşk Kâdilkudâtı (1266-1382)* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2023), 34-42.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV/176-178; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII/22; Nadir Özkuyumcu, "İbn Ebü's-Şevârib", *DİA*, c. XIX (1999), 474.

⁷⁷ Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-kudâtlık*, 153.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/201; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/727; çev. *İslâm Tarihi*, IX/303; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, XVIII/353; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXX/147.

⁷⁹ Göl, *Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-kudâtlık*, 153-154.

⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV/70-71; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/569; çev. *İslâm Tarihi*, IX/178.

veyhîlerle ilişkilerinden elçi olarak görevlendirilmiş, kezâ âlim kalemeye aldığı *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* isimli eserler el-Kâdir'in Fâtımî karşıtı politikasına destek vermiştir.

Son olarak bu dönemde Abbâsîlerin nakîbliği (*nakîbü'l-Abbâsiyyîn*) görevi Hanefîlerin elinde bulunduğunu ve görevin söz konusu mezhebe mensup ez-Zeynebî ailesi tarafından yürütüldüğünü görmekteyiz. Mezkûr görev, sırasıyla Ebü'l-Kâsım Ali b. Ebî Temmâm ez-Zeynebî ve oğlu Şerîf Ebü'l-Hasan Muhammed ez-Zeynebî tarafından ifa edilmiştir.⁸¹

Sonuç

Büveyhîlerin X. yüzyılın sonlarına doğru taht mücadeleleri ile zayıflamaya başlamaları, Abbâsîler adına olumlu bir gelişmeydi. el-Kâdir Billâh'a kadar muktedir Büveyhî emîrleri karşısında hilâfet sarayına sıkışıp kalan Abbâsî hilâfeti, mezkûr halife ile tekrardan bir yükselişe geçmek için arayışa girmiştir. Ancak siyasî, askerî, idarî vs. güçten yoksun olması el-Kâdir'i farklı bir sahadan mücadeleye yönlendirmiştir. Büveyhîlere karşı çok fazla sivrilmediği anlaşılan el-Kâdir'in, Fâtımîlere yönelik, Şiî karşıtı politikasını hutbe ve sikke üzerine inşa etmiştir. Dönemin devletleri ve mahallî hâkimlerinin hutbe ve sikkelerde kendi ismine yer vermesine büyük önem göstermiştir. Zira ismen de olsa bu yolla hem kendisine bağlı bölgeleri arttırarak güç elde edecek hem de Fâtımîlere karşı nüfuz mücadelesi verecekti. Sünnî hükümdarlar içerisinde el-Kâdir'in en büyük destekçisi de Gazneli Mahmûd olmuştur.

Abbâsîlerin Fâtımî karşıtı politikası, el-Kâdir döneminde propaganda şeklinde bir hâl almıştır. Nitekim halife tertip ettiği toplantı ile rakiplerinin Hz. Fâtıma'nın soyundan olmadığı yönünde bir bildiri yayımlatmıştır. Aynı şekilde el-Kâ'im ve el-Müstazhir Billâh gibi halifeler de benzer siyaseti sürdürmüşlerdir.

el-Kâdir döneminde Bağdâd'da sık sık Sünnî-Şiî çatışmaları yaşanmıştır. Büveyhî iktidarının desteğini arkasına alan Şiîler ve onlara boyun eğmek istemeyen Sünnîler yoğun olarak fizikî çatışmalara girmektedirler. Özellikle Hanbelîler olmak üzere Sünnîlerin el-Kâdir tarafından desteklendiğine dair açık kayıtlara rastlanmaktadır. Hanbelîlerin Bağdâd'da Şiîlere karşı fizikî müca-

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV/370-371; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII/465; çev. *İslâm Tarihi*, IX/90.

delede ön planda yer almaları, el-Kâdir tarafından desteklenmelerini sağlamıştır. Her ne kadar kaynaklarda doğrudan Hanbelîlerin Şîîlerle mücadele ettiği belirtilmese de olaylarda yer alan mahallelerin -örneğin Bâbü'l-Basra, Bâbü'l-Ezec ve Nehrû'l-Kallâh'ın- mezhebî kimliklerinin bilinmesinden hareketle bu sonuca ulaşılabilir. Çatışmaların muhatabı Şîîler ise ağırlıklı olarak Kerh Mahallesi'nde mukim İmâmiyye Şîası'na mensuptur. Hanbelîlerin Şîîlere yönelik sert tutumları, el-Kâdir tarafından mezkûr Sünnî grubun desteklenmesine de olanak sağlamıştır. Halife, bu tutumunda onların da kendisini desteklemesini ve Şîî Büveyhî iktidarından kurtulmayı amaçlamış olmalıdır. Tahakkümü altında olduğu Büveyhîlere karşı açtıktan mücadele edemeyeceğinden bu yolla zayıf Büveyhî idaresini tamamen ortadan kaldırmayı hedeflediği söylenebilir.

Değerlendirme/ Review	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	Bu makale, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Doktora programında Prof. Dr. Aydın Usta danışmanlığında yürütülen <i>Selçuklular Döneminde Bağdâd'da Mezhep Mücadeleleri (1055-1152)</i> isimli doktora tezinin bir bölümünün gözden geçirilmiş hâlidir. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur / <i>This article is a revised version of a part of the doctoral dissertation entitled Sectarian Struggles in Baghdad in the Seljuk Period (1055-1152), conducted under the supervision of Prof. Dr. Aydın Usta at Mimar Sinan Fine Arts University Institute of Social Sciences, Department of History.</i> <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	dergi@milelvenihal.org
Çıkar Çatışması / <i>Conflict of Interest</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / Grant Support	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Kaynakça

- Ahmed Teymûr Paşa. *Nazra târihiyye fî hudûli'l-mezâhibi'l-fikhiyyeti'l-erba'a*. Beyrut: Dârü'l-Kâdirî, 1990.
- Alâü'd-dîn Atâ Melik el-Cüveynî. *Târîh-i cihângüşâ*. Çev. Mürsel Öztürk, Ankara: TTK, 2013.
- Arıkan, Adem. "Nizâmülmülk'ün Eş'arilere Destekleri ve Diğer Sünnilerle İlişkileri". *İslâmî İlimler Dergisi* 6/6 (2011): 39-63.
- Arslan, İhsan. "İlk Türk-İslâm Devletleri'nin Abbâsî Hilâfetiyle Münasebetleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/27 (2013): 93-106.
- Avcı, Casim. "Medâin". *DİA*. c. XXVIII (2003): 289-291.
- el-Azîmî. *Târîhu Haleb*. Thk. İbrâhîm Za'rûr. Dimaşk: y.y., 1984.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *DİA*. c. XVI (1997): 1-21.
- Bilge, Mustafa L.. "Yemâme". *DİA*. c. XLIII (2013): 399-400.
- Bozkuş, Metin. *Büveyhîler ve Şîlik*. Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003.
- Brett, Michael. *Fâtîmî İmparatorluğu: Ortadoğu, Afrika ve Akdeniz'de İktidar Mücadelesi*. Çev. Fatih Yücel. İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Bulut, Zübeyir. "Karşı Mihne Uygulamaları ve er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikadı)". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017): 84-110.
- Çağrı, Mustafa. "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker". *DİA*. c. XI (1995): 138-141.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *DİA*. c. XXXI (2020): 391-401.
- Çelik, Aydın. *Fâtımîler Devleti Tarihi (909-1171)*. Ankara: TTK, 2018.
- ed-Diyârbekrî. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefsi*. 2 c., Beyrut: Mü'essesetu Şa'bân, t.y.
- Duygun Yaman, Gülhan. "et-Tâi'-Lillâh ve Büveyhîler." Yayımlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.
- Ebü Ali el-Muhassin et-Tenûhî. *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbâru'l-müzâkere*. 8 c., thk. Abbûd eş-Şalecî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995².
- Ebü İshâk eş-Şîrâzî. *Tabakâtü'l-fukahâ*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'r-Râidî'l-Arabî, 1981².
- Ebü'l-Ferec, Gregory (Bar Hebraeus). *Abû'l-Farac Tarihi*. 2 c., Çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: TTK, 1999³.
- Ebü'l-Fidâ. *Târîhu Ebî'l-Fidâ: el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. 2 c., thk. Mahmûd Deyyûb. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Genç, Reşat. *Karahanlı Devlet Teşkilatı*. Ankara: TTK, 2002.
- Genç, Süleyman. "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti". *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004): 219-243.
- Gençtürk, Cihan. *Büveyhîler (934-1056)*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2022.
- Göl, Yavuz Selim. "Abbâsîler Döneminde Kâdirî-kudâtılık." Yayımlanmamış Doktora Tezi. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî". *DİA*. c. IV (1991): 531-535.

- Gültekin, Hikmet. "Şîû Âlim Şerîf er-Radî'nin Hayatı ve Hadis Konusundaki Görüşleri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016): 133-156.
- Güner, Ahmet. "Sabûr b. Erdeşîr". *DİA*. c. XXXV (2008): 362.
- _____. "Muizz,ddevle". *DİA*, c. XXXI (2020): 99-100.
- Hacıyev, Khanoghlan. *Irak Büveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddeve Dönemi (334-356/945-967)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Hamdullâh Müstevfî-yi Kazvînî. *Târîh-i güzîde*. Çev. Mürsel Öztürk. Ankara: TTK, 2018.
- Hatîb el-Bağdâdî. *Târîhu Medîneti's-selâm*. 17 c. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 c. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1998.
- _____. *el-Bidâye ve'n-nihâye: Büyük İslâm Tarihi*. 14 c. Çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- _____. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. 2 c. Thk. Abdülhafız Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2004.
- İbn Tağrîberdî. *Mevridü'l-letâfe fi men veliye's-saltana ve'l-hilâfe*. 2 c. Thk. Nebîl Muhammed Abdülazîz Ahmed. Kahire: Vizâretü's-Sekâfe el-Hey'etü'l-Amme, 1997.
- İbnü'd-Devâdârî. *Kenzü'd-dürer ve câmi'ü'l-gurer*. 9 c. Thk. Selâhaddîn el-Müneccid vd. Kahire: Otto Harrassowitz, 1961.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. 19 c. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîh*. 11 c. Thk. Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 2012.
- _____. İslâm Tarihi: *el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*. 12 c. Çev. Abdülkerim Özaydın vd.. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.
- İbnü'l-İmrânî. *el-İnbâ' fi târîhi'l-hulefâ'*. Thk. Kâsım es-Sâmerrâi. Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1999.
- İbnü'l-Verdî. *Târîhu İbni'l-Verdî: Tetimmetü'l-muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. 2 c. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî. *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*. 2 c. Thk. Muhyiddîn Ali Necîb. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Kabir, Mafizullah. *The Buwayhid dynasty of Baghdad (334/946-447/1055)*. Calcutta: Iran Society, 1964.
- Kâdî İyâz. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi'l-Mâlik*. 8 c. Thk. Sa'îd Ahmed A'râb. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1982.
- Kallek, Cengiz. "Kudûri". *DİA*. c. XXVI (2002): 321-322.
- _____. "Mâverdi". *DİA*. c. XXVIII (2003): 180-186.

- Kara, Seyfullah. Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Koca, Ferhat. "el-Muhtasar". *DİA*. c. XXXI (2020): 64-66.
- _____. "Kādî Abdülvehhâb". *DİA*. c. XXIV (2001): 113-114.
- _____. *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem: Hanbelî Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Kök, Bahattin. "Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler". *EKEV Akademi Dergisi* 1/2 (1998): 117-126.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Kâdir-Billâh". *DİA*. c. XXIV (2001): 127-128.
- el-Kudûrî. *el-Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*. Nşr. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyza. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- _____. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. Çev. Soner Duman - Osman Güman. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.
- Le Strange, Guy. *Doğu Hilâfeti'nin Memleketleri (Mezopotamya, İran ve Orta Asya): İslâm Fetihlerinden Timur Zamanına Kadar*. Çev. Adnan Eski-kurt - Cengiz Tomar. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2015.
- el-Makrîzî. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 4 c. Thk. Halil el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- el-Mâverdî. *el-İknâ' fi'l-fıkhi's-Şâfiî*. Nşr. Hıdır Muhammed Hıdır. Kuveyt: Dârü'l-Urube, 1982.
- Merçil, Erdoğan. *Gazneliler Devleti Tarihi*. Ankara: TTK, 2007².
- Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî. "Tabakât-i Nâsirî." Kısmî çev. Erkan Göksu. *Tabakât-ı Nâsirî: Gazneliler, Selçuklular, Atabeglikler ve Hârezmşâhlar*. Ankara: TTK, 2015.
- Mîrhând. "Ravzatü's-safâ fi sîreti'l-enbiyâ' ve'l-mülûk ve'l-hulefâ", *Gazneliler* kısmının çev. Erkan Göksu. *Ravzatü's-safâ: Gazneliler (Mülûk-i Gazneviyye)*. İstanbul: Kronik Kitap, 2017.
- Muhammed b. el-Muhtar eş-Şankî. *Haçlı Savaşlarının Etkisi Altında Sünnî-Şii İlişkileri*. Çev. İdris Çakmak, İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özen, Şükrü. "Kadilkudât". *DİA*. c. XXIV (2001): 77-82.
- Özel, Mustafa. "Şerîf er-Radî". *DİA*. c. XXXIX (2010): 4-5.
- Özkan, Halit. "Süyûtî". *DİA*. c. XXXVIII (2010): 188-198.
- Özkuyumcu, Nadir. "İbn Ebü's-Şevârib". *DİA*. c. XIX (1999): 473-474.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-â'yân*. 23. c. Thk. Muhammed Enes el-Hinn - Kâmil Muhammed el-Herrât, Dimaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2013.
- es-Subkî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. 10 c. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- es-Süyûtî. *Târîhu'l-hulefâ'*. Thk. Muhammed Gassân Nasûh Azkûl Hüseyinî. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 2013².

- eş-Şerîf er-Radî. *Dîvânü'ş-Şerîf er-Radî*. 2 c., nşr. Mahmûd Mustafa Helâvî. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1999.
- Şeşen, Ramazan. "Dârülhilâfe". *DİA*. c. VIII (1993): 538-539.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- _____. *Mu'cemu'l-udebâ'*. 7 c. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yalçın, Mehmet Fatih. *Bahrî Memlûkler Döneminde Dımaşk Kâdilkudâtı (1266-1382)*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ. Kelâm". *DİA*. c. X (1994): 256-258.
- Yurtalan, Betül. "Abbâsîlerin Fâtımîlerle Mücadelesi ve Sünnîliğe Etkileri." Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Yiğit, İsmail. "Ömer b. Abdülaziz". *DİA*. c. XXXIV (2007): 53-55.
- ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. 53 c. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1993.
- Zetterstéen, K. V.. "Kâdir Billah". *İA*. c. VI (1977): 49-50.

et-Tefsîru'l-Mukâren: Tefsir İlmindeki İhtilafı Çözümlemede Yeni Bir Yöntem

Araştırma makalesi • Research article

Vedat YETKİN



Atıf: Yetkin, Vedat. "et-Tefsîru'l-Mukâren: Tefsir İlmindeki İhtilafı Çözümlemede Yeni Bir Yöntem." *Mil'el ve Nihal* 20 sy. 2 (2023): 253-278.

<https://doi.org/10.17131/milel.1385635>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Öz: Kur'an-ı Kerim'deki ayetler üzerine detaylı çalışmalar yapma ihtiyacı günümüzde tefsir uzmanlarını yeni metotlar oluşturma gayretine sevk etmiştir. Bu ihtiyaçlar neticesinde son dönemlerde özellikle Arap dünyasında Mukayeseli Tefsir Metodu olarak tercüme edebileceğimiz et-Tefsîru'l-Mukâren adıyla yeni bir çalışma sahası oluşmuştur. Bu metodun amacı müfessirlerin üzerinde ihtilaf etmiş oldukları ayet/ayetleri ilmi bir yöntemle ayrıntılı bir şekilde incelemektir. Tefsir ilmindeki ihtilaf olgusu Tefsir tarihi boyunca müfessirlerin sıklıkla ilgilendikleri bir husus olmuştur. Nitekim tefsir mükteşebatına baktığımızda Kur'an ayetlerinin birçoğuna dair farklı görüşler aktarılmıştır. Her ne kadar tefsir ilmindeki ihtilaf olgusu ulema nezdinde makbul olan ve makbul olmayan ihtilaf olmak üzere ikiye ayrılmış olsa da makbul olan ihtilafın içerisinde de ayetin manasını veya hükmünü etkileyen görüşler yer almaktadır. Bu tarz ihtilafı bir yöntem dahilinde incelemeyen müfessirlerin görüşleri arasından birini tercih etmek ilmi açıdan sağlıklı sonuçlar doğurmamaktadır. Tam bu noktada Mukayeseli Tefsir Metoduna ihtiyaç duyulmaktadır. Bu makalede öncelikli olarak tanımı ve yöntemi tam olarak istikrara kavuşmamış bu yeni metot üzerine yapılan tartışmaların üzerinde duruldu. Özellikle Mukayeseli Tefsir Metodunun tanımının ve kapsamının geniş tutulması bazı tefsir araştırmacıları tarafından tenkit edilmiştir. Çalışmada bu yeni metodun tanımı ve yöntem basamaklarına dair araştırmacı kendi değerlendirmelerine yer vermiştir. Mukayeseli Tefsir Metodu'nu daha anlaşılır kılmak için Haşr Suresi 6. ve 7. ayetleri örnek olarak seçilmiştir. İlgili ayetlere dair müfessirlerin tefsirlerde aktarmış oldukları farklı görüşler bu metodun ilkelerine göre ayrıntılı bir şekilde analiz edilerek bir sonuca ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Karşılaştırmalı Tefsir, et-Tefsîru'l-Mukâren, Haşr suresi, Tevbe suresi, Yöntem, ihtilaf.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi [<https://ror.org/00dzfx204>], İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye / Asst. Prof., Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsiir, Bilecik, Türkiye [vedat.yetkin@bilecik.edu.tr], ORCID: 0000-0002-6990-0037.

at-Tafsiru'l-Muqaran: A New Method in Resolving Controversies in the Science of Tafsir

Citation: Yetkin, Vedat. " at-Tafsiru'l-Muqaran: A New Method in Resolving Controversies in the Science of Tafsir " *Milel ve Nihal* 20 no. 2 (2023): 253-278.

<https://doi.org/10.17131/milel.1385635>

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 licence.



Abstract: The need for conducting detailed studies on Quranic verses led tafsir experts to introduce new methods. Due to these requirements, a new field of study recently emerged in Arabic academia, at-Tefsiru'l-Mukaren, which can be translated into English as the Comparative Tafsir Method. This new method aims to study the verse(s) on which mufassirs have disputed, in a detailed and scientific way. The phenomenon of dispute in the science of Tafsir has been an issue that mufassirs have frequently dealt with throughout the History of Tafsir. When we look at tafsir literature, different opinions have been expressed about many Qur'anic verses. Although disagreements in the science of tafsir is divided into two as acceptable and unacceptable disputes in the eyes of the ulema, some opinions affect the meaning or provision of the verse among the acceptable disagreements. Choosing one of the views of mufassirs without examining such disputes within a method does not produce scientifically reliable results. At this point, the Comparative Interpretation Method is needed. This article primarily focuses on the discussions on this new method, which its definition and method is not clearly identified. In particular, the broad definition and scope of the Comparative Tafsir Method has been criticized by some tafsir researchers. The author of this article presents his evaluations regarding the description and different layers of this method. Moreover, in order to clarify the principles of Comparative Tafsir Method, the 6th and the 7th verses of the Al-Hashr Surah are carefully examined. The different opinions expressed by the mufassirs regarding the relevant verses in the tafsir have been analyzed in detail according to the principles of this method and a conclusion has been reached.

Keywords: Tafsir, Comparative Tafsir, at-Tafsiru'l-Muqaran, Al-Hashr Surah, Tawbah Surah, Method, Controversy.

Giriş

İnsanlığa hidayet olarak indirilen Kur'an-ı Kerim'in nazil olmaya başladığı ilk günden itibaren açıklanmasına / tefsir edilmesine ihtiyaç duyulmuştur. Kur'an ile muhatapları arasındaki anlama sorunları ise ilk dönemde Hz. Peygamber (sav)'in öncülüğünde giderilmekteydi. Hz. Peygamber (sav) Kur'an ayetlerine dair anlama sorunu ortaya çıktığında kendisine başvuran sahabeye nihai açıklamalar getirmekteydi. Ancak Hz. Peygamber (sav) ashabının kendi arasında bir ayeti kerimeye dair görüş beyan etmelerine ve içtihatla bulunmalarına izin vererek, mukayese yapmalarına imkan vermiştir. Kendisinin vefatından sonra ise İslam'ın hızla yayılması ve Arap olmayan birçok insanın Müslüman olması neticesinde Kur'an'ı anlama problemi daha fazla artmış ve sahabenin önde ge-

lenleri çeşitli tefsir medreseleri kurarak Hz. Peygamber (sav)'in kendilerine öğrettiği metot ekseninde mana ihtilafı çıkan ayetler hakkında görüş beyan etmişlerdir.

Tâbiîn dönemine geldiğimizde ise Kur'an tefsirine duyulan ihtiyacın artmasıyla neredeyse her ayete dair görüş beyan etme ihtiyacı doğmuştur. Tefsir ilminin tedviniyle birlikte tefsir müktesebatının içerisine dahil edilen çeşitli selef rivayetleri dahil edilmesiyle bu eserlerde bir ayet hakkında birden çok görüş yer almıştır. Müfessirler bazen bu görüşleri oldukları gibi naklederken bazen de içlerinden birini tercih etme ihtiyacı hissetmiştir. Cumhur ulema tefsirlerdeki bu ihtilaf olgusunu tezat ihtilafından ziyade tenevvü ihtilafı¹ olarak gördüğü için kimi durumlarda bu görüşleri telif ederken kimi durumlarda ise içlerinden birini tercih etmişlerdir. Tefsir ilmindeki bu ihtilaf olgusu son dönemlerde, özellikle de Arap dünyasındaki çeşitli çalışmalar neticesinde "et-Tefsîru'l-Mukâren" adıyla isimlendirilerek Tefsir ilmi alanına kazandırılmıştır.

Mukayeseli Tefsir Metodu olarak tercüme edebileceğimiz bu yeni tefsir çeşidi, bu isimlendirmeye ilk defa asrımızda ortaya çıkmış olsa da, uygulanmasının kısmi olarak tefsir ilminin teşekkülünden itibaren müfessirlerce tatbik edildiğini burada belirtmek gerekir. Bir ayet tefsiri için o ayetle ilgili birden fazla farklı görüşün bir araya getirildiği durumlarda, o görüşler ya olduğu gibi arz edilmekte, ya da içlerinden biri tercih edilmekteydi. Bazen de bu görüşler tek bir manada birleştirilmeye çalışılmaktaydı. Klasik tefsirlerden aşına olduğumuz bu yöntem son dönemlerde daha sistematik bir hale getirilerek, tefsir ilminin sahası içerisinde müstakil bir çeşit olarak çalışılmaya başlandı.

Mukayeseli Tefsir Metodu çalışmalarının belirli bir disiplinin kapsamına dahil edilebilmesi için bu alanda usule dair metodolojik çalışmalar başlatılmıştır. Bu çalışmalarda Mukayeseli Tefsir'in kaidelerini, sınırlarını ve yöntemini belirlemede birçok görüş ortaya atılmış ve bunlar çeşitli makalelerde tartışılmıştır. Öncelikli olarak bu alanın keyfiyeti sorgulanarak müstakil bir alan mı yoksa tefsir ilminin alt dallarından olan Konulu Tefsir'in veya Tahlili Tefsir'in

¹ Detaylı bilgi için bk. Ahmed Muhammed eş-Şarkavi, *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve davâbituh* (el-Mecelletu'l-İlmiyye li-Külliyeti Usûli'd-dîn ve'd-Da've, 2004); Suud b. Abdillâh el-Fenisan, *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsârüh* (Riyad: Merkezü'd-dirâsâti ve'l-İlâm, 1998); Ferruh Kahraman, *Ulumu'l-Kur'an* özelinde tefsirde ihtilâflar (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011).

bir parçası mı olduğu tartışılmıştır. Bunun neticesinde müstakil bir alan olarak kabul edenler, kendine has bir tanım ve yöntem oluşturmaya çalışmış ve önceki tanımlar bu açıdan tekrar ele alınmıştır. Bu çalışmalarla beraber Mukayeseli Tefsir Metodu bazı üniversitelerin Tefsir bölümlerinin yüksek lisans ve doktora programlarında da ders olarak okutulmaktadır.

“et-Tefsîru’l-Mukâren” isimlendirmesi ilk olarak Dr. Ahmed es-Seyyid el-Kûmî tarafından *Tefsîru’l-mevzûi li’l-Kur’ani’l-Kerim*² adlı çalışmasında kullanılmıştır. Sonrasında müstakil olarak Mustafa el-Meşni tarafından *et-Tefsîru’l-Mukâren dirâse te’siliyye*³ adlı çalışmasında ilk defa alana dair bir çerçeve oluşturulmaya çalışılmıştır. Daha sonra ise Ravza Abdulkerim Fir’avn *et-Tefsîru’l-Mukâren Beyne Nazariyye ve’t-tatbik*⁴ başlıklı daha sonra kitaplaştırılan doktora çalışmasında bu yöntemin kavramsal çerçevesi, tarihsel arka planı, araştırma yöntemi ve müfessirlerin ihtilaf sebeplerini geniş bir çerçevede ele almış ve Fatıha Suresi’nin tefsirinde uygulamasını yapmıştır. Yukarıda saydığımız bu üç çalışmanın öncülüğünde alana dair kaleme alınan çeşitli makale ve tezlerde metodun kavramsal çerçevesi ile araştırma yöntemi tartışılarak geliştirilmeye çalışılmış ve çeşitli surelerin tefsirinde bu metod kullanılmıştır.

