

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN 2564-6478

## KUDÜS

Ömer Faruk HARMAN  
İslamiyet ve Kudüs

Mahmut AYDIN  
İsrail'in Kudüs Politikasının  
Dini Nedenleri Üzerine Bir Analiz

Rabia MERT  
Geçmişten Günümüze  
Yahudi Düşüncesinde Kudüs

Güldane GÜNDÜZÖZ  
Tasavvuf Düşüncesinde  
Metafiziksel Bir Eksen Olarak Kudüs Algısı

Mustafa ÖZTÜRK  
Allâme Şeyhî Efendi'nin  
Kudüs Temalı Şitâiyyesi veyahut  
"Karlar İçinde Bir Kudüs Tasviri"

Khalid el-AWAISI  
Beytülmağdis'in İşgali ve Bilgi Krizi

Ziya POLAT  
Kudüs Katliamı Bağlamında  
Haçlı Seferlerinin Sebepleri

Rabia MERT  
Bir Arada Yaşama Bağlamında  
Hz. Ömer Döneminde Kudüs

cilt: 16 sayı: 1 Ocak - Haziran'19



# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

e-ISSN: 2564-6478

**KUDÜS**

Cilt/Volume: 16 Sayı/Number: 1  
Ocak – Haziran/January – June 2019

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi  
Cilt/Volume: 16 Sayı/Number: 1 Ocak - Haziran / January - June 2019  
e-ISSN: 2564-6478

Bu dergi uluslararası EBSCO HOST Research Databases veri indeksi tarafından taranmaktadır.

## Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kùltür ve Düşünce Platformu Derneđi adına Hakan Olgun

## Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

## Editör / Editor

Şinasi Gündüz

## Editör Yrd. / Co-Editors

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

## Sayı Editörü / Editor of Issue

Cengiz Batuk

## Editör Kurulu/ Editorial Board\*

Mehmet Alıcı, Mahmut Aydın, Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, Hakan Olgun,  
M. Mahfuz Söylemez, Burhanettin Tatar

## Danışma Kurulu/Advisory Board\*

Baki Adam (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic University of Malezya); Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Medipol Üniversitesi); Dursun Ali Aykıt (Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi); Yılmaz Can (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ahmet Çakır (Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Anka Teknoloji Üniversitesi); Waleck S. Dalpour (Prof. Dr., University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof. Dr., Siirt Üniversitesi); Richard Foltz, (Prof., Concordia University); Erman Gören (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Tahsin Görgün (Prof. Dr., 29 Mayıs Üniversitesi); Ahmet Güç (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi); Recep Gün (Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi); Ö. Faruk Harman (Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge University); Mehmet Katar (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İstanbul); Sadık Kılıç (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi); Şevket Kotan (Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi); Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi); İlhan Kutluer (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); George F. McLean (Prof. Dr., Catholic University, Washington DC); Yasin Meral (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof. Dr., Frankfurt Gothe Universität); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em FilofiaUSP; Unicamp, Brasil); Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof. Dr., Isparta); Hüseyin Sarıoğlu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi); Bobby S. Sayyid (Dr., Leeds University); İsmail Taşpınar (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi); Martin Whittingham (Dr., Oxford University); Hüseyin Yılmaz (Prof. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi)

\* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

## Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

Bilal Patacı

## Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Haziran 2019  
2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

## Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kùltür ve Düşünce Platformu Derneđi  
Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul  
www.milelvenihal.org e-posta: dergi@milelvenihal.org

*Milel ve Nihal* yılda iki sayı olarak altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

*Milel ve Nihal*'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınmaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayının kurulu sorumludur.

# bu sayıda / contents

5-8 | Editörden / From Editor

## Makaleler / Articles

---

- 9-30 | Ömer Faruk HARMAN  
İslamiyet ve Kudüs  
Islam and Jerusalem
- 31-52 | Mahmut AYDIN  
İsrail'in Kudüs Politikasının Dini Nedenleri Üzerine Bir  
Analiz  
An Analysis on the Religious Reasons of Israel's  
Jerusalem Policy
- 53-70 | Rabia MERT  
Geçmişten Günümüze Yahudi Düşüncesinde Kudüs  
Jerusalem from the Past to the Present in Jewish Thought
- 71-105 | Güldane GÜNDÜZÖZ  
Tasavvuf Düşüncesinde Metafiziksel Bir Eksen Olarak  
Kudüs Algısı  
The Perception of Jerusalem as a Metaphysical Axis in  
Sufi Thought
- 107-141 | Mustafa ÖZTÜRK  
Allâme Şeyhî Efendi'nin Kudüs Temalı Şitâiyyesi  
veyahut "Karlar İçinde Bir Kudüs Tasviri"  
Şitâiyye (Hiemal) Theme on Jerusalem by Allâme Şeyhî  
Efendi or "A Depiction of Jerusalem in Snow"
- 143-174 | Khalid el- AWAIŞI  
Beytülmağdis'in İşgali ve Bilgi Krizi  
The Intellectual Nakba and the Occupation of Bayt  
al-Maqdis
- 175-198 | Ziya POLAT  
Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri  
Causes of the Crusades in the context of Jerusalem  
Massacre

199-215 | Rabia MERT  
Bir Arada Yaşama Bağlamında Hz. Ömer Döneminde  
Kudüs  
Jerusalem in the Omar Period in the Context of  
Coexistence

## Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

---

216-225 | Sandy Tolan, *Limon Ağacı*  
226-233 | Amin Maalouf, *Arapların Gözünden Haçlı Seferleri*  
234-244 | Gülüşan Göcen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*

## Editörden

Kaç tane Kudüs var? Üç Kudüs: Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi Kudüs'ü mü? Belki de dört – beş Kudüs demek daha doğru olacaktır. Büyük bir kayanın üzerinde güneş tanrısı Şalem'e tapınan sonrada tanrıları Şalem adına o kayanın etrafında kutsal bir şehir inşa eden Yebûsîlerin Kudüs'ü, sonra burayı ele geçirip Yahudiliğin merkezi haline getiren ve Tanrı Yehova'ya ait bir şehir olduğunu söyleyen Yahudilerin Kudüs'ü; İsa'nın çarmıhı, dirilişi ve parousia'sının gerçekleşeceği şehir olduğuna inanan Hıristiyanların Kudüs'ü; baş tanrıları Jüpiter anısına bir tapınak inşa ederek kendi tanrılarına ait bir şehir haline getirmeye çalışan Romalıların Kudüs'ü; İslam'ın üç kutsal mabedinden birisinin orada olduğunu ve tarihteki çok sayıdaki İslam peygamberinin ayak izlerine sahip olan bir şehir olduğuna inanan Müslümanların Kudüs'ü ve bu arada Haçlıların, Tapınak Şövalyelerinin, Siyonistlerin vd. Kudüs'ü. Toplamda 2,5 km<sup>2</sup> den küçük bir alan üzerine kurulmuş bu küçük şehir, kayalık kurak bir alandır. Lakin üç bin yıldan fazla bir zamandır insanlar kayalık ve kurak bir alan üzerine kurulu bu şehre hakim olmak için onlarca savaş verdiler ve uzun zamanlar boyunca bu şehir dünya siyasetinin merkezinde yer aldı ve almaya da devam ediyor.

Günümüz açısından Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudilerin şehrin kutsallığı ve önemine dair tüm algı ve iddiaları kendileri tarafından geliştirilen anlatılarla sürdürülmektedir. Şehrin kutsallığını belirleyen şey de aslında buranın kutsallığına dair kutsal metinler ve diğer metinlerdeki anlatılardır. Bazen bu anlatıların birbiriyle karıştığı İslami olanın İsrailî olanla iç içe geçtiği ya da başka mitolojik veya siyasal anlatıların ekseninde şekillendiği de bir vakıadır. Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705)'ın Kubbetü's-Sahra'yı inşa ettirmesi ya da

ilk Osmanlı halifesi Yavuz Sultan Selim'in Hz. Peygamber'i Mirac'a çıkardığına inanılan Burak'ın bağlandığı yeri tespit ettirip oraya demir bir halka çaktırp o yeri Burak Makamı olarak ilan etmesi kutsal anlatının farklı boyutlarını oluşturmaktadır.

Kudüs'ün ya da Mescid-i Aksa'nın kutsallığına ilişkin rivayetlerle ilgili tartışmalar "anlatı"nın işaret ettiği şey üzerinden değil anlatıların kendisi üzerinden sürdürülmektedir. Oysa bu tartışma rivayetlerin tarihsel gerçeklikleri, barındırdıkları problemler ya da içlerindeki mitolojik, İsrailî vb. öğeler üzerinden sürdürülemeyecek kadar önemlidir. İslam, salt Kudüs ya da Süleyman Mabedinin anlamını değiştirmeye ve buraya ait yeni bir anlatı geliştirmeye kalkmamıştır. Yahudilere ait olan onca peygamber ve kıssayı da farklı versiyonları ile anlatarak İsrailoğullarının seçilmişliği merkezli anlatıları tevhid merkezli bir bağlama yerleştirmiş ve bunun sonucu olarak "İbrahim ne Yahudi ne de Hıristiyandı" (Ali İmran 67) diyerek Yahudi ve Hıristiyan öğreti ve anlatının geçersizliğini ilan etmiştir. Bu nedenle de Abdülmelik b. Mervân'ın Kabe'nin yerine Kubbetü's-Sahra'yı ikame etmeye çalışmasının, Hac için insanları Kudüs'e yönlendirmesinin, Hz. Peygamber'in Mirac'a çıkarken bir tür mitolojik kanatlı at olan Burak'ı kullanıp kullanmadığının, Miraç ile ilgili anlatıların Zerdüştlükle benzer temalara sahip olmasının çok bir önemi yoktur.

İslam, dolayısıyla Müslümanlar en temel paradigmayı değiştirmişlerdir. Yeni paradigma İsrailoğullarını değil tevhidi, seçilmişliği değil takvayı esas almaktadır. Bu nedenle de onların kral dedikleri Hz. Davud ve Hz. Süleyman birer peygambere, yine onların kötü kadın olarak nitelendirdikleri Hz. Meryem bir iffet abidesine dönüşecektir. Dolayısıyla bu yeni paradigmanın en önemli ayaklarından bir tanesi de kuşkusuz İslam'ın büyük peygamberlerden birisi olarak kabul ettiği Hz. Süleyman'ın inşa ettiği mabedi gerçek anlamına kavuşturmak olacaktır. Bu yüzden kible hadisesinden itibaren Kudüs sürekli Müslümanların gündeminde olmuştur. İsra ve miraç hadiseleri yaşandığında tapınak tepesinde bir mabedin olup olmadığı ya da kible olarak

yönelindiğinde mabedin olmayıp yerinde Jüpiter tapınağının kalıntılarının olması gibi şeyleri gerekçe göstererek Müslümanların kutsallık iddialarını geçersiz kılmaya çalışmak basit mantık oyunlarından başka bir şey değildir. Müslümanların kible olarak yöneldikleri esnada, Mekke'nin fethine kadar Kabe'nin içi de putlarla doluydu. Ama bu Müslümanların kible olarak oraya yönelmelerine mani olmadı. Dolayısıyla Kudüs ve mabedin Hz. Peygamber dönemindeki şeklinin şu ya da bu şekilde olması oraya olan iltifatın şeklini değiştirmeyecektir.

Kudüs, son dönemdeki İsrail işgalinde olduğu gibi fasıllar yaşasa da Hz. Ömer'den beri çoğunlukla Müslümanların kontrolünde olmuştur. Müslümanlar bu beldeyi adına yaraşır bir şekilde bir selam diyarı kılmak için mücadele etmiş ve mukaddes bir belde olarak kalması için çaba sarf etmişlerdir. Yahudi ve Hıristiyan paradigmaların ve anlatıların geçersiz olduğunu, anlamsız olduğunu iddia etmekle birlikte Müslümanlar hiçbir zaman bu bölgedeki Yahudi ve Hıristiyan mekânlarına müdahalede bulunmamış aksine korumuşlardır. Hem Hıristiyan grupların hem de Yahudilerin burada özgürce ibadet etmeleri ve yaşamaları sağlanmıştır. Günümüzde bile Yahudiler Ağlama Duvarı'nı (Kotel'i) çöplerden temizlemek için çöplüğe altın yerleştiren Yavuz Sultan Selim'e şükranlarını ifade etmeye devam etmektedirler. Müslümanlar bölgeye hakim oldukları dönemlerde diğer dinlere ait mekanlara zarar vermemişlerdir. Kubbetü's-Sahra ya da Kible Mescid'i herhangi bir Yahudi mabedi yıkılarak inşa edilmiş mekanlar değildir. Yıkılmış olan bir paganist tapınağın kalıntılarının üzerine inşa edilmişlerdir.

Kudüs'ün tekrar adına yaraşır bir kutsal ve selamet yurdu olması için Eyyübî, Osmanlı vb. dönemlerde sergilenen bir arada yaşama kültürüne uygun bir atmosfere kavuşmasıyla mümkün olacaktır. Tek hakikat olarak Yahudi anlatıyı kabul edip diğerlerini yok sayarak uygulanan politikalar sorunu çözmez daha da derinleştirecektir.

Milel ve Nihal'in bu sayısında bu çetrefilli konuyu, Kudüs'ü ele alarak Kudüs'ün gündemimizde kalmasına katkı sağlamak istedik. Bu sayımızda ilk olarak Kudüs'le ilgili önemli bir birikime sahip olan de-



ğerli hocamız Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'ın yazısı yer almakta. Harman, yazısında İslam'ın Kudüs'e bakışını ele almakta ve Müslümanlar için Kudüs'ün neden önemli olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. İkinci makale Prof. Dr. Mahmut Aydın imzasını taşımakta olup Kudüs sorununu İsrail'in politikaları bağlamında ele almaktadır. Yazısında Yahudiler için Kudüs'ün dini ve politik anlamını irdeleyen yazar, son zamanlarda ileri sürülen Kudüs'te Yahudiler dışında başka etnik ve dini grupların bulunmasının mümkün olmadığı tezinin ne tür felaketlere yol açtığını değerlendirmektedir. Yahudiliğin Kudüs'e bakışını ele alan bir diğer yazımız Dr. Rabia Mert imzasını taşıyor. Yazar bu yazısında değişen Yahudilikle birlikte Kudüs algısında da bir takım değişiklikler olduğunu iddia ederek bu değişimin izini sürmektedir. Dr. Güldane Gündüzöz ise tasavvuf geleneğinin Kudüs ve Mescid-i Aksa algısını ele almaktadır. Doç. Dr. Mustafa Öztürk, edebiyat geleneğindeki Kudüs algısını konu edinirken Dr. Ziya Polat Haçlı Seferlerini konu edinmektedir. Hıristiyan dünyanın Kudüs'e bakışını doğru anlayabilmek için Haçlı Seferlerini dikkatli okumak gerekmektedir. Dr. Khalid el-Awaisi "Beytülmakdis ve Bilgi Krizi" başlıklı makalesi ile katkı sağlarken son olarak Hz. Ömer'in Kudüs fermanı/emanı bağlamında Kudüs'te bir arada yaşama sorunu bu sayıdaki ikinci makalesi ile Dr. Rabia Mert tarafından ele alınmıştır.

Bu sayımıza katkı sağlayan değerli araştırmacılara teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Bir sonraki sayıda tekrar buluşmak üzere...

*Editör*

# İslamiyet ve Kudüs

Ömer Faruk HARMAN\*

---

## İslam and Jerusalem

---

**Citation/©:** Harman, Ömer Faruk, (2019). İslam and Jerusalem, Milel ve Nihal, 16 (1), 9-30.

**Abstract:** In this article it is dealt with the place and importance of Jerusalem in Islam and what it means from the viewpoint of Muslims. As is known, Jews, Christians and Muslims dominated the Jerusalem in different times throughout history and Jerusalem witnessed the significant struggles. Every religion has some important and holy places. We can refer to some points which make Jerusalem important for Muslims. For example, it is addressed to *Masjid al Aqsa* in Qur'an, we have some hadiths concerning to the subject, and Jerusalem is the first Qibla of Muslims. In this study, we will firstly make some explanations about holiness thought of Islam and the source of Jerusalem's holiness for Muslims. Then moving from verses and hadiths we will point out where Masjid al Aqsa is and debates about it.

**Keywords:** İslam, Jerusalem, Holiness, Prophet David, Isra Surah.

---



**Atıf/©:** Harman, Ömer Faruk, (2019). İslamiyet ve Kudüs, Milel ve Nihal, 16 (1), 9-30.

**Öz:** Bu makalede Kudüs'ün İslam dinindeki yeri, önemi ve Müslümanlar açısından ne anlam ifade ettiği üzerinde durulmaktadır. Bilindiği üzere Kudüs, tarih boyunca çeşitli zamanlarda Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların hakimiyetinde kalmış ve önemli mücadelelere sahne olmuştur. Her dinin önemli ve kutsal kabul edilen bazı mekanları bulunmaktadır. Kur'an'da Mescid-i Aksa'ya atıfta bulunulması, konuya ilişkin hadisler, Müslümanların ilk kıblesi olması gibi hususlar Kudüs'ü Müslümanlar aç-

---

\* Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, [ofaruk.harman@ihu.edu.tr].

sından önemli kılmaktadır. Bu çalışmada öncelikle İslam'ın kutsallık anlayışı ve Müslümanlar açısından Kudüs'ün kutsiyetinin kaynağı hakkında bilgi verilecek, ardından ayet ve hadislerden hareketle Mescid-i Aksa'nın neresi olduğu ve Mescid-i Aksa etrafındaki tartışmalara işaret edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Kudüs, Kutsallık, Hz. Davud, İsrâ Suresi.

## Giriş

Kutsal kavramı dinin temel unsurlarından biridir ve her dinde mutlak kutsal alan mevcuttur. Dinler Tarihine göre uluhiyetin tecelli ve tezahür ettiği (hierophanie) mekan, zaman ve nesnelere kutsallık vasfı kazanırlar. Dinimizde ve Kitabımızda mekan, zamanı kutsal sayan ifadeler vardır. Kur'an-ı Kerim'de kutsallığı ifade eden üç temel kavram vardır ki, bunlar da *kds*, *brk* ve *hrm* köklerinden türeyen kavramlardır.

*Kds* kökünden gelen kutsiyet kavramı “kudüs, kuddûs, mukaddes, mukaddese” şekillerinde on ayette yer almaktadır. Genellikle Cibril diye anlaşılan ve dört ayette yer alan “rûhu'l-kudüs” tabiri üç yerde Hz. İsa'yı destekleyen melek, bir ayette de Kur'an'ı Allah'tan alıp getiren varlık olarak anlatılır (Bakara 2/87, 253; Mâide 5/110; Nahl 16/102). Bir ayette meleklerin Allah'ı tesbih ve takdis ettiği belirtilmiştir (Bakara 2/30), iki ayette de Kuddûs ismi Allah'a izafe edilmiştir (Haşr 59/23; Cum'a 62/1). “Yaratılmışlık özelliklerinden ve mahiyetinin idrak edilmesinden münezzehe oluş manasında Allah'a izafe edilen bir kavram” diye tanımlanan ve Esmâ-i hüsnâdan biri olan Kuddûs, “Allah'ın yetkinliğin zıddı olan özelliklerden (nakâis) ve erdemliğin zıddını teşkil eden niteliklerden (uyûb) berî ve yüce tutulması” demektir. Kutsiyet kavramı çeşitli hadislerde de Allah'a izafe edilmiştir. Dinimize göre mutlak kutsal, Cenab-ı Hak'tır.

İki ayette, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya hitabı esnasında Mûsâ'nın “mukaddes bir vadide” bulunduğu kendisine bildirildiği ifade edilmekte (Tâhâ 20/12; Nâziât 79/16), bir ayette Hz. Mûsâ'nın kavmine hitaben, “Allah'ın size takdir ettiği mukaddes yere (arz-ı mukaddese) girin” dediği belirtilmektedir (Mâide 5/21).

Taberî, vadinin mukaddes oluşunu manevi kirlerden temizlenip mübarek olmakla açıklamıştır.<sup>1</sup> Mâtürîdî ise üzerinde Allah'tan başkasına tapılmaması yer özelliği taşıması veya Kâbe'de ve diğer camilerde olduğu gibi içinde ibadet edilmesinin sevabının fazla olması şeklinde yorumlamış, İsrâ suresinin 1. ayetine atıfta bulunup

<sup>1</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. VI, s. 234; c. XVI, s. 182.

(17/1) çevre olarak “meyveli ve bereketli” anlamına gelebileceği gibi “şirkten ve her çeşit kötülükten uzak tutulmuş âbid ve zâhidlerin bulunduğu yer” olarak da anlaşılabilceğini belirtmiştir.<sup>2</sup> Takdisi “Allah’ın kişiyi mânevî kirlerden temizleyip arındırması” manasına alan Râgıb el-İsfahânî, maddî mekânların kutsiyetini “en büyük kirlilik olan şirkten temiz ve uzak tutulması” şeklinde açıklamıştır.<sup>3</sup>

*Brk* kökünden türeyen “bâreknâ, mübarek, mübareke” kelimeleri de yine aynı anlamda üstün ve mübarek olmayı ifade ederler. “Mübarek kıldık” anlamındaki “bâreknâ” kelimesi A’raf 7/137; İsrâ 17/1; Enbiya 21/71, 81; Saffât 37/113; Sebe 34/18’de Filistin coğrafyası ve Mescid-i Aksa için kullanılmaktadır. Yalnızca “mübarek” sıfatı da Kur’ân-ı Kerim için (Enam 6/92, 155; Enbiya 21/50; Sâd 38/29), Kabe için (Al-i İmran 3/96); Hz. İsa için (Meryem 19/31); Zeytin ağacı için (Nur 24/35); Musa’ya vahyin geldiği mekan için (Kasas 28/30); yağmur için (Kaf 50/9) ve Kur’ân’ın inzal edildiği gece için (Duhan 44/3) kullanılmıştır.

*Hrm* kökünden gelen “Haram” da hürmeti gerektiren, bazı şeylerin yapılması yasak olan yer anlamında ve Mescid-i Haram (Bakara 2/144) olarak Kur’an’da yer almaktadır.

Görüldüğü gibi mekanlar ve zamanlar için mukaddes ve mübarek nitelemeleri kullanılmaktadır. Bu mekan ve zamanlara kutsiyet kazandıran, o mekan ve zamanlarda ilahi kelâmın vahyedilmiş olmasıdır. Bir diğer ifadeyle kutsal mekanlar taşı ve toprağı farklı olduğu için değil, ilahi vahyin tecelli ettiği mekan ve zaman oldukları için mukaddestir.

Kur’an’da da beyan edildiği üzere Hz. Nuh’tan itibaren bütün peygamberler, Allah’tan başkasına kutsiyet atfedip ubudiyette bulunmamaları konusunda ümmetlerini uyarmış, her peygamberin davetinin temel ilkesini tevhid inancı oluşturmuştur. Çünkü Allah’tan başka herhangi bir varlığa kutsiyet kapsamında gönül bağlamak, yaratılanların en şerefli olan insanın hem selim fıtratıyla, hem şuurlu canlı olmanın sağladığı üstün konumuyla, hem de şahsiyetinin gelişmesi olgusuyla bağdaşmaz.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Matürîdi, *Tevîlâtü'l-Şur’ân*, vr. 181b; 457b.

<sup>3</sup> Ragıb el-İsfahani, “*Şds*” *el-Müfredât*.

<sup>4</sup> Günay Haral, “Kutsiyet (İslam’da)”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. 26, s. 497.

## I. Müslümanlara Göre Kudüs'ün Kutsiyeti

Bilindiği gibi Kudüs şehri Müslümanlar açısından mukaddes bir yerdir. Bütün peygamberlere iman, Müslüman olmanın ön şartı olduğundan, Kudüs'ü fetheden Hz. Davud, orada mabed yapan Hz. Süleyman, Kudüs mabedinde görev yapan Hz. Zekeriya, Hz. Yahya, peygamberimizin "biraderim" dediği ve Kudüs'te doğup Kur'an'da "Arz-ı Mukaddese" diye nitelendirilen Filistin bölgesinde tebliğ faaliyetinde bulunan Hz. İsa ve yolu o bölgeye ve Kudüs'e uğrayan diğer peygamberler, bütün Müslümanların, "Biz Allah'ın elçileri arasında ayırım yapmayız" dedikleri (Bakara 2/285) mümtaz şahsiyetlerdir. Diğer taraftan Hatemu'l-Enbiya olan Hz. Muhammed'in ve Müslümanların ilk kiblesi olan, İsrâ mucizesinin varış noktası kabul edilen Kudüs ve bütün bu peygamberler aracılığıyla ilahi vahyin tecelli ettiği bu topraklar, Kur'an'da "Arz-ı mukaddese" diye tavsif edildiği için biz Müslümanlarca da mübarektir.

### A. Kur'an'da Kudüs

Kur'an-ı Kerim'de şehir adı olarak Kudüs geçmemektedir. Her ne kadar Kur'an'da Arapça *kds* kökünden gelen "Kuddûs, kudüs, mukaddes, mukaddese" kelimeleri yer almakta ise de bunlardan "kudüs" kelimesi, şehir adı olmayıp, "Ruhu'l-kudüs" şeklinde kullanılarak Cebrail'i ifade etmektedir.

Kur'an'da şehir adı olarak Kudüs kelimesi geçmese de yorumlamaya müsait, tarihi veya bağlam olarak, dolaylı veya doğrudan Kudüs'e işaret ettiği kabul edilen ayetler vardır. Bu tür referansların 21 surede 70 kadar olduğu ileri sürülmektedir.<sup>5</sup> Bu ayetlerin bazılarının Kudüs şehrine referansta buldukları uzak bir ihtimal olsa da, bazılarının ise Kudüs'e işaret ettikleri açıktır. Bu referansları şu şekilde gruplandırabiliriz:

#### 1. Kudüs'e İşaret Eden Mekanla İlgili Ayetler

Kur'an'da mekanla ilgili olarak "Arz-ı mukaddese, Bük'atü'l- mübareke, el-arz elletî bâreknâ" kavramları geçmektedir (Maide 5/21; Araf 7/137; Enbiya 21/71, 81; Sebe 34/18). Bu ayetlere bakıldığında Kur'an, "mukaddes diyar"ın özel yerini belirtmemekte, fakat tarihi

<sup>5</sup> Abdallah el-Khatib, "Jerusalem in the Qur'an", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2001, sayı: 28/1, s. 35

gerçekler nazar-ı dikkate alındığında gerek İsrailoğullarından, girmeleri emredilen yerin (Maide 5/21), gerekse Firavun'un zulmünden kurtarılıp yerleştirildikleri bereketli toprakların Filistin olduğu görülmektedir. Öte yandan İsrâ suresinde (17/1) Mescid-i Aksa ve çevresinin mübarek oluşu açıkça ifade edilmektedir. Eğer buradaki "el-Mescidü'l-Aksa" dan maksat Kudüs ise, o takdirde Kudüs, mukaddes beldenin (arz-ı mukaddese) asıl ve önemli kısmıdır.

#### a. Arz-ı Mukaddese

Alimler, Maide 5/21' de yer alan arz-ı mukaddese'nin ve Maide 5/22-24, 26' da bahis konusu edilen yerin Kudüs ve çevresi olduğuna kaidirler. Ayette (Hz. Musa şöyle dedi): "Ey kavmim, Allah'ın size vaat ettiği "mukaddes topraklara" girip yerleşin ama sakın (orada yaşayan kavimden korkarak) geri dönmeyin. Aksi halde hüsrana uğrarsınız" (Maide 5/21) denilmektedir. Taberi, Ebu Leys es-Semer-kandi, Maverdi, Neseфи, Kurtubi ve başkaları bu ayetteki ve onu takip eden 5/22-24, 26 ayetlerdeki kutsal toprağı Filistin coğrafyası ve Kudüs olarak yorumlamaktadırlar.

#### b. Meşâriku'l-Arz ve Meğâribuhâ Elletî Bâraknâ Fihâ

Araf suresinde "Hor görülüp ezilmekte olan o kavmi de içini bereketle doldurduğumuz yerin doğu taraflarına ve batı taraflarına mirasçı kıldık..." (7/137) buyrulmaktadır. Ayetteki yerin doğuları ve batılarından kasıt Taberi, Maverdi, Kurtubi ve Razi gibi müfessirlere göre Bilâdü'ş-Şâm'dır ki, Kudüs de bu bölgenin en önemli bölgesidir.

#### c. Mübevee Sıdk

"And olsun biz İsrail oğullarını güzel bir yurda yerleştirdik ve onlara temiz nimetlerden rızıklar verdik..."(Yunus 10/93) ayetinde bahsedilen "güzel, temiz yer" bazı müfessirlerce Kudüs, bazılarınca da Bilâdü'ş-Şâm olarak yorumlanmıştır.

#### d. Karye

Kur'an'da geçen "karye" kelimesinin, kimi zaman Kudüs'e işaret ettiği ifade edilmektedir. "İsrailoğullarına, bu kasabaya girin, orada bulunanlardan dilediğiniz şekilde bol bol yiyin. Oraya saygılı bir şekilde girin ve Rabbimiz! Dileğimiz isyanımızın affıdır deyin ki biz de sizin günahlarınızı bağışlayalım..." (Bakara 2/58). Süddi, Katade, Rebi b. Enes ve Ebu Muslim el-Esfahani bu ayetteki karyenin Kudüs olduğu kanaatindedirler. İbn Abbas ve Ebu Zeyd karyenin Eriha ol-

duğunu söylemekteyken, Razi ve İbn Kesir ise ilk görüşü savunana- lar arasındadır. Muhammed Esed de ayetteki karyeden maksadın Filistin olduğunu belirtmektedir.<sup>6</sup>

## 2. İbadet Yerini İfade Eden ve Kudüs'ü İşaret Eden Ayetler

### a. Mescid

“Eğer iyilik ederseniz kendinize etmiş, kötülük ederseniz yine ken- dinize etmiş olursunuz. Nihayet diğer fesatçılığınızı cezalandırma vakti gelip çatınca, düşmanlarınız tarafından şeref ve itibarınız ayaklar altına alındı. İlkinde olduğu gibi düşmanlarınız yine mabe- dinize (mescid) girdiler, her yeri yakıp yıkıp talan ettiler” (İsra 17/7) ayetinde yer alan mescid, Kudüs'teki Süleyman mabedidir<sup>7</sup>. Genel kabule göre bu ayet, Romalı komutan (sonradan kral) Titus'un, MS. 70 yılında Kudüs'ü ve Süleyman mabedini (Beit ha-Mikdaş) yakıp yıkmasına işarettir.

### b. Kible

Bilindiği gibi Müslümanların namaz için yöneldiği ilk kible Ku- düs'tür. Hicretten sonra birbirini takip eden 17 ay, Bakara 2/142-146 ayetlerin vahyi ile kible değiştirilene kadar Müslümanların na- mazda iken Beytülmakdis'e doğru yüzlerini döndükleri bilinmekte- dir. Kudüs şehri bu özelliğinden dolayı da İslâm'da ayrı bir öneme sahiptir. Buhari ve Müslim'in rivayet ettiklerine göre Bera b. Azib (ra) şöyle söylemiştir:

'Resulullah (sav) Beyt-i Makdis (Mescid-i Aksa) tarafına on altı ya da on yedi ay namaz kıldı. Resulullah (sav) Kabe tara- fına namaz kılmayı arzuluyordu. Yüce Allah da şu ayeti ke- rimeyi indirdi: 'Yüzünü göğe doğru çevirip durmanı görüyoruz. Seni hoşnut kalacağın kibleye doğru yöneltece- ğiz. Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir. Ve her ne- rede olursanız olun yüzünüzü onun tarafına çevirin.'<sup>8</sup>

Bunu te'yid eden daha birçok hadisi şerif rivayet edilmiştir.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), s. 62, dipn. 42.

<sup>7</sup> Bkz., Ebu'l-Leys es-Seinerkandi, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim Bahri'l-'Ullum*, c. 2, s. 302; en-Nesefi, *Medariku't-Tenzil*, c. 3, s. 44; İbn Abdî's-Selam, *Tefsiru'l-Kur'an*, c. 2, s. 213; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'an*, c. 3, s. 494; Ebu'l-Ferac 'Abdu'r-Rahman 'Ali b. Muhammed el-Cevzi, *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir*, c. 5, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslami' 1984), s. 11.

<sup>8</sup> Bakara, 2/144.

<sup>9</sup> Buhari, *Salât* 31; Müslim, *Mesâcid*, 2.

### c. Mihrab

Mihrab kelimesi mabed veya oda anlamındadır. Cami ve mescidlerin ön tarafında imamın duracağı yerin adı olmakla beraber, zikir-i cüz, irade-i kül yoluyla mabed ve mescide de mihrab denilmiştir. Kur'an'da "Zekeriya mabede her uğradığında Meryem'in yanında yiyecek bulunduğuna tanık olurdu"...(Al-i İmran 3/37); "Mabette dua ve ibadetle meşgul olduğu sırada melekler ona şöyle seslendiler...(Al-i İmran 3/,39); "Vaktiyle o iki kişi mabedin duvarına tırmanıp aniden Davud'un huzuruna çıkıverdiler...(Sâd 38/21) ayetlerinde yer alan bu mihrablar Müslüman coğrafyacılar açısından Kudüs'teki mabede işaret etmektedir.<sup>10</sup>

### 3. Sembolik Olarak Kudüs'ü İşaret Eden Ayetler

Tin suresinde yer alan "İncire, zeytine, Sina dağına ve bu güvenilir beldeye yemin olsun ki" (Tin 95/1) ayetindeki zeytinin sembolik yorumlarında; zeytinin Kudüs'teki Zeytin Dağı'na, Kudüs'teki Mescid-i Aksa'ya veya Beytülmakdis'e (Kudüs) işaret olduğu rivayet edilmektedir.

### 4. Kudüs'ü de İçine Alan Mukaddes Belde'de Yaşamış Halk ve Peygamberlerin Kıssalarının Anlatıldığı Ayetler

#### a. Hz. İbrahim

"Biz onu ve yanında bulunan yeğeni Lut'u kurtarıp, herkes için bereketli kıldığımız topraklara (Filistin) ulaştırdık" (Enbiya 21/71).

#### b. Hz. Davud ve Hz. Süleyman

Hız. Davud, krallığının 33 yılını, oğlu Süleyman da krallığının 40 yılını Kudüs merkezli bölgede geçirmiştir.

#### c. Hz. İsa ve Hz. Meryem

Hız. Meryem'in annesi tarafından mabede (Kudüs'teki Süleyman Mabedine) adanması ve mabedde görevli Hız. Zekeriya'nın onun bakımıyla yükümlü tutulması (Al-i İmran 3/35-47); Hız. İsa'nın, Kudüs'te dünyaya gelmesi ve Kudüslüer tarafından sorguya çekilmesi, onun da "Allah'ın kulu olduğunu, kendisine kitap verileceğini ve peygamber olarak seçileceğini bildirmesi (Meryem 19/22-33), bu

<sup>10</sup> Abdallah Khatib, "Kur'an'da Kudüs", çev.: Ramazan Işık, FÜİFD, 2004, sayı: 9/1, s.132.



peygamberlerin ve Hz. Meryem'in Kudüs ile olan bağlantılarını ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan İslam gelmeden evvel Kudüs'te meydana gelen olaylar kapsamında Kudüs'ün tahribi olayı (İsra 17/4-7), İslam'ın gelişinden sonra ise İsra mucizesi (İsra 17/1), ayrıca kiblenin tahvili olayı (Bakara 2/142-150) ve Bizans'ın mağlup olması ve bölgenin Perslerin eline geçmesi meselesi (Rum 30/1-3) hep o bölgelere işaret etmektedir.

### 5. Mescid-i Aksa

Kur'an'daki el-Mescidü'l-Aksa'nın neresi olduğu konusunda ulema arasında fikir ayrılığı olmakla beraber, İsra 17/1'deki "el-Mescidü'l-Aksa"nın Kudüs'e işaret ettiği konusunda neredeyse İslam alimlerinin tamamı hem fikirdirler:

"Bir gece, kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir" (17/1).

Razi bu ayeti şöyle yorumlamaktadır:

'Büyük tefsirciler buradaki Mescid-i Aksa'nın Kudüs'teki kutsal mabed anlamına geldiğinde hem fikirdirler. Onlar ittifakla ayette zikredilen mescidin Kudüs'teki mescide işaret ettiğini kabul etmektedirler.<sup>11</sup>

Hız. Ömer, (16/637) yılında şehri fethettiğinde, Kudüs patriği Sophronius ona Mescid-i Aksa'yı göstermiş, caminin yerini gören Hız. Ömer ise "Bu yer, tam olarak peygamberin bize tanımladığı yerdir" diyerek bu yerin temizlenmesini ve restore edilmesini emretmiştir.<sup>12</sup>

Diğer taraftan Hız. Peygamberden gelen rivayetlere bakıldığında Kudüs'teki mescidden bahseden hadislerde genel olarak "Mescid-i Aksa" değil "Beytülmakdis" adı kullanılmaktadır. "Mescid-i Aksa" olarak kullanımı çok azdır.<sup>13</sup> O kadar ilginçtir ki Miraçtan bahseden hadislerde<sup>14</sup> ve benzer rivayetlerde<sup>15</sup> dahi burası

<sup>11</sup> Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, (Kahire 1938), c. 20, s. 146.

<sup>12</sup> Muciru'd-Din el-Hanbeli, *Tarihu'l-Kuds ve'l-Halil*, c. 1, s. 256.

<sup>13</sup> Mescid-i Aksa ve Beytü'l-Makdis kelimelerinin hadislerdeki kullanımı için bk. Wensick, *Concordance*, c. 8, s. 305, 333.

<sup>14</sup> İbn Sa'd, I, s. 215.

<sup>15</sup> Belazuri, I, s. 296

“Mescid-i Aksa” olarak değil de “Beytülmakdis” olarak nitelendirilmektedir.<sup>16</sup>

## B. Hadis Literatüründe Kudüs

Kudüs'ü yücelten ve öven birçok hadis vardır. Bu hadisler, Kü-tübü's-Sitte gibi ilk dönem hadis külliyyatında ve Vakidi (ö. 207/823)'nin *Fütuhu Biladi's-Şam*'ı gibi ilk dönem İslam tarihi kitaplarında bulunabilir. Ayrıca, Kudüs'ün faziletine dair ihtisas kitapları da mevcuttur. Kudüs'ün fazileti ile ilgili olarak sadece üç hadisi zikretmek yeterli olacaktır. Bu hadisler genel olarak Müslüman hadisçiler tarafından sahih hadisler olarak kabul edilmektedir.

### 1. Üç Mescid Hadisi

Üç mescid hadisi Kudüs'ün fazileti ile ilgili olarak en meşhur hadistir.

Resulullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: 'İbadet için) Yolculuk ancak şu üç mescidden birine olur: Benim şu mescidime, Mescidi Haram'a ve Mescidi Aksa'ya'.

Burada kastedilen yolculuk, ibadet kastıyla olan özel yolculuktur. Bu hadisi şerif dolayısıyla Mescid-i Aksa, harem mescidlerin üçüncüsü sayılmıştır.<sup>17</sup>

Goldziher, Zühri'nin Emeviler lehine hadis uydurduğuna örnek olarak bu hadisi göstermektedir. Buna göre “Mescid-i Haram, benim mescidim (Mescid-i Nebevi) ve Beytülmakdis olmak üzere üç mescid için seyahat yapılır”<sup>18</sup> mealindeki hadis, siyasi gayelerle uydurulmuştur. Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan (ö.86/705), Mekke'de hüküm süren Abdullah b. Zübeyr'in Mekke'ye gidecek olan Suriyelilerden biat alabileceğini düşünerek hacca gitmeyi yasaklamıştır. Karşı bir tedbir olarak haccı Kudüs'teki Kubbetü's-Sahra'ya çevirmenin çarelerini aramış ve Kabe etrafında yapılan tavafı Kudüs'ün mukaddes mekanında yapılacak tavafın şer'an aynı derecede makbul sayılabileceğine dair bir karar çıkartmıştır. Zühri

<sup>16</sup> İbn İshak, *Sire*, (Konya 1981), s. 463.

<sup>17</sup> Buhari, *Fazlu's-Salât*, 1; Müslim, *Hac*, 95; Ebu Davud, *Menâsik*, 98; Darimi, en-Nesai, II, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 134; İbn Mace, *İkâmetü's-Salât*, 196; ve İmam Malik tarafından temel hadis kitaplarında zikredilir. Bkz, A. J. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Tome 2, (Leiden, E. J. Brill, 1943), s. 234; İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari*, c. 4, s.10 1; bk: M. Lecker, 'Biographical Notes on İbn Shihab ez-Zühri', *Journal of Semitic Studies*, 1996, sayı: 41, s. 42.

<sup>18</sup> Buhari, *Savm*, 67; *Sayd*, 26; Müslim, *Hac*, 415, 511, 512; Nesai, *Mesacid*, 10.

de bir hadis uydurarak siyasi sebeplerin gerektirdiği bu reformu haklı çıkarma görevini üstlenmiştir. Buna göre haccın Mekke, Medine ve Kudüs'te olmak üzere makbul olduğu üç mescid vardır.<sup>19</sup>

Goldziher'in bu iddiası doğru değildir çünkü hadisin uydurucusu olarak gösterilen Zühri'nin bu işte bir rolünün olması tarih bakımından mümkün değildir. Zira kaynaklar Zühri'nin, Abdülmelik b. Mervan ile görüşmesinin (81-84/700-703) yılları arasında gerçekleştiğini belirtmektedir. Buna göre Zühri'nin halife ile görüşmesi, Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesinden çok sonradır.

Kubbetü's-Sahra'nın inşasına (66/685-686) yılında başlanmış, inşa (72/691)'de tamamlanmıştır. Söz konusu olay bu tarihlerde meydana gelmişse 50 veya 58 yılında doğduğu kaydedilen Zühri, o esnada 14 veya 22 yaşlarında olmalıdır. Bu durumda halifenin, böylesine önemli bir karar için, İslam dünyasında tanınmayan genç birini tercih etmesi makul görülmemektedir. Diğer taraftan sözü edilen hadis, sahabeden Hz. Ali, Abdullah b. Amr, Ebu Said el-Hudri, Ebu Hureyre gibi kişiler tarafından da rivayet edilmiştir.<sup>20</sup>

## 2. Mescid-i Aksa'nın İnşa Edilen İkinci Mescid Oluşu

Ebu Zer el-Gıfari'den rivayet edildiğine göre, o şöyle dedi:

“Yeryüzünde inşa edilen ilk mescidin hangi mescid olduğunu peygambere sordum? Peygamber cevap verdi: Yeryüzünde inşa edilen ilk mescid, Mekke'deki Mescidi Haramdır. Ondan sonra hangisi inşa edildi diye sordum? Peygamber Mescidi Aksa diye cevap verdi. Sonra bu ikisi arasında kaç yıl vardır diye sordum? Peygamber 40 yıl diye cevap verdi<sup>21</sup> ve ilave etti: Nerede namaz vaktine ulaşırsan orada namazını kıl, orası mescittir.”<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Goldziher, *Muslim Studies*, II, ss. 44-45.

<sup>20</sup> Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis anlayışı ve Eleştirisi*, (İstanbul 2015), ss. 136-137; Ebu Şehbe, *Sünnet Müdafaa*, çev.: M. Görmez, M. Emin Özafşar, (Ankara 1990), II, 83; A. Öreç, “Kudüs ve Mescid-i Aksa'nın Faziletine Dair Hadisler ve Yorumu”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2016, sayı: 22, ss. 141-143.

<sup>21</sup> Buhari, *Enbiya*, 10,12, 40; Müslim, *Mesâcid*, 1,2.

<sup>22</sup> Abdu'r-rezzâk, *el-Musannef*, I, 403 (no: 1578), III, 348 (no: 5925); Buhârî, *Ehâdisü'l-Enbiyâ'*, 40; Müslim, Ebü'l Hüseyin b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Riyad, 1998, Mesâcid, 1, 2. Benzer ifadeler için bkz. Malik b. Enes, *Muvatta*, thk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, (yy, 2004), c. I, s. 266 (no: 360); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk.: Şu'ayb Arnavut-Adil Mürşid, (Beirut, 1995), c. I, s. 309, V, 157; Buhârî,

### 3.Hz. Süleyman'a Dair Rivayet

Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Hakim'in Abdullah b. Ömer (ra)'den rivayet etmiş oldukları bir hadisi şerife göre de Resulullah (sav) şöyle buyurmuştur:

'Süleymân (s) Mescidi Aksa'yı yaptığında Rabbinden üç şey istedi. Rabbi ona ikisini verdi. Ben üçüncüsünü de vermiş olmasımı ümit ediyorum: Kendisine, kendi hükmüne denk gelecek hüküm vermesini istedi, (Rabbi) bu istediğini verdi. Kendisinden sonra hiç kimsenin ulaşamayacağı bir saltanat vermesini istedi, bu istediğini de verdi. Bir de her kim, bu Mescid'de -yani Mescidi Aksa'da- namaz kılmak amacıyla evinden çıkarsa anasından doğmuş gibi günahlarından sıyrılırsın istedi. Biz Allah'ın bu istediğini de ona vermiş olmasımı ümit ediyoruz.<sup>23</sup>

### 4.Kandillerine Yağ Gönderilmesi

Bir hadis-i şerifte bildirildiğine göre Resulullah (sav)'ın câriyesi Meymune (ra):

'Ey Resulullah! Bize Mescidi Aksa hakkındaki hükmün ne olduğunu bildir' dedi. Resulullah (s.a.s.) da şöyle buyurdu: 'Oraya (Mescidi Aksa'ya) gidin ve içinde namaz kılın.' -Hadisin râvisi dedi ki: 'O zaman burası Dâru'l-Harb'di (yani Müslüman olmayanların hâkimiyeti altındaydı).'- (Resulullah (sav) sözlerine daha sonra şöyle devam etti): 'Eğer oraya gidemez ve içinde namaz kılamazsanız kandillerinde yakılmak üzere oraya zeytinyağı gönderin.'<sup>24</sup>

### 5. Mescid-i Aksa'da Kılınan Namazın Sevabı

Hadislerde, Mescid-i Aksa'da kılınan namazın sevabının kat kat olduğuna dair rivayetler de vardır.<sup>25</sup>

### C. Mescid-i Aksa'nın Yeri

Günümüzde Kubbetü's-Sahra'nın güney tarafında bulunan ve Mescid-i Aksa diye bilinen mescidin inşası Emevi Halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın oğlu I. Velid (705-715) döneminde tamamlanmıştır.

---

*Ehâdisü'l-Enbiyâ'*, 10; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, (İstanbul, 1981), Mesâcid, 7; Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb, *Sünen*, thk.: Abdu'l-Fettah Ebû Ğudde, (Haleb, 1986), Mesâcid, 3.

<sup>23</sup> Ahmed ibn Hanbel, *Müsned*, II, 176; Nesâî, *Sünen*, II, 34; İbn Mâce, *İkâme*, 196.

<sup>24</sup> Ebu Davud, *Kitâbu's-Salât*, 14.

<sup>25</sup> Örenç, "Kudüs ve Mescid-i Aksa'nın Faziletine Dair Hadisler", ss. 144-146.

Kur'an-ı Kerim'de "el-Mescidü'l-Aksa" adının geçtiği ayetin (İsra 17/1) nüzulünden çok sonra inşa edilen Kudüs'teki mescide "Mescid-i Aksa" adı verilmiştir.<sup>26</sup>

### 1. İsra Suresinin Nüzul Tarihi

İsra suresinin ne zaman nazil olduğu konusunda ihtilaf vardır. Genelde surenin Mekki olduğu kabul edilmektedir. Nüzul sıralamasında 50. sure olduğu ve Kasas suresinden sonra, Yunus suresinden önce indiği belirtilmektedir.<sup>27</sup> "İlk ayetinde sözü geçen sırlarla dolu 'gece yolculuğu' bu surenin, daha önce değil, olsa olsa hicretten önceki yıl içinde vahyedilmiş olduğunu göstermektedir. Suyûfî, nüzul sıralamasında sureyi 28. sure (Kasas) ile 10-12. sureler grubu arasına yerleştirmektedir. Bir kısım otoriteler, surenin bazı ayetlerinin çok daha sonraki bir zamana, yani Medine dönemine ait olduğu görüşünü ileri sürmüşlerse de<sup>28</sup> bu görüş, sadece tahminlere dayalı olduğundan pek makul görünmemektedir.<sup>29</sup> İsra suresi Mekke döneminde indirilen son surelerden biri olup, Kasas suresinden sonra nazil olmuştur.<sup>30</sup>

Bir başka yoruma göre muhteva açısından dikkatli bir tahlil, İsra suresinin 2-39 ayetlerinin Medine döneminde nazil olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü İsra 2-3 ayetleri, Hz. Musa ve İsrailoğullarından bahsetmektedir. Devamında İsrailoğullarına, geçmişlerinde başlarına gelen iki sürgün olayı hatırlatılmaktadır (İsra 17/3-8).

Bilindiği gibi Mekke'de yukarıdaki ayetlere muhatap olacak hiçbir Yahudi yoktu. Oysaki Medine'de Yahudiler çok etkili topluluk oluşturuyorlardı. Bu durum, yukarıdaki ayetlerin Medine'de nazil olduğu tezini güçlendirmektedir. Surenin devamında, Kur'ânî davetin esasları verildikten sonra (8-21. ayetler), Tevrat'ın "On Emir"ine benzer ilahi emirlerin sıralanması da (22-39. ayetler), bu ayetlerin Yahudi bir topluluğu muhatap aldığı görüşüne kuvvet kazandırmaktadır. İsra suresi 2-39. ayetlerinin Medine'de nazil olduğu

<sup>26</sup> Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksa", *DİA*, c. 29, s. 270.

<sup>27</sup> M. Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, (Ankara 2015), s. 323.

<sup>28</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 4, s. 3140.

<sup>29</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 558.

<sup>30</sup> K. Yaşaroğlu, "İsra Suresi", *DİA*, 2001, c. 23, s. 177.

görüşü bu kadar kuvvet kazanınca, ilk ayetinin de bu bağlamda Me-dine’de inmiş olması ihtimali kuvvet kazanmaktadır.<sup>31</sup>

## 2. İsra mucizesinin Zamanı

Rivayetlerin genelinde olayın Mekke döneminde olduğu belirtilirse de bazıları vahyin ilk günlerinde olduğunu<sup>32</sup>, bazıları 5. yılda veya 10. yıldaki Ebu Talib’in ölümünden sonra olduğunu iddia etmektedir.<sup>33</sup> Belâzuri’ye göre İsra mucizesi hicretten bir yıl önce gerçekleşmiştir.<sup>34</sup> Diğer taraftan İsra ve Mirac olayının aynı gecede mi yoksa farklı gecelerde mi olduğuna dair ihtilaf bulunmaktadır<sup>35</sup>.

## 3. Mescid-i Aksa’nın Yeri

İsra suresinde bildirilen İsra mucizesinin hicretten bir, bir buçuk yıl önce vuku bulduğu kabul edilmektedir. Gece yolculuğunun başlangıcı el-Mescidü’l-Haram, varış noktası da el-Mescidü’l-Aksa’dır. İsra mucizesinin başlangıç noktasında ihtilaf yoktur ancak varış noktası tartışmalıdır. Bu tartışmaları şu şekilde özetlemek mümkündür

(i) *Ayette söz konusu edilen “el-Mescidü’l-Aksa” ne Kudüs’tür ne de Kudüs’teki bir yapıdır.*

Bu görüşü savunanlara göre Kur’an-ı Kerim’de, “Rumlar (Bizanslılar), Arapların bulunduğu bölgeye **en yakın bir yerde** yenilgiye uğradılar” (Rum suresi 30/2-3) buyrulurken, Kudüs’ün de içinde bulunduğu bölge, Arapların bulunduğu bölgeye en yakın bölge olarak tavsif edilmektedir. El-Mescidü’l-Aksa ise en uzak mescid demektir. Şu halde en yakın bölgede en uzak mescid olmaz.

(ii) *İsra mucizesinin vuku bulduğu dönemde Kudüs’te “el-Mescidü’l-Aksa” diye bir yapı yoktur.*

Kudüs, Yahudi Kutsal Kitabına göre ilk defa Hz. İbrahim kıssası çerçevesinde “Salem’in şehri” adıyla zikredilir. Daha sonra ise Hz. Davud’un şehri fethiyle beraber devletin siyasi merkezi, Hz. Süleyman’ın mabedi (Beit ha-Mikdaş=Beytülmakdis) inşa etmesiyle de dini merkez olur. Hz. Süleyman’ın inşa ettiği mabedin adı İbrance *Beit ha-Mikdaş*, Arapça Beytülmakdis’tir. Bu mabed, Yahudi

<sup>31</sup> Hikmet Zeyveli, *İlahi Dinlerde Mucize ve Gayb*, (İstanbul: 2018,) ss. 69-74

<sup>32</sup> Taberi, *Tarihu’l-ümmem ve’l-müluk*, (Beyrut: 1995), c. I, s. 537

<sup>33</sup> İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye*, (Beyrut: 2005), c. II, s. 470

<sup>34</sup> Belazuri, *Ensabu’l-Eşraf*, (Dımeşk: 1997), c. I, s. 295

<sup>35</sup> Mehmet Azimli, “İsra ve Mirac Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Bilimname*, 2009, sayı: XVI/1, s. 44.

Kutsal Kitabının naklettiğine göre, yedi yıllık bir inşaattan sonra, MÖ 960'da açılmış, MÖ 587'de Babililerce yıkılmış, MÖ 515'te tekrar yapılmış, MÖ 20'lerde genişletilmiş, çevresine ihata duvarı çekilmiş, MS 70 yılında da ikinci ve son kez yıkılmıştır. İsrâ suresindeki 5. ayet, mabedin birinci yıkılışına, 7. ayet de ikinci yıkılışına telmih kabul edilmektedir.

MS 132'de Yahudilerin Roma'ya karşı ayaklanması, 135 yılında kanlı bir şekilde bastırılınca İmparator Hadrianus, şehri yeniden kurar, mabedin yerine ilah Jüpiter'e ithafen bir pagan tapınak yapar ve şehre "Colonia Aelia Capitolina" adını verir. Pagan Roma Hıristiyanlığa serbesti tanıyıp, bu yeni din yayılınca bu defa Hadrianus'un yaptırdığı pagan tapınak yıkılır ancak mabed, üçüncü kez tekrar yapılmaz. Çünkü İsa Mesih, mabedi göstererek "Size doğrusunu söyleyeyim, burada taş üstünde taş kalmayacak, hepsi yıkılacak" (Matta, 24:2) dediğinden, onun bu sözünü nakzetmemek için, yeni bir tapınak yapılmamıştır. Bizans İmparatorluğu döneminde Süleyman Mabedinin mekânında bina yoktu ve büyük kaya kütesi açıkta idi. Hicret öncesinde İsrâ mucizesinin gerçekleştiği dönemde ve MS 637'de Hz. Ömer Kudüs'ü fethettiğinde orada yapı yoktu. Emevi Halifesi Abdülmelik b. Mervan, 690'lı yıllarda "Hacer-i Muallak" adı verilen kaya kütesini örten "Kubbetü's-Sahra"yı yaptırdı. Daha sonra da "Mescid-i Aksa" da denilen kible mescidini oğlu I. Velid, 705'te tamamladı.

(iii) Yukarıda serdedilen sebeplere binaen, İsrâ suresindeki "el-Mescidü'l-Aksa", Kudüs'te değil semada, Sidretü'l-Münteha yakınında bir makamdır.

M. Hamidullah, Abdülmelik b. Mervan'ın Kudüs'te inşa ettirdiği mabede Mescid-i Aksa ismini verdiği işaret ettikten sonra bu ismin giderek yaygın bir şekilde kullanıldığına dikkat çeker ve böylece kaynaklara da bu şekilde girdiğini belirtir.<sup>36</sup>

Hamidullah, İsrâ hadisesinin vuku bulduğu dönemde Kudüs'te herhangi bir mescidin bulunmadığına işaret ederek, ayetteki kavramın semada bulunan manevi mescidi işaret ettiğini ifade eder ve Hz. Peygamberin de Kudüs'e değil semadaki bu mescide götürüldüğünü söyler.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 141 (254 no'lu dipnot açıklaması).

<sup>37</sup> M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 140 (254 no'lu dipnot açıklaması).

Hamidullah, Kur'an'da geçen "el-Mescidü'l-Aksa" terkihiyle siyer ve hadis metinlerinde yer alan "Mescid-i Aksa" kullanımını ara-sında dil bilgisi yönünden farklılık olduğuna dikkat çekerek, Kur'an'da zikredilen "el-Mescidü'l-Aksa"nın Kudüs'le bir ilgisinin olmadığını iddia eder. Onun açıklamalarına göre Kur'an'daki kul-lanımında *sıfat-mevsuf* ilişkisi varken, hadis metnindeki kullanımında *muzaf-muzafun ileyh* ilişkisi vardır.<sup>38</sup> Hamidullah bu iddiasını dile getirirken Buhari'deki bir rivayette yer alan "Mescidü İlya" kavra-mını referans gösterir<sup>39</sup>. Bu kavram Buhari'den daha mukaddem kaynak olan Abdürrezzak'ta da geçmektedir.<sup>40</sup> Ona göre en erken dönem kaynaklarında ayetteki "el-Mescidü'l-Aksa" kavramı yer al-mayıp, "Mescidü İlya" kavramı kullanılmıştır. Bu nedenle ayetteki "el-Mescidü'l-Aksa" kavramının ve dolayısıyla da İsra hadisesinin Kudüs'le bir alakası yoktur<sup>41</sup>.

Batılı şarkiyatçılardan Wensinck de Emevi halifesi Abdülmelik tarafından Süleyman mabedinin bulunduğu harem bölgesine inşa edilmiş olan ve günümüzde "Mescid-i Aksa" olarak bilinen mesci-din, Kur'an'da zikri geçen "el-Mescidü'l-Aksa" olmadığını söyler ve klasik müfessirlerin bunu miraçla ilgili rivayetlerle veya gökteki mescidle ilişkilendirdiklerini dile getirir. Ardından bu ismin yay-gınlık kazanmasında Emevilerin, İslam'ın mukaddes şehirleri olan Mekke ve Medine'ye karşı Kudüs'ü ön plana çıkarma gayretlerinin etkili olduğunu söyler<sup>42</sup>.

(iv) "el-Mescidü'l-Aksa", Kudüs'te değil Ci'rane'dedir.

Alfred Guillaume, ayette geçen "el-Mescidü'l-Aksa"nın, Mekke ya-kınlarındaki Ci'rane'de bulunan mescid olduğunu söyler.<sup>43</sup>

Vakıdî (207/822) ve Ezrakî (224/839) gibi erken dönem kaynak-larında Mekke yakınlarındaki Ci'rane'de isrâ ayetinde geçen "el-Mescidü'l-Aksa" adında bir mescidin bulunduğu dair sınırlı bir rivayet nakledilmiştir. Başta Guillaume olmak üzere Ateş, Bayram ve Azimli gibi son dönem araştırmacıları bu iki kaynaktan yer alan

<sup>38</sup> M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. I, ss. 140-141 (254 no'lu dipnot).

<sup>39</sup> Buhari, *Tefsir* (İsrail), I.

<sup>40</sup> Abdürrezzak, *el-Musannef*, c. 8, s. 455.

<sup>41</sup> İsrail Balcı, *İsra ve Mirac Gerçeği*, (Ankara 2012), s. 109.

<sup>42</sup> A. J. Wensinck, "Mescidi Aksa", *İA*, c. 8, ss. 118-119.

<sup>43</sup> Balcı, *İsra ve Mirac Gerçeği*, s. 113.



aynı içerikteki rivayete dayalı olarak” el-Mescidü'l-Aksa”nın, Kudüs’te değil burada bulunduğunu ve dolayısıyla da İsrâ hadisesinin de sanıldığının aksine Kudüs’le değil Cî’râne’yle ilişkili olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>44</sup>

Vakıdî’nin naklettiği rivayet 630 yılında yapılan Huneyn Savaşından sonra ganimetlerin taksimiyle ilgili haberler arasında yer almaktadır. Huneyn savaşında Hz. Peygamber ele geçirilen ganimetleri Mekke-Taif yolu üzerindeki Cî’râne’de muhafaza etmiş, savaş dönüşü on üç gün burada kalmış, kaldığı müddetçe, adı “el-Mescidü'l-Aksa” olan bir namazgahının olduğu, buna mukabil mezkur mescidin karşı tarafında da “el-Mescidü'l-Ednâ” adında ashabın namaz kıldığı bir başka mescidin bulunduğundan bahsetmektedir<sup>45</sup>. Ezrakî de burada iki ayrı mescidin olduğunu söyler<sup>46</sup>. Huneyn savaşı (8/630) yılında gerçekleşmiştir.