Türkçe literatürde bu metodun tefsir alanında müstakil olarak, bütün yönleri ile ele alınıp tanıtıldığı bir çalışma henüz mevcut değildir. Bu sebeple araştırmacı bu konuyu kapsamlı bir şekilde ele almanın ülkemizdeki tefsir çalışmalarına ve yöntem çeşitliliğine katkı sunacağına inanmaktadır. Çalışmada öncelikle bu yeni metodun tanımı üzerine yapılmış olan tartışmalar ele alınacak sonrasında ise yöntemi ve önemi üzerine bilgi verilecektir. Ayrıca metodu daha anlaşılır kılmak için Haşr Suresi’nin 6. ve 7. ayetleri bağlamında uygulaması yapılacaktır. Çalışmada araştırmacı bu metodun tefsir literatüründe nasıl karşılık bulduğuna ve tartışıldığına dair görüş ve değerlendirmelerini ortaya koyacaktır. Bununla birlikte bu

² Ahmed es-Seyyid el-Kûmî, *et-Tefsîru’l-mevzûi li’l-Kur’ani’l-Kerim*, 1. bs (Kahire: Daru’l-hûda, t.y.)

³ Mustafa İbrahim el-Meşni, “et-Tefsîru’l-mukâren dirâse ta’siliyye”, *Mecelletu’s-şeria ve’l-kanûn, Camiatu’l- İmarati’l-Arabiyyeti’l-Muttehida, Kulliyetu’l-kanûn* 26 (Nisan 2006).

⁴ Ravza Abdulkerim Fir’avn, “et-Tefsîru’l-mukâren dirâse nazariyye ve’t-tatbik ‘ala suretu’l-Fatıha” (Doktora Tezi, Ürdün, Camiatu’l-Ulumi’l-İslamiyye Ale-miyye, 2011).

makalenin bir diğer temel amacı da alandaki gelişmeler üzerine Türkçe literatürde de çalışmalar yapılmasını teşvik etmek ve katkı sağlamaktır.

1. Kavramsal Çerçeve:

التفسير المقارن (*et-Tefsîru'l-Mukâren*) iki kelimedenden oluşan bir terkip olarak iki farklı terim anlamı içermektedir. İlk ögesi olan tefsir lafzı Arapça sözlüklerde herhangi bir şeyin izah edilmesi ve açıklanması⁵ manalarına gelirken zamanla ilmi bir hüviyet kazanmıştır. Kur'an-ı Kerim'in izahı amacıyla kullanımı onu bu alanda terimleştirmiştir. Zehebi İslam alimlerinin tefsir tanımlarını şu şekilde mezcetmiştir: "Tefsir, insan gücünün yettiği ölçüde Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerim'deki muradını araştıran bir ilimdir."⁶ Terkibin ikinci ögesini oluşturan (المقارن) mukâren kelimesi ise sözlükte bir şeyi diğer bir şeyle karşılaştırmak anlamına gelmektedir.⁷ Terim olarak ise çeşitli görüşlerin mukayesesiyle bunların benzer ve farklı yanlarını ortaya koyarak hangisinin daha kabule değer olduğunu belirlemektir.⁸

Mukayeseli Tefsir olarak tercüme ettiğimiz bu tefsir yönteminin Arap dünyasında birden çok tanımı yapılmış ve çeşitli ilmi çalışmalarda bu tanımlar detaylı olarak ele alınıp tartışılmıştır. Bu isimlendirmeyi ilk defa eserinde kullanıp tanımını yapan kişi ise Ahmed el- Kûmî'dir. O, Tefsîru'l-Mukâren ter kibini şu şekilde tanımlar: "Müfessirlerin bir bütün olarak Kur'an ayetleri ile ilgili yazdıkları görüşleri ve metotlarındaki farklılıkları mukayese etmek, ayetler ile hadisler arasında açığa çıkan farklı yorumları incelemek, kutsal kitaplar arasındaki benzerlik veya farklılıkları araştırmak, Kur'an ayetlerinin görünürde farklı anlamlarını uzlaştırmak ve diğer ilahi kitaplardan gelen içeriklerle karşılaştırmalar yaparak açıklamaya çalışmaktır."⁹

⁵ Halil b. Ahmed, *Tertibu Kitabi'l-Ayn* (Beyrut: Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmi, 2003), 2/62. Sahib b. Abbad, *el-Muhit fi'l-Lüğa* (Beyrut: Alemlü'l-kutub, 1994), 8/311.

⁶ Muhammed Hüseyin Zehebi, *İlmü't-tefsir* (Kahire: Daru'l-ma'arif, 1995), 6.

⁷ Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyya İbn Faris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa* (Beyrut: Daru'l-Cil), 5/86; İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-vasit* (Kahire: Dâru't-Da've), 2/730; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr), 13/336; İsmail b. Hammad Cevheri, *Tacu'l-lüğa ve sıhahu'l-arabiye* (Beyrut, 1998) 6/1281.

⁸ Muhammed Fethi Derini, *el-Fıkhü'l-İslami'l-mukâren mea'l- Mezâhib* (Şam: Menşurat camiatu Dimeşk, 1991),5.

⁹ Kûmî, *et-Tefsîru'l-mevzui li'l-Kur'ani'l-Kerim*, 17.

Ahmed el-Kûmi'nin yapmış olduğu bu tanım kendisinden sonra gelen bazı araştırmacılar tarafından kabul edilirken¹⁰ bazıları tarafından ise tanımın uzunluğu ve kapsamının genişliği sebebiyle eleştirilmiştir. Bu sebeple eleştirel yaklaşan araştırmacılar kapsamı daha dar fakat öz bir tanım ortaya koydular. Bu bağlamda Mustafa el-Meşni ve Ravza Fir'avn'ın yapmış oldukları tanımları örnek olarak aktarabiliriz. Meşni'ye göre Tefsîru'l-Mukâren: "Kur'an ayetleri üzerine müfessirlerin ileri sürdükleri farklı görüşleri ve metotlarındaki farklılıkları ilmi ve tarafsız bir şekilde mukayese etmektir."¹¹

Ahmed el-Kûmi ve Mustafa el-Meşni'nin tanımlarında müfessirlerin görüşlerini karşılaştırırken benimsemiş oldukları metodları da çalışmanın içerisine dahil etmiş olmaları sonraki akademisyenler tarafından tartışılmıştır. Müfessirlerin metotlarının da kıyaslamasının Menâhîcu'l-Müfessirîn'in alanına girdiğini ve bu nedenle burada sadece ayetler üzerine beyan edilen birbirinden farklı görüşleri incelemenin yeterli olacağı savunulmuştur.¹² Bu eleştiriler doğrultusunda Ravza Fir'avn Tefsîru'l-Mukâren'i şu şekilde yeniden tanımlamıştır: "İçtihadî tefsirin bir çeşidi olarak Kur'an-ı Kerim'in bir bölümü üzerine müfessirlerin söylemiş oldukları muteber farklı görüşleri bir araya getirerek sağlam bir delil eşliğinde içlerinden birini tercih etmektir."¹³

Ravza Fir'avn'un tanımındaki Mukayeseli Tefsir'in sonucunda müfessirlerin yapmış oldukları görüşlerden sadece birinin tercih edilme gerekliliği eleştirilmiş ve böyle bir zorunluluğunun olmaması gerektiği, aksine bazı durumlarda bu görüşlerin tek bir manada birleştirilebileceği belirtilmiştir. Şu halde, bütün bu hususlar

¹⁰ Abdulhay Huseyn el Feramâvi, *el-Bidaye fi't-Tefsiri'l-mevzui*, 2. bs (Kahire: Matbatu'l-hadaratu'l-arabiyye, 1977), 45; Ahmed Cemal el 'Umeri, *Dirasat fi't-tefsiri'l-mevzui li'l-kasasi'l-Kur'ani*, 2. bs (Kahire: Mektebetu'l-hancî, 2000) 44; Fehd b. Abdurrahman Rumi, *Usulü't-tefsir ve menahicîhi*, 1. bs, (2013), 74.

¹¹ Meşni, "et-Tefsiru'l-mukaren dirase ta'siliyye", 148.

¹² İbrahim b. Salih b. Abdullah el Humeydi, "Mustalahu't-tefsiri'l-mukaren: Dirase nakdiyye", *Mecelletu'l-Camiati'l-İslamiyye li'l-Ulumi's-Ser'iyye, Camiatu'l-İslamiyye, Medine-i Münevvere* 55, sy 200 (2022), 384; Cihad Muhammed Faysal Nusayrat, "et-Tefsiru'l-mukaren İşkeliyyetu'l-mefhum", *Mute li'l-buhus ve'd-dirasat-silsiletu'l-ulumu'l-insaniyye ve'l-ictimaiyye, Camiatu Mute* 30, sy 1 (Haziran 2015), 44.

¹³ Fir'avn, "et-Tefsiru'l-mukaren dirase nazariyye ve't-tatbik 'alâ sûreti'l -Fatîha", 43.

göz önüne alındığında Cihad en-Nusayrat'ın yapmış olduğu Mukayeseli Tefsir tanımı: "Allah kelamı üzerine söylenen birbirinden farklı muteber tefsir görüşlerinin ilmi bir metotla incelenmesidir"¹⁴, kapsamının dar fakat işlevsel olması ve aynı zamanda metodolojik olarak bir tercihe gidilme zorunluluğu bulunmaması sebebiyle araştırmacı tarafından daha uygun bulunmaktadır.

Bu tartışmalar neticesinde Mukayeseli Tefsir Metodu'nu açıklamak gerekirse, Kur'an'ın tefsirinde ayetler üzerine söylenen birden fazla görüşü anlama, bu görüşleri bir noktada telif etme yahut bu mümkün değilse içlerinden birini tercihe gitme ihtiyacı günümüzde İslam alimlerini özeldede ise tefsir araştırmacılarını ilmi bir metot geliştirmeye ve çeşitli çalışmalar yapmaya sevk etmiştir. Bu çalışmaların her biri incelediğinde yukarıda aktardığımız tanımın daha uygun olacağı anlaşılacaktır. Çünkü Mukayeseli Tefsir Metodu'nun esas hedefi müfessirlerin ihtilaflı görüşlerinden birinin tercih edilmesi yerine, ihtilaf sebebi olan çeşitli görüşlere önem vererek delilleriyle birlikte ilmi bir metotla incelemektir. Sadece bir görüşün tercih edilmesi farklı görüşlerin irdelenmesinin ihmaline sebep olmaktadır. Bundan dolayı Mukayeseli Tefsir Metodu'ndaki öncelik ihtilaflı görüşlerin derlenerek her birinin ilmi gerekçelerini anlamaya çalışmaktır. Her ne kadar bazı durumlarda tercih kaçınılmaz olsa bile her defasında şart değildir. Çünkü müfessirler arasında ihtilaflı gibi gözükken birçok yorum detaylı bir şekilde incelendiğinde aralarındaki farklı görüşlerin sanıldığı kadar derin olmayıp tek bir noktada birleştirilmesinin mümkün olduğu görülecektir. Nitekim telif etmenin mümkün olmadığı durumlarda ilmi esaslara dayanarak görüşlerden birinin tercih edilmesi bu metotta da imkan dahilindedir. Fakat araştırmacı gerekli tetkikler yapılmadan tercihe gidilmesinin ilmi bakımdan sıhhatli olmadığını düşünmektedir.

Mukayeseli Tefsir Metodu'nun sınırlarına değinecek olursak, tercih ettiğimiz tanımdan da anlaşılacağı üzere bu metotta sadece Kur'an-ı Kerim'de belirli ayetler üzerine başta Sahabe-i Kiram olmak üzere İslam alimlerinin ve müfessirlerin beyan ettikleri görüşler mukayese edilmektedir. Zira şu hususlar bu metodun sınırları dışındadır:

- Müfessirlerin yöntem ve eğilimlerini karşılaştırmak.

¹⁴ Nusayrat, "et-Tefsîru'l-mukâren İşkeliyyetu'l-mefhum", 56.

- Aralarında ihtilaf olduğu düşünölen ayet ve hadisleri karşılaştırmak.
- Kur'an-ı Kerim ve diğere semavi kitapları karşılaştırmak.
- Bir konudaki çeşitli ayetler üzerine müfessirlerin görüşlerini karşılaştırmak.¹⁵
- Kıraat ilminde yer verilen bir ayet üzerine nazil olan birden çok okuyuşun mana farklılıklarını karşılaştırmak.
- Bir ayet üzerine yapılan lafızları farklı ama manaları aynı olan görüşleri karşılaştırmak.¹⁶
- Surelerin ismi, ayet sayısı, ve aralarındaki anlam münasebetleri üzerine yapılan görüşleri karşılaştırmak.
- Müfessirlerin doğrudan ayetin manasıyla ilgi olmayan görüşlerini karşılaştırmak.
- Ayetin bağlamı dışında şer'an hiçbir karşılığı olmayan birbirinden farklı mezhebi taassupla söylenmiş batıl sözleri karşılaştırmak.
- Mubhemâtu'l-Kur'an olarak bilinen Kur'an'da müphem olarak zikredölen Yüce Allah'ın ismini zikretmediğı peygamber, kişi, yer ve benzeri şeyler üzerine söylenen görüşleri karşılaştırmak.¹⁷
- Hz. Peygamber (sav)'in bir ayet üzerine yaptığı tefsir rivayetleri veya müfessirlerin üzerinde icma ettikleri konular.
- Manaya delaleti kesin olup sadece tek bir açıdan tefsir edilebilecek ayet-i kerimeler.¹⁸

2. Mukayeseli Tefsir Metodunun Uygulanışı ve Prensipleri

Akademik çalışmalarda araştırmanın yöntem basamaklarının sistematik olarak önceden belirlenmesi araştırmanın seyrine olumlu manada katkı sunar. Zira ilmi sonuçlara varabilmek için öncelikle problemin açık bir şekilde dile getirilmesi, sonrasında ise gerekli

¹⁵ Burada karşılaştırılan belirli bir ayet üzerine beyan edilen müfessirlerin görüşleri yerine Konulu Tefsir Metodu'nda olduğu gibi herhangi bir konunun Kur'an'da nasıl ele alındığı hususudur. Bu araştırma Mukayeseli Tefsir Metodu'nun sınırları dışında tutulmalıdır.

¹⁶ Bu tarz lafızlar Nezair ilminin konusudur.

¹⁷ Bu hususlar ancak sahih yolla gelen rivayetlerle bilinebilir.

¹⁸ Nusayrat, "et-Tefsiru'l-mukaren İşkeliyyetu'l-mefhum", 47-54; Fir'avn, "et-Tefsiru'l-mukaren dirase nazariyye ve't-tatbik 'ala suretu'l-Fatiha", 41-44.

verilerin toplanıp analiz edilerek bir sonuca gidilmesi gerekir. Ancak bu yöntemlerle akademik açıdan sağlıklı bir araştırma yapmak mümkündür. Bu sebeple çalışmamızda ele almış olduğumuz Tefsir ilminin bir çeşidi olan Mukayeseli Tefsir Metodu'nun da başarılı bir sonuç verebilmesi için bu alanın araştırmacıları tarafından yöntem basamakları ve kaideleri oluşturulmaya çalışılmış ve bu hususta da çeşitli görüşler belirtilmiştir.

Mukayeseli Tefsir Metodu yeni bir yöntem olduğu için, araştırma metodlarının da tam olarak istikrara kavuştuğu söylenemez. Bu yeni metod hakkında tefsir akademisinde birçok kimse hem araştırma metodları, hem de bunların tatbiki hususunda akademik çalışmalar yapmaktadır. Bu çalışmalar ışığında burada Mukayeseli Tefsir Metodu'nun araştırma basamakları ile tatbikinde dikkat edilmesi gereken hususlar genel olarak aktarılıp bu metodun önem ve hedeflerinden bahsedilecektir.

2.1. Araştırma Basamakları

Mukayeseli Tefsir Metodu'ndan maksat, Kur'an-ı Kerim'deki herhangi bir ayet üzerine müfessirlerin beyan ettikleri farklı görüşlerin ilmi bir metotla derinlemesine incelenmesidir. Bunun için ise aşağıdaki basamaklar takip edilmelidir:

Öncelikle üzerinde birden çok farklı görüş beyan edilen ayet veya ayet-i kerimeler tespit edilir. Belirlenen bu ayet/ayetlerle ilgili müfessirlerin birbirinden farklı görüşleri toplanır. Bunu yaparken daha sağlıklı bir sonuç alabilmek için Taberi tefsiri¹⁹ gibi temel tefsirler esas alınmalıdır. Çünkü bu tefsirlerde çoğunlukla bir ayet hakkındaki ana görüşler bir araya getirilip sunulmaktadır. Bu görüşler tasnif edilirken her bir görüş öncelikle kısaca açıklanır sonrasında ise görüşün sahibi tespit edilir.

Bu aşamalardan sonra her bir görüş sahibiyle birlikte açıklanarak yazılıp, görüşlerin delillerine geçilir ve deliller tek tek ele alınarak analiz edilir. İlgili tefsir görüşünün delilleri incelenirken eğer hadis-i şerif ise hadis tahric edilir, sıhhat derecesi belirlenir ve hadisin metnine ve senedine dair değerlendirmeler araştırılıp paylaşılır.

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000).

Eğer delillerde veya görüşün içerisinde izaha ihtiyaç duyulan kelime, tabir veya ıstılahlar var ise bunlar ilgili eserler üzerinden açıklanır.

Her bir görüş delilleriyle birlikte analiz edilip değerlendirildikten sonra ayetle ilgili ihtilaf edilen hususlar belirlenir. Belirlenen ihtilafın sebepleri tek tek ele alınıp tespit edilen veriler üzerinden tartışılır. Araştırmanın son basamağında ise eğer müfessirlerin görüşlerini mutabık bir nokta üzerinde birleştirme imkanı varsa bu gerçekleştirilir, eğer böyle bir ihtimal söz konusu değilse tercih edilen görüş sebebiyle birlikte açıklanır.²⁰

2.2. Araştırma Kaideleri

Müfessirler Mukayeseli Tefsir Metodu'nun bir disiplin içerisinde olması için bazı kaideler oluşturmuşlardır. Bu metodun tatbikinde dikkat edilmesi gereken bu kaideleri şöyle sıralayabiliriz:

- Mukayeseli Tefsir Metodu'nu kullanan bir araştırmacının, tefsir alanında mütehasıs olması gerekir. Çünkü bu alanın uzmanlarının konuyu değerlendirmeleri daha verimli olacaktır. Zira tefsir ilminin inceliklerine vakıf olamayan bir kişinin, ayet üzerindeki ihtilafı doğru bir şekilde analiz etmesi beklenemez.
- Yine bu metotla ilmi bir çalışma yapacak olan müfessir, farklı görüşler arasında mukayese yaparken bunları çok dikkatli bir şekilde incelemeli ve aralarındaki farkları kavrayıp anlaşılır bir şekilde sunmalıdır.
- Görüşleri ve bu görüşlerin delillerini ele alıp değerlendirirken kullanılan üsluba oldukça dikkat edilmeli, her bir görüşe saygı duyulmalı, mezhebi veya fikri taassuptan kaçınılmalıdır.
- Her bir görüşü ve delilini ele alırken kaynakların doğru bir şekilde belirtilmesi oldukça önemlidir.
- Müfessirlerin ayet/ayetler hakkında beyan ettikleri görüşleri derlerken şaz ve ihtilaf kapsamında olamayan görüşlere dikkat edilmeli ve bunlar değerlendirilmeye alınmamalıdır.

²⁰ Fir'avn, "et-Tefsiru'l-mukaren dirase nazariyye ve't-tatbik 'ala suretu'l-Fatiha", 60-62; Meşni, "et-Tefsiru'l-mukaren dirase ta'siliyye", 180- 184.

- İlgili görüş veya görüşün delili üzerine muteber kaynaklarda belirtilen görüşler araştırılmalı ve değerlendirmenin sonucunu etkileyecek olanlar paylaşılmalıdır.
- Araştırmanın sonucunda görüşleri telif etmeye öncelik verilmesi buna imkan yoksa ilmi bir delile dayanarak tercihe gidilmelidir. Ayrıca yapılan tercihin en doğru tercih olduğu iddiasından kaçınılıp görüşlerin içerisindeki en kuvvetli görüş olduğu belirtilerek diğer görüşler değersiz kılınmamalıdır.²¹
- Araştırmanın sonucunda görüşleri telif etmeye öncelik verilmesi buna imkan yoksa ilmi bir delile dayanarak tercihe gidilmelidir. Tercihe gidilirken Tefsir usulü içerisinde oluşturulan tefsir ve tercih kaidelerinden istifade edilerek tercihe ilmi bir çerçeve kazandırılmalıdır. Ayrıca yapılan tercihin en doğru tercih olduğu iddiasından kaçınılıp görüşlerin içerisindeki en kuvvetli görüş olduğu belirtilerek diğer görüşler değersiz kılınmamalıdır.²²

2.3. Araştırmanın Önemi ve Hedefleri

Mukayeseli Tefsir Metodu, Kur'an'ı Kerim'le ilgili konuların daha detaylı, kapsamlı ve sistematik bir yöntem dahilinde incelenmesini sağlamaktadır. Zira bir müfessir telif ettiği tefsirinde müfessirlerin üzerinde ihtilaf ettiği hususları müstakil bir çalışmada ele aldığı gibi derinlemesine inceleme imkanı bulamamaktadır. Bu metot ile hadis, kelam, fıkıh ve dil bilimleri gibi farklı ilimlerden elde edilen bilgiler ışığında araştırmacıya bir tefsir melekesi kazandırılarak ayetler ile ilgili Yüce Allah'ın muradına erişmek hedeflenmektedir. Böylelikle tefsir sahasında araştırma yapan kişilere bir bütün olarak İslami ilimlerin her dalından istifade etme becerisi kazandırılacaktır. Tüm bunların yanı sıra araştırmacı Kur'an-ı Kerim'de ihtilaf edilen ayetlerin manaları, hükümleri ve hikmetleri üzerine tefekkür etme imkanı bulacaktır.

²¹ Fir'avn, "et-Tefsiru'l-mukaren dirase nazariyye ve't-tatbik 'ala suretu'l-Fatiha", 62; Meşni, "et-Tefsiru'l-mukaren dirase ta'siliyye", 184-186.

²² Bu konuda şu eserlerden istifade edilebilir bk. Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el Harbi, *Kavâidü't-tercîh inde'l-mufessirîn*, 2 c, (Riyad: Dâru'l-Kâsım, t.y.); Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *Kavâidü't-Tedebbürî'l-Emseli li-Kitâbillâhi Azze ve Celle* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2009); Musaid b. Süleyman b. Nâsir Tayyar, *Fusûl fî Usulî't-Tefsir* (Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993); Halid b. Osman Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten* (Kahire: Dâru İbni Affân, 2013).

Araştırmacıya, ilmi kaideler ışığında serdedilen farklı görüşler arasında mukayesede bulunma becerisi kazandırılarak müfessirler arasındaki ihtilaf sebeplerini belirleyebilme imkanı sağlanacaktır. Bununla birlikte hedeflenen bir diğer amaç, tefsir ilmindeki problemleri çözme becerisi ve donanımı kazandırılarak Kur'an ayetleri üzerindeki bazı soruların cevaplandırılmasıdır. Bu metotla tefsir müktesebatı içerisindeki bazı mesnetsiz ve zayıf görüşler ortaya çıkartılıp bunların ayetlerin tefsiri üzerindeki yanıltıcı etkileri belirtilmiş olacaktır.

Kur'an-ı Kerim üzerine yapılan araştırmalarda ilmi bir metot takip etmenin önemi anlaşılacak ve çağın gereklilikleri kapsamında ortaya çıkan soruların cevaplandırılmasında Kur'an'ın rolünün daha da artması sağlanacaktır.²³ Yukarıdaki değinilen hedeflerin yanı sıra bu alandaki çalışmalar incelendiği takdirde Mukayeseli Tefsir Metodu'nun önemi ve günümüzde bu metotla yapılacak çalışmalara olan ihtiyaç açık bir şekilde anlaşılacaktır.

3. Mukayeseli Tefsir Metodu'nun Uygulamalı Örneği

Araştırmacının önceki bölümlerde tanımı ve yöntemi üzerine açıklamalar yapmış olduğu bu yeni tefsir çeşidini daha anlaşılır kılmak için bu bölümde Haşr Suresi 6. ve 7. ayetleri hakkında müfessirlerin belirtmiş oldukları birbirinden farklı görüşler, delilleriyle birlikte Mukayeseli Tefsir Metodu çerçevesinde incelenecektir. Ancak öncesinde kısaca Haşr Suresi'ni tanıtmamızın, konunun anlaşılmasına katkı sunacağı kanaatindedir.

3.1. Haşr Suresi

Mushaftaki sıralamaya göre 59. sırada yer alan, nüzul sıralamasına göre ise Beyyine Suresi'nden sonra ve Nasr Suresi'nden önce 98. sırada nazil olan Haşr Suresi 24 ayetten oluşmaktadır. Sure Medine'ye hicretin dördüncü yılında ve Uhud savaşından altı ay kadar sonra Benî Nadîr'in Medine'den çıkartılması akabinde indirilmiştir.²⁴ Surenin isimlendirmesi ise ikinci ayetinde geçen toplanak manasındaki "haşr" kelimesinden gelmektedir. Abdullah İbn-i

²³ Firavn, et-Tefsiru'l-Mukaren beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik, 57-60; el-Meşni, et-Tefsiru'l-Mukaren Dirase Ta'siliyye, 189-191.

²⁴ Muhammed et-Tahir b. Muhammed İbn Aşur, et-Tahrir ve't-Tenvir (Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984), 7/63.

Abbas'a göre bu sure Benî Nadîr²⁵ ile yapılan savaş hakkında indirilmiştir. Bu yüzden sureye Nadîr Suresi de denilmiştir.²⁶

Yüce Allah bu sureye göklerde ve yerde bulunan her şeyin kendisini tesbih ettiği beyanı ile başlayarak insanları Benî Nadîr'in akibetinden ibret almaya çağırılmaktadır. Zira onlar sağlam kaleler ve maddi imkanlar içerisindeyken böyle kolaylıkla sürgün edilmeyi asla beklemiyorlardı. Sure Müslümanların savaş yapmadan elde ettikleri bu başarının kendilerine Allah'ın bir lütfu olduğu kadar, emirlerine karşı gelenler içinde bir cezalandırma olduğunu bildirmektedir. Surenin devamında ise savaşılmadan elde edilen ganimet mallarının kimlere taksim edileceği açıklanıyor. Sonrasında sürgün öncesinde münafıkların gizlice Yahudilerle kurmuş oldukları münasebetler eleştirilerek Müslümanlar münafıklara karşı takınmaları gereken tavırlar konusunda uyarılmaktadır. Surenin son bölümüne gelindiğinde, cennet ehli ile cehennem ehlinin eşit olmayacağı ve cennet ehlinin mutlaka kurtuluşa ereceği haber verilip, Yüce Allah'ın en güzel isimlerinin beyanıyla tamamlanıyor.

Bu kısa özetin yanı sıra surenin bu makale için önemi bir sonraki başlıkta değinileceği üzere 6. ve 7. ayetlerine dair müfessirlerin birçok husustaki ihtilaflarıdır. Bu minvalde öncelikle 6. ayette zikredilen ele geçirilen ganimetlerin yeri ve zamanı hakkında iki farklı görüş bildirilmiş, sonrasında ise bu iki ayet-i kerimenin tek bir hükmü mü yoksa farklı iki hususu mu içerdiği müfessirler tarafından tartışılmıştır. Ayrıca üçüncü bir görüş olarak ayetlerde zikredilen feyin taksimi meselesinin Enfal Suresi'nin 41. ayetiyle nesh edildiği iddia edilmiştir. Tüm bu tartışmalar delilleriyle birlikte Mukayeseli Tefsir Metodu'na göre ele alınarak incelenecektir.

²⁵ Beni Nadir Medine'de bulunan üç Yahudi kabilesinin en büyüğü idi. Medine'ye iki saatlik mesafede Mekke yolu üzerindediler. Hz. Peygamber (sav) Medine'ye hicretten sonra diğer Yahudi kabileleriyle olduğu gibi onlarla da birçok hususta anlaşma yapmıştı. Özellikle İslam'ın ve Müslümanların aleyhine faaliyette bulunmamak ve düşmana yardım etmemek üzere söz vermişlerdi. Ancak Medine'deki münafıklar ve Mekkeli müşriklerle Müslümanların aleyhine iş birliği yaptılar. Detaylı bilgi için bk. Ebu Muhammed Cemalüddin Abdülmelik b. Hişam b. Eyyüb el-Himyeri el-Meafiri İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Kahire: Mektebetü Mustafa, 1955), 3/199.

²⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhari, *el-Câmiu's-sahih* (Daru Tavki'n-Necat, 1422), "Tefsîru'l-Kur'an", 4883.

3.2. Haşr Suresi 6. Ayetin Mukayeseli Tefsiri

وَمَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَيِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Allah'ın, onlardan (mallarından) Peygamberine verdiği ganimetler için siz at ve deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini dilediği kimselere karşı üstün kılar. Allah her şeye kadirdir.

Ayet-i kerimede Sahabe-i Kiram Hz. Peygamber (sav)'den, önceki muharebelerde ganimetleri paylaştırdığı gibi fey olarak ele geçirilen malların da paylaşırmasını istediler. Bunun üzerine Yüce Allah el-çisine bu ayeti indirerek ganimet ve fey arasındaki farkı belirterek feyin taksimini Hz. Peygamber (sav)'e tevdi etti. Lügatte dönmek, çevrilmek manalarına gelen fey kelimesi, terim olarak Müslüman olmayanlardan savaşmadan elde edilen veya elde edilmesinde zorluk olmayan mallara denmiştir. Buna göre ganimet ise savaşarak elde edilen mallara denmektedir. Bu ayet-i kerimede müfessirler arasında ihtilaf edilen husus elde edilen malların hangi muharebede ve kimden alındığı üzerinedir. Bu konuda iki görüş vardır:

Birinci görüşe göre ilgili ayet, Benî Nadîr ve onların arazileri hakkında indirilmiştir. Taberi, İbn Atıyye, İbnu'l-Arabi, Kurtubi ve Alusi'nin de içlerinde bulunduğu müfessirlerin çoğunluğu bu görüşü benimsemişlerdir.²⁷

Bu görüşe sahip olanların iki delili vardır. Bu konudaki birinci delil, Sahihayn'da yer alan Said bin Cübeyr'in Abdullah bin Abbas'a Haşr Suresi'nin kimler hakkında nazil olduğunu sorduğu rivayettir. Abdullah İbn-i Abbas (ra) da cevaben bu surenin Benî Nadîr hakkında nazil olduğunu bildirmiştir.²⁸

Bu konudaki ikinci delil ise ayette geçen "منهم" zamirinin Haşr suresinin ikinci ayetinde geçen "هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ" (O, kitap ehlinde inkâr edenleri ilk toplu sürgünde yurtlarından çıkarandır) ehli kitaba rücu etmesidir.²⁹ Her ne kadar her iki muharebede de ehli kitapla karşı karşıya gelirse de Benî

²⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 22/518; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-veciz*, 5/286; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnu'l-'Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 3 (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/214; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/10; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 14/239.

²⁸ Buhari, *el-Câmiu's-sahîh*, "Tefsirü'l-Kur'an", 4883.

²⁹ İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 27/63.

Nadîr Gazvesi hicri 4. yılda, Fedek hadisesi³⁰ ise hicri 6. yılda cereyan etmiştir. Bu yüzden burada ehli kitaptan kasıt Benî Nadîr'dir. Ayrıca ayetin devamındaki "ilk toplu sürgünde" ifadesi de bu görüşü desteklemektedir. Nitekim Benî Nadîr hadisesinde Yahudiler Medine'den sürülürken Fedek hadisesinde sürgün olmamıştır.

İkinci görüşe göre ise ilgili ayet, Benî Nadîr hadisesi hakkında nazil olmayıp aksine Fedek arazisi hakkında nazil olmuştur. Bu görüş Razi tefsirinde geçmekle birlikte Razi tarafından kimseye nispet edilmemiştir. Bu görüşe sahip olanların delili ise şudur: Benî Nadîr gazvesinde Müslümanlar ayette zikredilenin aksine atlar ve develer üzerindeyken Benî Nadîr'i muhasara etmişlerdi Ancak Fedek ahalisi, Fedek'ten savaşmadan ayrılmış ve onların arazileri ve evleri savaşız olarak Hz. Peygamber'in (sav) eline geçmişti. Bundan dolayı Hz. Peygamber (sav) Fedek arazisinin gelirinden, kendisinin ve geçimini sağlamak zorunda olduğu kimselerin nafakasını alır, kalanını savaş için silâh ve teçizat giderlerine harcardı.³¹

3.2.1. Ayet Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirmesi

Haşr suresi 6. ayeti üzerine müfessirlerin yapmış oldukları görüşler delilleriyle birlikte düşünüldüğünde ayetteki ihtilafın ayetin sebebi nüzülü üzerine olduğu görülmektedir. Nitekim ayette elde edilen ganimetler için "siz at ve deve koşturmuş değilsiniz" buyurulması bazı müfessirlerin bu ayetin savaşmadan elde edilen Fedek arazisi üzerine nazil olduğunu düşündürmüştür. Diğer taraftan Haşr Suresi'nin Benî Nadîr hakkında nazil olması ve bu konuda sahih rivayetlerin bulunması cumhur müfessiri bu ayetin Benî Nadîr hakkında nazil olduğu görüşüne sevk etmiştir.

³⁰ Fedek, Medine'ye yaya olarak iki veya üç günlük mesafede olup Medine ile Hayber arasında bulunan Yahudilerin yaşadığı bir köydür. Hz. Peygamber hicretin yedinci yılında onları İslam'a davet etti. Ancak İslam'ı kabul etmeyip topraklarının yarısını Hz. Peygamber'e vermek karşılığında barış yaptılar. Böylece bu topraklar savaş yapılmadan elde edilmiş oldu. Detaylı bilgi için bk. Ebu Abdillâh Şihabüddin Yakut b. Abdillâh Hamevi Bağdadi Rûmî Yakut Hamevi, *Mucemü'l-büldan* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1906), 3/855; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakîd el-Eslemi Vakîdi, *el-Megazi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1966), 2/706.

³¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîrü'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 29/505; Ebû Hafis Ömer b. Ali ed-Dımaşki İbn Adil, *el-Lübab fî ulumi'l-kitâb* (Beyrut: Daru'l-kütubu'l-ilmiyye, 1998), 18/ 574.

Bu ayet-i kerime üzerine müfessirlerin tefsirlerde yer alan bu iki farklı görüşü delilleriyle birlikte incelenip ihtilaf sebebi belirlendikten sonra Mukayeseli Tefsir Metodu'na göre yapılması gereken şey öncelikle iki görüş arasındaki ihtilafı uzlaştırmak olmalıdır. Ayete bakıldığında verilmek istenen mesaj fey olarak savaşmadan ele geçirilen malların taksiminin savaşarak ele geçirilen ganimetlerden farklı olduğudur. Nitekim İslam kaynaklarına bakıldığında aslında hem Fedek arazisi hem de Benî Nadîr malları karşılıklı savaş yapılmadan ele geçirilmiştir. Bu yüzden aslında bu iki görüş ayetin kapsamına girmektedir. Ancak ikinci görüşün Beni Nadir gazvesini bu kapsama almayı eleştirmesi kabul edilecek bir husus değildir. Zira ayetin sebab-i nüzulü ile ilgili manası sarih ve sübutu sahih olarak gelen rivayet merfû rivayet hükmünde olup görüşler arasında önceliklidir.³² Burada genel olarak surenin Benî Nadîr gazvesi ile ilgili nazil olduğuna dair sahih rivayeti paylaştık, ayetle ilgili sebab-i nüzul rivayetini ise sonraki başlık altında inceleyeceğiz.

Ayrıca ikinci görüşteki Benî Nadîr gazvesinde Müslümanların ayette zikredilenin aksine atlar ve develer üzerinde olduğu iddiası birçok müfessirin bu ayete dair tefsirinde aksi yönde aktarılmaktadır. Örnek olarak Taberi ve Suyuti'nin tefsirlerinde Ebu Malik el-Gıfari, Katade ve ez-Zühri'den ayrı ayrı gelen rivayetlere göre Benî Nadîr'in yaşadığı yerin Medine'ye yürüme mesafesindeki yakınlığı sebebiyle sadece Hz. Peygamber (sav) süvari olarak gelmiş, Müslümanlar ise bineksizdirler.³³

Haşr suresi 6. ayetin Beni Nadir Gazvesi üzerine nazil olduğunun bir diğer delili ise ayette geçen "منهم" zamirinin aynı surenin 2. ayetindeki ehl-i kitaba rücu etmesidir. Her iki hadise de ehli kitapla ilgili cereyan etmiş olsa da ayetin devamındaki "ilk toplu sürgünde" ifadesi bu hadisenin Benî Nadîr Yahudileriyle ilgili olduğunu göstermektedir.

İlk delildeki sebab-i nüzul rivayetinin merfû rivayet olma durumunda öncelikli olma kaidesi bizi ayetin Fedek hadisesi üzerine değil de Benî Nadîr Gazvesi üzerine nazil olduğu görüşünü tercihe sevk etmiştir.

³² Sebt, *Kavâidü't-Tefsir Cem'an ve Dirâseten*, 1/58; Harbi, *Kavâidü't-tercîh inde'l-mufessîrîn*, 241.

³³ et-Taberî, *Câmi*, 22/513-515; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *ed-Dürri'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 8/99.

3.3. Haşr Suresi 6. ve 7. Ayetlerin Mukayeseli Tefsiri

وَمَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رَسُولَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٦) مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا أَتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (٧)

Allah'ın, onlardan (mallarından) Peygamberine verdiği ganimetler için siz at ve deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini dilediği kimselere karşı üstün kılar. Allah her şeye kadirdir.(6)

Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmasının peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) hâline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasakladıysa ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir.(7)

Önceki bölümde ele alındığı üzere Haşr suresi 6. ayet özelinde müfessirler arasındaki ihtilaf Benî Nadîr Gazvesinde mi yoksa Fedek hadisesinde mi vuku bulduğu üzerinedir. Haşr suresi 7. ayete gelindiğinde ise müfessirler arasında ayette zikredilen feyin hükmü ile ilgili üç ayrı görüş aktarılmaktadır.

Birinci görüşe göre Haşr suresi 6. ve 7. ayetlerdeki fey hükümleri iki ayrı hükümdür. 6. ayet Benî Nadîr Gazvesiyle ilgili olup harcanmasının hükmü Hz. Peygamber (sav)'in tasarrufuna bırakılmıştır. 7. ayetteki feyin hükmü ise ayette Yüce Allah tarafından belirlenmiş olup harcanması "Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir".

Bu görüşte anlatılmak istenen husus ise Haşr suresi 7. ayette önceki ayetteki cümleden farklı olarak yeni bir cümleye başlanmaktadır. Bu duruma tefsirlerde ve belagat ilminde istinafiye cümlesi denir. Dolayısıyla Haşr suresi 7. ayette önceki ayetten farklı bir hüküm bildirilmektedir. İmam Malik ve İmam Ebu Hanife bu görüştedirler.³⁴ Ayrıca ekseri müfessirler de tefsirlerinde bu görüşü tercih

³⁴ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/10; İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 28/81.

etmektedirler. Misal olarak Taberi, İbn Atiyye, İbn'ul-Arabi, Kurtubi, Alusi, Şankiti ve Tantavi sayılabilir.³⁵

Bu görüşe sahip olanların üç delili vardır. Bu konudaki birinci delil, Sahihayn'da yer alan ve aralarında Hz. Peygamber (sav)'in Benî Nadîr ganimetiyle ilgili mirası konusunda tartışma cereyan eden Hz. Peygamber (sav)'in amcası Abbas (ra) ile Hz. Ali'ye Hz. Ömer'in bu ganimetin sadece Hz. Peygamber (sav)'e ait olduğunu söyleyerek Haşr suresi 6. ayeti delil getirdiği rivayettir. Zira Hz. Peygamber (sav) bu maldan ailesinin yıllık nafakasını harcıyor geriye kalanını ise Beytülmale koyuyordu. Onun vefatından sonra Raşid Halifeler de bu şekilde kullandı.³⁶

Bu konudaki ikinci delil ise ayetin sebab-i nüzulüne dair başta Mukatil bin Süleyman'ın Tefsiri olmak üzere birçok Hadis ve Tefsir kitabında yer alan rivayettir. Rivayette Benî Nadîr topluluğunun toprakları fethedilince Yüce Allah Haşr suresi 6. ayeti indirerek buraların tasarrufunu Hz. Peygamber (sav)'in inisiyatifine bırakmıştır.³⁷

Bu konudaki üçüncü delil ise iki ayet arasındaki üslup farklılığıdır. Nitekim Haşr suresi 6. ayette “وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ” buyurularak ganimetlerin kimlerden alındığı “مِنْهُمْ” zamiri ile belirtilerek önceki başlıkta ele alındığı üzere “onlar”dan kasıt da aynı surenin ikinci ayetinde geçtiği gibi ehli kitaptır. Haşr suresi 7. ayeti ise “مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى” diye başlayarak önceki ayetten farklı olarak ganimetlerin kimlerden alındığı “مِنْ أَهْلِ الْقُرَى” (*memleketlerin ahalisinden*) ifadesiyle açıkça belirtilmiştir. Buna göre, bu iki ayetin birbirinden farklı hükümler içerdiği üslup farklılıklarından da anlaşılmaktadır. Bu görüşünü bu şekilde delillendiren İbn Aşur ayrıca

³⁵ Muhammed el-Emin Şinkiti, *Edvau'l-Kur'an fi izahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Beirut: Daru'l-fikr, 1995), 2/55; Muhammed Tantavi, *et-Tefsirü'l-vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1992), 14/293.

³⁶ Buhari, *el-Câmiu's-sahih*, "Kitab Farzu'l-Humus", 3094; Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac Müslim, *el-Cami's-sahih* (Beirut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabi, 1420), "Kitabu'l-Cihad ve's-Seyr", 4674 .

³⁷ Ebü'l-Hasen el-Belhî Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 5 c. (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002), 4/278; Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhari, *et-Tarihü'l-kebir* (Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362), 4/315; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhâki, *es-Sünenü'l-kübra* (Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2011), 6/297; el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, 14/238.

“مِنْ أَهْلِ الْقُرَى” dan kastedilenin Fedek, Hayber ve Beni Kurayza arzileri olduğu ve bunların da Beni Nadir'den yaklaşık iki sene sonra fethedildiğini, bu yüzden Haşr suresi 7. ayetin bir önceki ayetten daha sonraki bir zamanda indirilmiş olabileceğini aktarmaktadır.³⁸

İkinci Görüş: Haşr suresinin 6. ve 7. ayetleri tek bir hüküm içermektedir. Zira 6. ayette tasarrufu Hz. Peygamber (sav)'e bırakılan fey mallarının kimlere taksim edileceği bir sonraki ayette tafsilatlı bir şekilde açıklanmaktadır. Yani Haşr suresinin 7. ayeti önceki ayeti açıklamak üzere indirilmiştir. Bu görüşü benimseyen müfessirler ise Zemahşeri, Beydavi, Razi, Ebu Hayyan, İbn Kesir, Ebu's-Suud ve Şevkani'dir.³⁹

Bu görüşe sahip olanların delili ise 7. ayetin başına muğayret/farklılık ifade eden atıf harflerinden “vav” harfinin getirilmemiş olmasıdır. Bunun sebebi ise iki ayet arasında anlam bakımından bir bütünlük olmasıdır.⁴⁰ Buna göre Şevkani altıncı ayetteki “مِنْهُمْ” yerine yedinci ayette “مِنْ أَهْلِ الْقُرَى” getirilmesinin sebebinin bu hükmün sadece Benî Nadîr'e has kılınmadığını göstermek için olduğunu belirtmiştir.⁴¹ Ayrıca İmam Şafii de bu iki ayetin bir bütünlük oluşturduğu görüşündedir.⁴²

Üçüncü Görüş: İslam'ın ilk dönemlerinde ganimet sadece Haşr Suresi 7. ayette belirtilen kimselere harcanıyordu. Ganimetin elde edilmesinde katkısı olan savaşanlara herhangi bir şey veriliyordu.

³⁸ İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 28/81.

³⁹ Cârullah Ebû'l-Kâsim Maḥmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Ḥakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl* (Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1987), 4/502; Nâsiruddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, ed. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 5/319; Razi, *Mefâtîhu'l-ġayb et-tefsîru'l-kebîr*, 10/507; Esîrüddîn Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999), 10/140; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, 4/308; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebû's-Suûd, *Tefsîrû Ebi's-Suûd el-Müsemma İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 8/227; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dârü İbn Kesîr; Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1431), 5/237.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/502; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 5/319; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, ed. Yusuf Ali Bedyevi (Beyrut, 1998), 4/352; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 5/237.

⁴¹ Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dârü İbn Kesîr; Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1431), 5/235.

⁴² el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/10.

Ancak Enfal Suresi 41. ayetle⁴³ birlikte Haşr Suresi 7. ayet neshedilerek ganimetlerin beşte biri ayette ifade edildiği üzere “Allah’a, Peygamber’e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara” verilmeye ve geriye kalan beşte dördü ise ayetin işaretiyle savaşanlara dağıtılmaya başlandı. Bu görüşü benimseyenler Yezid b. Ruman, Katade ve İmam Malik’tir.⁴⁴

Bu Görüşe sahip olanların delili ise Arapların fey isimlendirmesini genel manada ganimetler için kullanıyor olmasıdır. Kafirlerden alınan her türlü ganimet malına fey denmekteydi. Bu yüzden ganimet ile fey aynı anlamlara gelmektedir. Bundan dolayı Haşr Suresi 6. ve 7. ayetlerde zikredilen husus ile Enfal Suresinde zikredilen husus aynıdır. Enfal 41. ayet Haşr Suresindeki ilgili ayetleri nesh etmiştir.⁴⁵

3.3.1. Ayet Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirmesi

Haşr suresinin 6. ve 7. ayetleri üzerine müfessirlerin yapmış oldukları görüşler delilleriyle birlikte düşünüldüğünde buradaki ihtilaf araştırmacının görebildiği kadarıyla iki sebebe dayanmaktadır. Birincisi bu iki ayetin tek bir hükmü mü yoksa iki ayrı hükmü mü içerdiği noktasındadır. Tek bir hükmü içerdiğini benimseyenler iki ayet arasında atıf harfi olmadığını bu sebeple 6.ayette tafsilata girilmeyen feyin taksimi konusunun 7. ayetle açıklandığını delil getirmişlerdir. İki ayrı hüküm olduğunu benimseyenler ise sebab-i nüzul rivayetlerini delil getirerek bu iki ayetin iki ayrı anlam ve hüküm içerdiği görüşündedirler.

İkinci sebep ise fey ve ganimet kavramları üzerinedir. Nitekim bu iki kavramın aynı anlama geldiğini savunanlar Haşr Suresindeki ayetlerin Enfal Suresinin 41.ayetiyle nesh edildiğini iddia etmişlerdir. Ancak bu husus pek çok müfessir tarafından eleştirilmiştir. Çünkü Enfal Suresindeki bu ayet Bedir Savaşıyla ilgili olarak nazil olmuştur ve Beni Nadir Gazvesi de Bedir Savaşından yaklaşık iki

⁴³ “وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ” (Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah’a, Peygamber’e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir”)

⁴⁴ et-Taberî, *Câmi*, 22/517; İbn Atıyye el-Endelüsi, *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-'aziz*, 5/286; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, 18/11; Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, ed. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 2/600-603.

⁴⁵ Şınkıtî, *Edoau'l-Kur'an fi izahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, 5/315-316.

sene sonra meydana gelmiştir. Bu sebeple zaman olarak önce indirilmiş olan bir ayetin ileriki bir zamanda indirilen ayetleri nesh etmesi söz konusu olamaz.⁴⁶ Fey ve ganimeti iki farklı kavram olarak ele alanlar ise Haşr Suresindeki ayetleri savaşılmadan elde edilen mallar olarak görerek fey olarak kabul etmiş, Enfal suresindeki ilgili ayeti ise savaşılarak elde edilen mallar olarak görmek suretiyle ganimet kapsamına almışlardır. Bu sebeple bu iki suredeki ayetler arasında irtibat kurmayı neshi reddederek Haşr suresindeki ayetleri muhkem olarak kabul etmişlerdir.

Haşr suresinin 6. ve 7. ayetleri üzerine müfessirlerin tefsirlerde yer verdiği bu üç farklı görüş delilleriyle birlikte incelenip ihtilaf sebepleri belirlendikten sonra Mukayeseli Tefsir Metodu'na göre yapılması gereken şey öncelikle bu görüşler arasındaki ihtilafı uzlaştırmak olmalıdır. Ancak üçüncü görüşteki nesh iddiası öncelikle Enfal Suresi 41. ayetin Haşr Suresindeki ayetlerden zaman olarak önce indirilmiş olması nedeniyle ayetler arasındaki nesh ihtimal dışı kalmaktadır. Ayrıca bu iki suredeki ayetlerin muhkem olarak kabul edilip bu minvalde amel edilmeye müsait olması da neshe imkan vermemektedir. Nitekim cumhur ulema eğer iki ayetle ayrı ayrı amel etmek mümkünse burada neshe imkan olmadığı kaidelerini benimsemiştir.⁴⁷ Bu sebeple ilk iki görüş ile neshi savunan üçüncü görüş arasında bir uzlaşma görülememektedir.

Birinci görüşte Haşr suresi 6. ayetin nüzul sebebi ile ilgili olarak Sahihayn'da rivayet edilen ve Hz.Ömer'in bu ayetin Beni Nadir Gazvesi ile ilgili nazil olup elde edilen malların tasarruf yetkisinin Hz. Peygamber (sav)'e bırakıldığını naklettiği rivayet pek çok müfessir ve mezhep imamı tarafından sonra gelen ayetten farklı bir hüküm içerdiği kanısını oluşturmuştur. Her iki ayetin sure içerisinde peş peşe gelmesi ve ikisinin de fey konusundan bahsetmesi iki ayetin tek bir hüküm ifade ettiği izlenimi vermiş olsa da burada ilk iki görüş arasındaki ihtilaf görebildiğimiz kadarıyla ayetlerin nüzul sebeplerine dayanmaktadır. Birinci görüşün sahih bir sebab-i nüzul rivayetiyle delillendirilmesi araştırmacıyı bu iki ayetin iki farklı hüküm içerdiği görüşünü benimsemeye sevketmiştir.

⁴⁶ Menna' Kattan, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998), 1/237.

⁴⁷ Ebû Cafer en Nehhas, *en-Nasih ve'l-mensuh* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1988), 3/12.