Bu iddia birkaç yönden tutarsız görünmektedir. Şöyle ki:

- Bu görüş kabul edildiği takdirde İsrâ suresinin ilk ayetlerinin, Huneyn savaşından sonra ve dolayısıyla Kur’an-ı Kerim’in Medine’de muhatap alacağı önemli bir Yahudi toplumunun artık mevcut bulunmadığı bir zamanda nazil olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Oysaki bu ayetler özellikle Yahudi bir kitleyi önemle muhatap almaktadırlar. Bu da en azından Medine’deki son Yahudi kabilesi Kureyzaoğullarının cezalandırıldıkları beşinci hicri yıldan önceki bir tarihe (Huneyn’den çok önceki bir tarihe) uygun düşmektedir. Dolayısıyla İsrâ ve Mescidü'l-Aksa kavramları Huneyn savaşından sonra vuku bulmuş olaylarla izah edilemez.

- Ezraki ve Vakıdî’nin zikrettikleri mescidin sıradan bir mescid olduğu, el-Aksa kelimesinin, aynı vadede bulunan, yakındaki ikinci bir mescidden (el-Mescidü'l-edna) ayırt edilmesi için bir niteleme olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

- Bu mescidin çevresinin, ilgili ayetteki nitelemeyle “mübarek” olarak bilinmesi için önemli bir sebep görünmemektedir.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Balcı, *İsrâ ve Mirac Gerçeği*, s.124.

<sup>45</sup> Vakıdî, *Kitabü'l-Meğazi*, III, 958-959.

<sup>46</sup> Ezrakî, *Ahbaru Mekke*, II, 200.

<sup>47</sup> Zeyveli, *İlahi Dinlerde Mucize ve Gayb*, s. 83.

(v) *Mescid-i Aksa Kudüs'teki mescid midir?*

Kudüs'teki mescid tarih, siret ve coğrafya kitaplarında hep "Beytül-makdis" diye anılmıştır. Bazı kaynaklarda ise "Mescid-i İlya" olarak geçmektedir.

Mescid-i Aksa'nın Kudüs'teki mescid (Beytülmakdis) olduğu iddiası sadece hadis kaynaklarında meşhur "şeddü'r-rihal (yolculuk)" hadisine dayandırılmaktadır. Bu hadis ile ilgili Buhari<sup>48</sup> ve Müslim'deki<sup>49</sup> rivayetler Mescid-i Aksa olarak bitiyor, Müslim'de yine Ebu Hureyre'den nakledilen diğer bir hadiste ise Mescid-i İlya geçiyor ki, bununla Beytülmakdis'in kastedildiği açıktır.

Hadis metinlerinde üçüncü mescidin adının Mescid-i Aksa olduğu konusunda ittifak yoktur. İlk dönem tarih, coğrafya ve siret kaynaklarında yer alan "şeddü'r-rihal hadisinde üçüncü mescidin adı "Beytülmakdis" veya "ilya" olarak geçmektedir.

Yakubi, Tarihinde şöyle diyor: Abdullah b. Zübeyr'in, hacca gelenleri kendine biata zorlaması üzerine Emevi halifesi Abdulmelik b. Mervan (65-86/685-705) kendi bölgesindeki insanların hacca gitmelerini yasakladı. Bunun üzerine halktan "Üzerimize farz olan hac ibadetimizden bizi nasıl men edebilirsin"? itirazları üzerine "Bakın İbn Şihab ez-Zühri size rivayet ediyor ki: Üç mescidden başkası için yola çıkılmaz: Mescidü'l-Haram, benim mescidim ve Beytülmakdis mescidi. Bu sonuncusu sizin için Mescidü'l-Haram görevi yapsın. Resulullah'ın üzerine basarak göklere yükseldiği rivayet edilen bu kaya da sizin için Kabe görevi yapsın, diyerek bu kayanın üzerine bir kubbe bina etti. Halk, Kabeyi tavaf ettiği gibi bu kubbeyi tavaf etmeye başladı.<sup>50</sup>

Kubbetu's-Sahra'nın inşa tarihi (66-72/686-691), Abdullah b. Zubeyr'in ölüm tarihi (73/692) olduğuna göre bu uygulamanın en azından bir sene sürdüğü; Abdullah b. Zubeyr'in öldürülmesinden sonra buna son verildiği ve tekrar Mekke'ye haccedildiği anlaşılmaktadır.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Buhari, *Sahih*, 1189.

<sup>49</sup> Müslim, *Sahih*, 1397.

<sup>50</sup> Yakubi, *et-Tarih*, c. I, s. 214; ed-Demiri, *Hayatü'l-Hayevan el-Kübra*, c. I, s. 100 ve c. II, s. 58

<sup>51</sup> Zeyveli, *İlahi Dinlerde Mucize ve Gayb*, ss. 78-80.

(vi) *Mescidu'l-Aksa Medine'dir.*

Günümüzde bazı Müslüman alimler, İsra suresinin birinci ayetinin Medine'de nazil olduğu, bu ayetle Hz. Peygamber'in hicretine atıfta bulunduğu ve "çevresi mübarek kılınan", "Allah'ın ayetlerinin yaşandığı ve gözlemlendiği" Mescidu'l-Aksa'nın bizzat "Medine Haremi" olduğu görüşünü benimsemiş bulunmaktadır. İki örnek olarak Ghulam Ahmad Parwez'in *Exposition of the Quran*'ı<sup>52</sup> ile Ahmad Ali'nin *The Quran*'ını<sup>53</sup> gösterebiliriz.

Aslında Medine'nin bir adının da "Mescidu'l-Aksa" olduğunu, meşhur Medine tarihçisi Semhudi, *Vefau'l-vefa bi-Ahbari Dari'l-Mustafa* isimli eserinde, dönemin meşhur Maliki alimlerinden Ahmed b. Abdirrahman et-Tadeli'nin (ö. 741/1341) bir eserine atfen nakletmektedir.<sup>54</sup>

İsra suresinin ilk ayeti hicretten bahsetmektedir; geleneksel İsra/Mirac rivayetleriyle ve dolayısıyla Kudüs'le veya Beytülmakdis'le alakası yoktur. İsra'nın ve Mescidü'l-Aksa'nın Kudüs ve Beytülmakdis'le ilişkilendirilmesi siyasi ve dini saiklerle Emeviler döneminde gerçekleşmiştir. Ancak böyle bir sonuca varmamız, Kudüs ve çevresinin Kur'an tarafından da mübarek görüldüğünün inkarı anlamına gelmez (Kur'an 7/137; 21/71,81; 34/18).<sup>55</sup>

(vii) *Mescid-i Aksa Kudüs'tür.*

İsra suresinde söz konusu edilen "el-Mescidu'l-Aksa"nın Kudüs olduğunu savunanlar ise şu gerekçeleri ileri sürmektedirler:

- En yakın bölgede en uzak mescid olabilir. Bizans ile İran'ın savaştığı ve Bizans'ın yenildiği Filistin bölgesi Kur'an'da Hicaz'a en yakın bölge diye nitelenmektedir. Geniş perspektifte Hicaz'a yakın olan Filistin coğrafyasında pek ala en uzak mescid olabilir.

- O dönemde Kudüs'teki Harem-i Şerif denilen bölgede illa da bir yapının olması şart değildir. Zaten tarihen sabittir ki İsra mucizesi günlerinde orada bir yapı yoktur. Tarihi bilgilerimize göre Hz. Süleyman tarafından yedi yıllık bir inşaattan sonra MÖ 960 yılında hizmete açılan *Beit ha-Mikdas/Beytülmakdis*, MÖ 587'de Babil Kralı Nebukadnezar tarafından yıkılmış, MÖ 515'te ikinci kez yapılan

<sup>52</sup> Ghulam Ahmad Parwez'in *Exposition of the Quran* adlı eseri aşağıdaki linkten indirilebilir. <http://islamicdawn.com/wp-content/uploads/2014/10/eohq.pdf>.

<sup>53</sup> Ahmad Ali, *The Quran*, s. 249.

<sup>54</sup> es-Semhudi, *Vefau'l-vefa*, c. I, s. 26

<sup>55</sup> Zeyveli, *İlahi Dinlerde Mucize ve Gayb*, ss. 81-84.

mabed, MÖ 20'li yıllarda Hirodes tarafından genişletilerek yenilenmiş, MS 70 yılında Roma ordu komutanı (sonradan imparator olan) Titus tarafından ikinci ve son kez yıkılmış, mabedin yerine İmparator Hadrianus tarafından, MS 136 yılında Roma ilahı Jupiter'e ithafen bir pagan tapınak yaptırılmış (Colonia Aelia Capitolina), bu pagan tapınak da, Roma'nın Hıristiyanlığı benimsemesi üzerine yıkılmış, İsa Mesih'in "Bu yapıda taş üstünde taş kalmayacaktır" (Matta, 24/2) sözüne itibaen yeni bir mabed yapılmamıştır. Dolayısıyla Emeviler tarafından orada Kubbetu's-Sahra ve Mescid-i Aksa yapıncaya kadar bir yapı yoktur.

BeytulMakdis, öncelikle bir yapı ancak yapının kurulduğu alan (Harem-i Şerif) ve şehrin bizatihi kendisidir. Nasıl ki el-Mescidü'l Haram, bir binanın/yapının değil, bir alanın adı olup bu isimle bütün "Mekke Haremi" kastedilmekte ise, "el-Mescidü'l-Aksa da Allah'a kulluk edilen başka bir alanın adı olmaktadır.

Özellikle İsrâ hadisesinden sonra sahabiler, bu mukaddes beldeye yoğun ilgi göstermiş, Hz. Peygamber (sav)'in vefatı sonrasında ise Kudüs'ü fethetmeyi amaçlamışlardır. Çünkü Resûlullah, vefatından hemen önce Beytulmakdis'in yakında fethedileceğini müjdelmiş hatta Şam/Filistin topraklarına gönderilmek üzere Üsâme b. Zeyd komutasında bir ordu hazırlatmıştır. Bu sebeple sahabiler Allah Resûlü'nün vefatının hemen ardından Kudüs topraklarını fethetmişlerdir. Filistin bölgesinin önemli bir kısmı, Hz. Ebû Bekir döneminden itibaren Müslümanların hâkimiyetine girmiştir. Hz. Ebû Bekir'in Filistin cephesi komutanı Amr b. el-Âs, başta Gazze ve Nablus olmak üzere birçok kenti Hıristiyan Bizans'tan alarak İslam topraklarına katmış ve Kudüs önlerine kadar gelmiştir.

Hz. Ebû Bekir döneminde ilk fethedilmesi gereken yerlerden biri olarak görülen Kudüs, nihayet Hz. Ömer döneminde (17/638) yılında Ebu Ubeyde b. Cerrâh komutasındaki İslâm askerlerinin gayretleriyle Bizanslılardan teslim alınmış ve İslâm topraklarına dâhil edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber döneminden itibaren bazı sahabiler ibadet ve ziyaret maksadıyla Mescid-i Aksâ'ya özel yolculuklar yapmışlardır. Bu bilgiler ışığında Kudüs'ün, Mekke döneminden itibaren sahabenin ilgi odağı haline geldiğini, onların gözünde ve gönlünde bu toprakların müstesna bir yere sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. Denilebilir ki Hz. Ömer zamanında gerçekleşecek olan Kudüs fethinin hikâyesi, Müslümanların namaz-

larını Beytülmakdis'e yönelerek kıldıkları andan itibaren başlamıştır. Binaenaleyh sahabenin henüz fethedilmeden önce Kudüs'e ve Mescid-i Aksâ'ya hususi ilgi gösterdiği sarahaten anlaşılmaktadır. Bu ilginin sebeplerini ise şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Kudüs topraklarının faziletini bildiren ayetler, sahabenin dikkatini bu topraklar üzerine çekmiştir. Kur'an-ı Kerim'de, Kudüs topraklarının faziletine dair birçok ayet vardır. Bu ayetlerden beş tanesi Kudüs topraklarının bereketli kılındığını ifade ederken, biri de bu toprakları "el-arzu'l-mukaddese" olarak nitelemektedir. Bu iki vasfı kullanmaksızın Kudüs'e işaret eden daha başka ayetler de vardır.

- Kudüs'ün en önemli özelliği Peygamberlik yurdu olmasıdır. Çok sayıda peygamberin yaşadığı mukaddes bir mekân olması ve peygamberlerden miras kalan Beytülmakdis'i içerisinde barındırması açısından da Kudüs, sahabenin gözünde önemli bir yere sahip olmuştur.

- Sahabenin Kudüs'e gösterdiği ilginin sebeplerinden biri de Mescid-i Aksâ'nın etrafının mübarek kılınması ve bu mescidin, Allah'ın yeryüzündeki ilahi ayetlerinden bir kısmını bünyesinde veya çevresinde barındırmasıdır. Dolayısıyla, Mescid-i Aksâ sıradan bir mekân değil içerisinde veya çevresinde bir kısım harikaları barındıran mübarek bir mescittir. Âyet-i kerimede şöyle buyrulmaktadır: "Kulunu, kendisine birtakım ayetlerimizi göstermemiz için bir gece Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescidi Aksâ'ya yürütenin şanı pek yücedir. Şüphesiz o her şeyi işitendir, görendir." (İsra 17/1). Yusuf el-Karadâvî'nin de belirttiği gibi Kur'ân, Mescid-i Aksâ'nın önem ve bereketini Mescid-i Nebevî inşa edilmeden ve hatta hicretten birkaç sene önce ilan etmiştir. Hadis-i şeriflerle de Kur'ân'ın ilan ettiği bu husus teyit edilmiştir.

- Mescid-i Aksâ'nın Mescid-i Harâm'dan sonra yeryüzünde inşa edilen ikinci mescid olması, sahabenin Kudüs topraklarına önem vermesinin sebepleri arasında zikredilebilir.

- Bilindiği üzere Kudüs, Müslümanların ilk kiblesidir. Kible Kâbe'ye döndürülmeden önce Müslümanlar, namazlarını belli bir müddet Beytülmakdis'e yönelerek kılmışlardır. Bu durum sahabenin dikkatini bir dönem oraya tevcih etmiş ve Müslümanların bu şehri dinî bir merkez olarak görmelerinin sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Müslümanlara yüzlerini Mescid-i Haram'a çevirmelerini

emreden Kur'ân ayetleri ininceye kadar Kudüs, Müslümanların kiblesi olmaya devam etmiştir.

- İsrâ ve Mi'râc hadisesi Kudüs'ün kıymetini sahabe gözünde bir kat daha artırmıştır. Resûlullah (sav) hicretten önce İsrâ suresinin birinci ayetinde de zikredildiği gibi bir gece Mescid-i Harâm'dan çevresi mübarek kılınan Mescidi Aksâ'ya yürütülmüştür. Allah Resûlü (sav) Cibril ile birlikte Beytülmakdis'e girmiş ve orada iki rekat namaz kılmıştır. Yüce Allah, yeryüzünde gerçekleşen İsrâ yolculuğunun bitiş ve gökyüzünde gerçekleşen Mirâc yolculuğunun başlangıç noktası olarak Kudüs'ü seçmiştir.<sup>56</sup>

### Sonuç

Kudüs, Yahudiler ve Hıristiyanlar için kutsal olduğu gibi Müslümanlar için de kutsaldır. Şehir adı olarak Kudüs, her ne kadar Kur'an'da geçmiyorsa da, İsrâ mucizesi dolayısıyla Kur'an'da yer alan el-Mescidü'l-Aksâ'nın Kudüs'teki Süleyman Mabedi, dolayısıyla Kudüs olduğu kabul edilmektedir. Zira Kudüs şehrine, içinde barındırdığı Mabedin kutsiyetine binaen Mescid-i Aksa denildiği tarihen sabittir.

Bugün Kudüs'teki Harem-i Şerif diye adlandırılan mekanda Emevi halifesi Abdümelik b. Mervan tarafından yaptırılan Kubbetü's-Sahra ve oğlu I. Velid tarafından yaptırılan Mescid-i Aksa bulunmaktadır. Kubbetü's-Sahra, Hacer-i Muallak denilen ve Peygamberimizin üzerine basarak semaya yükseldiği kabul edilen kaya kütesini örtmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de Mescid-i Aksâ'nın çevresinin mübarek kılındığı belirtilmektedir. Çevresi mübarek kılınan bu mescid ve şehir, yine Kur'an'da "Mukaddes Belde" diye nitelenen (el-Maide 5/21) Arz-ı Mev'ud'un içindedir. Diğer taraftan Kudüs'ü ilk defa fetheden Hz. Davud ve orada Beytülmakdis'i inşa eden Hz. Süleyman, İslam inancına göre kendilerinde nübüvvet ve hükümdarlık cem edilmiş olan peygamberlerdir.

<sup>56</sup> İsmail Altun, "Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2017, sayı: 47, ss.157-162.

## Kaynakça

Abdürrezzak. *el-Musannef*, c. I. III, VIII

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*, thk.: Şu'ayb Arnavut-Adil Mürsid, (Beyrut, 1995), c. I, V.

Ali, Ahmad. *The Qur'an*, (USA: Princeton University Press, 1988).

Altun, İsmail. "Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksa", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 2017, sayı: 47, ss.157-162.

Azimli, Mehmet. "İsra ve Mirac Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Bilim-name*, , 2009, sayı: XVI /1, ss. 43-58.

Balcı, İsrâfil. *İsra ve Mirac Gerçeği*, (Ankara 2012).

Belazuri. *Ensabu'l-Eşraf*, (Dİmeşk 1997), c. I.

Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksa", *DİA*, XXIX.

Buhari. *Sahih* c. I, (Enbiya; Savm; Sayd).

ed-Demiri. *Hayatü'l-Hayevan el-Kübra*, c. I, II.

Ebu Şehbe. *Sünnet Müdafaaı*, çev.: M. Görmez, M. Emin Özafşar, (Ankara 1990), c. II.

Elmalılı, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV.

Ezrak. *Ahbaru Mekke*, c. II.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, c. II.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*, c. I.

İbn Kesir. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (Beyrut, 2005), c. II.

el-Khatib, Abdallah. "Jerusalem in the Qur'an", *British Journal of MiddleE-astern Studies*, 2001, sayı: 28/1.

Malik b. Enes. *Muvatta*, thk.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, (yy, 2004), c.I.

Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*, (İstanbul 2001).

Müslim. *Sahih*, Mesacid 1,2; "Hac", 415, 511, 512.

Nesâî. *Mesâcid*, 3, 10.

Örenç, Aşır. "Kudüs ve Mescid-i Aksa'nın Faziletine Dair Hadisler ve Yorumu", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2016, sayı: 22, ss.133-150.

es-Semhudi. *Vefau'l-vefa*, c. 1.

Taberi. *Tarihu'l-ümem ve'l-müluk*, (Beyrut 1995), c. 1.

Taberi. *Câmiu'l-beyân*, c. 6, 16.

Vakıdi. *Kitabü'l-meğazi*, c. 3.

Wensinck, A. J. "Mescidi Aksa", *İA*, c. 8.

Yakubi, *et-Tarih*, c. 1-2.

Yaşaroğlu, K. "İsra Suresi", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), c. 23/ 177.

Yücel, Ahmed. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*, (İstanbul, 2015).

Zeyveli, Hikmet. *İlahi Dinlerde Mucize ve Gayb*, (İstanbul, 2018).

# İsrail'in Kudüs Politikasının Dini Nedenleri Üzerine Bir Analiz\*

Mahmut AYDIN\*

## An Analysis on the Religious Reasons of Israel's Jerusalem Policy

**Citation/©:** Aydın, Mahmut, (2019). An Analysis on the Religious Reasons of Israel's Jerusalem Policy, Milel ve Nihal, 16 (1), 31-52.

**Abstract:** As is well known, Muslims regard Jerusalem has been a city of prophets and one of the two significant centers of the belief of tawheed (the oneness of God). Jews associated Jerusalem with the Prophet Abraham and his sons whom they considered to be the first founding ancestors and thus made Jerusalem an indispensable part of their holy history after the exile of Babylon. This paper firstly discusses the religious and political importance of Jerusalem in the light of Jewish scriptures. Afterwards, considering that attached importance it is argued that it will not be possible for those other than Jews to live in Jerusalem if the Jewish arguments about Jerusalem maintained in the Jewish scriptures are insistently maintained by the Jewish consciously and the non-Jewish unconsciously. Lastly, it is clearly pointed out and exemplified that such arguments like "Jerusalem has been established in heaven", "Jerusalem is the gate of universe", and "Jerusalem is the place of resurrection" all help the Jewish Zionist terror policies to clean out non-Jews from all the Palestinian land in order to obtain Jerusalem in particular and the whole Palestinian land in general.

**Keywords:** Jerusalem, Israel, People of Israel, Israel's Policy of Jerusalem.



\* Bu çalışma 23-24 Eylül 2017 tarihinde İstanbul'da düzenlenen *Uluslararası Kudüs Sempozyumu (Dünü, Bugünü, Yarını)* adlı etkinlikte sunulan tebliğin gözden geçirilmiş versiyonudur.

\* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, [mahmuta@omu.edu.tr].



**Atıf/©:** Aydın, Mahmut, (2019). İsrail'in Kudüs Politikasının Dini Nedenleri Üzerine Bir Analiz, MİLEL ve NİHAL, 16 (1), 31-52.

**Öz:** Bilindiği üzere Müslümanlar peygamberler şehri ve Tevhit inancının iki önemli merkezinden biri olması dolayısıyla Kudüs'ü kutsal bir kent olarak kabul etmektedir. Yahudiler ise Kudüs'ü ilk kurucu ata olarak kabul ettikleri İbrahim peygamber ve oğullarıyla ilişkilendirerek Babil sürgünü sonrası oluşturmaya başladıkları kutsal tarihlerinin olmazsa olmaz parçası yapmışlardır. Bu yazıda Yahudi kutsal metinleri ışığında Kudüs'ün Yahudiler için dini ve politik/siyasi önemi öncelikle ortaya konmaya çalışılmıştır. Daha sonra ise ortaya konan bu önem üzerinden gerek Yahudiler gerekse farkına varılmadan Yahudi olmayanlar tarafından dillendirilen ve Yahudileri kutsal metinlerinde ifade edilen Kudüs algısıyla paralellik arz eden Kudüs söylemlerinin öne çıkarılmaya devam edilmesi durumunda Kudüs'te Yahudiler dışında başka etnik ve dini grupların bulunmasının mümkün olmadığı tezi ileri sürülmüştür. Son olarak ise Kudüs'ün "gökte inşa edildiği", "arzin kapısı olduğu" ve "ölümünden dirilme mekanı" olduğu gibi söylemlerin Yahudilerin özelde Kudüs'e genelde ise tüm Filistin yurduna sahip olma ve bunun için de Yahudi olmayanları bölgeden temizlemeye yönelik terör politikalarına destek olmaktan başka bir işe yaramayacağı örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kudüs, İsrail, İsrailoğulları, İsrail'in Kudüs Politikası.

## Giriş

Günümüzde eski Kudüs olarak adlandırılan ve duvarlarla çevrili alanda Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam açısından son derece kutsal kabul edilen dini mekânlar bulunmaktadır. Bu mekânlardan ilki MÖ 10. asırda Süleyman peygamber tarafından inşa edilen, MÖ 586'da Babililer tarafından yıkılan, MÖ 540'lar dolayında tekrar inşa edilen ve 70 yılında Romalılar tarafından tekrar yıkılan Yahudi dini hayatının merkezi olan I. ve II. mabetler ve bu mabetlerin bulunduğu mabet bölgesidir. İkincisi 4. yüzyılda Roma İmparatoru Konstantin tarafından inşaatı başlatılan Kutsal Mezar Kilisesi ve üçüncüsü de Kudüs'ün Hz. Ömer tarafından fethinden sonra Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân (685-705) tarafından inşa ettirilen Mescidi Aksa ve Kubbet'üs-Sahra adlı dini yapılarıdır. Bu dini yapıların, Kudüs şehri üzerinden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam arasındaki tarihi ve teolojik bağı ortaya koyduğu, dolayısıyla eğer Kudüs'ün Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar için anlam ve fonksiyonu ortaya konursa Kudüs konusunda ortak bir temele sahip olunacağı tezinden hareketle Kudüs'te herkesin barış içinde birlikte yaşayabileceği bir ortamın tesis edilebileceği ileri sürülmektedir.

Bu yazıda Yahudi kutsal metinleri ışığında Kudüs'ün Yahudiler için dini ve politik/siyasi önemi öncelikle ortaya konmaya çalışılacaktır. Daha sonra ise ortaya konan bu önem üzerinden gerek Yahudiler gerekse farkına varılmadan Yahudi olmayanlar tarafından dillendirilen ve Yahudilerin kutsal metinlerindeki Kudüs algısıyla paralellik arz eden Kudüs söylemlerinin öne çıkarılmaya devam edilmesi durumunda Kudüs'te Yahudiler dışında başka etnik ve dini grupların bulunmasının mümkün olmadığı tezi ileri sürülecektir. Zira Yahudilik, başka dini geleneklerin aksine kendini belirli bir toprak parçasına atfeden, hatta onunla sınırlayarak kimliklendiren bir dini gelenektir. Bu toprak parçası Yahudi inancına göre ilkin yurt arayışında olan İbrahim peygambere bizzat Tanrı Yahve tarafından vaat edilmiştir. Daha sonra ise İsrailoğullarını Mısır'daki kölelik hayatından kurtarmak için Tanrı tarafından görevlendirilen Musa peygambere, kavmini alıp İbrahim peygambere vaat edilen bu topraklara götürmesi emredilmiştir. Yahudi inancına göre Tanrı'nın vaadi olan bu topraklar, Kudüs'ün de içinde yer aldığı Filistin topraklardır. Kral Davut, aşağıda göreceğimiz üzere devletleşme sürecince Kudüs'ü ele geçirerek kurduğu İsrail Krallığının merkezi yapmıştır. Oğlu Süleyman ise babası tarafından siyasi merkez yapılan Kudüs'ü "Süleyman Tapınağı" adı verilen Tanrısal mabedi inşa ederek aynı zamanda dini bir merkez haline getirmiştir. Her ne kadar sonraki dönemlerde mabet yıkılmış, inşa edilmiş ve sonra tekrar yıkılmışsa da mabedin inşa edildiği yaklaşık 140 dönümlük bir alanı içine alan "Mabet bölgesi" tarihin her döneminde kutsallığını ve dini merkez olma özelliğini korumuş ve günümüzde de korumaya devam etmektedir.

Kısaca, bu yazıda Yahudi kutsal metin verilerinden hareketle Kudüs'ün kutsallığı ve dini önemiyle ilgili Yahudi söylemleri, telakileri ve iddiaları inceleme konusu yapılarak bunların Kudüs konusundaki mevcut İsrail politikasına muhtemel etkileri ortaya konmaya çalışılacaktır.

### **Kudüs'ün İsrail Yurdu Oluşu**

Kudüs şehriyle ilgili tarihsel verilere baktığımızda kaynaklarda bu bölgeye ilk yerleşimlerin MÖ 3000 yıllarına dayandığı şeklinde bilgilerin yer almakla birlikte bu bölgede ilk yerleşimlerin Hiksoslar döneminde yani MÖ 1720-1550 dolaylarında olduğu yönünde kanıtlar daha güçlüdür. Kuzey-güney suyu üzerinde kurulan birkaç

yerleşim biriminden biri olan Kudüs'teki ilk yerleşimler Kudüs tepesi olarak bilinen bölgenin güney batısında olmuştur. MÖ 1400'lerde Filistin bölgesine gelen Hurriler de Kudüs bölgesinde yeni yerleşim alanları oluşturmuşlardır. Nitekim kadim Mısır'ın önemli tarihi kaynaklarından biri olan *Tel el-Amarna* mektuplarında MÖ 1400'lerde Kudüs'ün Mısır'a bağlı olduğu ve dönemin Mısır yönetimi tarafından atanan bir idareci vasıtasıyla Kudüs ve civarının (Filistin bölgesinin) idare edildiği bilgisine yer verilmektedir.<sup>1</sup> Dahası bu mektuplarda Kudüs bölgesinden Kenan site devleti olarak bahsedilmekte ve burada yaşayan halktan da *Apirular* diye söz edilmektedir.<sup>2</sup> Kudüs şehrinin İsrailoğullarıyla ilişkilendirilmesi İsrail krallığının kurucusu olarak kabul edilen Davut Peygamberin bu şehri alıp krallığının başkenti yapmasıyla başlar. Fakat Yahudi kutsal metinlerinde Kudüs ilk kurucu ata/patriyark olarak kabul edilen İbrahim peygamber ve oğullarıyla ilişkilendirilerek şehre kutsallık ve kadimlik kazandırmaya çalışılmıştır. Nitekim Babil sürgünü (MÖ 586) sonrasında bir Yahudi kimliği inşa etmek için oluşturulan Yahudi kutsal metni Tanah'ın ilk kitabı olan Tekvin'de "ülkeni, akrabalarını, baba evini bırak, sana göstereceğim ülkeye git"<sup>3</sup> hitabıyla Tanrı'nın yurt arayışında olan İbrahim peygamberi Filistin topraklarına dolayısıyla da Kudüs'e yönlendirdiğini ileri sürmektedir. Dahası bu kutsal metinde Tanrı İbrahim peygambere yeni yurt yeri olarak Kudüs ve civarını göstermekle kalmamış ilave olarak ona şu vaatte de bulunarak İsrail halkının Tanrı'nın seçkin kavmi olacağını da ilan etmiştir: "Seni büyük bir ulus yapacağım, Seni kutsayacak, sana ün kazandıracığım, Bereket kaynağı olacaksın. Seni kutsayanları kutsayacak, Seni lanetleyeni lanetleyeceğim. Yeryüzündeki bütün halklar Senin aracılığınla kutsanacak".<sup>4</sup>

Yahudi düşüncesine göre Tanrı'nın İbrahim peygamber ile yaptığı bu ahitle Kudüs ve civarı vaat edilmiş toprak statüsüne, İsrailoğulları da Tanrı'nın seçilmiş kavmi olma bahtiyarlığına

---

<sup>1</sup> Bkz., Simon Sebag Montefiore, *Jerusalem: The Biography*, (London Weidenfeld & Nicolson 2011); Karen Armstrong, *Jerusalem: One City Three Faiths*, (New York: Ballentine Books, 2005).

<sup>2</sup> *The el-Amarna*, trans.: Anson F. Rainey, (Leiden: Brill, 2015), ss. 1104-1125 (Burada bahsedilen bilgiler 285-290 sayılı mektuplarda yer alan ifadelerden elde edilmiştir).

<sup>3</sup> Tekvin, 12: 1.

<sup>4</sup> Tekvin, 12: 2-3.

kavuşmuştur. Yine Tekvin kitabında yer alan bilgilere göre İbrahim peygamber oğlu İshak'ı, daha sonra Süleyman peygamberin kendi adıyla anılan Mabedi inşa ettirdiği Moriah dağına götürerek Tanrı'ya kurban etmek istemiş ve eşi Sara'yı da Kudüs'te mezar yeri olarak satın aldığı Makpela mağarasını gömmüştür. İbrahim peygamber vefat ettiğinde oğulları İshak ve İsmail'in babaları İbrahim'i de Sara'nın gömüldüğü bu mağaraya defnettikleri de Tekvin kitabında ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Yine Tekvin kitabında ifade edildiğine göre daha sonra İshak ve eşi Rebeka ile Yakup ve eşi Lea da aynı mağaraya gömülmüşlerdir. İsrailoğullarının ilk kurucu atası İbrahim peygamber ve eşi ile sonraki kurucu atalar olan oğlu İshak ve onun oğlu Yakup ile eşleri Rebeka ve Lea'nın Kudüs bölgesine gömüldükleriyle ilgili Tekvin kitabında yer alan bu bilgiler Davut peygamber döneminde değil, daha patriyarklar/kurucu atalar döneminde Kudüs ve civarına yerleşerek burayı yurt edindiklerini ifade eden ilk örnekler olması bakımından önemlidir.

Kudüs ve civarının bizzat Tanrı tarafından İsrailoğullarına vaat edildiği hatta verildiğiyle ilgili Tekvin kitabında yer alan bir diğer anlatıda da İshak'ın kutsadığı oğlu Yakup'tan Harran bölgesine giderek orada evlilik yapmasını talep ettiğinde yola çıkan Yakup'un gece bilmediği bir yerde konakladığı ve rüyasında göklere uzanan bir merdivenin başında hemen yanı sıra duran Tanrı'nın kendisine şu taahhütte bulunduğu ifade edilmektedir:

'Atan İbrahim'in, İshak'ın Tanrısı RAB benim' dedi, 'Üzerinde yattığın toprakları sana ve soyuna vereceğim. Yeryüzünün tozu kadar sayısız bir soya sahip olacaksın. Doğuya, batıya, kuzeye, güneye doğru yayılacaksınız. Yeryüzündeki bütün halklar sen ve soyun aracılığıyla kutsanacak. Seninle birlikteyim. Gideceğin her yerde seni koruyacak ve bu topraklara geri getireceğim. Verdiğim sözü yerine getirinceye kadar senden ayrılmayacağım'. Yakup uyanınca, RAB burada, ama ben farkına varamadım diye düşündü. Korktu ve

<sup>5</sup> Bkz., Tekvin, 25: 9-10. Yine Tekvin 'de İshak ve eşi Rebeka ile Yakup ve eşi Lea'nın da İbrahim peygamberin gömüldüğü Makbela mağarasına defnedildiği ifade edilmektedir (Bkz., 49;31; 50:13). Armstrong'a göre bu durum Yahudi tarihinde patriyarklar olarak bilinen kurucu atalar döneminde İsrailoğullarının Kudüs ve civarına yerleştiğinin açık göstergesidir. (Bkz., Armstrong, *Jerusalem*, s. 25, 28). Kudüs'ün kutsal mekan olması ve bunun Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam açısından anlamı ile ilgili geniş bilgi için (Bkz., Rabia Mert, *Kutsal Bir Mekan Olarak Kudüs*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018).

Ne korkunç bir yer!” dedi, Bu, Tanrı’nın evinden başka bir yer olamaz. Burası göklerin kapısı.<sup>6</sup>

Yahudi düşüncesine göre Yakup’un “burası Tanrı’nın evinden başka bir yer olamaz” ifadesinde kastedilen mekân, Kudüs şehri ve bu şehirde Süleyman peygamber döneminde inşa edilen Mabet alanıdır.

Filistin yurdunda yaşanan kuraklık ve kıtlık üzerine Yusuf peygamber vasıtasıyla Mısır’a göç etmek zorunda kalan İsrailoğulları yaklaşık 400 yıl burada kaldıktan sonra tekrar İbrahim peygambere vaat edildiğine inanılan Filistin topraklarına dönmek üzere Musa peygamberin önderliğinde MÖ 1200’lü yıllarda Mısır’ı terk etmişlerdir. Bu olay Yahudi tarihinde Mısır’daki esaret hayatından kurtulup özgürleşmenin ifadesi anlamında “Çıkış” olarak adlandırılmaktadır. Mısır’dan çıkıştan sonra Sina çölünde yaklaşık 40 yıl geçirmek zorunda kalan Musa peygamber bu süre zarfında Sina dağında Tanrı Yahve ile ilkin -yukarıda ifade ettiğimiz üzere- İbrahim peygamber ile yapıldığına inanılan yurt ahdini yenilemiştir. Hatta bu süreçte Musa peygamber Mısır çıkışı sonrası tekrar yurt edilecek topraklara nasıl yerleşileceği ve Tanrı Yahve ile ilişki içinde nasıl yaşanılacağıyla ilgili Tanrı’dan bir takım şer’i hükümler almış ve bu şekilde yurt vaadine şeriat boyutu da ilave edilerek artık şeriat merkezli bir Tanrısal vaade evrilme söz konusu olmuştur.<sup>7</sup> Nitekim bu dönüşümün bir sonucu olarak Musa peygamber daha Filistin yurduna girilmeden çöldeyken “toplanma çadırı”<sup>8</sup> adı altında portatif bir mabet kurulmasını sağlayarak bir anlamda daha sonra Süleyman peygamber döneminde Kudüs’te inşa edilecek olan *Süleyman Mabedinin* ilk adımını atmıştır. Yahudiler çölde ibadet için inşa edilen bu toplanma çadırının Süleyman peygamber tarafından kendi adıyla inşa edilen Mabedin prototipi olduğuna inanılmaktadır.

Musa peygamberin vefatı sonrası yerine geçen Yeşu önderliğinde Filistin yurduna giren İsrailoğulları bir müddet kabile federasyonu şeklinde yaşamış daha sonra ise Davut’un kral olarak tayin edilmesiyle günümüzde de özlem duyulan İsrail Krallığı kurulmuş ve Kudüs şehri de bu krallığın başkenti yapılmıştır. Davut döne-

---

<sup>6</sup> Tekvin, 28: 12-17.

<sup>7</sup> Bkz., Çıkış, 23.

<sup>8</sup> Bkz., Çıkış, 26.

mine kadar *Yebus* adıyla anılan Kudüs şehri Davut'un kenti alıp başkent yapmasıyla artık *Davud Şehri (Ir-Davud)* olarak isimlendirilmeye başlanmış,<sup>9</sup> ancak bu isim tarihsel süreçte fazla yaygınlik kazanamamıştır. Bu noktada Davut'un neden Kudüs'ü başkent yaptığı sorusu da yanıt beklemektedir. Kaynaklara baktığımızda Kudüs'ün sahip olduğu coğrafi ve stratejik konumu yanında şehrin kutsal bir alan olmasının da bu seçimde etkili olduğu ifade edilmektedir. Ancak Yahudi kutsal metinleri dışındaki kaynaklara baktığımızda kutsal bir mekân olmasından dolayı değil, Davut'un birleştirerek İsrail krallığını kurduğu Yahudi kabilelerinin hiçbirine ait olmaması dolayısıyla hepsinin başkent olarak üzerinde anlaşabilecekleri bir şehir olmasından dolayı Kudüs şehrini kurulan krallığın başkenti yaptığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Kudüs'ün başkent olmasından sonra Sina çölündeyken inşa edilen ve Tanrı Yahve'nin varlığının sembolü olarak kabul edilen Ahit Sandığının Kudüs'e getirilmesi ve sonrasında da bizzat Davut tarafından belirlenen mekâna oğlu Süleyman tarafından *Bet Amiktaş* adı verilen Süleyman Mabedini inşa etmesiyle Kudüs, İsrailoğulları tarafından artık bir kutsal mekân olarak görülmeye başlanmıştır. Bu süreçten sonra da kutsallığını pekiştiren ve onu diğer kutsal mekânlardan ayıran kutsal metinlerde yer alan mitolojik söylemler havada uçuşmaya başlamıştır. Örneğin yukarıda gördüğümüz gibi Davut peygamberin şehri kurduğu krallığın başkent yapmasıyla adından söz edilmeye başlanan Kudüs şehri, Babil sürgünü sonrası oluşturulmaya başlanan Yahudi kutsal metinlerinde birden ilk kurucu ata İbrahim peygamber ve onun soyundan gelen diğer kurucu atalarla ilişkilendirilerek şehre özel ve tanrısal bir kutsal köken oluşturulma yoluna gidilmiş ve bu kutsal şehir olarak zikredilmeye başlanmıştır.<sup>10</sup> Yahudi kutsal metinlerinin yorumu olan Midraşlarda Kudüs şehrinin kutsallığının şehrin ilk kuruluşuna dayandığı ifade edilmektedir. Örneğin Çıkış 14:8'in yorumunda Midraş Rabbah, Âdem peygamberin Kudüs'teki mezbah alanından alınan topraktan yaratıldığını ifade ederek şehri ilk insanın yaratılışıyla ilişkilendirerek onun merkeziliğine vurgu yapmaktadır.<sup>11</sup> Dahası bu yorum

<sup>9</sup> II. Samuel, 5: 6-9; Flavius Josephus, *The Works of Josephus*, trans.: William Whiston, (America: Hendrickson, 1999); *Antiquities of the Jews*, 1: 6: 2. 1

<sup>10</sup> Bkz., Yeşaya, 52: 1.

<sup>11</sup> *Midrash Rabbah*, Genesis, trans.: H. Freedman, (London: The Sancino Press, 1961), 1: 115.

Âdem'in toprağının alındığı yerin ilk insanın yaratılışından önce var olduğunu ima ederek şehrin kadimliğini de ima etmektedir. Nitekim Yahudi kutsal metinlerine göre Âdem'in oğulları Habil ve Kabil ile Nuh ve oğullarının Tanrı'ya kurban sundukları mezbah da ilk insan olan Âdem yaratılırken toprağından alınan bu yerdir.<sup>12</sup>

### **Kudüs'ün Yahudi İbadet Hayatının Merkezi Olması**

Kral Davut'un Kudüs şehrini kurduğu İsrail krallığının başkenti yaparak devletin siyasi ve idari merkezi yapmasının hemen ardından onu dini bir merkez yapmak için de harekete geçmiştir. Eski-Ahit'in II. Samuel kitabında anlatıldığına göre Tanrısal vahyi ihtiva eden yazıların içinde bulunduğu Ahit sandığının da artık görkemli bir evi olması gerektiği gerekçesiyle kral Davut, dönemin peygamberlerinden Natan'a "Bak ben sedir ağacından yapılmış bir sarayda oturuyorum. Oysa Tanrı'nın Ahit Sandığı bir çadırda duruyor" deyince Natan'da ona "Git, tasarladığın şeyi yap, çünkü Rab seninledir" şeklinde karşılık vermiştir. Ancak daha sonra geceleyin Rab Natan'a tezahür ederek şöyle demiştir:

... Git kulum Davut'a şöyle de: 'Rab diyor ki, oturmam için bana sen mi tapınak yapacaksın? İsrail halkını Mısır'dan çıkardığım günden bu yana konutta oturmadım. Bir çadırda orada burada konaklayarak dolaşıyordum. İsraililerle birlikte dolaştığım yerlerin herhangi birinde, halkım İsrail'i gütmesini buyurduğum İsrail önderlerinden birine, neden bana sedir ağacından bir konut yapmadınız diye hiç sordum mu?' Şimdi kulum Davut'a şöyle diyeceksin: 'Her Şeye Egemen RAB diyor ki, halkım İsrail'e önder olasın diye seni otlaklardan ve koyun gütmekten aldım. Her nereye gittiysen seninleydim. Önünden bütün düşmanlarını yok ettim. Adını dünyadaki büyük adamların adı gibi büyük kılacağım. Halkım İsrail için bir yurt sağlayıp onları oraya yerleştireceğim. Bundan böyle kendi yurtlarında otursunlar, bir daha rahatsız edilmesinler. Kötü kişiler de halkım İsrail'e hakimler atadığım günden bu yana yaptıkları gibi, bir daha onlara baskı yapmasınlar. Seni bütün düşmanlarından kurtarıp rahata kavuşturacağım. 'RAB senin için bir soy yetiştireceğini belirtiyor: Sen ölüp atalarına kavuşunca, senden sonra soyundan birini ortaya çıkarıp krallığını pekiştireceğim. Adıma bir tapınak kuracak olan odur. Ben de onun krallığının tahtını sonsuza dek sürdüreceğim. Ben ona baba olacağım, o da bana

<sup>12</sup> Fuat Aydın, "Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs", *Eskiyeni*, 37, 2018, ss. 114-115.

oğul olacak. Kötülük yapınca, onu insanların değneğiyle, insanların vuruşlarıyla yola getireceğim. Ama senin önünden kaldırdığım Saul'dan esirgediğim sevgiyi hiçbir zaman esirgemeyeceğim. Soyun ve krallığın sonsuza dek önümde duracak; tahtın sonsuza dek sürecektir.<sup>13</sup>

Bu pasajdan hareket eden Yahudi araştırmacılara göre Davut'un mabet yapma isteği İsrail krallığını tesis etme sürecinde çok kan döktüğü için Tanrıya atıfta bulunularak Yahudi dini önderleri tarafından uygun görülmez. Dahası Kral Davut'a bu görevin Tanrı tarafından, adı barış anlamına gelen *şalom* kelimesinden türeyen oğlu Süleyman'a verildiği, dolayısıyla mabedi yapma görevinin ona ait olduğu ifade edilir. Kral Davut'un vefatından sonra krallığı devralan oğlu Süleyman da kendisine verilen mabet inşa etme görevi doğrultusunda ilk işi Kudüs'ü Yahudi dini hayatının merkezi yapacak olan *Bet Amiktaş* olarak adlandırılan ünlü Süleyman Mabedini inşa etmek olmuştur. Bu noktada şu hususun da altını çizmekte fayda görüyoruz: Yahudi kutsal metinleri mabedin kan döken biri tarafından değil, bir barış insanı olarak tanıtılan oğlu Süleyman tarafından inşa edildiğini ima etmek için bu görevi kral Süleyman'a tevdi etse de mabedin yerinin kral Davut tarafından belirlendiğini ve nasıl inşa edileceğinin yani planının da bizzat Tanrı tarafından Davut'a daha öncesinden bildirildiğinin altını çizerler.<sup>14</sup> Mabedin inşasıyla ilgili Yahudi kutsal metinlerinde yer alan bu bilgiler Süleyman'ın inşa ettiği mabedin Tanrı Yahve'nin yönlendirmesiyle yapıldığı ve bu özelliğiyle O'nunla iletişimin sağlandığı kutsal bir mekân olması dolayısıyla Yahudi dini hayatının odak noktası olarak inşa edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Krallığın 4. yılında Süleyman'ın mabedi inşa etmesinden sonra bu mekân artık Yahudi ibadetlerinin ve dini törenlerinin icra edildiği yegâne merkez haline getirilmiştir. Bu durum da Yahudiliğin mabet merkezli bir din olmasını sağlamıştır. Dahası mabedin inşasıyla birlikte Kudüs, Yahudiler için hem siyasi hem de dini bir merkez haline gelmiş ve Yahudi dini hayatı ve bu hayatı düzenleyen dini kurallar da artık mabet merkezli olarak şekillendirilmiştir. Bu çerçevede 248'i emir ve 365'i yasaklardan oluşan 613 dini hü-

<sup>13</sup> 1. Tarihler, 17: 4-14.

<sup>14</sup> Bkz., 2. Samuel, 24 : 16-25; Simon Goldhill, *The Temple of Jerusalem*, (Cambridge: Harvard University Press, 2005), s. 47.



kümden (*mitzvot*) müteşekkil Yahudi dini hukukunun mabet yıkıldığı için artık sadece 270'inin uygulanabilir durumda olduğunun Yahudiler arasında yaygın olduğunu düşündüğümüzde mabedin dolayısıyla da Kudüs'ün Yahudi dini hayatı için ne derece önemli hatta hayati olduğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>15</sup> Örneğin Yahudi dini hayatında İbrahim Peygamberden itibaren oldukça önemli bir yer işgal eden kurban yani Tanrı Yahve'ye sunu takdim etme uygulaması, II. Mabedin yıkılmasından (MS 70) sonra mabet tekrar inşa edilinceye kadar ertelenmiştir. Çünkü Yahudi inancına göre kurban ibadetinin sadece mabette yerine getirilmesi mümkün olduğundan mabet yıkıldıktan sonra onu temsilen ihdas edilen sinagoglarda/havralarda ancak kurban dışındaki ibadetlerin yerine getirilmesi söz konusudur. Kurban dışında mabede saygı ve onu koruma, mabetteki özel görevler<sup>16</sup> gibi mabet merkezli pek çok hukuki hüküm de mabet tekrar inşa edilinceye kadar Yahudilikte ertelenmiş durumdadır.

Kurban yanında Tanrı Yahve'ye yapılan dualarda da Kudüs ve mabet yine odak nokta konumundadır. Çünkü Yahudi kutsal metinlerinde yer alan "evime 'bütün ulusların dua evi' denilecek" şeklindeki ifadeyle mabedin aynı zamanda dua evi olduğunun altı çizilmektedir.<sup>17</sup> Yahudi kutsal metinlerinde ilk mabedin yıkılmasından sonra Babil'de sürgünde bulunan Daniel peygamberin günde üç defa Kudüs'e doğru dua ettiğinden bahsedilmesi<sup>18</sup> mabet yokken de Yahudilerin Kudüs'e dolayısıyla da mabet alanına dönerek ibadet ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Hem mabet dönemlerinde hem de mabedin yıkılmasından sonra Yahudilerin dualarını Kudüs'e dolayısıyla da mabedin bulunduğu istikamete dönerek yapmaları Kudüs'ün Yahudilerin kiblesi konumunda olduğunu gözler önüne sermektedir. Yahudilerin dua ederken mabede yönelme uygulaması Süleyman peygamberin mabedin açılışında yaptığı duaya dayandırılmaktadır. Yahudi inancına göre Süleyman peygamber Yahudilerin mabede dönerek yaptıkları duaların kabul olması için

<sup>15</sup> Yusuf Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, (İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2001) c. 2, s. 415.

<sup>16</sup> Bkz., Çıkış, 25: 8, 30, 30: 12-13; Levililer, 17: 3-4, 19: 30; Sayılar, 18: 4, 18: 5, 23; Levililer, 16: 2; Sayılar, 5: 3; Tesniye, 23: 11; Sayılar, 28: 3; Sayılar, 28: 9; Levililer, 23: 36; Sayılar, 28: 26-27; Tesniye, 14: 22.

<sup>17</sup> Bkz., İşaya, 56: 7; Yeremya, 7: 11.

<sup>18</sup> Daniel, 6: 10.

bizzat kendisi mabette halkının önünde dua etmiştir.<sup>19</sup> Talmud'da diasporadaki bir Yahudi'nin *Eretz İsrail'e* yani Tanrı Yahve'nin Yahudilere vaat ettiği inanan Filistin topraklarına, *Eretz İsrail'deki* Yahudi'nin Kudüs'e, Kudüs'teki Yahudi'nin Mabede ve Mabetteki Yahudi'nin de kutsallar kutsalı olan Torah rulolarının muhafaza edildiği dolaba (*Aron ha Kodeş*) yönelerek dua etmesi gerektiği ifade edilmektedir.<sup>20</sup>

Süleyman peygamber sonrası İsrail krallığının İsrail ve Yahuda şeklinde ikiye bölünmesi ve Süleyman Mabedi'nin içinde yer aldığı Yahuda krallığının MÖ 586'da Babil kralı Nabukadnazar önderliğindeki Babil ordusu tarafından yıkılmasından sonra Kudüs işgal edilmiş ve mabette yerle bir edilmiştir. Bu olaydan yaklaşık 40-50 yıl sonra İran kralı Cyrus'un/Koreş'in Babillileri mağlup edip Kudüs'ü ele geçirmesinden sonra Babil sürgününden dönen bir kısım Yahudi'nin yıkılan mabetlerini tekrar inşa etmesine rağmen Yahuda krallığının ve ilk mabedin yıkılması Yahudi tarihi açısından temel bir kırılma noktasını temsil etmektedir. Çünkü bu olay Yahudi tarihinde adetsizliğe alışma, Kudüs'ün ve mabedin özlemine çekme ve hem Kudüs'e hem de mabede tekrar kavuşma yönünde her zaman ümitvar olmak gerektiği bilincinin Yahudiler arasında yerleşmesinin ilk adımını teşkil etmektedir. Bu durum *Mezmurlar* kitabında Babil'e sürgün edilen Yahudilerin ağzından şu şekilde ifade edilmektedir:

Babil ırmakları kıyısında oturup Siyon'u andıkça ağladık; Çevredeki kavaklara Lirlerimizi astık. Çünkü orada bizi tutsak edenler bizden ezgiler, Bize zulmedenler bizden şenlik istiyor, 'Siyon ezgilerinden birini okuyun bize!' diyorlardı. Nasıl okuyabiliriz RAB'bin ezgisini El toprağında? Ey Yeruşalim, seni unutursam, Sağ elim kurusun. Seni anmaz, Yeruşalim'i en büyük sevincimden üstün tutmazsam, Dilim damağıma yapışsın! Yeruşalim'in düştüğü gün, 'Yıkın onu, yıkın temellerine kadar!' Diyen Edomlular'ın tavrını anımsa, ya RAB. Ey sen, yıkılası Babil kızı, Bize yaptıklarını Sana ödetecek olana ne mutlu! Ne mutlu senin yavrularını tutup Kayalarda parçalayacak insana!<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Bkz., I. Krallar, 8: 13, 27.

<sup>20</sup> Babylonian Talmud, *Berakoth*, II, 30a, 6-9. <http://www.come-and-hear.com/berakoth/index.html> (Çevrimiçi, 15.03.2019)

<sup>21</sup> *Mezmurlar*, 137: 1-9.

Yahudilerin dua ve ibadetlerinde kible olarak Kudüs'e dönme-leri aynı zamanda Kudüs'ün tekrar kendilerinin olacağı ve burayı hem devletlerinin başkenti yaparak siyasi hem de mabedi tekrar inşa ederek dini bir merkez yapma yönündeki arzu ve ümitlerini ifade etmekte ve onları besleyerek sürekli canlı kalmalarını sağla-maktadır. Dahası Kudüs Yahudiler için sadece siyasi ve dini bir merkez değil, aynı zamanda göksel krallıkla yeryüzü krallığının kavşak noktasıdır. Bundan dolayı Kudüs, Yahudi kutsal kitap lite-ratüründe kâinatın merkezi ve odak noktası olarak da tanımlan-maktadır.<sup>22</sup> Örneğin Midraş literatüründe Kudüs'ün kutsallığı ilk kuruluşuna kadar götürülmektedir. Bu bağlamda Midraş Rab-bah'da Kudüs şehrinde Âdem peygamber yaratılmadan önce var ol-duğu varsayılan Tanrı'ya kurban sunum yeri olan mezbahın bulunduğu alandan alınan toprakla yaratıldığı iddia edilmiştir.<sup>23</sup> Yine bir adı da *Şalem* olan Kudüs şehrinin dünyadaki yerleşim yer-lerinin en gözde olanı olduğu ve onun bir anlamda İslam geleneğin-deki Levh-i Mahfuz algısına denk olarak kabul edebileceğimiz Tanrı'nın *şekinasının* ikametgâhı olan göksel mabedin tam hizasında inşa edildiği de Yahudiler tarafından belirtilmektedir. Yahudi kay-naklarında Kudüs'ün kutsallığıyla ilgili yer alan bu ifadeler Ku-düs'ün İsrailoğullarının kurucu ataları tarafından tarihsel süreçte kutsallaştırılmadığı, aksine bizatihi kutsal olduğu için Âdem pey-gamberin buradan alınan toprakla yaratıldığı ve kurucu ataların da burada Tanrı'ya kurban sundukları ima edilmektedir.<sup>24</sup>

### Hac Mekânı Olarak Kudüs

Dini geleneklerin çok büyük bir çoğunluğunda olduğu gibi Yahudi-likte de kutsal kabul edilen yerlerin dini amaçlı olarak ziyaret edil-mesi anlamında hac ibadeti söz konusudur. Yahudilikte hac ibadeti Musa peygamber döneminde Mısır'dan çıkış ve vaat edilen toprak-lara girmeden önce çöldeki yaşamla ilişkilendirilen Fısıh, Sukkot ve Şavuot festivalleriyle ilişkili olarak yılda üç kez Kudüs şehri ziyaret

<sup>22</sup> Nitza Rosovsky, *City of the Great King: Jerusalem from David to the Present*, (Camb-ridge: Harvard University Press, 1996), s. 73.

<sup>23</sup> *Midrash Rabbah*, Genesis, 1: 115. Keza, Adem Peygamberin yaratıldığı toprağın alındığı iddia edilen mezbah alanında Adem'in oğulları Habil ve Kabil'in, Nuh peygamber ve oğullarının Tanrı'ya sunu/kurban takdim ettikleri ve İbrahim Pey-gamberin de oğlu İshak'ı Tanrı'ya kurban etme teşebbüsünde bulunduğu yer ol-duğu Yahudi kaynaklarında ifade edilmektedir. (Pirkei de Rabbi Eliezer, 31).

<sup>24</sup> Bkz., Aydın, "Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs", ss. 112-113.

edilerek yerine getirilen bir ibadettir. Talmud'da Kudüs'ün hac mekânı olmasından bahsedilirken şehrin kutsallıkla kurulan bağ vurgulanmaktadır. Bu kutsallığı güçlendirme adına Yahudilerin hac için Kudüs'e geldiklerinde şehirde yoğun bir kalabalık olmasına karşın insanların secde edecek yer bulmakta zorlanmadıkları ve bunun mabetteki on mucizeden biri olduğu Talmud metinlerinde ifade edilmektedir.<sup>25</sup> Yine Talmud'da ziyaret edilmesini teşvik için Kudüs'ü görmeyen kimsenin hayatında hiç güzel bir şehir görmediği şeklinde ifadelere de yer verildiği görülmektedir.<sup>26</sup>

70 yılında mabedin ikinci kez yıkılışı ve Yahudilerin artık mabetsiz kalmalarından sonra yukarıda ifade ettiğimiz üzere kurban ibadeti ertelenmiş ancak hac ibadeti ertelenmeyerek icra edilmeye devam edilmiştir. Bu çerçevede Kudüs'ü ziyaret eden Yahudiler mabetten geriye kaldığına inanılan "ağlama duvarı" olarak bilinen batı duvarına giderek orada hem mabedin olmamasından duydukları üzüntüyü ifade etmekte hem de mabedin tekrar yapılması yönündeki ümitlerini canlı tutmaya devam etmektedir.<sup>27</sup> Günümüzde de bu uygulama devam ettirilmektedir.