Sonuç

Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim tefsirlerinde sıkça karşılaşılan bir veya birden fazla ayete dair müfessirlerin aktarmış oldukları ihtilaflı görüşlerin ilmi bir metotla nasıl inceleneceği genişçe ele alındı. Tefsirlerdeki bu ihtilafların ilmi bir metotla incelenme ihtiyacı son dönemde özellikle Arap dünyasında et-Tefsîru'l-Mukâren adıyla yeni bir tefsir çeşidinin oluşmasını sağlamıştır. Araştırmacı çalışmada öncelikli olarak bu yöntemin tanımı üzerine yapılan tartışmaları ele alarak bu husustaki kanaatini belirtti. Sonrasında ise Mukayeseli Tefsir Metodu olarak tercüme ettiği bu metodun sınırları, yöntem basamakları, kaideleri ile önem ve hedeflerini aktardı.

Mukayeseli Tefsir Metodu'nda öncelik ihtilaflı görüşlerin derlenerek her birinin ilmi gerekçelerini anlamaya çalışmak olmalıdır. Bu yöntem denenmeden doğrudan içlerinden birini tercih etmek ilmi açıdan sağlıklı sonuçlar doğurmamaktadır. Araştırmacı çalışmasında Mukayeseli Tefsir Metodu'nun uygulamasına dair Haşr Suresinin 6. ve 7. ayetleri üzerine fey konusunda müfessirlerin farklı görüşlerini ele aldı. Müfessirlerin bu ayetlerdeki ihtilaf ettikleri husus her iki ayetin de tek bir hükmü mü yoksa iki ayrı hükmü mü içerdiği noktasındadır. Tek bir hükmü içerdiğini benimseyenler iki ayet arasında atıf harfi olmadığını bu sebeple 6.ayette tafsilatına girilmeyen feyin taksimi konusunun 7. ayetle açıklandığını delil getirmişlerdir. İki ayrı hüküm olduğunu benimseyenler ise sebab-i nüzul rivayetlerini delil getirerek bu iki ayetin iki ayrı anlam ve hüküm içerdiği görüşündedirler. Bu ayetlere dair yapılan ihtilaflarda ise araştırmacı görüşler arasında bir uzlaşmaya gidememiştir. Zira bu yöntemde de bazı durumlarda ilmi sebepler neticesinde görüşlerden birini tercihe gitmek kaçınılmaz olmaktadır. Bunun örneğini bu ayetler üzerinde görmek mümkündür. Dolayısıyla her ne kadar Mukayeseli Tefsir Metodu'nda ihtilaflı görüşler mümkün olduğunda uzlaştırılmaya çalışılsa da bazı durumlarda görüşlerden birinin tercih edilebileceği anlaşılmaktadır. Araştırmacı bu çalışmanın, tefsirlerde sıkça rastlanılan Kur'an ayetleri üzerine aktarılan farklı görüşleri ilmi bir metotla inceleme konusunda tefsir akademisine katkı sağlayacağına ve bu alanda daha fazla çalışma yapılmasına öncülük edeceğine inanmaktadır.

Değerlendirme/ <i>Review</i>	Çift taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / <i>Ethical Declaration</i>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur / <i>Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / <i>Complaints</i>	dergi@milelvenihal.org
Çıkar Çatışması / <i>Conflict of Interest</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / <i>Grant Support</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Kaynakça

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-. *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: Merkezu Hecl li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2011.
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. nşr. Muhammed Zübeyr b. Nasr. Daru Tavki'n-Necat, 1422.
- Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Tarihü'l-kebir*. Haydarabad: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1362.
- Fenisan, Suud b. Abdillâh el-. *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsâruh*. Riyad: Merkezu'd-dirâsâti ve'l-İ'lâm, 1998.
- Feramâvi, Abdülhay Huseyn el. *el-Bidaye fi't-Tefsiri'l-mevzui*. Kahire: Matbaatu'l-hadaratu'l-arabiyye, 2. Basım, 1977.
- Fir'avn, Ravza Abdülkerim. *et-Tefsiru'l-mukaren dirase nazariyye ve't-tatbik 'ala suretu'l-Fatiha*. Ürdün: Camiatu'l-Ulumi'l-İslamiyye Alemiyye, Doktora Tezi, 2011.
- Halil b. Ahmed. *Tertibu kitabi'l-ayn*. thk. Abdulhamid Hendavi. Beyrut: Müessesetu'n-neşri'l-İslami, 2003.
- Harbi, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el. *Kavâidü't-tercîh inde'l-mufessirîn*. 2 Cilt. Riyad: Dârü'l-Kâsım, ts.
- Hatib, Ahmed Said el. *Mefatihü't-tefsir*. Riyad: Daru't-Tedmuriyye, 1. Basım, 2010.
- Humeydi, İbrahim b. Salih b. Abdullah el. "Mustalahu't-tefsiri'l-mukaren: Dirase nakdiyye". *Mecelletu'l-Camiatu'l-İslamiyye li'l-ulumu's-şer'iyye, Camiatu'l-İslamiyye, Medine-i Münevvere* 55/200 (2022).
- İbn Aşur, Muhammed et-Tahir b. Muhammed. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelûsi. *el-Muharreru'l-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-'aziz*. thk. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Daru'l-kütubu'l-ilmiiyye, 1422.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemalüddin Abdülmelik b. Hişam b. Eyyüb el-Himyri el-Meafiri. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. thk. Mustafa es-Sekka- İbrahim el-Ebyari. Kahire: Mektebetü Mustafa, 1955.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer Kureşi. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin. Beyrut: Daru'l-kütubu'l-ilmiiyye, 1419.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muḥammed b. Abdillâh. *Aḥkâmü'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. ed. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1422.
- Kahraman, Ferruh. *Ulumu'l-Kur'an özelinde tefsirde ihtilaflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

- Kattan, Menna'. *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Kûmi, Ahmed es-Seyyid el. *et-Tefsiru'l-mevzui li'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Daru'l-hûda, 1. Basım, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyîş. Kâhire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısıryye, 1384/1964.
- Meşni, Mustafa İbrahim el. "et-Tefsiru'l-mukaren dirase ta'sliyye". *Mecelletu's-şeria ve'l-kanûn, Camiatu'l- İmarati'l-Arabiiyeti'l-Muttehida, Kuliyetu'l-kanûn* 26 (Nisan 2006), 137-205.
- Muhammed Fethi Derini. *el-Fıkhu'l-İslami'l-mukaren mea'l-mezahib*. Şam: Menşurat camiatu Dimeşk, 1991.
- Muhammed Tantavi. *et-Tefsirü'l-vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1992.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. 'Abdullâh Maĥmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac. *el-Cami's-sahih*. thk. Muhammed Fuat Abdilbaki. Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabi, 1420.
- Nehhas, Ebû Cafer en. *en-Nasih ve'l-mensuh*. thk. thk. Muhammed Abdüsselam Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1988.
- Nusayrat, Cihad Muhammed Faysal. "et-Tefsiru'l-mukaren İşkeliyyetu'l-mefhum". *Mute li'l-buhus ve'd-dirasat-silsiletu'l-ulumu'l-insaniyye ve'l-ictimaiyye, Camiatu Mute* 30/1 (Haziran 2015).
- Rumi, Fehd b. Abdurrahman. *Usulü't-tefsir ve menahicîhi*, 2013.
- Sahib b. Abbad. *el-Muhit fi'l-Iüga*. Beyrut: Alemu'l-kutub, 1994.
- Said, Abdussettar Fethullah. *el-Medhal ila't-tefsiri'l-mevzui*. Mısır: Daru't-Tevzi' ve'n-neşru'l-islami, 1. Basım, 1992.
- Suyuti, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.
- Şarkavi, Ahmed Muhammed eş-. "İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve davâbituh. el-Mecelletu'l-İlmiyye li-Külliyeti Usûli'd-dîn ve'd-Da've, 2004.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî eş-. *Fethu'l-Kadîr*. thk. Dimeşk; Beyrut. Dârü İbn Kesîr; Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1431.
- Şınkîti, Muhammed el-Emin. *Edvau'l-Kur'an fi izahi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tayyar, Musaid b. Süleyman b. Nâsir. *et-Tahrir fi Usuli't-tefsir*. Cidde: Merkezü'd-diraset ve'l-ma'lumâtî'l-Kur'aniyye bi ma'hed el-İmamu's-Şatibi, 1. Basım, 2014.
- 'Umeri, Ahmed Cemal el. *Dirasat fi't-tefsiri'l-mevzui li'l-kasasi'l-Kur'ani*. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 2. Basım, 2000.
- Vakıdı, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemi. *el-Megazi*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1966.

Vedat YETKİN

Yakut Hamevi, Ebu Abdillâh Şihabüddin Yakut b. Abdillâh Hamevi Bağ-
dadi Rûmî. *Mucemü'l-büldan*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1906.
Zehebi, Muhammed Hüseyin. *İlmu't-tefsir*. Kahire: Daru'l-ma'arif, 1995.

Dinsel Bir Sembol Olarak Hilal

Araştırma makalesi • *Research article*

Hilal KURT*



Atıf: Kurt, Hilal. "Dinsel Bir Sembol Olarak Hilal." *Milel ve Nihal* 20 sy. 2 (2023): 279-304. <https://doi.org/10.17131/milel.1365856>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.



Öz: Bu makalede hilal sembolünün mitolojide, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde ve İslam geleneğindeki anlam ve önemi ele alınacaktır. Hilal sembolü birçok kültürde yer almasının yanı sıra İslam dinini hatırlatan bir sembol haline gelmiştir. Buna göre hilal sembolünün niçin kutsallık kazandığı ve İslam dünyasında sembolleştiği incelenecektir. Bu bağlamda sembolün genel çerçevesi oluşturularak hilal sembolü ile mitoloji, Yahudi-Hıristiyan geleneği ve İslam geleneği arasındaki ilişkiye değinilecektir. Böylece dini bir sembol olarak hilalin arka planının izi sürülerek temsil ettiği değerlerin ortaya konulması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hilal sembolü, Sembolizm, İslam, Mitoloji.

* YL Mezunu, Akdeniz Üniversitesi [<https://ror.org/01m59r132>], Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye / *Post Graduate, Akdeniz University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Antalya, Türkiye* [hilalkurt657@gmail.com], ORCID: 0000-0001-6628-2387.

The Crescent as a Religious Symbol

Citation: Kurt, Hilal. "The Crescent as a Religious Symbol." *Milel ve Nihal* 20 sy. 2 (2023): 279-304. <https://doi.org/10.17131/milel.1365856>

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 licence.



Abstract: In this article, the meaning and importance of the crescent symbol in mythology, Jewish Christian tradition and Islamic tradition will be discussed. In addition to being present in many cultures, the crescent symbol has become a symbol reminding of the Islamic religion. Accordingly, it will be examined why the crescent symbol gained sanctity and became a symbol in the Islamic world. In this context, the general framework of the symbol will be created and the relationship between the crescent symbol and mythology, Jewish Christian tradition and Islamic tradition will be touched upon. Thus, it is aimed to reveal the values it represents by tracing the background of the crescent as a religious symbol.

Keywords: History of Religions, Crescent Symbol, Symbolism, Islam, Mythology.

Giriş

Hilal sembolü birçok kültürde yenilenme, yaşam, parlaklık ve bereketi temsil etmiştir. Bunun yanı sıra tarih boyunca tanrı ve tanrıça olarak görüldüğü için kutsal sayılmıştır. Hilal gerek vahye dayanan dinler gerek tabii dinlerde geniş bir alana yayılarak bazı sembolik ve mitolojik anlatımlarda yer edinmiştir. Günümüzde ise İslam'ın sembolü olarak anlam ve önem kazanmıştır. Bu çalışmada çeşitli geleneklerde yer almış olan hilal sembolünün hangi anlamları taşıdığı ve özellikle İslam geleneğinde dini bir sembol oluşu ele alınacaktır.

Hilal fenomeni, farklı medeniyetlerde görülen dini bir semboldür. Bu anlamda hilal, bir dini diğerinden ayırıcı özellikte olabileceği gibi ortak unsurları da bir araya getirebilen bir semboldür. Bir dini sembol hem din hem de dinin tecrübe edildiği tarih, yer ve sosyal şartlarla birlikte etkileşim içindedir. Bu bağlamda dini sembolü anlamak, dine dair bilgileri kavramayı sağlamakla birlikte dinin etkileşim alanı ile ilgili bilgileri de ortaya çıkarmaya imkân vermektedir. Ancak dini sembolü tarihi, politik ve sosyal taraflarının yanında kutsalla olan ilişkisinden bahsetmeden anlamaya çalışmak beyhude olacaktır. Bu nedenle hilalin farklı kültürlerdeki yeri ifade edilmekle birlikte dini bir sembol olarak ele alınması ve bu dini hatırlatan bir sembol olması nedeniyle İslam ilişkisinin incelenmesi önem taşımaktadır.

Symbolizm konusu din, felsefe, psikoloji, sanat ve Türk edebiyatı gibi pek çok alanda doğrudan ve dolaylı olarak mevzubahis olmuştur. Genel anlamda sembolizme dair zengin bir literatür bulunmaktadır. *Mukaddes İlimin Sembolleri, Yatay ve Dikey Boyutların*

Sembolizmi, Dante ve Orta Çağ'da Dini Sembolizm gibi eserler tabiatın bütünüyle aşkın gerçekliklerin sembolü ve suni icatlardan uzak olduğunu göstermektedir. Semboller zaman ve mekanın ötesinde değişmeyen külli kaidelerin yer aldığı metafizik sahaya ait hakikat alanındadır. *İnsan ve Sembolleri* ise sembolizm ve rüyalar, arketip kavramı, semboller ve bilinçdışının ilişkisi, görsel sanatlarda semboller, mitler ve günümüz insanın rüyalarındaki sembollerin çözümlenmesi gibi konuların psikanaliz alanında ayrıntılı olarak incelendiği bir eserdir. *Dinler Tarihine Giriş, İmgeler ve Simgeler* eserleri de sembolizmi konu edinmiş ve her türlü sembolün derin anlamlarına dikkat çekilerek izah edilmiştir. Eliade (ö.1986) sembolizmin araştırılmasını *homo religiosus* olarak tanımladığı insanın dini düşünce dünyasının anlaşılması için gerekli görmektedir. Çünkü insanın özünün bir parçası sembolik düşüncedir.

Hilal sembolü ile ilgili çalışmalar, Türk bayrağı ve siyasi-sosyal tarih çalışmalarında karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda *Türk Bayrağı ve Ay Yıldız*¹ eseri ay yıldızın tarihçesi, Topkapı ve Beşiktaş Deniz Müzesindeki sancaklara yer vermesiyle önemli bir kaynak olmasının yanı sıra günümüzde konuya dair daha nitelikli yayınlara ulaşmak mümkündür. Bunun yanında *Kün-Ay, Ay Yıldız Motifinin Proto-Türk Devrinden Hakanlılara Kadar İkonografisi*² ve *Türk Bayrağı ve Modernleşme*³ zikredilebilir. *Sancağımız ve Ay Yıldız Nakışı*⁴, *Türk Hilâlinin Aslı*⁵, *Hilal ve Ay-Yıldız Motifi, Sembol ve İdeolojik Kullanım*⁶, *Tarihsel Süreçte Bayrak ve Sancaklarımız*⁷ hilal sembolünün Türk tarihi üzerinde takip edilmesinde yarar sağlamaktadır. *Ay Yıldızlı Göktürk*

¹ Fevzi Kurtoğlu, *Türk Bayrağı Ve Ay Yıldız* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992).

² Emel Esin, "Kün-Ay. Ay Yıldız Motifinin Proto-Türk Devrinden Hakanlılara Kadar İkonografisi", içinde *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, 1. bs (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004), 59-107.

³ Osman Kırklarlar, "Türk Bayrağı ve Modernleşme" (Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2016).

⁴ Mütekâid Miralay Ali, "Sancağımız ve Ay Yıldız Nakışı", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* 8, sy. 48 (1918): 224-31.

⁵ Yakup Artin Paşa, "Türk Hilalinin Aslı (İkinci Makale)", çev. Halil Halid, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1, sy. 3 (1926): 36-51.

⁶ Nejdet Gök ve Mehmet Kutlu, "Hilal ve Ay-Yıldız Motifi, Sembol ve İdeolojik Kullanım", *DOĞU BATI* 8, sy. 31 (2005): 266-87.

⁷ Mahmut Enes Soysal, "Tarihsel Süreçte Bayrak ve Sancaklarımız", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17, sy. 42 (2010): 209-39.

*Sikkeleri*⁸, *Osmanlı Bayraklarında Ay ve Ay Yıldız*⁹ ve *Ay Yıldızın İzinde Kıbrıs ve Irak Türkleri*¹⁰ isimli çalışmalar hilalin sikke, sancaklar, minyatürler ve mezar taşları üzerine işlenerek geçmişten günümüze sürekliliğine işaret etmektedir. Türk edebiyatında ise *Türk-İslam Kültüründe Ay Motifi*¹¹, *Türk Onomastiğinde Ay ve Güneş Unsurları*¹², *Alevi-Bektaşî Şiirinde Ay ve Güneş Sembolizmi*¹³, *Divan Şiirinde Ay (XV.- XVI. Yüzyıl)*¹⁴, *Revani'nin Gazellerinde Ay*¹⁵, *Yunus Emre Divanında Ay ve Güneş*¹⁶ adlı çalışmalar hilal sembolünün Türk kültürü içinde çeşitli kullanım biçimleriyle anlam ve yorumlamalarını ortaya koymaktadır. İslam'da sembol olarak hilal, TDV İslam Ansiklopedisi'nde bulunan *Hilal*¹⁷ ve *Ay*¹⁸ maddelerinin yanında *İbnü'l-Arabî'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi*¹⁹ adlı çalışmada ele alındığı görülmektedir.

Bu araştırmada ise diğer çalışmalardan farklı olarak hilal, Dinler Tarihi disiplini içinde sembol olarak ele alınmış, dinler ve mitler bakımından neleri ifade ettiği incelenmiştir. Bu bağlamda niçin hilal kutsal bir sembol olarak görülmüştür? sorusu ekseninde araştırma yapılmıştır. Hilal sembolünün İslam'ın dini sembolü olmasındaki

-
- ⁸ Gündegül Parlar, "Ay Yıldızlı Göktürk Sikkeleri", içinde *Uluslararası Katılımlı XV. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, c. 2 (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 677-87.
- ⁹ Elif Çetin, "Osmanlı Bayraklarında Ay ve Ay Yıldız", *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, sy. 83 (2022): 79-103.
- ¹⁰ Yasin Cemal Galata, "Ay Yıldızın İzinde Kıbrıs ve Irak Türkleri", *Türk Dünyası Araştırmaları* 133, sy. 262 (2023): 111-30.
- ¹¹ Çiğdem Akyüz Öztokmak, "Türk İslam Kültüründe Ay Motifi", *II. Sosyal Bilimler Genç Araştırmacılar Sempozyumu* (2010), 27-36.
- ¹² Ahmet Caferoğlu, "Türk Onomastiğinde Ay ve Güneş Unsurları", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 13 (2012): 19-28.
- ¹³ Esra Akbalık, "Alevi-Bektaşî Şiirinde Ay ve Güneş Sembolizmi", *Türkiyat Mecmuası* 26, sy. 1 (2016): 1-13.
- ¹⁴ Süreyya Alıcı, "Divan Şiirinde Ay (XV.- XVI. Yüzyıl)" (Yüksek Lisans Tezi, Çağ Üniversitesi, 2017).
- ¹⁵ Mehmet Özdemir, "Revani'nin Gazellerinde Ay", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13, sy. 74 (2020): 68-81.
- ¹⁶ Yılmaz Kaval, "Yunus Emre Divanında Ay ve Güneş", *Gelecek Vizyonlar Dergisi* 5, sy. 3 (2021): 34-38.
- ¹⁷ Nebi Bozkurt, "Hilâl (Sembol Olarak)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).
- ¹⁸ Mahmut Kaya, "Ay (Kur'an ve Hadis)", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).
- ¹⁹ Osman Nuri Karadayı, "İbnü'l-Arabî'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi", *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 86 (2021): 449-66.

anlam ve öneminin irdelenmesinin yanı sıra başka mitoloji ve dinlerde hangi özelliklerinden dolayı öne çıktığının açıklanabilmesi amaçlanmıştır. Ancak hilal sembolüne dair bütün dinlere değinmek bu araştırmada mümkün değildir. Bu sebeple araştırmada öncelikli olarak sembolün kavramsal çerçevesi oluşturularak hilalin mitolojide, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde ve İslam geleneğindeki anlam ve öneminde değinilmiştir. Bu çerçevede deskriptif, fenomenolojik ve karşılaştırmalı metotlardan yararlanılmıştır.

1. Sembolün Tanımı ve Dini Semboller

Eski Yunanca “*sumbolon (sum-ballein)*” sözcüğünden türeyen ve Latince “*symbolum*” olarak geçen sembol kavramı toptan atma, birleştirme ve farklı iki varlığın birbirini tanıyabilmesini sağlayan alamet anlamlarını içermektedir.²⁰ Bu anlamda aralarında anlaşma yapmış olan iki kişinin bunu ispatlayabilmek amacıyla ikiye bölerek parçalarını paylaştıkları nesneyi bir araya getirmelerini ifade etmektedir. Sembol, antikitede Atinalı yargıçların mahkemeye girerken kullandıkları rozet tarzında bir nesnedir. Bunun dışında iki şehir halkının birbirleri arasındaki barış ve güvenliği sürdürebilme maksadını taşıyan sözleşmeler, imparatorun fermanı, ticari amaçla iki nüshalı dokümanlar, reçeteler ve temel ilkeler için kullanılmıştır.²¹

Etimolojik anlamından hareketle sembol, iki şeyi bir araya getirebilme niteliğine sahiptir. Buna göre bütün bir yapboz tasavvur edildiğinde elimize aldığımız küçük bir parça bizi yapbozun bütününe götürerek sembolün ihtiva ettiği anlama ulaşmamıza yardım etmektedir. Aynı şekilde bu küçük parça hem kendisini gösteren hem de yapbozun bütününe gönderme yapan bir sembol görevini taşımaktadır. El altında olarak kolayca kendisine ulaşılabilir olan parça “sembolize edici öge”yi ifade ederken “başka bir yerde” olan diğer parça ise anlamın tamamlanmasını sağlayan “sembolize edilen şey”i temsil etmektedir. Bu bakımdan sembol biri somut diğeri tinsel olan iki ayrı gerçeklik düzleminin bir araya gelerek ifade edilmesine imkân vermektedir. Bir diğer deyişle sembol somut nesne ile

²⁰ Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005), 682; D. P. Simpson, ed., *Cassell's Latin Dictionary* (New York: Macmillan Publishing, 1977), 590; “Religious Symbolism and Iconography | Britannica”, erişim 16 Kasım 2023, <https://www.britannica.com/topic/religious-symbolism>.

²¹ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara Okulu Yayınları, 2012), 10.

tinsel olan arasında bir merdiven, bir bağ, bir ilişki kurabilmeye aracı vazifesindedir.²²

Başka bir tanımda sembol, kendisinden başka bir gerçekliği ileri süren, bir şeyin başka bir şeyin yerini aldığı ya da tasvir ettiği nesnedir. Bir eylem, olgu veya kişilerin özelleştirerek kullandığı işarettir.²³ Schimmel (ö.2003) Hıristiyan kilisesinde inançla ilgili hakikatleri içeren teolojik kuramlara sembol denildiğini aktarmıştır. Bu durum sembollerin inançla ilgili sınırlarının aşılabilir olduğunu ve günlük yaşamın ötesine işaret ettiğini belirtmektedir.²⁴ Buna benzer olarak Guénon (ö.1951) dini ritüeller sırasında sözlerin, ortaya koyulan hareketlerin ve kullanılan nesnelere birlikte sembolik değeri olduğunu vurgulamıştır. Ona göre sembollerin eylemsel ve bedensel faaliyetlere dönüşmüş hali, dini törenleri ortaya çıkarmaktadır.²⁵ Ayrıca Guénon, insanın çevresiyle ilişkili olarak tabiatı da sembol olarak kabul ederek tabiatüstü gerçeklik veya metafizik alana dair hakikatlere erişebilme hususunda dayanak olarak görmüştür. Dolayısıyla sembolün esas fonksiyonu, insana tabiatüstü gerçeklik veya metafizik alana dair hakikatlerin bilgisine sahip olabilmeyi sağlamaktır.²⁶ Buna ek olarak Pavlus'un ifadeleri de maddi alemde görülen sembollerin aynı zamanda görünmeyen bir kısmı olduğunu da desteklemektedir: "Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri –sonsuz gücü ve Tanrılığı– dünya yaratılalı beri O'nun yaptıklarıyla anlaşılmakta, açıkça görülmektedir."²⁷

Durand (ö.2012) ise sembolün anlatılamayan ve görülemeyen olduğunu belirtmiştir. Ona göre sembol somut nesne ile temsil ettiği realite arasında bulunan uyumsuzluğu düzelterek ortadan kaldırmayı amaçlar. Sembolün işlevi bir oyun şeklinde düşünülebilir. Çünkü mitolojik anlatılar, ikonografik tasarımlar ve ritüellerin içeriğinde semboller tekrarlanarak teolojinin gerçekliği sonsuzlukla ilişkilendirilir. Semboller yinelenme (*redondance*) özelliği taşıyarak

²² Aliye Çınar, *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 207-8.

²³ Galip Atasagun, "Sembol ve Sembolizm", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 7 (1997): 369.

²⁴ Annemarie Schimmel, "Din'de Sembolün Fonksiyonu Nedir?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1954): 68.