### Yeniden Diriliş Mekânı Olarak Kudüs

Kudüs şehri Yahudiler tarafından sadece siyasi ve dini merkez değil, aynı zamanda eskatolojik yani dünyanın sonu ile ilgili olayların ve ölümden dirilişin gerçekleşeceği merkez olarak da tasavvur edilmektedir. Bu kapsamda Yahudi geleneğine göre dünyanın yaratılışıyla başlayan, Süleyman Mabedinin ve yıkılmasından sonra yerine ikinci mabedin inşası ve nihayetinde 70 yılında onun da tahribi ile devam eden ve dünyanın sonuna doğru Davut soyundan gelecek olan kral Mesih'in Büyük İsrail'i kurması ve mabedi tekrar inşa etmesiyle nihayete erecek olan tüm büyük olaylar ya bizzat Kudüs'te meydana gelecek ya da Kudüs ile ilintili olarak cereyan edecektir. Dahası Yahudi inancına göre dünya hayatının son bulmasından sonra gerçekleşecek olan yeniden dirilme hadisesi de Kudüs'te vuku bulacaktır. Böyle bir inancın Yahudilik bünyesinde ortaya çıkmış olmasının en önemli nedenlerinden biri, kral Davut döneminde

<sup>25</sup> *Babylonian Talmud*, Yoma, II, 21a (<https://juchre.org/talmud/yoma/yoma1-htm#21a>)

<sup>26</sup> *Babylonian Talmud*, Suka, IV, 51b, (<https://juchre.org/talmud/sukkah/sukkah3-htm#chap04>)

<sup>27</sup> Shmuel Safrai, "Pilgrimage", *Encyclopedia of Judaism*, XVI, eds.: Joseph Neusner, Alan J. Avery-Peck & William Scott Green, (Leiden: Brill, 1999), s. 155.

kurulan ve başkenti Kudüs olan Büyük İsrail krallığının ve Yahudi dini hayatının merkezi olması hasebiyle Yahudilik ve Yahudiler için hayati öneme sahip olan Mabedin yıkılmış olmasıdır. Çünkü Filistin yurdundan dolayısıyla da Kudüs'ten uzak kalma, yani dini ve siyasi hayatın merkezi olan mabetten yoksun diasporada yaşamak zorunda kalma, Yahudileri, bu dünya hayatında olmazsa da en azından ölüm sonrasında bir gün tekrar Kudüs şehri ile buluşma beklentisine sevk etmiş olmalıdır. Bu beklenti de Yahudilikte Davut soyundan bir kral Mesih'in gelip Kudüs'ü özgürleştirerek ve mabedi tekrar inşa ederek İsrail Krallığının merkezi yapacağı şeklindeki kurtarıcı/Mesih inancının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Süleyman peygamberin vefatından sonra oğulları arasında yaşanan taht kavgaları ve iç karışıklıklar sonucunda Davut'un kurduğu Büyük İsrail Krallığı Kuzey (İsrail) ve Güney (Yahuda) şeklinde ikiye bölünmüştü. Kuzey Krallığının Asurlular tarafından yıkılmasından sonra bu krallık bünyesinde yaşayan 10 Yahudi kabilesinin asimile edilmesine karşın Babilliler tarafından yıkılan ve önderlerinin Babil'e sürgün edildiği Güney Krallığı bünyesinde ise İşıya, Yeremya ve Hezekiel gibi önderlerin gelecekte Kudüs merkezli olarak Yahudi krallığının tekrar tesis edileceği yönündeki kehanetleri ve teşvikleriyle krallığının gelecekte mutlaka kurulacağı inancının Yahudiler arasında canlı tutulması sağlanmıştır. Örneğin İşıya'ya atfedilen bir rü'yette İsrailoğullarının şımarıklıkları ve Tanrı Yahve'den yüz çevirmelerinin sonucu olarak Davut'un kurduğu Büyük İsrail Krallığının yıkıldığı ve geriye çok az bir Yahudi topluluğu kaldığına dikkat çekildikten sonra bu topluluğun tekrar Kudüs'te bir araya gelerek Tanrı Yahve'nin yardımıyla İsrail Krallığını kuracağını altı çizilmektedir:

Onlara de ki, 'Egemen RAB şöyle diyor: İsrailileri gittikleri ulusların içinden alacağım. Onları her yerden toplayıp ülkelerine geri getireceğim. Onları ülkede, İsrail dağları üzerinde tek bir ulus yapacağım. Hepsinin tek kralı olacak. Artık iki ayrı ulus olmayacaklar, iki krallığa bölünmeyecekler. Artık putlarıyla, iğrenç uygulamalarıyla, isyanlarıyla kendilerini kirletmeyecekler. Onları yerleştikleri, içinde günah işledikleri yerlerden kurtarıp arındıracağım. Onlar halkım olacak, ben de onların Tanrısı olacağım. 'Kulum Davut onların kralı olacak, hepsinin tek çobanı olacak. Buyruklarımı izleyecek, kurallarına uyacak, onları uygulayacaklar. Kulum Yakup'a

verdiğim, atalarınızın yaşadığı ülkeye yerleşecekler. Kendileri, çocukları, çocuklarının çocukları sonsuza dek orada yaşayacaklar. Kulum Davut da sonsuza dek onların önderi olacak. <sup>26</sup> Onlarla esenlik antlaşması yapacağım. Bu onlarla sonsuza dek geçerli bir antlaşma olacak. Onları yeniden oraya yerleştirip sayıca çoğaltacağım. Tapınağımı sonsuza dek onların ortasına kuracağım. Konutum aralarında olacak; onların Tanrısı olacağım, onlar da benim halkım olacak. Tapınağım sonsuza dek onların arasında oldukça uluslar İsrail'i kutsal kılının ben RAB olduğumu anlayacaklar.'<sup>28</sup>

Kudüs'ün düşmesi, mabedin tahribi ve Babil sürgünü her nekad Yahudiler tarafından artık sonun yani kıyametin yaklaştığı bir felaket döneminin başlangıcı olarak görülse de yukarıda ifade ettiğimiz gibi İşaya, Hezekiel ve Yeremye gibi sürgün dönemi Yahudi önderlerinin İsrailoğullarına ümit aşıl原因 yönlendirmeleriyle Yahudi geleneğinde Tanrı tarafından yetkilendirilmiş özel bir kurtarıcı/Mesih vasıtasıyla tekrar Kudüs'e dönülüp mabedin ve krallığın tekrar inşa edileceğine yönelik güçlü bir inanç ortaya çıkmış ve bu inanç da zamanla Yahudiliğin en önemli inançlarından biri haline gelmiştir. Dahası bu inanç İsrailoğullarının nihai kurtuluşları ile de ilişkilendirilmiştir. Buna göre Mesih'in döneminde Tanrı'nın yardımıyla dünyanın çeşitli yerlerine dağılan İsrailoğulları dünyanın sonuna doğru tekrar Filistin yurdunda bir araya gelerek Kudüs'ün başkent olduğu ve üçüncü mabedin inşa edildiği Büyük İsrail Krallığını tekrar kuracaklardır. Görüldüğü üzere sürgün dönemi sonrasına ait Yahudi kutsal metinlerinde dağınık İsrail kabilelerinin Kudüs'te toplanması ve mabedin yeniden inşası, Mesih döneminin en önemli özelliği olarak vurgulanmaktadır. Dahası bu metinlere göre sadece Yahudilerin değil, tüm ulusların Tanrı'nın yollarını öğrenmek için Kudüs'e gelecekleri ve burada mabede sunular sunacakları öngörüsünde de bulunmaktadır. <sup>29</sup>

Burada konumuz Yahudilikte Mesih beklentisi olmadığından konuyla ilgili detaylı bilgi vermeden Mesih'in gelmesiyle birlikte nasıl bir düzenin kurulmasının öngörüldüğüyle ilgili bazı Yahudi kehanetlerine dikkat çekmek istiyoruz: Yahudi inancına göre Mesih

<sup>28</sup> Hezekiel, 37: 21-28.

<sup>29</sup> Zekarya, 14: 16-20 (Kudüs'e karşı yürümüş olan bütün milletlerden artakalan herkes yıldan yıla orduların Rabbi krala tapınmak ve çardaklar bayramını tutmak için çıkacak).

Kudüs'te adaletle hükmedecek ve her yerde huzur hâkim olacaktır. Kutsal topraklarda yani Sion/Filistin yurdunda kurt ile kuzu birlikte otlayacak, aslan sığır gibi saman yiyecektir. Tanrı, kutsal dağında kötülük olmayacağını, zararlı hayvanların kimseye zarar vermemesini emredecek, onlar da bu emre itaat edeceklerdir. Vahşi hayvanlar kutsal topraklardan kaldırılacaktır. Kudüs cennet bahçelerine benzeyecek, ürünlerde bolluk olacak ve sürgündeki tüm Yahudiler Kudüs'te bir araya gelecektir.<sup>30</sup> Bu dönemde bolluk o kadar çok olacak ki dağlardan tatlı şarap damlayacak, tepelerden süt akacak ve mabeden çıkan bir kaynak Şittim vadisini sulayacaktır. Bu durum ebediyen sürecek ve Kudüs nesilden nesile kalacaktır. Çünkü Tanrı artık onların aralarında yani Sion'da olacaktır.<sup>31</sup> Dahası Yahudi metinlerinde dünyanın sonu gelmeden Kudüs'ün tekrar Tanrı'nın makamı olacağını da altı çizilmektedir.<sup>32</sup>

Tanah'ın dışındaki Jubileler, Enoch ve Tobit gibi Yahudi metinlerinde de Mesih'in gelişinden, Kudüs merkezli olarak kuracağı krallıktan, mabedin tekrar inşasından ve krallığın kurulmasından sonra da bizzat Tanrı Yahve'nin Kudüs'ten krallığı idare edeceğinden bahsedilmektedir.<sup>33</sup> Yine Yahudi metinlerinde örneğin Tobit kitabında Kudüs'ü aşağılayan, kalelerini ve evlerini yıkarak ona zarar verenlere lanet edilirken, şehri inşa edenlerin kutsanacağı da vurgulu bir şekilde ifade edilmektedir:

Kudüs, kutsal şehir. Dünyanın her bölgesi üzerinde görkemli bir ışık parlayacak, Tanrı'nın kutsal adına yakın olmak için çeşitli uluslar uzaktan, dünyanın öbür ucundan gelecekler. Elleri armağanlarla gelecekler. Senin içinde her yeni kuşak sürekli olarak sevincini duyuracak, seçilmiş olan bu kentin adı sonsuza kadar yaşayacak. Dürüst kişiler sende toplanacaktır. Kudüs ve mabet sonsuza dek yeniden yapılacaktır. Kudüs'ün kapıları safirden ve zümrüitten olacak, tüm duvarları değerli taşlarla kaplanacak, Kudüs'ün kaleleri altından ve kale burcundaki siperler som altından

<sup>30</sup> Bkz., İşaya, 11: 1-12; 65:25; 35:9.

<sup>31</sup> Bkz., Yoel, 3: 18-20.

<sup>32</sup> Bkz., Malaki, 3: 1.

<sup>33</sup> Bkz., The Book of Jubilees, 1: 15-18; 26-29 (*The Book of Jubilees*, eds.: R. H. Charles (London: Adam And Charles Black, 1902) ; Enoch, IV, 91: 13 (*The Apocrypha and Pseudepigrapha of The Old Testament in English*, ed.: R. H. Charles, (Oxford: Clarendon Press, 1913), II, s. 264).

inşa edilecektir. Kudüs'ün sokakları yakutla ve ofir'den gelen taşlarla döşenecek. Bütün evlerden şarkılar yankılanacak Kudüs'teki insanlar İsrail'in Rabbine hamd olsun diyecekler.<sup>34</sup>

Yahudi inancında Kudüs, Davut soyundan gelecek olan ilahi donanımlı kral Mesih'in krallığının siyasi merkezi olması yanında ölüm sonrası uhrevi dirilişin ve hesap vermenin de merkezi olarak da kabul edilmektedir. Yahudi inancına göre ölüm sonrasında hesap vermek üzere gerçekleşecek olan diriliş mekânı Kudüs'teki Zeytin Dağı'dır. Nitekim bu inanç dolayısıyla Yahudiler hac için Kudüs'e gittiklerinde burada ölmeyi yeğlerler. Yine İsrail dışındaki Yahudiler de yeniden dirilmenin Kudüs'te gerçekleşeceğine yönelik güçlü Yahudi inancından dolayı ya Kudüs'te ölmeyi ya da burada gömülmeyi arzu etmektedir.

Kudüs'e yaşayanların veya öldüğünde buraya defnedilenlerin şehrin kutsallığından faydalandıklarına dahası bu durumun kişiye bir takım fazilet ve erdemler de kazandırdığına inanılmaktadır. Yine Kudüs'te ölen veya burada gömülen kişilerin hiçbir sorğu olmaksızın kurtuluşu elde ettiklerine de inanılmaktadır. Örneğin Tanah'ta Kudüs'e gömülmenin önemini gösteren çeşitli örnekler yer almaktadır. Bunlardan ilki İbrahim peygamberin bir mezar yeri (Makpela Mağarası) satın alması ve eşi Sara ile kendisinin ve daha sonra da oğlu İshak ile eşi Rebeka'nın bu mağaraya gömülmesidir.<sup>35</sup> Yine bilindiği üzere İshak'ın oğlu Yakup ve çocukları Mısır'a göç etmiş<sup>36</sup> ve Yakup ölmeden önce çocuklarına öldüğünde Mısır topraklarına değil, ataları İbrahim ve İshak'ın gömüldüğü Makpela mağarasına gömülmesini vasiyet etmiştir.<sup>37</sup> Yakup vefat edince Yusuf ve diğer çocukları onu Kenan diyarına götürerek Makpela mağarasına gömmüşlerdir.<sup>38</sup> Yusuf da İsrailoğullarına bir gün Kenan diyarına döndüklerinde Mısır'da gömülü olan cesedinden arta kalan kemiklerini Filistin yurduna götürmelerini vasiyet etmiştir. Musa peygamberin kavmini Mısır'dan çıkarırken Yusuf'un vasiye-

<sup>34</sup> *The Book of Tobit*, 13: 9, 11, 13, 16, 17. (*The Apocrypha and Pseudepigrapha*, ed.: R. H. Charles, (Oxford: Clarendon Press, 1976), I, s. 237).

<sup>35</sup> Tekvin, 23: 19; 25: 9-10.

<sup>36</sup> Tekvin, 46: 6.

<sup>37</sup> Tekvin, 49: 30, 31.

<sup>38</sup> Tekvin, 50: 13.



tini yerine getirmek için kemiklerini yanına aldığı Yahudi metinlerinde ifade edilmektedir.<sup>39</sup> İsrailoğullarının kurucu ataları olarak kabul edilen İbrahim peygamber başta olmak üzere oğlu İshak, onun oğlu Yakup ve onun oğlu Yusuf'un Kudüs'teki Makpela mağarasına gömülme arzuları tarihsel süreçte İsrailoğullarının da ya bizzat Kudüs'te veya buraya yakın bir yerde gömülme arzusunda olmaya sevk etmiştir.<sup>40</sup> Daha sonraki dönemlere ait Yahudi kaynaklarında da bu anlamın devam ettiği görülmektedir. Nitekim bir rivayete göre; Hebron'da İbrahim'in bulunduğu mağarayı ziyaret etmek isteyen bir rabay görevliden izin alarak içeri girmiştir; ancak şiddetli bir rüzgâr ilerlemelerini engellemiştir. Bunun üzerine o kimse atalarına dua ederek mağaradan çıkabilmiştir.<sup>41</sup> Yine Tanah'ta Kudüs'e gömülenlerin mabetteki mezbahın altına gömülmüş gibi kabul edileceği belirtilerek Kudüs'e gömülmenin önemi vurgulanmaktadır.<sup>42</sup> Nitekim Kudüs ve civarına gömülmenin önemi ile ilgili buraya kadar naklettiğimiz kutsal kitap ifadeleri ile söz konusu ifadeler üzerine bina edilen Yahudi inancının sonucu olarak da özelde Kudüs genelde ise ilkin İbrahim peygambere sonrasında da Musa peygambere vaat edilen toprakların dışında yaşayıp ölmek Yahudiler tarafından doğru bulunmamış ve bunun sonucunda da söz konusu toprakları yurt edinmek Yahudiler için gereklilik değil, zorunluluk olarak görülmüştür. Buna göre; eğitim gibi sebeplerle kısa süreli olarak kutsal topraklar terk edilebilir; ancak geri dönmek gerekmektedir. Kutsal topraklarda yaşayan Yahudilerin günahları bağışlandığı gibi burada gömülen bir Yahudi'nin de bağışlanacağına yönelik bilgiler Yahudilerin Kudüs'le ve Filistin yurdu ile olan bağlarını güçlendirerek onlara söz konusu topraklara ilelebet sahip olma duygusunu vermektedir.<sup>43</sup> Burada şu hususun altını çizmekte fayda görüyoruz. Önder ve öncü kabul edilen şahsiyetlerinin mezarlarının bir inancın veya ulusun bir yerdeki varlığının en önemli göstergesi veya diğer bir ifadeyle söz konusu yerin kendilerine ait

<sup>39</sup> Tekvin, 50: 25; Çıkış, 13: 19.

<sup>40</sup> Tudela'lı Benjamin & Ratisbon'lu Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri*, çev.: Nuh Aslantaş, (İstanbul: İFAV, 2009), s. 54.

<sup>41</sup> Benjamin ve Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın İslâm Dünyası Gözlemleri*, ss. 166-167.

<sup>42</sup> *Babylonian Talmud Kethuboth*, VIII, 111a ([http://www.come-and-hear.com/kethuboth/kethuboth\\_111.html](http://www.come-and-hear.com/kethuboth/kethuboth_111.html))

<sup>43</sup> Baki Adam, "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", *Dini Araştırmalar*, 7/20, 2004, ss. 61-72, s. 65.

olduğunun tabusu olması gerçeğinden hareket edildiğinde Yahudilerin kurucu ata/patriyark olarak gördükleri İbrahim, İshak, Yakup ve hatta Yusuf peygamberler gibi şahsiyetlerin mezarlarının Kudüs'te bulunduğunu iddia etmesi, tarihsel gerçekliğin ötesinde aslında Kudüs'ün ilelebet bir Yahudi toprağı olduğunu gösterme arzularının bir sonucudur.

### Sonuç

Bilindiği üzere dinlerde *axis mundi* yani Kutsalın tezahür ettiğine inanılan ve inananların da Tanrı veya inandıkları tanrısal güçlerle iletişim içinde oldukları mekânların bizzat Tanrı veya tanrısal varlıklar tarafından belirlendiğine yönelik güçlü bir inanç vardır. Dinlerdeki bu özelliği dikkate aldığımızda yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Yahudilere göre Kudüs şehrinin kutsallığı, onun İsrailoğulları tarihinde gördüğü işlevden değil, bizzat Tanrı Yahve'den kaynaklanmaktadır. Aslında Kudüs şehrinin önemi kral Davut'un İsrail kabilelerini birleştirip Büyük İsrail Krallığını kurarak Kudüs'ü başkent olarak ilan etmesiyle başlamasına rağmen Babil Sürgünü sonrası derlenmeye başlanan Yahudi kutsal metinleri yani Tanah merkezli olarak söz konusu İbrahim peygambere hatta bizzat dünyanın yaratılışına götürülmektedir. Bu kapsamda Kudüs, ilk olarak Tanrı Yahve tarafından ilk olarak İbrahim peygamberle yapılan ahitle İsrailoğullarına vaat edilen kutsal toprakların sınırlarına dâhil edilmektedir. İkinci olarak ilk kurucu ata İbrahim peygamber, oğlu İshak, onun oğlu Yakup ve eşlerinin mezarlarının ve Yakup peygamberin oğlu Yusuf'un Mısır'dan çıkışta Musa peygamber tarafından getirilen kemiklerinin Kudüs şehrinde bulunduğu inancıyla Kudüs adeta İsrailoğullarının tapulu malı yapılmıştır. Üçüncü olarak hem Davut döneminde kurulan ilk İsrail Krallığının merkezi (başkenti) olması hem de gelecekte Mesih'in önderliğinde kurulacak olan Büyük İsrail Krallığının merkezi olacağına yönelik güçlü inanç, Kudüs'ün İsrailoğullarının dolayısıyla da Yahudilerin ebedi başkentleri olduğu algısını üretmiştir. Son olarak ilk olarak Süleyman peygamber tarafından inşa ettirilen ve Tanrı Yahve ile yapılan ahdi sembolize eden Ahit Sandığı'nı barındırdığına inanılan mabede sahip olması ve ölüm sonrası yeniden diriliş ile Tanrı tarafından hesaba çekilme mekânı olacağına inanılması da Kudüs'ü İsrailoğulları için olmazsa olmaz bir dini mekân haline getirmiştir. Bu dört önemli noktayı dikkate aldığımızda Yahudilere göre ge-

nelde Filistin yurdu özelde de Kudüs şehri sıradan bir yer değil, ellerinde tutmak için ve ellerinden çıktığında da tekrar sahip olmak için her şeyi yapmaları gereken bir yer olma özelliğine sahiptir.

Yahudiler kendileri için hayati öneme sahip olan Kudüs'ün kutsallığının bizzat Tanrı Yahve'den geldiğine inanmaktadır. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz üzere İbrahim ve daha sonrada Musa peygamberlerle yapılan ahit gereği Kudüs'ün de içinde bulunduğu Filistin yurdu Tanrı tarafından İsrailoğullarına verilmiş bir hediyedir. Bu özelliğiyle genelde tüm vaat edilmiş topraklar özelde ise Kudüs ve günümüzde II. Mabetten kalan ve "Ağlama Duvarı" olarak adlandırılan Batı Duvarı ile Mescid-i Aksa'nın içinde bulunduğu yaklaşık 140 dönümlük alan Yahudiler tarafından hususi kutsal alan olarak kabul edilmektedir. Dahası Yahudiler Kudüs ve civarının kıyamete kadar hatta ölüm sonrası dirilişin burada olacak olmasından dolayı ilelebet kendilerine Tanrı tarafından verildiğine inandıklarından hem hayattayken hem de öldükten sonra bu topraklarda bulunma idealine sahiptirler. Bundan dolayı Yahudiler genel olarak arz-ı mev'ud olarak adlandırılan tüm kutsal topraklarda özel olarak da Kudüs'te sadece kendilerinin yaşama hakkına sahip olduğuna inanmaktadırlar. Nitekim Yahudiler bu topraklar için *Eretz Yisrael/İsrail Toprağı* ifadesini kullanarak söz konusu toprakların ebedi olarak kendi yurtları olduğunda ısrar etmektedirler. Dahası Yahudiler ilk insanın yaratıldığı toprağın Kudüs'ten alındığını iddia ederek Kudüs ile Cenneti ilişkilendirmekte ve bir anlamda Kudüs'ün kendilerinin Cenneti olduğunu dolayısıyla da burada yaşayanların günahlarının Tanrı tarafından bağışlanmış olacağını ima etmektedirler. Yine Yahudi tasavvurunda dünyaya on ölçek bilgelik indirildiği, bunun dokuzunun kendilerine vaat edilen topraklara yani Filistin yurduna, birinin de dünyanın diğer kalanına verildiği; dünyaya on ölçek güzellik verildiği bunun dokuzunun Kudüs'e, birinin ise diğer yerlere layık görüldüğün altı çizilerek *arz-ı mev'udun* özel olarak da Kudüs önemine dikkat çekilmektedir.

Kudüs şehri ile ilgili Yahudi kutsal metinlerinde yer alan iddiaları ve Yahudilerin Kudüs şehri ile ilgili telakkilerini bir bütün olarak göz önüne aldığımızda sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Davut peygamberin kurduğu ve Kudüs'ün siyasi ve dini bir merkez yapıldığı Büyük İsrail Krallığının MÖ. 586'da Babilliler tarafından yıkılması, Kudüs'ün ve mabedin tahribi ile önde gelen Yahudilerin

Babil'e sürgün edilmesinin yarattığı travma ve psikoloji içinde şekillendirilen Yahudi kutsal metinleri (*Tanah=Eski Ahit*) sadece Yahudilere kutsal bir tarih oluşturmamış aynı zamanda onlara kutsal bir siyasi ve dini merkez de oluşturmuştur. Bu merkez de hiç şüphesiz ki Kudüs şehridir. Nitekim yukarıda ifade ettiğimiz üzere bu şehir aslında Davut peygamberin onu kurduğu İsrail Krallığının merkezi yapmasından sonra önem kazanmaya başlamasına rağmen Yahudi kutsal metinlerinde onun ilk kurucu ata İbrahim peygamber, oğlu İshak ve onun oğlu Yakup ile ilişkilendirilmesi ve İsrailoğulları tarafından kurucu ata kabul edilen bu şahsiyetlerin mezarlarının Kudüs'teki Makpela mağarasında bulunduğu inanılması Yahudileri bu şehrin tapusunun kendilerine ait olduğuna dolayısıyla da bu şehre sadece kendilerinin sahip olması gerektiği kanaatine sevk etmektedir. Dahası Cennette yaratıldığına inanılan ilk insanın çamurunun Kudüs'ten alındığına inanılması ve bu şekilde Kudüs'ün Cennetle irtibatlandırılması Yahudilerin zihninde göksel yani Tanrı katından gelen bir Kudüs algısının da oluşmasına yol açmıştır. Bu da kendilerinin Tanrı'nın seçkin kavmi olduğunu iddia eden Yahudilerin, Tanrı'nın şehri olan Kudüs'te yaşama hakkına sahip yegâne ulus ve din mensubu olduğu algısını güçlendiren bir başka önemli faktördür. 19. yüzyılın son yıllarında gündeme gelen siyasi Siyonizm akımının öncülüğünde başlatılan Filistin topraklarında bir İsrail devleti kurma girişimi ile söz konusu devletin kurulmasından sonra ve günümüzde İsrail'in Filistin yurdunu işgal girişimleri ve uyguladığı terör politikaları siyasi olsa da onları körükleyen, besleyen ve meşrulaştıran en temel unsurlar yukarıda ifade ettiğimiz kutsal kitap temelli Kudüs şehri ve civarı ile ilgili kutsallık algılarıdır. Kutsal kitap ve inanç temelli bu kutsallık algıları, mutlak doğru ve hakikat tekelciliği yapılarak anlaşılmaya devam edildiği müddetçe İsrail'in Filistin yurdunu *Eretz Yisrael/İsrail Toprağı* ve Kudüs'ü de İsrail devletinin başkent yapmak için şiddete dayanan mevcut politikalarını artırarak devam ettireceği muhakkaktır. Bu noktada son olarak şu hususun da altını vurgulu bir şekilde çizmek istiyoruz. Bir peygamberler şehri, sevgili peygamberimiz Hz. Muhammed'in isra ve mirac mekânı olması ve Müslümanlara bir dönem kiblelik yapması dolayısıyla Kudüs şüphesiz ki bizler yani Müslümanlar için de oldukça önemli kutsal bir mekândır. Ancak bu kutsallığı ifade etmek için Kudüs'ün gökte inşa edildiği, arzun kapısı olduğu ve ölümden diriliş mekânı olduğu gibi söylemler, yukarıda gördüğümüz üzere aslında kendilerine kutsal bir tarih ve bu tarihin içinde de özel

bir kutsal alan oluşturmak isteyen Yahudilerin söylemleridir. Kanaatimizce Yahudilerin Kudüs şehri ile ilgili emellerine yardımcı olmamak veya diğer bir ifadeyle onların değirmenine su taşımamak için bizlerin söz konusu bu söylemlerden uzak durması ümmetin yararına olacaktır.

### Kaynakça

- Adam, Baki. "Kutsal Toprak, Mesih ve Terör", *Dini Araştırmalar*, 7/20, 2004.
- Armstrong, Karen. *Jerusalem: One City Three Faiths*, (New York : Ballentine Books, 2005).
- Aydın, Fuat. "Yahudiler/Yahudilik Açısından Kudüs", *Eskişeni*, 37, 2018, ss. 109-125.
- Babylonian Talmud*, Berakhoth, II, 30a, 6-9. (<http://www.come-and-hear.com/berakoth/index.html>)
- \_\_\_\_\_, Kethuboth, VIII, 111a ([http://www.comeandhear.com/kethuboth/kethuboth\\_111.html](http://www.comeandhear.com/kethuboth/kethuboth_111.html))
- \_\_\_\_\_, Suka, IV, 51b, (<https://juchre.org/talmud/sukkah/sukkah3.htm#chap04>)
- \_\_\_\_\_, Yoma, II, 21a (<https://juchre.org/talmud/yoma/yoma1.htm#21a>)
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*, c. 2, (İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2001).
- Josephus, Flavius. *The Works Of Josephus*, trans.: William Whiston, (America: Hendrickson, 1999).
- Goldhill, Simon. *The Temple of Jerusalem*, (Cambridge: Harvard University Press, 2005).
- Mert, Rabia. *Kutsal Bir Mekan Olarak Kudüs*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018).
- Midrash Rabbah*, Genesis, trans.: H. Freedman, (London: The Sancino Press, 1961).
- Montefiore, Simon Sebag. *Jerusalem: The Biography*, (London: Weidenfeld & Nicolson 2011).
- Rosovsky, Nitza. *City of the Great King: Jerusalem from David to the Present*, (Cambridge: Harvard University Press, 1996).
- Safrai, Shmuel. "Pilgrimage", *Encyclopedia of Judaizm*, XVI, eds.: Joseph Neusner, Alan J. Avery-Peck & William Scott Green, (Leiden, Brill, 1999).
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of The Old Testament in English*, ed.: R. H. Charles, (Oxford: Clarendon Press, 1913), II.
- The Book of Jubilees*, ed.: R. H. Charles, (London: Adam And Charles Black, 1902).
- The el-Amarna*, trans.: Anson F. Rainey, (Leiden: Brill, 2015).

## Geçmişten Günümüze Yahudi Düşüncesinde Kudüs

Rabia MERT\*

---

### Jerusalem from the Past to the Present in Jewish Thought

---

**Citation/©:** Mert, Rabia, (2019). Jerusalem from the Past to the Present in Jewish Thought, Milel ve Nihal, 16 (1), 53-70.

**Abstract:** Although Jerusalem began its place in Jewish history with King David, it was believed that it was promised to Abraham as eternal property by God. In addition, the city was at the center of Jewish religious life as the temple was here. However, Jews always lived under the hegemony of other states after the Babylonian exile, except Hasmoneans period. In this context, it was discussed what they experienced when they were between the culture they lived in and their tradition in various periods and was pointed out different interpretations of Jerusalem in Jewish thought throughout history.

**Keywords:** Jerusalem, Babylonian Captivity, Zionism, Enlightenment, Secular-

---



ism.

**Atıf/©:** Mert, Rabia, (2019). Geçmişten Günümüze Yahudi Düşüncesinde Kudüs, Milel ve Nihal, 16 (1), 53-70.

**Öz:** Kudüs'ün Yahudi tarihindeki yerinin Kral Davud ile başlamış olmasına rağmen İbrahim'e Tanrı tarafından ebedi mülk olarak vaat edildiğine inanılmıştır. Ayrıca şehir, mabedin burada olması itibarıyla Yahudi dini hayatının merkezinde olmuştur. Bununla birlikte Yahudiler, Babil sürgününden sonra -Haşmoniler dönemi hariç tutulursa- hep başka devletlerin kontrolü altında yaşamışlardır. Bu bağlamda çeşitli dönemlerde içinde yaşadıkları kültürle sahip oldukları gelenek arasında kaldıklarında neler yaşadıkları ele alınmış ve Yahudi düşüncesinde Kudüs'ün tarih içindeki farklı yorumlanma biçimlerine işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kudüs, Babil Sürgünü, Siyonizm, Aydınlanma, Sekülerizm.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, [rabia\_mert\_26@hotmail.com].

---

## Giriş

Yahudiliğin tarih içinde pek çok değişimle yüzleşmek durumunda kaldığı ve sahip olduğu geleneğin de bu dönemler içinde şekillendiği bilinmektedir. Bu durumun sonucu olarak Yahudi düşüncesinde Kudüs hakkında nasıl bir sürecin yaşandığı ve bu hususta neler söylenebileceği önemli hale gelmektedir. Bu süreç genel hatlarıyla üç kısımda incelenebilir. Öncelikle Yahudilikte Kudüs ideasının nasıl ortaya çıktığına bakıldığında belli bir olgunlaşma döneminden söz etmek mümkündür. Şöyle ki bu toprakların Tanrı tarafından Avraam (İbrahim), Yakov (Yakup) ve Isaac'a (İshak) ebedi olarak vaat edildiğine; lakin Avraam ve Moşe (Musa) dönemlerinde Kudüs'ün isminin çeşitli sebeplerle gizli tutulduğuna inanılır. Daha sonra Kudüs'ün görünür olması Kral Davud ve oğlu Süleyman dönemlerinde gerçekleşmiş olup şehir, İsrailoğullarının siyasi ve dini merkezi olarak dikkat çekmiştir. Üçüncü olarak ise Kudüs'ün yıkılması ve idealleştirilmesinden söz edebiliriz; ancak burayı MS 70'deki yıkılıştan Aydınlanma dönemine kadar ve Aydınlanma sonrası olmak üzere iki kısımda incelemek uygun olacaktır. Zira Aydınlanma sonrası zuhur eden Siyonizm ile Kudüs'ün geçmiş dönemdeki anlamından farklı bir yorum geliştirilmiştir.

İsrailoğullarının Kudüs'te varlıklarının belirmeye başladığı dönemlere bakıldığında şehrin isminin dünyevi krallıkla birlikte anıldığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki Kral Davud ile Kudüs'ün siyasi anlamının güçlenmesi ayrıca Süleyman döneminde de mabedin inşası ile şehrin dini öneminin öne çıkmasından sonra İsrailoğulları; krallığı Tanrı'nın bir lütfu olarak görmüşler ve krallık ile kutsallığı özdeşleştirmişlerdir. Bununla beraber Kudüs, Babil sürgünü ve mabedin yıkılmasından sonraki diaspora döneminde çeşitli dualarda yer almış ve İsrailoğulları için önemi artmıştır. Tora'da kısa bir dünya tarihi ile yapılan girişten sonra İbrahim'e yapılan atıf ve Musa ile çıkış hep Kudüs'e işaret olarak yorumlanmıştır. Böylelikle sürgünden sonra geçen bütün bir tarih Kudüs fenomeni üzerinden okunmuştur. Bu çerçevede Yahudi düşüncesinde Kudüs'ün önem kazanmasının bir zirve döneminden bahsedilecek olursa bu Süleyman dönemi olacaktır. Bu dönemin en göze çarpan özelliği ise Kudüs'te Tanrı'nın adı için inşa edilen ve Yahudiliğin sembolü olan *Bet Amikdaş*/Süleyman Mabedi'dir. Bundan sonra Yahudilikten söz ederken Kudüs-mabed teması üzerinden bir anlam arayışının izinin sürülmesi yersiz olmayacaktır.

Buna karşın Kudüs'teki mabed hakkında çeşitli görüş farklılıkları ile de karşılaşmaktadır ki bunların ilki Kral Süleyman'ın vefatından sonra gerçekleşmiştir. Kral Yeroboam, Dan ve Beytel'de Kudüs'teki mabede alternatif olarak tapınak inşa ettirmiştir.<sup>1</sup> Bununla birlikte Yahudilik için önemli bir yere sahip olan Babil sürgününden sonra mabedin yerini Tora'nın/yasa aldığı da bilinmektedir. Üstelik Ezra döneminde mabedin tekrar inşa edilmesinden sonra mabedin olmadığı dönemdeki bazı uygulamaların devam ettirilmesi de dikkat çekicidir. Bu noktada Helen dönemi de seküler hayat anlayışının sonuçlarının Kudüs'e yansması açısından önem arz etmektedir. Aydınlanma döneminde ise Kudüs, ulus devlet yapısı içinde krallıkla bağlantısından hareketle sembolik anlamı dolayısıyla yer almıştır. Bu dönemde ulusçuluk fikirleri yanında Kudüs'e de atfı yapılması Yahudileri birleştiren en önemli figür olarak görülmesi sebebiyle olmuştur. Daha sonraki süreçte ise Siyonist düşüncenin geliştirdiği Kudüs anlayışı ile karşılaşmaktadır. Aydınlanma döneminden sonra ortaya çıkan ve ismini Kudüs'teki bir tepeden ve aynı zamanda Yahudilikte Kudüs'ün isimlerinden birisi olan *Sion*'dan alan Siyonizm, Yahudilere kutsal topraklarda bir devlet kurma ideali taşımaktadır. Yapılan faaliyetler neticesinde şehirde tekrar bir Yahudi varlığı oluşturulmaya çalışılmakla birlikte artık Kudüs'ün dini anlamının fazlasıyla sekülerleştiği gözlenmektedir. Öte taraftan Kudüs'ün İsrail'in başkenti olduğu iddiaları ve buraya yerleşen Yahudi varlığına rağmen mabed inşa edilememiş, kurban ve ibadetler başlamamıştır. Ayrıca bir ibadet dili olan İbranice'nin canlandırılması da ulusçuluk fikirleriyle uyumu sebebiyle tercih edilmiştir. Böylece diaspora dönemi boyunca dini bir fenomen olarak anlaşılan Kudüs, 19. yüzyıldan itibaren ulusçuluk fikirleriyle harmanlanarak salt tarihi bir fenomene dönüştürülmek istenmiştir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında Yahudi düşüncesinde Kudüs'ün yeri hala eski zamanlarda olduğu gibi midir; yoksa değişmiş midir, sorusu ortaya çıkmaktadır. Bahsedilen hususlar dikkate alınarak Yahudi düşüncesinde Kudüs fenomeninin tarihi süreç içerisindeki yorumlanma biçimleri anlaşılmalı çalışılacaktır.

<sup>1</sup> I. Krallar, 12: 28-29 (Kral danıştı ve iki altın buzağı yapıp kavme dedi: Kudüs'e çıkmak sizin için fazladır; ey İsrail, işte seni Mısır'dan çıkaran ilahların. Birini Beyt-el'e ve diğerini Dan'a yerleştirdi.).



## I. Kudüs'ün Seçilmesinden Babil Sürgünü Günlerine Kudüs

Yahudi geleneğinde Kudüs'ün merkezini oluşturduğu toprakların İbrahim'e Tanrı tarafından ebedi mülk olarak vaat edildiğine inanılır.<sup>2</sup> Geleneğe göre İbrahim'e toprakla ilgili verilen vaat, daha sonra oğlu İshak ile de yapılmış<sup>3</sup> ve üçüncü defa torunu Yakup ile Harran yolunda yenilenmiştir.<sup>4</sup> Lakin Tora'da vaat edilen topraktan bahsedilmesine rağmen Kudüs'ün ismi geçmez. Bu hususta İbn Meymun; İbrahim, Musa ve diğer peygamberlerin Tapınak Tepesi'nin/Moriah Dağı yerini bildiği halde bunu açıkça söylemediklerini ayrıca İbrahim'in bu yerde bir ibadet evi inşa etmeyi çocuklarına emrettiğini ifade eder. Ayrıca İbrahim'in Kudüs'teki mabedin yerini açıkça söylememesinin üç sebebini sıralamaktadır. Birinci sebep diğer milletlerin onu öğrenmiş olması durumunda işgal edip, onun için savaşmaları tehlikesidir. İkincisi öteki kavimlerin ona sahip olup tahrip etmelerini önlemektir. Sonuncusu ise İsrailoğulları kabileleri onun kendi sınırlarında olmasını isterdi ki bu da onlar arasında çatışma ve bölünmelere sebep olurdu. Bu nedenlerle şehrin isminin bir kral ortaya çıkana kadar açıklanmadığını belirtir.<sup>5</sup>

İsrailoğulları söz konusu döneme ait varlıklarını Kral Davud ile başlatmak arzusundadırlar; çünkü o yaptığı fetih hareketleri sonunda yaklaşık olarak MÖ 997'de Yeruşalim (Kudüs) şehrini alarak onu birleşik İsrail krallığının başkenti yapmış ve Ahid Sandığı'nı da buraya getirmiştir.<sup>6</sup> Kral Süleyman döneminde inşa edilen mabedi Tanrı'nın kabul ettiğini bildirmesiyle de Kudüs'ün yeni tarihi başlamış oldu.<sup>7</sup> Ayrıca Kudüs'ün Tanrı tarafından seçildiğinin kabul edilmesinden sonra zaman içinde kurban ibadetinin sadece Kudüs'te

---

<sup>2</sup> Tekvin, 12: 7; 13: 15; 15: 18-21 (Rab Abram'a görünüp dedi: bu toprakları senin zürriyetine vereceğim... Görmekte olduğun bütün memleketi sana ve senin zürriyetine ebedi mülk olarak vereceğim... Rab Abramla ahdedip dedi: Mısır ırmağından Fırat ırmağına kadar bu diyarı...senin zürriyetine verdim.)

<sup>3</sup> Tekvin, 26: 3.

<sup>4</sup> Tekvin, 28: 13.

<sup>5</sup> Moses Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, trans.: M. Friedlander, (London: Routledge&Kegan Paul, 1951), c. 3: xlv.

<sup>6</sup> Flavius Josephus, *The Works of Josephus*, trans.: William Whiston, (America: Hendrickson, 1999), *Antiquities of The Jews*, 7: 3: 1, 2; II. Samuel, 6: 17.

<sup>7</sup> II. Tarihler, 7: 16 (Ebediyen ismim orada olsun diye bu evi seçtim).

yapılması gerektiğine inanılmıştır.<sup>8</sup> Görüldüğü gibi İsrailoğullarının Filistin’de buldukları sürede dini ve millî özellikleri iç içe olup bir de Tanrı ile yapılan akde dayandırılmış ve bütün bunlar Kudüs çevresinde gerçekleşmiştir.

Diğer taraftan Krallık MÖ 925’te ikiye ayrıldığında kuzeydeki İsrail kralı Yeroboam, insanlar Yahuda bölgesindeki Kudüs’e kurban sunmaya gittiğinde ona tabi olurlar korkusuyla Dan ve Beytel’de iki altın buzağı heykeli yaptırmış ve buraları ziyaret etmelerini istemiştir.<sup>9</sup> Fakat Tanah’ta bu yerlerin Tanrı tarafından kabul edilmediği yer alır.<sup>10</sup> Ayrıca bu sebeple Tanrısal bir ceza ile de uyarılmışlardır.<sup>11</sup> İsrail krallığı döneminde Kudüs hakkındaki görüşün nasıl olduğu hakkında Tobit kitabı önemli bilgiler sunmaktadır. Tobit, İsrail kavminin Yeroboam’ın yaptırdığı Dan’da kurban sunduklarını söyler. Kendisi ise kurban sunmak için Kudüs’e gitmektedir; çünkü orada Tanrı evi olan mabedin bulunduğu kurbanın ancak burada sunulması gerektiğine inanmaktadır. Fakat Kudüs’e çoğu zaman yalnız gitmek zorunda kaldığını da ifade etmektedir.<sup>12</sup> Sonuç olarak İsrail krallığındaki insanlar tamamen asimile olmuşlardır.<sup>13</sup>

Öte yandan Tanah’ta sürgün öncesinden bahseden bölümlerde Kudüs’ün içinde yer aldığı Yahuda krallığının da İsrail krallığı ile benzer şekilde Tanrı’nın öfkesini çeken davranışlar içinde bulunduğu ifade edilmiş ve Kudüs’ün yıkılması ile uyarılmışlardır.<sup>14</sup> Uyarıların sonrasında da Tanrı’ya olan ahitlerine bağlı kalmamalarının

---

<sup>8</sup> II. Tarihler, 34: 3-7; 35: 1-6; Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2001), s. 67.

<sup>9</sup> I. Krallar, 12: 25-33.

<sup>10</sup> Amos, 5: 4 (Rab İsrail’e şöyle diyor, beni arayın yaşarsınız; fakat Beytel’i aramayın Gilgal’a girmeyin.).

<sup>11</sup> I. Krallar, 14: 15-16 (Rab İsrail’i bu topraktan sökecek; çünkü aşerleri yaparak Rabbi öfkeliendirdiler. Yeroboam’ın işlediği ve İsrail’e işlettirdiği suçları yüzünden Rab İsrail’i bırakacaktır.).

<sup>12</sup> Tobit, 1: 1-7 (Tobit kitabından elde edilen bilgiler *The Apocrypha*, (New York: Thomas Nelson&Sons, 1804), s. 38’te bulunmaktadır.).

<sup>13</sup> Ali Osman Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2016), s. 18.

<sup>14</sup> Yeremya, 25: 5-9 (Şimdi herkes işlerinizin kötülüğünden dönün ve ebede kadar Rabbin size ve atalarınıza vermiş olduğu toprak üzerinde oturun, başka ilahlara kulluk etmeyin... Babil kralı Nebukadnezar’ın bu diyara ve onda oturanlara karşı... onları getireceğim ve bunları yok edeceğim... ve viraneler edeceğim).

cezası olarak Babil Kralı Nebukadnezar, MÖ 586'da Kudüs'ü ve mabedi yıkmış ve buradaki halkı Babil'e sürgün etmiştir.<sup>15</sup> Geleneğe göre İsrailoğullarının Kudüs'ten sürülmelerine günahları sebep olmuştur.<sup>16</sup> Babil sürgünü Tanrısal bir ceza olarak görülmüş ve içinde buldukları duruma boyun eğmek gerektiği düşünülmüştür. Nitekim sürgün dönemi peygamberleri de bu şekilde söylemiştir.<sup>17</sup> Buna ek olarak gelenekte Kudüs'e ancak Tanrı'nın eliyle dönüleceği de yer almaktadır ki bu husus Kudüs ve mabedin inşası için ortak bir hareket beklenmesini gerektirmektedir.<sup>18</sup> Peygamberlerin bir gün Kudüs'e tekrar dönüleceğinden bahsetmeleri Kudüs ve mabed ile ilgili umutların canlı tutulmasını sağlamıştır.<sup>19</sup> Ayrıca Hezekiel'in mabedin ölçülerini vermesi bu inancı kuvvetlendirmiştir.<sup>20</sup> Bununla beraber mabed yıkılsa da kutsallığını koruduğuna inanılmaktadır.<sup>21</sup> Zira Tanah'ta yer alan bilgilere göre Tanrı akdinden dönmez; sadece ceza verir.<sup>22</sup> Dolayısıyla akdin ebedi olduğu ve geri döndürülmeyeceği kabul edilmiştir.

Bununla birlikte İsrail krallığının yıkılmasından sonra kavmin asimile olduğu bilindiği için Babil sürgününde bazı tedbirler alınmıştır.<sup>23</sup> Bunun yanı sıra İşaya'da yer alan bilgilerde İsrailoğullarından geriye kalan küçük bir bakiyeden söz edilir ki bunun merkezi Kudüs'tür.<sup>24</sup> Gelecekte tekrar kurulacak krallığın merkezi olarak Kudüs'ün öne çıkmasında bu hadiseler etkili olmuştur.

---

<sup>15</sup> II. Krallar, 24: 1-20; 25: 1-6.

<sup>16</sup> Yoma, I, 9b, B.T. (Talmud metinleri *The Babylonian Talmud*, eds.: Isidore Epstein, (London: The Soncino Press, 1935)'ten alınmıştır.).

<sup>17</sup> Yeremya, 27: 8 (Hangi millet ve ülke Babil kralı Nebukadnezar'a itaat etmezse... o milleti kılıçla, kıtlıkla ve veba ile yoklayacağım).

<sup>18</sup> *Kethuboth*, XIII, 111a, B.T.

<sup>19</sup> Yeremya, 24: 6 (Onları yine bu diyara getireceğim ve onları bina edeceğim); 32: 37 (Onları sürmüş olduğum memleketlerin hepsinden toplayacağım ve onları bu yere geri getireceğim); Hezekiel, 36: 24 (Sizi bütün memleketlerden toplayacağım ve sizi kendi toprağınıza getireceğim).

<sup>20</sup> Hezekiel, 40.

<sup>21</sup> Yeremya, 41: 1-5 (Gedelya'yı vurduktan sonra ikinci günde Şekem'den Şilo'dan ve Samiriye'den adamlar Rab evine getirmek üzere ekmek takdimesi ve günnük ellerinde olarak seksen kişi geldiler).

<sup>22</sup> Yeremya, 3: 14-19 (Sizi alıp Sion'a geri getireceğim... atalarınıza miras olarak vermiş olduğum diyara birlikte geleceksiniz).

<sup>23</sup> Yusuf Besalel, *Yahudi tarihi*, (İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2003), s. 54.

<sup>24</sup> İşaya, 1: 9.

Babil sürgününden yaklaşık 70 yıl sonra Pers kralı Koreş, Babil imparatorluğuna son vererek burada sürgünde bulunan Yahudilerin Kudüs'e dönmelerine ve mabedi yapmalarına izin veren bir ferman yayınlamıştır.<sup>25</sup> Josephus'un ifadelerine göre Ezra; yazıcı, Musa kanunları hakkında bilgili ve dürüst bir adam olup Pers kralından Kudüs'e gitmek için izin istemiştir.<sup>26</sup> Ezra ve Nehemya öncülüğünde mabedin yeniden inşası için çalışılmış ve ibadetler tekrar uygulanmaya başlamıştır.<sup>27</sup> Burada şu hususu da belirtmek gerekmektedir. Babil'de sürgün dönemlerinde Hezekiel'in evinde toplanılmaya başlanmıştır.<sup>28</sup> Daha sonra bu uygulama sinagog/dua evine dönüşmüştür. Dikkat çeken ise mabedin tekrar inşa edilmesine rağmen sinagogların devam etmesidir. Ayrıca mabed inşa edilip kurban ibadeti başlamasına rağmen Ezra tarafından bazı dua ilaveleri de yapılmıştır. Bunlar; Şabat günü öğleden sonra, pazartesi ve perşembe günleri toplu olarak Tora'dan okumalar yapılmasıdır.<sup>29</sup>

Bununla beraber Ezra, şehre geldiğinde fiziksel olarak mabedin ikinci defa inşa edilmesi yanında başka bir hususla da yakından ilgilenmiştir. O da İsrailoğullarının Tora'ya uygun yaşamaları için kanun ve hükümlerin uygulanmasının gerekliliğidir. Çünkü mabedin ancak Yasa'nın hükümleri uygulandığı vakit gerçek anlamına kavuşacağına ve tam olarak inşa edilmiş olacağına inanmaktadır. Böylece mabedin olmadığı, Babil sürgünü döneminde başlayan Yasa'ya verilen önemin devam ettirildiği görülmektedir.

## II. Helen Döneminde Kudüs'ün Konumu

MÖ 586'dan MS 70'e kadar geçen sürede Kudüs, politik öneminden ziyade dini bir merkez olarak kalmıştır. Diğer bir deyişle Pers kralı Koreş'in emriyle mabed yeniden inşa edilmiş buna karşın bölge Pers yönetimine bağlı kalmaya devam etmiştir. Ayrıca Yahudiler, Perslilerin hâkimiyeti altında iken kendi hukuklarını uygulama hakkına sahiplerdir ve bu süreç Büyük İskender'in bölgeyi ele geçirmesinden sonra başlayan Helen döneminde de benzer şekilde olmuştur. İskender'in ölümünden sonra başlayan Ptolemy hanedanı

<sup>25</sup> Ezra, 1: 5; Josephus, *Antiquities of The Jews*, 11: 1: 1.

<sup>26</sup> Josephus, *Antiquities of The Jews*, 11: 1.

<sup>27</sup> Nehemya, 2: 17; Josephus, *Antiquities of The Jews*, 11: 5: 7-8.

<sup>28</sup> Hezekiel, 20: 1.

<sup>29</sup> Baba Kama, 82a, B.T.

döneminde ise Yahudiler, Kudüs'te Musa yasalarını uygulamışlardır; ancak bir süre sonra Helen etkisi Kudüs'e ulaşmıştır.<sup>30</sup> Bazı Yahudiler Grek kültüründen etkilenirken diğerleri bundan uzak durmuşlardır. Kudüs ise bu iki görüşün müntesipleri arasındaki mücadelede en tartışmalı kısmı oluşturmuştur. Kısaca belirtmek gerekirse Helen kültürü seküler anlayışa sahiptir ve bunun topluma bazı yansımaları vardır. Örneğin ülkenin en ücra köşelerine kadar Helen okulları açılmış ve Hermes ile Heracles onuruna olimpiyat oyunları düzenlenmiştir. Bu yönüyle Helen kültürü Musa yasalarına bağlı olan Yahudilerin geleneklerinden uzaklaşmalarına sebep olmuştur.<sup>31</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi Ezra döneminde Pers hâkimiyetine bağlılık devam etmiş; bununla birlikte mabedin yeniden inşa edilmesiyle dini merkez canlandırılarak ibadetler tekrar başlatılmıştır. Lakin Yahudiliğin Helen kültürü ile karşılaşmasında durum biraz daha farklı olmuştur. Şöyle ki Babil sürgününde bazı insanlar Kudüs'e gelmeyi reddederek orada kalmayı tercih etse de İsrailoğullarının önemli bir kısmı Kudüs'e gelmiş ve sürgün öncesine dönülmeye çaba gösterilmiştir. Helen döneminde ise bizzat İsrailoğullarının eliyle hatta Kudüs'te mabedin yanında Grek kültürü görülmeye başlamıştır. İsrail halkından pek çok kişi Roma adetlerine uymuştur. Romalı idareciler de onlara bu konuda izin vermiştir. Bunun sonucunda Romalı isimleri kullanmaya başlamışlar, Yahudi olduklarını ise gizlemişlerdir. Üstelik Helen kültürünü benimseyen yüksek rahip Jesus tarafından mabedin yanına bir gymnaisum (hem zihinsel hem fiziksel gelişime önem verilen lise) bile inşa edilmiştir.<sup>32</sup> Diğer taraftan Kudüs ve diaspora halkları arasındaki ilişki bozulduğunda ve Kudüs'ün rakip kimselerin egemenliği altında olduğu kabul edildiğinde başka mabedlerin kurulması düşüncesi de ortaya çıkmıştır.<sup>33</sup> Örneğin İskender, Manasse'ye kardeşi Jaddus için Samiriye'de mabed inşa etme ve rahiplik etme izni vermiştir.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Josephus, *Antiquities of The Jews*, 11: 1: 1-3; 11: 8: 5; 12: 1: 1.

<sup>31</sup> Karen Armstrong, *Jerusalem One City Three Faiths*, (United States Of America: Ballantine Books, 1996), ss. 104-113.

<sup>32</sup> Josephus, *Antiquities of The Jews*, 12: 5: 1.

<sup>33</sup> Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*, trans.: John Bowden, (Philadelphia: Fortress Press, 1981), s. 12.

<sup>34</sup> Josephus, *Antiquities of The Jews*, 11: 8: 4.

Yine Saduki rahiplerinden birinin -muhtemelen III. Onias- Kudüs'ten kaçıp belli bir Yahudi nüfusun bulunduğu Mısır'da rakip bir mabed kurduğu da bilinmektedir.<sup>35</sup>

Ptolemy hanedanından sonra bölgeyi ele geçiren yine Helen kültürüne ait Selevkoslar yönetiminde Kudüs'teki halk, başlangıçta seküler hayattan etkilenmeye devam ederken sonrasında çeşitli yaptırımlarla karşılaşmışlar ve Helen kültürüne tabi olmaya zorlanmışlardır. Bu bağlamda IV. Antiochus, mabedde kurban sunulmasını yasaklamış, kutsal metinleri imha ettirmiş ve ibadetleri yasaklamıştır. Mabedin kandillerini, kazanlarını, masayı ve diğer eşyaları yağmalamıştır. Mabede Yunan Tanrı'larına ait heykelleri yerleştirmiş ve itaat etmeyenlerin ölüm ile cezalandırılmasını emretmiştir.<sup>36</sup> Böyle bir durumun nasıl karşılandığına bakıldığında yüksek rahip Simon'un kuşatmaya karşı şehrin savunmasını güçlendirdiği ve mabedi onardığı bilgisi ile karşılaşılmaktadır.<sup>37</sup> Mabedin onarılması görevi olmadığı halde yüksek rahibin böyle bir işe kalkışması Selevkoslar'a karşı olduğunu göstermektedir. Ne var ki bunu politik bir amaçla değil sadece mabedin kutsallığını korumak isteğiyle gerçekleştirdiği de bilinmelidir. Burada şu hususun belirtilmesi gerekir ki Selevkoslar döneminde Kudüs bölgesindeki Yahudiler yüksek rahiplik ile temsil edilmişlerdir. Dolayısıyla Helen döneminde yüksek rahiplik, Kudüs politikasında önemli bir yere sahiptir. Buna karşın yüksek rahiplik sadece sembolik olarak görülmüştür. Aslında geleneğe göre bu görev Harun soyundan gelenlere aittir.

Selevkoslara karşı diğer tepki Makkabiler/Haşmoniler önderliğinde gerçekleşmiş olup silahlı bir isyan başlatılmıştır. Bu hareket pagan adetlerine karşı olup Musa yasalarına göre yaşamayı savunmaktadır ve temelde Helenizm'e karşıdır. Bununla beraber Yahudilerden Haşmoniler destekleyenler ve karşı olanlar vardı. Fakat çatışmaya başladıklarında IV. Antiochus'un baskılarının etkisiyle çoğunluğun desteğini almış durumdaydılar. Roma güçlerini yenip

<sup>35</sup> E. P. Sanders, *Judaism Practice & Belief 63 BCE-66CE*, (London: SCM Press, 1992), s. 23.

<sup>36</sup> Josephus, *Antiquities of The Jews*, 12: 5: 3-4; *The Five Books of Maccabees*, trans.: Henry Cotton, (Oxford: Oxford University Press, 1832), I. Maccabees, I: 35-50.

<sup>37</sup> Ecclesiasticus (Ben Sira), 50: 1-4 (Ecclesiasticus kitabından elde edilen bilgiler *The Apocrypha*, (New York: Thomas Nelson&Sons, 1804), ss. 78-119 arasında bulunmaktadır.).

mabedin yanına geldiklerinde ise onu harap bir halde bulmuşlardır. Altarın/mezbah kirletildiğini ve mabedin kapılarının yakıldığını görmüşlerdir. Daha sonra mabedi onarmışlar, içini düzenlemişler ve tekrar kurban ibadetini gerçekleştirmişlerdir. Romalıların buna cesaret edebilmelerini ise Tanrı'nın Kudüs halkına günahlarından dolayı öfkeli olduğu ve kendileriyle ilgilenmediği şeklinde açıklamışlardır.<sup>38</sup>

Haşmonilerin yaklaşık bir asır süren hâkimiyetinden sonra MÖ 63'te Pompey komutasındaki Roma güçleri yönetimi tekrar ele geçirmiştir.<sup>39</sup> Bu dönem 66'da savaş başlayana kadar devam etmiştir. İsyanın sebebi Roma valisinin tarafından mabed hazinesinden para istenmesi, çeşitli hakaretler, haksızlıklar ve ölümlerdir. Bu bağlamda politik olarak Roma'ya bağlı olan halk, Kudüs'ün kutsallığını korumak ve kutsalın kirletilmesine karşı çıkmak istemiştir.<sup>40</sup> Aynı şekilde Kudüs'teki mabede imparatorun heykelinin yerleştirileceği duyulduğunda sadece Filistin bölgesindeki Yahudiler değil Yunanca konuşan Yahudilerin de tepki gösterdiği bilinmektedir. Pek çok dini ve aristokratik destekçinin bulunduğu Kudüs'teki mabedde, genel meclis toplanarak Ananus'u lider olarak atamıştır. Sonrasında ise MS 70'de Titus komutasındaki Roma kuvvetleri tarafından şehir harap edilmiş ve mabed yıkılmıştır. Roma ile yaşanan savaşta Kudüs, mabed olduğu için yıkılırken; mabedin ise yüksek rahipliğin burada bulunması sebebiyle yakıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca mabedin ikinci büyük tahribinden sonra kurban ibadetinin askıya alınması sebebiyle mabed çevresinde merkezileşen Sadukiler de zaman içinde kaybolmuştur. Ferisiler ise Tora'yı kutsal toprak temasından daha önemli kabul etmişlerdir. Böylece ibadette yetki de kâhinlerden hahamlara geçmiş oldu.<sup>41</sup>

Bu noktada Philo'dan bahsetmek uygun olacaktır. Zira Philo, diasporada bulunan ve Yunanca konuşan Helen Yahudisi olmasına rağmen yaşanan haksızlıklar üzerine ricada bulunmak amacıyla imparatora elçi olarak gitmiş biridir.<sup>42</sup> Ayrıca o, mabedde dua etmek

<sup>38</sup> I. Maccabees, IV: 38-56.

<sup>39</sup> Sanders, *Judaism Practice & Belief 63 BCE-66CE*, s. 19.

<sup>40</sup> Sanders, *Judaism Practice & Belief 63 BCE-66CE*, s. 39.

<sup>41</sup> Francine Kaufmann ve Josy Eisenberg, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", *Din Fenomeni*, çev.: Mehmet Aydın, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2000), s. 101.

<sup>42</sup> Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), s. 30.

ve kurban sunmak için Kudüs'ü de ziyaret etmiştir.<sup>43</sup> Philo'ya göre Kudüs, Tanrı tarafından Yahudiler için seçilmiştir ve Tanrı ile insanlar arasındaki ilişkileri temsil etmektedir. Onun görüşlerinde Kudüs, Yahudi kavminin ve dininin sembolü olarak anlam ifade etmektedir. Bu bağlamda Kudüs'ün anne olduğunu bu sebeple Yahudiler için Sion'un kızı denildiğini söyler.<sup>44</sup> Ayrıca onun Kudüs'ün iki anlamından söz ettiği görülür. Buna göre birinci anlamı dünyada ikincisi ise ruhtadır.<sup>45</sup> Bununla birlikte Kudüs'te mabed olduğu için şehrin önemli olduğunu belirterek onu kutsal şehir olarak adlandırmış ve mabedde kurbanlara engel olunmamasını ve barışın korunmasını istemiştir.<sup>46</sup>

Öte taraftan sürgün döneminde Kudüs ve mabed temalarına yönelik ilgi eskatolojik mesih beklentisini etkilemiştir. Başka bir deyişle Tanah ve Talmud'da mesih hakkında ifadeler olmakla birlikte mabedin ikinci tahribi mesih anlayışını güçlendirmiştir.<sup>47</sup> Yahudilerin mabedin ikinci kez tahribinden sonra bir daha inşa etme teşebbüsünde bulunmamlarının sebebi daha önce ifade edildiği üzere gelenekte yer alan sürgün döneminde devlet kurmaya teşebbüs etmelerinin yasaklanmasıdır. Talmud'da yer alan ifadelere göre sürgün başladığında Tanrı, İsrailoğullarından üç söz almıştır. Bunlar; Filistin'e toplu olarak dönmemeleri, sürgün oldukları ülkeye isyan etmemeleri ve Kudüs civarında bir devlet kurmaya kalkışmamalarıdır.<sup>48</sup> Bu anlayış Aydınlanma dönemine kadar bir şekilde devam ettirilmiştir.

### III. Aydınlanma Dönemi Düşüncesinde Kudüs'ün Anlamı

Aydınlanma döneminde din yerine insan merkezli düşünceler önem kazanmaya başlayınca Yahudilerin sosyal hayatında da bazı iyileştirmeler gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte Avrupa'da yaşayan Yahudiler, hem sunulan imkânlardan yararlanmış hem de bu dönemin fikirlerden etkilenmişlerdir. Aynı zamanda ortaya çıkan bu durum Yahudilik için bir meydan okuma şeklinde de anlaşılabilir.

<sup>43</sup> Philo, trans.: F. H. Colson, (Massachusetts: Harward Press, 1985), *On Providence*, 2: 64.

<sup>44</sup> Curtis E. Adkins, *Jerusalem: The Chosen City Seven Studies on the Symbolism of the City*, (Unpublished Ph. D. thesis, Fuller Theological Faculty, 2011), s. 152, 158.

<sup>45</sup> Philo, *On Dreams II*, 246-258.

<sup>46</sup> Philo, *The Embassy to Gaius*, XXXVI: 278, 288; XL: 313.

<sup>47</sup> İşaya, 11: 1-10.

<sup>48</sup> *Kethuboth*, XIII, 111a, B.T.



lir. Çünkü Yahudilik sadece dogmalardan ibaret olamayıp aynı zamanda bir gün ataların yurduna dönüp mabed çevresinde ibadet etmeyi umut eden bir gelenektir. Bu noktada Fransız devrimi sonrası Yahudilere verilen vatandaşlık hakkı ile bir Yahudinin dinini kaybetme tehlikesi ortaya çıkmıştır. Bu konu evrensel insan haklarında yer alan din özgürlüğü ile çözülmeye çalışıldı. Rabbanî Yahudilik, Tanrı ile İsrailoğulları arasında yapılan ahid gereğince dindar bir krallık ve kutsal bir ulustan bahsetmesi sebebiyle politik bir organizasyona benzemektedir ki bu haliyle devlet içinde devlet görünümü sunmaktadır. Ayrıca İsrailoğulları özel bir toprakla da ilişkilendirilmiştir. Bahsedilen durumun modernite bağlamında sorunlu hale gelmesi neticesinde Yahudilikteki politik unsurların reforme edilmesi düşünülmüştür.<sup>49</sup> Bu yönüyle politik unsurların eleştirilmesi Yahudi düşüncesi hakkında önemli fikirler vermektedir.

Bu çerçevede Avrupa merkezli Aydınlanma sürecinin eşitlik ve özgürlük gibi temalarının etkisiyle ve Yahudilere tanınan eşit vatandaşlık haklarının sonucunda Reformist Yahudi hareketi ortaya çıkmıştır. Bu hareket Yahudiliği modern dönemin şartlarına uyumlu hale getirme arzusunda olmuş, Almanya'da başlayıp daha sonra Avrupa ve Amerika'ya yayılmış ve en güçlü cemaatini de ABD'de oluşturmuştur. Artık Yahudilik bir din olarak görülmenin yerine dini topluluk olarak kabul edilmiştir.<sup>50</sup> İçinde yaşadıkları kültürle sahip oldukları gelenek arasında bir uzlaşma zemini arayan bu hareket, zamanla dini özelliklerinden uzaklaşmaya başlamıştır. Yahudilikte yer alan bazı hususların aklın süzgecinden geçirilmesiyle birlikte (Talmud'un otoritesinin reddedilmesi gibi) çeşitli değişiklikler yapmanın gerekliliğini hissetmişlerdir. Öyle ki bazı Reformist Yahudiler, Avrupa toplumu ile bütünleşebilmek için Yahudilik ile Kudüs'ün arasını ayırmayı düşünmüştür.<sup>51</sup> Aynı şekilde seçilmişlik ve mesih fikirleri de yeniden yorumlanmış, bunun sonucunda da kutsal topraklara dönüş ve mabedin inşa edilmesi düşüncesinden uzaklaşmışlardır. Hatta mesih ve kutsal topraklara dönüş temaları

---

<sup>49</sup> Jerome Eric Copulsky, *Between Exile and Redemption: Political Theology and the Shaping of Modern Jewish Thought*, (Unpublished Ph. D. thesis, University of Chicago, 2005), s. 3, 4, 6, 7.

<sup>50</sup> Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Reform Arayışları", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 2008, ss. 156-157.

<sup>51</sup> Kaufmann, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", s. 115.

dua kitaplarından çıkarılmıştır.<sup>52</sup> Reformist Yahudiler, 1845 Frankfort konferansında kutsal topraklara dönüş, kurbanın yeniden başlaması ve tekrar bir Yahudi devletinin kurulması konusundaki görüşleri reddetmişlerdir. Ayrıca gelenekte yer alan Yahudilerin günahları sebebiyle sürgün edildiklerine dair yorumu da Tanrı'nın adını her yere duyurmak için diğer yerlere gönderildikleri şeklinde anlamışlardır.<sup>53</sup> Özetle Reformist Yahudiler Kudüs'te yaşamasalar, Yahudi devleti mevcut olmasa dahi yasanın hükmünün kaybolmadığını; bununla birlikte sadece kişilerle ilgili olanların uygulanabileceğini iddia etmişlerdir.

Burada Yahudi Aydınlanma hareketinin/Haskala öncüsü kabul edilen, batı değerleri ile Yahudilik arasında bir sentez oluşturmak isteyen Moses Mendelssohn'un etkisinden söz etmek gerekmektedir. Mendelssohn, *Jerusalem* adlı kitabında Yahudiliğin modern dönemin anlayışı ile uyum sağlayabileceğini iddia etmiştir. Bunu yaparken Yahudiliğin yasaları ile ahlaki değerleri arasında bir ayırma gitmiş, konuyu din ile devlet üzerinden incelemiş ve dinin devlete devletin de dine müdahale etmemesi gerektiğini savunmuştur.<sup>54</sup> Mendelssohn, dinin insanlar üzerindeki yetkisini yitirdiğini kabul ederek bireysel anlamda inanca yer açmaya çalışmıştır; yani ona göre Kudüs, Yahudi devletini ifade etmeyip sadece Yahudilerin manevi vatanıdır.

Diğer taraftan Avrupa toplumunun, Fransız ihtilalinden sonra gerçekleşen özgürlük ortamının getirdiği çeşitli haklardan Yahudilerin yararlanmasına henüz hazır olmadığını gösteren bazı antisemitik olaylar yaşanmıştır. Yahudilerin öteki olarak algılanmaya devam etmeleri sonucunda bir kısım Yahudi sosyalizme diğer bir kısmı da milliyetçi hareketlere katılarak olaylara çözüm aramışlardır. Bu dönemin Yahudi düşünürleri, diğer milletler arasındaki yerlerini açıklamak aynı zamanda geçmişleri ile dinleri arasındaki bağı da ifade etmek istemişlerdir. Bunun yanında amaçları bugüne dair yeni bir bakış açısı geliştirmektir.<sup>55</sup> Ulusçuluk görüşleri modern dönemde Yahudilerin bir devlet fikrine sahip olmalarını sağlamıştır.

<sup>52</sup> David Philipson, "The Frankfort Rabbinical Conference 1845", *The Jewish Quarterly Review*, 18, 2, 1906, ss. 274-275.

<sup>53</sup> Philipson, "The Frankfort Rabbinical Conference 1845", s. 266, 267, 273.

<sup>54</sup> Moses Mendelssohn, *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*, trans.: Allan Arkush, (Massachusetts: Brandeis University Press, 1983), s. 33, 118.

<sup>55</sup> Efraim Shmueli, "The Jerusalem School of Jewish History", *American Academy for Jewish Research*, 53, 1986, s. 148.

Buna göre Yahudilerin sorunu siyasidir. Bu durumda sürgün metaforu anlamını yitirmekte ve mesihi beklemek manasız hale gelmektedir. Başka bir ifadeyle artık Kudüs'ün sembolik olduğuna inanılmakta, Kudüs ve mabedin yıkılmasından sonra insanların yasyaya bağlı kalmalarının istenmesi de bunun işareti kabul edilmektedir.

Bütün bunların neticesinde politik bir harekete dönüşen Siyonizm ortaya çıkmıştır. Siyonistler, Batı kültüründen edindikleri liberal görüşleri Filistin topraklarına taşımak suretiyle gelenekteki kutsal toprak temasını laik devlet anlayışına çevirmişlerdir. Bazı hahamlar ise Kudüs çevresinde kurulacak bir devleti desteklemiş, bunu da mesih öncesi döneme hazırlık olarak açıklamışlardır.<sup>56</sup> Siyonizm, önceleri milliyetçi kaygılarla hareket ederken daha sonra kendisine dini temel bulma ihtiyacı içinde olmuştur. Böylece içinde yaşadıkları topluma uyum sağlamak adına ötelenen Sion/Kudüs teması tekrar öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte Siyonistlerin Kudüs'e yönelik ilgilerini şöyle ifade etmek mümkündür, *Tanrı yok ve bu toprakları bize söz verdi.*<sup>57</sup> Bundan böyle Siyonist Yahudiler için Kudüs ismi, gücünü Yahudi ırkının tarihsel köklerinden alacaktır.

Yahudiliğe göre İsrailoğullarının kaderi Tanrı ile yapılan ahdin sonuçlarını ifade etmektedir. Vaat edilen topraklardan sürgün edilmeleri de ahitlerine sadık kalmamaları sebebiyle Tanrı'nın bir cezası olup geri dönmeleri ise tevbe etmelerine bağlıdır. Geleneğe ait bu yorumlar Siyonistler tarafından reddedilmiştir. Onların bu yeni tarih okumalarında Tanrı'nın otoritesi tarihin otoritesi ile değiştirilmiş ve Kudüs civarında seküler bir Yahudi yerleşimi oluşturulmuştur. Bu duruma en fazla muhalefet de yine geleneğe bağlı Yahudilerden gelmekte ve kutsal topraklarda insan eliyle bir devlet kurulması Tanrı'ya verilen sözün ihlal edilmesi olarak görülmektedir.<sup>58</sup>

Öte yandan Yahudiler, Avrupa'da yaşanan antisemitik hareketlerin etkisiyle Amerika'ya göç etmeye başlamışlardır. Amerika'da bulunan Yahudiler ise önceleri Siyonizm'e uzak durmuşlar,

<sup>56</sup> Kaufmann, "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", s. 112, 119.

<sup>57</sup> Yakov M. Rabkin, "Judaism: The Search for Peace in the Holy Land", *Holy Land Studies* 10, 2, 2011, s. 139.

<sup>58</sup> Rabkin, "Judaism: The Search for Peace in the Holy Land", s. 145, 151, 152.

hatta vaat edilmiş toprak olarak Kudüs'ü değil Amerika'yı gördüklerini *Amerika bizim Kudüs'ümüzdür*, diyerek belirtmişlerdir.<sup>59</sup> Sion kelimesi dua kitaplarında geçiyordu; lakin önceleri Siyonist kelimesi onlar için hiçbir anlam ifade etmiyordu. Üstelik bütün Yahudileri Filistin'e götürme iddiasına ise sadece gülünürdü.<sup>60</sup> Fakat daha sonra Siyonizm kelimesini sıkça duymaya ve Siyonist düşüncelerden etkilenmeye başlamışlardır. II. Dünya savaşının başlaması ile artan olaylar Yahudiler için bir devlet bulma fikrinin yaygınlaşmasını sağlamış, Amerikalı Yahudiler de Kudüs civarında yaşamak istememelerine rağmen gelinen noktayı kabul etmek durumunda kalmıştır.<sup>61</sup>

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Aydınlanma döneminin insan merkezli fikirlerinden etkilenen Yahudiler, ulus kimliğini reddederek dini topluluk olduklarını ifade etmişler ve dini öğelere geleneğin dışında yorumlar geliştirmişlerdir. Aynı zamanda Kudüs'e verilen önemin de yönü değişmiştir. Buna karşın antisemitik hareketlerden sonra Siyonizm'in güçlenmesi ile bir devlet arayışında Kudüs fikri tekrar hatırlanmıştır. Yine bu durumun ulus kimliğini reddeden Yahudiler için kaygı verici olduğu da belirtilmelidir.

Aydınlanma döneminden Siyonizm'e dönüşen süreci anlamak için Pittsburgh ve Columbus platformlarına daha yakından bakmak uygun olacaktır. 1885 tarihinde gerçekleşen Pittsburgh platformunda Yahudilerin ulus mu yoksa dini topluluk mu olduğu tartışılmış, burada Kudüs hakkında görüşlere de yer verilmiştir. Beşinci maddede; *Kendimizi artık ulus olarak değil, dini bir topluluk olarak görüyoruz. Ne Filistin'e dönüşü ne de kurban ibadeti ve Yahudi devleti ile ilgili yasaların tekrar başlamasını beklemiyoruz*, denilmek suretiyle Kudüs'e dönüş fikrinden uzaklaştıklarını açıkça ifade etmişlerdir. Bu

<sup>59</sup> Marc Lee Raphael, "Rabbi Jacop Voorsanger of San Francisco on Jews and Judaism: The Implications of the Pittsburgh Platform", *American Jewish Historical Quarterly*, 63, 2, s. 201.

<sup>60</sup> Sholem Aleichem, *Stories and Satires*, London: Hardcover, 1999, ss. 222-225 (Mesihin gelmesini ve bizi sürgünden kurtarmasını, babalarımızın diyarına, İsrail toprağına götürmesini bekledik. İki bin yıldır 17 tamuz bayramını kutluyoruz. Şimdi soralım Sion uğruna ne verdik ve Kudüs uğruna. Yakub'un evine gidelim. Ne bir mucize ne de büyük bir adam beklemeyelim. Eğer büyük adamı beklersen beklemeyi sürdüreceksin. Biz kendi şanlı evimizi inşa etmeye başlamalıyız.)

<sup>61</sup> Seda Özmen, "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 2, 2018, ss. 94-96.

platformda içinde yaşanan topluma uyum sağlama çabası öne çıkmıştır. Şöyle ki üçüncü maddede, Musa yasalarından sadece ahlaki olan hususların bağlayıcı olduğu kabul edilerek modern yaşama uymayanlar reddedilmiştir.<sup>62</sup> Yani evde Yahudi, dışarda Alman, Macar veya Fransız olmak şeklinde özetlenebilecek bir anlayışa rastlanmaktadır.

1937 tarihli Columbus platformunda ise bir anlamda geleneksel değerlere tekrar yaklaşıldığı görülmektedir. Beşinci madde/İsrail maddesi şu şekildedir: *Yahudilik bir ruhtur, İsrail onun bedenidir, Filistin'in yeniden inşasında anılar ve ümitlerle dolu topraklarda yeni bir yaşam vaat ediyoruz. Sadece ezilenler için değil, Yahudiliğin manevi merkezi olması için de çalışarak bir Yahudi ülkesi olması için çalışacağız. Tanrı'nın krallığının kurulmasında herkesle işbirliği yapmayı tarihi görevimiz olarak görüyoruz. Bu bizim mesihi görevimizdir.*<sup>63</sup> Bundan sonra Siyonist düşünce güçlenmekle birlikte Kudüs'e yönelik ilgi de artık eskiden olduğundan farklı bir boyut taşımaktadır.

Yukarıda ifade edilen bilgilerde görüldüğü gibi İsrail'de bir devlet kurma girişiminde bulunan Yahudiler -mesih inancına karşı olacak şekilde- geleneğe bağlı olmayan insanlardır. Lakin kendilerine tuhaf bir şekilde geleneğin en dikkat çeken mekânında yer aradılar. Bu da aslında uzaklaşmak istedikleri geleneğin içine çekilmeleri anlamına geliyordu. Bununla birlikte Yahudiliğin idealinde olan mekânın bizzat Yahudiler eliyle sekülerleştirilmesiyle yüzleşilmiş oldu. Diğer bir ifadeyle Yahudilerin kutsal topraklarında şimdi seküler bir devlet bulunuyor.

Bütün bu süreçlerin sonunda günümüzde Yahudilerin Kudüs hakkında ne düşündüklerini anlamak amacıyla 1965'ten 1993'e kadar Kudüs Belediye Başkanlığını yürüten Teddy Kollek'in görüşlerine bakılabilir. Ona göre Ortadoğu'nun problemleri çözüldüğünde Kudüs, gündemdeki en son konular arasında yer alacaktır. Bunun için önerileri ise milliyetine bakılmaksızın herkese kutsal mekânlara özgür giriş hakkı tanınması ve inananları tarafından idare edilmesi, şehrin Arap kesiminde Müslümanların ve Hıristiyanların dini, kül-

---

<sup>62</sup> [www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-declaration-principles/\(03.02.2019\)](http://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-declaration-principles/(03.02.2019)).

<sup>63</sup> [www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-guiding-principles-reform-judaism/\(03.02.2019\)](http://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-guiding-principles-reform-judaism/(03.02.2019)).

türel ve ticari hayatının geliştirilmesi ve her grubun kültürel ve ulusal kimliğini korurken Kudüs'teki farklı gruplar arasındaki kültürel, sosyal ve ekonomik ilişkilerin geliştirilmesinin sağlanması yönündedir.<sup>64</sup> Böylece şehirdeki yaşam kalitesini artırarak var olan problemlerin barış içinde çözülebileceğini iddia etmektedir. Lakin Mescidi Aksa ya da Batı Şeria/el-Halil'da olduğu gibi aynı mekân üzerinde birden fazla dinin kutsallık iddiasında bulunduğu alanlarla ilgili olarak mevcut sorunların nasıl çözüleceği hakkında yeterli açıklama sunamamaktadır.

### Sonuç

Özetle günümüzdeki Yahudilerin birkaç görüşe sahip olduklarını söylemek gerekmektedir. Ortodokslar, Kudüs'te bir devlet kurulmasının Tanrı'ya isyan olduğuna inanmaktadır. Bununla beraber Tanrısal kurtuluşu beklerken bir yandan da bunun için çaba göstermeye başlamışlardır. Diğer bir grup olan Ultra Ortodoks Yahudilere göre sürgün, İsrailoğullarının günahlarının cezasıdır, bunun son bulması da ancak Tanrı'nın müdahalesi ile olacaktır. Bunun için herhangi bir çabada bulunmak da günah kabul edilir. Siyonistler ise geleneksel sürgün ve kurtuluş anlayışını reddederek bir devlet kurmak iddiasındadırlar.<sup>65</sup>

### Kaynakça

- Adkins, Curtis E. *Jerusalem: The Chosen City Seven Studies on the Symbolism of the City*, (Unpublished Ph. D. thesis, Fuller Theological Faculty, 2011).
- Aleichem, Sholem. *Stories and Satires*, London: Hardcover, 1999.
- Aykıt, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Armstrong, Karen. *Jerusalem One City Three Faith*, (United States Of America: Ballantine Books, 1996).
- Copulsky, Jerome Eric. *Between Exile and Redemption: Political Theology and the Shaping of Modern Jewish Thought*, (Unpublished Ph. D. thesis, University of Chicago, 2005).
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi Geleneğinde Reform Arayışları", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5, 2, 2008, ss. 147-159.

---

<sup>64</sup> Teddy Kollek, "Present and Future", *Council on Foreign Relations*, 59, 5, 1981, s. 1041.

<sup>65</sup> Kurt, *Fundamentalist Yahudiler*, ss. 321-322.

- Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism*, trans.: John Bowden, (Philadelphia: Fortress Press, 1981).
- Josephus, Flavius. *The Works Of Josephus*, trans.: William Whiston, (America: Hendrickson, 1999).
- Kaufmann, Francine ve Eisenberg, Josy. "Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik", *Din Fenomeni*, çev.: Mehmet Aydın, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2000).
- Kollek, Teddy. "Present and Future", *Council on Foreign Relations*, 59, 5, 1981, s. 1041-1049.
- Kurt, Ali Osman. *Fundamentalist Yahudiler*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2016).
- Maimonides, Moses. *The Guide For The Perplexed*, trans.: M. Friedlander, (London: Routledge&Kegan Paul, 1951).
- Mendelssohn, Moses. *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*, trans.: Alan Arkush, (Massachusetts: Brandeis University Press, 1983).
- Özen, Adem. *Yahudilikte İbadet*, İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2001.
- Özmen, Seda. "Reform Yahudiliğinin Pittsburgh ve Columbus Platformları Bağlamında Değişen Kutsal Topraklara Dönüş İnancı", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 2, 2018, ss. 82-101.
- Philipson, David. "The Frankfort Rabbinical Conference 1845", *The Jewish Quarterly Review*, 18, 2, 1906, ss. 251-290.
- Philo*, trans.: F. H. Colson, (Massachusetts: Harvard Press, 1985).
- Rabkin, Yakov M. "Judaism: The Search for Peace in the Holy Land", *Holy Land Studies*, 10, 2, 2011, ss. 139-168.
- Raphael, Marc Lee. "Rabbi Jacop Voorsanger of San Francisco on Jews and Judaism: The Implications of the Pittsburgh Platform", *American Jewish Historical Quarterly*, 63, 2, ss. 185-203.
- Sanders, E. P. *Judaism Practice & Belief 63 BCE-66CE*, (London: SCM Press, 1992).
- Shmueli, Efraim. "The Jerusalem School of Jewish History", *American Academy for Jewish Research*, 53, 1986, ss. 147-178.
- The Apocrypha*, (New York: Thomas Nelson&Sons, 1804).
- The Babylonian Talmud*, eds.: Isidore Epstein, (London: The Soncino Press, 1935).
- The Five Books Of Maccabees*, trans.: Henry Cotton, (Oxford: Oxford University Press, 1832).
- [www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-declaration-principles/\(03.02.2019\)](http://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-declaration-principles/(03.02.2019)).
- [www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-guiding-principles-reform-judaism/\(03.02.2019\)](http://www.ccarnet.org/rabbinic-voice/platforms/article-guiding-principles-reform-judaism/(03.02.2019)).

# Tasavvuf Düşüncesinde Metafiziksel Bir Eksen Olarak Kudüs Algısı

Güldane GÜNDÜZÖZ\*

---

## The Perception of Jerusalem as a Metaphysical Axis in Sufi Thought

---

**Citation/©:** Gündüzöz, Güldane, (2019). The Perception of Jerusalem as a Metaphysical Axis in Sufi Thought, Milel ve Nihal, 16 (1), 71-105.

**Abstract:** Jerusalem, al-Masjid al-Aqsa and sahra are a representation of the physics realm and with this aspect a boundary between physics and metaphysics. Two prominent points of the existential office, Ka'ba, Bayt al-Makdis and among them, Prophet's mosque in Medina have an ontological and epistemological ideal. It consists of an ascension and descention circle along Medina, Mecca and Jerusalem. Thus, the sacred circle is determined by all its coordinates. The focus of this system of thought are Muhammadan light and Haqiqat al-Muhammadiyah. As-sahra is an ontological and eschatological element. With the creation of a meteorite this stone is become the same with Dürre-i Beyza, which points to the beginning of existence. Metaphors like river, Kesib-i Ahmer, Sidrat, heaven and hell have their counterparts in the metaphysical realm as well as their geography. Bayt al-Makdis matches with Sidrat al-Muntahâ among them. But as a whole, Sidrat stands out as a model close to the earth. Sidrat contains some sublime elements of metaphysics such as al-Bayt al-Ma'mûr, heaven, hell, Illiyyun, Adn, Kesib and Me'va. Jerusalem is part of a wider realm of creation philosophy in Sufism. In this context, Jerusalem is a symbolic value of the system that al-Isrâ' and Mi'râj put this system in the axis of faith, worship and morality. This system is connected to a unique and dynamic cosmology through the belief of Qutb and Pir within the framework of the concept of Light of Muhammad.

**Keywords:** Jerusalem, al-Masjid al-Aqsâ, Qubbat as-Sahra, Ka'ba, Last Judgment, Sidrat al-Muntahâ, al-Isrâ, Mi'râj.

---



---

\* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, [gunduzoz50@hotmail.com].

---



**Atıf/©:** Gündüzöz, Güldane, (2019). Tasavvuf Düşüncesinde Metafiziksel Bir Eksen Olarak Kudüs Algısı, Milet ve Nihal, 16 (1), 71-105.

**Öz:** Kudüs, Mescid-i Aksâ ve muallaka kayası, fizik âlemin bir temsili ve fizik âlem ile metafizik âlem arasında bir sınırdır. Varoluş dairesinin arzî iki noktası olan Kâbe ve Beytülmakdis ve bunların arasında Mescid-i Nebî, ontolojik ve epistemolojik bir ideal olarak yer almaktadır. Medine, Mekke ve Kudüs ekseninde nüzûl ve urûc kavsi oluşmaktadır. Böylece kutsal çember, bütün koordinatları ile belirlenmektedir. Mihverinde Nûr-u Muhammedî ve Hakîkât-i Muhammediyye'nin olduğu bu düşünüş şeklinde sahre hem ontolojik hem eskatolojik bir öge ve meteorit bir unsur olarak kevnî başlangıca işaret eden Dürre-i Beyzâ ile aynileşmektedir. Beytülmakdis ise ırmak metaforunun yanı sıra, -Kesîb-i Ahmer, Sidre, cennet ve cehennem gibi metafizik âlemde karşılıkları olan unsurların Kudüs coğrafyasına da izafe edilmesi suretiyle-, daha çok Sidretü'l-Müntehâ ile eşleşmekte; fakat bir bütün olarak Sidre, Beytül-Ma'mûr, cennet, cehennem, İlliyyûn, Adn, Kesîb, Me'vâ gibi metafizik ulvî unsurları içeren süflî ve arzî bir model olarak öne çıkmaktadır. Kudüs, bir taraftan tasavvuf düşüncesinde daha geniş bir âlem tasavvurunun parçası olarak isrâ ve miracın, -iman, ibadet ve ahlak ekseninde- ortaya koyduğu sistemin sembolik bir değeri olurken, diğer taraftan Nûr-ı Muhammedî kavramı çerçevesinde, Kutup-Piran inancı üzerinden özgün ve dinamik bir kozmolojiye bağlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kudüs, Mescid-i Aksâ, Kubbetü's-Sahrâ, Kâbe, Maşşer, Sidretü'l-Müntehâ, İsrâ ve Miraç.

## Giriş

Kudüs, Cehennem ve Rebâbe Vadileri, Si[h]yon Dağı, Mekke'deki Zemzem'e benzer şekilde Selvan Pınarı,<sup>1</sup> Tûr Dağı ve Tuvâ Vadisi gibi mekânları ile tarihî ve coğrafi geçmişinin yanında beşerî hafızada, tarih ötesi diyebileceğimiz ruhanî ve manevî bir kimliğe sahiptir. Bu doğrultuda Cebel-i Tûr, Cebel-i Zeytûn ve Cebelü's-Sâhire gibi coğrafi unsurlar, bir topografyanın ötesinde derunî bir yapının parçalarıdır. Kur'ân'da da adı zikredilen Tûr Dağı ve Tuvâ Vadisi Hz. Mûsâ'nın vahiy aldığı yer olarak bilinmektedir.<sup>2</sup> Benzer şekilde Sâhire, Kur'ân'da anılmakta<sup>3</sup> ve Kudüs coğrafyasına bağlanmak suretiyle maşşer yerini ifade etmektedir.<sup>4</sup> İslâm düşüncesinde

<sup>1</sup> İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), c. 5, s. 497.

<sup>2</sup> Tâhâ, 20/12; Naziât, 79/16; Tûr, 52/1.

<sup>3</sup> Nâziât, 79/14.

<sup>4</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-Kuşeyrî: letâifü'l-işârât*, haz.: Abdülâtîf Hasen Abdurrahmân, (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), c. 3, s. 389.

İsâ Mesih'in Zeytin Dağı'ndan gökyüzüne yükseldiği kabul edilmektedir.<sup>5</sup> Kudüs'ün fizik ile metafiziği birleştiren bu yapısı, şehri ontolojik ve kozmik bir paradigmanın tam ortasına yerleştirmektedir.

Kadim bir geçmişi olan Kudüs ile ilgili tarihî veriler, Kenanlıların bu şehirde oturan ilk kişiler olduklarını ortaya koymaktadır. Buna göre Kenanlılar mö. 3000 yıllarında bu şehrin imarına başlamışlardır. Kenanlıların Hz. Davud'un, Kudüs'e gelmesinden bin yıl önce şehre Orşelim adını verdikleri söylenmektedir. Orşelim kelimesi, esenlik şehri [Yeruşalim/Dâru's-Selâm] anlamındadır.<sup>6</sup> Yunanlılar ise şehre "Hierorlyma" adını vermişler, Avrupalılar şehri "Jerusalem" olarak anmışlardır.<sup>7</sup> Ahd-i Atik, Siyon'u da Kudüs'ün ismi olarak kullanmaktadır.<sup>8</sup> Kudüs Yahudi geleneğinde semâvî bir arketipin tezahürü olarak değerlendirilmiştir.<sup>9</sup> Kudüs ile Mişkan (Tanrının Meskeni) arasında ontolojik bir bağ kurulmuştur.<sup>10</sup> Kudüs ile ilgili olarak Eski Ahid'in önem verdiği unsurlardan biri ise dünyanın temelindeki köşe taşı olarak tanımlanan sahedir.<sup>11</sup> Si[h]yon kelimesinin Arapçada "dağ" anlamındaki "sahve" isminden türediği de söylenmektedir.<sup>12</sup> Hz. Ömer'in fethinden sonra şehir, Kudüs, Beytülmakdis ve el-Kudsü's-Şerîf gibi adlarla anılmıştır.<sup>13</sup>

Hz. Davud'un oğlu Hz. Süleyman burada Yevuslulardan satın aldığı bir yerin üzerine büyük bir mabet inşa etmiştir.<sup>14</sup> Hz. Davud, Mescid-i Aksâ'yı her inşa edişinde bina yıkılmıştır. Hz. Davud'a

<sup>5</sup> Muhammed Hasen Şerâb, *Beytü'l-Makdis ve'l-Mescidü'l-Aksâ*, (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1994), s. 38-43.

<sup>6</sup> Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Târîhü'l-Kudsü'l-Arabî el-kadîm*, (Dimeşk: Müessesetü'n-Nûrî, 1986), s. 38.

<sup>7</sup> Hasen Şerâb, *Beytü'l-Makdis ve'l-Mescidü'l-Aksâ*, s. 34.

<sup>8</sup> Mezmurlar 87/2-3; 2 Samuel 5/7; Yeşaya 40/9, Yeremya 31/12, Zekeriya 9/13.

<sup>9</sup> Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev.: Ümit Altuğ, (İstanbul: İmge Yayınları, 1994), s. 22, 23.

<sup>10</sup> René Guénon, *Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*, çev.: İsmail Taşpınar, (İstanbul: İnsan Yay. 2004), s. 23; Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, (İstanbul: İz Yayınları, 2003), s. 77.

<sup>11</sup> Eyub, 38/46.

<sup>12</sup> Philip Hittî, *Târîhu Süriyâ ve Lübnân ve Filistîn*, çev.: Corc Haddâd ve Abdülmunim Râfık, (Beyrut, 1985), c. 1, s. 223.

<sup>13</sup> Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Dimeşk: Vizâretü's-Sekâfe, c. 1, 1982), ss. 168-171.

<sup>14</sup> Mustafa Murâd ed-Debbâğ, *Bilâdü'nâ Filistîn*, (Beyrut: yy., 1965), c. 1, s. 56.

mabedin, oğlu Süleyman Peygamber tarafından inşa edileceği, kendisine bu konuda izin verilmediği ilâhî olarak bildirilmiştir.<sup>15</sup> Kadim zamanlardan beri insanlık için önemli olan bu belde, farklı din ve kültürler tarafından kutsal bir mekân olarak kabul edilmiş ve insanlığın gündeminde kalmaya devam etmiştir.<sup>16</sup> İslâmî paradigma açısından Kudüs'e matuf tevil ve temsiller temel referanslarını Kur'ân-ı Kerîm'den almaktadır. Bu itibarla Kur'ân'da yorumlamaya müsait, doğrudan veya dolaylı olarak Kudüs'e işaret eden 70 ayet, 21 sureye dağılmış olarak bulunmaktadır.<sup>17</sup> Bu referans ağı çerçevesinde Kudüs, İslâm düşüncesinin kurucu bir unsuru ve İslâm tarihinin ana ekseninde bulunan kutsal bir mekândır.

Bu kadim ve dinî tarihsel kimliğine uygun olarak Kudüs, -Kâbe ve Mescid-i Nebevî ile birlikte- tasavvuf düşüncesinde varlık ve bilgi eksenli pek çok farklı yaklaşım ve düşüncenin odak noktasını teşkil etmiştir. Bu doğrultuda Kudüs bilhassa -isrâ ve miraç olayları ile ilgili olarak- muhtelif tasavvufî paradigmaların şekillenmesinde mihver bir unsur olarak ele alınmıştır. Beytullah cem, hatta cem' u- l-cem makamı iken Beytülmakdis fark makamı olarak görülmüştür. İsrâ suresinde Beyt kelimesinin Zât-ı İlâhiyye'ye; Mescid-i Harâm'ın ilâhî sıfatlara işaret olduğu belirtilmekte, Harem kelimesinin ise ilâhî ef'âlin temsili olduğu düşünülmektedir. Mîkât mahallinin dışında ne varsa, âsâra [ilâhî eserlere] karşılıktır.<sup>18</sup> Hz. Peygamber'in 34 defa yaptığı belirtilen miraçlardan biri dışında diğerlerinin ruhânî olduğu rivayet edilmiş,<sup>19</sup> özellikle bedenî olan miracın Hz. Muhammed'e özgü olduğu belirtilerek Kudüs eksenli yükseliş olgusu etrafında kutsal bir coğrafya teşekkül etmiştir.

Tasavvuf literatüründe derunî bir irfan anlayışı içerisinde Kudüs ile doğrudan ya da dolaylı ilgisi bulunan Mescid-i Aksâ, (Kubbetü's sahra), Kesîb, Beytüllahim, Tûr-i Sinâ ve Tuvâ Vadisi gibi

<sup>15</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, nşr.: Ebü'l-Alâ Affî, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ty.), s.167; Rabia Mert, "Tarihsel, Mitolojik Ve Dini Bağlamda Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs", (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2017, s. 209-210.

<sup>16</sup> Cengiz Batuk ve Rabia Mert, "Çatışan Kutsalların Ortasındaki Şehir: Kudüs", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17/2, 2017.

<sup>17</sup> Abdullah el-Khatip, "Kur'ân'da Kudüs", çev.: Ramazan Işık, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9/1, 2004, s. 122.

<sup>18</sup> Bursevî, *Tefsîrü rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 104.

<sup>19</sup> Bursevî, *Tefsîrü rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 103.

yerlere kuvvetli atıflarla işârî yorumlar yapılmıştır. Böylece çoğu defa sembolik ve alegorik bir dil kullanılmak suretiyle “fizik ve metafizik bütünlük içinde kutsal bir coğrafya” resmedilmek istenmiştir. Müslümanlar için ruhanî Kudüs, Mekke ve Medine ile birlikte üçlü derin bir yapı arz etmektedir. Bu manada en eski mabet olması bakımından Beyt-i Atîk olarak da anılan Kâbe başta olmak üzere, Mescid-i Aksâ ve Mescid-i Nebevî ruhanî İslâm coğrafyasının köşe taşlarıdır. Hz. Peygamber “Yeryüzünde ibadet için sadece üç mescide gidilir: Kâbe, Peygamber Mescidi ve Kudüs’teki Mescid-i Aksâ.”<sup>20</sup> demiştir. Hz. Ömer’den aktarılan bir rivayette ise “Harem, dünyevî ölçü birimiyle yedi semâda haram ve kutsal sayılmış, benzer şekilde Beytülmakdis, dünyevî ölçü birimiyle yedi semâda mukaddes ve kutsal kılınmıştır.”<sup>21</sup>

### I. Bir Kutsal Yön Metafiziği İnşası

Kudüs’teki Mescid-i Aksâ (Beytülmakdis), Mekke’deki Kâbe (Mescidü’l-Harâm) ve Medine’deki Mescid-i Nebevî beraberce bir kutsal yön metafiziğinin temel bileşenleri yapılmıştır. Bu üçlü terkipte, kutsal bir mekân ve inançsızlığın yasak (haram) olduğu bir yer olarak Mescid-i Harâm, yani Kâbe, işârî olarak kalp makamı şeklinde de yorumlanmıştır.<sup>22</sup> Tasavvuf düşüncesinde âlemde her ne yaratıldı ise bunun insanda bir karşılığı olduğu düşünüldüğünden Kâbe, -Beytullah olması ile de ilgili şekilde- kalbin temsilidir.<sup>23</sup> Mescid-i Aksâ ise terkipteki Aksâ (uzak) kelimesine bağlı olarak cismanî âlemden olabildiğince uzak olan ruh makamının bir sembolüdür.<sup>24</sup> Bu kompozisyonda Medine’deki Mescid-i Nebevî de Mescid-i Harâm’a yakınlığı nedeniyle “el-Ednâ” adıyla anılmış, böylece Hz. Peygamber’in Mescidi de bir ölçüde diğer iki mescit gibi ontolojik bir kutsallık kazanmıştır.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Buhârî, “Fadlu’s-salât”, 1.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Muhammed el-Mînâhî es-Suyûtî, *İthâfü’l-ahissâ bi fedâilî’l-Mescidi’l-Aksâ*, thk.: Ahmed Ramadân Ahmed, (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-Âmme, 1982), c. 1, s. 132.

<sup>22</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhî’l-beyân*, c. 5, s. 104.

<sup>23</sup> Ebü’l-Cennâb Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlâtü’n-necmiyye fi’l-tefsîri’l-îşârî es-Sûfî*, thk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1971), c. 2, s. 56.

<sup>24</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhî’l-beyân*, c. 5, s. 104.

<sup>25</sup> Abdussamed b. Abdurrahmân İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbühü’l-efnâm İlä tedebbürî’l-Kitâbi’l-Hakîm ve ta’arrufi’l-âyât ve’n-nebei’l-‘azîm*, thk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013), c. 3, s. 363.

Kâbe'nin dünyevî kökeni tarihsel olarak Hz. Âdem ve Hz. Şî't'e kadar götürülmekle beraber<sup>26</sup> asıl olarak Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın onun yerini Hz. İbrahim'e gösterdiği<sup>27</sup> ve Hz. İbrahim'in, oğlu Hz. İsmail ile birlikte Kâbe'nin temelini attığı<sup>28</sup> ifade edilmektedir. Bu çerçevede Kâbe'deki Hacerü'l-Esved'in ve Mescid-i Aksâ'daki Sahre'nin kökenini anlatan bazı rivayetlerde,<sup>29</sup> Mekke ve Kudüs'ün kible olduğuna vurgu yapılmakta ve önce Kâbe'nin ardından Mescid-i Aksâ'nın bizzat melekler tarafından inşa edildiği söylenmektedir.<sup>30</sup> Buradan hareketle Kâbe ve Mescid-i Aksâ ontolojik bir geçmişe dayandırılmaktadır. Hz. Âişe'ye isnat edilen bir hadiste yeryüzünde öncelikle Mekke'nin yaratıldığı ve Allah'ın, Mekke'yi yarattığı gün ona kutsallık verdiği belirtildikten sonra ilginç biçimde Mekke'nin var edilmesinin, dünya yaratılmadan bin yıl önce olduğu ifade edilerek Mekke Dünyanın var edildiği çekirdek gibi değerlendirilmiştir. Dünyanın yaratılması sürecinde Allah Mekke'yi Medine'ye bağlamış; Medine'yi ise Kudüs'e raptetmiştir.<sup>31</sup> Böylece dünyada kutsal eksen oluşturulmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre Kâbe, Allah'ın on dört kutsal mabedinden biridir. Zira yedi arzın her birinde bizimki gibi bir hayat vardır.<sup>32</sup> Davud b. Ebû Hureyre'den nakledilmiş olan bir hadiste ise dünyada dört şehir cennet şehirlerinden kabul edilmiştir. Bunlar Mekke, Medine, Beytülmağdis ve Dimeşk'tir.<sup>33</sup> Bunu teyit eden başka bir rivayette "Nübüvvet

<sup>26</sup> Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed İbn Seyyidinnâs el-Ya'mûrî, *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, thk.: Muhammed el-İd, (Medine: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1992), c. 1, s. 77.

<sup>27</sup> Hac, 22/26.

<sup>28</sup> Bakara, 2/127.

<sup>29</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk.: Osman Yahyâ, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye), c. 11, s. 173.

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1965), c. 4, s. 138; Bursevî, *Tefsîrü'rûhi'l-Beyân*, c. 3, s. 67.

<sup>31</sup> Şihâbüddîn Ebû Mahmûd b. Temîm el-Makdisî, *Müsîrü'l-garâm ilâ ziyâreti'l-Kuds ve's-Şâm*, thk.: Ahmed el-Huteybî, (Beyrut: Dârü'l-Cil, ty.), s. 132; Ziyâüddîn el-Makdisî, *Fezâilü Beyti'l-Makdis*, (Dimeşk: Dârü Dimeşk, 1985), s. 48.

<sup>32</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 258.

<sup>33</sup> Ebû Hasen er-Rebî'î, *Fezâilü's-Şâm ve Dimeşk*, thk.: Salâhü'l-Müncid, (Dimeşk: el-Mecma'u'l-İlmî el-Arabî, 1950), s. 29.

üç yerde Mekke, Medine ve Şam'da inmiştir." denilmektedir. Burada Şam ile Beytülmağdis kastedilmektedir.<sup>34</sup>

Ontolojik ve epistemolojik bağlantılar içerisinde Kâbe'ye kutsallık atfı, irfânî tevillerle daha da derinleşmektedir. "Ey Rabbimiz ben zürriyetimden bir kısmını kutsal olan evinin yanında ekini olmayan bir vadiye yerleştirdim."<sup>35</sup> ilâhî kelâmında "zürriyet", ruh, akıl, sır ve hafâ'nın tasviri, "ekinsiz vadi" nefsin bataklığı, "kutsal ev" (Beyt-i Muharrem) ise mâsivâyâ yasak olan kalp Kâbe'si olarak yorumlanmıştır.<sup>36</sup> Kâbe'nin kalple ilişkilendirilerek epistemolojik bir merkez nokta kabul edilmesi âlem ve insan arasındaki makro ve mikro ilişkinin gereğidir.

Mescid-i Aksâ'nın ve çevresinin kutsal ve bereketli oluşu da Kur'ân'da muhtelif ayetlerde dile getirilmektedir. "Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Hz. Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakıyla işitendir, hakıyla görendir."<sup>37</sup> ayeti bu hususa ışık tutmaktadır. Ayrıca "Onu [İbrahim'i] ve Lût'u etrafını âlemler için bereketli kıldığımız yüksek bir yere çıkardık."<sup>38</sup> ve "Süleyman'ın emrine de onun isteğine göre, içinde bereketler yarattığımız yere doğru esmek üzere güçlü rüzgârı verdik. Biz her şeyi biliriz."<sup>39</sup> ayetleri de bu doğrultuda Kudüs'ün kutsallığına vurgu yapmaktadır. Kudüs'ün metafizik yönünün yanı sıra ağaçları, meyveleri, dağları, ovaları, tatlı sularıyla da bereketli bir belde olduğu ifade edilmelidir. Aynı zamanda bulunduğu coğrafi konum bakımından İslâm dünyasının kalbi olarak değerlendirilmektedir.<sup>40</sup> Übey b. Kâ'b, Kudüs'ün kutsallığını doğrudan sahreye bağlamaktadır.<sup>41</sup>

<sup>34</sup> Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tehzîbü târîhi Dimeşk el-kebîr*, thk.: Şeyh Abdülkâdir Bedrân, (Beirut: Dârü'l-Mesîre, 1979), c. 1, s. 37.

<sup>35</sup> İbrahim, 14/37.

<sup>36</sup> Nizâmüddîn el-Hasen en-Neysâbü'rî, *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve reqâibi'l-Furkân*, nşr.: Zekeriya Umeyrat, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), c. 4, s. 205.

<sup>37</sup> İsrâ, 17/1.

<sup>38</sup> Enbiyâ, 21/71.

<sup>39</sup> Enbiyâ, 21/81.

<sup>40</sup> Muhammed Osman Şübeyr, *Beytü'l-Makdis ve mâ havlehû*, (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1987), s. 14.

<sup>41</sup> Bursevî, *Tefsîrü rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 501.

İslâm düşüncesinde dünyanın merkezi bazen Kâbe, bazen ise Kudüs kabul edilmiştir.<sup>42</sup> Heysemî'ye göre Kudüs, İslâm yurdunun tam ortası ve merkezidir.<sup>43</sup> Bu itibarla Hz. Peygamber tarafından fitnelere karşı bir direnç merkezi olarak tanımlanmıştır.<sup>44</sup> Hatta fiten rivayetlerinde âhir zamanda Hadramut tarafından bir ateş çıkacağı, bu olay olduğunda Şam'a sığınması tavsiye edilmiştir.<sup>45</sup>

Kâbe'nin merkez olduğuna dair görüşe onun ümmü'l-kurâ (şehirlilerin anası) olduğunun ifade edildiği ayet<sup>46</sup> temel referans olmuştur. Arzın Kâbe'nin altından genişletilip küre hâline (duhiyet) getirildiği söylenmiştir.<sup>47</sup> Mekke bütün yeryüzünün aslı ve merkezi kabul edilmiş, buna benzer şekilde Ümmü'l-Kurâ'nın elest bezminde kalpte bulunan bir zerre olup insan vücudunun bu zerrenin etrafında organlar, kulak, göz, kalp, sıfatlar ve huylar şeklinde yaratıldığı ifade edilmiştir.<sup>48</sup>

Yeryüzünde ilk inşa edilen mabedin Kâbe olduğu Kur'ân ayeti ile sabittir.<sup>49</sup> Mescid-i Aksâ ise ibadet için Mescid-i Haram'dan sonra bina edilmiş bir mescittir. Mescid-i Aksâ'daki sahre meleklere iniş yeridir.<sup>50</sup> Ebû Zer el-Gıfârî'ye dayandırılan bir hadiste Beyt-i Makdis'in ilk mabet olan Mescid-i Harâm'dan kırk yıl sonra inşa edildiği haber verilmektedir.<sup>51</sup> Burada belirtilen kırk yılın metafizik bir zaman aralığına işaret olma ihtimali vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de "ve't-tîni ve'z-zeytûni"<sup>52</sup> yemin ifadesi tefsir geleneğinde doğrudan kelimelerin ilk anlamlarına uygun olarak "incir ve zeytin" şeklinde anlaşılmasının yanında<sup>53</sup> bu kelimelerin Hz. İsa'nın peygamberlik

<sup>42</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 3, s. 64.

<sup>43</sup> Nüreddin b. Alî b. Ebû Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâb, 1986), c. 10, s. 60.

<sup>44</sup> Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, c. 10, s. 57.

<sup>45</sup> Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, c. 10, s. 61; Şübeyr, *Beytü'l-Makdis*, s. 27.

<sup>46</sup> En'âm, 6/92.

<sup>47</sup> İbn Seyyidinnâs el-Ya'mûrî, *Uyûnü'l-eser*, c. 1, s. 77; Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 3, s. 64.

<sup>48</sup> Bursevî, *TefsîrürRûhi'l-beyân*, c. 3, s. 64.

<sup>49</sup> Âl-i İmrân, 3/96.

<sup>50</sup> Şübeyr, *Beytü'l-Makdis*, s. 10.

<sup>51</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, c. 1, s. 380; Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 3, s. 67.

<sup>52</sup> Tîn, 95/1.

<sup>53</sup> Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 20, s. 110; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2002), c. 9, s. 169; Muhammed İbn Ebî Bekr er-Râzî, *Tefsîrû garîbi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk.: Hüseyin Elmalı, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), s. 489.

mekânı olan Kudüs ve çevresini sembolize ettiği ifade edilmiştir.<sup>54</sup> Kudüs, özellikle Davud, Süleyman ve İsa peygamberler ile ilgili olarak vahye tanık olmuş bir şehirdir. İbrahim, Lût ve Mûsâ Peygamberlere ise bu topraklara hicret emri verilmiştir.<sup>55</sup> Nitekim Kudüs, meleklerin, kanatlarını üzerine açtıkları bir yer olarak tasvir edilmiştir.<sup>56</sup> Mescid-i Nebevî de Mescid-i Harâm ve Mescid-i Aksâ'da olduğu gibi yeri itibarıyla kutsal görülmüştür.<sup>57</sup> Bu durum ilâhî yönlendirmeye bağlanmaktadır. İbn İshak, *Sîret*'inde, Hz. Peygamber'in, hicret sonrası Medine'de mescidi inşa edeceği yeri belirlemek üzere devesini serbest bıraktığını ve "Devenin yularını bırakın, çünkü ona [ilâhî bir] emir verilmiştir." dediğini nakletmektedir. Nihayet deve bugünkü mescide ulaşmış ve mescidin kapısının olduğu yere çökmüştür.<sup>58</sup> Bunun üzerine Hz. Peygamber, mescidin buraya inşa edilmesini emretmiştir. Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'nin kutsallığını ve metafizik âlemin bir parçası olduğunu ifade eden "Minberimin basamakları cennete çıkar."<sup>59</sup> ve "Evimle minberimin arası cennet bahçelerinden bir bahçedir. Minberim havz-ı kevserim'in üzerindedir."<sup>60</sup> gibi sözleri Mescid-i Nebevî'nin kutsallığı kabulünü perçinlemiştir.

Tasavvuf düşüncesinin Kudüs'e kutsallık atfı, daha çok buranın isrâ ve miracın mekânı olması, Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin hatirasını taşıması, pek çok sahabe, tâbiîn ve evliyanın kabirlerinin burada yer alması gibi hususlarla desteklenmektedir. Bunun yanı sıra mutasavvıfların Kudüs'e daha metafizik ve derunî bir neşve içinde bakmalarına neden olan başka hususlar da vardır.<sup>61</sup> Bunların ortak noktası Kudüs'ün, -fizik ile metafizik alanlar arasında- bir sınır kabul edilmesi ve metafizik boyuta geçişin kapısı

<sup>54</sup> Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr fi'l-akide ve's-şerîa ve'l-menhec*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991), c. 30, s. 304.

<sup>55</sup> A'râf, 7/138; Mâide, 5/21; Enbiyâ, 21/71; Ankebût, 29/26.

<sup>56</sup> Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhü'l-câmi'i's-sağîr*, (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, ty.), c. 4, s. 274.

<sup>57</sup> Bakara, 2/127.

<sup>58</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, c. 1, s. 113.

<sup>59</sup> Nesâi, *Mesâcid*, 7.

<sup>60</sup> Buhârî, "Fadlû's-salât fi Mescid-i Mekke ve'l-Medîne", 5; İmâm Mâlik, *el-Muvatta*, "Kıble", 5.

<sup>61</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kitâbü'l-mi'râc*, thk.: Alî Hasen Abdülkâdir, (Paris: Dârü Babilyon, ty.), s. 103.



olarak görülmesidir. Bu cümleden olarak Kudüs, İslâm düşüncesinde bir kutsal eksen (axis mundi) arayışının Beytullah ile birlikte temel parametresi olarak değerlendirilmiştir.

## II. Kozmik Eksen ve Uhrevî Mekân Arayışı

Tasavvuf düşüncesinde Kudüs, arz-ı mev'ûd ya da kutsal bir topografya telakkisinin ötesinde kevnî oluşumun ilk hareketine (primum mobile) ilişkin sistematik yorumlara imkân veren kapsamlı bir âlem tasavvurunun parçası olarak kabul görmektedir. Bu bakımdan Beytülmakdis/Mescid-i Aksâ, Kâbe ile oluşturduğu -kevn ve fesâd diyalektiği- içerisinde, kâinatın yaratılışına dair izahlarda daha çok “eskatojik bir figür” olarak yerini almaktadır. Bu tasavvura bağlı olarak fizik dünya ile metafizik âlemi birleştiren “mukaddes küre algısı” öne çıkarılmaktadır. Yeryüzündeki ilk mabet olan Kâbe/Beytül-Harâm, varlığın başlangıç noktası olarak görülürken, Beytülmakdis, mahşere olan vurgusu ile fesâd ve bozuluşa geçişin kavşak noktası olarak değerlendirilmektedir. Böylece Kâbe, farklı bir metafizik atfa konu yapılmak suretiyle gerek dünya hayatının başlangıç noktası gerekse de metafizik üst noktanın (Beytül-Ma'mûr) dünyadaki karşılığı ve izdüşümü olarak algılanmaktadır.<sup>62</sup>

Beytülmakdis ise apokaliptik bir nokta olarak kıyamet, cennet, ceennem, mahşer ve menşer gibi uhrevî âlem tasavvurunun nirengi noktası olarak öne çıkmaktadır. Bizzat Hz. Peygamber tarafından Kudüs'ün mahşer ve menşer yeri olduğunun belirtilmesi<sup>63</sup> bu telakkiyi beslemektedir. Kur'ân'da mahşer yeri, sâhire adıyla anılmakta ve dümdüz ve ağaçsız bir yer olarak tarif edilmektedir.<sup>64</sup> Burası kıyamet gününde “zecre” diye ifade edilen sarsıntıdan sonraki ilk duraktır.<sup>65</sup> Aslında sâhire, serap etkisi ile su ve vaha varmış hissi uyandıran çöllere verilen bir addır. Bir görüşe göre ise seher (geceyi uykusuz geçirmek) anlamındaki kökten türemiş olan kelime, ölüm tehlikesi olduğundan yolcuların gözüne uyku girmedığı yerlere denmektedir. Aynı nokteden hareketle sâhirenin, ahalişi asla uyuymayan ceennemnin adı olduğu söylenmiştir. Kelimenin sâd'ın sîn

<sup>62</sup> Bursevî, *Tefsîrîü rûhi'l-beyân*, c. 3, s. 67.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ty.), c. 6, s. 463.

<sup>64</sup> Tâ-hâ, 20/105-107.

<sup>65</sup> Nâziât, 79/14.

harfine dönüşmesi suretiyle değişim geçirdiği, aslında “erimek” anlamındaki fiilden cehenneme ad olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>66</sup> Bu noktada ve bazı rivayetlerin delaletiyle Kudüs, cehennem ile de ilişkilidir. Ayrıca fiten rivayetlerinde bir kıyamet alameti olarak Mehdî'nin de Şam bölgesinde hükümran olacağı kaydedilmiştir.<sup>67</sup> Bu gibi değerlendirmeler ve muhtelif rivayetler, mahşer yeri ile Kudüs'ü aynileştirmekle kalmamış, kıyamet günü yeryüzünde -Kudüs merkezli bir değişim fikrini- de ön plana çıkarmıştır. Kuşkusuz Kur'ân'ın “O gün yeryüzü ve gökler başka yer ve göklere dönüştürülür.”<sup>68</sup> ayeti bu konuda temel referans noktası kabul edilmiştir.

Beytülmakdis tıpkı Kâbe ile ilgili olarak ifade edildiği üzere bazılarınca dünyanın tam ortası olarak değerlendirilmektedir.<sup>69</sup> Buna göre nasıl ki Kâbe, âlemin yaratılış noktasıdır, Beytülmakdis de kıyamet günü mahşer yeri ve cehennemin kurulacağı noktadır.<sup>70</sup> İsrâfil Aleyhisselâm Sûr'a Beytülmakdis'teki sahrenin üzerinde üfleyecektir. İnsanlar Kur'ân'da ifade edildiği üzere<sup>71</sup> mahşer yerinden cennete ya da cehenneme gideceklerdir.<sup>72</sup> Mizanlar Beytülmakdis'te kurulacak, amel defterlerinin verilmesi ve hesap, yine Beytülmakdis'te gerçekleşecektir.<sup>73</sup> “Kur'ân'da müminlerle münafıklar arasına çekileceği söylenen ve zâhiri azap; bâtını, rahmet olan sûr'un, Beytülmakdis'in doğu sûr'u olduğu rivayet edilmektedir. Buna göre sûr'un bâtınındaki rahmet Mescid-i Aksâ, zâhirindeki rahmet ise Cehennem Vadisidir.”<sup>74</sup>

İbn Abbâs'a göre Kudüs'teki mahşer yeri olan sâhirenin toprağı gümüşten olacaktır. Kur'ân'ın delaletiyle burası dümdüz ve pürüzsüz bir satha dönüşmekte, nebevî haber, mistik ve alegorik tevillere imkân verecek şekilde bu sathın, gümüş ve boz renkli bir toprak (fi-

<sup>66</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 10, s. 318.

<sup>67</sup> Hasen Şerâb, *Beytü'l-Makdis ve'l-Mescidü'l-Aksâ*, s. 307.

<sup>68</sup> İbrahim, 14/48.

<sup>69</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 9, s. 142.

<sup>70</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 6, s. 463.

<sup>71</sup> Rûm, 30/14-16.

<sup>72</sup> Suyûtî, *İthâfü'l-ahissâ*, c. 1, s. 107.

<sup>73</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Fezâilü'l-Kuds*, thk.: Cebrâil Süleyman Cebbûr, (Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Âfâk, 1980), s. 137.

<sup>74</sup> Makdisî, *Müsrü'l-garâm*, s. 74.

zik âlem) ve altın renkli bir asuman (metafizik âlem) olacağını kaydetmektedir.<sup>75</sup> Buranın gümüşten bir düzlük olması nedeniyle her şey aşikâr olduğu için hiç kimse isyan edemeyecektir.<sup>76</sup> Mahşer yerinin göğü ise altındır.<sup>77</sup> Zira beyaz cismanî bir renktir. Işık (dav) ise ruhanîdir.<sup>78</sup> Tasavvufî yorumlarda altının bâtın, gümüşün zâhir olarak tevil edildiği<sup>79</sup> dikkate alındığında Kudüs, mahşer yeri olarak bâtın ve zâhirin, fizik ve metafiziğin birleştiği yer olarak yorumlanabilir. Vehb b. Münebbih, mahşer yerini doğrudan Beytül-makdis'teki bir dağ olarak belirlemektedir. Allah, kıyamet günü Kudüs'teki bu noktayı, deriyi genişletir gibi genişletecektir. Hatta bu alanın 21'e 99'un katları hâlinde olacağı söylenerek yüzölçümü dahi verilir.<sup>80</sup> Gerek Kâbe gerekse Mescid-i Aksâ, gök ile yer arasında bağlantıyı kuran evrensel eksen özelliği taşımaktadır.<sup>81</sup>

### III. Sahre: *Bir Taştan Daha Fazlası*

Sahre cennetten gönderildiğine inanılan bir taş olarak aslında doğrudan Kudüs'ü temsil etmektedir. Bu doğrultuda "Hurma ('acve) ve sahare cennettendir."<sup>82</sup> hadisi sahrenin metafizik boyutunu ifade etmektedir. Mescid-i Aksâ'daki sahare, aynı zamanda Hz. Peygamber'in miraca çıktığı noktadır. Sahrenin ruhaniyeti, İslâmî sembolizmin bir parçasıdır. Fudayl b. İyâz'dan (ö. 187/803) aktarılan alegorik bir rivayette kible, Kudüs'ten Beyt-i Harâm'a döndürülünce, sahrenin bundan üzüntü duyduğu, bunun üzerine Allah'ın sahrenin üzerine Arş'ını koyarak onu mahşer yerine çevireceğini bildirdiği nakledilmektedir.<sup>83</sup> Sihhati tartışmalı bile olsa söz konusu rivayet, oldukça popüler bir nakil olarak sahreyi eskatolojik bir figür olarak öne çıkarmakta, böylece mahşer ve menşer yeri olarak sahare, İslâm düşüncesinde ontolojik olarak çok önemli bir başka figür olan Arş

<sup>75</sup> Ahmed Ferîd, *el-Bahru'r-râik fi'z-zühd ve'r-rekâik*, (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1411/1991), s. 289.

<sup>76</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 10, s. 318.

<sup>77</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 4, s. 436.

<sup>78</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr an netâici'l-esfâr*, (Haydarabad: Matbaatü Dâireti'l-Meârif el-Osmâniyye, 1367/1948), s. 42.

<sup>79</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 63.

<sup>80</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 10, s. 318-319.

<sup>81</sup> Sadık Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 59.

<sup>82</sup> İbn Mâce, *Tib*, 8.

<sup>83</sup> Mücîrüddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, (Haleb: Mektebetü'l-Vataniyye, ty.), c. 1, s. 52.

ile birleştirilmektedir. Bu anlamda sahre, Kur'ân-ı Kerîm'in varoluşla ilgili "ratk ve fetk düalitesi" içinde çift yönlü meâd ve meâd çizgisinde Kâbe'ye mukabil meâd tarafını ifade etmektedir. Bu cümleden olarak Kâbe, ulûhiyet ve rubûbiyetin; Kudüs ise -fizik âlemden metafizik âleme yükseliş noktası olması sebebiyle- ubûdiyet ve rubûbiyetin beraberce bir temsili ve sınırı mesabesindedir.