²⁵ René Guénon, *Perspectives on Initiation* (Sophia Perennis, 2004), 113-14.

²⁶ Guénon, *Perspectives on Initiation*, 127.

²⁷ Romalılar, 1:20.

somut bir şekilde görülen sembol ve sembolize edilen ögenin uygunsuzluğunu (*inadéquation*) dengelerler. Bu tekrar gereksiz bir yinelenme değil toplanmış tahminler aracılığıyla hareketlerin anlamlandırıcı yinelenmesidir. Bu tekrarlar, hedef ve merkezini daha iyi sınırlandıran spiral veya helezona benzetilebilir. Bu mükemmelleştirici yinelenmenin birbirinden bağımsız değil, sembollerin tümünün bir tema etrafında birbirine güç verdiği söylenebilir. Örneğin namaz ibadetini yerine getiren bir Müslüman ya da evharistiya ayinini gerçekleştiren bir Hıristiyan tekrarlayan eylemleriyle mükemmelleşen bir anlama dahil olmaktadır. Louvre Müzesi'nde Rembrandt'a (ö.1669) ait olan Emmaüs Hacıları (*Les Pèlerins d'Emmaüs*) tablosundaki model günümüzde mevcut olmasa da müzeyi ziyaret eden bir kimse, yeniden canlandırma eylemini sürdürmektedir.²⁸ Aynı şekilde Hıristiyanlık tarihinde çeşitli mozaik veya fresklerle kiliselerin duvarlarında ya da heykellerde önemli olay ve kişilerin ikonları anlam oluşturuca mahiyettedirler. İsa ve Meryem gibi kutsal kişiler veya azizler, havariler gibi başka ikonlar, inanlar için gerek litürjik gerek betimleyici nitelikleriyle somutlaşarak yinelenmektedir.

Her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın insan kendini ifade edebilmek ve yaşamı anlamlandırabilmek için sembollere ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda Cassirer (ö.1945) insanı "animal symbolicum/ sembolleştiren organizma" şeklinde tarif etmiştir. Bu tanım ile sembolleştirebilme yetisine sahip olan insan, kendisi ve nesnel dünya arasına sembolleri yerleştirir. Böylece insan kendini kuşatan evreni, biyolojik gereksinimlerini karşıladığı bir zemin olmaktan kurtararak nesne dünyasını zihne taşımakta ve sembolleri sistemleştirerek kullanmaktadır.²⁹ Cassirer'e göre sembolden kastedilen bir zihin enerjisidir. Bu enerji, zihinsel bir anlam içeriğini duyuşal bir işarete bağlayarak içine yerleşmektedir. Sembol zihin ve duyuyu, vücut ve ruhu, birey ve kozmosu birbirine bağlayan bir bağıdır. Dil, sanat, mit ve din de kendisine özgü sembolik formlar sayesinde bu bağı güçlendirir.³⁰ Örneğin Tevrat'ta geçtiğine göre Yom Kippur'da kura çekilerek iki keçiden biri Tanrı için kurban edilirken diğeri ise Azazel için canlı olarak çöle salınmaktadır. İsrail

²⁸ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 11-13.

²⁹ Milay Köktürk, *Kültür Bilimi Yazuları* (Ankara: Hece Yayınları, 2006), 113.

³⁰ Ernst Cassirer, *Sembol Kavramının Doğası*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2011), 158.

halkının günahları, üzerine el koyulan keçiye anlatılarak sembolik olarak ona yüklenmekte ve bu günah keçisi kendilerinden uzaklaşması için Azazel'e gönderilmektedir.³¹

Kutsal kitaplarda yer alan Adem kıssası, insanın sembolleştirme özelliğiyle ilişkilendirilmektedir. Bu kıssaya göre Adem tüm eşyayı isimlendirmiş ve bu sebeple meleklerden üstün kılınmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942) "eşyanın adlandırılması"nı ya Tanrı'nın eşyaları isimlendirip Adem'e ruhuna yerleştirdiği ya da Adem'e gerektiği zaman eşyaya isim verebilme kabiliyeti olarak açıklanabileceğini belirtmiştir. Her ikisi de imkân dahilinde olsa da tüm isimler bir anda bilemeyeceğine göre yeri ve zamanı geldikçe kullanılabilir bir yetenek olmalıdır.³² İbrani mitolojisinde baş melek Samael, Adem'in üstünlüğünü reddederek Tanrı'dan ikisini test etmesini istemiştir. Bunun üzerine Tanrı, Samael'in önüne çeşitli hayvanlar getirerek onları isimlendirmesini istemiş ancak Samael sessiz kalarak hiçbirine ad verememiştir. Ardından sıra Adem'e geldiğinde Tanrı ona ilham etmiş ve Adem kendisine gösterilen hayvanları isimlendirmiştir. Samael durumu fark ederek Tanrı'ya itiraz etmiştir. Tanrı ise Adem'in soyundan gelecek herkesi doğumundan önce göreyerek kıyamete kadar kendi ismini vereceğini söylemiştir.³³

Sembol kavramı din, sanat, psikoloji, edebiyat ve sosyoloji gibi birçok bilim dalının konusu haline gelerek tanımlanmış ve bu ölçüde kavramın anlamları ile kullanım sahası artarak genişlemiştir. Temsil ettikleri, niteledikleri, kullanıldıkları ve diğer başka hususlarda ele alınan semboller çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuştur. Dini yönden ise işlevselliklerine göre değerlendirilerek kutsal ile ilişkisi olması ya da sembolün içinde nihai ilgiyi barındırmasıyla diğer sembollerden ayrılmıştır.³⁴

Dini semboller, dini duygular ve düşüncelerde, dini geleneklerde ortaya çıkarak insanlar tarafından ibadet maksadıyla kullanılır. Dini duygularla ilgili olmasının yanı sıra dünyevi ve günlük şeylerin ötesine gönderme yaparlar. Mutlak Varlık'a karşı sevgi, saygı, itaati anımsatan herhangi bir nesne, işaret veya unsur dini

³¹ Levililer, 16:8-10.

³² Bakara, 2/31-33.

³³ Robert Graves ve Raphael Patai, *İbrani Mitleri: Tekvin-Yaratılış Kitabı*, ed. Robert A. Davis, çev. Uğur Akpur (Say Yayınları, 2009), 125-26.

³⁴ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 97.

sembol olabilir. Nitekim sembolü öne çıkaran husus insanın, hayatının belirleyicisi olan varlıkla arasında dini ilişki kurabilmesidir. İnsanın onlarla ilişkilendirdiği değerlere göre anlam ve önem kazanan semboller, insanın anlayış gücü ölçüsünde algılanır. Örneğin bir insan musiki dinlerken kendi içsel gerçekliğini açabildiği ölçüde dinlediği musiki de onu etkileyerek ruhunun derinliklerine ulaşacaktır.³⁵

Tillich'e göre insanın bilinçli ya da bilinçsiz olarak davranış ve tutumlarında amaçladığı şey kişinin nihai ilgisidir. Onun yönelttiği fenomenolojik yönetime göre bu nihai ilgi "Mutlak" ya da "Kutsal"ın tecrübesidir. Dolayısıyla kişi sembollerin gizli ve derin anlamı aşikâr etmesiyle "kutsal"ı tecrübe ederek onun farkına varır.³⁶ Dini semboller kutsala gönderme yapan kısım ve profan halde görünen kısım olarak iki taraflıdır. Doğrudan görülemeyen dini hakikat, kutsal, semboller aracılığıyla duyuşal alanda anlaşılır halde gelmektedir.³⁷ Burada kutsalın tezahürü olan hierofani ve sembol arasındaki yakın ilişkiye değinmek gerekmektedir. Hierofaniyle kutsallık elde edememiş olan her şey sembollerden pay alarak kutsal olabilmektedir. Buna göre semboller, hierofanilerin işlevini devam ettirebilir ve kutsalın tezahürünü ortaya koyabilmektedirler. Ancak hierofaniler her zaman sembole dönüşmeyebilirler. Bununla birlikte her ikisinin de ortak tarafı maddi alem dışında başka bir şeyi ifşa etmeleridir.³⁸

2. Antik Din ve Kültürlerde Hilal

Kutsala dair anlatı sunan mitler, insanın fiziki dünyasında kendini kuşatmış olan tasvirleri kullandığı ancak bunun ötesinde aşkın olan güçleri ifade etmektedir. Böylece nesnel olmayan gerçeklik, mitler aracılığıyla kendisini görünen evrenin malzemeleriyle ortaya çıkarmaktadır. Ricoeur'ya göre modern dünyada mitler önemini yitirmesine rağmen sembolik işlevini sürdürerek kendisini ifşa edecektir. Dolayısıyla tarihsel süreçte yeni paradigmalara oluşturmaya devam

³⁵ Atasağun, "Sembol ve Sembolizm", 383-85; Çınar, *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol*, 227.

³⁶ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 86-88.

³⁷ Hayreddin Kızıl, "İşlevleri Açısından Dini Sembol", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 21 (2018): 32.

³⁸ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Alfa, 2020), 471-72.

edecektir.³⁹ Mitler insanın çevresinde karşılaştığı sıradan, alelade şeylere değer katarak onları sıradanlıktan kurtarmaktadır. Aynı zamanda insana ve gök cisimlerinin mahiyeti gibi evrene dair soruları açıklamaktadır.⁴⁰ Buna göre çeşitli mitolojilerde hilal sembolünün yerine değinilecektir.

Dünyanın birçok yerinde ay, güneş ve diğer gök cisimleri, çeşitli bölgelerde toplumlar tarafından benimsenerek kullanılan ortak sembollerden olmuştur. Ay, gökyüzünde farklı safhalarda görülmesi, parlak ve etkileyici olması gibi nedenlerle dikkat çekmiş ve çeşitli anlamlar yüklenmiştir. İnsanoğlunun tabiata karşı hem hayranlık hem de korku duyması da zikredilebilir.

Ayn evrelerine göre büyüyüp küçülmesi, onun ölüp yeniden doğarak ölümsüzleştiği fikrine neden olmuş ve ilkel kabilelerde ölüm ve yeniden diriliş ritüellerinde öne çıkmıştır. Örneğin Kaliforniya'da San Juan Capistrano Kızılderilileri, yeni ayın görüldüğü gün tören sırasında "Ay ölüp yeniden hayata geldiği gibi biz de yeniden yaşamak için ölmek zorundayız." demektedirler.⁴¹ Ay ölüm ve yaşamı, döngüsellığı temsil etmesiyle salyangoz, suda yaşadığı için kurbağa, kışın uyuyup baharda yeniden uyanarak ortaya çıkan ayı ile ilişkilendirilmiştir. Ayrıca "kadınların efendisi" olarak görülen ay, erkek ya da yılan olarak görülmüştür. Eskimolarda, Avustralya ve Hindistan gibi yerlerde kadınların ilk eşinin ay olduğu miti yaygındır. Bu nedenle Eskimolarda gebe kalmaktan korktuğu için kadınlar aya bakmazlar. Ay tanrı ve tanrıçaları aynı zamanda su tanrısı olarak görüldüğü için ay, su ve med-cezir arasında bağlantı kurulmuştur.⁴²

Ayn safhaları kadınların menstrual döngüleriyle ilişkilendirilmiş ve doğum, erginlenme ve ölümü kontrol eden üçlü tanrıça modeli oluşturulmuştur. Genç kızlık ayın büyüyen hilal hali, annelik dolunay ve yaşlılık ayın küçülen haliyle temsil edilmiştir. Yunan-Roma mitolojisinde Selene, Artemis, Hekate ve bazen başka tanrıçalarla bu üçleme oluşturulmuştur. Neo-pagan Wicca sembollerinde

³⁹ Batuk, Cengiz, *Mitoloji ve Tarihsellik: Hıristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 283, 324.

⁴⁰ Şinasi Gündüz, "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos", *Milel ve Nihal* 6, sy. 1 (2009): 23.

⁴¹ James George Frazer, "Myths of the Origin of Death", in *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (Londra, 1913), 68.

⁴² Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 189, 193-94.

Ana tanrıça simgesi olarak kullanımının devam ettiği görülmektedir. Ay tanrıçası Selene'nin tasvirlerinde at üstünde ve altında hilal bulunmaktadır. Roma mitolojisinde Diana'nın karşılığı olan Artemis zamanla güçlü bir tanrıça yerine su perileri ve hayvanlarla birlikte yaşayan bakire olarak öne çıkmıştır. Bakireliğinin sembolü olarak gebe kalmamış ay manasında hilal görülmektedir. Aynı zamanda avcı olarak tanınan Artemis ok ve yayıyla, yanında bir köpek veya geyikle betimlendiği gibi ayı nitelemek amacıyla meşaleyle tasvir edilmiştir. Diğer yandan Artemis'le eş tutulmakla birlikte yeterince değinilmeyen Ay tanrıçası Hekate sonraları cehennem ve büyücülüğün tanrıçası olmuştur.⁴³ Hint mitolojisindeki Soma, Yunan mitolojisinde Dionysos olarak karşımıza çıkmaktadır. Şarap tanrısı olan Dionysos, Zeus ve Semele'nin oğludur. Semele, Zeus'un tanrısal güçlerini görmek istemesi üzerine onun yakıcı ışıltısına dayanamayarak ölmüştür. Ardından Dionysos, Zeus'un baldırından ikinci defa doğar.⁴⁴ Dionysos hem iyiliği hem de kötülüğü barındırmaktadır. Kışın soğuğuyla ölmekte ve sonra yeniden canlanmaktadır. Baharda asmalar yeşermeye başlayınca kadar beş gün şenlikler düzenlenerek tiyatrolar sergilenmiştir. Tiyatrosunda onun yeniden dirilişi kutlanmaktadır.⁴⁵

Mezopotamya'da ise ay, tanrı ve tanrıça olarak önemli bir yere sahiptir. Sümerler'de ay tanrısı için Suen veya Nanna, bazen de Nanna-suen isimleri kullanılırken Akadlar ile Sin türetilmiştir. Ayın büyüüp küçülen hallerine nispetle Asimbabbar, İnbu ve Namraşit gibi adlar da kullanılmıştır. Ay tanrısı Sin, hava tanrısı Enlil ve Ninlil'in çocuklarından. Nikkal, Ay tanrısının eşidir. Ay tanrısının sembolü yan yatmış hilal, boğa veya aslan-ejderhadır.⁴⁶ Ayın yaratılışına dair bir mitte Enlil, Ninlil'i iğfal etmesi nedeniyle ölümler diyarına sürülmüştür. Ay tanrısına gebe olan Ninlil de Enlil'in arkasından giderek ölümler diyarına gitmiştir. Ay tanrısının ölümler diyarından kurtulması için Enlil, Ninlil'e bir oyun kurmuştur. Buna

⁴³ Bedrettin Cömert, *Mitoloji ve İkonografi* (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2010), 46-48.

⁴⁴ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 94.

⁴⁵ Edith Hamilton, *Mitologiya*, çev. Ülkü Tamer (İstanbul: Varlık Yayınları, 2018), 40-41.

⁴⁶ Jeremy Black ve Anthony Green, *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü* (İstanbul: Aram Yayıncılık, 2003), 153-54.

göre Ninlil'in yeraltı tanrılarında gebe kalmasıyla doğacak tanrılar, Ay tanrısının yerini almıştır. Göksel bir tanrı olan Ay tanrısı ise karanlık ölümler diyarından kurtulmuştur.⁴⁷ Ay tanrısı kaderi belirleyen tanrılardan kabul edilmiştir. Ay tanrısının hem her ayın son günü gökyüzünde görünmediği "dinlenme günü"nde hem de gün batımında ölümler diyarına inerek orayı aydınlattığı düşünülmüştür. Ayın çeşitli safhaları uğursuz veya tabu sayılmış ve bu zamanlarda kehanetler yapılmıştır. Bu günler Yahudilikte Şabat olarak yer almıştır. Ayın evrelerine göre belli tarihlerde yeniden doğuş anlamındaki essesu törenleri yapılmıştır. Ayrıca Nanna şerefine bugünkü Nevruz'a benzer akitu bayramı kutlanmıştır.⁴⁸

3. Asya Din ve Kültürlerinde Hilal

Upanişadlar' a göre ay ölümler ülkesidir. "Bu dünyadan ayrılan herkes doğrudan aya gider. Onların hayatları boyunca hilal artar ve küçülmesiyle onları ikinci doğuma getirir." Ay, göksel dünyaya geçişin kapısıdır ve sorulara doğru yanıt verebilenler onun ötesine geçebilirler. Ancak yanıt veremeyenler yağmura dönüşerek yeryüzüne yağar ve insan, hayvan ya da farklı bir canlı olarak yeniden bedenlenirler.⁴⁹

Hint inanışlarına göre ay, suların içindedir ve yağmur da aydan gelmektedir. Ay ve bitkilerle kurulan ilişkide "Apam napat/suyun oğlu" bir bitki ruhunun ismi, soma için ay ve ayın suyu şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁰ Soma, süt gibi suyu olan sarhoş edici bir içecektir. *Rigveda'nın* bazı ilahilerinde ay ile özdeşleştirilmiştir.⁵¹ Şiva ise trimurti denilen Brahma ve Vishnu'dan sonra üçlemeyi tamamlayan tanrıdır. Şiva bir yanıyla yok edici, gazap verici ve bozgunculuğu temsil ederken diğer yanıyla yüksek canlılık enerjisi taşıyan ve hayatın neşesi niteliğindedir. Evrenin yok oluşunda Şiva, Mutlak Varlık'ı temsil ederek ölüm tanrısı da dahil tüm varlıkların yok edilmesini sağlamaktadır. Daha sonra Şişu yani bebek, hilal halindeki Şiva bitkilerin yetişmesi ve ürün vermesini ve dolayısıyla tabiatın canlanarak kozmik görevlerini devam ettirmesini sağlayan

⁴⁷ Samuel Noah Kramer, *Sümerler* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002), 194-95.

⁴⁸ Kramer, *Sümerler*, 177; Kürşad Demirci, *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2019), 59-61.

⁴⁹ Donald A. Mackenzie, *Indian Myth And Legend* (London, 1918), 117.

⁵⁰ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 188-89.

⁵¹ Korhan Kaya, *Hint Mitolojisi Sözlüğü* (Ankara: İmge Kitabevi, 1997), 174.

ölümsüz yaşam sıvısı kadehidir. Şiva'nın bu iki karşıt tarafı, nihai bir Gerçeklik'in ikili yansımalarını ifade etmektedir.⁵²

İslam öncesi Türklerde ay ve diğer göksel varlıklara büyük önem verilmiştir. İnsanlar ayın çeşitli evreleri üzerinde düşünerek anlamlandırmaya çalışmışlardır.⁵³ Buna göre ayın büyüdüktan sonra küçülmesini onu bir şeyin yediği fikriyle açıklamışlardır. Ay gökyüzünde dolunay haline geldiği zaman kurtlar ondan birer parça yiyerek yaralanmasına ve küçülmesine neden olmuşlardır. Yaralanan ay ise gözden kaybolarak iyileştikten sonra yeniden gökyüzünde görülmeye başlamıştır. Ayı yiyen hayvan Altay Türklerinin anlatılarında kurt yerine "yelbegen, yedi başlı dev" ve Moğollarda ise kuzey ayısıdır.⁵⁴

Memlükler devrinde Mısır bölgesinde yaşayan Türk kökenli Aybeg ed-Devâdârî (ö.1336) aktardığı yaratılış destanında aya değinmiştir. Buna göre Ay-Atam insanlığın, daha özel bir deyişle Türklerin atasıdır. Destanda sağanak yağışın etkisiyle sellerin peşinden sürüklenen çamurların Karadağ'da bir mağarada insan kalıplarına benzer yarıkların içini doldurduğu, daha sonra balçık ve dört unsurun etkisiyle ilk insan Ay-Atam'ın oluşumu anlatılmaktadır.⁵⁵ Manas destanında ise Manas, Kuzey ülkelerine hakim Kün Han'ın kızı Altın-Ay ile evlenmiştir. Altın-Ay, Manas öldüğünde Tanrı'nın buyruğu üzerine mezarında beklemiştir. Manas'ın oğlu Semetey de Ay-çörek ile evlenmiştir. Ay-çörek'in oğlu doğduğu zaman adını koymak için Ay-koca adlı bir ihtiyar gökten inmiştir.⁵⁶

⁵² Heinrich Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004), 189-90.

⁵³ Bilgi için bk. İsmet Eşmeli, "Dinler Tarihi Açısından Gök Cisimleri ve Tabiatla İlgili İnanış ve Uygulamalar (Muğla -Yatağan Örneği)", *Dini Araştırmalar* 18, sy 46 (2015): 195-208.

⁵⁴ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi II* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 199.

⁵⁵ Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 483-85.

⁵⁶ Fuzuli Bayat, *Türk Mitolojik Sistemi 1*, 5. bs (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 251; Ögel, *Türk Mitolojisi I*, 536.

4. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Hilal

Birçok toplumda takvim ve tarihin düzenlenmesinde ayın döngülerinden yararlanılmıştır. Kitabı Mukaddes'te ayın takvim aracı olduğu zikredilmiştir.⁵⁷ Şabat kadar sık zikredilen Yeni Ay (*Roş Hodeş*) ise Yahudi dini geleneğinde ayın önemini gösteren kutlamalardan-
dır.⁵⁸ Ancak bu kutlama zamanla kadınlara özgü hale gelmiştir. Bunun nedeni erkekler altın buzağı yapabilmek için kadınlardan mücevherlerini istediklerinde kadınların bunu reddetmesi şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü kadınlar aslında putperestliği reddetmiştir. Dolayısıyla Tanrı, Yeni Ay törenleriyle kadınları ödüllendirmiştir. Başka bir efsaneye göre gelecek dünyada her ay kadınlar, tıpkı ay gibi gençleşeceklerdir. Çünkü kadınlar, çadır inşa edileceğinde tüm mücevherlerini bağışlamak için acele etmişlerdir. Ay ile ilgili bir mitte zamanın başlangıcında güneş ve ay eşit oranda ışığa sahiptir. Ayın bunun sebebini sormasıyla Tanrı, gelecek dünyada ışığını tekrar güneş kadar güçlendirmek üzere onun ışığını azaltmıştır.⁵⁹

Yahudi geleneğinde insanların kendilerini ve kendilerine ait olan ev, hayvan gibi mülkiyetlerini korumak amacıyla amuletlerin kullanıldığı görülmüştür. Amulet kötülüklerden, talihsizliklerden, hastalık ve belalardan sığınmak için kullanılan bir objedir. Bir diğer deyişle insanın kendisine iyi şeylerin olmasında ısrarı ve kendilerine uğrayacak zararlardan korunmak için başvurdukları tılsım ya da muskadır.⁶⁰ Kitabı Mukaddes'te Hakimler ve Yeşaya kitaplarında insanlar ve hayvanlarda hilal biçimli nazarlık tarzında aksesuarların kullanıldığı görülmektedir.⁶¹

Yusuf peygamber rüyasında güneş, ay ve on bir yıldızın önünde eğildiklerini gördüğünü anlatmış, Meryem ise ay ve on iki yıldızla tasvir edilmiştir.⁶² Bu ay sembolizmi ikonografiye de yansımış ve Meryem'in başında on iki yıldız ve ayaklarının altında hilal ile tasvir edilmiştir. Ay değişimi, kararsızlığı ve insanın zayıflığını

⁵⁷ Mezmurlar, 104:19.

⁵⁸ Sayılar, 10:10, Sayılar, 28:14, 2.Krallar, 2:4, Yeşaya, 66:23.

⁵⁹ David M. Rosen ve Victoria P. Rosen, "New Myths and Meanings in Jewish New Moon Rituals", *Ethnology* 39, no. 3 (2000): 266-68.

⁶⁰ Theodor H. Gaster, "Amulets and Talismans", in *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 243.

⁶¹ Hakimler, 8:21, Hakimler, 8:26, Yeşaya, 3:18.

⁶² Yaratılış, 37:9, Vahiy, 12:1.

temsil ederken ayın üstünde duran Meryem, insanın belirsiz hallerinin kararlılık seviyesine yükselerek sevgi ve şefkatli olmasını ifade etmektedir. Buna göre Meryem, Tanrı'nın lütfuyla doğal kozmosu aşmaktadır.⁶³ Hıristiyanlar İsa'nın geliştinden sonra yasanın bağlayıcılığının kalmadığına inandıkları için Yeni Ay törenlerinin kutlanmasına gerek kalmamıştır.⁶⁴ Yeni Ahit'te ifade edildiğine göre dünyanın sonu geldiğinde yargının gerçekleşmesinden önce gökte ve yerde bazı belirtiler olacaktır. Buna göre ay, ışığını kaybederek kan rengine dönüşecektir.⁶⁵

5. İslam'da Hilal

İslam geleneğinde "şeîra" kelimesinin çoğulu olan "şeâir" kavramı, sembolü ifade etmek için kullanılmaktadır. Aynı zamanda remz ve şîar kavramlarının kullanımı da görülmektedir. İslam'da şeâir, kutsal kavramına karşılık gelmektedir.⁶⁶ Kur'an-ı Kerim'in dört ayetinde "şeâir" ve bir ayetinde ise "Meş'ar-i Haram" ifadesi yer almaktadır. Bu ayetlerde Safa ile Merve ve kurbanlıklar "şeâirullah" şeklinde Allah'a nispet edilerek kullanılmıştır.⁶⁷ Buna göre şeâir, din içinde kutsal sayılan, ayırt edici olan, yerine getirilmesi gereken ibadetler, nişaneler, Allah'a ait olan ve Allah'a boyun eğmeyi anımsatan bütün dini alametlerdir. Meş'ar ise kulluk alametlerinin bulunduğu mekandır.⁶⁸

Allah'ın şeâirlerinden, nişanelerinden biri de aydır. Ay anlamındaki "kamer" yirmi yedi ayette ve hilalin çoğulu "ehille" ise bir yerde geçmektedir. Hilal Arapça "helle" kökünden türemiştir. Bu kökün anlamı haykırmak, tezahür etmek, sevinmek ve parlamaktır. Ayın kavuşumdan önce ve sonra uçlarının sivri ince bir yay gibi olduğu şekle hilal denilmektedir. Kavuşum sonrası ayı ilk defa görenlerin sevinçle haykırarak bunu duyurmalarına hilal, ilk

⁶³ "Moon as a Symbol: University of Dayton, Ohio", erişim 11 Mayıs 2023, <https://udayton.edu/imri/mary/m/moon-as-a-symbol.php>.

⁶⁴ Koloseliler, 2:16-17.

⁶⁵ Matta, 24:29, Luka, 21:25, Vahiy, 6:12.

⁶⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dar Sader, 1414), 414; Râğîb İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 524-25.

⁶⁷ Bakara, 2/158, Mâide, 5/2, Hac 22/32, Hac, 22/36, Bakara, 2/198.

⁶⁸ Selim Özarslan, "Şeâir-i İslâm'ın Oluşumunda Hz. İbrâhim (a.s.) Şeriatının Rolü", *Diyanet İlmî Dergi* 53, sy. 2 (2017): 15.

görüldüğünde tekbir getirilmesi ihlâl ve yüksek sesle kelime-i tevhidin söylenmesi tehîl olarak adlandırılmaktadır.⁶⁹

Kur'an-ı Kerim'de genellikle güneş ve ay birlikte zikredilmiştir. Vaktin hesaplanmasında güneş ve ay, ayrı nitelikler taşımaktadır. Namaz vakitlerinin tayininde güneş dikkate alınırken kamer gün, ay ve yılın bilinmesini ve ürünlerin olgunlaşarak istifade edilir hale gelmesini sağlamaktadır. Hz. Muhammed'e hilalin önce ip gibi ince haldeyken sonra neden daireye döndüğü sorulmuş ve ayın hareketlerinin özellikle hac vakti gibi ibadetlerin zamanının belirlenmesi için ölçü olduğu bildirilmiştir.⁷⁰ Ay, "nur" ve bu kökten türeyen "münira" ile nitelendirilmiştir. Böylece ayın ışığını güneşten alarak dünyayı aydınlattığı vurgulanmıştır.⁷¹ Öte yandan Hz. Muhammed bir ay gibi Kur'an güneşinden aldığı mesajları yaşantısıyla örnek olarak insanlara göstermiştir. Güneşe bakamayışımızın aksine ay, kendisine bakıp incelenebilen ve takip edilen bir gök cisimidir. Hz. Muhammed de söz ve fiilleriyle insanların takip edebileceği ve onun nurundan pay alabileceği bir örnek model olmuştur.

Ayetlerde sıkça şems ve kamerin kendi menzillerinin olduğu ve belli bir zamana kadar akıp gideceği ifade edilmektedir. Allah'ın alameti olan bu gök cisimleri kendilerine buyrulduğu gibi kendi yörüngelerinde hareket etmektedirler.⁷² Yasin suresinde ay, şekil değiştirmesi sebebiyle kuru hurma dalına benzetilmiştir. Ayetteki "urcûn" kelimesi, hurma salkımının kesildikten sonra ağaçta kalan sapı anlamındadır. Ağaçta kalan dal bir yılda kuruyarak eğirilip incelmeleriyle ayın artıp azalan menziline benzetilmiştir.⁷³ Böylece insan ayın doğuşundan batışına olan çeşitli evreler ve ağaçta kalan kuru hurma dalı arasında ölüm ve yeniden doğuşu hatırlamaktadır. İnce bir kavisle başlayarak dolunay haline gelen ay, tekrar incelişip hilal haline gelerek Allah'tan gelen insanın yine Allah'a yöneleceğini sembolize etmektedir.

⁶⁹ İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 1046; İrfan Yücel, "Hilâl", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 1.

⁷⁰ Bakara, 2/189, En'âm, 6/96, Yûnus, 10/5, İsrâ, 17/12.

⁷¹ Furkân, 25/61, Nûh, 71/15-16.

⁷² Enbiyâ, 21/33, Lokmân, 31/29, Fâtr, 35/13, Yâsîn, 36/39-40, Rahmân, 55/5.

⁷³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Bekir Topaloğlu ve Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 12/101-102.

Şems ve kamer, aralarında bir yarış olmaksızın kendi menzillerinde birbirini takip etmektedirler. Bu göksel cisimler Allah'ın yasalarına uyarak kendilerine emredildiği gibi vazifelerini yerine getirmektedirler.⁷⁴ Kur'an-ı Kerim'e göre evrende her şey düzen ve uyum halindedir. Kainattaki tüm yaratılanlar fitrat üzeredir. Yaratılmışların tümü kendi bilinci nispetinde Allah'ı tanımakta ve kuluk etmektedir. Bulunduğu nizam ve ölçüde hiçbir uyumsuzluk veya değişme olmadan gündüz ve gecenin, güneş ve ayın ardı sıra işleyişi Allah'ın birliği ve hikmetine delil mahiyetindedir. Akıl ve irade sahibi insan ise fitratına ters düşen bir varlıktır. Ay ve diğer gök cisimleri, insana unuttuklarını hatırlatan Allah'ın alametleridir. Ayetlerde ay ve güneşin insanlara hizmet etmesi için verildiği anlaşılmaktadır. Gündüz insanın rızkını araması ve gece dinlenmesine fırsat vermektedir.⁷⁵ Ancak insanlara hizmet için verilen bu alametlere tapınım gösterilmesi yasaklanmıştır. Bunun yerine bu alametleri de yaratmış olan Allah'a secde edilmesi emredilmiştir. Hz. İbrahim, kavmi gök cisimlerini temsil eden putlara tazim gösterirken bunların gelip geçici olduğunu ve dolayısıyla ilah olarak edilemeyeceklerini ortaya koyarak Allah'ın birliğini göstermiştir.⁷⁶

Kıyamet alametlerinden biri olarak güneş ve ayın birleşmeleri ifade edilmiştir. Ayın yarılmasının kıyametin yaklaştığını gösteren bir delil olduğu zikredilmiştir.⁷⁷ İnşikâku'l-kamer olarak adlandırılan bu konuda ihtilaflar vardır. Buna göre Hz. Peygamber'in parmağıyla ayı yardığı zikredilmiştir. Başka bir görüşe göre bu durum yarım ay tutulmasıdır. Bazı müfessirler ise bu durumun kıyamete yakın bir zamanda gerçekleşeceğini belirtmektedir.⁷⁸ Kur'an-ı Kerim'de müstakil olarak Kamer suresinin yer almasının yanı sıra ay, kendisine yemin edilerek üzerine dikkat çekilen varlıklardan olmuştur.⁷⁹ Ay, aydınlanmak üzere olan gece ve aydınlanmak üzere olan sabaha Müddessir suresinde; şafak vakti, dolunay ve geceye İnşikâk suresinde; güneşe ve duhâ vaktine, aya, gündüze ve geceye ise Şems suresinde yemin edilmiştir. Ayetlerde ayın ışığını güneşten

⁷⁴ A'râf, 7/54, Ra'd, 13/2, Zümer, 39/5, Hac, 22/18.

⁷⁵ İbrâhîm, 14/33, Nahl, 16/12.

⁷⁶ Ankebût, 29/61, Fussilet, 41/37, En'âm, 6/77.

⁷⁷ Kamer, 54/1, Kıyâmet, 75/7-10.

⁷⁸ İlyas Çelebi, "İnşikâku'l-Kamer", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 344.

⁷⁹ Müddessir, 74/32, İnşikâk, 84/16-19, Şems, 91/1-2.

alıyor olması veya güneşi izleyerek ardından ay ışığının ortaya çıkması, hilal yani ayın ilk görünen haline işaret etmektedir.⁸⁰ Kitabı Mukaddes'te yer alan Yusuf'un rüyası, aynı şekilde Kur'an-ı Kerim'de de görülmektedir. Bu göksel cisimlerin bir peygamberle zikredilmesi onlara önem kazandırmıştır.⁸¹ Özetle ayetlerde ay, gök cismi olarak gösterilmekte ve onun astronomik niteliklerine yer verilirken Allah'ı anımsatan bir alamet olduğuna dikkat çekilmektedir. Bunun yanında zaman ölçütü olmasıyla ay, değer kazanmıştır.

Konuyla ilgili hadis rivayetlerinde Cahiliye Araplarının gök cisimlerine dair batıl ve hurafe inançları karşısında Hz. Peygamber, ay ve güneş tutulmalarında gök cisimlerine pay biçerek uğur ve uğursuzluk atfedilmemesi konusunda uyarıda bulunmuştur. Bu konuya dair Hz. Peygamber döneminde güneş tutulduğunda onun hutbe sırasında güneş ve ayın Allah'ın ayetleri olduğu, birilerinin doğum ve ölümüyle gerçekleşmediğini anlattığı ve tutulmayı görünce Allah'ı zikretmeyi, tekbir getirmeyi, sadaka vermeyi ve namaz kılmayı tavsiye ettiği rivayet edilmiştir.⁸²

İbadet vakitlerinin tayininde özellikle Ramazan orucunda hilalin görülmesi gerekmektedir. Hilalin görülmesiyle oruca başlanmakta ve tekrar hilalin görülmesiyle bayram edilmektedir. Bir bedevinin Hz. Muhammed'e gelerek hilali gördüğüne tanıklık edip şahadet getirmesiyle oruca başlandığı bilinmektedir.⁸³ Aynı zamanda Hz. Peygamberin Ramazan hilali görülmeden oruca başlamaması ve hilal görülmezse orucun otuza tamamlanması gerektiğini söylediği, eliyle ayın hallerini anlattığı, hilali görünce tekbir getirerek dua ettiği farklı hadisler bulunmaktadır.⁸⁴ Hz. Peygamber Ramazan orucu haricinde de *eyyâm-ı bîd* denilen kameri ayın on üç, on dört ve on beşinde dolunayın en parlak günlerinde

⁸⁰ "Şems Suresi 1-10. Ayet Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı", erişim 11 Mayıs 2023, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C5%9Eems-suresi/6044/1-10-ayet-tefsiri>.

⁸¹ Yusuf, 12/4.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u-ş-şâhih* (y.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), Küsûf, 2 (No. 1044).

⁸³ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beirut: Modern Library, ts.), Sıyâm, 14 (No. 2341).

⁸⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Şâhih-i Müslim* (Türkiye: Dâr'ul-Tibâ'atü'l Âmire, 1334), Sıyâm, 6; Müslim, Sıyâm, 15; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi 'u'l-kebir* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), Deavât, 50 (No. 3451); Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eḥâdiṣ ve'l-âsâr* (Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409), 2/342.

oruç tutulmasını tavsiye etmiştir.⁸⁵ Ramazan orucuna başlanması ve Şevval ayının hilaliyle bayram edilmesi gibi hilal, ayların başı ve bitişlerini belirleyici olmuştur. Aynı şekilde hac vaktinin tespit edilmesinde de Zilhicce hilali ölçü alınmıştır. Kameri ayların ibadet ve muamelelerde zaman tayini için esas alınması nedeniyle hilal, İslami gelenekte önemli hale gelmiştir. Hilal, ayet ve hadislerde niteliklerine göre sevinç, mutluluk ve diriliş simgesi olarak anlaşılmıştır.⁸⁶

İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö.1449) İbn Yunus'tan naklettiğine göre Sa'd b. Mâlik b. Ubeyys el-Ezdî elçi olarak Medine'ye gelmiştir. Hz. Peygamber, ona üstünde beyaz hilal bulunan siyah bir bayrağı kavmine götürmesi için vermiştir. Kettânî'ye (ö.1962) göre söz edilen rivayet hilalin sembol oluşunun delilidir.⁸⁷ Bununla birlikte Hz. Muhammed'in şemâli anlatılırken yüz güzelliğinin dolunaya, kaşlarının hilale benzetildiği ve onun hicreti sırasında Medineli Müslümanların "Veda tepelerinden dolunay doğdu bize!" şeklinde şiirler okuduklarına ilişkin rivayetler vardır.⁸⁸ Schimmel, bir kameri ayın, Arap harflerinin ve Kur'an'da Hz. Peygamber'den önce geçen peygamberlerin sayısının yirmi sekiz olmasıyla ilişki kurarak Hz. Muhammed'in ay döngüsünün tamamlayıcısı olduğunu ifade etmiştir. Türk İslam kültüründe Allah, hilal ve lale kelimeleri arasında bağlantı kurulmuştur. Bu kelimelerin üçü de hem aynı harflerden oluşmakta hem de sayısal değerleri altmış altı olmaktadır.⁸⁹ Allah ve hilal kelimelerinin sayısal değerinin eş olması, ayın en parlak hali olan dolunay yerine hilalin benimsenerek tevhidi sembolize ettiği ve İslam'ın sembolü olmasında etkili olduğu söylenebilir. Hz. Mu-

⁸⁵ Ebû Abdірrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1348), Sıyâm, 84 (No. 2423).

⁸⁶ Bozkurt, "Hilâl (Sembol Olarak)", 13.

⁸⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî, *El-İşâbe Fî Temyîzi's-Şahâbe* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 3/61; Muhammed Abdü'lhay Kettânî, *Hz. Peygamberin Yönetimi, et-Teratibu'l-idariyye*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 491.

⁸⁸ Mehmet Emin Özafşar ve Mehmet Görmez, ed., *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 6/221; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Şâhibi's-Şerî'a* (Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408), 5/266.

⁸⁹ Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Ayetlerinin Çözümlemesi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 46.

hammed'in ay döngüsünün tamamlayıcısı oluşu, insan-ı kâmil düşüncesini hatırlatmaktadır. Hz. Muhammed, Allah'ın ahlakını yansıtan kusursuz bir ayna olarak insan-ı kâmidir. İbnü'l-Arabî'ye göre hakikat-i Muhammediyye varlığın zahirdeki ilk tecellisidir. Hakikat-i Muhammediyye'yi en güzel ve mükemmel taşıyan ise peygamberdir.⁹⁰ Bu anlamda parlayan bir ay gerek güzelliği gerek insana örnek bir model olmasıyla Hz. Muhammed ile ilişkili bir simge olmuştur.

Sonuç

İnsanoğlunun hayatını kuşatan sembollerin seküler alanda görünen yönü ve gerçekte kendisinden başka bir şeye gönderme yaptığı yönü vardır. Kutsal, kendisini semboller aracılığıyla gösterebilmektedir. Böylece kutsal ve profan, kozmik ve beşerî alan bir araya gelmektedir. Sembollerin zarfı göstermekle birlikte mazrufun tamamını ifade ettiği söylenemez. Mazruf dinamizmini koruyarak kendisini yenileyen ve yineleyen mahiyettedir. Örneğin bir müzedeki aynı sanat eserini farklı zamanlarda ziyaret eden kişi, her etkileşiminde yeni anlamlar bulacaktır. Diğer bir deyişle sembollerle temas halinde olan insan, sembolize edilen şeyle irtibatını devam ettirerek yaşamı anlamlandırmakta ve bütünü bir parçası halinde bütünselliğe dahil olduğunu fark etmektedir.

Dünyanın her yerinden görülen ay, estetik ve esrarengiz oluşuyla toplumların ortak hafızasında yer edinmiştir. Her toplum kendi kültür ve anlayışına göre birtakım anlamlar yüklemiştir. Mitolojide ay, tanrı ve tanrıça, yazgı belirleyen, bolluk ve bereket veren olarak kabul edilmiş ve zamanın tespitinde çeşitli safhalarından faydalanılmıştır. Sembollerinden biri hilal olan Şiva hem evreni yok eden, gazap verici hem de tabiata hakim olmasıyla bitkileri yetiştiren, bereket verendir. Şiva'nın Yunan mitolojisindeki karşılığı ay ile özdeşleştirilen Dionysos'tur. Şiva ve Dionysos büyük ölçüde benzerlik taşıyan tanrılardır. Her iki mitolojide de ortak olarak bu tanrıların tabiata yakınlıkları olduğu söylenebilir. Dionysos annesi Semele'nin ölümü nedeniyle sonradan Zeus'un eliyle doğmuştur. Şiva da zıtlıkların birleştiricisi olarak ölüm ve doğumun birlikteliğine işaret etmektedir. Ayın farklı evrelerindeki dönüşümü ölüm ve

⁹⁰ Çağfer Karadaş, "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 7 (1998): 460.

yeniden dirilişini sembolize etmektedir. Bu durum ilkel kabilelerin ritüellerine yansımıştır. Bu safha safha değişim ölüm ve yaşamı, dolayısıyla döngüsellik ifade etmesiyle salyangoz, su ile ilişkilendirilerek kurbağa gibi hayvanlarla ilişkilendirilmiştir. Benzer şekilde Hint inanışlarında ay, suların içindedir. Diğer taraftan Mezopotamya’da Ay tanrısı kaderi belirleyici niteliğe sahiptir. Ayın evrelerine göre törenler belirlenmiştir. Türk mitolojisinde ise Türklerin soyunun aya dayandırılması ona verdikleri kutsiyeti göstermektedir.

Yahudi-Hıristiyan geleneğinde ayın ilk gününe özel törenlerin olduğu, hilalin amulet şeklinde kullanıldığı, Meryem’in tasvirlerinde ayın yer aldığı ve kıyamet zamanında ayın döneceği halden bahsedilmiştir. Ancak Yahudi-Hıristiyan geleneğinde ay, öne çıkan bir sembol olmamıştır. İslam’da ise ay, birçok niteliğiyle Kur’an-ı Kerim ve hadislere konu olmuştur. Buna göre ay, Allah’ın nişanesi olarak ifade edilmiş ve tevhid vurgusu daima öne çıkmıştır. Bununla birlikte Hz. Muhammed’in güzelliği dolunaya benzetilmiştir. Aynı zamanda ay döngüsünün tamamlayıcısı yönüyle insan-ı kâmil ile bağlantı kurulmuştur. Hz. Muhammed ayın nuruyla insanlara yol ve yön gösterici olmuştur. Netice olarak insan, karşılaştığı hilal ile ilişki kurarak onun üzerinde tasavvur etmiş, anlamlandırmış ve dönüştürmüştür. Bu bağlamda hilal sembolü, İslam diniyle özdeşleşerek kendine özgü bir anlam kazanmıştır. İnce kavisli haliyle zarif bir sembol olarak karşımıza çıkan hilal, sonsuz olanın sonluda kesişimini göstermektedir. Bu kesişim ise üzeri örtülü farklı anlamların keşfine daima açıktır. Ortaya çıkan bu anlamlar bir potada eriyip bütünleşerek sembolün gücünü arttırmaya devam edecektir.

Değerlendirme/ Review	Çit taraflı kör hakemlik, dış bağımsız / <i>Double-blind, external independent.</i>
Etik Beyan / Ethical Declaration	Bu makale, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Akıncı Ambaroğlu danışmanlığında 2023 yılında tamamlanan “Hilal Sembolü ve İslam” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur / <i>This article is based on the master’s thesis titled “The Crescent Symbol and Islam” completed in 2023 at Akdeniz University Institute of Social Sciences under the supervision of Asst. Prof. Ayşe Akıncı Ambaroğlu. Ethical principles were followed during the preparation of this study.</i>
Etik Bildirim / Complaints	dergi@milelvenihal.org
Teşekkür / Acknowledgment	Araştırma sırasında zaman ayırarak desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Akıncı Ambaroğlu’na teşekkür ederim. / <i>I would like to thank Asst. Prof. Ayşe Akıncı Ambaroğlu for her time and support during the research.</i>

HİLAİ KURT

Çıkar Çatışması / <i>Conflict of Interest</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir / <i>The Author declares that there is no conflict of interest</i>
Finansman / <i>Grant Support</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır / <i>No funds, grants, or other support was received.</i>

Kaynakça

- Akbalık, Esra. "Alevi-Bektaşî Şiirinde Ay ve Güneş Sembolizmi". *Türkiyat Mecmuası* 26, sy. 1 (2016): 1-13.
- Akyüz Öztokmak, Çiğdem. "Türk İslam Kültüründe Ay Motifi". *II. Sosyal Bilimler Genç Araştırmacılar Sempozyumu*, 2010, 27-36.
- Alıcı, Süreyya. "Divan Şiirinde Ay (XV.- XVI. Yüzyıl)". Yüksek Lisans Tezi, Çağ Üniversitesi, 2017.
- Altuntaş, Halil, ve Muzaffer Şahin, çev. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. 13. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *El-İşâbe Fî Temyîzi's-Şahâbe*. 8 c. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Atasağın, Galip. "Sembol ve Sembolizm". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 7 (1997).
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. Konya: Nüve Kültür Merkezi, 2005.
- Batuk, Cengiz. *Mitoloji ve Tarihsellik: Hıristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi* 1. 5. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Delâ'ilü'n-Nübüve ve Ma'rifetü Ahvâli Şâhibi's-Serî'a*. Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408.
- Black, Jeremy, ve Anthony Green. *Mezopotamya Mitolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Aram Yayıncılık, 2003.
- Bozkurt, Nebi. "Hilâl (Sembol Olarak)". *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18:13-15. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmî'u's-Şâhih*. 2. bs. 8 c. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Caferoğlu, Ahmet. "Türk Onomastiğinde Ay ve Güneş Unsurları". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 13 (2012): 19-28.
- Cassirer, Ernst. *Sembol Kavramının Doğası*. Çeviren Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2011.
- Cömert, Bedrettin. *Mitoloji ve İkonografi*. 3. bs. Ankara: De Ki Basım Yayım, 2010.
- Çelebi, İlyas. "İnşikâku'l-Kamer". *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22:343-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çetin, Elif. "Osmanlı Bayraklarında Ay ve Ay Yıldız". *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, sy. 83 (2022): 79-103.
- Çınar, Aliye. *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol*. 1. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Demirci, Kürşad. *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş*. 4. bs. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2019.
- Durand, Gilbert. *Sembolik İmgelem*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Modern Library, t.y.

- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. Çeviren Lale Arslan Özcan. 3. bs. İstanbul: Alfa, 2020.
- Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Esin, Emel. "Kün-Ay. Ay Yıldız Motifinin Proto-Türk Devrinden Hakanlılara Kadar İkonografisi". İçinde *Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, 1. bs, 59-107. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004.
- Eşmeli, İsmet. "Dinler Tarihi Açısından Gök Cisimleri ve Tabiatla İlgili İnanış ve Uygulamalar (Muğla -Yatağan Örneği)". *Dini Araştırmalar* 18, sy 46 (2015): 195-208.
- Frazer, James George. "Myths of the Origin of Death". İçinde *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, C. 1. Londra, 1913.
- Galata, Yasin Cemal. "Ay Yıldızın İzinde Kıbrıs ve Irak Türkleri". *Türk Dünyası Araştırmaları* 133, sy. 262 (2023): 111-30. <https://doi.org/10.55773/tda.1221641>.
- Gaster, Theodor H. "Amulets ands Talismans". İçinde *The Encyclopedia of Religion*, 1:243-46. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Gök, Nejdet, ve Mehmet Kutlu. "Hilal ve Ay-Yıldız Motifi, Sembol ve İdeolojik Kullanım". *DOĞU BATI* 8, sy. 31 (2005): 266-87.
- Graves, Robert, ve Raphael Patai. *İbrani Mitleri: Tekvin-Yaratılış Kitabı*. Editör Robert A. Davis. Çeviren Uğur Akpur. Say Yayınları, 2009.
- Guénon, René. *Perspectives on Initiation*. Sophia Perennis, 2004.
- Gündüz, Şinasi. "Kutsal Hakkında Konuşmak: Dinsel Söylemde Mitos". *Milel ve Nihal* 6, sy. 1 (2009): 9-26.
- Hamilton, Edith. *Mitolojya*. Çeviren Ülkü Tamer. İstanbul: Varlık Yayınları, 2018.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-eĥâdiş ve'l-âsâr*. Lübnan: Dâru't-Tâc, 1409.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. C. 4. 14 c. Beyrut: Dar Sader, 1414.
- İsfahânî, Râĥib. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çeviren Mustafa Yıldız. 6. bs. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.
- Karadaş, Çağfer. "Muhyiddin İbn Arabî'ye Göre İnsan-ı Kâmil". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 7 (1998): 453-65.
- Karadayı, Osman Nuri. "İbnü'l-Arabî'de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi". *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 86 (2021): 449-66.
- Kaval, Yılmaz. "Yunus Emre Divanında Ay ve Güneş". *Gelecek Vizyonlar Dergisi* 5, sy. 3 (2021): 34-38. <https://doi.org/10.29345/futvis.185>.
- Kaya, Korhan. *Hint Mitolojisi Sözlüğü*. 2. bs. Ankara: İmge Kitabevi, 1997.
- Kaya, Mahmut. "Ay (Kur'an ve Hadis)". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4:182-83. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay. *Hz. Peygamberin Yönetimi, et-Teratibu'l-ıdariyye*. Çeviren Ahmet Özel. 3. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kırkarlar, Osman. "Türk Bayrağı ve Modernleşme". Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2016.