İrfânî düşünce, sahrenin yeryüzünden mevkiinin metafizik olarak refedileceğini haber vermektedir. Aynı şekilde sahrenin semâya [metafizik âleme] en yakın yer olduğu kabul edilmiştir. Sahre, on iki ya da on sekiz mil uzaklığıyla dünya üzerinde semâyâ en yakın mekândır.<sup>84</sup> Sahre, dünyanın tam ortasındadır ve onda ne bir şey eksik ne de fazladır.<sup>85</sup> Sahre arınmanın en saf hâli (safâtü's-safâ) olarak tanımlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbü'l-İsrâ'* da sâlikin miracına dair "Burak beni safâtü's-safâ'dan havaya çıkarttı, omzumdan hevâ ridâsı düştü." şeklindeki anlatımı Suâd el-Hakîm'in tespiti ile sahre'nin hava rûknünden ve -bir kelime oyununa dayalı olarak- hevâ ve hevesten ve nefsanî duygulardan arınma hâlinin ifadesidir.<sup>86</sup> Zaten sâlikin miraç yolculuğunun gerçekleşebilmesi için tıpkı Hz. Muhammed'in bedenî ve ruhanî miracını örnek almak suretiyle anâsır-ı erbaadan sıyrılması gerekir. Dolayısıyla sahre, fizik ve metafizik bir sınır taşı ve metafizik boyuta hem maddî hem de ruhî olgunluk bakımından geçiş temsil eden bir unsurdur. Miraç her hâlükârda Mülk Âlemi'nden, -sûretin manaya tâbi olduğu Melekût Âlemi'ne yapılan bir yolculuktur.<sup>87</sup>

Hz. Peygamber'in ayak izinin olduğu sahrenin,<sup>88</sup> semânın kapısının tam karşısında olduğu kabulü doğrultusunda o, göğe çıkış ve iniş rotasının bağlı olduğu semâvî bir koridorun girişi olarak görülmektedir. Bundan dolayı Hz. Muhammed'in yeryüzünden semânın kapısına direkt varması ve rotadan sapmaması (min gayri ta'vîc) için Beytülmakdis'teki sahreden göğe yükseltildiği ifade edilmekte-

<sup>84</sup> Bursevî, *Tefsîrîü rûhi'l-beyân*, c. 9, s. 142; Ebû'l-Fazl Mûsâ b. Hüseyin el-İznîkî, *Kitâbü'l-mi'râc*, Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü, 06 Hk 1054, 1b-76b, 10<sup>a</sup>; Suyûtî, *İthâfî'l-ahissâ*, c. 1, s. 93.

<sup>85</sup> Makdisî, *Müsîrî'l-garâm*, s. 218.

<sup>86</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ ile'l-makâmî'l-esrâ ev Kitâbü'l-mi'râc*, thk.: Suâd el-Hakîm, (Dendere: Li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1988), s. 69.

<sup>87</sup> Bursevî, *Tefsîrîü rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 113.

<sup>88</sup> İznîkî, *Kitâbü'l-mi'râc*, vr. 18<sup>a</sup>.

dir. Gerçi Bursevî burada bir ihtirazî kayıt koymakta ve miracın başlangıç noktası olarak sahrenin seçilmesinin daha çok Hz. Muhammed'in kadem-i pâk'ı ile Kudüs'ün bereketini artırmak için olduğunu ifade etmektedir. Bursevî "sahre, semâvî bir koridor olsaydı Hz. İsa'nın Dimeşk'teki Beyaz Minare'ye ineceği haber verilmezdi." demektedir.<sup>89</sup>

#### IV. Metafizik Bir Gökyüzü Haritasının İmkânı

Hz. Peygamber sahreden, öncelikle Cebrail'in mihmandarlığında yedi kat semâya çıkmış ve her katta ayrı ayrı peygamberlerle görüşmüştür. Kuşeyrî, Rakî' adındaki birinci semânın stabil dalga (mevc mekfûf) olduğunu bir hadise dayanarak<sup>90</sup> söylemekte,<sup>91</sup> ikinci semânın bakır (özelliğinde ve renginde); üçüncü semânın gümüşten; dördüncü semânın sarı altından; beşinci semânın kırmızı yakuttan; altıncı semânın yeşil zümrütden; yedinci semânın ise nûrdan olduğunu ifade etmektedir.<sup>92</sup> Her semâda bulunan peygamberler ve bunların emrindeki gezegenler, kozmik döngünün müessirleri olarak dinamik bir yapı sergilemektedirler.<sup>93</sup> Bir tür Neo-Platoncu kozmoloji görüntüsü veren bu anlayış çerçevesinde<sup>94</sup> gezegenler felekleri etkilemekte, haftanın her bir günü yedi kat semâdaki peygamberlere ait olmakla -bunlar kronolojik zamanda- tabii ve beşerî birçok olaya tesir etmektedir.<sup>95</sup> Böylece anâsır-ı erbaa bileşenleri üzerinden ulvî ve süflî boyutta kâinatın sevk idaresi gerçekleştirilmektedir. İbrahim Peygamber gibi bazı peygamberler, Melek Mikail ile beraber rızıkların taksiminde görevli olurken, diri dört peygamber semâda İdris, arzda İlyas, İsa, (peygamberliği ihtilafli olan) Hızır<sup>96</sup> ve bedelleri dünyanın dört ikliminde hareket hâlinindedir.<sup>97</sup> Bu

<sup>89</sup> Bursevî, *Tefsîrî rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 112-113.

<sup>90</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 58.

<sup>91</sup> Kuşeyrî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 47.

<sup>92</sup> Kuşeyrî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 48-49.

<sup>93</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr*, s. 32, 34.

<sup>94</sup> Miguel Asin Palacios, *Dante ve İslam*, çev.: Güneş Ayas, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2015), s. 81.

<sup>95</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 9, s. 351, 390; Abdülkerîm b. İbrâhîm el-Cîlî, *el-İsfâr an risâleti'l-envâr fi mâ yetecellâ li ehli'z-zikri mine'l-envâr*, tsh.: Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), s. 155, 157, 158, 159, 162, 164.

<sup>96</sup> Mert, "Tarihsel, Mitolojik Ve Dini Bağlamda Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs", s. 192.

<sup>97</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 11, s. 269.

surette kozmik döngü, fizik ve metafizik boyutların iç içe geçtiği dinamik bir yapıya dönüşmektedir.<sup>98</sup> Bu kozmik tasavvurda Hermetik bir figür olarak İdris Peygamber, Yunan ve Mısır tradisyonları ile bağlantılı olmanın yanında İslâm düşüncesinde kimyâ-ı saâdet kavramı ile bütünleşmekte ve ontolojik atıflar içerisinde bir mutluluk metafiziği oluşturmaktadır.<sup>99</sup> Son tahlilde tasavvufî kozmik yorum kutupları tek bir kutba bağlamakta ve bu kutbun Hz. Muhammed olduğunu söylenmektedir. Tasavvuf düşüncesinde Hz. Âdem henüz su ve çamur hâlindeyken ontolojik bir gerçeklik olarak nebi olduğu kabul edilen Hz. Peygamber, Müdâvîl-Külûm ismi ile nefsi ve şeytânî cerahati tedavi eden kişidir.<sup>100</sup>

Yedinci ve son semânın üzerinde kaynar bir deniz (bahr-i mescûr) vardır. Semâ ile bu deniz arasında beş yüz yıllık bir yürüme mesafesi bulunmaktadır. Semânın üzerindeki deniz hiçbir şeye istinat etmez.<sup>101</sup> Bursevî bu denizin yeşil renkli olduğunu, “eğer bu deniz olmasaydı güneşin sıcaklığından dünyada her şeyin yanıp tutuşacağını” söylemektedir.<sup>102</sup> Bu bölgenin üzerinde ise Arş vardır. Arş Kürsî’yi, Kürsî ise boş bir araziye fırlatılmış bir halka gibi semâvâtı ve dünyayı çepeçevre kuşatır. [Başka bir deyişle] yeryüzü ve semâlar [iç içe geçmiş dairevî yapılar hâlinde] Kürsî’nin, [Kürsî ise Arş’ın] içindedir. Diğer bir yönden Arş, Rûh-ı Nefsânîyye ve Kürsî, Rûh-ı Hayvânîyye olarak insan ve âlem arasında tesis edilen temel analogik unsurlardandır.<sup>103</sup> Kur’ân-ı Kerim ise, Kürsî’yi “O’nun Kürsî’si semâları ve arzı çepeçevre kuşatmıştır.”<sup>104</sup> şeklinde ontolojik düzeyde ele almaktadır.<sup>105</sup> Kürsî, [fark makamı olmak üzere] her hikmetli işin tefrik edildiği bereketli bir yerdir.<sup>106</sup> İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle “şer’î hükümler sırasıyla Kalem (Akl-ı

<sup>98</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), s. 306-310.

<sup>99</sup> René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar II*, çev.: Mahmut Kanık, (Ankara: Hece Yayınları, 2003), s. 167; Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 92-93.

<sup>100</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. 2, s. 363.

<sup>101</sup> Bakara, 2/255.

<sup>102</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhî’l-beyân*, c. 5, s. 114.

<sup>103</sup> Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, çev.: A. Avni Konuk, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009), s. 149.

<sup>104</sup> Bakara, 2/255.

<sup>105</sup> Kuşeyrî, *Kitâbü’l-mi’râc*, s. 49-50.

<sup>106</sup> İbnü’l-Arabî, *Kitâbü’l-mi’râc*, s. 110-111.

Küllî)'den Levh[-i Mahfûz]'a (Nefs-i Külliyye'ye); Arş'a (Tabîat-i Külliyye'ye), Kürsî'ye (Heyûlâ-Hebâ-Madde-i Külliyye'ye) ve nihayet Sidre[tü'l-Mümtehâl]'ya (Cism-i Külliyye'ye) iner."<sup>107</sup> sözü aslında şer'î hükümlerin mahiyeti hakkında bir açıklama niteliğinde olsa da bu sıralama aynı zamanda metafizik hiyerarşiyi yukarıdan aşağıya doğru düzenlemektedir. Buna ek olarak bu sözler şer-i şerîfin de ontolojik gerçekliğe dayandığını ve böylece Kalem-vâcib; Levh-mendûb; Arş-mahzûr; Kürsî-mekrûh ve Sidre-mübâh şeklinde bir müteakabiliyetler manzumesi oluşturulduğunu göstermektedir.<sup>108</sup> Bu denklem sûfî anlayışında sadece marifetin değil, şer'î ilimlerin de kaynağının metafizik boyut olduğunu gösterir. Dolayısıyla Mescidü'l-Aksâ'dan başlayan miraç hattı sadece ubûdiyetin kemâle dönüşmesi, irfânî, kalbî ve ahlâkî cemâl ile süslenmek anlamına gelmez; aynı zamanda bu yükseliş, bâtını zâhir ile, şâhidi gâib ile birleştirir. Bu itibarla Kudüs daha ziyade Âlemü'l-Emr ve'l-Halk ve Âlemü'l-Mülk ekseninde zâhir olanın, Âlemü'l-Melekût'un ve bilahare Âlemü'l-Ceberût'un bâtını ile birleşiminde zâhir ve şâhidi temsil eder. Bu kademeli âlem tasavvuru aslında Hazerât-ı Hams teorisi ile de yakından bağlantılı olup Frithjof Schuon'un geometrik sembolizme başvurarak yaptığı açıklama doğrultusunda "nokta-çember" ya da "merkez-yarıçaplar" şeklinde bir bağıntılar sistemini akla getirir. Bu yapı, helezon şeklinde modellendirildiğinde ise "kozmozonik açılma" -ya da sudûr- imajı ve aynı zamanda "inisiyatif dolanma" imajı belirir.<sup>109</sup> Böylece isrâ ve miracın söz konusu ontolojik ve kozmik modele yapılan bir seyahat niteliğinde olduğu da düşünülebilir.

Hız. Peygamber söz konusu semâvî yolculuğunda Sidretü'l-Müntehâ'da secde etmiştir. Çünkü secde etmek, rü'yetü'l-yakîn'in, ubûdiyetin ortaya konmasının ve Hakk'ı tazim etmenin bir ifadesidir. Zira Hız. Muhammed Sidretü'l-Müntehâ'da fenâ mahallindeydi.<sup>110</sup> Hız. Peygamber Sidre'de semâdaki meleklerle vitir namazı kıldırmak suretiyle tıpkı Beytülmakdis'te peygamberlere iki rekât

<sup>107</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 325.

<sup>108</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 325.

<sup>109</sup> Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev.: Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayınları, 2010), s. 142-143.

<sup>110</sup> Kuşeyrî, *Kitâbü'l-mî'râc*, s.111.

namaz kıldıracağı gibi imamlık yapmıştır.<sup>111</sup> Hz. Peygamber'in, Kudüs'te peygamberlere iki rekât namaz kıldırması, kesret ve şef'iyet'i ifade ederken, Sidretü'l-Müntehâ'da vitir namazı kıldırması - vitir kelimesinin tekliğe delâleti itibarıyla- ehadiyet ve vâhidiyeti ifade eder. Hz. Peygamber Sidre'yi serapa kaplayan nûra rağmen onun güzelliğine kapılmamış, gözü mâsivâ kaymamış ve haddini aşmamıştır.<sup>112</sup> Zira Hz. Muhammed miraçta Mülk âleminden Melekût âlemine oradan da Ceberût âlemine yol almaktadır. Bu itibarla Sidre'nin nimetleri ile oyalanması Ceberût âleminden mahrum kalmasına neden olacaktı.<sup>113</sup> Diğer yönden Hz. Peygamber'in, Mekke'nin şirk günlerinde gerçekleştirmiş olduğu miraç yolculuğunda Sidre'deki nûrların Mekke ve Kudüs'ün karanlığını dağıtması suretiyle manevî bir destek bulması, bilahare Mekke'deki Hicr'den Kudüs'ü temaşa ederek müşriklerin sorularına Kudüs'e dair daha önce fark etmediği ayrıntılarıyla cevap vermesi gibi hususlar Kudüs'ün ontolojik olduğu kadar, İslâm düşüncesinde psikolojik bir derinlik ve medeniyet hafızasında, bilgisine vakıf olunması gereken stratejik bir yer olduğunu göstermektedir.<sup>114</sup>

Sidre'nin kökleri Lafzatullah'tandır. Sidre'deki zakkum, cehennem ehli içindir ve Allah bu Sidre'yi kendi hüviyetinin hû olmasıyla yüceltmıştır. Hiçbir göz onu müşahede edemez ve tanımlayamaz.<sup>115</sup> Cennetin yeri ise Şeyh-i Ekber'e göre Sevâbit feleğinin üstünde ve Atlas feleğinin altındadır. Cennetin arzı Kürsî, tavanı Rahmân'ın Arş'ıdır. Cehennemin yeri ise Sevâbit feleğinin tam ortasındadır. Allah, kulların arasında fasl ve muhakemesini yaptıktan sonra semâvâtteki sûret ve varlıkları cehenneme dolduracaktır.<sup>116</sup> En yukarıdaki cennet, Adn cennetidir. Burası cennetlerin başkentidir. Adn cennetinde rüyetullâh'ın gerçekleşeceği "Kesîb" bulunur. Kesîb, cennetteki en yüksek derecedir. (...) Adn cennetinden sonra sırasıyla Firdevs, Huld, Naîm, Me'vâ, Dâru's-Selâm, Dâru'l-

<sup>111</sup> Müslim, İman, 259, İbn Hanbel, Müsned, c. 1, s. 257; Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 120.

<sup>112</sup> Necm, 53/16-17.

<sup>113</sup> Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*, c. 6, s. 42.

<sup>114</sup> Bkz. Soner Gündüzöz, "Allah Resûlünün Dilinde Şehirler", *Hadislerle İslam*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), s. 354.

<sup>115</sup> Cîlî, *el-İsfâr*, s. 168.

<sup>116</sup> Cîlî, *el-İsfâr*, s. 172.



Makâm... gelir.<sup>117</sup> Kürsî durağının özelliği ise burasının ikilik (şef'iyet) makamı olmasıdır. [Bir yönden ubûdiyetin diğer yönden rubûbiyetin kesiştiği] Kürsî'de değerli öğütler ezberlenir. Artık bu noktadan sonra azim kanatları değil, [ince bilgi ve marifet sırrı olan] letâif kanatları takılır. Refreplerin sırtında üç yüz hazret aşılır.<sup>118</sup>

Hz. Peygamber isrâ gecesi fenâ-i tâm ile miraca çıkmıştır. İsrâ fenâ'nın tezahür zamanı olan geceleyin gerçekleşmiştir. Çünkü gündüz bekânın tezahür ettiği zamandır. Fenâ mertebeleri yedi semânın mertebeleri ile simetrik. Son semâ Kayyûm ve Kahlâr semâsıdır. Mekke'de Harem'in minareleri bu yedi semâya işaret için yedi tanedir. Buna mukabil bekânın sırrı, Hz. Peygamber'in haremde (Mescid-i Nebevî'de) zuhur etmiştir. Bunun için Mescid-i Nebevî'nin minareleri bekâ mertebelerinin sayısınca beş tanedir. Bu mertebelere on iki isimden geriye kalan beş esmâ ile işaret edilmektedir ki sonuncusu ehad-i samed'tir.<sup>119</sup> Mahlukatın ulaşacağı son nokta ferdâniyet hükümdarlığıdır. Bunun ötesinde bir yükselme noktası olamaz. Çünkü yükselme ancak kesret ile olur. (...) kesret kalkarsa vahdet gerçekleşir, izafet batıl olur ve işaret yok olur. Böylece yüksek ile düşük olan arasında ayırım kalmaz, terakki ve urûc imkânsız olur.<sup>120</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in isrâ ve miraç hadisesinde bir menzil olarak belirttiği Mescid-i Aksâ'nın mahiyeti konusu İslâm düşüncesinde tartışılmış olmakla beraber,<sup>121</sup> genel kabule göre Kudüs'ün isrâ ve miraçtaki seyrüseferde bir durak olduğu aşikârdır. Fakat kanaatimizce Kudüs ve Mescid-i Aksâ, başta Sidretü'l-Müntehâ olmak üzere metafizik boyutta da bazı ulvî unsurların bir tezahürüdür. Bu anlamda Kudüs fizik ve metafizik bütünlük içinde cennet ve cehennem, Kesîb-i Ahmer ve Sidretü'l-Müntehâ şeklinde miraçtaki ulvî yapıyı modelleyerek metafizik kürenin alt tarafında, bu metafizik yapıların dünyevî birer temsilini içermektedir. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in daha miraca çıkmadan isrâ sırasında Kudüs'te Hz.

<sup>117</sup> Cîlî, *el-İsfâr*, s. 174.

<sup>118</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 137.

<sup>119</sup> Bursevî, *Tefsîrü'rûhi'l-beyân*, c. 9, s. 217.

<sup>120</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", *Mecmû'atü resâilî İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), s. 286.

<sup>121</sup> Bkz. Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal ve Ekrem Sankıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Miraç*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), s. 76-77.

Mûsâ'nın yanında namaz kıldığı Kesîb-i Ahmer'i, Hz. İbrahim'in, altında oturduğu Sidre ağacını ve cennet ve cehennemi görmüş olduğunun belirtilmesi, bu duruma delalet etmektedir.<sup>122</sup>

Böylece Kudüs ve çevresinde ontolojik ve eskatolojik bir mistik alan inşa edilmektedir. Bu kutsal coğrafya, meleklere ve vahyin iniş rotasının iki uç noktası olarak Beytü'l-Ma'mûr ile Kâbe arasında bir nüzûl kavsi oluşturmakta, bu kavis kutsal bir çember ya da bir küre oluşturacak şekilde isrâ hareketi ile Beytullah'tan Beytülmakdis'e doğru arzî bir hatla uzanmaktadır. Daire, Beytülmakdis'teki sahreden yedi kat göğe ve Sidretü'l-Müntehâ'ya doğru yükselerek urûc kavsini devam ettirmektedir. Nihayet bu döngü, Beytü'l-Ma'mûr'un alt kısmına kavuşarak fizik ve metafizik bütünlük içinde tamamlanmakta ve tam bir çember oluşturmaktadır. Kudüs, nüzûl ve urûc kavsinin oluşturduğu kürenin ulvî tarafında bulunan birçok unsuru, ilâhî bir topografya suretinde kürenin alt ve süflî kısmında yansıtmaktadır. Diğer yönden Kudüs, seyrü sülûk bakımından da yükseliş hattının başlangıcıdır. Seyrü sülûk'ün nihayetinde ise kalbin kemali hedeflenmektedir.

### 1. Beytü'l-Ma'mûr: Kâbe'nin Semâvî Karşılığı

Konunun diğer bir yönü ruh ve beden yükseliş hattının başlangıç noktasını Kudüs'teki sahrenin teşkil etmesi, fakat Beytullah'ın simetrik biçimde Durâh ya da Beytü'l-Ma'mûr'un izdüşümü olmakla birlikte<sup>123</sup> ikisi arasındaki bu simetrinin sadece nüzûl kavsi olarak görülmesi, halbuki ubûdiyet cihetinden Beytü'l-Ma'mûr ile olan ilişkinin urûc kavsi şeklinde olmasıdır. Beytü'l-Ma'mûr'un dördüncü<sup>124</sup> altıncı<sup>125</sup> veya yedinci<sup>126</sup> semâda olduğu söylenmiştir. Bir rivayette Hz. Peygamber Cebrail ile altıncı semâyâ çıkmıştır. O burada Hz. Mûsâ ile görüşmüştür.<sup>127</sup> Bu, Dürre-i Beyzâ'dan bir

<sup>122</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 104, 111.

<sup>123</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 29.

<sup>124</sup> Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-Kuşeyrî*, c.3, s. 242; Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 4, s. 428.

<sup>125</sup> Abdurrahman Küçük, "Beytü'l-Ma'mûr", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c. 6, s. 95.

<sup>126</sup> İbn Abbâs, *el-İsrâ ve'l-mi'râc*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE\_Arp\_1061, 297.44, (Dimeşk: Meclisü'l-Maârif, 1213/1799), s. 36.

<sup>127</sup> Nûreddinzâde Muslihuddîn Mustafâ b. Ahmed er-Rûmî, *Risâle fî'l-mi'râc*, Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü, 03 Gedik 18418/3, 89<sup>b</sup>-115<sup>b</sup>, vr. 92<sup>a</sup>.

semâdır.<sup>128</sup> Daha sonra Cebrail Hz. Muhammed'i yedinci semâya çıkarmış ve orada İbrâhimü'l-Halîl'i, Hubûr cennetinin kapısının karşısında sırtını Beytü'l-Ma'mûr'a dayamış şekilde bulmuştur.<sup>129</sup> Beytü'l-Ma'mûr semâ ehli için arz'daki Kâbe gibidir.<sup>130</sup> Her gün yetmiş bin melek oraya girip namaz kılar ve oradan çıkarlar ve bir daha asla oraya dönmezler.<sup>131</sup>

İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre Âdem Aleyhisselâm yeryüzüne indirilince tövbe ederek secdeye kapanmıştır. Allah ona kırk yıl sonra tövbesinin kabul edildiğini bildirmek için Cebrail'i göndermiştir. Hz. Âdem bu süre içerisinde Arş'ı tavaf edememekten yakınmış, Allah da onun için Beytü'l-Ma'mûr'u yeryüzüne indirmiştir. O kıvılcık bir yakut (yâkûte-i hamrâ) idi.<sup>132</sup> Kıvılcık yakut, tasavvuf terminolojisinde -her ne kadar her ikisi de ontolojik bir ortaklık içinde olsa da- Dürre-i Beyzâ diye ifade edilen mufârik akıl ve akl-ı evvelin hilafına cisim ile bağlantılı şekilde zulmet ve nûrâniyetin birbiri ile karışması nedeniyle nefis-i külliyyedir.<sup>133</sup> Bu rivayette kutsal taş metaforu ve dönme eylemi farklı eklettik bağlantılar içermektedir. Kıvılcık renk sembolizmi İslâmî Hermetik dilde İnsân-ı Kâmil, Kutub inancı ve kozmolojik yapı ile bağlantılıdır.<sup>134</sup> Bir felekî hareket olarak tavaftaki dairevî dönüş ise kâinatın işleyiş olgusunu tamamlayıcı bir ontolojiyi ve kozmolojiyi akla getirmektedir. Melevî ayınındeki dönme eylemi ile ilgili yapılan yorumlar, bir ölçüde Arş'ın ve Kâbe'nin çevresindeki dönüş eylemini de açıklar niteliktedir. Buna göre böylece bu ritüellerde varoluşun döngüsü tekrarlanmaktadır. Aslında bu aynı zamanda Neo-platonik evren

<sup>128</sup> İbn Abbâs, *el-İsrâ ve'l-mi'râc*, s. 36.

<sup>129</sup> Abdülkâdir b. Ahmed, *Târihu Beyti'l-Makdis*, Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü, Yz. A 7490, 1009 [1600], vr. 99a; Nûreddînzâde, *Risâle fi'l-mi'râc*, vr. 92a; Muhammed Ârif Efendi ed-Dimeşkî, *Hüsnü'l-ibtihac bi'l-isrâ ve'l-mi'râc*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalar Bölümü, OE\_Arp\_1104, Yer Numarası: 297.92, 1307, vr. 11<sup>b</sup>.

<sup>130</sup> İbn Abbâs, *el-İsrâ ve'l-mi'râc*, s. 36.

<sup>131</sup> Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi sahîhi'l-Buhârî*, nşr.: Sıtkı Cemîl Attâr, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1426/2005), c. 8, s. 149.

<sup>132</sup> Bursevî, *Tefsîrû ruhi'l-beyân*, c. 5, s. 104.

<sup>133</sup> Abdurrezzâk el-Kâşânî, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, thk.: Abdülâl Şâhîn, (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1992), s. 70, 87.

<sup>134</sup> René Guénon, *Büyük Üçlü*, çev.: Veysel Sezigen, (İstanbul: İz Yayınları, 2006), ss. 102-103.

seviyesinde ilk varlığın kendi açılımının alegorik temsilidir.<sup>135</sup> Kâbe'nin çevresinde tavaf, sembolik bir ritüel olarak unsur-ı a'zam'ın Cevher-i Ferd'e/Akl-ı Evvel'e sebebiyet vermesine ve akabinde Akl'ın yedi ilahî günde âlemi yaratmasına tekabül etmektedir.<sup>136</sup>

Kâbe ve Beytülmağdis karşıtlığı içinde kurulan simetrik yapı, isrâ ve miraç olgusunun da delaletiyle kapsamlı bir âlem tasavvurunun iki temel eksenini olarak öne çıkmaktadır. Kâbe, Allah'ın evi olarak yeryüzünde inşa edilen ilk mabet olmasının yanında, doğrudan metafizik üst nokta olan Beytü'l-Ma'mûr'u da modellemektedir. Metafizik âlemdeki Beytü'l-Ma'mûr'un bir modeli olan Kâbe'nin, aynı zamanda gökteki Beytü'l-Ma'mûr ile fiziksel bir rota ve kutsal bir koridor ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu husus Hz. Peygamber'in bir hadisinde "Beytü'l-Ma'mûr'dan bir taş atılsa Kâbe'nin üzerine düşer."<sup>137</sup> sözü ile ifadesini bulur.

## 2. Sidretü'l-Müntehâ ya da Kutsal Varlık Ağacının Gölgesinde Kudüs

Beytülmağdis ile Sidretü'l-Müntehâ arasındaki analogiyi, Kudüs'ün sidre ağaçları ile dolu olmasının orayı en güzide yerlerden biri yaptığına dair rivayet, insanların sidre ağacı konusunda en mutlu ve şanslı olanlarının, Beytülmağdis ehli olduğunun haber verildiği hadis<sup>138</sup> ve bazı yönlerden Hz. Muhammed'in miraç tecrübesine oldukça benzer şekilde Hz. Mûsâ vahyinin doğrudan Kudüs ve Şam coğrafyası ile ilişkili şekilde Tûr-ı Sinâ ve Tuvâ Vadisinde gerçekleşmiş olması gibi hususlar kuvvetlendirmektedir. İlginç biçimde Beytülmağdis'in yükseliş rotasında yedi kat semâ ve Sidretü'l-Müntehâ bulunmakta, Sidretü'l-Müntehâ, dalları ile cennete uzanırken, kökleri ile zakkum olarak cehenneme inmektedir. Bu hâliyle Sidre, eskatolojik bir sınır (berzah) olarak "varlık ağacı" unvanını fazlasıyla hak etmektedir. Bu metafizik Sidre'nin arzî ucunda fizik âlemdeki Kudüs ve Beytülmağdis bulunmak suretiyle Beytülmağdis,

<sup>135</sup> Rudi Paret, *Kur'an Üzerine & İslam Sembolizmi*, çev.: Hüseyin Yaşar, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), s. 128.

<sup>136</sup> Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, çev.: Kadir Filiz, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), s. 215.

<sup>137</sup> Cîlî, *el-İşfâr*, s. 165.

<sup>138</sup> Müslim, *Sahîh*, "Kitâbü'l-cenne", Hadis No: 2824-4.

koordinatları bakımından -fizik dünya ile metafizik âlemin tam keşiştiği bir nokta- olarak “fizikî bir berzah” olma vasfını taşımaktadır. Benzer şekilde Yahudi geleneğinde Sefirot Ağacı ve Hayat Ağacı eşleştirmesine de konu olan Hayat Ağacı’nın bulunduğu yer, Semâvî Kudüs’ün merkezi kabul edilmektedir.<sup>139</sup>

Beytülmağdis’in bu şekilde berzah oluşunu, meleklerin ve peygamberlerin göğe yükseliş yerinin burası olmasını, Kudüs’ün -on iki veya on sekiz millik mesafe ile- yeryüzünde göğe en yakın yer kabul edilmesi, kıyamet sûr’unun Melek İsrâfil tarafından sahre üzerinden burada üfleneceği, bilahare Kudüs’ün genişletilerek mahşer yerine dönüştürüleceği, isrâ ve miraç sırasında Hz. Peygamber’in cehennem ehlini, daha dünyadayken Kudüs’te müşahede ettiği gibi rivayetler<sup>140</sup> desteklemektedir.

Kudüs aynı zamanda bu ontolojiyi daha kozmik düzeyde de tecelli ettirmektedir. Yeryüzündeki bütün tatlı suların kaynağının Beytülmağdis’teki sahrenin altında olduğu söylenmektedir.<sup>141</sup> Tasavvuf literatüründe pek çok rivayete dayalı olarak yeryüzündeki tatlı suların Sidretü’l-Müntehâ’nın altından çıktığının belirtilmesi,<sup>142</sup> Sidre ile Kudüs’ü birbirine bağlamaktadır. Abdülkerîm el-Cîlî konuyu daha farklı bir noktaya çekerek tatlı suların kaynağının Dürre-i Beyzâ olduğunu belirtmektedir.<sup>143</sup> Böylece Kudüs’teki sahre ontolojik olarak bir varoluş figürü olmakta, dahası o, Dürre-i Beyzâ adlandırılması içinde Nûr-ı Muhammedî’ye bağlanmaktadır.<sup>144</sup> Bu yönüyle semâvî olarak ilk oluş hâlinde tatlı suların kendisinden neşet ettiği Dürre-i Beyzâ ile bazı rivayetlerde metafizik âlemde tatlı suların kendisinden kaynaklandığının ifade edildiği Sidretü’l-Müntehâ ve nihayetinde tatlı suların metafizik âlemden fizik âleme aktığı ve oradan yatay bir düzlem hâlinde arza dağıldığı nokta olarak sahre, ontolojik olarak özdeş kılınmaktadır. Öte yandan Sidretü’l-Müntehâ, Tûbâ ağacı ile aynıdır. Yine Sidretü’l-Müntehâ kesret

<sup>139</sup> René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), s. 64, 65.

<sup>140</sup> Bursevî, *Tefsîrîü rûhi’l-beyân*, c. 9, s. 142.

<sup>141</sup> Hamevî, *Mu’cemü’l-büldân*, c. 1, s. 380.

<sup>142</sup> İbnü’l-Arabî, *Kitâbü’l-mi’râc*, s. 137; Bursevî, *Tefsîrîü rûhi’l-beyân*, c. 5, s. 120; Nûreddînzâde, *Risâle fî’l-Mi’râc*, vr. 92<sup>a</sup>.

<sup>143</sup> Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı kâmil*, çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun, (İstanbul: İz Yayınları, 2015), s. 430.

<sup>144</sup> Cîlî, *el-İsfâr*, s. 163.

ağacı olup kesretin başlangıç noktası ve sonudur. Kesret ağacı taay-yünâtın ve tekessürâtın zuhûru olduğu için o vâhidiyyet makamıdır.<sup>145</sup> Aynülkudât el-Hemedânî'ye göre Sidre, rubûbiyyet ağacıdır, meyvesi ise ubûdiyyettir.<sup>146</sup> Kudüs de ubûdiyet ve rubûbiyetin dün-yevî berzahıdır.

Sidre aynı zamanda cemâl ve celâl sıfatlarının tecelli ettiği vâhidiyyet ağacıdır.<sup>147</sup> Sidretü'l-Müntehâ, bidayet ve imtihanın, ezel, vakit ve ebedin aynı potada birleştiği yer ve cem makamıdır.<sup>148</sup> Sidre'nin yanında Me'vâ Cenneti vardır. Bu cennet dipdiri vuslat erlerinin makamıdır.<sup>149</sup> Ayrıca Sidre, Cebrail'in makamıdır.<sup>150</sup>

### 3. Kesîb-i Ahmer: Ölmeden Önce Ölmek

Metafizik boyutun bir parçası olarak İliyyûn'un en yüksek noktası olan Kesîb'in miraç hadisesinde Kudüs coğrafyasının bir parçası olarak takdim edilmesi ve Hz. Peygamber'in daha göğe çıkmadan Hz. Mûsâ ile Kudüs'te Kırmızı Kesîb'in hemen yanında görüştüğüne dair rivayetler ve nihayet Hz. Peygamber'in Beytü'l-Ma'mûr'a yaslanmış hâlde Sidretü'l-Müntehâ'da Hz. İbrahim ile semâda görüşmesinden önce de Kudüs'te bir ağacın altında görüşmüş olduklarına dair rivayetler,<sup>151</sup> Beytülmakdis'i Sidretü'l-Müntehâ ile özdeşleştirmektedir. Diğer bir rivayette ise Beytülmakdis, Arş ile özdeşleştirilmektedir. Ne var ki Kudüs'ün İliyyûn ve rü'yetullâh'ın da gerçekleşeceği söylenen cennetteki en yüksek nokta Kesîb ile ilişkilendirilmesine imkân tanıyacak pek çok rivayet vardır. Abdülkerîm el-Cilî, Hz. Mûsâ'nın Kesîbü'l-Ahmer'de uyanık olduğunu belirtmekte ve "Biz marifetullâh makamına öldükten sonra ulaşıırken, Kudüs'e bir taş atım mesafedeki kabrinde Hz. Mûsâ, ölmeden

<sup>145</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhî'l-beyân*, c. 9, s. 225-226.

<sup>146</sup> Süleyman Uludağ, "Sidretü'l-müntehâ", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), c. 37, s. 153.

<sup>147</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhî'l-beyân*, c. 9, s. 227.

<sup>148</sup> Ekrem Demirli, "Hâce Muhammed Lutfi'nin Divan'ında Miraç: Nüzul ve Yükseliş veya Mevlid ve Miraç", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*, c. 2, 2013, s. 412.

<sup>149</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 101.

<sup>150</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhî'l-beyân*, c. 9, s. 224.

<sup>151</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhî'l-beyân*, c. 5, s. 111.

önce uyanıktı.”<sup>152</sup> demektedir. Bu bağlamda tasavvufta Kesîb-i Ahmer, ölmeden önce ölmenin bir sembolü olması bakımından önemlidir.<sup>153</sup>

#### 4. Kâb-ı Kavseyn ev Ednâ: Metafizik Çemberin Son Noktası

Muhammed Aleyhisselâm'ın hakikati, taayyün-ü evvelden ibarettir. Gerçekte taayyün-ü evvel vahdettir. Hz. Muhammed Rabbine doğru Kâb-ı Kavseyn mesabesinde yaklaşmıştır. Kâb-ı Kavseyn gece yürüyüşü şeklinde tahakkuk eden isrâda Hz. Muhammed için vâhidiyet ve ehadiyetin bir tecellisi iken, diğer peygamberler için [yükseliş], varlık ve bilginin bir tezahürü [ve ontolojik ve epistemolojik bir tecelliden] ibarettir. Veliler için “Kâb-ı Kavseyn”, [bir temsil olarak] Hz. Muhammed'in zâhir ve bâtını şeklinde değerlendirilebilir. Ev ednâ da vahdet demektir. [Diğer taraftan] Kâb-ı Kavseyn, iki kavs (yay) mesafesidir. Hakikatte ise berzahların berzahı [olmak suretiyle en son metafizik sınırdır.]<sup>154</sup>

Miraç his ve mana, ruh ve beden yolculuğudur.<sup>155</sup> Fekâne kâbe kavseyn ev ednâ,<sup>156</sup> Hz. Muhammed'in Makâm-ı Mahmûd'udur.<sup>157</sup> Kâb-ı Kavseyn ezel ve ebed kavsidir.<sup>158</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de *Ev ednâ* olarak ifadesini bulan hazret, Kâb-ı Kavseyn hazretinden sonradır. Sülûktaki sıralama mirac-ı nebîden mülhem olup bu tertip “sümme denâ fetedellâ fekâne kâbe kavseyni ev ednâ”<sup>159</sup> ayetinde açıkça ifade edilmiştir.<sup>160</sup> “Denâ” fiili işârî olarak yükseliş ve kavuşmayı (urûc ve vusûl) ifade etmektedir. Benzer şekilde “Fetedellâ” ifadesi iniş ve dönüşü (nüzü'l ve ric'at), “fekâne kavseyn” ise netice bakımından Allah Teala'nın Allahu's-Samed sözü ile kendisine işaret edilen sıfatlar âlemine vusulü ortaya koymaktadır.<sup>161</sup>

<sup>152</sup> Şübeyr, *Beytü'l-Makdis*, s. 22.

<sup>153</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 59.

<sup>154</sup> Cîlî, *el-İsfâr*, s. 220.

<sup>155</sup> Cîlî, *el-İsfâr*, s. 222.

<sup>156</sup> Necm, 53/9.

<sup>157</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 101.

<sup>158</sup> Ebû Muhammed Sadrüddîn Ruzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Tefsîru arâ'isi'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), c. 3, s. 357.

<sup>159</sup> Necm, 53/8-9.

<sup>160</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 138.

<sup>161</sup> Bursevî, *Tefsîrü rûhi'l-beyân*, c. 9, s. 219.

“Ev ednâ” ise İhlâs sûresinde “ehad” kelimesi ile Allah'a işaret olmak üzere Zât âlemine vusulü anlatmaktadır. Özetle Hz. Peygamber Hakk'tan halka yaklaşmış (denâ); halktan Hakk'a yönelmiş (fetedellâ) sonra -“fekâbe kavseyn” ifadesinin delaleti ile- sıfatlar ve halkın şahadetini ve Zât ve Hakk'ın gaybını beraberce cem eden vahdet-i vâhidiyyet mertebesinde bulunmuştur. Nihayet “Ev Ednâ”nın işareti ile Hz. Muhammed Hakk'ın Zâtının gaybına özgü olan vahdet-i ehadiyyete vasıl olmuştur. Burada iki durum söz konusudur. İlki “Kâb-ı Kavseyn” mertebesine vuslat ki bu sadece sıfatlarda fenâ'yı ifade eder. İkincisi ise “Ev Ednâ” mertebesine vuslattır ki bu hem sıfatlarda hem de Zât'ta fenâ'yı ifade eder.<sup>162</sup> Bu fenâ bütün rusûm için mahz-ı fenâ ve tams-ı küllîdir.<sup>163</sup> Mescid-i Aksâ, Sidretü'l-Müntehâ'nın bir sınır teşkil etmesi gibi öncelikle ubûdiyet ile rubûbiyet arasındaki sınırı temsil etmektedir. Çünkü “Rubûbiyet ancak ubûdiyet makamında süsünü çıkarır.”<sup>164</sup> Bu çerçevede o aynı zamanda isrâ ve miracın, yani kulluk yolculuğunda “yatay hareket” ile “dikey hareket”in bir kesişme noktasıdır.

Bu anlatılanlar çerçevesinde Hz. Peygamber'in miracı sadece siyer-i nebî içinde kronolojik akışta yer alan tarihî bir olay ya da belirli ve geçici bir zamana gönderme yapan bir olgu değildir. Bu cümleden olarak -tasavvufî ve işârî bakış açısıyla- miracın menzilleri olan Mekke ve Kudüs'ün kutsiyeti, sadece tarihsel akıştaki olaylara bağlanamaz. Bu iki şehir, ontolojik ve eskatolojik atıflarla ilk yaratılış anından başlayarak haşre ve neşre doğru genişleyen bir mana örgüsüne de dâhildir.

Gerçekte miracın bu iki menzili, derununda saklı kozmos ve kaos düalitesini, varlık şemasına daha ilk başta ilâhî iradenin planlı tasarrufunun sonucu olarak nakşetmiştir. Böylece bu iki nokta semavî Beytü'l-Ma'mûr ve Sidretü'l-Müntehâ'nın arzî karşılıkları yapılmıştır. Bu itibarla bu yapının tabii sonucu olarak, arzî ve semavî bir met cezir tasavvuru oluşmuş, bu düşünüş, varlığı, -şuhûdun ve melekûtun rengine beraberce boyayarak- birbirine raptetmiştir. Bu yaklaşım, insanlığa bütüncül ilâhî bir zîc ve yeryüzü bağlantıları içinde göksel bir harita sunmaktadır. Aslında bu, tasavvufun, âlem tasavvurunda öne çıkardığı ontolojik ve kozmik döngünün ifadesidir. Tasavvufî gelenek bu döngüden çokça beslenmiştir. İbnü'l-

<sup>162</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhî'l-beyân*, c. 9, s. 219.

<sup>163</sup> Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfîyye*, s. 159.

<sup>164</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr*, s. 41.



Arabî, Konevî, Mevlânâ, Cîlî ve diğerleri, âlemin işleyişine dair düşüncelerinde Hızır Aleyhisselâm'ın Hz. Mûsâ ile Meracü'l-Bahreyn'de buluşması gibi, Beytullah ve Beytü'l-Ma'mûr'u; Kudüs ve Sidretü'l-Müntehâ'yı kürevî şemalarla mezcetmişlerdir. Böylece onlar, varlığı, fizik ve metafizik bütünlük içinde ele almışlardır. Bu itibarla Sühreverdî-i Maktûl'ün işrâkî âlem tasavvurunda olduğu üzere felek ile melek aynileşmiş,<sup>165</sup> İbnü'l-Arabî'de olduğu üzere, ilâhî mişkâtın nûru, varlık ağacının tüm unsurları, aynı ilâhî örneğe dâhil edilmiştir.<sup>166</sup> Benzer şekilde Cîlî'de oldukça ön planda olan Peygamberlerin iklimler ve kevnî hadiseler üzerindeki etkisi üzerine kurulu kozmik bakış açısı, fizik ve metafizik âlemler arasındaki simetri, nihayet kutup ve piran anlayışı, büyük ölçüde söz konusu ontolojik çemberin tezahürlerindedir.<sup>167</sup>

Aslında bu çember, sadece varoluşsal bir yapıya da işaret etmemektedir. İnsanın daha yakına ve giderek en yakına ulaşma arzusu, bu çember içinde yükseliş seyrine bağlıdır. Sûfî için seyrü sülûk, mi-raçtaki nebevî hareketin modellendiği sürekli tekrarlanan bir yolculuğa işaret eder. Bu tasavvufî yaklaşım, Mekke ve Kudüs'ü tarihin kayıtlarının ötesine taşır ve bu iki noktayı, bir yönden varoluşsal ve kozmik bir devininin parçası yaparken, diğer yönden bunları, nefislerin, yükseliş hattı boyunca sürekli hareket hâlinde olacakları manevî rotanın -fenâ ve bekâ denklemi içindeki- menzilleri olarak ilan eder. Haddizatında söz konusu metafizik çember, bir yönden -cem, cem'ü'l-cem ve ehadiyyet mertebeleri ile bağlantılı şekilde-sûfî epistemolojisinin bir ifadesi, diğer yönden isrâ ve miraca atıfla gerçekte nirengi noktaları, Mekke, Kudüs, Beytü'l-Ma'mûr ve Sidretü'l-Müntehâ olan seyrü sülûktaki dinamik yapının, taayyünât ile irtibatlı derunî arka planıdır. Bu hâliyle "kâb-ı kavseyn ev ednâ", enerjisini Nûr-ı Muhammedî'den alan vücûdî, irfânî ve ahlâkî paradigmayı bir tek eksende birleştiren bir metafizik sarkaç mesabesinde işlev görür.

<sup>165</sup> Şihâbüddîn es-Sühreverdî, "el-Lemehât", *el-Müellefâtü'l-Felsefiyye ve's-Sûfiyye el-Elvâhu'l-İmâdiyye Kelimetü't-Tasavvuf, el-Lemahât*, nşr.: Necefkulî Habîbî, Beyrut (Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2014), s. 59.

<sup>166</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-Kevn*, nşr.: Riyâd Abdullah, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), s. 43, 44, 50, 58.

<sup>167</sup> Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 379.

## V. Kudüs ile Kurulan Varlık Prizması

Beş vakit namazın miraçta emredilmiş olması<sup>168</sup> namaz ile miraç arasında bir bağlantı noktasıdır. Aynı zamanda namazın müminin miracı olduğunu ifade eden hadis-i şerif<sup>169</sup> miracın manevî olarak her müminin hayatında sürekli tekrarlanan bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Namaz [canlı varlığa ilişkin] tüm hareketleri kapsamaktadır. [Canlılara özgü hareket] üç türdür. Aşağıdan yukarıya doğru dikey hareket (hareket-i müstakîme), bu dikey hareket namazdaki kıyama denk düşer. Yatay hareket (hareket-i ufkî) namazdaki rükûnun karşılığıdır. Yukarıdan aşağıya doğru [ters yönde dikey hareket] ise secdeye denk gelir. Tabiattaki varlıklardan insanın hareketi aşağıdan yukarıya dikey (müstakîm) bir harekettir. Hayvanların hareketi yatay (ufkî) bir harekettir. Bitkilerin hareketi ise yukarıdan aşağıya ters yönde dikey (menkûs) bir harekettir. Cansızların (cemâdât) ise kendi zâtında hareketi yoktur.<sup>170</sup> Kemâlin hakikati aşağıdan yukarıya çıkmaktır. Nakisanın hakikati yukarıdan aşağıya inmektir. Ölüm aşağıdan yukarıya doğru bir yükseliş olduğuna göre nakisa değil, kemâldir.<sup>171</sup>

Nefsin, yön bakımından arza eğilimi vardır. Oysa ki kalbin yönelme eğilimi Melekût âlemi'ne ve semâ'yadır.<sup>172</sup> Hz. Peygamber'in semâ'ya yükselişi anâsır-ı erbaadan sıyrılmak suretiyle olmuştur. Bu, gerçek hayatın (hayât-ı hakkâniyye) cemâdâtta olduğu şekilde formüle edilen ilke<sup>173</sup> doğrultusunda, insanın Allah'a yaklaşabilmesi için yüksek bir ubûdiyet bilincinin gerekli olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan her şeyin emrine verildiği insan, ancak cemâdâtın tabiatına bürünerek süflî olandan uzaklaşabilmektedir. Bu durum, ubûdiyetin hakikatinin yükselme (ulûv) olmayıp tevazu

<sup>168</sup> İbn Mâce, "İkâmet", 194.

<sup>169</sup> Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fi'l-Kur'ânî'l-azîm ve seb'î'l-mesânî*, (Beirut: Dârü İhyai't-Türâsî'l-Arabi, 1994), c. 8, s. 416.

<sup>170</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 224.

<sup>171</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, "Mi'râcû's-Sâlikîn", *Mecmû'atü Resâli İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ty.), s. 89.

<sup>172</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, "Minhâcü'l-Ârifîn", *Mecmû'atü Resâli İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ty.), s. 232.

<sup>173</sup> Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 117.

ve mahiyet olmasından dolayı insanın, kulluk düzeyinin en tepesinde yer alan cansız varlıkların<sup>174</sup> karakterine bürünmesi ile açıklanmış ve “Taşlar hakikî kullardır.” ve “Taşlar hayatın kaynağı suların çıktığı yerlerdir.”<sup>175</sup> gibi farklı değerlendirmelerle taş imgesinin cansız varlık skalasında en yüksek noktada olduğu kabul edilmiştir. Bu manada miracın başlangıç noktasının yine bir taş olan sahreden olması da derunî bir varlık algısının izlerini taşımaktadır.

Namazdaki bu üç hareket Kuşeyrî ve İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmeleri ışığında isrâ ve miraç hadisesi üzerinden okunduğunda bir canlı varlık prizması ortaya çıkmaktadır. Tabanda prizmanın yatay doğrusunda, sol taraftaki nokta Mekke'dir. Bu yatay doğrunun sağ noktasında ise Kudüs bulunmaktadır. Hz. Muhammed isrâ olayında bu hattı izlemiş ve Kuşeyrî ve İbnü'l-Arabî'nin yorumları doğrultusunda hayvanata mahsus ukfî hareketi tamamlamıştır. Bu hareketin Burak ile yapılmış olması da manidardır. Hz. Peygamber Kudüs'te sahreden aşağıdan yukarıya dikey hareketine geçmiş böylece insanî hareketi tamamlayarak en tepe noktaya çıkmıştır. Tepede Beytü'l-Ma'mûr ve Sidretü'l-Müntehâ bulunmaktadır. Nihai nokta Ednâ noktasıdır.

Beytülma'dis ubûdiyetin idrak edildiği bir yer olarak Allah'a teslimiyetin ifadesidir. Buna mukabil kulun ubûdiyetini tamamen müdrik olması onu vâhidîyyet yolculuğuna sevk etmektedir. Kudüs ubûdiyet ile vâhidîyyetin bir arakesiti olarak da berzah niteliğindedir. Halbuki Mekke ve Kâbe ehadiyeti temsil etmekte, Medine ve Mescid-i Nebvî, Makâm-ı Mahmûd olarak kulun yükselebileceği en yüksek ideali dile getirmektedir. Mekke ve Kudüs arasındaki simetrik yapı ehadiyet ve vâhidîyyet, lâ taayyün ve taayyün-ü evvel-taayyün-ü sâni ve fark ve cem makamları arasındaki bir yönü ile doğrusal bir bağlantıyı, diğer yönü ile dikotomiye göstermektedir. Bu ifadeleri İbnü'l-Arabî'nin, haccın ehadiyetle ilgili olduğu ve bu bakımdan vücûbunun tekerrür etmeyeceği,<sup>176</sup> benzer şekilde ehadiyette tecellî-i ilâhî olmayacağı<sup>177</sup> şeklindeki açıklamaları teyit emektedir. Kuşkusuz ehadiyette tecellî-i ilâhî olmaması, “lâ taayyün” makamına işaret eder. Bu tür bir düşünüş şekli ilâhî merkez figürü ile

<sup>174</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 10, s. 358.

<sup>175</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 10, ss. 359-360.

<sup>176</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 11, s. 93.

<sup>177</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 10, s. 457.

bağlantılı olarak Aristocu bir değerlendirme ile de “her şeyin hareket etmeyen motoru”na tekabül etmektedir ki bu durum, söz konusu kutsal coğrafya sisteminin şerhine yönelik bir ölçüde eklektik bir yapının oluştuğunu göstermekte ve bunun haricî referanslarına da imada bulunmaktadır.<sup>178</sup> Benzer bir analogi, Hıristiyan mistik düşüncesinde kutsal haç, yer küresi, yeryüzünün hiyeroglifi ve imparatorluk gücünün amblemi gibi kavramlar doğrultusunda Kudüs’ün merkez nokta olarak manevî kutbu temsil etmesi<sup>179</sup> ile İslâmî teviller açısından semâvî yükselişin çıkış noktası olan Kudüs, semâvâtta peygamberler ve bunların kozmik fiilleri arasında kurulabilir. Böylece Kudüs farklı tradisyonların manevî iktidar figürü olarak da ön plandadır.

Kâbe ise kübik formunun yanı sıra İbnü’l-Arabî tarafından aslında prizmal bir yapı olarak tanımlanmıştır. Bu form enbiyanın kalbinin prizmal yapısı ile eşleştirilmiştir. Buna göre Hacerü’l-Esved ilâhî hâtır, Rükni-i Yemânî melekî hâtır, Rükni-i Şâmî ise nefsi hâtır dır. Kübik forma tamamlanması için Rükni-i Irâkî, şeytanî hâtır ile ilişkili olarak yerleştirilmiştir. Gerçekte Kâbe’nin özünde şeytanî hâtır yoktur. Peygamberlerin de ancak ilâhî, melekî ve nefsi olmak üzere üç hâtırı vardır.<sup>180</sup> Kâbe’deki bu prizmal yapı, miracın prizmal yapısı ile tam bir uyum içindedir. Hacerü’l-Esved, Allah’ın sağ eli ve Rükni-i ilâhî olması itibarıyla ve Allah’ın evi niteliğiyle Kâbe, miracın rükünlerinde ulûhiyet noktasına taşınmaktadır. O Arş’tan da, Durâh’tan da ve diğer Beyt’lerden de üstündür.<sup>181</sup> Burada Mes-cidü’l-Aksâ Rükni-i Şâmî/Şam tarafının rüknü olarak nefsi, insanî yönü ve ubûdiyeti temsil etmekte; Rükni-i Yemânî ise melekî yöne ve melekût âlemine tekabül etmektedir.

## Sonuç

Tasavvuf düşüncesi kutsal coğrafya oluşumundan beslenerek, Makâm-ı Mahmûd, Nûr-ı Muhammedî, kutup ve pîrân kavramları doğrultusunda -kâinatın işleyişine dair mistik bir ontoloji- inşa etmektedir. Bu ontolojide Hz. Muhammed, İdris, İlyas, İsa, İbrahim,

<sup>178</sup> René Guénon, *Dante ve Orta Çağ’da Dini Sembolizm*, çev.: İsmail Taşpınar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), s. 53.

<sup>179</sup> Guénon, *Dante ve Orta Çağ’da Dini Sembolizm*, s. 69.

<sup>180</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. 10, ss. 54-55.

<sup>181</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. 10, ss. 301-302.

Mûsâ ve Harun Peygamberler ve Hızır temel manevî figürler olarak öne çıkmaktadır.

Mirâçta Hz. Muhammed, -Nûr-ı Muhammedî- veya -Hakikat-i Muhammediyye- imgesi bağlamında, semâdaki ikametgâhı Makâm-ı Mahmûd'a seyrüseferini gerçekleştirmekte ve bu sermedî yolculuğundaki yükseliş ve inişinde ulvî birtakım vasıtalarla yatay ve dikey bir rota izleyerek, kutsal çembere dâhil olmaktadır. Bu kutsal çemberin muhtelif yedi semâvî katmanında bulunan peygamberler, sadece manevî bir temsil olarak değil, kevnî birer varlık olarak kâinatın işleyiş mekanizmasının parçası hâlinde konumlandırılmışlardır. Böylece dünyanın çeşitli bölgelerinin (iklimlerinin) idaresi bir yönden mekânsal, diğer yönden -haftanın her gününün bunlardan birinin uhdesine bırakılması suretiyle- zamansal olarak ontolojik bir yapı oluşturulmaktadır.

Bu doğrultuda Kudüs, miracın tahakkuk ettiği bir yer olarak işlevini tamamlamış tarihsel bir yer olmanın ötesinde konumlandırılmaktadır. Bu itibarla Kudüs, kozmik bir dairenin göğe yükseliş rampası ve rızıkların dağıtılmasından başlayarak, felâket ve saadete kadar, ontolojik ve epistemolojik bir plazma evreninin temel bir bileşenidir. Öyle ki bu evrenin sevk ve idaresindeki aktâb ile gezegenler arasında kurulan ilişkide, Kâbe ve Beytülmakdis, arz ve semâ arasında manyetik çekimin temel noktalarıdır. Bu iki nokta tam bir arzî ve semâvî denklik (ekuasyon) sağlamaktadır. Dahası Kâbe ve Beytülmakdis üzerinden mistik bir küresel astronomi inşa edilerek, bu tasavvura göre bir nevi metafizik rakkas ve ilâhî gnomun gölgesi, seküler varlık dünyasına düşmektedir. Artık İdris, İlyas, İsa, Mûsâ, Harun ve İbrahim Peygamberler ve diğer semâvî niteliği ön plana çıkarılan unsurlar, ontolojik ve epistemolojik bir sistemin parçası olarak değerlendirilmektedir. Bu sistemde melek ve felek aynîleşmekte, gezegenler gökteki peygamberlerin hizmetkârları olarak Ekberî gelenekte ve Abdülkerîm el-Cilî'de belirgin şekilde görüldüğü gibi ontolojik ve kozmik olarak tasvir edilmektedir.

Böylece semâvî varlıklar, ilâhî bir medcezir hâlinde süflî varlık dünyasını şekillendirmekte, bütün mevcudat, Kur'ân'ın haber verdiği -retk ve fetk diyalektiği içinde-, Satürn (Zühal) ve Behemot (yehmût) yıldızlarının ayrışması şeklinde, -Kâbe'yi başlangıç noktası olarak-, kendi varlığını kevnî bir oluşuma borçlu olduğunu idrak etmektedir. Kâinat tam bir hazır oluş hâlinde tekrar bütünlüşme ve bilahare ayrışma (haşr ve neşr) için gözünü meâd noktası olan

Kudüs'e çevirmiş beklemektedir. Varlığın merkez noktası ve mebd-i olan Kâbe, Beytü'l-Ma'mûr ile eşleşmekte; altında cehennemin, üstünde cennetin varlığını ifşa eden Kudüs, dalları İlliyyûn'a ve Rüyetüllâh'ın tahakkuk edeceği Kesîb'e ulaşan, kökleri ise zakkum olarak cehennem ehline inen Sidre ile analogi oluşturarak, Kesîb'teki rü'yet ile Tuvâ ve Tûr'daki rüyet arasında görece bir bağ kurmaktadır.

Tasavvufun kendi retoriği içerisinde, nûn harfi, kâinat yuvarlağı olarak Mekke'de kürevî biçimde açıklanırken, Kudüs'te önce kürevî olarak, ama sonra Kur'ân'ın delaletiyle dümdüz ve pürüzsüz bir satha dönüşmekte, nebevî haber, mistik ve alegorik tevillere imkân verecek şekilde bu sathın, gümüş ve boz renkli bir toprak (fizik âlem) ve altın renkli bir asuman (metafizik âlem) olacağını kaydetmektedir. Zira beyaz, cismanî bir renktir. Işık (dav) ise ruhanîdir. Bu tasvir Kâbe'yi ontolojik bir başlangıç ve Beytülmakdis'i ontolojik bir dönüş ve dönüşüme irca ederek meâd adını verdiği bir dönüm noktası olarak resmetmektedir. Bu sefer Kudüs, fizik ve metafizik âlemler arasındaki iniş ve çıkışlarda semânın kapısı olmasını mana olarak tamamlayacak şekilde, insanlığın cennet ve cehenneme olan seyrüseferinde âhirete açılan kapı olarak eskatolojik bir figüre dönüşmektedir.

Meseleye Kâbe, Beytülmakdis ve Ev Ednâ çerçevesinde tesis edilmiş varlık prizması açısından bakıldığında lâ taayyün mertebesi olan Ev Ednâ noktası, hareketsiz-kuvve noktası olarak ilâhî makama işaret etmektedir. Ev Ednâ'dan Kâbe'ye doğru olan nüzûl kavsi, -yukarıdan aşağıya doğru bir hareket olarak- nebâtât hareketidir. Kâbe'den Beytülmakdis'e doğru olan hareket, hayvanâta dair hareketi ifade ettiğine göre insandaki en düşük mertebeye gönderme yapmaktadır. Halbuki Beytülmakdis'teki sahreden yedi kat semâyı aşarak Ev Ednâ'ya doğru aşağıdan yukarıya yükseliş hareketi (menkûs/uluv) ilâhî bir sıfattır. Kudüs bu yönüyle ubûdiyet ve Rubûbiyetin kesişme noktasıdır. Ne var ki insanın bu seyrüseferine başlayıp Rabbinde fenâ bulması için anâsır-ı erbaasından sıyrılarak kendindeki en yüksek vasıf olan cemâdât vasfını kazanması gerekir. Dolayısıyla Kudüs, mutlak şekilde ubûdiyetin farkına varmayı ve buna bağlı olarak -cemâdât olmanın bilgisi- ile yükseliş hâlindeki ilâhî ve metafizik harekete teslim olmayı temsil etmektedir.

## Kaynakça

- Abdülkâdir b. Ahmed. *Târihu Beyti'l-Makdis*, Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü, Yz. A 7490, 1009.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, (Beirut, Mektebetü'l-İslâmiyye, ty).
- Ahmed Ferîd. *el-Bahru'r-râik fi'z-zühd ve'r-rekâik*, (Cidde, Mektebetü's-Sahâbe, 1411/1991).
- Akk, Hâlid Abdurrahmân. *Târîhü'l-Kudsü'l-Arabî el-kadîm*, (Dimeşk, Müessesetü'n-Nûrî, 1986).
- Âlûsî, Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhü'l-me'ânî fi'l-Kur'ânî'l-azîm ve seb'i'l-mesânî*, (Beirut, Dârü İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1994).
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr.: Sıtkı Cemîl Attâr, (Beirut, Dârü'l-Fikr, 1426/2005), c. 8.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Ruzbihân b. Ebî Nasr. *Tefsîru arâ'isi'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, (Beirut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008).
- Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek*, (İstanbul, İz Yayınları, 2003).
- \_\_\_\_\_ ve Mert, Rabia. "Çatışan Kutsalların Ortasındaki Şehir: Kudüs", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17/2, 2017.
- Bursevî, İsmâil Hakki. *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, (Beirut, Dârü İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ty).
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *el-İsfâr an risâleti'l-envâr fi mâ yetecellâ li ehli'z-zikri mine'l-envâr*, tsh.: Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, (Beirut-Lübnan, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004).
- \_\_\_\_\_ *İnsân-ı kâmil*, çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun, (İstanbul, İz Yayınları, 2015).
- Debbâğ, Mustafa Murâd. *Bilâdünâ Filistîn*, (Beirut, yy., 1965).
- Demirli, Ekrem. "Hâce Muhammed Lutfi'nin Divan'ında Miraç: Nüzul ve Yükseliş veya Mevlid ve Miraç", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*, c. 2, 2013, ss. 407-413.
- Dimeşkî, Muhammed Ârif Efendi. *Hüsnü'l-ibtihac bi'l-isrâ ve'l-mi'râc*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalar Bölümü, OE\_Arp\_1104, Yer Numarası: 297,92, 1307.
- Eliade, Mircea. *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev.: Ümit Altuğ, (İstanbul, İmge Yayınları, 1994).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. "Mi'râcü's-Sâlikîn", *Mecmû'atü resâili İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire, Mektebetü't-Tevfikîyye, ty).
- \_\_\_\_\_ "Mişkâtü'l-Envâr", *Mecmû'atü resâili İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire, Mektebetü't-Tevfikîyye, ty).
- \_\_\_\_\_ "Minhâcü'l-Ârifîn", *Mecmû'atü resâili İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire, Mektebetü't-Tevfikîyye, ty).
- Guénon, René. *Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*, çev.: İsmail Taşpınar, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2004).
- \_\_\_\_\_ *Büyük Üçlü*, çev.: Veysel Sezigen, (İstanbul, İz Yayınları, 2006).

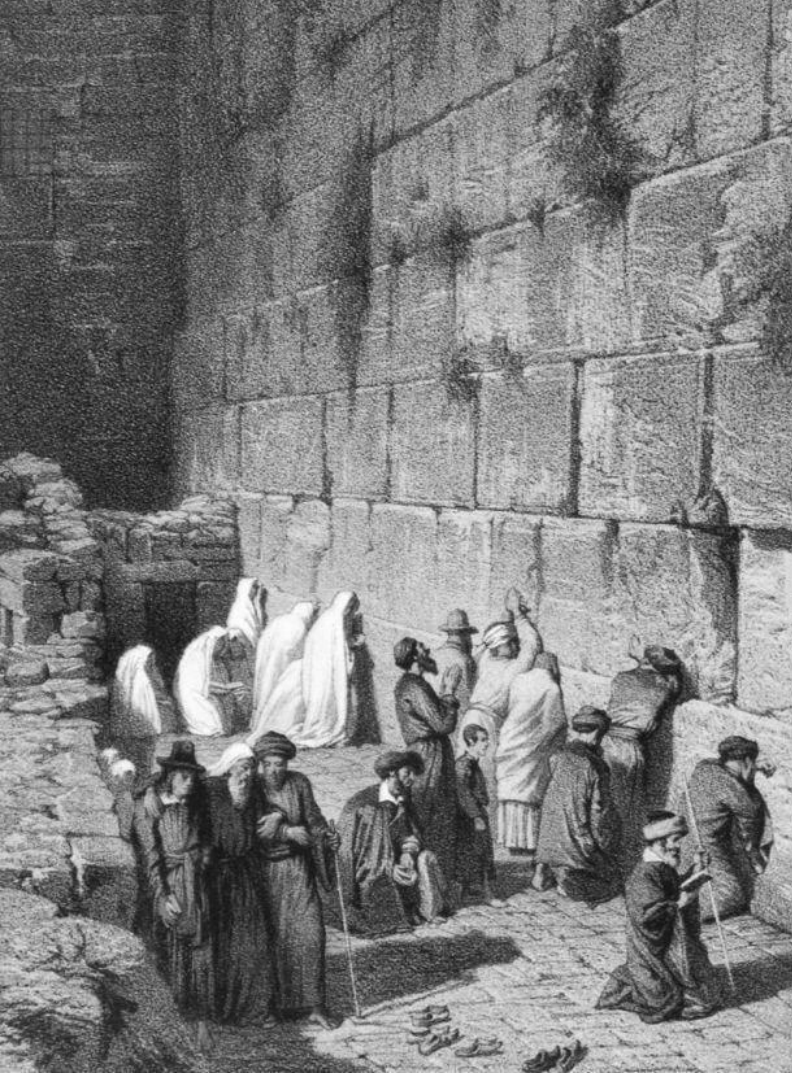
- \_\_\_\_\_, *Dante ve Orta Çağ'da Dînî Sembolizm*, çev.: İsmail Taşpınar, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2014).
- \_\_\_\_\_, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar II*, çev.: Mahmut Kanık, (Ankara, Hece Yayınları, 2003).
- \_\_\_\_\_, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul, İnsan Yayınları, 1997).
- \_\_\_\_\_, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2001).
- Gündüz, Şinasi, Ünal, Yavuz ve Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Miraç*, (Ankara, Vadi Yayınları, 1996).
- Gündüzöz, Soner. "Allah Resûlünün Dilinde Şehirler", *Hadislerle İslam*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013).
- Hamevî, Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*, (Dimeşk, Vizâretü's-Sekâfe, 1982).
- Hanbelî, Mücîrüddîn. *el-Üsü'l-celîl bi târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, (Haleb, Mek-tebetü'l-Vataniyye, ty).
- Hasen Şerâb, Muhammed. *Beytülmakdis ve'l-Mescidü'l-Aksâ*, (Dimeşk, Dârü'l-Kalem, 1994).
- Heysemî, Nûreddin b. Alî b. Ebû Bekr. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, (Beyrut, Dârü'l-Kitâb, 1986).
- Hittî, Philip. *Târîhu Sûriyâ ve Lübnân ve Filistîn*, çev.: Corc Haddâd ve Abdülmunim Râfîk, (Beyrut, yy., 1985).
- İbn Abbâs. *el-İsrâ ve'l-mi'râc*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE\_Arp\_1061, 297.44, (Dimeşk, Meclisü'l-Maârif, 1213/1799).
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Tehzîbü târihi Dimeşk el-kebîr*, thk.: Şeyh Abdülkâdir Bedrân, (Beyrut, Dârü'l-Mesîre, 1979).
- İbn Berrecân, Abdussamed b. Abdurrahmân. *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhü'l-efhâm İlâ tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve ta'arrufi'l-âyât ve'n-nebei'l-'azîm*, thk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013).
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk.: Osman Yahyâ, (Ka-hire, el-Hey'etü'l-Misriyye, 1985).
- \_\_\_\_\_, *el-İsrâ ile'l-makâmi'l-esrâ ev kitâbü'l-mi'râc*, thk.: Suâd el-Hakîm, (Dendere, li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1988).
- \_\_\_\_\_, *Fusûsü'l-hikem*, nşr.: Ebü'l-Alâ Afîfî, (Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ty).
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-isfâr an netâici'l-esfâr*, Haydarabad, Matbaatü Dâireti'l-Meârif el-Osmâniyye, 1367/1948.
- \_\_\_\_\_, *Şeceretü'l-kevn*, nşr.: Riyâd Abdullah, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985).
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *Fezâilü'l-Kuds*, thk.: Cebrâil Süley-man Cebbûr, (Beyrut, Menşûrâtü Dârü'l-Âfâk, 1980).
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (Beyrut, el-Mek-tebetü'l-İslâmî, 2002).



- İbn Seyyidinnâs, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed el-Ya'mûrî. *Uyûnü'l-eser fi funûni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk.: Muhammed el-İd, (Medine, Mektebetü Dâri't-Turâs, 1992).
- İznîkî, Ebû'l-Fazl Mûsâ b. Hüseyin. *Kitâbü'l-mi'râc*, Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü, 06 Hk 1054, 1b-76b.
- Kâşânî, Abdurrezzâk. *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, thk.: Abdülâl Şâhîn, (Kahire, Dârü'l-Menâr, 1992).
- Khatip, Abdullah. "Kur'an'da Kudüs", çev.: Ramazan Işık, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1, 2004, ss. 109-144.
- Kılıç, Sadık. *İslam'da Sembolik Dil*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 1995).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*, (Beyrut, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1965).
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Tefsîrü'l-Kuşeyrî: letâifü'l-işârât*, haz. Abdüllatîf Hasen Abdurrahmân, (Beyrut-Lübnan, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971).
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-mi'râc*, thk.: Alî Hasen Abdülkâdir, (Paris, Dârü Babilyon, ty).
- Küçük, Abdurrahman. "Beytü'l-Ma'mûr", *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1992), c. 6, ss.94-95.
- Makdisî, Şihâbüddîn Ebû Mahmûd b. Temîm. *Müsîrü'l-garâm ilâ ziyâretî'l-Kuds ve's-Şâm*, thk.: Ahmed el-Huteybî, (Beyrut, Dârü'l-Cil, ty).
- Makdisî, Ziyâüddîn. *Fezâilü Beyti'l-Makdis*, (Dımeşk, Dârü Dımeşk, 1985).
- Mert, Rabia. "Tarihsel, Mitolojik ve Dini Bağlamda Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *Fezû'l-kadîr şerhü'l-câmi'i's-sağîr*, (Beyrut, Dârü'l-Mârifet, ty).
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, (İstanbul, İnsan Yayınları, 1985).
- Necmeddîn-i Kübrâ, Ebû'l-Cennâb. *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye fi't-tefsîri'l-işârî es-sûfi*, thk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971).
- Nesefî, Azîzüddîn. *İnsân-ı Kâmil*, çev.: A. Avni Konuk, (İstanbul, Gelenek Yayınları, 2009).
- Neysâbü'rî, Nizâmüddîn el-Hasen. *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve regâibi'l-Furkân*, nşr.: Zekeriya Umeyrat, (Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996).
- Nüreddinzâde Muslihuddîn Mustafâ b. Ahmed er-Rûmî. *Risâle fi'l-mi'râc*, Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü, 03 Gedik 18418/3, 89<sup>b</sup>-115<sup>b</sup>.
- Paret, Rudî. *Kur'an Üzerine & İslam Sembolizmi*, çev.: Hüseyin Yaşar, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2012).
- Râzî, Muhammed İbn Ebî Bekr. *Tefsîrü garîbi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk.: Hüseyin Elmalı, (Ankara, TDV Yayınları, 1997).
- Rebî'î, Ebû Hasen. *Fezâilü's-Şâm ve Dımeşk*, thk.: Salâhü'l-Müncid, (Dımeşk, el-Mecma'u'l-İlmî el-Arabî, 1950).

- Schuon, Frithjof. *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev.: Mahmut Kanık, (İstanbul, İz Yayınları, 2010).
- Suyûtî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Minhâcî. *İthâfû'l-ahissâ bi fedâilî'l-Mescidi'l-Aksâ*, thk.: Ahmed Ramadân Ahmed, (Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1982).
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "el-Lemehât", *el-Müellefâtü'l-felsefiyye ve's-sûfiyye el-elvâhu'l-'imâdiyye kelimetü't-tasavvuf, el-Lemahât*, nşr.: Necefkulî Habîbî (Beyrut-Bağdat, Menşûrâtü'l-Cemel, 2014).
- Şübeyr, Muhammed Osman. *Beytülmağdis ve mâ havlehû*, (Kuveyt, Mektebetü'l-Felâh, 1987).
- Uludağ, Süleyman. "Sidretü'l-müntehâ", *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2009), c. 37, ss. 152-153.
- Yusuf, Muhammed Hacı. *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, çev.: Kadir Filiz, (İstanbul, Nefes Yayınları, 2013).
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîrû'l-münîr fi'l-akâide ve's-şerî'a ve'l-menhec*, (Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1991).





Yahudilerin ağlama duvarındaki ibadetini gösteren bir resim.  
Johann Martin Bernatz,1868.

## Allâme Şeyhî Efendi'nin Kudüs Temalı Şitâiyyesi veyahut “Karlar İçinde Bir Kudüs Tasviri”

Mustafa ÖZTÜRK\*

---

Şitâiyye (Hiemal) Theme on Jerusalem by Allâme Şeyhî Efendi  
or “A Depiction of Jerusalem in Snow”

---

**Citation/©:** Öztürk, Mustafa, (2019). Şitâiyye (Hiemal) Theme on Jerusalem by Allâme Şeyhî Efendi or “A Depiction of Jerusalem in Snow”, Milel ve Nihal, 16 (1), 107-141.

**Abstract:** When we look at the periods of Turkish literature, it is seen that as a theme Jerusalem is a subject in Classical and Modern Turkish Literature through several occasions. Although it is not possible to say that the use of the concept Jerusalem in classical Turkish literature as a poetic theme has become a traditional form, a number of literary works can be found in various types and shapes of this theme. Consideration of the subject in the modern Turkish literature has launched after the 1960s based on the Palestinian case. One of the few poets who used the theme of Jerusalem in classical Turkish literature as an independent subject was Allâme Şeyhî Efendi, one of the 17<sup>th</sup> century poets. There are two gazelles and one ode on the theme “Jerusalem” in Allâme Şeyhî's *Divan*. Although Jerusalem is a subject that is less discussed, the reason why it became the subject in Allâme Şeyhî with three different poems can be explained by the fact that the poet was on duty as a *cadi* in this city for about a period of time. The poem by Allâme Şeyhî discussed on this study is the twenty-four-couplet poem titled *Kasîde Der Beytü'l-Makdîs Vâkı'-ı Sene*. In the şitâiyye (hiemal) type of his ode, Allâme Şeyhî treats his joy of snowfall and the whiteness and beauty of the city with vivid as well as effective depictions. All depictions of the poet on Jerusalem and al-Masjid al-Aqsa and its surroundings, which he referred to as Temple Mount, are all related to the outdoor elements. The difference between the poem by poet, in which he describes the snowfall in Jerusalem and its surroundings, and many other

---

\* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, [mustafaozturk@artuklu.edu.tr].

şitâiyye (hiemal) poems of the same type is that he has given a positive perception of winter and hiemal elements.

**Keywords:** Allâme Şeyhî Efendi, Jerusalem, Classical Turkish Literature, Ode, Description.



**Atıf/©:** Öztürk, Mustafa, (2019). Allâme Şeyhî Efendi'nin Kudüs Temalı Şitâiyyesi veyahut "Karlar İçinde Bir Kudüs Tasviri", Mîlel ve Nihal, 16 (1), 107-141.

**Öz:** Türk edebiyatının dönemlerine bakıldığında bir tema olarak Kudüs'ün Klasik ve Modern Türk edebiyatlarında çeşitli vesilelerle konu edildiği görülmektedir. Klasik Türk edebiyatında Kudüs kavramının bir mazmûn hâline gelerek kullanımının geleneksel bir forma dönüştüğünü belirtmek pek mümkün olmasa da çeşitli tür ve şekillerde bu temanın işlendiği belli sayıda edebî ürüne rastlanabilmektedir. Modern Türk edebiyatında ise konunun ele alınmaya başlanması 1960'lı yıllardan sonra Filistin Davası temelinde gerçekleşmiştir. Klasik Türk edebiyatında Kudüs temasını müstakil bir konu olarak işleyen az sayıdaki şairlerden birisi 17. yüzyıl şairlerinden Allâme Şeyhî Efendi'dir. Allâme Şeyhî'nin Divan'ında "Kudüs" temalı iki gazel ve bir kaside bulunmaktadır. Az işlenen bir tema olmasına rağmen *Kudüs'ün* Allâme Şeyhî'de üç ayrı manzumeyle konu edilmesinin sebebi şairin bu şehirde yaklaşık bir yıl süreyle kadılık görevinde bulunmasıyla açıklanabilir. Allâme Şeyhî'nin bu çalışmaya konu edilen manzumesi Kasîde Der Beytül-Makdîs Vâkı'-ı Sene başlığıyla verilen yirmi dört beyitlik bir kasidedir. Allâme Şeyhî, şitâiyye türündeki bu kasidesinde, kar yağışıyla duyduğu sevinç ile şehrin büründüğü beyazlığı ve güzelliği canlı ve bir o kadar da etkili tasvirlerle işlemektedir. Şairin Kudüs ve Harem-i Şerif olarak belirttiği Mescid-i Aksâ ve çevresiyle ilgili tasvirlerinin tamamı dış mekân unsurlarıyla ilgilidir. Şairin Kudüs ve çevresindeki kar yağışını tasvir ettiği bu manzumesinin aynı türdeki diğer pek çok şitâiyyeden farkı kış ve kışa ait unsurların olumlu bir algıyla verilmiş olmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Allâme Şeyhî Efendi, Kudüs, Klasik Türk Edebiyatı, Kaside, Tasvir.

## Giriş

Allâme Şeyhî Efendi Divan'ında üç farklı manzumeyle konu edilen Kudüs, Müslümanların Mekke ve Medine ile beraber en fazla kutsiyet atfettikleri üç şehirden biridir. İslâm'ın ilk kiblesi olan Mescid-i Aksâ'nın burada olması, Hz. Peygamber'in Miraç hadisesinin idrak edildiği yer olması ve pek çok peygamberin çeşitli vesilelerle bu kadim şehirle ilişkili olması gibi pek çok neden Kudüs'ü Müslümanların gözünde manevi değeri yüksek bir şehir konumuna getirmiştir.

Müslüman algısı bakımından büyük bir öneme sahip olan Kudüs ve etrafında teşekkül eden pek çok argüman veya ritüel, edebî

bir tema olarak diğer Müslüman milletlerin edebiyatlarında olduğu gibi Türk edebiyatında da belli oranda yer bulmuş ve bu konuda eser üretilmiştir. Edebiyatımızdaki Kudüs temalı metinleri dönemlere göre ele aldığımızda, bunların Klasik Türk Edebiyatı ve Modern Türk Edebiyatı olarak iki ayrı döneme ait oldukları tespit edilmektedir.

Kudüs, İslâm tarihi ve inancında çok önemli bir konuma sahip olmasına rağmen, İslâmî kültürle sıkı sıkıya ilişkili olan Klasik Türk edebiyatında Kudüs'e müstakil bir tema olarak pek yer verilmediği görülmektedir. Bu çalışmaya kaynaklık eden Allâme Şeyhî Efendi Divanı'ndaki Kudüs redifli iki gazel ve bir kaside gibi bazı istisnaları saymasak, Kudüs'ün Klasik şiirde yer alması daha çok Hz. Peygamber'in Miraç hadisesi ve bu çerçevede söz konusu edilen Mescid-i Aksâ ve İsrâ kavramları merkezinde gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Eldeki veriler incelendiğinde, bir şehir ve kavram olarak Kudüs'ün Klasik şiirde Şam, Halep, Mısır, Hind ve Hıta örneklerinde olduğu gibi bir mazmun veya mefhumâ dönüşerek kullanımının geleneksel bir forma dönüştüğünü belirtmek pek mümkün görünmemektedir. Öte yandan bu kavramın, divanlarda pek yer almasa da, Klasik edebiyat geleneği içerisindeki seyahatnâme, fetihnâme ve miraciye gibi bazı edebî tür ve formlarda, doğrudan olmasa da işlendiğini belirtmek gerekir.

Modern Türk edebiyatında ise Kudüs temasına yer verilmesi daha ziyade dinî-ideolojik kaygılar temelinde gerçekleşmiştir. Kudüs'ün bu anlamda Türk şiirinin ilgi alanına dâhil olması 1960'lı yılların sonlarına tekabül eder. Arap-İsrail savaşının patlak verdiği 60'lı yıllar Kudüs ve Filistin davasının modern Türk şiirinin ilgi alanına dâhil olmaya başladığı dönemdir. Bu dönem aynı zamanda Türkiye'de İslâmî hassasiyetleri bulunan belli bir kesimin politikada söz sahibi olmaya başladığı ve İslâmî gençlik hareketlerinin gelişmeye başladığı bir döneme de denk gelir. Kaleme aldığı şiir ve yazılarıyla Kudüs ve Filistin meselesinde belli bir akım başlatan ilk öncü ismin Sezai Karakoç olduğu görülür. Sezai Karakoç, mütefekkir bir şair olarak ortaya koyduğu medeniyet tasavvuruyla kendisinden sonra gelen kuşaklar üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Onun takipçisi niteliğindeki Mehmet Akif İnan, Nuri Pakdil, Cahit

Zarifoglu ve Arif Ay gibi birçok şair ve edebiyatçı Kudüs'ü çeşitli yönleriyle sanatlarının konusu hâline getirmişlerdir.<sup>1</sup>

Özellikle Klasik Türk edebiyatında Kudüs'ü doğrudan işleyen eserlere az rastlanıyor olması, bu temayı ele alan edebî ürünleri daha da değerli kılmaktadır. 17. yüzyıl Divan şairleri arasında yer alan Allâme Şeyhî Efendi'nin *Divan*'ında Kudüs'ü konu edinen manzumeleri de bu anlamda dikkat çekici örnekler arasındadır. Bu bağlamda Allâme Şeyhî Efendi'nin şitâiyyesi çeşitli yönleriyle ele alınırken kavramın daha çok hangi mazmun ve mefhumlarla beraber ele alındığı ve bu kavramın klasik bir şairin hayal ve fikir dünyasında ne tür imajlar uyandırdığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

## I. Allâme Şeyhî Efendi ve *Divan*'ındaki Kudüs Temalı Manzumeler

### A. Allâme Şeyhî Efendi'nin Hayatı

Şeceresi, 14. asrın ikinci yarısı ile 15. asrın ilk yarısı arasında yaşayan Şeyhülİslâm Berda'î'ye kadar dayandırılan Allâme Şeyhî Efendi<sup>2</sup> Eğirdir'de dünyaya geldi. Doğum tarihi bilinmeyen şair, IV. Murad dönemi şairlerinden olup 1635'te vefat etmiştir. Asıl adı Mehmed'dir. Allâme Şeyhî, Allâme Şeyhî Efendi ve Şeyhî Seyyid Mehmed Allâme Efendi olarak tanındı. Babasının adının Mahmud olduğu, "Şerîffî" mahlası ile şiirler yazan Seyyid Mehmed Efendi'nin torunu, Nakibü'l-Eşraf Şerif Efendi'nin de amcaoğlu olduğu kaynaklardan edinilen bilgilerdir.

Küçük yaşlarda tahsile başlayan Allâme Şeyhî, Şeyhülİslâm Yahya Efendi (1552-1644) başta olmak üzere dönemin birçok tanın-

<sup>1</sup> Mustafa Öztürk. "Türk Edebiyatında Kudüs Teması", *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 2017, sayı:17/2, ss. 39-57.

<sup>2</sup> Allâme Şeyhî Efendi'nin hayatı, sanatı ve eserleri hakkındaki bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Betül Parlak Dönmez. *Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2006, ss. 7-16.; Beyhan Kesik. "Şeyhi, Seyyid Mehmed Allâme Efendi", <http://www.turkEDEBIYATISIMLERSOZLUGU.COM> (Erişim Tarihi: 19.11.2018.); Sadık Yazar. "XVII. Asır Şairlerinden Allâme Şeyhî, Divanı ve Bir Kasidesi", *Turkish Studies*, 2007, sayı: 2/3, ss. 586-705.; M. Fatih Köksal. "Şeyhî", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, c. 8, (Ankara: AKM Yayınları, 2007), s. 102; *Şeyhî Mehmed Efendi Şakaik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri-Vekâyi'ü'l-Fudâlâ-I*, haz.: Abdulkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), ss. 18-20.; Komisyon. "Şeyhî Mehmed Efendi (Allâme Şeyhî)", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989), c. 8, s. 148.

mış müderrisinden ders aldı. 1609-1622 yılları arasında sırasıyla Sinan Paşa, Zalpaşa, Şahsultan, Sahn-ı Seman, Haseki ve Sultan Selim-i Kadim medreselerinde müderrislik görevlerinde bulundu. 1622'de bir yıl sürecek olan Kudüs kadılığından azledilerek ayrıldıktan sonra 1626'da da Mekke kadılığında görevlendirilir; fakat bu görevi reddedince bu sefer de 1627'de Galata kadılığına tayin edilir. Buradan da azledildikten sonra 1629'da Güzelhisar kazası kendisine arpalık olarak verilmiştir. 1629-1630 senesinin ortalarında amcası oğlu Şerif Mehmed, kendisi adına nakibüleşraflıktan feragat edince, Allâme Şeyhî dönemin seyyidleriyle ilgili bir kurum olan nakibüleşraflık görevine başladı. Şerif Efendi vefat edince Dimetoka kazasının arpalığı da kendisine verilir. 1632'de Rodosçuk kazası da buna eklenir. Ahizade Seyyid Mehmed Efendi'nin ziyafetine katıldığı suçlamasıyla görevine son verildikten sonra bütün görev ve rütbeleri de alınarak Mekke kadılığı göreviyle İstanbul'dan sürgün edilir. 1635'te Cidde iskelesi yakınlarında vefat eden Allâme Şeyhî aynı yere defnedilir. *Divan*'ındaki çeşitli bilgilerden hareketle Zeyniyye tarikatına intisap ettiği belirtilmektedir.

Şiirlerinde *Şeyhî* mahlasının yanı sıra *Seyyid* mahlasını da kullanan Allâme Şeyhî Efendi, şiirleri ile övünen bir şairdir. Şiirlerinde yoğun olarak dinî ve tasavvufî muhteva hissedilmektedir. Çevresindeki olumsuz gelişmelere kayıtsız kalmamış ve olumsuzluklara karşı şiirleriyle halkı uyarma yolunu tercih etmiştir. Söyleyişi genellikle sade ve anlaşılır olsa da kimi yerlerde zincirleme Arapça ve Farsça tamlamalara da başvurmuş, öte yandan günlük dilden gelen kullanımlara da şiirinde yer vermiştir. Bazı hatalara rağmen aruzu şiirine başarıyla uygulayan şairler arasında gösterilmektedir.

Şeyhî'nin Türkçe Divan, Farsça Divan ve Sâkî-nâme dışında *Secciyye* adlı Arapça bir kasidesi ile Arapça şiirleri de bulunmaktadır. Türkçe Divan'ının bugüne kadar tespit edilen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde Lala İsmail Efendi Kataloğunda 454 numarası ile kayıtlıdır. Eserde 14 kaside, 178 gazel, bir tahmis, 109 beyitlik bir sakînâme, 8 kıt'a, bir tarih beyti ve 60 matla bulunmaktadır. *Divan*'ındaki manzumelerin toplam beyit sayısı 1678'dir.

#### **B. Allâme Şeyhî Efendi Divanı'ndaki Kudüs Temalı Manzumeler**

Allâme Şeyhî'nin *Divan*'ında Kudüs temasını işleyen bir kaside ve iki gazel yer almaktadır. Klasik edebiyatımızın kavramlar dünyasında pek de yer bulmadığı ifade edilen Kudüs'ün Allâme Şeyhî'de üç ayrı manzumeyle konu edilmesinin en önemli sebebi, şairin bu



şehirde yaklaşık olarak bir yıl süreyle kadılık yapması ile açıklanabilir. Şairin Kudüs'teki bu görevi 1622 yılında sona ermiştir.

*Allâme Şeyhî Efendi Divanı'ndaki Kudüs temalı ilk manzumenin Kasîde Der Beytü'l-Makdîs Vâkı'-ı Sene* başlıklı kaside olduğu tespit edilmektedir. 24 dört beyitten oluşan bu kaside ile ilgili ilerleyen kısımlarda ayrıntılı bilgi verilecektir.

*Divan'*daki Kudüs temalı diğer iki manzume ise gazel türünde söylenmiştir. Söz konusu iki gazelin ortak özelliği redifleri ile ilgilidir. “Mesnevî, kaside, gazel ve diğer nazım şekilleri ile yazılmış manzumelerin tümünde ya da bazı beyitlerinde şehirlerden söz edildiği, hatta bunların bir kısmında şehrin isminin şiirin redifini oluşturduğu görülür.”<sup>3</sup> Bu iki gazelde de “Kuds” kelimesinin redif olarak kullanıldığı görülmektedir. *Kuds* redifinin gazellerde şehir ismi, mübareklik, kutsilik ve Cebrail (Ruh-ı Kuds) anlamlarına gelecek şekilde kullanıldığı dikkat çekmektedir.

*Divan'*da art arda sıralanmış olan bu gazellerden ilki beş, ikincisi de yedi beyitten oluşmaktadır. Allâme Şeyhî her iki gazelinde de Kudüs'ün öneminden, fethinden ve çeşitli faziletlerinden bahsetmektedir. Söz konusu gazellerden yetmiş yedinci sırada bulunan gazel şu şekildedir:

#### Gazel

Sunarsa la'lin eger sâkî-i sabûh-ı kuds  
Benimle hem-dem olur her nefesde Rûh-ı Kuds  
Nesîmî hem-dem-i ervâh-ı enbiyâ-i kirâm  
'Aceb mi cânıma cânlar katarsa Rûh-ı Kuds  
Saña her işde dilâ feth-i bâb eder Fettâh  
Olunca fâtihâ-i devletiñ fütûh-ı Kuds  
Açıldı görmeden evsâfı ile dillerimiz  
Sudûrı münşerih eyler belî surûh-ı Kuds  
Erer sipihre başıñ gün gibi şerefle seniñ  
Olunca secdegehiñ Şeyhîyâ sûtûh-ı Kuds<sup>4</sup>

*Divan'*da bu gazelin hemen ardından yetmiş sekizinci sırada gelen yedi beyitlik gazel de şu şekildedir:

<sup>3</sup> Fatma Sabiha Kutlar. “Klasik Türk Şiirinde Şehir Hicivleri ve Arpaemîni-zâde Mustafa Samî'nin Edirne Kasidesi”, *Turkish Studies*, c. 6/2, 2011, s. 2.

<sup>4</sup> *Allâme Şeyhî. Divan, Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Efendi No: 454, vr. 25a.; Betül Parlak Dönmez, Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2006, s. 183.*

**Gazel**

Kimiñ ki cilvegehi ola bâğ-ı harem-i Kuds  
 Müdâm neşve verir aña feth-i 'âlem-i Kuds  
 Menâr u minberi dâru's-selâma süllemdir  
 Behište mûsıl imiş sâha-i müselle-i Kuds  
 Safâ-yı leylî münevver kılar süveydâmı  
 Semen bitirmede seng-i siyhte şebnem-i Kuds  
 Bulur mu ol harem-i hâsa râh-ı bîgâne  
 Cenâb-ı akdesi mahrem olunca mahrem-i Kuds  
 Hemîşe mevrîd-i Rûhü'l-Kuds menâhilidir  
 'Aceb mi âb-ı hayât olsa mâ'-i zemzem-i Kuds  
 Misâl-i Ka'be o beyt-i mukaddes örtülse  
 Şipîhr-i atlas olurdu kabâ-yı mu'lim-i Kuds  
 'Aceb mi kût u kudsiyye eyleseñ tahsîl  
 Kalem-rev oldu saña Şeyhîyâ çü 'âlem-i Kuds<sup>5</sup>

## II. Allâme Şeyhî Efendi'nin *Kasîde Der Beytü'l-Makdîs Vâkı'-ı Sene Adlı* Manzumesi

### A. Manzumenin Şitâiyye Kasideleri İçindeki Yeri

Allâme Şeyhî'nin *Kasîde Der Beytü'l-Makdîs Vâkı'-ı Sene*<sup>6</sup> başlıklı manzumesi yirmi dört beyitlik bir kasidedir. Bilindiği üzere bir kasidede beş ana bölüm bulunur. Bunlar nesîb-teşbîb, maksûd/medhiye, tegazzül, fahriye ve du'a gibi bölümlerdir. Bir kasidede bu bölümlerden en az ikisinin bulunması aranan şartlardandır.<sup>7</sup> Allâme Şeyhî'nin ele alınan kasidesinde tegazzül ve fahriye gibi bölümlere yer verilmesi de bir kasidede bulunması gereken diğer bölümlerin yer aldığı söylenebilir.

Dîvan edebiyatının kasîde nazım şekliyle yazılmış manzumele-  
 rin nesib veya teşbib adı verilen ilk bölümünde işlenen konuya göre Bahâriye (Rebîiye), Şitâiyye, Berfiye, Temmûziye, Sayfiye, Rama-  
 zânîye, İydiye (Bayrâmiye), Nevrûziye, Rahşîye vb. isimler veril-  
 mektedir.<sup>8</sup> Nesib, "bir mevsim, bir olay, bir manzara, bir çiçek ve  
 başka akla gelecek herhangi bir şeyin tasviri olabilirdi. Şair tasvir

<sup>5</sup> Allâme Şeyhî, vr. 25a.; Betül Parlak Dönmez, *Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi*, s. 184.

<sup>6</sup> Allâme Şeyhî, vr. 12a-12b/K. 13.; Betül Parlak Dönmez, *Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi*, ss. 135-137.

<sup>7</sup> Yaşar Aydemir. "Girizgâha Dair", *Türk Kültürü Dergisi*, 1995, sayı: 389, s. 549.

<sup>8</sup> Cem Dilçin. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, (Ankara: TDK Yayınları, 1995), ss. 122-152.

ettiği şeyle ilgili somut görüntü ve belirtileri bilgisinin ve kültürünün elverdiği ölçüler içinde yorumlar, kendi düşünce ve duygularına göre anlamlandırır. Nesib bölümü şairin genel kültürünü sergilemesine en uygun ve kasidede oldukça uzun bir bölüm idi.<sup>9</sup>

Allâme Şeyhî'nin söz konusu kasidesinin nesib bölümünde kardan bahsedildiği ve kışa ait tasvirlerle yer verildiği için bu manzumeyi şitâiyye veya berfiyye olarak ifade etmek mümkündür. Tâhirü'l-Mevlevî, şitâiyyeyi "Kış münasebetiyle şitâ (kış) tasvir edilerek yazılan kasideye denilir."<sup>10</sup> şeklinde tanımlamaktadır. M. Zeki Pakalın, şitâiyyenin "Kış vesilesiyle ve soğuklar tasvir edilerek yazılan kasidelere verilen ad"<sup>11</sup> olduğunu ifade etmektedir. Döndü Akarca ise klasik edebiyatımızda kış ve kışla ilgili kavramları konu edinen kaside nesiblerine şitâiyye denildiğini belirtmektedir.<sup>12</sup>

Allâme Şeyhî'nin kasidesindeki teşbib bölümünde kışın bir unsuru olan berften bahsedilmesinden dolayı kasidenin berfiye ve şitâiyye ifadelerinden hangisiyle isimlendirileceği ilk bakışta bir karışıklık sebebi gibi görünse de Metin Akkuş'un değerlendirmeleri bu karışıklığı giderici mahiyettedir. Akkuş, şitâiyyelerin kış ve soğuk tasvirine yer veren metinler olduğunu söylemenin daha doğru olduğunu ve Klasik edebiyatımızda kar konusuna yer veren berfiyelerin de şitâiyye başlığı altında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>13</sup> Bu durumda, Allâme Şeyhî'nin ele alınan kasidesini şitâiyye ifadesiyle belirtmek yanlış olmayacaktır.

Klasik Türk edebiyatında oldukça zengin bir muhtevaya sahip olan şitâiyyelerin biçim yönünden bazı farklılıklara sahip olduğunu belirten Hakan Yekbaş, bu konuda bir tasnif denemesinde bulunarak şitâiyyeleri biçim yönünden; manzum şitâiyyeler, mensur şitâiyyeler ve münazara tarzında olan şitâiyyeler olmak üzere üç

<sup>9</sup> Mehmet Çavuşoğlu, "Kasîde", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II. (Divan Şiiri)*, Ankara, 1986, sayı: 415, 416,417, s. 21.

<sup>10</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, haz.: Kemâl Edib Kürkcüoğlu, (İstanbul: Endurun Kitabevi, 1973), s. 139.

<sup>11</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları, 2004), III/358.

<sup>12</sup> Döndü Akarca, *Şitâ'iyye Nesiplerinde Dil, Anlatım ve Muhtevâ Özellikleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana, 2003, s. 2.

<sup>13</sup> Metin Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası*, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2007), ss. 241-242.

ana başlıkta değerlendirmiştir.<sup>14</sup> Söz konusu tasnifte manzum şitâiyyelerin klasik şitâiyyeler ve bir şehrin kışını konu edinen manzum şitâiyyeler olmak üzere iki kısımda ele alındığı tespit edilmiştir. Allâme Şeyhî, söz konusu kasidesinde Kudüs'te bulunduğu sırada kar yağışı sonrasında duyduğu sevincin yanı sıra şehrin büründüğü beyazlığı ve güzelliği tasvir ettiği için bu kasideyi şekil bakımından belli bir şehrin kışını konu edinen manzum şitâiyye olarak değerlendirmek mümkündür.

Şehir şitâiyyeleri biçiminde de tanımlayabileceğimiz bu tür şitâiyyelerde, klasik şitâiyyelerin aksine soyut ve genel bir kıştan değil, muayyen bir şehirdeki kıştan söz edilir. Öte yandan bu şitâiyyelerin nazım şekli bakımından diğerlerinden bir farkının olmadığını da altını çizmek gerekir. "Bir şehrin kışını konu edinen şitâiyyelerde tarih kasideleri ve kıt'aları ağır basmaktadır. Şairler, özellikle bir şehirde çok sert geçen bir kışın ardından tarih düşürme ihtiyacı hissetmişlerdir."<sup>15</sup> Yekbaş'ın tespitlerine göre Klasik edebiyatımızda bu sınıfta değerlendirilebilecek birçok şitâiyye örneği bulunmaktadır. Bu örneklerden biri Yahyâ-zâde Âsaf'ın "Târîh-i Berf ü Yah" başlıklı manzumesidir ki 1329/1911 yılında Antakya'da yaşanan şiddetli soğuklardan ve kıştan bahsetmektedir. 1911 yılındaki kış için Kıratoğlu Emîn tarafından hece vezniyle yazılmış olan "Kar Destânı" da Urfa'da 45 gün süreyle kesilmeden yağan kar üzerine yazılmış bir şitâiyyedir. Bu konudaki diğer örnekler de Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî'nin Sultan III. Ahmed'in Edirne'yi ziyareti sırasında yaşanan kışı anlattığı iki şitâiyyesidir. Manisalı Birrî'nin de Manisa'da yaşanan kışı tasvir ettiği bir şitâiyyesi vardır. Aynı zamanda bir tarih manzumesi olan şitâiyyede şiddetli geçen kış yüzünden Tuna ve Gediz nehirlerinin donduğu anlatılır. Ankara'da 1153/1740 yılında yaşanan kışı konu edinen Râzî'nin "Der-Târîh-i Şitâ" başlıklı kıtasında Ankara'ya altı ay boyunca kesintisiz olarak kar yağdığı, soğuklar ve fırtına yüzünden köprü ve dükkanların yıkıldığı anlatılır.<sup>16</sup>

Eldeki örnekler bakıldığında belli bir şehirdeki kış ile ilgili söylenmiş şitâiyyeler içerisinde en eski olanının, bu çalışmaya konu edilen Allâme Şeyhî Efendi'nin şitâiyyesi olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>14</sup> Bkz., Hakan Yekbaş, "Tırnakçı-zâde Mehmed Sa'îd Zîver Bey ve Mensur Şitâiyyesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 3, ss. 147-184.

<sup>15</sup> Hakan Yekbaş, "Tırnakçı-zâde Mehmed Sa'îd Zîver Bey", s. 153.

<sup>16</sup> Hakan Yekbaş, "Tırnakçı-zâde Mehmed Sa'îd Zîver Bey", ss. 153-158.

Yukarıdaki örneklerin şairlerinin doğum ve ölüm tarihleri dikkate alındığında Allâme Şeyhî'nin diğerlerinden önce bu manzumesini kaleme aldığı açıkça görülmektedir. Allâme Şeyhî'nin bir yıl süreyle yaptığı Kudüs kadılığından 1622 yılında ayrıldığı dikkate alındığında, bu şitâiyesini ne zaman söylediği tespit edilmiş olur.

Allâme Şeyhî'nin şitâiyesini genel anlamda diğer şitâiyyelerden farklı kılan bir husus da kış mevsimin etkilerini olumlu bir bakışla ve sevinç duygusu içinde işlemesidir. Klasik edebiyatta kış mevsimini olumlu bir bakış açısıyla veren şitâiyyelere rastlanabiliyor olsa da bunun örneklerinin pek fazla olduğu söylenemez. Şitâiyyelerde kış tasvirleri yapılırken kış mevsiminin çoğunlukla insanlar ve tabiat üzerindeki menfî etkileri üzerinde durulmuştur. Kış, klasik Osmanlı toplumu için istenmeyen, oldukça sıkıntılı ve kasvetli bir zaman dilimini ifade etmektedir. Klasik şairlerimiz bir anlamda canlılığın, güzelliğin sembolü olan baharın karşısında kışı ve soğuşu tükenmişliğin, sıkıntının bir simgesi olarak düşünmüşlerdir. Öyle ki kış sadece sosyal hayatı olumsuz olarak etkilemekle kalmaz; mecaz anlamıyla insan yaşamının son dönemini temsil etmesi ve sıkıntı, buhran, gam, üzüntü gibi olumsuzluk ifade eden duyguların sembolü olması sebebiyle de insan muhayyilesinde genellikle menfî bir yere sahiptir.<sup>17</sup> Kış, şairin muhayyilesinde olumsuz çağrışımlar barındırır. Kışın bastırmasıyla beraber dağlar karla kaplanır, nehirler hapsolür. Canlılar, yavaş yavaş bir sona doğru yaklaşır. Gül bahçesinin olmazsa olmazı gülden hiçbir iz kalmaz. Goncası bir yana, yaprakları başka bir yana gider. Bülbül ise, gülnün yokluğu ile sesini bile çıkarmadan, acı çekmektedir. Servi, kar nedeniyle üzerine bir hırka giymiş gibidir ve hiçbir yere kımlıdayamaz. Baharın temsilcisi bâd-ı sabâ da eskisi gibi değildir. O hafif, gönle rahatlık veren hoş esintisi geçer ve sabâ giderek şiddetlenir. Sultanlık sırası, sarsara gelir ve sabâ yelinin yerini şimdi o alır. Yapraklar ve bitkiler sararır, gökyüzü kararır, yeryüzü ise âdetâ beyaza boyanır.<sup>18</sup>

Allâme Şeyhî'nin şitâiyesinde kış ile ilgili anlatımlarda, yukarıda belirtilen gelenekselleşmiş umutsuz ve karamsar kış tasvirinin aksine, olumlu bir tablo çizilmektedir. Gökyüzünden yere inen karı karanlıkları dağıtan bir nur olarak ele alan şair, bu karın sıcak Arap diyarına serinlik ve selamet getirdiğini ifade eder. Manzume boyunca kış mevsiminde Harem olarak ifade ettiği Mescid-i Aksâ ve

<sup>17</sup> Metin Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası*, s. 242.

<sup>18</sup> Döndü Akarca, *Şitâ'iyye Nesiplerinde Dil*, s. 112.

çevresine yağan karın olumlu etkilerini çeşitli yönleriyle sıralayan Allâme Şeyhî, son derece renkli ve canlı tasvirler eşliğinde şiirin tamamına yayılan olumlu duyguyu pekiştirmektedir.

### B. Manzumedeği Tasvir Tekniği

Allâme Şeyhî'nin ele alınan manzumesinin en dikkat çekici özelliklerinden birisi anlatım tekniğinde başvuru olan etkili tasvirlerdir. Tasvir, nesne ve kavramların sıfatlarını belirterek ve benzerleri ile karşılaştırarak anlatma tekniğidir. "Edebî tasvir ise bir nesneyi okuyanın veya dinleyeninin zihninde estetik duygular uyandırıp şekillendirecek tarzda tarif etmektir."<sup>19</sup> Edebî eserlerde tasvir, yalnız okuyucunun hadiseyi veya nesneyi tahayyül edebilmesi için değil, aynı zamanda anlatımı tesirli kılmak, okuyucuda bir duygu zemini oluşturmak, anlatılan konular arasında geçiş imkânı vermek üzere kullanılır. Tasvir yapan kimse hem kendi gözlem kabiliyetini ve hayal gücünü ortaya koyar, hem de okuyucunun muhayyilesini harekete geçirir.

Hiç şüphesiz, tasvirde en mühim unsur benzetmedir ve insan muhayyilesi tasvirleri büyük ölçüde benzetmelerle yapar. Tasvir ve teşbih, iç içe iki kavram olup tasvirde teşbih, teşbihte de tasvir bulunmaktadır. Teşbih, aralarında çeşitli yönlerden benzerlik bulunan iki nesneden zayıf olanın kuvvetliye benzetilmesi olduğundan, bir tasvirin daha iyi anlatılması teşbihle mümkün olmakta, şair veya münşiler de bir olayı veya varlığı okuyucunun zihninde ancak teşbihlerle canlandırabilmektedir.<sup>20</sup> Türk edebiyatında en eski dönemlerden beri çeşitli tabiat ve mekân tasvirleri görülür. Özellikle Divan edebiyatında tabiat tasvirleri yaygın olarak kaside ve mesnevilerde görülür.<sup>21</sup>

Çoğunlukla Kudüs'teki Mescid-i Aksâ ve çevresine yağın karın ortaya çıkardığı manzaranın tasvir edildiği şitâiyyede, anlatımın etkileyici kılınması ve çeşitli öğelerin zihinde daha somut hâle getirilmesi amacıyla benzetme öğesinden çok sık bir şekilde yararlanıldığı görülür. Edebî eserlerde çok miktarda tasvir bulunduğundan

<sup>19</sup> A. Atilla Şentürk, *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2002), s. 21.

<sup>20</sup> Muhittin Eliaçık, "Selçuknâme'de Edebî Savaş Tasvirleri", *KKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, (2011), c.1/1, s. 108.

<sup>21</sup> Mustafa Çınar, "16. Yüzyıl Divan Edebiyatında Bahçe Tasviri", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2004, sayı: 26, s. 149.

yazarlar ve şairler, tasvirlerinde bir şeyi bir başka şeye benzetmeyle işe başlarlar.<sup>22</sup> Bir tür şehir şitâiyyesi olarak nitelendirdiğimiz Allâme Şeyhî'nin bu manzumesinde de Harem-i Kuds olarak ifade edilen mekân ve çevresinin vaziyeti ve kar yağışıyla burasının büründüğü güzellikler benzetmelerle desteklenmiş canlı tasvirlerle anlatılmaktadır. Bu anlatımlar çoğu zaman okuyanın zihninde canlı tablolar oluşturacak kadar başarılıdır.

İlk beyitte, kar yağışından sonra gökyüzünün açılarak günlerin yüzü ak, alnı açık bir güzele dönüştüğünün söylenmesi, takip eden beyitlerde de yağın karın kar değil nur olduğunun belirtilmesi, Harem'deki zeytin ağaçlarının Eymen Vadisi'ndeki ağaçlar gibi nura gark olduğunun ifade edilmesi, harem-i Kuds-ı Şerif'teki ağaçların kar sebebiyle beyaza bürünmelerinin Kâbe'de ihrama girmiş hacılara benzetilmesi, üzerine kar yağın ağaçların çadira benzetilmesi, dolu yağışı sebebiyle yıkılan ağaçların şaraptan sarhoş olmuş kimseler gibi düşünülmesi, her tarafı kaplayan karın parlak, beyaz mermer olarak düşünülmesi gibi pek çok husus, hep benzetme ögesiyle şairin tasvirine canlılık ve parlaklık veren anlatımlardır.

Şitâiyyeler, Osmanlı şehir toplumunun kıştan ve tabiatın nasıl etkilendiğini, bu mevsimde bu toplumun yaşayış biçiminde meydana gelen değişiklikleri ifade etmesi bakımından birer belge niteliğindedir. Tabiatın olumsuz yanını öne çıkaran ve hayatı kısıtlayan kış mevsimiyle bu mevsimde meydana gelen soğuk, kar, fırtına ve yağmurun etkisi altında kalan şairin bütün bunları muhtelif remiz ve mazmunlarla<sup>23</sup> ve kendi hayal dünyasında estetik zarafete büründürerek anlatması şitâiyyeleri sanat yönünden önemli hâle getirir. Şitâiyyelerde işlenen bu konulara paralel olarak yapılan tasvirlerin genellikle dış mekân (kış ve insan, kış eğlenceleri), iç mekân (kış meclisleri, kış sohbetleri) ve gelenek görenekler açısından zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir.<sup>24</sup>

Bu tür şitâiyyelerden farklı olarak Allâme Şeyhî'nin şitâiyyesinde kış mevsiminin etkilerinin olumlu bir hava içerisinde sunulmuş olması bu şitâiyyeyi diğer örneklerden ayıran bir özellik

<sup>22</sup> Bekir Çınar, "Edirneli Nazmî'nin Türkî-i Basît Şiirlerinin Teşbihler Sistemi Açısından Genel Anlayışla Mukayesesi", *Turkish Studies*, 2009, sayı: 4/5, s. 77.

<sup>23</sup> Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1984), ss. 575-580.

<sup>24</sup> Hasan Aksoy, "Türk Edebiyatında Kaside", <https://islamansiklopedisi.org.tr/sitaiyye>, (Erişim Tarihi, 20.04.2019.)

olduğu belirtilmişti. Diğer bir taraftan manzumenin içeriğindeki bütün anlatımların dış mekâna ait unsurlar üzerinde yoğunlaşması da ayırt edici başka bir özelliktir. Diğer şitâiyyelerin genel özelliklerinden farklılık ortaya koyan bu hususlar, Allâme Şeyhî'nin bu kasidesindeki tasvirlerin içerik ve üslubuna da etki etmektedir. Bunun sonucunda bu şitâiyyede alışlageldik şiddetli soğuklar, kapalı mekânlara haps olmuş insanlar, ocakbaşı ve helva sohbetleri, sürekli kar yağması, güneşin uzun müddet yüzünü göstermeyişi, toprağın donması vb. tasvir ve anlatımların yerine olumlu bir havada yansıtılan Harem-i Kuds ve çevresine yoğunlaşmış dış mekân tasvirleri ağırlık kazanmaktadır. Kar yağışıyla beraber gece karanlığının dağılarak gökyüzünün aydınlanması, zeytin ağaçlarının beyaza bürünmesi ve bu ağaçların çeşitli benzetme ilgileri ile beraber kullanılması, yine bu ağaçların dolu yağışı ve sert esen rüzgarın etkisiyle eğilip bükülmeleri, kar yağışının bütün yeryüzünü beyaz bir örtü gibi kaplayarak Harem bölgesini berrak mermerle kaplıymış gibi göstermesi ve Güneş'in etkisiyle karların erimesinin anlatıldığı tasvirleri buna örnek göstermek mümkündür.

### C. Şitâiyyenin Tahlili

Divan şiirinde bilindiği üzere bahar, kaside nesiblerinde en çok ele alınan konudur. Yüzdelerle ifade edildiğinde kış, oran olarak baharın epeyce gerisinde kalmaktadır. Baharın yeni bir başlangıcın ifadesi olması, sevgilinin güzellik unsurlarının çoğunu bahardan alması gibi sebeplerle ilkbahar her zaman tematik yönden kış şiirlerinin önüne geçmiştir.<sup>25</sup> Oysa Allâme Şeyhî'nin bu manzumesi, alışlagelenin aksine, kış mevsimini konu edinen bir şitâiyye olmasına karşın kışın kısıtlayıcı ve kötümser etkisine değil, muayyen bir yerdeki kar yağışı ve belirli kış unsurlarının olumlu yönlerine vurgu yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında şairin şitâiyyesinde yansıttığı üslup ve yaklaşımın herhangi bir bahariyede yansıtılan müsbet tasvirlerle benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

Şitâiyyede kışa ait öğelerin olumlu bir atmosferde yansıtılmasında etkili olan faktörlerin başında bu manzumenin kaleme alındığı coğrafyanın sıcak ve bunaltıcı bir iklime sahip olmasının etkisiyle kar yağışının şairin ruh hâlinde meydana getirdiği coşkun

<sup>25</sup> Yaşar Aydemir, "Türk Edebiyatında Kaside", *Bilig*, 2002, sayı: 22, ss. 146-147.



ruh hâlidir.<sup>26</sup> Diğer bir faktör ise manzumede bahsedilen Kudüs, Harem-i Şerif olarak bahsedilen Mescid-i Aksâ ve çevresinin kudsiyetinin şairin maneviyatı üzerindeki etkileridir; zira bir şitâiyede bile olsa bu kutsal mekânların tasvirinde menfi bir üslup takınmak pek uygun düşmeyecektir.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında şairin söz konusu şitâiyeyinin beyitleri verilerek bunlarla ilgili değerlendirmelere gidilecek ve böylece metinde ifade edilen manaların tespitine çalışılacaktır.

1. Berfden soñra açıldı felek-i âyine-fâm  
Yüzü ağ alnı açık bir güzel oldu eyyâm

*(Karın ardından gökyüzü ayna gibi parlak rengiyle açıldı. Günler ise yüzü ak, alnı açık bir güzele döndü.)*

Kudüs ve çevresine kar yağışının etkilerinin tasvir edildiği manzumenin ilk beyti karın yağmasından sonraki süreci ele almaktadır. Kar yağışının şair nezdindeki ilk etkisi gökyüzünün açılması, ayna gibi parlayarak aydınlanmasıdır. Zira kar, bembeyaz rengiyle gökteki gece karanlığını bastırmış ve boşluğu aydınlatmıştır. Gecedden başlayan kar, etrafı öylesine güzelleştirmiştir ki şair, günleri yüzü ak, alnı açık bir güzele teşbih etmiştir.

Manzumedeki ipuçlarına bakarak kar yağışının başladığı zaman dilimini tespit etmek mümkündür. Kardan sonra gökyüzü aydınlanmaya başladığına göre ve “günler güzelleşti” denildiğine göre kar, gecedden başlamış ve gün içinde de devam etmiştir. Zaten ikinci beyitteki “berf-i mehtâb” terkibi yağışın gece saatlerinde başladığının delilidir.

Beyte farklı bir bakış açısıyla bakıldığında ayna karşısında süslenen bir güzel imajı dikkat çeker. Bu güzelin yüzünün ak, alnının açık olması da bu imajı destekler. Burada güzele teşbih edilen unsur

---

<sup>26</sup> Kudüs, coğrafi açıdan sıcak ve bunaltıcı bir bölgede yer almasına rağmen aslında kar yağışına çok da yabancı bir yerleşim değildir. Filistin topraklarının ortalarında, Lût Gölü'nün yaklaşık olarak 24 km. batısında, Akdeniz'den yaklaşık 50 km. içeride bulunan ve denizle Şeria ırmağı arasında yer alan Kudüs, Akdeniz ikliminin etkisindedir ve şehirde dört mevsim özellikleri görülür. Kudüs, bölgedeki Akka, Yafa, Gazze gibi kıyı şehirlerine göre yüksekte bulunduğundan onlara nazaran daha serin bir özellik gösterir. (Bk: Erdem Demirkol. *II. Abdülhamid Döneminde Kudüs'te Kilise İmar ve İnşa Faaliyetleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2007, s. 1-2.)

eyyamdır. Güzel olsun eyyâm olsun, bunlar için yegâne güzelleştirme aracı kardır.

2. Sandılar halk yine Tûr'a tecellî oldu

Berf-i mehtâbıla hep mahv olıcak zıll u zalâm

(*Ay ışığında yağan kar ile gölgeler ve karanlıklar dağılıp yok olunca halk, Tûr Dağı'na yeniden tecelli olduğunu sandı.*)

Geceleyn yağan karın gecenin karanlığını dağıtarak etrafı aydınlatmasının başka bir tasvirinin yapıldığı bu beyitte şair, Hz. Musa'nın Tûr-ı Sînâ'da Allah'ı görmeyi dilemesi üzerine Allah'ın dağa tecelli etmesi ve dağın buna dayanamayarak yerle bir olması hadisesine telmihte bulunmuştur. Yağan kar çevreyi o derece aydınlığa gark etmiştir ki halk, Tûr Dağı'na yeniden Allah'ın nurunun tecelli ettiğini zannetmiştir.

Şair, mehtaplı bir gecede yağan karın etrafı aydınlatması ile tecelli hadisesinde Allah'ın nurunun Tûr-ı Sînâ'ya yansması arasında mübalağalı bir benzetme ilişkisi kurmuştur. "Tecelli, klasik Türk şiirinde Tûr-ı Sînâ eşliğinde ele alınırken genellikle nur kavramı ile birlikte zikredilir ve Hakk'ın nurunun çeşitli derece ve mahiyetlerde bir şeye isabet veya sirayet etmesi, yansması ve görünür-hissedilir hâlde bulunması şeklinde anlamlandırılır."<sup>27</sup> Allah'ın Tûr Dağı'na tecelli edip sınırsız nuruna tahammül edemeyen dağın yerle bir olması ve bunun karşısında Hz. Musa'nın bayılması hadisesi Kuran-ı Kerim'in A'raf, 7/143 ayetinde ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

Şairin Kudüs'teki bir tabii olayı ifade ederken Tûr Dağı'nda vuku bulmuş bir kıssaya telmihte bulunmasının sebeplerinden biri de Kudüs ve Tûr Dağı'nın yakın bir coğrafyada yer almalarıdır. Bu iki yer arasındaki mesafe yaklaşık olarak 350 km. civarındadır.

Beyitteki "berf-i mehtâb" terkininin iki ayrı manaya gelecek şekilde kullanılmış olması dikkat çekmektedir. Bundan çıkan ilk mana mehtap vaktinde yağan kar, diğer manada ise ay ışığı gibi parlak olan kar anlatılmıştır.

3. Berf zann eyleme nûr indi fezâ-yı Harem'e

Girdi bir renge ziyâsından anıñ subhula şâm

(*Kar olduğunu zannetme onun, Harem'in göğüne nur indi; o nurun aydınlığıyla sabah ve akşam aynı renge büründü.*)

<sup>27</sup> Abdullah Eren, "Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açından Tûr-ı Sînâ", *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2018, Özel Sayı 4, s. 200.

Karın, ziyasıyla Harem'deki gökyüzünü aydınlatması karşısında şair, yağın karı istiare yoluyla nura benzetmektedir. Bu aydınlık o dereceye varmıştır ki gece ve gündüz artık birbirinden ayırt edilememektedir. Bu mübalağalı anlatımla yağın karın beyazlığı ve parlaklığı vurgulanmıştır.