- Kızıl, Hayreddin. "İşlevleri Açısından Dini Sembol". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 21 (2018): 30-42.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Köktürk, Milay. *Kültür Bilimi Yazıları*. 1. bs. Ankara: Hece Yayınları, 2006.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümerler*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002.
- Kurtoğlu, Fevzi. *Türk Bayrağı Ve Ay Yıldız*. 3. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2018.
- Mackenzie, Donald A. *Indian Myth And Legend*. London, 1918.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Editör Bekir Topaloğlu ve Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- "Moon as a Symbol : University of Dayton, Ohio". Erişim 11 Mayıs 2023. <https://udayton.edu/imri/mary/m/moon-as-a-symbol.php>.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Şahîh-i Müslim. Türkiye: Dâr'ul-İtibâ'atü'l-Âmirî, 1334.
- Mütekeâid Miralay Ali. "Sancağımız ve Ay Yıldız Nakışı". *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* 8, sy. 48 (1918): 224-31.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-. *es-Sünen*. Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1348.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- _____. *Türk Mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- Özafşar, Mehmet Emin, ve Mehmet Görmez, ed. *Hadislerle İslâm: Hadislerin Hadislerle Yorumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Özarlan, Selim. "Şeâir-i İslâm'ın Oluşumunda Hz. İbrâhim (a.s.) Şeriatının Rolü". *Diyanet İlmî Dergi* 53, sy. 2 (2017): 11-40.
- Özdemir, Mehmet. "Revani'nin Gazellerinde Ay". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 13, sy. 74 (2020): 68-81.
- Parlar, Gündegül. "Ay Yıldızlı Göktürk Sikkeleri". İçinde *Uluslararası Katılımlı XV. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, 2:677-87. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- "Religious Symbolism and Iconography | Britannica". Erişim 16 Kasım 2023. <https://www.britannica.com/topic/religious-symbolism>.
- Rosen, David M., ve Victoria P. Rosen. "New Myths and Meanings in Jewish New Moon Rituals". *Ethnology* 39, no. 3 (2000): 263-77.
- Schimmel, Annemarie. "Din'de Sembolün Fonksiyonu Nedir?" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy. 3-4 (1954): 67-74.
- _____. *Tanrı'nın Ayetlerinin Çözümlemesi*. Çeviren Ekrem Demirli. 1. bs. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.
- Simpson, D. P., ed. *Cassell's Latin Dictionary*. New York: Macmillan Publishing, 1977.

- Soysal, Mahmut Enes. "Tarihsel Süreçte Bayrak ve Sancaklarımız". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 17, sy. 42 (2010): 209-39.
- "Şems Suresi 1-10. Ayet Tefsiri - Diyanet İşleri Başkanlığı". Erişim 11 Mayıs 2023. <https://kuran.diyamet.gov.tr/tefsir/%C5%9Eems-suresi/6044/1-10-ayet-tefsiri>.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi 'u'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. 2. bs. Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Yakup Artin Paşa. "Türk Hilalinin Aslı (İkinci Makale)". Çeviren Halil Halid. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 1, sy. 3 (1926): 36-51.
- Yücel, İrfan. "Hilâl". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18:1-11. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zimmer, Heinrich. *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*. Çeviren Gül Çağalı Güven. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004.

Kitap Değerlendirmesi ve Tenkitler

Veysel BAŐCI*

Milel ve Nihal, 20 (2), 2023 / ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478
Gönderim Tarihi: 22.10.2023 / Kabul Tarihi: 11.12.2023 / Yayın Tarihi: 31.12.2023

Sajad Amiri Bavandpour, **Őahadetnâmeha-ı Süryanî-ı Mesihîyân-ı İnan Der Asr-ı Sasanîyan** (Tahran, Pöl-i Firûz Yayınları, 1398/2019), 285 s.

Bavandpour'a ait *Sasanîler Dönemi İnan Hristiyanları Süryanî Hagi-yografileri* adlı eser, Süryanî kaynaklarında "Rdufyô Râbo رڤو ڤو رڤو / Büyük Kovuşturma" olarak addedilen ve MS. 339-379 yılları arasında vuku bulmuş olaylarda hayatını kaybetmiş Hristiyanların bu süre zarfında yaşadıklarına odaklanır. Britanya, Vatikan, Fransa, Almanya ve Bağdat'taki Süryanca koleksiyon/kroniklerden derlenmiş hagi-yografilerin bazıları ilk kez bu çalışmada Süryancalarından dünyadaki yaygın bir dile yani Farsçaya çevrilmiştir. Bu bakımdan eser; Joseph Assemanî, Marî ibn Süleyman, Paul Bedjan, Gernot Wiessener, Adday Șêr, Petrûs Haddad, Sebastian Brock gibi isimlerin çalışmaları ile Erbil ve Siirt Vekayinâmeleri gibi alanında yayınlanmış eserlerin bir tür tamamlayıcısı niteliğindedir diyebiliriz.

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi [<https://ror.org/051tsqh55>], İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, Batman, Türkiye / Asst. Prof. Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sufism, Batman, Türkiye [veysel.basci@batman.edu.tr], ORCID: 0000-0003-1525-0355.

Hıristiyanlık literatüründe din şehitleri ve azizlerin hayatını anlatan metinler ile bu metinlerin oluşturduğu edebî türe *hagiyografi/şahadetnâme* denir. Süryanî literatürde ise anonim düzyazı kabul edilen –ki bunlar içinde düzyazıdan şiire aktarılmış olan örnekleri de mevcuttur- pek çok hagiyografi vardır. Söz konusu hagiyografi koleksiyon ve kroniklerinden birisi de *II. Şapur Devri İran / Pers Şehitlerinin Amelleri* adlı koleksiyondur. Pek çok araştırmacıya göre bu hagiyografilerin en erken yazılanı V. yüzyıl başlarına aittir ve bu tarihten sonra yoğunluklu olarak yazılmaya başlanmıştır.¹ Nitekim Doğu Roma ile Sasanî rekabeti, Sasanî İmparatorluğu sınırları içerisinde kalan kimi Hristiyan toplulukların Doğu Roma'yla siyasî ve dinî bağları bulunduğu gerekçesiyle baskı ve şiddet altına alınmasıyla sonuçlanmış sancılı bir süreç olarak tarihe geçmiştir.² Özellikle II. Şapur (MS.309-379) döneminde Sasanî İmparatorluk sınırları içerisinde kalan Hristiyanlar, “potansiyel Roma/Bizans işbirlikçisi, hainler” olarak görülmüş ve bu yaklaşımın bir sonucu olarak II. Şapur'un MS. 339 yılındaki emirnameyle birlikte önemli ruhban ve din adamları da dâhil pek çok Hristiyan; ağır işkencelere maruz kalmıştır. Süryanî kaynaklarında “Rdufyō Rābo ربي راسي / Büyük Kovuşturma / Felaket” olarak addedilen ve II. Şapur'un öldüğü MS. 379 yılına kadar devam eden olaylarda binlerce Hristiyan yaşamını yitirmiştir. Bu kapsamda Doğu Kilisesi tarafından şehit kabul edilen özellikle ruhban ve azizlerin hagiyografileri de V. yüzyıldan itibaren Süryanî diliyle yazılmaya başlanmıştır. Öyle ki mezkûr hagiyografiler Doğu Süryanîliğinin yazılı mirası arasındaki en zengin koleksiyonlardan birisi kabul edilir. İranlı bazı araştırmacıların *parsā-nâme* ya da *veli-nâme* gibi isimler verdiği ve bir *menakıbnâme* türü olarak da görülebilecek bu hagiyografilerde abartılı, fantastik ve doğa üstü kimi bilgiler olsa da dönemin, sosyal, siyasî, dinî, coğrafi vb. daha pek çok hususuyla ilgili önemli ayrıntılar bulmak mümkündür. Örneğin mezkûr metinlerde Mecusî olarak addedilen Mazdaist inanç sahiplerinin tek tanrılı dinlere özellikle de Hristiyanlara karşı yaklaşımları, kendi inanç değerlerini bu gruplara karşı dayatmaları, bu dayatmalar çerçevesinde taraflar arasında yaşanmış ilginç tartışmalar, din değiştirmeler, kozmopolit toplum yapısı içerisindeki Maniheizt, Yahudi vb. farklı inançların birbirlerine karşı

¹ Kutlu Akalın-Zafer Duygu, *Süryanî Literatürü* (Mardin: MAÜ Yayınları, 2017), 21 ve 115.

² Said Nefisi, *Mesihîyet Der İran Ta Sâdr-i İslam*, (Tahran: İntişarat-ı Esâtir, 1386), 46-52.

tutumu, bu inanç gruplarının kimi dinî ritüelleri gibi pek çok ayrıntılı bilgi bulmak da mümkündür.

Marunî Rahip Joseph Assemani'nin 1719'da derleyip yayınladığı dört ciltlik *Bibliotheca Orientalis* (BO) adlı serisinden sonra geçen iki yüzyıl içerisinde; Paul Bedjan, Gernot Wiessener, Adday Şer ve son olarak da *Muhtasaru'l-Ahbari'l-Büyye, Aḥbāru Faṭāriketi Kur-siyyi'l-Meşriq, Erbil ve Siirt Vekayinâmeleri* gibi yayımlanmış çeşitli çalışmalarda kullanılmış bu hagiyografiler ilk kez İranlı araştırmacı yazar Bavandpour tarafından Britanya, Vatikan, Fransa ve Bağdat'taki mevcut Süryanca el yazma koleksiyon ve kroniklerden derlenip –ki bu kronikler arasında Diyarbakır Keldanî Kilisesinden Bağdat'a götürülenler de vardır- Süryancasından eksiksiz şekilde notlandırmalarla birlikte Farsçaya tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bu mecmûada yer alan hagiyografilerin bazıları ilk kez dünyadaki yaygın kullanılan bir dile yani Farsçaya çevrilmiştir (Bavendpour, 8). Dolayısıyla en önemli yanını oluşturan bu özelliğiyle dikkat çeken eser, Sasanîler döneminin dinî-idarî ve siyasî hayatını anlamaya yönelik hazırlandığından alanında ilk kabul edilir. Toplamda dört ciltten oluşan eserin şimdilik sadece değerlendirmemize konu olan birinci cildi basılmıştır. Birinci cilt aynı zamanda toplam dört ciltlik eserin mukaddimesi kabul edilir. Mezkûr eser, giriş kısmının ardından dört ayrı bölüm, ekler, bibliyografya ile geniş bir dizinden oluşmaktadır. Birinci bölüm hagiyografilerin çeşit ve türlerinin tanıtımına ayrılmıştır. Bu bölümün ilk kısmında yazar, Hristiyan dünyasındaki Yunanca ve Süryanca hagiyografiler hakkında etraflıca bilgi vermiş, bunların tarihçelerine yoğunlaşmıştır. Aynı bölümde hagiyografileri Süryanî tarih yazımı kapsamında da değerlendiren yazar, olayların mahiyeti noktasında tarih yazımındaki ihtiyatî yaklaşımlara da azamî şekilde vurgu yapmıştır (Bavendpour, 26-34). İkinci bölümde ise yazar hagiyografilerin Yunan/Grekçe, Ermenice, Gürcüce ve Soğdca'daki versiyonlarını incelemiştir. Bugüne kadar uzun ve kısa metinlerden oluşan II. Şapur dönemine ait toplam altmış hagiyografinin tespit edildiğini belirten Bavendpour'a göre bunların en eski versiyonu MS. 411 yılında Edessa'da Kâtip Yakup tarafından Yunancadan Süryancaya yapılmış bir çeviridir (Bavendpour, 37-44). Yazar bu bölümün sonunda bugüne kadar çevirisi yapılan ve yapılmayan hagiyografilerin listesini de paylaşmıştır (Bavendpour, 51-62). Üçüncü bölüm ise hagiyografilerin metin-çeviri ve incelemesine ayrılmıştır. Bavendpour, bu kısımda her bir hagiyografi hakkında ayrı ayrı bilgiler vermiş,

koleksiyon / kronikleri, künyeleriyle birlikte (örneğin BHO / Doğu Kilisesi Hagiyografi Kataloğu şeklinde) göstererek nüshalar/kronikler arasındaki farklara dikkat çekmiştir. Aynı bölümde Meyâfarikîn Piskoposu Marûta'nın 410-420 yılları arasında piskopos şehitler, rahip şehitler, diyakoz şehitler ve ruhban sınıfından olmayan şehitler şeklinde kategorilere ayırdığı hagiyografileri benzer şekilde dört ayrı kategoriye ayırmıştır. Böylelikle; 1719 yılında bu hagiyografi koleksiyonlarını Vatikan'a götürüp bir kısmını da Latinceye çeviren Assemanî başta olmak üzere; diğer bazılarını XIX. ve XX. yüzyılda neşretmiş Bedjan, Bickell, Wiessener, Nöldeke, Chabot, Brock vb. isimlerin incelemelerini de göz önünde bulundurarak açıklamıştır. Yine aynı bölümde çoğunluğu Doğu Süryanî hattıyla kaleme alınmış hagiyografiler standart olması açısından Estrangelo hattıyla tekrardan yazılmıştır. Bu kısımdaki özel isimlerden, mekân isimlerine, epistemolojik, kültürel, dinî ve ekolojik (özellikle Zerdüştilerin toprak hava ve su hassasiyeti vb.) pek çok malumat, *Şayest-Neşayest* ve *Dinkerd* gibi Mazdaist ve Zerdüşti fıkhı hakkında kaleme alınmış muteber ve birincil kaynaklara dayanılarak verilmiştir. Ayrıca bu bilgiler *Kâbe-i Zerdüşt'*teki yazıt bilgileriyle de karşılaştırılarak sunulmuştur ki bu da eserin güçlü yanlarından bir diğeridir. Söz konusu kısımda orijinaleri paylaşılmış hagiyografiler eksiksiz şekilde Farsçaya tercüme edilerek analiz edilmiştir. Eserin ana gövdesini oluşturan üçüncü bölümde her biri ayrı başlıklar halinde incelenmiş olan hagiyografiler ise şunlardır:

1. Erbil Piskoposu Yuhanna ve Keşiş Yakup
2. Erbil Piskoposu Abraham
3. Ruhani olmayan Hananya/Hnana
4. Rahip Yakub ve Kızkardeşi Rahibe Meryem
5. Diyakoz Bar Hadbîşbâ
6. Ruhani Ayeç -Yelâha ve Diyakoz Hâpsî
7. Rahibe Tâkla ve Beraberindeki Dört Rahibe
8. Rahip Yakup ve Diyakoz Azad
9. Yüz On Bir Erkek, Dokuz Kadın, Yüz Yirmi Şehid
10. Beç Nikatör Piskoposu Şapur, Kerha D-Beç Söluh (Kerkük) Piskoposu İshak, Ma'na, Abraham ve Şâm'un ve Bunların Naaşlarının Urhây/Urfa Şehrindeki Yeni Şahadetgâha İntikali
11. Piskopos Nârsa ve Öğrencisi Yusuf

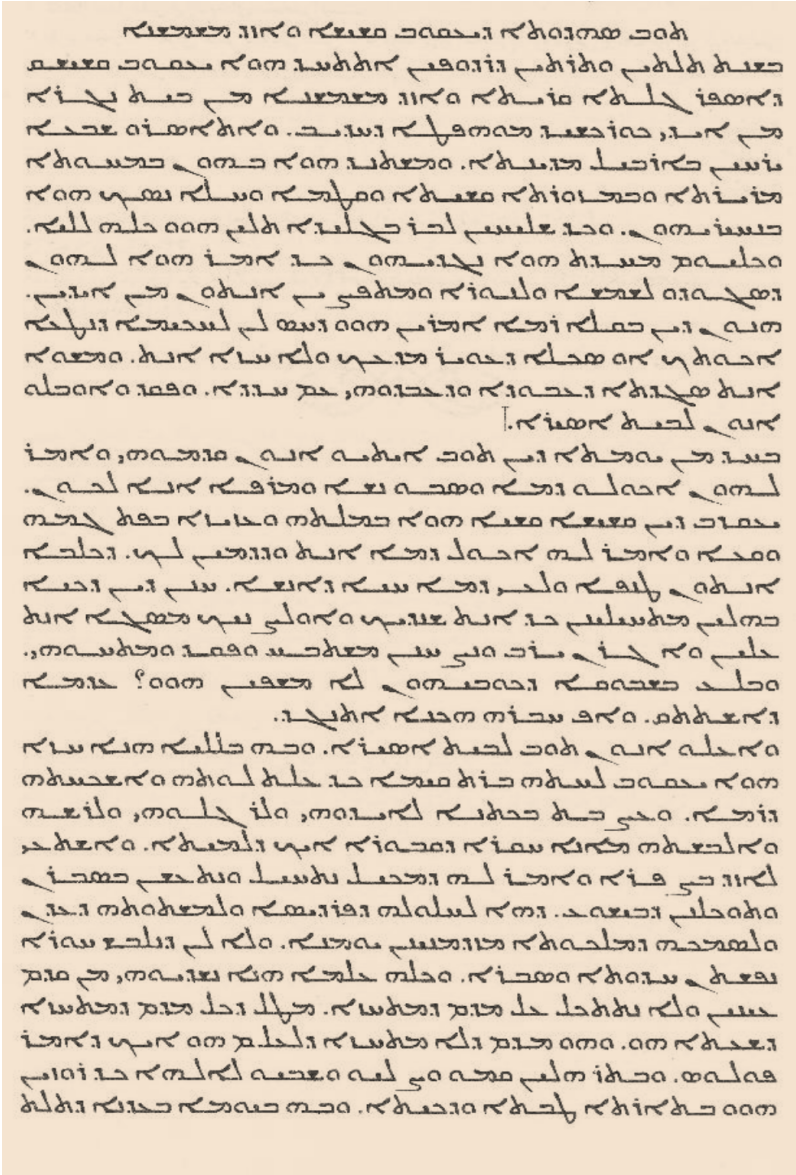
12. Kerha D-Bet Söluh - Bet Garmayī Şhitlerinin Listesi
13. Bet Zābde (Cizre-Şırnak-İdil) Esirlerinin Amelleri
14. Ergvöl Köyü Rahibi Mary Badey
15. Kilise Reisi Bar-Şeb(i)ya ile Yanında Şhit Olan On Kardeş ile Bir Mecûsî
16. Rahip Danyal ve Rahibe Vārda
17. Piskopos Ak̄ib Şemma(y), Rahip Yusuf ve Diyakoz Ayeṭ -Alāhay

Bavendpour sözü edilen bölümde ayrıca I. Yezdgird (MS. 399-420) ve V. Behram (MS. 421-438) dönemlerine ait hagiyografileri de araştırmasına konu etmiştir. Bu hagiyografiler de Abda, Bet Garmayīli On Şhit, Nārsey, Tatak, Müsle Edilmiş Yakup, Mihr-Şapur, Pirûz ve Yakup isimli hagiyografilerdir. Bu kısımda Pir-Geşneseb hagiyografisi de yer almaktadır ilk kez eksiksiz şekilde tercüme edilmiştir. Ayrıca bu bölümdeki hagiyografilerin en eskisi Zebāna hagiyografisidir. Aynı bölümde Yezdin'in Amelleri adlı bir başka hagiyografi daha yer almaktadır.

Dördüncü bölümde ise hagiyografilerden örnek varaklar paylaşmış olan yazar bu bölümde Bet Zābde, Bet Garmayī ile Sasanî-Rum sınırlarını gösteren iki de harita paylaşmıştır.

Aşağıdaki örnek çeviri kısmından da görüldüğü üzere söz konusu eserde; bilim dünyasına ilk kez kazandırılmış/tanıtılmış hagiyografilerin eksiksiz çevirileri vardır. Bu bakımdan eser, Süryaniyat, Zerdüştilik, kadim İran ve Mezopotamya sahasında incelemeye yapan araştırmacılar için birincil değerde önem arz eden bir kaynaktır. Eserdeki söz konusu hagiyografiler, din bilimleri alanında da özellikle Zerdüşti-Mazdaistlerle Mesihîlerin dinî ve kültürel münakaşaları noktasında dikkate değerdir. Bu nedenle eser dinler tarihi açısından da önemli bir kaynak mesabesinde. Sözü edilen ya da yukarıda örneği verilmiş hagiyografiler birer *menakıbnâme* türü olarak da değerlendirildiğinden; İslam dünyasındaki *menakıbnâmelerle* yapısal açılarından karşılaştırılabilir özelliğe de sahiptir, diyebiliriz.

Eserdeki Bir Hagiyografi Örneği ve Tercümesi: Rahip Yakup ve Diyakoz Azad'ın Hagiyoğrafisi



“Felaketimizin otuz ikinci yılında³ E’sprciltâ köyünün rahibi Yakup ile Bet Nēcra’dan Azad⁴Şemaş Adibâne⁵ (𐭠𐭣𐭥𐭥 / Hađyāb / Adiyabānos) Mûbedi⁶ Hūrşîd’in eliyle tutuklandılar. Yedi ay Arb(a)il (Erbil) şehrinde zindanda tutuldular. Ciğerleri parçalayacak şekilde yaralandılar, ağır işkencelerden geçirildiler. Sonra da burun deliklerine kül ve kum doldurularak buzlu bir havada bir gece ve bir gündüz boyunca asılı tutuldular. Daha sonra onlara bizden kurtulmak istiyorsanız güneşe ve ateşe secde edin dediler. Ancak onlar; “hayır bizden uzak olsun! Biz de sizin gibi sapkın mı olalım?!” diye feryat ettiler. Bu durumu gören Mûbed, tekrar zindana götürmelerini emretti.

Bir başka gün onları tekrar Mûbedin huzuruna getirdiler. Mûbed onlara; “Kan içip kadın seçerseniz⁷ ben de sizi serbest bırakırım” dedi. Fakat konuşmakta zorlanan rahip Yakup söz verdiği üzere durmuştu ve ağlayarak dedi ki; “Sen kan iç, kurtlar gibi necis olan sizlersiniz. Bizlerse temiz imanımız üzerinde (sabitiz), sen ne kadar bizlere zulüm ve cefayı artırırsan bizim de sevaplarımızı artırmış oluyorsun ki bu şeref bizler için övülecek bir şeydir”.

Bunun üzerinde Mûbed onu yere uzatmalarını emretti ve dikenleri alınmamış sopayla ağır bir falakaya yatırdı. Öyle ki artık konuşacak gücü dahi kalmamıştı. Sonra Azad’ı da aynı şekilde falakaya yatırdılar sonra da ikisini tekrar zindana götürdüler. Oradayken Yakup gece vakti Rahibe kızkardeşinin kendisine doğru geldiğini ve vücudundaki yaralı sardığını gördü. Keten bir parçayla ellerini ayaklarını ve başını bağladı. Ona tıpkı ölülerini sardıkları beyaz bir elbise giydirdi. Diğer günün sabahı gördüğü rüyayı Azad’a anlattı ve ona; “Artık Mesih’e olan iman ve tevekkülümüz sayesinde kurtulacağız, bil ki bugün onun cennetinde ziyafete Firdevs’inde de kutlamaya davetliyiz” dedikten sonra aynı gün saat üç sularında her ikisine idam hükmü verildi.

Böylelikle bu iki aziz insanı şehrin güneyine götürdüler. Bir tepenin üzerinde onları zincire vurdular. Aynı anda askerinin birisi elindeki kılıçla başlarını bedenlerinden ayırdı. Nöbetçiler cesetlerinin başına dikildiler.⁸

³ Miladi 372 yılına denk gelmektedir. Kimi kaynaklarda 16 Ocak 354 yılı olarak da kayıtlıdır. Bk. Gorgis David Malik, *Süryanilerin Tarihi*, çev. Vedii İlmen, (İstanbul: Yaba Yayınları, 2012), 140.

⁴ Azad ismi Sasanî dönemi sikkeleri üzerinde ‘c’t olarak mevcuttur.

⁵ 𐭠𐭣𐭥𐭥 / Hađyāb / Adiyabenos; Dicle il büyük Zap arasında yer alan bölge, kuzey Asuristan bölgesi. Bk. Mşiha Zha, *Erbil Vakayinamesi*, çev. Erol Sever, (İstanbul: Yaba Yayınları, 2002), 17.

⁶ Zerdüştî / Mazdeist din adamlarına verilen unvandır. Hagiyoğrafide bölgede etkili olduğu anlaşılan söz konusu mübedin bir başka hagiyoğrafi de tam adı *Azer Hūrşîd* olarak geçmektedir (Bavandpour, 114).

⁷ Mazdeistlerde paganlardaki gibi kan içime ritüeli yoktur. Buradaki kan içme kesilen hayvanın vücuttan akıtılan kan miktarıyla alakalı olsa gerek. Kadın seçmek ise Hristiyan rahiplerin evlenmemesine binaendir.

⁸ Ölünün gömülmesine engel olmak içindir.

Azizleri öldüren kılıç kana bulandığından o cellat adam yakınlardaki büyük ve su dolu bir kaynağın başına giderek kılıcı(nı) yıkamak istedi. Kaynağın yakınında büyük bir de sazlık vardı. Şehir ahalişi da suyunu bu kaynaktan karşıliyordu. Burası da o iki azizin öldürüldüğü tepeye çok yakındı.

O iki şehidin kanı o suyla yıkanır yıkanmaz, kaynak su daha da kaynamaya ve giderek coşmaya, derken de otuzuncu gün kanlı su atmaya başladı ve nihayet bulunduğu yer daha da açıldı ve o kaynak su tamamen kurudu. O günden sonra da ne insanlara ne de hayvanlara tek damla su vermez oldu. Tüm bu korkunç olaylar otuzuncu günde yaşanmıştı ve şehir halkının tamamı da son derece şaşırılmıştı. Ondan sonra o su kaynağında günümüze kadar bir daha da su akmamıştır. Çeşitli fen ve maharetlerle oraya su akıtsalar da o kaynak bir daha asla su kabul etmedi ve bu belki de o kılıcın sonradan oraya saklanmak isteneceği korkusundandı.