Beyitteki "fezâ-yı Harem" terkiibindeki "Harem" ifadesi izah edilmesi gereken bir kullanımdır. Konuyla ilgili İslâmî literatür incelendiğinde Mescid-i Aksâ ve çevresinin "harem" şeklinde isimlendirildiği anlaşılmaktadır. "Mescid-i Aksâ, Harem-i Şerif adıyla da bilinir ve çevresinde bulunan Kubbetu's-Sahra mescidini de ihtiva eder. Müslümanlar için Mekke'deki Kâbe ve Medine'deki Nebevi mescidinden sonra en kutsal üçüncü mekân olarak kabul edilir. Mescid-i Aksâ 140.900 metre kareye ulaşan büyük bir alana sahiptir. Mescit, binası, bahçeleri ve avlularıyla eski şehrin beşte birini teşkil eder."<sup>28</sup> Hicret'ten ve Mescid-i Nebevi'nin yapımından sonra Haremeyn denilince Kâbe-i Muazzama ve Mescid-i Nebevi akla gelmekte ise de, bunun öncesinde tarihî Haremeyn, Kâbe-i Muazzama ve ondan yaklaşık bin yıl sonra kurulan Mescid-i Aksâ'dır.<sup>29</sup>

Kudüs'ün tarihi süreçte aldığı isimlere bakıldığında ise Harem isminin Kudüs ve el-Halîl şehirlerini de içine alacak kapsayıcılıkta kullanıldığı görülmektedir. "Muhtemelen Memluklar döneminden itibaren Mekke ve Medine için kullanılan Al-Harameyn eş-Şerifeyn ismi Kudüs ve el-Halîl şehirleri için de kullanılmış ve Memluk idârî sistemi içindeki yerini almıştır."<sup>30</sup>

4. Şecer-i Vâdî-i Eymen gibi her bir zeytûn  
Çark-ı nûr olduğunu gördü bu şeb hâslı 'âmm

(*Bu gece herkes, her bir zeytin ağacının Eymen Vadisi'ndeki ağaç misali nura çark olduğunu gördü.*)

Beyitte geçen Vadi-i Eymen, Hz. Musa'nın Allah'ın tecellisine mazhar olduğu Tûr Dağı'ndaki vadinin adı olup "Mübarek vadi" anlamına gelmektedir. Hz. Musa'nın bu vadiye gelişi Kassas 30'da şu şekilde geçmektedir: "Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: Ey Musa! Muhakkak ki ben yalnızca âlemlerin rabbi olan Allah'ım"

<sup>28</sup> Komisyon, *Filistin Rehberi*, TİKA Filistin Ofisi, 2017, s. 5.

<sup>29</sup> Mustafa Özcan, *Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabeidin Kaderi*, Mescid-i Aksâ Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 2009, s. 65.

<sup>30</sup> Muammer Gül, "Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler", *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2001, sayı: 11/2 s. 308.

(Kasas, 28/30). Şairin ilk dizede bahsettiği şecer/ağaç bu ayette geçen ağaç olmalıdır.

Allah'ın nurunun tecelli ettiği Hz. Musa kıssasına telmihte bulunulan beyitte ifade edildiğine göre, üzerine bembeyaz karın yağdığı Kudüs'teki zeytin ağaçları öylesine beyaz ve aydınlık bir görüntü vermektedirler ki âdetâ nura gark olmuşlar ve Eymen Vadisi'ndeki ağaca benzemişlerdir. Bu, yağın etkisiyle gerçekleşmiştir. Üstelik bu o kadar ayan beyan olmuştur ki o gece vaktinde bütün halk bu manzaraya şahit olmuştur.

Allâme Şeyhî'nin beyitteki mübalağalı tasvirinde Vadi-i Eymen'deki ağaca benzetilenin zeytin ağaçları olması tesadüfi değildir. Zira çok eski tarihlerden beri zeytin ağaçlarıyla meşhur olan Kudüs'e yakın Cismani Bahçesi'nde yaşları 2000'i bulan dünyanın en eski zeytin ağaçları bulunmaktadır. Yine adını üzerinde yetişen zeytin ağaçlarından alan Zeytin Dağı da Kudüs şehrinin doğusunda ve Kadron Vadisi'nin yanında yer alır.<sup>31</sup> Şairin söz konusu benzetmesinde, benzetilen ögesi durumunda Kudüs'teki zeytin ağaçları bulunmaktadır.

5. Harem-i Ka'beye döndü harem-i Kuds-ı Şerif  
Bürünüp hâcı-sıfat her şecer anda ihrâm

(*Ondaki her bir ağaç tıpkı hacılar gibi ihrama bürününce Mübarek Kudüs'ün haremi Kâbe'nin haremine döndü.*)

Manzumenin özellikle bu beytinde yer alan tasvir, âdetâ tuval üstüne çizilmiş bir Kudüs portresi kadar çarpıcı ve etkileyicidir. Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'nın etrafındaki ağaçların üzerine yağın kar, beyaz bir örtü gibi bütün ağaçları sarıp sarmalamış, onları sanki Kâbe'de beyaz ihrama giren hacılara benzetmiştir. Bu anlatım, hacıların beyaz ihramları içerisinde Kâbe'nin etrafını dolaşarak tavafta buldukları manzarayı çağrıştırmaktadır.

Ağaçların hacılar gibi ihrama büründüğünün söylenmesiyle teşhis sanatına başvurulurken, harem, Kâbe, hacı, ihram kelimeleri arasında hac ibadetine mahsus ıstılahların tenasüp ilişkisi içerisinde verildiği görülmektedir. Beyitteki harem ifadesi hem Kâbe ve hem de Kudüs için herkesin girilmesine müsaade edilmeyen kutsal yer anlamında kullanılmıştır. Ayrıca "iki harem" anlamına gelen "harameyn" tabirinin aynı zamanda Mekke'deki Kâbe-i Muazzama ile

<sup>31</sup> Komisyon. *Filistin Rehberi*, ss. 7-8.

Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'nın her ikisini birden karşılayacak şekilde kullanıldığı daha önce belirtilmişti.

Beytin ilk mısrasında Harem-i Kuds-ı Şerif'in Harem-i Kâbe'ye döndüğünün söylenmesiyle Hicret'ten sonra İslâm'ın kiblesinin Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye döndürülmesi olayına atıf yapılmıştır. İleriki beyitlerde de kiblenin değişmesine telmihte bulunulan kullanımlara yer verilmiştir.

6. Âteş-i mihrî tennûr-ı felek içre çü halîl  
Eyledi berf diyâr-ı 'Araba berd ü selâm

(*Karın şefkatinin ateşi, gök fırını içinde bulunan sadık bir dost gibidir; çünkü kar, Arap diyarına serinlik ve selamet getirdi.*)

Şair, sıcak iklimiyle bilinen Arap memleketinin durumunu gök fırınının içinde bulunmaya benzetmiş ve yağan karı da bu Arap diyarına şefkat ve muhabbet edici bir unsur olarak ifade etmiştir. Bu yönüyle kar, Arap diyarı için sadık bir dost hükmüne geçmiş, serinlik ve selamet getirmiştir.

Beyitteki kelime kadrosuna bakıldığında Hz. İbrahim kıssasına telmihte bulunduğu görülür. Ateş, mihr, tennur, Halil ve berd u selam kelimeleri bu kıssayı çağrıştıran kelimelerdir. Kıssaya göre Hz. İbrahim, kavminin putlarına ibadet etmeyi reddedince Nemrut onu cezalandırmak için insanların günlerce odun taşıdığı büyük bir ateş yaktırır. Ardından Hz. İbrahim'i mancınkla ateşe atarlar. Tam bu sırada Cebrail, Allah'ın emriyle onu havada tutar ve isteğini sorar. O zaman Hz. İbrahim, "Ben Allah'ın kuluyum, dileğim O'nadır, sana değildir, Allah ne dilerse yapsın!" cevabını verir. Bu olaydan sonra Hz. İbrahim'e "Halîlullah (Allah dostu)" denilmiştir. Ateşe atılan Hz. İbrahim, bir rivayete göre, bir gül bahçesine düşer. Ateş günlerce yanmasına rağmen o ateş, Allah'ın emriyle ona karşı serin ve selametli olur.<sup>32</sup>

Hz. İbrahim kıssasındaki ateşe atılma hadisesi bağlamında beyte bakıldığında, Arap diyarına serinlik ve selamet getirdiği belirtilen karın Hz. İbrahim'in sıfatı olan Halîl sıfatıyla nitelendirildiği anlaşılmaktadır. Tennur-ı felek içinde olduğu belirtilerek sıcak iklimine dikkat çekilen Arap diyarının ise Hz. İbrahim'in içine atıldığı büyük ateş olarak düşünülmüştür. Bu durumda karın yağmasıyla

<sup>32</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), s. 225.; Halim Yar, "Halil Nûri Bey Divanı'nda Dinî-Edebi Muhteva", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2014, s. 100.

beraber gök fırını içinde sıcaktan yanan Arap diyarının, karın gelmesiyle beraber âdetâ bir gül bahçesine döndüğü vurgulanmıştır.

Ateş ve tennur ile berf ve berd kelimeleri arasında anlam karşıtlığına bağlı leff ü neşr sanatı uygulanmıştır.

7. Sâyesinde n'ola hoş geçseler enhâr anıñ  
Kurdu sahrâda yine berf ile eşcâr huyâm

*(Kar ile ağaçlar bir olup çölde yine çadır kurdular; nehirler çadırların gölgeleri altından güzelce akıp geçseler ne olur?)*

Şairin bu beyitte tasvir ettiği manzarada, üzeri karla örtülmüş ağaçların ovada birer çadır görüntüsü oluşturmalarına yer verilmiştir. İkinci mısradaki “yine” kelimesinden anlaşıldığı kadarıyla kar ile ağaçların ovada bu şekilde çadır kurmaları tekrar edegelen bir durumdur. Bu durum o civarda kar yağışının çok nadir olmadığını hatıra getirmektedir.

Beytin ilk mısrasında şair, ikinci mısradaki tasviri ile ilgili gönünden geçen arzuyu istifham yoluyla dile getirir. Kar, geniş düzlükteki ağaçların üzerine örtü gibi serilerek onlara birer çadır görüntüsü kazandırmıştır. Şaire göre bu manzarayı daha da hoş hâle getirecek olan şey, nehirlerin bu çadırların gölgeleri altından güzelce akıp geçmesi olacaktır.

8. Toliya basdırcak sâkî-i devrân-ı şitâ  
Nice nahl anda yıkıldı nitekim mest-i müdâm

*(Kış mevsiminin sâkîsi doluyu bastırınca nice hurma ağacı o anda şarapla mest olmuşçasına yere yığıldı.)*

Konusu itibarıyla bir şitâiyye olan manzumede bu beyte kadar işlenen kar yağışının dışında dolu yağışına da yer verildiği görülmektedir. Kış mevsimini bir saki olarak düşünen şair, kış sakisinin doluyu bastırmasıyla beraber etraftaki pek çok hurma ağacının şaraptan mest olmuş sarhoşlar gibi yere yığıldığını ifade ederek dolu yağışının şiddetini ve yıkıcı etkisini vurgulamıştır. Dolunun söz konusu etkisini anlatmak için saki, yıkılmak, mest ve müdam gibi kelime kadrosunu tenasüp ilgisiyle başarılı bir şekilde kullanan şair, arazideki hurma ağaçlarının dolunun ardındaki yıkılmış manzarasını da etkileyici bir şekilde tasvir etmiştir.

Beyitte dolunun yıkıcı etkisiyle yere yıkılan ağaçların nahl (hurma ağacı) olmasının gerçeklikle ilgisi söz konusudur. 12. ve 18. beyitlerde de nahl ve nahlzar (hurma bahçesi) tabirleri geçmesi Ku-

düs ve çevresinde hurma ağaçlarının varlığını araştırmaya sevk etmektedir. “Kudüs’e yaklaşık olarak 25 km. uzaklıkta bulunan ve dünyanın en eski şehirlerinden biri olarak kabul edilen Eriha için Eski Ahid’de “hurmalar diyarı” olarak bahsedilir. Rivayete göre Erihâ ovasında 100 stad (18 km.) uzunluğunda bir alan hurma ve meyve ağaçlarıyla kaplıydı. Eski Ahid’de Süleyman Mâbedi anlatılırken duvar kabartmalarındaki hurma ağaçlarından sıkça bahsedilir. Yahudi bayram, merasim ve şenliklerinde elde tutulacak ağaç dalları arasında hurma dalı da sayılır.”<sup>33</sup> Bu bilgilerden hareketle Kudüs ve yakın çevresinde hurma ağaçlarının yaygın olduğu ve bu sebeple Allâme Şeyhî’nin Kudüs ve çevresi ile ilgili tasvirlerinde yer bulduğu söylenebilir.

9. Etdi der-penbe yine nâfe-i ezhârî felek

Bûy-ı hûşla pür olur açılıcak cümle meşâm

(*Felek yine çiçeklerin misk gibi kokularını pamuklara sardı; böylece cümle genizler açılınca can kokusuyla dolacak.*)

Şitâiyyenin ilk yedi beytinde kar yağışının oluşturduğu manzarayı çeşitli yönleriyle tasvir eden şair, 8. beyitte dolu yağışını tasvir etmiştir. Bu beyitlerin ardından da 9.-11. beyitlerde bahar tasvirlerine yer verdiği görülmektedir. Kudüs veya Mescid-i Aksâ ile doğrudan bir ilgisi bulunmayan bu üç beytin konu akışını küçük bir kesintiye uğrattığı izlenimi oluşmaktadır. Şairin bu tasarrufu, kasidelerde anlatımdaki tekdüzeliği bozmak amacıyla araya sokulan tegazzül bölümü gibi de düşünülebilir. Nitekim bu üç beyitten sonra şair, Kudüs ve Harem ile ilgili anlatımlarına devam etmektedir. Bu beyitlerle ilgili şu şekilde de düşünülebilir ki, kış mevsiminden sonra bahar geleceğinden tabiat yavaş yavaş dönüşmeye, bahara hazırlanmaya başlamaktadır. Bu durumun ilk habercileri de türlü çiçeklerin yüz göstermeye, koku vermeye başlamalarıdır.

Baharın başlangıcının konu edildiği bu beyitte çiçeklerin olgunlaşmaya başladığı ve etrafta güzel kokuların hissedilmeye başlandığından dem vurulmuştur.

10. Misk-i rûmîyi kodu penbeye ‘attâr-ı bahâr

Çıkıkcak karın eder misk-i hitânın o tamâm

(*Güzel kokuların satıcısı bahar, misk-i Rumî çiçeğini pamuğa sardı. Oradan çıkarınca da Hitâ miski kadar kazanç elde eder.*)

<sup>33</sup> Nebi Bozkurt, “Hurma”, DİA, (Ankara, TDV Yayınları, 1998), c. 18, s. 392.

Misk-i Rumi çiçeğinin misk-i huta kadar değerli olduğunun anlatıldığı beyitte, bahar mevsimi teşhis edilerek attara benzetilmiştir. Bahar attarının misk-i rumi çiçeğini pamuğa koyduğu ve oradan çıkınca da misk-i huta kadar rağbet göreceği söylenmiştir. Bundan anlaşıldığı kadarıyla, bu çiçek henüz pamuktan çıkıp olgun hâlini almamıştır; yani henüz hazırlık merhalesindedir. Bu durum, kışın henüz tam olarak sona ermediği ve tabiatın da baharın gelişine hazırlanmış olduğunu düşüncesini doğurmaktadır.

11. Bîni-i goncada hûn zâhir olur bûyından  
Çâr-sûy-ı çemen içre ki ede felek hitâm

*(Felek, çimenliğin dört bir yanına mührünü vursun diye, goncanın burnundan kendi kokusu sebebiyle kan gelir.)*

Beyitte son derece etkileyici bir hüsn-i talil kullanımına örnek verilmektedir. Henüz tam olgunlaşmamış olan gül goncasının sahip olduğu kan kırmızısı renk, kendi kokusu sebebiyle burnundan kan gelmesi olarak izah edilmiştir. Buna neden gösterilen feleğin bunu yapma sebebi de, çimenliğin her tarafına mührünü vurmak, etkisini kabul ettirmek istemesi olarak anlatılmıştır.

Önceki iki beyitte olduğu gibi bu beyitten de anlaşıldığı kadarıyla mevsim henüz baharın başlangıcıdır; zira gül henüz goncadır ve kemale ermemiştir.

12. Eğilip nahller almakda selâmın bâdîñ  
Harem-i Kudse 'acep mi dir isem dâr-ı selâm

*(Hurma ağaçları yerlere kadar eğilip rüzgârın selâmını almakta; buna bakarak Harem-i Kudüs için selâm yurdudur, desem şaşılır mı?)*

Bu beyite hâkim olan tasvir, esen rüzgârın etkisiyle hurma ağaçlarının sağa sola doğru esneyip eğilmeleridir. Bu durumu, hüsn-i talil ile hurma ağaçlarının rüzgârın selâmını almak için eğilmesi olarak gösteren şair, bu durumdan dolayı Kudüs veya Mescid-Aksâ'ya dar-ı selam (selam yeri) demesinin şaşılacak bir şey olup olmadığını istifham yoluyla ifade etmektedir.

Beyitte Kudüs'ün Dar-ı Selam şeklindeki ismine telmihte bulunduğu görülmektedir. "Kudüs bir yerleşim birimi olarak ilk kez M.Ö. 1400'lerde, Mısır resmî belgelerinde yer almaya başladı. Filistin o dönemde firavunlar devri Mısır'ına bağlı bir eyalet olduğu için, Kudüs de önemli bir şehir hâline gelmişti. Kenan bölgesindeki kabilelerden Yebusilerin mesken edindiği şehrin ismi Uruşalem'di. Yebusilerin dilinde 'barış ve esenlik yurdu' anlamına gelen bu isim,



İbraniceye ‘Yeruşalayim’ ve Arapçaya da ‘Dârüsselâm’ adıyla geçmiştir. Yahudiler Yeruşalayim ismini hâlâ kullanırken, Araplar Dârüsselâm’ı tercih etmemişlerdir.”<sup>34</sup>

Kudüs’ün isimleri arasında olan Dar-ı Selam veya Darüsselam, maddî ve mânevî âfetlerden korunmuş esenlik yurdu anlamına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’deki Yunus süresinde sekiz cennetten üçüncüsünün ismi olarak geçen tabir<sup>35</sup>, aynı zamanda Bağdat’ın eski adı olarak da kullanılmıştır.<sup>36</sup> Tezkirelerde bu unvanın Şam için de kullanıldığı görülmektedir.<sup>37</sup> Bu noktada şu hususa da değinmekte fayda vardır ki, Osmanlı yönetimi altındaki Kudüs, daima sancak statüsünde kalmış ancak bağlı bulunduğu merkez zamanla değişmişti. Sancak, 1516-1831 yılları arasında Şam eyaleti içinde yer aldı.<sup>38</sup> Allâme Şeyhî’nin bu manzumesini söylediği tarihte Kudüs, Şam eyaletine bağlı bir sancaktır ve hem Şam eyaleti hem de Kudüs sancı ayrı ayrı Dar-ı Selam ismi ile nitelendirilmekteydi.

13. Küre-i ‘arşı şitâ dürre-i beyzâ etdi

Der ise çarha ‘acep sadef n’ola hekîmân-ı enâm

(Kış, gök küreyi beyaz, parlak bir inciye döndürdü. Halkın bilgeleri semaya bakıp bunun için “sedeftir” dese şaşılır mı?)

Şair, bu beyitte kar tasvirlerine kaldığı yerden devam etmektedir. Beyitte kar yağışının hızlı ve yoğun oluşunun vurgulanması amacıyla kış mevsiminin, gökyüzünü beyaz bir inciye çevirdiği belirtilmiştir. Sözü edilen kar yağışı gökyüzünden yeryüzüne öyle hızlı ve yoğun bir şekilde gerçekleşmektedir ki gökte beyaz kardan başka bir şey görünmemektedir. Kar, âdetâ bütün göğü baştanbaşa kaplamış durumdadır. Bu manzara karşısında halkın bilge kimselelerinin semaya bakıp göğün bir sedef olduğuna hükmetmeleri şaşılacak bir durum değildir.

İkinci mısradaki anlatıma çekicilik kazandırılması amacıyla halkın bilge kişilerinin gökyüzünün sedef olduğunu söylemelerindeki “n’ola” kelimesinde istifham sanatına başvurulmuştur. Öte yandan

<sup>34</sup> Komisyon, *Filistin Rehberi*, s. 7.

<sup>35</sup> Mustafa L. Bilge, “Dârüsselâm”, *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1994), c. 9, s. 3.

<sup>36</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 2010), s. 190.

<sup>37</sup> Abdullah Aydın, “Şair Tezkirelerine Göre Osmanlı’nın Unvanlı Şehirleri”, *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, S. 7 (2017), s. 50.

<sup>38</sup> M. Lütfullah Karaman, “Filistin”, *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1996), c. 13, s. 92.

benzetme ilgisiyle de sarf edilen küre, dürre, çarh ve sadef kelime-leri arasında tenasüp ilişkisi söz konusudur.

Beyitte aralarında benzetme ilişkisi bulunan küre-i arş ve dürre-i beyzâ terkiplerindeki küre ve dürrün yapıları bakımından dairevî/yuvarlak oluşları dikkat çekmektedir. Öte yandan, çarh ve sadef kelimelerinin de aynı özelliklerinden dolayı benzetmeye konu oldukları görülmektedir.

14. Eyledi berf musattah dürûd-ı şütür çü harem  
Oldu gûyâ ki zemîn yeksere berrâk ruhâm

*(Kar, karışık ve düzensiz ekinleri harem civarı gibi düz hâle getirdi. Zemin sanki baştanbaşa saf ve parlak mermere döndü.)*

Önceki beyitte yoğun kar yağışının gökyüzündeki etkileri anlatıldıktan sonra bu beyitte karın yeryüzündeki toptan etkisi tasvir edilmektedir. Buna göre, karın etkisi o dereceye varmıştır ki etraf-taki ekinlikleri dümdüz etmiş ve onu Harem civarındaki diğer yer-lerle eşit hâle getirmiştir. Bu şekilde öyle bir manzara ortaya çıkmıştır ki, sanki baştanbaşa bütün zemin saf, beyaz ve parlak mer-merle kaplıymış gibi görünmektedir. Zemini berrak mermerle dö-şenmiş gibi gösteren karın beyazlığıdır.

15. Anı berbâd edemez nesne meger kim irişe  
Âh-ı zühhâd-ı bürehne nefes-i germ-i kirâm

*(Çıplak zahitlerin ahı ile cömert ve şerefli kimselerin sıcak nefeslerinin erişmesinden başka, onu hiçbir şey berbat edemez.)*

Kudüs'e yağın karın aşırılığının anlatıldığı beyitte şair, yerdeki karın kolay kolay ortadan kalkmayacağını vurguladıktan sonra bu-nun iki istisnasını da söylemektedir. Bunlar, çıplak zahitlerin çektik-leri ahlar ve şerefli, makbul kimselerin sıcak nefesleridir. Şairin vurgulamaya çalıştığı husus, yerlerde biriken karın kolay kolay or-tadan kalkmasının mümkün olmadığıdır. Bunun kısa sürede ortada kalkması ancak maneviyat veya normal ötesi bir etkiyle mümkün olacaktır.

Divan şiirinin başlıca mazmunları arasında bulunan "ah et-mek" beyitte alışılacağı anlamından farklı kullanılmıştır. Aşığa mahsus olan ah etmek eyleminin ham sofı olarak da nitelendirilen ve daha çok menfi bir bağlamda şiirde yer bulan zahit tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Ah çekmek veya ah etmek mem-nun olunmayan bir durum, maruz kalınan bir olumsuzluk karşı-sında gerçekleştirilir. Soğuk kış mevsiminde o kadar çok kar yağmıştır ki zaten açıkta ve çıplak olan zahitler bu durumdan dolayı

ah edeceklerdir ve onların içten gelen ateş gibi sıcak ahları bütün kar yağınlarını eritmeye muvaffak olacaktır. Karı berbat edecek, onu ortadan kaldıracak bir diğer şey de kerim, şerefli, eli açık kimselerin sıcak nefesleri olarak ifade edilmiştir. Bu kişiler de sıcak nefesleriyle veya dualarıyla Allah'a yakararak bu karın ortadan kalkmasına vesile olabileceklerdir.

Beyitte karın ortadan kaldırılması "berbâd" kelimesiyle ifade edilmiştir. Kelimenin etimolojisine bakıldığında ber (götürmek) ve bâd (yel, rüzgar) kelimelerinin birleşiminden oluşan ve harap, kötü, virâne, bozuk, perişan, telef ve helâk olmuş anlamlarına gelen Farsça bir sözcük olduğu görülür. Beyitte de karı berbâd edecek olan, yani onu rüzgarın önüne katıp ortadan kaldıracak olan şeyin ah ve sıcak nefes olduğu belirtilmiştir. Hem ah, hem de nefes berbâd kelimesindeki bâd (yel) ile ilişkilendirilmiştir. Bu yönüyle bakıldığında berbâd kelimesinin uzak anlamı kastedilerek tevriye sanatına başvurulmuştur.

16. Eriyip geçse yere berf hayâdan n'ola kim  
Şemmdir denile her gûşede bir pîr-i niyâm

*(Kar utancından yerin dibine geçse ne olur? Çünkü her köşede Güneş denilen uyku hâlindeki bir pir vardır.)*

Önceki beyitte, yağın karın berbat olması veya başka bir tabirle ortadan kalkmasının zahitlerin ahı ve cömert, şerefli kimselerin sıcak nefesleri ile mümkün olabileceğini belirten şair, bu beyitte de karın eriyip ortadan kalkmasını Güneş'in varlığına bağlayarak önkine göre daha realist bir alternatifi dile getirmiştir.

Güneş ısısının her tarafa yaydığı sıcaklıkla yerdeki karın eriyip su kıvamına gelerek yere sızması aslında son derece tabii bir durumken, şairin bu durumu güzel bir sebebe bağlayarak karın Güneş'ten dolayı utancından yere geçtiğini belirtmesi hüsn-i talil sanatına güzel bir örnektir. Güneş'in her köşede uykuda bulunan bir pire benzetilmesi de teşbih sanatına örnektir. Öyle bir pir ki her an uykudan uyanacak durumdadır; yani âdetâ pusuda yatmaktadır.

Beytin ilk mısrasındaki "hayâ" kelimesi aynı zamanda "yağmur" anlamına da gelmektedir. Karın hayadan değil de yağmurdan dolayı da eriyip yere geçmesi mümkündür. Karın hayadan yere geçmesi ifadesinde halk arasında çokça kullanılan "utancından yerin dibine geçmek" deyimine atıfta bulunulmuştur.

Son iki beyitle ilgili belirtilmesi gerekir ki, biriken karın ortadan kalkması veya erimesi ile ilgili söylenen ifadeler olmuş bir durumla ilgili değil, olması muhtemel durumla ilgilidir. Yani yağın kar hâlâ yerlerdedir ve bu karın ne şekilde ortadan kalkacağı ile ilgili alternatifler dile getirilmiştir.

17. 'Âlem-i Kudse serâpâ kadem basmuşlar

'Arş-ı A'lâdan eder her birisi nakl-i peyâm

(*Kar, mübarek âleme [Âlem-i Kuds] baştan sona ayak basmış. Karın her bir tanesi Allah'ın yüceliğinin tecelli ettiği yerden [Arş-ı Alâ] haber nakl eder.*)

Esas itibarıyla tasavvufi kavramlar üzerine bina edilmiş olan beyte düz mantıkla bakıldığında karın mübarek bir yer olan Kudüs'e gelmesi ve her bir kar tanesinin göğün en yüksek katından bir mesaj, bir etki getirdiği şeklinde bir anlam çıkar; fakat kullanılan ıstılahlara bakılırsa beyitte söylenmek istenen bundan daha fazlasıdır. Bu noktada Âlem-i Kuds ve Arş-ı Alâ ifadeleri dikkat çekmektedir.

Âlem-i Kuds, temiz ruhlar ve nefesler anlamına gelen kudüslerin yanı sıra kudüs olarak kabul edilen meleklerin de bulunduğu âleme verilen isimdir.<sup>39</sup> Arş-ı Alâ da tasavvufî bir ıstılah olup bu tabirin yerine Arş-ı Rahman, Arş-ı İlâhî, Felek-i Eflâk, Felek-i Atlâs, Felek-i Azâm gibi isimler de kullanılır. Eski astronomide Batlamyus'un nazariyesine göre bütün felekleri çevreleyen, hepsinin üstünde ve yıldızlardan boş olarak kabul edilen dokuzuncu kat gök burasıdır. Dokuzuncu kat gökten itibaren Allah ilminin başlaması ve Levh-i Mahfuz'un burada bulunduğu inanılması sebebiyle burası Allah'ın takdirinin geldiği yer olarak kabul edilir. Ayrıca Cenab-ı Hakk'ın izzet ve saltanatından kinaye olarak da söylenir.<sup>40</sup>

Beyite bu iki ıstılahın tasavvufî manasıyla bakıldığında, üzerine kar yağın Kudüs'ün Âlem-i Kuds olarak nitelendirildiği anlaşılmaktadır; zira Kudüs şehri tarih boyunca Hz. Muhammed başta olmak üzere pek çok peygamberin uğrak yeri olmuş, Mirâc hadisesi de burada vuku bulmuştur. Kar, Allah'ın takdirinin, izzet ve saltanatının yeri olarak kabul edilen göğün en yüksek katı olan Arş-ı

<sup>39</sup> Süleyman Uludağ, "Kuddise Sırruh", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2012), c. 26, s. 314.

<sup>40</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 27.

Alâ'dan Âlem-i Kuds olan Kudüs'ün üzerine yağmaktadır. Kar, Allah'ın sonsuz izzet ve kudretinden bir tecelli olarak yağdırılmaktadır. Her bir kar tanesi bu tecellinin bir işareti ve bir nişanesi hükmündedir. Bu yönüyle düşünüldüğünde kar, Allah'tan gelen bir peyam veyahut mesajdır.

Beyitte karın bir haberci olarak düşünülmesi ve Âlem-i Kuds'e ayak bastığının söylenmesi teşhis sanatına örnek teşkil etmektedir.

18. Nahlzâr-ı haremiñ âb u hevâsın diyemem  
Rûh-ı reyhân-ı cinân rûh-ı revân-ı ecsâm

(*Harem'deki hurmalığın havasını suyunu anlatamam. Cennetteki güzel kokulardan bir nefes ve türlü cisimlerin ferahlatıcı ruhu hep ondadır.*)

Bu beyitle beraber Kudüs'e yağın kar ile ilgili tasvir veya kış mevsimi ile ilgili diğer anlatımlar sona ermiş, Harem'le ilgili çeşitli kutsal mekân ve hadiselerin anlatımlarına geçilmiştir. Mescid-i Aksâ civarındaki hurmalığın övgüsünün yapıldığı bu beyitte Allâme Şeyhî, bu hurma bahçesinin havasının ve suyunun güzelliğinden ve Cennet gibi ferahlatıcı oluşundan dem vurmaktadır.

Bu beyitten de açıkça anlaşılmaktadır ki Mescid-i Aksâ'nın etrafında bir tür hurma bahçesi bulunmaktadır. Manzumenin 8. ve 12. beyitlerinde de nahl ile ilgili ifade ve değinmeler bulunmaktaydı. İkinci mısradaki cisim ve ruh kelimeleri arasında tezat sanatı bulunmaktadır.

19. Sahra-i fâhire kim yümni-kademle olmuş  
Dürre-i tâc-ı felek kurret-i 'ayn-ı a'lâm

(*O pek kıymetli sahra, o bereketli ayağın gelişiyile felek tacının incisi ve âlemlerin göz nuru olmuştur.*)

Beyitte doğrudan doğruya Hz. Peygamberin Mirâc mucizesine telmihte bulunmaktadır. Mirâc, Hz. Muhammed'in göğe yükseltilerek Allah'ın huzuruna kabul edilmesi mucizesidir. Hicret'ten bir yıl ya da on yedi ay önce recep ayının yirmi yedinci gecesi gerçekleşen Mirâc hadisesinin iki aşaması vardır: Birinci aşamada Hz. Muhammed bir gece Mekke'deki Mescid-i Harâm'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya götürülmüştür. Kur'an-ı Kerim'de geçen bu aşama "gece yürüyüşü" anlamında "isrâ/esrâ"dır. İkinci aşamayı da Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'dan Allah katına yükselişi oluşturur.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Hasan Ali Esir, "Anadolu Sahası Mesnevilerinde Mi'râc Mevzuu", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2009, sayı: 39, s. 684.

Beytin ilk mısrasında geçen Sahra-i fâhire (Mübarek Kaya), Hz. Muhammed'in Mirâc gecesinde üzerine basarak gökyüzüne yükseldiği Hacer-i Muallak'tır. Hacer-i Muallak (havada asılı duran taş) tek parça bir mermer olup en geniş yeri 18 metre, en dar yeri 13,5 metredir. Rivayete göre Hz. Muhammed bu taşla basıp göğe doğru yükseldiğinde taş da kendisiyle birlikte yükselir. Tam bu esnada Hz. Muhammed kayaya dönüp "dur" der ve böylece Hacer-i Muallak havada asılı kalır.<sup>42</sup>

Hz. Peygamber'in Mekke'den isrâ (gece yürüyüşü) ile Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya getirilmesi ve ardından perdesiz bir şekilde Allah'la görüşmesi ve bütün peygamberlere imamlık yaparak namaz kıldırması gibi bir dizi önemli hadisenin başlaması göğe yükseltildikten sonra gerçekleşmiştir. Söz konusu yükselişin ilk aşaması da onun mübarek ayağını Hacer-i Muallaka'ya ayak basması ile başlamış sayılır. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in üzerine ayağını basarak göğe yükseldiği bu kaya beyitte sahra-i fahire olarak tavsif edilmiştir. Bu kaya, mübarek ayak vasıtasıyla şeref bulmuş, felek tacının incisi ve âlemlerin göz nuru olmuştur.

20. N'ola yüz sürse mübârek kademine ahyâr

Oldu Mî'râc-ı semâ mertebe-i hayr-ı enâm

(Hayır sahibi kimseler onun mübârek ayağına yüz sürseler ne olur? Çünkü bütün şeylerin en hayırlısı mertebesinde olan Hz. Peygamber semâya yükseldi / Mirâc'a çıktı.)

Beyitte, hayır sahibi kimseler Hz. Muhammed'in mübarek ayağına yüz sürerlerse ne olur, diye sorulduktan sonra bunun sebebi izah edilmiştir. Sebep olarak Hz. Peygamber'in yaratılmış olan bütün varlıkların en hayırlısı derecesinde olması ve bundan dolayı semaya yükselerek Mirâc mucizesine mazhar olması söylenmiştir.

İnsanlığa gönderilen peygamberler içinde Mirâc mucizesi sadece İslâm peygamberi Hz. Muhammed'e bahşedilmiştir. Bu mucize de yaşanan olaylar silsilesi onun "hayr-ı enâm" yani yaratılmışların en hayırlısı mertebesinde olduğunu göstermektedir. Hz. Muhammed'in Mescid-i Aksâ'ya uğrayarak burada içlerinde İbrâhim, Mûsâ ve İsâ gibi büyük peygamberlerin de bulunduğu peygamberler topluluğuna namaz kıldırması, semaya sadece ruhen değil beden de yükseltilmiş olması, sadece kendisinin geçmesine

<sup>42</sup> Nebi Bozkurt, "Kubbetü's-sahre", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2002), c. 26, ss. 304-308.

izin verilen Sidretü'l-Müntehâ'da iki yay ucu aralığı kadar (kâb-ı Kavseyin) Allah'a yaklaşp onu görmüş olması, göğsü yarıldıktan sonra Burak'a bindirilerek yedi kat semaya ve ötesine götürülmesi gibi Mirâc'ta vuku bulan pek çok hadise Hz. Muhammed'in bütün yaratılmışlar içerisindeki konumunu ifade etmesi bakımından önemlidir.<sup>43</sup> Beyitte Hz. Peygamber'in bu şekildeki konumu ve ayrıcalığından hareketle insanların hayırlılarının onun mübarek ayağına yüz sürmelerinden bahsedilmiştir.

Beytin temel kurgusunun Hz. Peygamberin Mirâc'ına dayandığı görülmektedir. Mirâc mucizesi, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gidiş ve oradan da yükseklerle çıkış şeklinde yorumlandığından kaynaklarda daha çok "isrâ ve mirâc" şeklinde geçse de Türkçede mirâc kelimesiyle her ikisi de kastedilir. Oysa Allâme Şeyhî bu beytinde sadece Hz. Peygamber'in semaya yükseltilmesi kısmını konu edinmiştir.

21. Ol Harem Mescid-i Aksâyıla vermez hakkâ  
Kürsî-i A'zamla 'Arş'a mehâbetde selâm

(Doğrusu o Harem (Beytü'l-Harâm), Mescid-i Aksâ ile heybet ve büyüklükte Kürsî-i Azam ve Arş'a selam vermez.)

Beyitte, İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanların namaz kılarken yöneldikleri kible ile ilgili bir anlatım söz konusudur. İlk mısradaki söylenen "Harem" kelimesi beytin merkezini oluşturmaktadır. "Sözlükte yasaklanmış, korunmuş, dokunulmaz manasına gelen harem kelimesi harâm ile eş anlamlıdır. Terim olarak Mekke ve Medine'nin sınırları Hz. Peygamber tarafından çizilen çevresi için kullanılır. Bundan dolayı Mekke'ye el-Beledü'l-Harâm denildiği gibi, Kâbe'ye Beytü'l-Harâm, çevresindeki mescide de Mescidü'l-harâm denilmektedir."<sup>44</sup>

Beyitte, Mekke'deki Beytü'l-Harâm'da namaz kılanların kible olarak Mescid-i Aksâ'ya yönelmeyecekleri söylenmektedir. Kürsi-i Azam ile Arş'a selam verilmeyecek oluşu, kiblenin Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'dan Mekke'deki Beytü'l-Harâm'a döndürülmüş olması sebebiyledir; zira artık kible değişmiştir. Kürsi-i Azam ile Arş, Cenab-ı Hakk'ın izzet ve saltanatından kinaye olarak da söylenen iki tabirdir. Beyitteki selam, namaz sonunda verilen selama da işaretir.

<sup>43</sup> Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2005), c. 30, ss. 132, 135.

<sup>44</sup> Salim Ögüt, *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1997), c. 16, s. 127.

Beyitte telmihte bulunan kıblenin değişmesi hadisesine bakılacak olduğunda, Hz. Peygamber Hicret'ten üç yıl önce Kudüs'teki peygamberler makamı olan Mescid-i Aksâ'ya yönelerek namaz kıldılar. Buraya yöneldiğinde de Kâbe önünde bulunurdu. Medine'de bulunan Müslümanlar da namazlarını Mescid-i Aksâ'ya doğru kılıyorlardı. Hatta Medine devrinin ilk yıllarında yapılan Kuba Mescidi ile Mescid-i Nebevî'nin kibleleri de Mescid-i Aksâ'ya doğru yapılmıştı. Hz. Peygamber hicret ettikten sonra Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılariken Kâbe'nin arkada kalışından üzüntü duyuyor, öteden beri de atası Hz. İbrahim'in kiblesi olan Kâbe'ye yönelerek namaz kılmayı arzuluyordu. Hz. Peygamber, Hicret'in ikinci yılında Medine'de Selemeoğullarına gitmiş, İkinci namazı kıldırıyordu. Namaz esnasında kıblenin değişmesi ile ilgili vahiy nazil oldu. Allah, Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a dönülmesini emretti: "Resul'üm! Biz senin, yüzünü çok kere göğe doğru çevirip durduğunu görüyoruz. Artık seni hoşnut olacağın bir kibleye elbette çevireceğiz. Bundan böyle yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir!" (Bakara 2/144). Hz. Peygamber yönünü hemen Kâbe'ye doğru çevirdi, cemaat de safları ile birlikte döndüler. Kudüs'e yönelerek başlanılan namazın son iki rekâtı, yeni kible olan Kâbe'ye doğru kılınarak tamamlandı.<sup>45</sup>

22. Nice versin ki anuñ arkası mihrâbdadır

Aña her lahza rükû' üzre felek Sidre kıyâm

(O Harem [Mescid-i Aksâ'ya] nasıl selam versin ki, arkası mihraba dönüktür. Felek ona her an rükû ettiği gibi, Sidre de kıyam etmektedir.)

Harem'in Mescid-i Aksâ'ya neden selam veremeyeceğinin veya ona yönelemeyeceğinin açıklayıcısı durumundaki bu beyit, önceki beytin anlam bakımından tamamlayıcısı durumundadır. İslâm'ın kiblesi artık Kâbe olduğuna göre Müslümanlar oraya yöneldiklerinde, coğrafi konumdan dolayı, Mescid-i Aksâ'nın mihrabına arkalarını çevirmiş olacaklardır. Namaz veya selam için Kâbe'ye yönelenlerin bu esnada Mescid-i Aksâ'ya selam vermeleri mümkün olmayacaktır. Bu yüzden "Nice versin ki" şeklindeki ifade sarf edilmiştir.

Öte yandan beytin ikinci mısrasında feleğin her an ona rüku, Sidre'nin de kıyam ettiği belirtilmektedir. Burada kendisini rüku ve secde edilenin Kâbe mi yoksa Mescid-i Aksâ mı olduğu önemlidir.

<sup>45</sup> Ahmet Özel, "Kible", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2002), c. 25, ss. 365-366.



Birbiriyle anlamca bağlantılı olan bu ve önceki beyitte anlatımın faili durumunda olan Harem, yani Kâbe'dir. Öte yandan hem felek hem de Sidre namazın rükünlerinden olan rüku ve secdeyi hâl-i hazırda kible olan Kâbe'ye yapacaklarından burada anlatılanın Mescid-i Aksâ'dan ziyade Harem olarak ifade edilen Kâbe olması gerekir.

Beyitte felek ve Sidre'nin namaz rükünleriyle beraber anılması manidardır. Bu iki unsurun namazın müminlere hediye edildiği Mirâc hadisesinde geçtikleri hatırlanacak olursa, burada açık bir telmih olduğu görülür. Hz. Peygamber Mirâc'ta felekleri çıkararak Allah katına yükselmiştir. Sidre veya Sidretü'l-Müntehâ, "terim olarak Hz. Peygamber'in Mirac gecesi yanında ilâhî sırlara mazhar olduğu ağaç veya makam, diye açıklanabilir."<sup>46</sup>

23. Ne harem ta'ne-zen-i heşt harîm-i Cennet  
Nice aksa ki cihân halkına aksâ-yı merâm

(*Cihan halkı için arzuların son haddine erişmek ne kadar uzaksa, Harem'in Cennet'in sekiz haremmini yermesi de o derece uzaktır.*)

Beyte ilk anlamıyla bakıldığında, hiçbir harem Cennet'in sekiz haremle boy ölçüşmeyeceği veya onu yeremeyeceği söylenmektedir. İkinci mısradaki söz konusu yerginin çok uzak bir ihtimal olduğunun anlatılması için, bunun cihan halkının arzularına ulaşabilme ihtimali kadar uzak olduğu söylenmektedir.

"Ne harem" ifadesini "hangi harem" olarak algıladığımızda da çıkan anlam aynıdır. İkinci mısradaki "aksa" ifadesini "en uzak, en son" anlamında değil de "Mescid-i Aksâ" olarak düşündüğümüzde de, Dünya halkının en nihai hedefi Mescid-i Aksâ olsa bile hangi harem Cennet'in sekiz haremle boy ölçüşebilir/onu yerebilir? şeklindeki manaya ulaşılabilir. Bu şekildeki anlamlandırmaları, kelimelerin diğer anlamlarını dikkate aldığımızda artırmak mümkündür.

Başka bir yaklaşımla beyte anlamlandırdığımızda ise daha farklı bir anlam elde etmek mümkündür. Bir mümin için arzu ve isteklerin en son haddi yani Aksâ-yı merâm, Allah'ın rızasını kazanıp Cennet'e ulaşmaktır. Söz konusu arzu cihan halkının gönlüne "aksa/dolsa" yeryüzündeki hiçbir harem, gerek Mescid-i Aksâ ve gerek Kâbe, Cennet'teki haremelerin yerini tutamayacaktır. İnsanların gönlüne Cennet düştükten sonra dünyadaki hiçbir mekân o ebedi arzunun önüne geçemeyecektir.

<sup>46</sup> Süleyman Uludağ, "Sidretü'l-Müntehâ", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2009), c. 37, s. 151.

Beyitte Cennet'in sekiz haremi denmesinin temel sebebi İslâm inancında sekiz adet cennetin bulunduğu şeklindeki kanaate dayanmaktadır. Bunun başlıca nedeni ise Kur'an'da cennet isimleri olarak; Cennet, Dâru'l-Âhiret, Cennetü'l-Huld, Dâru's-Selâm, Dâru'l-Mukâme, Hüsna, Firdevs Cenneti, Me'vâ Cenneti, Naîm Cenneti, Adn Cenneti gibi adların kullanılması ve çoğu din âliminin bu adlardan yola çıkarak cennetin sekiz derece ya da sekiz adet olduğunu söylemeleridir.<sup>47</sup>

24. Şeyhîyâ maksad-ı aksâ çü minber oldu  
Olsun aksâ-yı merâmın buradan Beyt-i Harâm

(*Ey Şeyhî, en son maksadın ancak minbere varmak idi. Bundan sonra meramının son haddi [idealin] Beyt-i Harâm olsun.*)

Şair, manzumesinin bu son beytinde tecrit ve nida sanatlarını beraber kullanarak mahlasına seslenmiş ve kendisine bir hedef belirlemiştir. Buna göre en nihai arzusu ve hedefi Mekke'deki Beyt-i Haram'a yani Kâbe'ye ulaşmak olmalıdır.

İlk mısradan, en son maksadının minbere varmak olduğu ifade edilmiştir. Camilerde hatibin hutbe okurken daha iyi görülme ve sesini daha iyi duyurmak üzere çıktığı basamaklı mimari unsur olan minber, Arapça bir kelime olup "nebr" isminden gelmekte ve "kaldırma", "yükseltme" anlamlarına gelmektedir. Kelimenin bu anlamıyla düşünüldüğünde şair, "benim en son arzum yükselmektir, bunun için Beyt-i Haram'a gitmek benim hedefim olsun." Anlamını kastetmiş olabilir.

Allâme Şeyhî Efendi'nin çok büyük bir ihtimalle 1622 yılında söylediği bu manzumesinin son beytinin son mısrasını hayatı hakkındaki bilgilerimizle değerlendirdiğimizde Allâme Şeyhî ile ilgili kaderin büyük bir cilvesine veya garip tevafuka tanıklık ediyoruz. Şair, "Olsun aksâ-yı merâmın buradan Beyt-i Harâm" mısrasını söylerken acaba Kudüs kadılığın azledildikten sonra 1626'da Mekke kadılığında görevlendirileceğini tahmin edebilir miydi, bilinmez. Daha da ilginç, bu görevi reddedip Mekke'ye gitmeyen Allâme Şeyhî'nin ömrünün son demlerinde Ahizade Seyyid Mehmed Efendi'nin ziyafetine katıldığı gerekçesiyle görevine son verildikten sonra bütün görev ve rütbeleri de alınarak Mekke kadılığı

<sup>47</sup> Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1993), c. 7, ss. 376-386.; Demircan, Ali Rıza, *Kur'an ve Sünnet Işığında Cennet Hayatı*, (İstanbul: Emir Turizm, 2010).

göreviyle İstanbul'dan sürgün edilmesidir. 1635'te Cidde iskelesi yakınlarında vefat eden Allâme Şeyhî aynı yere defnedilir ve böylece "Aksâ-yı merâmı" yani en son arzusu bu şekilde de olsa gerçekleşmiş olur.

### Sonuç

Kudüs, Mirâc mevzusu ve bu bağlamda gelişen terminolojiyi saymazsak, şair divanlarında müstakil bir kavram düzeyinde en az işlenen temalardan biridir. Bu durum, Kudüs kavramının Klasik şiirimizde müstakil bir mazmun veya mefuma dönüşmemiş olmasıyla yakından alakalıdır. 17. yy. Divan şairi Allâme Şeyhî'nin Kudüs'ü ele aldığı manzumeleri az sayıdaki istisnalar arasındadır.

Allâme Şeyhî'nin bu çalışmaya konu olan 24 beyitlik şitâiyyesinin dikkat çekici özelliklerinin başında, gelenekteki pek çok örneğin aksine, kış mevsiminin olumsuz yönlerinden çok Kudüs ve Mescid-i Aksâ ya yağın karı olumlu yönleriyle ele alması gelir. Eldeki şitâiyye örneklerine bakıldığında muayyen bir şehirdeki belli bir kışı anlatan şitâiyyeler içerisinde en eski tarihli olanının Allâme Şeyhî'nin şitâiyyesi olduğu sonucuna varılmaktadır. Çok kesin veriler olmasa da 1622 yılında kaleme alındığını tahmin ettiğimiz bu şitâiyyenin en bariz özelliklerinden birisi dil, anlatım ve üslubundaki başarılı tasvir tekniğidir.

Ağırlıklı olarak, Harem olarak ifade edilen Mescid-i Aksâ ve çevresine yağın karın ortaya çıkardığı manzaranın tasvir edildiği şitâiyyede, anlatımın etkileyici kılınması ve çeşitli öğelerin zihinde kalıcı kılınması amacıyla benzetmelerden çok sık yararlanılmıştır. İç mekânlara ait tasvirlerin yer almadığı manzumede Harem-i Kuds ve çevresine yoğunlaşmış dış mekân tasvirleri yer almaktadır. Kar yağışıyla beraber gece karanlığının dağılarak gökyüzünün aydınlanması, zeytin ağaçlarının beyaza bürünmesi, yine bu ağaçların dolu yağışı ve sert esen rüzgarın etkisiyle eğilip bükülmeleri, kar yağışının bütün yeryüzünü beyaz bir örtü gibi kaplayarak Harem bölgesini berrak mermerle kaplıymış gibi göstermesi, Güneş'in etkisiyle karların erimesinin anlatıldığı beyitler ve daha fazlası, şairin hem tasvir yeteneğini ortaya koyması ve hem de yapılan tasvirlerin okuyucu üzerindeki canlı etkisini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Allâme Şeyhî'nin manzumesi şitâiyye türünün bir örneği olmasına rağmen, manzumenin akışına kış muhtevalı olmayan beyitler de eklediğini eklemek gerekir. Şitâiyyenin 9.-11. beyitlerinde bahar

tasvirlerine yer verilmiştir. 18. beyitten itibaren de Mescid-i Aksâ ve çevresindeki unsurlara ait anlatım ve tasvirler ile Hz. Peygamberin Mirâc mucizesi merkezli bir muhtevada söylenmiş beyitlere yer verilmiştir.

### Kaynakça

- Akarca, Döndü. *Şitâ'îyye Nesiplerinde Dil, Anlatım ve Muhtevâ Özellikleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi SBE, Adana, 2003.
- Akkuş, Metin. *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2007).
- Aksoy, Hasan. "Türk Edebiyatında Kaside", <https://islamansiklopedisi.org.tr/sitaiyye>, (Erişim Tarihi, 20.04.2019)
- Ali Rıza, Demircan. *Kur'ân ve Sünnet Işığında Cennet Hayatı*, (İstanbul: Emir Turizm, 2010).
- Allâme Şeyhî, *Divan, Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Efendi No: 454*.
- Aydemir, Yaşar. "Girizgâha Dair", *Türk Kültürü Dergisi*, 1995, sayı: 389 ss. 546-551.
- Aydemir, Yaşar. "Türk Edebiyatında Kaside", *Bilgi*, 2002, sayı: 22, ss. 133-168.
- Aydın, Abdullah. "Şair Tezkirelerine Göre Osmanlı'nın Unvanlı Şehirleri", *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, 2017, sayı: 7 ss. 35-56.
- Bozkurt, Nebi. "Hurma", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1998), c. 18, ss. 391-393.
- \_\_\_\_\_, "Kubbetü's-sahre", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2002), c. 26, ss. 304-308.
- Çavuşoğlu, Mehmet. "Kasîde", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II. (Divan Şiiri)*, Ankara, 1986, sayı: 415, 416,417.
- Çınar, Bekir. "Edirneli Nazmî'nin Türkî-i Basît Şiirlerinin Teşbihler Sistemi Açısından Genel Anlayışla Mukayesesi", *Turkish Studies*, 2009, sayı: 4/5 ss. 76-98.
- Çınar, Mustafa. "16. Yüzyıl Divan Edebiyatında Bahçe Tasviri", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2004, sayı: 26, ss. 149-158.
- Demirkol, Erdem. *II. Abdülhamid Döneminde Kudüs'te Kilise İmar ve İnşa Faaliyetleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2007.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 2010).
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, (Ankara: TDK Yayınları, 1995).
- Dönmez, Betül Parlar. *Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2006.
- Eliaçık, Muhittin. "Selçuknâme'de Edebî Savaş Tasvirleri", *KKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, c.1/1 ss. 105-126.

- Eren, Abdullah. "Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açından Tûr-i Sînâ", *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2018, Özel Sayı 4, ss. 197-210.
- Esir, Hasan Ali. "Anadolu Sahası Mesnevilerinde Mi'râc Mevzuu", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2009, sayı:39, ss. 683-708.
- Gül, Muammer. "Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler", *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2001, sayı: 11 /2, ss. 305-312.
- Karaman, M. Lütfullah. "Filistin", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1996), c. 13, ss. 89-103.
- Kesik, Beyhan. "Şeyhî, Seyyid Mehmed Allâme Efendi", <http://www.turke-debiyatilisimlersozlugu.com>, (Erişim Tarihi: 19.11.2018).
- Komisyon. "Şeyhî Mehmed Efendi (Allâme Şeyhî)", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989), c. 8.
- Komisyon. *Filistin Rehberi*, TİKA Filistin Ofisi, 2017.
- Köksal, M. Fatih. "Şeyhî", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, (Ankara: AKM Yayınları, 2007), c. 8.
- Kutlar, Fatma Sabiha. "Klasik Türk Şiirinde Şehir Hicivleri ve Arpaemînîzâde Mustafa Samî'nin Edirne Kasidesi", *Turkish Studies*, 2011, c. 6/2 ss. 1-16.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1984).
- Mustafa L., Bilge. "Dârüsselâm", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1994), c. 9, ss. 3-5.
- Özcan, Abdulkadir. *Şeyhî Mehmed Efendi Şakaik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri-Vekâyi'ü'l-Fudâlâ-I*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989).
- Özcan, Mustafa. *Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabedin Kaderi*, Mescid-i Aksâ Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 2009, ss. 65-71.
- Özel, Ahmet. "Kible", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2002), c. 25, ss. 365-369.
- Öztürk, Mustafa. "Türk Edebiyatında Kudüs Teması", *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 2017, sayı: 17/2, ss. 39-57.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III*, (İstanbul: MEB Yayınları, 2004).
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012).
- Şentürk, A. Atilla. *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2002).
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*, haz.: Kemâl Edib Kürkcüoğlu, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973).
- Topaloğlu, Bekir. "Cennet", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1993), c. 7, s. 376-386.
- Uludağ, Süleyman. "Kuddise Sırruh", *DİA*, C. 26, (Ankara, TDV Yayınları, 2012, s. 314.
- \_\_\_\_\_. "Sidretü'l-Müntehâ", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2009), c. 37, ss. 151-152.

- Yar, Halim. *Halil Nûri Bey Divanı'nda Dinî-Edebî Muhteva*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2014.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2005), c. 30, ss. 132-135.
- Yazar, Sadık. "XVII. Asır Şairlerinden Allâme Şeyhî, Divanı ve Bir Kaside", *Turkish Studies*, 2007, sayı: 2/3 ss. 586-705.
- Yekbaş, Hakan. "Tırnakçı-zâde Mehmed Sa'îd Zîver Bey ve Mensur Şitâiyyesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 3 ss. 147-184.



David Roberts tarafından 1839 yılında yapılmış bir Kudüs resmi.  
(Cleveland Museum of Art, Ohio, ABD)

## Beytülmaqdis'in İşgali ve Bilgi Krizi\*

Khalid el-AWAISI\*

---

### The Intellectual Nakba and the Occupation of Bayt al-Maqdis

---

**Citation/©:** El-Awaisi, Khalid, (2019). The Intellectual Nakba and the Occupation of Bayt al-Maqdis, Milel ve Nihal, 16 (1), 143-174.

**Abstract:** Numerous catastrophes have consecutively befallen within the last century in the Holy Land. The Nakba or catastrophe is connected in the collective memory to the formation of the Zionist state in Palestine in 1948. However, the Nakba of the occupation of this land can be traced back thirty years earlier and namely to the British occupation in 1917 with the help of some of their Arab allies amongst others. Prior to the occupation of the land, the minds were occupied in what could be called the Intellectual Nakba or crisis in knowledge. This was manifested through coercive persuasion in the reshaping of identities and concepts. Thus radically changing and manipulating the thoughts of the local inhabitants turning the enemy into a friend, and one's own brethren into a foe. This article deals with the idea of the Intellectual Nakba and how the mind was occupied before the land, as well as tracing the emergence of the term "Nakba" and its early use. This article thus diagnoses and presents the symptoms of this phenomenon by extrapolating instances of its manifestation. Consequently, tracing how countless people were deceived into applauding and welcoming the colonialist occupation of their own lands before being awoken to the existential threat it poses on their presence in their land and eventually revolting and fighting against the colonisers. The author concludes that the occupation of the land was a consequence to the occupation of the mind. In turn, to end of the occupation of the land an intellectual revolution would first need to take place freeing the minds from the shackles of colonialism and from being subservient to west.

**Keywords:** IslamicJerusalem, Nakba, Palestine, Zionism, Nationalism.

---



---

\* Tercüme ve tashih yardımları için Doç. Dr. Enver Arpa'ya ve Büşra Özdemir'e teşekkür borçluyum.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı [khalid.elawaisi@asbu.edu.tr].

---



**Atıf/©:** El-Awaisi, Khalid, (2019). Beytülmağdis'in İşgali ve Bilgi Krizi, Milet ve Nihal, 16 (1), 143-174.

**Öz:** Beytülmağdis topraklarındaki krizler geçen yüzyılda arka arkaya meydana geldi. Kriz, toplumsal hafızada 1948 yılında Filistin toprakları üzerinde Siyonizm'in varlığının teşekkülüne bağlanmaktadır. Fakat işgal krizi, İngilizlerin, Araplardan ve diğer destekçilerinden aldığı destekle 1917'de bu bereketli ve mukaddes topraklara girmesi ile başladı. Bunun üzerinden otuz yıl geçmiş olmasına rağmen kimlik ve kavramlar üzerinde yoğunlaşan bilgi krizi ise toprak işgali krizini geride bırakmış bulunmaktadır. Toprak sahiplerinin fikirlerinde köklü değişiklikler gerçekleştiren bu düşünce akımı, düşmanı arkadaş, kardeş ve dostu ise düşman yapmıştır. Bu makale, toprak işgalinden önce yaşanan fikir işgalini, bunun yarattığı Bilgi Krizi'ni ve bu kavramın ortaya çıkışını ele almaktadır. Ortaya çıkan düşünsel krizin türlerini; pek çok kişinin, bu topraklardaki varlığına oluşturduğu tehdidi düşünüp buna karşı çıkması gerekirken sömürgeciye nasıl alkış tutarak ve zılgıt çekerek ihanet içerisinde bulduklarını ortaya koyarak bunun çarelerini bulmaya çalışmaktadır. İncelemede toprak işgalinin zihin işgalinin bir neticesi olduğu, toprak işgalini sona erdirmenin, önce akılları sömürgecilerin işgalinden ve Batı hayranlığından kurtaracak bir zihinsel dönüşümle ancak gerçekleşebileceğini ortaya koymuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Beytülmağdis, Nekbe, Filistin, Siyonizm, Milliyetçilik.

## Giriş

Yaklaşık yetmiş yıl önce Beytülmağdis ve Filistin topraklarının büyük bir bölümü Siyonistler tarafından işgal edildi. Bu işgalden önce bu toprakları 1917 yılında bazı Araplardan ve diğer Müslümanlardan aldıkları destekle Osmanlılardan gasbeden İngilizlerin gerçekleştirdiği başka bir işgal var ki bundan daha tehlikelidir. Bu İngiliz işgali, toprak işgali krizinin başlangıcını oluşturmuştur. Onlar bu işgalle Siyonizm işgaline zemin hazırlamışlardır. Hatta Müslüman doğuya hakimiyet sağlamaya yönelik Batılı sömürü projelerinin bir parçası olarak devletin tüm kurumlarını ve altyapısını bu oluşum için hazırlamışlardır. İngilizler; bu hedeflerini gerçekleştirmek için bazı Arapları çeşitli vaatlerde bulunarak kandırıp kendi kamplarına katılmaları ve din kardeşleri olan Osmanlılara karşı kendi saflarında savaşmaları için kavmiyetçiliği kullanma konusunda başarılı olmuşlardır. İngilizler, Beytülmağdis'e girerken 'kurtarıcı' gibi karşılanmışlardır. Hatta onları sevinçle karşılayan ve bunun için methiyeler düzen pek çok önde gelen kişi bunu "Türk İşgali"nden kurtuluş olarak dile getirecek kadar ileri gittiler. Bunlar bir süreye kadar, kendi zihinlerinde ihdas ettikleri bu krizin farkına varamadılar. Hatta bunların bir kısmı, asıl bela olan İngilizlere güvenmeye,

Siyonistlerin kendilerine verdiği zararı defetmek için onlara sığınmaya, kendilerinden insaf dilenmeye devam etmektedirler. Ancak insanlar İngilizlerin ve Siyonistlerin planlarına karşı yaşanan nisbi bir bilinenmeden sonra işğalciye karşı direnmeye, "Burak" ve "Kassam" devrimleri gibi birkaç devrim gerçekleştirmeye başladılar.