O iki azizin öldürüldüğü gece şehir halkı güneş gibi parlayan iki nur hüzmeleri görmüşler. Gökyüzünden o iki şehidin başları üzerine vuruyordu hüzmeler. Sonraki gece oraya gittiklerinde yine aynı manzarayla karşılaşmışlar. Üçüncü gece o nişane aynı şekilde yine görünmüştü ve bu olay kurtlar gelip onların cesedini parçalayana, (vücut) azalarını parçalara ayırana dek sürmüştü.⁹ Mecusiler onların cesetlerinden geriye kalanları toprağa bulmuş ve şehrin pazarına atmışlar. Lakin cesetlerinden geriye kalmış diğer parçalar Tanrı tarafından gözden irak gizli bir şekilde toplanıp korunmuştu.

Bu azizler; kurtarıcımız Mesih'in çarınha gerildiği gün olan Nisan ayının on dördünde (şahadet) tacını başlarına giyinmişler.”

⁹ Zerdüşti fıkha göre ölümler önce *dāhme* adındaki yüksek yerlerde yırtıcılara terk edilir, ardından kemikleri toplanıp bu dāhmelerde açılan çukurlara bırakılırdı.

Kitap Değerlendirmesi ve Tenkitler

Fadime Rukiye BAYINDIR*

Milal ve Nihal, 20 (2), 2023 / ISSN: 1304-5482 / e-ISSN: 2564-6478
Gönderim Tarihi: 09.09.2023 / Kabul Tarihi: 09.12.2023 / Yayın Tarihi: 31.12.2023

Metin Yasa, **Şiirlerle Din Felsefesi; İman-Akıl-Aşk**

(Ankara: Elis Yayınları, 2019), 128 s.

Metin Yasa tarafından kaleme alınan bu eser; “Önsöz”, “Giriş”, “Din Felsefesi”, “Tanrı’nın Varlığı”, “Din Dili ve Tanrı’yı Konuşma”, “Kötülük Sorunu”, “Ölümsüzlük Sorunu”, “Tanrı-evren İlişkisi”, “Din, Bilim, Felsefe ve Etik” olmak üzere yedi bölüm ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. Yazar eserin önsözünde daha önce yazmış olduğu din felsefesi ve sorunlarıyla ilgili iki eserine özel atıfla söze başlar ve bu iki eserde din felsefesi alanı ve sorunlarını birini soru-sorgu-sonuç üzerinden, diğerini de yakın-delil-fayda üzerinden tartıştığını ifade eder. Bu eserinde de temel dinamik geleneğini bozmayan yazar, din felsefesinin alanı ve sorunlarını iman, akıl ve aşk kavramları üzerinden tartışır ve bu tartışmayı yaparken de eserin isminden anlaşılacağı üzere şiirsel bir dil kullanmayı tercih eder. Yazarın bu araştırmadaki temel hedefi ise din felsefesinin temel konu ve sorunlarını tartışırken, yapısal, ilişkiyel ve eleştirel

* Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi [<https://ror.org/028k5qw24>], Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Samsun, Türkiye / Dr., Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Sciences, Samsun, Türkiye [f.r.bayindir@hotmail.com] ORCID: 0000-0001-9510-2461.

yönlere ağırlık vererek, din felsefesi sahasını yeni bir deneyim alanına çekmek ve yeni bir yorum kazandırmaktır. Yazara göre ancak böyle bir tutum sergileyerek, din felsefesinin temel konu ve sorunlarına kısa yoldan daha rahat gidebilecek, bilgi sahibi olunmasına olanak sağlanacaktır. Böylelikle de din felsefesi disiplini, konu ve sorunları hususunda istenildiği, arzulandığı ölçüde; veri, bilgi ve sonuca sahip olabilme yönünde bir adım daha öne çıkacaktır.

Yazar, *Şiirlerle Din Felsefesi* isimli eserinin Giriş'inde iman, akıl ve aşk üzerinden bir din felsefesi yapacağını, çünkü bu kavramların din felsefesi yapmanın temel dinamiği olduğunu belirtirken, kendisine de kavramsal çözümleme metodunu referans alır. Yine yazara göre, din felsefesi yaparken imana, akla ve aşka kayıtsız kalınmayacağı böylelikle de bu üç dinamik üzerinden varoluşsal inanç sorunlarını tartışmaya odaklanılacağı vurgulanmaktadır. Yazar, iman-akıl-aşk üçlüsünün dengesini kurarak hem çözüm önerileri getirmek hem de öngörülemeyen çıkmazları bertaraf etmek için bu kavramların din felsefesi alanında ne derece önemli olduğunun altını çizer. Böylece yazarın amacı, bu kavramları ön plana çıkartmak ve aralarındaki ilişkiyle din felsefesinin imanla zenginleşeceği, akılla enginleşeceği ve aşkla dinginleşeceği gerçeğini göstermektir.

Birinci Bölümde yazar, "Din Felsefesi" başlığıyla kalite sorununu dikkate alarak, din felsefesini bilimde engin duruş üzerinden tartışmaya başlar. Yazar bilimde engin duruş söz konusu edildiğinde öncelikli olarak din felsefesinin bir inanç disiplini olduğunu ve imana, akla, aşka atıf yapılması gerektiğini ifade eder. Çünkü yazara göre din felsefesinin merkezinde iman vardır ve ne imanı yazacak güç aklın elindedir, ne de imanı silecek güç aşkın dilindedir. Din felsefesi, kuşatıcı olduğu için iman, akıl ve aşkın buluştuğu bir varlık alanının olduğunu kabul etmek, sonrasında ise doğru inanç, kesin bilgi ve gerçek aşkın bir noktada buluşacağını bilmek gerekir. Yazar din felsefesinde bilimde engin duruşun öne çıkarılması halinde, din felsefesi oluşturmanın özgünlüğü yakalamak ve din felsefesinin bir inanç disiplini olduğunu dizelerinde şu şekilde dile getirir:

"Bu bir disiplin; din felsefesi

Zirvede belirir, gür nefesi

...

İnançta eğer sorun görürsen

Bu disipline haber ver hemen"

Yazar, din felsefesi söz konusu edildiğinde sorunun çetin olacağını belirterek, konusu dinin inanç bölümü olan din felsefesinin; din ile ilgisi ve din ile bağlantılı temeli gerekli koşul, felsefe ile ilgisi ve felsefe ile bağlantılı temeli ise yeterli koşul olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca yazar din felsefesi yapılırken sorunun çetin oluşu açısından duyarlı olmak gerektiğini, kendini yenilemek gerektiğini ve değişime açık olunması gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü bize göre din felsefesi, dinsel inanca yönelik sorunu ortaya koyan, ortaya koyduğu sorunu irdeleyen ve irdelediği soruna çözüm üreten bir disiplin olması nedeniyle yeniliğe açık, eleştirel, tarafsız ve tutarlı aynı zamanda da kendine özgü olması gerekmektedir.

İkinci Bölümde yazar, “Tanrı’nın Varlığı” başlığıyla Tanrı’ya imanın bir vahiy konusu olduğunu dile getirerek, ontolojik, kozmolojik ve teolojik delili tartışmaya açar. Tanrı’nın varlığı ile ilgili bu deliller klasik bir anlatımdan ziyade rasyonel bir derinlik ve kavram zenginliği ile işlenir. Yazar, Tanrı’nın varlığını ortaya koyabilmek adına işlenen bu delillerin sadece akıl ışığında değil, ayı zamanda imana ve aşka da atıf yapılarak ele alınması gerektiğine dikkat çeker. Yazarın bu tutumu ile din felsefesi alanında bütüncül ve yenilikçi bir yapının öne çıktığını dolayısıyla da karmaşık gibi görünen bu hususların şiirsel bir anlatım ile son derece yalın ve açıklayıcı olduğu görülmektedir. Son olarak yazar kendisine özgü alternatif bir delil sunarak da çalışmasının özgünlüğünü ortaya koyar. Yazarın öne sürmüş olduğu bu delil ölümsüzlük delilidir. Bu delil beşeri özen üzerinden işlenir ve bu delilin hem ölümsüzlüğü Tanrı’nın varlığıyla olası hem de Tanrı’nın varlığını ölümsüzlükle anlamlı gördüğü için din felsefesi açısından kritik bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu delilde Tanrı’nın ölümsüz oluşundan insanın ölümsüz oluşuna gitme, insanın ölümsüzlüğe olan özleminden dolayı Tanrı’nın varlığına ulaşma söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla beşerî ölümsüzleşme özenini merkeze alan ölümsüzlük delili, Tanrı varlığı ile aynı zamanda varoluşsal bir inanç sorunu da ortaya koymaktadır. Bu iç içe geçişin aynı öze sahip olduğunun altını çizen yazar bunu dizilerinde ise şöyle anlatır:

“Beşerî arzu özde zorunlu
Ölümsüz olmak değil sorunlu

...

Büyük amaç Tanrı'da aşka git

Hediye al, gönülde köşke git"

Üçüncü Bölümde yazar, "Din Dili ve Tanrı'yı Konuşma" başlığıyla din dilini, dinsel veriden söze giriş üzerinden tartışmaya açar. Bu bağlamda din dilinin, önemsenen verilerin, insani ve etik yaklaşım içinde öne çıkan düşüncelerle uyumlu olmasına değinilir. Bunun için de önce Tanrı'yı konuşmaya yönelik vahye bağlı bir varlık alanı olarak din üzerinden nitelikli veri sağlanmalı, insanla bağlantı belirlenmeli sonrasında ise etik tarafından olması gereken bilgiyle konuşma düzeyi saptanmalıdır. Tanrı'yı konuşmaya yönelik etik ve insani yaklaşımla bağlantılı olan dinsel veriden söze giriş yazar tarafından şöyle dillendirilir:

"Din dilini tanı, gör, ihtişam

Öne çıksın her yanlış inkısam

...

Din dilinde var bilimsel bir öz

İmandan, akıldan, aşktan her söz"

Tanrı'yı konuşmanın Tanrı'yı algıda öze iniş üzerinden düşünülmesi, öne çıkan düşüncelerin rasyonel ve felsefi yaklaşım içinde beliren eksik ya da sınırlayıcı verilerden ayıklanmasıyla gerçekleşeceği yazar için önem teşkil etmektedir. Çünkü ona göre ancak bu eksik ve sınırlayıcı veriler yadsındığında Tanrı'yı konuşmak mümkün olmaktadır. Yazar bu imkanın içerisinde belirsizliklerin olduğunu kabul etmiş olsa da yine de iman, akıl ve aşk dinamikleri üzerinden bu belirsizliğin bertaraf edilebileceğini ve Tanrı'yı konuşmanın olanağının ortaya çıkabileceğini belirtmektedir. Bunun içinde yapılması gereken şey öncelikli olarak ufuk daraltan belirsizlikten kurtulmak ve ezberciliğe sığınma yanılığısına düşmeden, aranan ölçüde yeni şey söyleme olanağının önünü açmak olacaktır. Aksi takdirde betimleyici ve tekrara düşen bir düşüncenin ötesine gidilemeyeceği de bir gerçektir.

Dördüncü Bölümde yazar, "Kötülük Sorunu" başlığı altında kötülüğü varlığı nesnel, tanımını öznel olan bir sorun olarak görmektedir. Sorunun nesnel oluşu içerik olarak taşıdığı keder, acı ve gamdan; öznel oluşu ise konumları farklı varlıklara ilişmesinden ileri geldiği öne sürülmektedir. Kötülük sorunu karşısında yazarın

iman, akıl ve aşk üzerinden geliştirmiş olduğu teodise şekli ise doğruyu bulmaya yardımcı olacağı düşüncesi ile iman, akıl ve aşk üzerinden şöyle betimlenir:

“İyiliğe koş, kötüye diren
Bırak ne varsa seni kemiren
Bol olsun çare imandan yana
Varlık akla ve aşka boyana”

Bilindiği üzere kötülük sorunuyla başa çıkmanın önemli bir işlev olduğu sezilmektedir. Kötülük sorunu bizleri sadece Tanrı'ya iman sorununa iletmediği gibi aynı zamanda çözümler üretmeye de sevk etmektedir. Ancak geleneksel düşüncede ve batıda yer alan ontolojik ve epistemolojik çözümler doğrultusunda kötülük probleme karşı doyurucu bir öneri getirilemediği de açıktır. Çünkü “Var karşıtıyla birlikte vardır” ve “İyiliği bilmek için kötülüğü bilmek gerekir” gibi ifadeler ne yazık ki bir çözüm önerisi olmaktan öte “Sınırlı bir Tanrı” algısı yaratmıştır. Dolayısıyla önerilmesi gereken şey kötülüğün varlığını kabul etmek ve ilahi-beşeri iradenin devreye girmesini beklemek olmalıdır.

Beşinci Bölümde yazar, “Ölümsüzlük Sorunu” başlığı altında ölümsüzlüğü, din felsefesinin temel varoluşsal bir sorunu olarak görüp, bu sorunun bir ucunda nitelikli Tanrı, diğer ucunda ise ölümsüzlük özlemi içinde olan insanın var olduğunu ifade eder. Ölümsüzlüğün öte dünyaya özlem oluşu, onun üzerinde düşünme üretmeye açık olduğunun altını çizen yazar, ölümsüzlük konusunda dinin ne kadar duyarlı ise felsefe ve bilimin de en az o kadar duyarlı olduğunu belirtir. Bu duyarlılık ise şu şekilde dile dökülür:

“Ey insan, özlemin ne, nereye?
Umarız, atılmazsın dereye
...
Vaşilere yem olsak ne yazar?
Özlemlerde ölümsüzlük yazar”

Ölümsüzlük özlemi söz konusu olduğunda, korunması zorunlu öz olarak benlik konusu iki açıdan ele alınmalıdır. Bireysel benin ölümsüz olduğunu ve bedenini dirilişi kendi olmak isteyen insan açısından önemlidir diyen ile bireysel ben ölümsüz değildir ve bedenini çürümesiyle her şey yok olur diyen. Ölümsüzlük problemi varoluşsal bir problem olmasından kaynaklı hem dünyanın sonunu

hem de insanın sonunu sorgulamaktadır. Sonluluk inancı insan anlayışını meşgul eden, değişmez gibi görünen kimi verilerin yeniden tartışılmaya açılması ve konunun dini, felsefi ve bilimsel ayağı sorgulanmalıdır.

Altıncı Bölümde yazar, “Tanrı-Evren İlişkisi” başlığı altında Tanrı-evren ilişkisini düşünce üretmeyi hak eden bir din felsefesi konusu olarak görür ve yıpratıcı bir konuma sahip olan deizmi, dine mesafeli kalma planı olması bakımından eleştirirken, tehlikeli duruma sahip olan ateizmi ise dini yadsıma planı olarak değerlendirdiği görülmektedir. Her iki akım da inancı tehdit eden, merkezine Tanrı kavramını koyan bir yapıya sahiptir ve her iki akımda da bir müdahalesizlik söz konusudur. Günümüzde kışkırtıcı, kasıtlı ve de tehdit içerikli sorular sorulup, bu iki akıma kapı aralandığı bilinmektedir. Tanrı mı insanı, insan mı Tanrı’yı yarattı? Tanrı varsa insan özgür olamaz vb. tarzda sorular deizmin ve ateizmin dinamiklerini oluşturmaktadır. Neticesinde sonsuz bir evrenin içerisine atılan ve sahibi olmayan varlıklar olarak manevi boşluklar oluşturulmaktadır. Bu sorunları önlemek amacıyla bu konuların özümsemesi ve çözüm önerilerinin getirilmesi gerekmektedir.

Tanrı-evren ilişkisini kritik tutum üzerinden değerlendiren yazar, panteizmi “teolojik anlamsızlık” üreten bir doktrin olarak açmalar ve bu doktrin içinde, ontolojik olarak ne ben, ne sen, ne de deneyim vardır diyerek panteizme sert bir eleştiri getirir. Buna ek olarak da panteizm varoluşsal inanç sorunlarına yönelik verileri yok sayarak, salt görüneye indirgeyerek Tanrı’nın varlığına gölge düşürdüğü de dikkat çekicidir. Tanrı-evren ilişkisini anlatma hususunda panenteizmin öz olarak, anlaşılır düzeyde teolojik anlam üreten bir doktrin konumunda olduğu, dolayısıyla da bu doktrin içinde, varlık tabakalarının net olarak korunmuş olduğu belirtilir. Yazar panenteizmin teknoloji çağında dinin yükselişine katkı sağlama konusunda etkili olduğunu ve bunu da varoluşsal sorunları tartışmada iman, akıl, aşktan oluşan üçlüyle güçlenebileceğini vurgular:

“Panenteizmde iç içe varlık
Geniştir hakkın yolu yok darlık

...

Panenteizm okusan bir süreç
İmanı al, akla sarıl, aşkı seç”

Yedinci Bölümde yazar, “Din, Bilim, Felsefe ve Etik” başlığı altında Tanrı, insan, evren ve bunlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen varlık alanları olarak din, bilim, felsefe ve etiği dile getirir. Dini vahiyle gelen olarak nitelendiren yazar öncelikle dinsel duyarlılığın önemine dikkat çekmektedir. Din felsefesinde dinin vahiyle gelen özüne sadık kalmayı din oluşturma istemi yönünde bir beklenti içine girmesine neden olacağı düşüncesiyle eleştirilir. Yazarın bu türden bir beklentinin her şeyden önce din felsefesinin özünü bağdaşmayacağı, vahiyle gelen dinin, iman, akıl, aşk ilişkileri bağlamında ortaya konması gerektiğini dile getirir. Huzura neden olacak bilimin ise din felsefesinde bilime olan ilgiyi artıracığı ortadadır. Çünkü yazara göre huzura neden, yalnızca taşıdığı özle değil, aynı zamanda onu besleyecek iman, akıl ve aşkla da bağlantı halindedir. Felsefi düşünün önemi ise şöyle ifade edilir: Felsefi düşünce güven olarak nitelendirilen alan sorunu anlayarak tartışmak, tartışarak çözümlenmek ve çözümlenerek sonuca ulaşma söz konusu olduğu için varoluşsal önemi olan kimi gerçeklikleri sorgulamayı öncelemektedir. Yazara göre bunlar, aynı zamanda felsefenin olumsal yönlerini anlamada da atfı yapılacak kimi temel hususlar olduğu için konunun özü şöyle bağlanır:

“Düşüne güven, felsefede kal

Felsefi derinlik olsun ussal

...

Felsefede sorgulanır yaşam

Düşüne güven akla ihtişam”

Yazar son olarak ise olmalı denen etik ile öncelikli olarak sorumluluğu ön plana çıkarır. Bu bağlamda etik; sorumluluk kavramının yanında dinin, felsefenin ve bilimin kayıtsız kalamayacağı, ödev, hak, güven, mutluluk ve bunların karşıtlarını da içerdiğine yer verilir. Etiğin bağlantılı olduğu vahiyle gelen içeriğiyle din, huzura neden olarak görülen bilim ve düşünce güven anlamında felsefe gibi varlık alanları söz konusudur ve etik anılan varlık alanlarını hem etkiler hem de onlardan etkilenir özelliği belirtilmektedir.

Ana hatlarıyla tanıtmaya ve özetlemeye çalıştığımız “*Şiirlerle Din Felsefesi, İman-Akıl-Aşk*” isimli eser varoluşsal inanç sorunlarının bir bütün halinde ele alınmasını ve din felsefesinin doğasını kendi kültürümüzde etkin olan iman, akıl ve aşk üzerinden tartışmaya teşvik etmektedir. Böylelikle eser din felsefesinin işlevsel bir güç kazanmasını buradan hareketle de yazarın, din felsefesine iman, akıl,

aşk dinamikleri açısından, eleştirel bakışı, çözümleyici görevi, bütüncül yaklaşımı, rasyonel paylaşımı, yaratıcı sorguyu ve teolojik bulguyu açık hale getirmeyi hedeflediği görülmektedir.

Yazarın din felsefesi konu ve sorunlarına bakışı ile din felsefesini iyileştirme ve geliştirme çabasını doğrudan anlatabilmesi için üzerinde durduğu iki nokta dikkat çekicidir. Bunlardan ilki din felsefesi tarihine sadık kalmak ve din felsefesinin kavramsal yapısını geliştirmek. Din felsefesi üzerinden stratejik bir tutum edinmek ve sistematik bir tavır takınmak için iman, akıl ve aşk kavramlarını merkeze alan bu eserin özümsemekle okunması ve derinlemesine yorumlanması elzemdir. Çünkü hem dinsel, bilimsel ve felsefi bir bütünün yanında hem de edebi bir öz taşıması sıkça tesadüf etmediği gibi çokça tezahür de etmemektedir. Sonuç olarak iman, akıl ve aşk üzerinden bir din felsefesi yapma imanı olabildiğince gür, akli yeterince hür ve aşkı gereğince zor, bütün olarak ise imanı, akli ve aşkı büyük ölçüde yar olarak görmelidir.

YAYIN İLKELERİ

1. Mîlel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, uluslararası akademik bir dergidir. Yılda iki kez (30 Haziran ve 31 Aralık) matbu ve elektronik olarak yayınlanmaktadır.
2. Mîlel ve Nihal Dergisinin yayın kapsamı, farklı geleneklere ait düşünce, öğreti ve inanç esasları, kültürel yapıların kökeninde yer alan mitolojik anlatılar ile din, inanç, kültür, tarih ve medeniyet araştırmalarından oluşur. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
3. Mîlel ve Nihal dergisi makale gönderme-değerlendirme ve yayınlama süreçleri için Ulakbim'in Dergipark sistemini kullanır.
4. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Mîlel ve Nihal Dergisi'ne gönderilen çalışmalar amaç, kapsam, yöntem ve yazım ilkeleri açısından editöryal süreçten geçirdikten sonra hakemler tarafından iki yönlü kör hakemlik yöntemiyle bilimsel olarak değerlendirilir.
6. Yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.
7. Dergide, hakem denetiminden geçen makaleler dışında Yayın Kurulu'nca incelenen kitap incelemelerine de yer verilir.
8. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinden bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise editör kabul kararı verir. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, editör makaleyi üçüncü bir hakeme gönderir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Kitap değerlendirmeleri yayımlama, en az bir iç hakemin (ilgili alan editörlerinin ve/veya yayın kurulu üyelerinin) değerlendirmesi sonucunda karar verilir.
9. Mîlel ve Nihal Dergisi, Açık Erişim yaklaşımını benimsemekte, Dergi tarafından makale, yazı vb. yayınlar için herhangi bir işlem ücreti talep edilmemektedir.
10. Dergide yayımlanan yazılar için yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.
11. Yayınlanan makalelerde benimsenen görüşler derginin görüşü değildir, her makale yazarının sorumluluğundadır.
12. Yayımla karar verilen makaleler Mîlel ve Nihal dergisinin Dergipark sayfasında ve web adresinde önce "erken görünüm" modunda yayımlanır. Yayın tarihi geldiğinde matbu olarak basılır ve çevrimiçi erişime açılır. Derginin tüm sayılarına çevrimiçi olarak mîlel-venihal.org adresinden ve Dergipark sayfasından ulaşılabilir.
13. Mîlel ve Nihal Dergisinin amaç ve kapsamı, yazım kuralları, yayın ilkeleri, makale gönderim ve değerlendirme süreçleri, etik ilkeler vd. konular hakkında ayrıntılı bilgi web sayfasında yer almaktadır.

YAZIM KURALLARI

Program

Yazılar, tercihen **PC Microsoft Office Word** (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.

Sayfa Düzeni

Yazılar Microsoft Word'de **A4** boyutunda hazırlanmalıdır. Kenar boşlukları her yönden **2,5 cm** olmalıdır.

Başlık Sayfası

Makalenin hem Türkçe hem de İngilizce başlıkları yazılmalıdır. Gönderilen makaleye ilişkin notlar başlığa, yazarın unvan, kurum, mail adresi ve Orcid bilgileri ise yazının altına dipnot olarak verilmelidir.

Öz ve Anahtar Kelimeler

Gönderilen makale hem Türkçe hem de İngilizce özet içerir. Özetler **200** kelimeyi aşmamalıdır. Makaleye ilişkin Türkçe ve İngilizce en az 3 en fazla 5 tane anahtar kelime eklenmelidir.

Biçim

- Metin kısmında tercihen **Times New Roman** yazı tipi **10** punto, dipnot ve kaynakçada ise aynı yazı tipi **8** punto olarak kullanılmalıdır. Metin için **1,2 satır aralığı**, dipnot ve kaynakça için ise **tek satır aralığı** kullanılmalıdır.
- Makale ismi dahil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak yazılmalıdır.

Atf ve Kaynakça Sistemi

Mîlel ve Nihal Dergisi atf ve kaynakça göstermede **CMOS 17** (The Chicago Manual of Style Online-17th edition) sistemini kullanmaktadır.

- Makalede dipnotlar sayfa altlarında gösterilmelidir. Makale sonuna ise kaynakça eklenmelidir.
- Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılmalıdır.
- Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- Ayetler sure adı, sure no/ ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, Bakara, 2/10). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir. Diğer kutsal metinlerden yapılan alıntılar kitap/bölüm adı, bab numarası: cümle numarası (örnek, Tekvin, 1:3).

Görsel Bilgiler

Makalelerde, bizzat makale için yapılmış olmayıp orijinal değeri bulunmayan sayısal değerler, istatistikî bilgiler, haritalar ve görsel ürünler mümkün olduğunca kullanılmamalı; lüzumu halinde ise bu tür istatistikî bilgiler, renkli sütunlar yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmelidir.

Teşekkür Bildirimi

Çalışmaya yazırlık dışında destek veren kimseler makale metninin sonunda belirtilmelidir.