Siyonist işğalci, bilginin ve bilincin önemini kavramaya başladı ve bilgi kaynaklarına hakimiyet sağlamak, yazma eserleri ve kitapları almak suretiyle Filistinlilerin ilmî yönden ilerlemelerini engelleyerek bunun yok edilmesi için çalıştı. Buna karşılık bilgi üretip dünyaya yayan bir niversitenin kurulmasıyla Siyonistler arasında bilgi altyapısının inşa edilmesi sağlanmış oldu. Bunu yaparken amaçları işğalcinin gaspı varlığını meşrulaştıran yeni bir söylem yayarak bölge tarihini değiştirmeydi. Toprak işğaliyle birlikte Filistinliler nezdinde bilgi tahribatı işi de tamamlanmış ve Siyonist devlete hukuki, tarihî ve siyasi meşruiyet kazandıran çeşitli propagandalarla Siyonistlerin bu topraklarda daha fazla hak sahibi olduğunu dile getiren söylemin ne çıkarılması sağlanmış oldu. Siyonistler, söylemlerini ne çıkarma konusunda herhangi bir alternatif söyleme kıyasla hâlâ önde bulunmaktadırlar. Hatta günümüzde Müslümanların saflarındaki siyasilerden ve edebiyatçılardan birçoğunun kendi bakış açılarını Arap ve İslam dünyasında savunmak üzere görev yapmalarını sağlamış bulunmaktadırlar. Bugün Amerika'nın elçiliğini Kudüs'e taşımasının ardından pek çok İslam ülkesinde gördüğümüz durum budur.

Bu makale, Beytülmakdis'in işğalinde ortaya çıkan krizin farklı tezahürlerini ortaya koyarak bilgi krizinin tarihi boyutunu, günümüze kadar uzanan etkilerini ele alacak; zihin işğalinin toprak işğaline öncülük ettiğini hatta onun kaçınılmaz bir sonucu olduğunu gösteren delilleri tartışacaktır.

### **Nekbe (Kriz/Büyük Felaket) Terimi**

"Nekbe" terimi Mısırlı şair Ahmet Muharrem tarafından geçen yüzyılın otuzlu yıllarında Filistin toprağının kaybedilmesi anlamında kullanılmıştır. şair, Siyonistlerin Filistin topraklarını işgal etmesinden üç yıl önce 1945 yılında vefat etmiştir. O, bu hususta öncülük

etmişti ve bu kavramın yeniden üretilmesi onun bakış açısıydı.<sup>1</sup> “Filistin Krizi (Nekbe)” olarak isimlendirdiği kasidesinde Balfour Deklarasyonuna işaret etmiş ve şöyle demiştir:

يا فلسطينِ اصطلبيها نكبةً  
هاجها للقوم عهدٌ مضطرم<sup>2</sup>

*Ey Filistin krizle ısın*

*Duyguları kabarmış bir kavmin ahdi coşuyor.*

İngiltere'nin, Filistin'i Yahudilere verme açıklaması, krizin başlangıcı olmuş ve etkisinin artmasını sağlamıştır. Şair bu ilk krizin, başka bir krizin de geleceğinin göstergesi olduğunu gözden kaçırmamıştır. Buna şu mısralarla işaret etmiştir:

فكأننا منهما في ملتقى  
نكبةٍ تطعى، وأخرى تستجم<sup>3</sup>

*Sanki ikisi tek bir buluşma yerindeydi*

*Bir kriz coşarken diğeri dinleniyordu.*

Şair, gaflet ve cehaletin bu krizin ortaya çıkışının ve hakların idrak edilmemesinin başlıca sebebi olduğuna da işaret etmek üzere şöyle demiştir:

ليس بالمدركِ حقاً غافلٌ  
نام، والأحداث يقظى لم تتم.

*Gerçek müdrük gafil ve uyku içinde olmaz*

*Olaylar uyanık ve uykudan uzak iken<sup>4</sup>*

Bu çabalar, ilk defa kriz kavramına işaret eden, onu gaflet ve cehaletle irtibatlandıran, olaylar peşpeşe yaşanırken yaşanmakta olanlar hakkında uyuma derecesinde gaflet içerisinde bulunmakla irtibatlandıran çabalar idi. Tüm bunlar, Beytülmakdis'in İngilizlerce işgalinin hemen ardından bu toprakların Siyonistlere teslimi gerçekleşmeden bir süre önce Mısırlı Müslüman şairin zihninde açık bir şekilde yer edinmiştir.

Tarihsel açıdan baktığımızda ise Siyonistlerin 1948 yılında birkaç ay içinde Filistin topraklarının çoğunu işgal etmesi üzerine Suriyeli tarihçi Kostantin Zerik'in, “Ma'na'n-Nekbe” (Krizin Anlamı) başlığıyla bir kitap yazdığını görüyoruz. Aynı yazar, 1967 krizinden sonra “Ma'na'n-Nekbe Müceddiden” (Yeniden Krizin Anlamı) isimli

<sup>1</sup> Semir Atiyye, *Divanu'l-awda*, Tecammuu'l-Awda el-Filistînî, (Dimeşk, 2008), s. 52.

<sup>2</sup> Atiyye, *Divanu'l-awda*, s. 57.

<sup>3</sup> Atiyye, *Divanu'l-awda*, s. 57.

<sup>4</sup> Atiyye, *Divanu'l-awda*, s. 58.

bir kitap daha yazmıştır. Yazar, bölge tarihinde bu iki zor dönemde Arap dünyasının genel görünümünü açıklamaya ve analiz etmeye çalışmış ve bu krizlerin sebeplerini incelemiştir. 1967 krizinden sonra kaleme aldığı kitapta en önemli sebebin Arapların ilmî açıdan gerilemesi, Siyonistlerin ise bu alanda öne geçmesi olduğunu vurgulamıştır. Kitabın yarısına kadar ilmî gerileme sorunu üzerinde durarak, ilmin ekonomik, siyasi ve hatta askerî vb. alanlarda gücün kaynağı olduğunu savunmuştur. Tam ve kapsamlı bir devrimin, bilimsel ve üretken bir toplum inşası için köklü bir değişimin gerekliliği üzerinde durmuştur.<sup>5</sup> Zerik, ikinci kitabında 1948 krizi ile ilgili yazdıklarının hâlâ devam ettiğini vurgulamıştır. Krizin geçmediğini, tam aksine devam ettiğini dile getirmiştir. Bundan dolayı araştırmaların köklü, kapsamlı ve uzun vadeli çözümler olması gerektiğini ifade etmiştir.

"Nekbe" terimi, bu kullanımından sonra Arap ve Filistin çevrelerinde yaygın olarak kullanılmaya başladı. Makdisli tarihçi Arif el-Arif, 1956 yılında yazdığı kitabına "*En-Nekbetü'l-Filistiniyye ve'l Firdevsu'l-Mefkûd*" ismini koydu. Bu terim bundan sonra daha da meşhur olmuş, hatta Siyonizm'in kuruluş tarihi ve Filistin krizinin başlangıcı ve kaybının yıldönümü olarak her yıl anılmaktadır.

### **Bilgi Krizi**

Beytülmağdis'in işgali sadece sömürgeci Batı'nın elinden olmadı. Bu işgal, aksine bazı Arapların ve Müslümanların Batılılara yaptığı yardımlarla gerçekleşti. Bu Araplarla beraber Hintli ve Mısırlı Müslüman askerler de İngiltere ordusunda bulunuyordu. "Büyük Arap Devrimi" olarak isimlendirilen devrim aslında "Büyük Arap İhaneti"<sup>6</sup> olarak isimlendirilmeyi hak ediyor. Zira buna kalkışanlar, işgalcilerin kendilerine insafli davranacağını zannederek din ve akide kardeşlerine karşı onlarla anlaştılar. Ancak burada bütün Arapların Osmanlı Devleti'ne ihanet etmediğine de işaret etmemiz gerekiyor. Zira onların çoğu bu ittifaka katılmayı reddedip işgalcilere karşı Osmanlı Devleti'nin yanında yer aldılar. "İngiliz Başbakanı David Lloyd George'un belirttiği gibi, Arapların çoğu, Türk yöneticileri

<sup>5</sup> Kostantin Zerik, *Ma'na'n-Nekbe Müceddeden*, (Beirut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1967), ss. 12-18.

<sup>6</sup> Bu başlık Ahmet Raif'in kitabına aittir, *el-Hıyanetül-Arabiyyetü'l-kübra: Kitabü'l Haşimiyiyim el-esved min Şerif ila'l-Melik*, (Yy., ez Zehra li'l-İlami'l-Arabi Kısmü'n-Neşr, 1992).

için savaştı. Faysal'ın Arabistan'daki taraftarları, bir istisnaydı.”<sup>7</sup> Üstelik bu, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasetinde hayat bulan ve Arap milliyetçiliğini körükleyen Turancı Türk milliyetçiliğinin yayılmış olmasına rağmen gerçekleşti. Zira İngilizlerin Beytülmakdis'i işgal etmelerinden önce Arap milliyetçiliğinin yayılması, Türkleştirme siyasetine ve İttihak ve Terakki Cemiyeti'nin Osmanlı Devletinde ve özellikle Şam bölgesinde yaptığı zulümlere bir tepki olarak gerçekleşmişti.

Bununla birlikte Araplar, Filistin meselesinde krizin başlangıcından beri tam bir hezeyan içerisindeydiler. Hatta Zerik'in de işaret ettiği gibi, işgalci İngiltere'ye yaptıkları yardım işgale sebep olmuştur. Zerik şöyle diyor: “İngilizler orayı tek başına işgal etmedi, aksine onlarla anlaşan Arapların ortaklığıyla ve ülkelerinin özgürlüğü için meşhur büyük devrimini bahşetmeleriyle işgal ettiler.”<sup>8</sup> İddia ediyorum ki Siyonistlerin bu toprakları işgali veya kendilerinden önceki işgalciden teslim alması değil İngilizlerle yapılan bu ortaklık Filistin davasındaki krizin başlangıcıydı.

Kriz, senin ülkeni aynı dine mensup olanlardan alıp özgürleştirdiğini zannedip başka bir kavme teslim etmen, onlar tarafından işgal edilmesine yardım etmendir. Bundan dolayı kriz akılda ve fikirde başlayıp bölgenin tarihi ve uygarlığıyla uyuşmayan Batılı fikirlerin ithal edilmesiyle devam etmiştir. Fakat aklın krizi ve cehaleti ya da yeniden programlanması, “sömürgecinin” çıkarları doğrultusunda yapılandırılması ve bunun kendisinin yararına olduğuna, düşmanın samimi bir dost, din kardeşinin kötü bir düşman olduğuna ikna edilmesidir.

Bu durum, ilk işgalci ile bitmedi, aksine ilk günden itibaren cahilleştirme politikalarıyla pek çok kavramı ve bilgiyi hâlâ değiştirmeye devam eden ikinci işgalciyle devam etti. Bu yüzden, pek çok işte bir kaynağa dönüşen bilgiyi dönüştürmeye ve cahilleştirmeye yoğunlaşan bilgi krizi, toprak işgali krizinin önüne geçmiştir. Böylece akıl işgal edilmiş oldu ve onunla beraber dil, işgalcinin yarattığı kavramları tekrar eder hale geldi. Oryantalistler ve Siyonistler bilgiyi dönüştürmeye ve üretmeye devam ettiler. Onların üretimleri, Dünya ölçeğinde Filistin ve Beytülmakdis meselesinde baş kaynağa

<sup>7</sup> Bu konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kadir Çandarlıoğlu, *Araplar bize ihanet etti, bizi arkadan vurdu yalamı – Şerif Hüseyin meselesi*, Belgelerle Gerçek Tarih, <http://www.belgelerlegercektarih.com> (Erişim tarihi, 21.03.2019).

<sup>8</sup> Konstantin Zerik, *Ma'na'n-Nekbe*, s. 72.

dönüştü. Bu durum, genelde uluslararası alanı, özeldense İslam dünyasını tehlikeli bir şekilde etkilemeye; aklımızı, fikrimizi, eğitimi, kültürümüzü ve kimliğimizi şekillendirmeye başladı.

Oryantalistler, Müslümanlar nezdinde genel kabul gören pek çok hususta şüphe uyandırmayı başardılar. Müslümanların ülkelerini işgal etmeden önce İslami kaynakları dikkatli bir şekilde incelediler, böylece işgalden sonra bu ülkeleri rahatlıkla yönetip halklarını kendi adaletsiz hükümlerine tabi tuttular. Beytülmağdis ve Filistin'e gelince İngiliz ve Siyonist işgalinden sonra Beytülmağdis ve Müslümanlar arasındaki bağlantıyı zayıflatmaya odaklanan birçok çalışma yapıldı. Oryantalistlerin ve İsraililerin yaptığı bu çalışmaların tehlikesi, Beytülmağdis'in ve onun İslam'daki yerinin önemini azaltma ve İslami kaynaklar hakkında şüphe uyandırma yönündeki ciddi ve sinsî girişimlerinde yatar. Bu çalışmalar ayrıca hakikatleri gizlemek, Beytülmağdis ve bölgenin tarihini tek taraflı bir bakış açısıyla akademik ve ilmî bir kılıf altında yeniden yazma hedefine yönelik olarak yapılmaktadır ki kabul görsün ve kaynak olsun.

Buna karşılık Müslümanların yazdıkları şeylerin çoğu bilimsel metodolojiden yoksun ve İslam ülkelerinde yaşayan araştırmacıların etkilendiği sosyal, ekonomik ve siyasi durumun oluşturduğu duygusal tarafa odaklanmaktadır. Bilgi boyutunun ihmal edilmesi ve diğer boyutları ile meşgul olmanın bir sonucu olarak, bizim düşüncelerimiz başkalarının düşünsel bilinçleriyle kuşatılmıştır.<sup>9</sup> Maalesef başka medeniyetlere teslim olmanın kurbanı olduk ve onları alkışlar hale geldik.

Öyleyse başlangıç noktamız, aklı özgürleştirmek ve onu işgalcinin kavram ve fikirlerinin zehrinden arındırmak, bilgi krizini yok edip bilgi devrimine gitmek olmalıdır. Abdulfettah el-Awaisi tarafından başlatılan "Beytülmağdis Bilinç Projesi"nin yapmaya çalıştığı şey tam olarak budur. Bu amaçla "bilgi krizi" terimi için bir çerçeve oluşturmuş ve 2014 yılından beri bunu kullanmaktadır. Bu proje aslında 1994'teki başlangıç döneminden bu yana Beytülmağdis alanındaki akademik çalışma boşluğunu doldurmaya ve bilgi devriminin liderliğini sağlayıp bilgi krizini gidermeye çalışıyor.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Abdulfettah el-Awaisi, *Sinae'tu't-tarihi'l-müstakbeli: Nemazicu Beytülmağdis li tefsiri'l-ehdasi'l-mu'asire ve tevcihihâ*, (Cezayir: Daru'l-Halduniyye, 2013), s. 29.

<sup>10</sup> Beytülmağdis Bilinç Projesi için bkz. el-Awaisi, *Sinae'tu't-tarihi'l-müstakbeli*.

## Bilgi Krizinin Tezahürlerinden Örnekler

Yukarıda belirttiğimiz gibi krizin başlangıcı, Batılı “sömürgeci” devletlerle anlaşmak ve özgürlük hareketi sanılan duruma öncülük etmektir. Zira hakikat bunun tam tersiydi. Bu şartlar, tam olarak topraklarımızı işgale ve manda yönetimi altına almaya hazırlıyordu. Bu kriz, Batıda doğan ve en büyük kronik hastalıkları tutuşturan, Osmanlı Hilafeti bayrağı altındaki Müslümanların birliğini yok eden milliyetçiliğin görülmesine, yayılmasına ve beslenmesine yardım etti. Milliyetçilik, özü itibarıyla Batıların tarihsel deneyimlerinin bir parçasıdır ve Müslümanların düşüncelerine terstir. Batı, onu denedi; “sinsi habis bir fikir” olduğunu anladıktan sonra terk etti ve “Avrupa Birliği” adı altında bir araya geldi. Araplar ve Türkler ise bunu gözden kaçırarak ona tutunmaya çalıştılar. “Türkler, Turan Milliyetçiliğini, Araplar ise Arap Milliyetçiliğini savunmaya başladılar.”<sup>11</sup> Milliyetçilik Batı’da başarısız olduğu gibi Arap ülkelerinde de başarısız oldu. Ancak bunun neticeleri çok acı oldu. Müslümanlar farklı devletlere, Araplar da küçük bölgesel devletlere dönüştüler. Yeni kimlikler oluştu ve hiç kimsenin içinden çıkamayacağı sınırlar inşa edildi.

İslam dünyasındaki milliyetçi eğilimler, Arap Milliyetçiliğinin ortaya çıkışına ve Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerindeki siyasete bir tepki olarak gelişmeye başladı. Bu eğilimlerin ilk tohumu, 19. yüzyılın başlarında Mısır Hidivi Mehmet Ali Paşa döneminde Şam diyarında misyonerlik faaliyetlerini hedefleyen bilimsel kalkınma ismi altında atılmıştır. Bunun öncülleri bazı Arap Hristiyanlardı. Sultan II. Abdülhamit İslam Birliği siyasetiyle bunu engellemeye çalıştı ancak bu hastalığın Türkler ve Araplar arasında yayılmasını engelleyemedi. 1889’da “Jön Türkler”, 1911’de “Genç Araplar Cemiyeti” veya “El-Fetat Cemiyeti” gibi bazı teşkilatların kurulması bu düşünceyi daha da alevlendirdi. Sultan Abdülhamid’in ümmetin birliğini sağlama çabası hedefe konuldu ve engellendi. İttihat ve Terakki Partisi, Turancılık ve devleti Türkleştirme çabalarıyla ırkçılığı besledi. Bunu bir fırsat olarak gören kavmiyetçi Arap düşüncesi, buna tepki göstererek eline geçen bu gerekçeyle

---

<sup>11</sup> Sefer el-Hevali, *el-Muslimune ve'l hadâretü'l-Ġarbiyye*, elektronik baskı, 2018, ss. 327-328.

Türklerden kurtulma düşüncesini ve Arap milliyetçiliğini beslemeye başladı.<sup>12</sup> Böylece İslam bağından uzak yeni bağlılıklar kök salmaya başladı. Türk ve Arap milletleri, o zamana kadar rakip olan Batılı güçlerle ilişkiler geliştirip birbirleriyle mücadeleye tutuştular. İki millet arasındaki çatışma Cemal Paşa'nın başlattığı, Şerif Hüseyin'in tamamladığı kanlı bir çatışmaya dönüştü.

Bu, İslam tarihinin bir dönüm noktasıydı. *"Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Araplar, Müslüman Türklerden bağımsız olmak için İngilizlerin yanında –kâfirlerle birlikte- savaşırken milliyetçiliği ilk sıraya koydular."*<sup>13</sup> Bu sözü, Sultan Abdülhamit'ten sonra Türkiye için de söyleyebiliriz. Milliyetçilik, dinin önüne geçerek ilk sıraya çıktı. Bu durum, gerek güçlü oldukları ve gerekse zayıf buldukları dönemlerde Müslümanların tutumuyla ters bir durum oluşturuyordu. Ömer b. Hattab, Beytülmağdis'te askerlerinin komutanı olan Ebu Ubeyde'ye şöyle demişti: *"Siz Araplar, insanların en zelili ve en hakiri, sayı bakımından en az olanıydınız. Allah sizi İslam'la şereflendirdi. O'ndan başkasından saygınlık beklerseniz Allah sizi zillete düşürür."*<sup>14</sup> Müslümanlar bu dönemde izzeti ve saygınlığı milliyetçilikte aradılar ve bu yolda koşarlarken zillete düştüler. Arapların ve Türklerin geçen yüzyılda yaşadıkları tam olarak budur.

Şam bölgesinde etnik temelli projeleri için Faysal b. Hüseyin'in etrafında toplanan bazı Araplar, Batının desteğiyle Şam, Irak ve Hicaz'da bağımsız bir Arap Devleti kurmak üzere anlaştılar. Faysal, başta bu fikirde olmayan İngiltere'nin Mısır'daki temsilcisi ile iletişime geçti. Fakat Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın yanında yer almasıyla birlikte vaziyet değişti ve böylece Araplar İngiltere'nin elinde bir maşaya dönüştü. Lawrence, hacıların asırlardır kutsal beldeye gitmek üzere kullandığı güzergahta Hicaz'dan Suriye'ye giderken şöyle bir sorgulamada bulunuyordu: *"Arap Devrimi" tersine bir hac oluşturup yönü Suriye'ye çevirir mi? "Dini en güzel örnek olmaktan çıkarıp yerine milliyetçiliği koyabilir mi?"*

<sup>12</sup> Muhammed Hüseyin, *el-İtticahatü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-muasir*, (Beirut: Müessesetü'r Risale, 1984), c. 2, ss. 101-102.

<sup>13</sup> Belhul Nesim, *el-Mevsu'atü'l-kübra li'l-cemaati'l-İslamiyyeti'l-müselleha*, (Amman: Emvac li't-Tibaeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi'i, 1984), s. 742.

<sup>14</sup> Ali İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, (Şam: Darul-Fikr, 1966), c. 5, s. 44. Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü'z-zühd*, (Kahire: Darul-Mişkat li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1993), s. 82.



*Bunun anlamı şudur: Araplar, "Vahye olan imanlarını" değiştirip yeni bir imana (hürriyete imana) dönerler mi."*<sup>15</sup>

Lawrence sorgulamasına cevap bulmak için fazla beklemedi. Kendisine ve toplumu İngiltere'ye inanması için Arap yöneticilerini kolay kandırabildi. Şerif Hüseyin 1916 yılında Osmanlı'ya karşı ayaklandığını ilan ettikten sonra, onların arzuladıkları şekilde ve istedikleri yöntemle "sömürgeci" planlarını uygulamak için alet oldu. Hüseyin-McMahon yazışmaları olarak bilinen yazışmalar, İngilizlerin kendi gizli ajandalarını uygulamak üzere ona gönderdikleri altın ve paralar İngiltere'nin onunla nasıl oynadığını gözler önüne sermektedir. Şerif Hüseyin ve evlatları, İngiltere'nin kendilerinin yanında durduğunu, Filistin'in kendilerinin kuracağı yeni devletin sınırları içinde kalacağı yönündeki sözlerinde duracağını zannediyordu.

Bu durum, Beytülmakdis için de geçerliydi. Emil el-Ğurî, "Arap ve Arapçılık" fikrinin büyük küçük herkesin arasında yayıldığını, Arapların, "Türklerle onların dostu değil düşmanları" gibi baktıklarını, Türklerin egemenliğinden çıkmalarının, Arap Devletlerinin Osmanlı Devleti'nden ayrılmalarının gerekliliğine inandıklarını hatta Beytülmakdis halkının İngilizlerin "Arapların kardeşi" olduklarına inanmaya başladıklarını ifade etmektedir.<sup>16</sup>

İngiltere, Beytülmakdis topraklarını Fransa'ya ve Yahudilere vereceğine dair başka sözler de vermişti. Araplara verdikleri söze sadık kalmaları yönünde bir niyetleri yoktu. Lawrence şöyle demektedir: "İngiliz Bakanlar Kurulu, daha sonra kendilerini idare etme sözü karşılığında Arapları bizim için savaşmaya çağırdı... Araplar, hükümetin yazılı sözlerini onaylamamı istediler. Bu yüzden komploya iştirak etmek zorunda kaldım. ... Başından beri belliydi. Savaşı kazanmamız durumunda, bu sözler anlamsız bir kâğıttan ibaret olacaktı. Eğer Araplara sadık bir danışman isen onların evlerine geri dönmelerini, bu iş için hayatlarını tehlikeye atmamalarını tembihlerdin.... Kanaatimce Arapların bize yaptıkları yardım temelde, doğuda ucuz ve hızlı bir zafer kazanmak içindir.

<sup>15</sup> Metnin İngilizcesi şu şekildedir: "...and it seemed that the Arab revolt might be in a sense a return pilgrimage, to take back to the north, to Syria, an ideal for an ideal, a belief in liberty for their past belief in a revelation". (Lawrence, T. E. *Seven Pillars of Wisdom: a Triumph*, Oxford University Press, Oxford 1955, s. 78.)

<sup>16</sup> Emil el-Ğurî, *Filistin 'abre sittine 'âmen*, (Beyrut: Daru'n-Nehar li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1972), c.1, s.18, 23.

*Bu yüzden bizim zafer kazanmamız ve sözümüzü bozmamız kaybetmemizden daha iyidir.*"<sup>17</sup>

Gerçek ortaya çıktığında, gelinen noktadan başa dönmenin zor ve meseleye tepkinin zayıf olduğu görüldü. Hatta Sakakini'nin de 1923'te işaret ettiği gibi, Araplar "Bu durumun, I. Dünya Savaşı koşullarının doğurduğu bir zarurettten kaynaklandığını, bu zaruretlerin ortadan kalkması durumunda sözün kendiliğinden düşeceğini ileri sürerek bunu mazur görmeye bile kalkıştılar. Onlar, İngiltere'nin Balfour Sözleşmesi'nden önce Araplara verdiği sözleri biliyorlardı. İngiliz milletinin Arap davasına bu şekilde ihanet etmekten daha yüce bir millet olduğunu vehmediyorlardı."<sup>18</sup> Sonraları Şerif'in torunları tarafından bu şekilde daha fazla imtiyazlar verildi. Sözgelimi Faysal- Weizmann Antlaşması ve Yahudilerin Filistin'e göç etmesi için teşvik edilmesinin kabul edilmesi şartı buna örnek verilebilir. Bu anlaşmayla Yahudilere Filistin'de bir devlet kurma konusunda kolaylıklar sağlandı ve Balfour Deklarasyonu zımnen kabul edilmiş oldu.<sup>19</sup>

Beytülmağdis'i ele geçirmek İngiltere'nin temel hedefiydi. Hedeflerine ulaşmak için Şerif Hüseyin ile anlaşip onu kullandılar. Hüseyin ile beraber Beytülmağdis ehlini aldatmak için insanların cehaletini kullandılar. Kudüs'e ve Filistin'in diğer şehirlerine İngiltere uçaklarıyla Arapça yazılmış bazı yayınlar attılar. Onları kendilerini desteklemeye, Osmanlı ordusundan kaçmaya ve kendilerine katılmaya davet ettiler.<sup>20</sup> 1915-1917 yılları arasında İngiltere'nin attığı bu yayınlar milliyetçi ve dinî duyguları harekete geçirmede etkili oldu. İngilizler, Filistin ve Hicaz'a<sup>21</sup> attıkları bu yayınlarda İslam dinini koruyacaklarını ve Arapları Türklerin zulmünden kurtaracaklarını vurguladılar.<sup>22</sup> Askeri kuvvetleri Mısır'dan saldırmak için

<sup>17</sup> Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, ss. 23-24.

<sup>18</sup> Ali Muhafaza, "el-Asarü's-Siyasiyyeti ve'l-İktisadiyye ve'l-İctimaiyye ve's-Sekafiyye li'l-Harbi'l-'Alemyyyeti'l-Ülâ 'ala Filistin ve'l-Ürdün", *Mietu âmm 'âla'l-Harbi'l-'Alemyyyeti'l-Ülâ - Mukarebat Arabiyye*, (Katar: el-Merkezu'l-Arabi li'l-Ebhas ve Diraseti's-Siyasat, 2016), c.2, s. 509.

<sup>19</sup> Abdülkerim el-Hüsni, *es-Sihyuniyye: el-Garb ve'l-mukaddes ve's-siyase*, (Kahire: Şems li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2010), ss. 83-84.

<sup>20</sup> el-Çurî, *Filistin 'abre sittine 'âmen*, s. 23. Ayrıca bkz. Fethi Nassar, *Vesaik Filistin...mine'l-uhdeti'l-Ömeriyye ila va'di Balfour*, (Yy., ed-Darü's-Sekafiyye li'n-Neşr, t.y), s. 125.

<sup>21</sup> Hüseyin b. Muhammed Nesif, *Mâdi'l-Hicaz ve hadiruhu*, (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Hudeyr, 1930), c.1, ss. 22-24.

<sup>22</sup> İngiltere uçaklarının Şerif Hüseyin adına 1915 yılında Filistin'deki Osmanlı ordusunda bulunan Arap asker ve subaylara attığı yayınlarda şunlar yer alıyordu:

hazırlık yaparken Şerif'e ve oğullarına güneyden saldırımları için emrettiler. Akabe'nin işgal edilmesi bu hamlenin önemli bir parçasıydı. Onların, İngiltere'nin çıkarları için kullanılması konusunda casus Lawrence'in önemli bir rolü vardı. Lawrence, Şerif Hüseyin ve oğlu Faysal'ı, Faysal'ın, müttefik hamle ordusunun komutanlarından biri olması içi ikna ettiğini ve ordunun sağ kanadının General Allenby'nin emri altında olmasını sağladığını zikrediyor. Böylece bu faaliyet ile Filistin'e daha yaklaşılmış oldu.<sup>23</sup> Onlar böylece Allenby ve Lawrence'in emri altında bir asker olmaya razı oldular. "Gafil Araplar", bununla da yetinmediler; Medine-i Münevvere ile İstanbul'u birbirine bağlayan demir yolunu yıktılar. Daha sonra ellerindeki bütün imkanlara rağmen onu geri getiremediler.<sup>24</sup> General Allenby, Beytülmakdis'i işgal etme hamlesinde "Arap Devriminden" faydalandı. Allenby, Gazze sınırında Bi'ru's-Seb'de yayılmış olan Osmanlı kuvvetlerine karşı Faysal bin Hüseyin'in kuvvetlerinin, ordusunun sağ kanadında yer almasına karar verdi. Hintli Müslümanlardan, Mısırlılardan ve Fransızlardan oluşan sömürge ordusunu zırhlı ve topçu araçlar ve hava desteğiyle güçlendirdi.<sup>25</sup> Makdisliler, İngilizlerin şehre gelişini şevkle bekliyorlardı. –Bu olayları yaşamış olan- el-Ğurî, Osmanlıların geri çekileceğini ve şehri İngilizlerin teslim alacağını duyduklarında o zamanki durumu şöyle tasvir ediyor: "Bu haberi büyük bir mutluluk ve neşeye karşılıklı, birbirimizi tebrik etmeye başladık, büyükler önce birbirlerini sonra da çocuklarını büyük bir neşeye öperek bunu kutladılar." Ancak

---

"Mekke Şerif'i ve Hicaz'ın şimdiki meliki, Osmanlı Ordusunda bulunan Arap asker ve subaylara bir genelge yayınladı ve onu bildirmemizi istedi. Onu dikkatlice okuyun ve bize gelmek için fırsat kollayın, sizi arkadaş gibi hoş karşılayacağız ve size iyi davranacağız. Yanımızda Mekke Şerif'i Hicaz'ın şimdiki kralının temsilcileri de bulunacak ve sizi karşılayacaklardır. Sizler, Arapları özgürleştirmek için onlara yardım edeceksiniz.

(Filistin'deki İngiliz ordusu): "Bütün Araplara, Osmanlı ordusunda bulunan tüm memur ve askerlere: Yüce İslam dininin hükümlerini tahrifattan, değiştirilmekten korumak ve Arapları Türklerin yönetiminden kurtarmak için çabalayan bizlerle savaştığımızı büyük bir üzüntüyle duyduk. İki onurlu amaç için savaştığımıza dair size güvence veriyoruz: Dinin korunması ve genel olarak Arapların özgürlüğü". (Bkz. Milli İrşad Bakanlığı, Genel Basın Komitesi, "Melleffu Vesaik-i Filistin: Mecmuatu Vesaik ve Evrak Hâsse bi'l-Kadiyyeti'l-Filistinîyye", 637 yılından 1949 yılına kadarki dönemi kapsayan birinci kısım, Kahire 1969, s. 167).

<sup>23</sup> Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, ss. 332-333.

<sup>24</sup> Sefer el-Havalî, *el-Muslimune ve'l-hadâretu'l-Ğarbiyye*, ss. 20, 327.

<sup>25</sup> Muhafaza, "el-Asarü's-Siyasiyye...", s. 496.

Ğurî'nin babası, yeni yöneticilerin (İngilizler) eliyle bu işin nasıl sonuçlanacağından endişe duyarak tedirgin oldu ve gözyaşlarına boğuldu.<sup>26</sup>

İngilizler, yıkıcı çarpışmalardan sonra Beytülmağdis'e girdi. Lawrence, Kudüs'e girme törenine katılmasının onun için "o savaşın en güzel anısı" olduğunu ifade etmiştir.<sup>27</sup> Fotoğraf ve belgeler Beytülmağdis halkının, İngilizleri bir kurtarıcı gibi karşıladıklarını kanıtıyor! Hatta şehre girdikleri anda, birçok insan onları coşku ve hamasetle alkışlamıştır. "Onların sloganları, alkışları ve İngiliz arkadaşlarıyla selamlaşmaları gökyüzündeki bulutları yarıyordu... Oradaki halk, İngiltere'nin kazancını Araplar için büyük bir zafer olarak görüyordu."<sup>28</sup> Birkaç gün sonra şehrin ileri gelenleri, hatta şehrin müftüsü bile General Allenby'yi karşıladı. Caddeler ve meydanlar coşkuyla alkışlayan insanlarla doldu.<sup>29</sup> General Allenby'nin kitleler önündeki gururlu ve kibirli konuşmasına, "Haçlı Seferlerinin bittiği" şeklindeki sözüne ve bu yüzden müftünün ve bazı önderlerin meydandan ayrılmasına, buna ilaveten şehre girdiklerinde Arap bayraklarını taşımamalarına rağmen halk, "Kudüs'ün İngilizlerin eline düşmesini şevince ve mutlulukla karşıladı."<sup>30</sup> İnsanlar onların dillerini öğrenmeye yöneldiler. Gençler, İngiliz kamplarına gidip onlara Kudüs'ün tatlılarından ve kentin önemli ve kutsal yerlerinin fotoğraflarından hediyeler ettiler.<sup>31</sup>

Bazı yazarlar bu durumu, karmaşa, şüphe ve tereddüt haline; işgalci İngiltere'ye beslenen umuda dayandırıyor. "Zira İngiliz kuvvetleri Filistin'i işgal ettiğinde, orayı Türk yönetimi olarak isimlendirdikleri yönetime karşı devrim gerçekleştiren Arapların müttefiki

<sup>26</sup> el-Ğurî, *Filistin 'abre sittine 'âmen*, s. 26.

<sup>27</sup> Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, s. 462.

<sup>28</sup> el-Ğurî, *Filistin 'abre sittine 'âmen*, s. 26.

<sup>29</sup> el-Ğurî, *Filistin 'abre sittine 'âmen*, s. 29.

<sup>30</sup> el-Ğurî, *Filistin 'abre sittine 'âmen*, s. 30.

<sup>31</sup> el-Ğurî, *Filistin 'abre sittine 'âmen*, s. 31. Ğurî'nin zikrettiği gibi bu "sarhoşluk" uzun sürmedi; Makdislilerin kalbine o insanlara karşı nefret girmeye başladı. Kötü ahlakları, içkiye ve kadına olan düşkünlükleri onları daraltmaya başladı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngilizlerin Filistin halkına ve Araplara ihanet ettiği, onlara vefasızlık yaptığı, Şerif Hüseyin'e verdiği sözü tutmadığı, amaçlarının sadece Filistin topraklarında Yahudilere bir devlet kurmak olduğu (Balfour taahhüdü) ortaya çıktı. (el-Ğurî, *Filistin 'abre sittine 'âmen*, s. 32, 33, 36.)

sıfatıyla bunu yaptılar.”<sup>32</sup> Araplar; Beytülmağdis’i Siyonist Yahudilere vereceklerine dair vaatleri bulunmasına rağmen, İngilizlerin, Arap ülkelerini “İşgalci Türk”ten kurtarma, halkın iradesine dayalı bir Arap devleti ikame etme şeklindeki vaadlerine güvendiler. Bazı Makdisliler, işgalciler için yapılan karşılama törendeki o durumdan rahatsızlık duydular. Sakakinî, bu durumu şöyle tasvir ediyor: Eğer, İngilizlerin şehre girdiği o gün orada olsaydım “kılıktan kılığa giren, her gün farklı bir tutum ortaya koyan münafık serserilerin yaşadığı o soğuk sahneyi görmemek için bir iki haftalığına komşu bir köye giderdim.”<sup>33</sup>

Fakat İngiliz işgalinin ilk yıllarında, alimleri de dahil olmak üzere Beytülmağdis ehlinin işgalci İngiltere’yi özgürleştirici müttefik bir güç olarak gören durumu akıl ve fikir alanında büyük bir krizin olduğunu gösteriyor. Kudüs Müftüsü Kamil el-Hüseynî’nin Filistin işgalini tamamlaması nedeniyle İngiliz kuvvetlerini tebrik etmesi, Hayfa kadısı Şeyh Mellah’ın “işgal ordusunu ödüllendirmek için düzenlenen tören”e bir konuşmayla katılması, Remle Belediye Başkanı Mustafa Hayri’nin törene katılarak bir konuşma yapması, konuşmasında bazı dinî liderlerle birlikte “mazlum milletlerin özgürlüğünü üstlenen Kurtarıcı İngiltere Devletine, Arapların genel olarak Filistinlilerin özel olarak duyduğu sadakat”ten<sup>34</sup> bahsetmesi bu krizin başlıca göstergeleridir. Hatta Filistinli Edebiyatçı Ortodoks Papaz İskender el-Hûrî el-Biytcâli, İngilizlerin Beytülmağdis’e girdiği gün, onları selamlamak için şöyle bir kaside kaleme almıştır.<sup>35</sup>

والإنقاذ قد جنتم  
فأهلاً أينما بتم

بني التابيز قد فرتم  
بلاد القدس شرفتم

<sup>32</sup> Muhsin Salih, “Cuhûdu Ba’di Ulema fî Filistin fî Ri’ayeti’l-Mukaddesati’l-İslamiyyeti fî’l-Kudsî ve Himayetihâ”, *Mecelletu Dirasati Beytülmağdis*, 1997, sayı: 1/1, s. 21.

<sup>33</sup> Halil es-Sekakini, *Keza ene ya dūnya bi yevmiyat Halil es-Sekakini*, nşr.: Hale es-Sekakini, (Kudüs: Matbaa 6 et-Ticariyye, 1955), s. 124.

<sup>34</sup> es-Sekakini, *Keza ene ya dūnya bi yevmiyat...*, s. 21-22.

<sup>35</sup> Bu şair de diğerleri gibi kendisini kuşatan gaflet uykusundan uyanınca şöyle bir şiir kaleme aldı:

*Keşke biz Batıyı hiç bilmeseydik  
Batı bir gün bile bize tabip olmasaydı  
Onda zulümden başka bir şey görmedik  
Onların siyâsilerinden laftan başka bir şey almadık*

وسهلاً فيكم أجمع<sup>36</sup>

*Taymzoğulları şüphesiz ki galip oldunuz  
Siz kurtarmak için geldiniz  
Kudüs beldesine şeref verdiniz  
Nerede olursanız olunuz hoşgeldiniz  
Selam olsun hepinize*

İş bununla da kalmadı; Filistin'in bazı şehirlerinin önde gelenleri işgalden aylar sonra Şerif Hüseyin'e yazılı olarak, İngiltere'ye bağlılıklarını ilan ettiler. Bazıları ise "İngiltere'ye bağlı Arap Partisi" ismiyle bir parti kurdular.<sup>37</sup> İşgalden bir yıl sonra, işgalin birinci yıldönümünde Hayfa'da İngiliz ordusunun işgalinin "bayramı" kutlandı. Hayfa Kadısı Şeyh Rağıb Ebu Suud ed-Decani törende, yaptığı konuşmada "Teşekkür ve övgü devletlerin kurtarıcısı İngiltere devleti ve muzaffer ordusunundur"<sup>38</sup> şeklinde İngilizleri öven sözler sarf etti. İngilizler bizi "özgürleştirenlerdir" zannının yayıldığını gösteren bir başka örnek ise er-Rimavi'nin aynı yıldönümü töreninde söylediği şu şiirdir:

وقد نشط الأقدام وانطلق الفكر	وهذا نهار فيه حلت قيودنا
وقد لاح من بعد الظلام لنا فجر...	وحل محل الظلم عهد محبب
وعندك طبعاً يجمل الحمد والشكر	بريطانيا العظمى وأنت شهيرة
فمن أجل هذا جاءك الفوز والنصر	عهديناك للمظلوم أعظم ناصر
عهديناك والعمران دينك والبر	عهديناك للإسلام أكرم دولة

*Bu bir gündür ki onda kelepçelerimiz çözüldü  
Ayaklar yürüyüşe fikirler harekete geçti  
Zulmün yerini sevimli bir dönem aldı  
Karanlığın ardından bize bir fecir göründü  
Büyük Britanya sen meşhursun  
Senin yanında tabi ki hamd ve şükür güzel olur  
Mazlumların en büyük yardımcısı olarak sana alıştık  
Galibiyet ve başarı bunun için sana nasip oldu  
İslam'ın en kerim devleti için sana alıştık  
Sana alıştık, uygarlık ve iyilik senin dinindir.*

Okunan bu şiirler, söylenen bu sözler ve takınan bu tutumlar akıl krizinin ne boyuta ulaştığını açık bir şekilde ortaya koyuyor.

<sup>36</sup> Muhafaza, "el-Asarü's-Siyasiyye...", s. 509.

<sup>37</sup> Mervan Cerrar, "el-Hitabü's-Siyasi el-Filistinî fi Zıllî'l-İdareti'l-'Askariyyeti'l-Britaniyye (Aralık 1918 - Temmuz 1920), Mecelletü'l-Camietî'l-İslamiyye, Silsiletü ed-Dirasat el-İnsaniyye, 2009, c. 17, sayı: 1, s. 378.

<sup>38</sup> Salih, "Cuhûdu Ba'di Ulema fi Filistin...", s. 22.

<sup>39</sup> Adil el-Esta, "el-İngiliz fi'l-Edebi'l-Filistinî", Mecelletu Camietî'n-Necah li'l-Ebhas el-Ulumu'l-İnsaniyye, 1999, c. 13, sayı: 2, ss. 750-787.

Akıllı bir insan gayr-ı müslim, İngiltere'nin gelip topraklarını özgürlüğe kavuşturacağını nasıl düşünür; bir işgalciyi bu kelimelerle nasıl övebilir? Bir Müslüman, kardeşlerini nasıl "Büyük Britanya"yı övmeye davet edebilir? Nasıl onu "mazlumların en büyük yardımcısı" ve "İslam için en cömert devlet" olarak görür? Tüm bunlar, kendi dinlerine mensup olan Osmanlıları kötülüyor ve eleştiriyor. Hatta bunu da aşarak fikrî bir hezeyana geçiyor. İngiliz işgalini "Karanlık çağdan sonra yeni bir şafağın doğuşu" olarak tanımlıyor.<sup>40</sup> Aynı sene, doğum yıldönümünde Kral George'a övgüde bulunarak Arapların geleceğinin ve umutlarının yalnızca ona bağlı olduğunu şöyle dile getiriyor: "Arapların umudu sadece sensin... Araplar için senden başkası yoktur." Bu sözlerle, onun tarihini geri getirmeye davet ediyor.<sup>41</sup> Tüm bunları, sahibini bu bilgi krizine ortak eden bir "katmerli cehalet" içerisinde veya "aklı çeldirici farkındalık" olarak tanımlanabilecek bir halde dile getiriyor.<sup>42</sup>

Bu dönemde hakikati tersine gören, iş işten geçinceye kadar bu krizi fark edemeyen eğitimli sınıf arasında bu durumun yaygın olduğunu görüyoruz. İngiliz kuvvetleri, Beytülmağdis'in işgalinden sonra "Arap Bürosu"nu kurdu ve onu siyasi istihbarat bölümüne bağladı. Bu büronun amacı, Filistin'e gelen Haşimî ileri gelenlerini karşılamak, onlara oturulacak yer temin etmek ve Faysal bin Hüseyin'in ordusunda Filistinlileri asker olarak göreve alan "Filistin Arap Askerlik Komitesi"ne yardım etmektir.<sup>43</sup> Bu dönemde 1918 yılında el-Hac Emin el-Hüseyini, Şerif Hüseyin'in ordusunda çok sayıda Filistinlinin görevlendirilmesine katkıda bulundu. Hatta "Büyük Arap Devrimi"nde yaklaşık 2000 silahlı kişiye komutanlık yaptı.<sup>44</sup> İngilizlerin şehirde açtığı "gönüllü Ofisi"nin amiri olarak

---

<sup>40</sup> Bu şair önceki şiirlerinde Osmanlı'yı öven birçok şiir yazmıştır. Bkz. Ali Mahmud er-Rimavi, *Divanu Ali Mahmud er-Rimavi*, <http://www.poesgate.com/Poet.aspx?id=4284> (Erişim tarihi: 06.03.2019)

<sup>41</sup> Sadî Ebu Şavir, *Tatavuri'l-itticahi'l-vatani fi's-şiri'l-Filistini el-muasir*, (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasati ve'n-Neşri, 2003), ss. 102-103.

<sup>42</sup> Hayri Mansur, *el-İstişrak ve'l-va'yu's-salib*, (Beirut: el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirasati ve'n-Neşri, 2001), s. 200.

<sup>43</sup> Muhafaza, "el-Asarü's-Siyasiyye...", s. 507.

<sup>44</sup> Ali Hüseyin Halef, *Tecrubetü's-Şeyh İzzettin el-Kassam*, 2. bsk, (Suriye: Daru'l-Hivar li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1986), s. 55.

atandı.<sup>45</sup> Sonraları yabancı yönetime ve Yahudi hareketine direnmek için birçok ulusal platformda onlara karşı çalışmış olsa da<sup>46</sup> o, İngilizlerin gözünde kendilerine “çok destek veren” biri idi.<sup>47</sup>

Toprakları ve zihni Yahudileştirmek için ciddi çabalar sarfedilen İngiliz işgali döneminde, Arap akılını da bu işe katmak için büyük bir çaba sarfedildi. Kudüs valisi, Albay Ronald Storrs –içinde Kudüs Müftüsü Şeyh Kamil el-Hüseynî'nin de bulunduğu- Kudüs'ün önde gelen seçkin şahsiyetlerini, Siyonist hareketin liderleriyle birlikte akşam yemeğine davet etti. Siyonizm'in hedefleri hakkında bir konuşma yapan Dr. Weizmann'ı dinlediler. Weizmann, onları yanıltmayı ve aldatmayı başardı.<sup>48</sup> İş bununla sınırlı da kalmadı; Siyonistler, Beytülmağdis'teki varlıklarını ispatlamaya çalıştılar. İbrani Üniversitesi'nin kurulması için çabaladılar ve nihayetinde bu üniversitenin temeli için 24 Temmuz 1918'de büyük bir kutlama düzenlediler. Temel taşlarının bir kısmı, Arapların eliyle yerleştirildi. Kudüs Müftüsü Kamil el-Hüseyni ve şehrin Anglikan Piskoposu “Rennie MacInnes” üniversitenin temel taşlarını yerleştirenler arasında yer aldı.<sup>49</sup>

1925 yılında gerçekleşen Kudüs'teki İbranî Üniversitesi'nin açılış törenine birçok aydın Arap davet edildi. Ulusal Hareketin, özellikle Balfour'un katılımı sebebiyle, açılışa katılmayı boykot etmesi, akıllara kimsenin bu açılışa katılmayacağını getirirse de durum bunun tersi oldu. Önderler bu açılışa katılmaktan geri kalmadılar. Hatta Üniversitenin açılışı, Mısır'dan Ahmet Zuyur Paşa hükümeti tarafından görevlendirilen Mısır Üniversitesi'nden (şimdiki adı Ka-

<sup>45</sup> İsam el-Çarib, “Hacı Muhammed Emin el-Hüseyni ve devruhu fi'l-hareketi'l-vatanıyyeti el-Filistiniyye” (1897-1974), (Beirut: Merkezul-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslami, 2014), s. 38-39.

<sup>46</sup> el-Çurî, *Filistin 'abre sittine 'âmen*, s. 42-43.

<sup>47</sup> Salih, “Cuhûdu Ba'di Ulema fi Filistin...”, s. 22. Yazar, İngilizlerle anlaşılan Arap bağımsızlık yanlısı hareketle İngilizleri bizzat desteklemeyi birbirinden ayırmanın önemli olduğunu zikretmiştir.

<sup>48</sup> el-Çarib, a.g.e., s. 48-49.

<sup>49</sup> el-Çarib, a.g.e., s. 49. Aynı zamanda, Seyyid Ali İsmail, “Eseru Buhusi'l-Edebi'l-Arabiyi'l-Hadis ve Nakduhu fi Binai Hadareti'l-Ümme: Havliyyetu Kulliyeti'l-Adab ve'l-Ulum bi Camiati Katar Nemuzecen”, *İshamati'l-luğeti ve'l-edeb fi'l-binai'l-hadârî li'l-ummeti'l-İslamiyye Sempoziumu Bildiri Kitabı*, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, 2007, c. 1, ss. 59-75.



hire Üniversitesi) Ahmet Lütfi Efendi başkanlığında resmi bir heyetin katılımıyla gerçekleşti.<sup>50</sup> Bu ziyaret, Mısır'dan yapılan tek ziyaret olmadı. Daha sonra üniversitenin açılışında bir kutlama telgrafı göndermiş olan Taha Hüseyin de bu üniversiteyi ziyaret etti.<sup>51</sup>

İnsanlar bu felaketin ciddiyetinin farkında değillerdi; ancak işgalci İngiliz'in işgalini uzun yıllar sürdürmesinden ve gerçek niyetinin ortaya çıkmasından yıllar sonra bunun farkına varabildiler. Birkaç yıl önce bu olayı kabullenen ve İngilizleri memnuniyetle karşılayan şair İskender el-Hûrî gibi daha önce işgalcileri alkışlayanların bir kısmı müftü, metropolit ve "neslin öğretmeni" olarak kabul edilen Ahmet Lütfi Efendi'nin yaptıklarını kınadılar. el-Hûrî, işgalcilerin hedeflerinin açıkça ortaya çıktığında değişti ve onlarla ilgili şu şiiri yazdı:

يا لورد ما لومي عليك فأنت أصل الفاجعة لومي على مصر تمد لنا أكفا صافعة<sup>52</sup>

*Ey Lord! kınamam sana değildir  
Sen fecaatin aslısın  
Benim kınamam Mısıradır  
Bize tokat atan avuçlar uzatır.*

Ondan önce müftü ve metropoliti, temel atmaya katıldıkları için eleştiren şair Vedi' el-Bustani ise yazdığı şiirinde şöyle demiştir:

أفتني بالله بالكعبة بالـ حجر الأسود بالركن الأغر

<sup>50</sup> Avatıf Abdurrahman, *Mısır ve Filistin: Ru'yetun tarihiyyetun ve muasire 1917-2009*, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ekademiyeye, 2011), ss. 199-200. Davet sadece Mısır Üniversitesi ile sınırlı kalmamıştır. Eski Mısır Müftüsü Şeyh Muhammed Bahit ve Dr. Ahmet Zeki Paşa'ya da benzeri bir davet yapılmıştır. Onlar bu davete cevap vermemişlerdir. Mısır'lı Yahudiler Şeyh Bahit'e ısrar edince yolculuğunun gerekçe gösterdi. Yine ısrar ettiklerinde 'bu Üniversite yüzünden zaten zor bir duruma düşmüş olan Filistin halkına zarar veren bir tören'e katılmayacağını söyledi. Avatıf Abdurrahman, *el-Meşru'us-Sihyonî: el-İhtirakî's-Sihyonî li Mısır min 1917*, (Kahire: Daru'l Arabi li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2017), s. 47. İbrani Üniversitesi'nin açılışı için Kahire'den Filistine giden Balfour'a yoldan geçerken bağırarak Filistinli milliyetçileri tutukladılar.

<sup>51</sup> Muhanned Hamid "Mevakıfu'l-Liberaliyyeti'l-Arabiyyeti mine'l-Kadiyyeti'l-Filistiniyye: Mısır Nemuzecen" *Kadaya ve'n-Nezârat Dergisi*, 2017, sayı: 7, s. 99. Aynı şekilde bkz. Muhammed İlhami, "Ba'du Ma Kaddemet Mısır li Filistin", 2017, [http://melhamy.blogspot.com/2017/12/blog-post\\_13.html](http://melhamy.blogspot.com/2017/12/blog-post_13.html) (Erişim tarihi: 06.03.2019). Davet, İbrani Üniversitesi'nden ona ve İngiltere'nin Kudüs'ün askeri yöneticisi Ronald Storz'a yönelikti.

<sup>52</sup> Hüsnü Mahmud Hüseyin, "Medhalun li Diraseti Şi'ri'l Mukaveme", *Mecelletu Şuuni Filistiniyye*, sayı: 106, Eylül 1980. <http://www.thaqafa.org/site/pages/details.aspx?itemid=6115#.WO-7q9lzaUk> (Erişim tarihi: 06.03.2019)

فوق رأس الطور تلهو بالعين  
وَنهى الحاخامُ فيها وأمرُ  
إن علت في عزها شامخةً  
وَعَدَّتْ جامعةً عبريةً  
أيقول الشيخُ والقسُّ انتد  
إن للمطران والمفتي حجراً!<sup>53</sup>

Açıkla bana Allah için Kabe'nin hatırı için  
Haceru'l-Esved Ak Rukn'ün hatırı için  
Eğer bir üniversite yükselir devleşirse  
Tur Dağının tepesinde geçmişle oyun oynarsa  
Bir İbranî üniversitesine dönüşür  
Hahamı reddedip emrederse  
Şeyh ve Kassis yavaş ol der mi  
Şüphesiz ki Metropolit ve Müftüye taş gerekir

İnsanlar, bu krizi İngiliz işgalinden yıllar sonra ancak fark edebildi. İngilizlerin, Beytülmağdis'e yönelik gerçek niyeti, onu Yahudilere vatan yapmak için hazırlık yaptığı ortaya çıkınca insanlar, buna isyan etmeye başladılar. Bazı şairler, onları hayal kırıklığına uğrattınca şiirlerinde İngilizleri yermeye başladılar. Şair Abdurrahim Mahmut, 1935'te "Balfour Deklarasyonu" hakkında bir şiir kaleme alarak kendilerinin "müttefik" e silahlarıyla yardım ettiklerini, pekçok kişinin bu uğurda kanını akıttığını ve hayatını kaybettiğini; yardımları sebebiyle İngilizleri Osmanlılara tercih ettiklerini hatırlattı.<sup>54</sup> Mahmut, yaklaşık 20 yıl boyunca "müttefik"i kınamaya devam etti. Gönüllerin kaynamaya devam ettiği, bunun bir uyarı olduğu, çünkü bu işin mutlaka patlak vereceği tehdidinde bulundu. Gerçekten de çok geçmeden Filistin'de durum değişti ve 1936 devrimiyle işgalci İngiltere ve Siyonist müttefikinin aleyhine olaylar patlak verdi. Ancak İngiltere, zaman kaybetmeden yaygın olan cehalet ve acizlikten yararlanarak doğrudan ya da dolaylı bir şekilde

<sup>53</sup> Nahide Ahmet el-Kisvani, "Teceliyatü'l-Kudüs fi Şi'ri Vedî'l-Bustanî", *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiyyeti'l-Esasiyyeti li'l-ulumi't-terbeviyyeti ve'l-insaniyye* / Camiatu Babil, 2017, sayı: 35, s. 178.

<sup>54</sup> Abdurrahim Mahmut'un söz konusu şiiri şu şekildedir:

والترك قد كبروا وأنا معشرٌ  
كبرٌ وفوق تكبر المتكبر  
وإذا به أمر نبيته لهم  
تحت الأسنة والقنا والسهمري  
وأتى الحليف وقام في أعتابنا  
متحيراً أنا هدى المتحير  
واستنصر العرب الكرام وإنهم  
غوث الطريد ونصرة المستنصر...  
رجحت موازين الحليف ومن نكن  
معه يرجح بالعظيم الأكثر  
وبنت لنا أسياقتنا صرحاً فلم  
يحفظ جميل العرب يا للمفكر  
في ذمة الرحمن صرعى جدلوا  
وعلی ثرى بدم الرجال معصفر  
غدر الحليف وأي وعد صانته  
يوماً وأية ذمة لم يخفر؟  
لما قضى وطراً بفضل سيوفنا  
نسى اليد البيضاء ولم يتنكر

Bkz: İsmail Ahmet el-'Âlim, "et-Turasu fi Şi'ri Abdurrahim Mahmud", *Mecelletu'd-Dirasati'l-İslamiyye*, 2014, c. 49, sayı: 3, s. 227, 236, 243.

kendilerine hizmet eden liderler aracılığıyla bu devrimin meşalesini söndürdü.

Bu bilgi krizin tezahürlerinde ortaya çıkan hususlardan biri de, işgalcilerin niyetinin ortaya çıkmasından sonraki dönemlerde toplum önderlerinin önceliklerinin birbirine karışması ve şekli işlere önem vermeye başlamalarıdır. Bütün dinî liderler için bu durum elbette geçerli değildi. Pusulası doğru olup doğru yoldan şaşan liderleri eleştirenlerin bir örneği Şeyh İzzeddin el-Kassam'dı. İngiltere işgalden sonra, uyguladığı sinsî politikayla halkı uyutmaya, kendi işgal planlarının özüne zarar vermeyecek lüzumsuz işlerle meşgul etmeye çalıştı. Hatta kendi reklamları için Müslümanların yaptığı bu işlere önem verdiğini bile göstererek bundan yararlanma yoluna gitti. Bu reklama yönelik işlerden biri, General Allenby'nin, Mescid-i Aksa'nın bakım ve restorasyonu için İngiliz halkından yardım toplamak üzere İngiliz Times Gazetesi'ne ilan vermeyi önermesidir.<sup>55</sup> el-Hac Emin el-Hüseyinî, Müslümanların kendi aralarında para toplamalarını istediği halde en büyük bağışçı, bütçesi İngiltere'den gelen Hicaz meliki Şerif Hüseyin oldu. Şeyh Kassam buna tamamen karşı çıktı. O, Mescid-i Aksa dahil olmak üzere mescitlerin bakımı yerine işgalciye karşı hazırlık yapmanın öncelikli olması gerektiğini savunuyordu. Bu siyasetini açıkça şu şekilde dile getiriyordu: "*Camilerdeki müceherler ve süslemeler silahlara dönüştürülmeli, topraklarınızı kaybederseniz duvarlardaki süslemeler size nasıl fayda sağlayacak!*"<sup>56</sup> Şeyh Kassam, halkı işgalcilere karşı bilinçlendirme konusunda açık bir yol izledi. Hak elde etmek için ikna amacıyla İngilizlerle diyalog kurmanın ihanet olduğunu şu sözlerle dile getirdi: "*Bilineni deneyen kim olursa olsun haindir.*"<sup>57</sup>

Bunlar, İngiliz işgali dönemindeki akıl krizinin bazı tezahürleridir. Bu işgalin sona ermesinden kısa bir süre önce bu iş açık bir şekilde ortaya çıkmış olsa da bu durum Siyonist işgalin başlamasına kadar sürdü. 1948 savaşında Arap ordularını yöneten kişinin, "Glub Paşa" lakaplı İngiliz "John Bagot Glubb" olduğunu görüyoruz. Glubb, Arap ordularının yönetimini tamamen eline geçirmiş bulunuyordu. Filistin'deki Arap ordularının sahadaki faaliyetlerinin komutanlığı ise İngiliz subay "Norman Lash"ın elindeydi. Bilgi

<sup>55</sup> Salih, "Cuhûdu Ba'di Ulema fî Filistin...", s. 30-31.

<sup>56</sup> Salih, "Cuhûdu Ba'di Ulema fî Filistin...", s. 31; Halef, *Tecrubetü'ş-Şeyh İzzettin el-Kassam*, s. 43.

<sup>57</sup> Halef, *Tecrubetü'ş-Şeyh İzzettin el-Kassam*, s. 43.

krizinin, siyasi, askerî ve diğer alanlara kadar uzandığını görüyoruz. İngiliz komutası altındaki Arap ordularının büyük hezimetinden sonra krizin yeni bir merhalesine, tehcir krizine girdik. Bu yeni kriz, merkeze oturdu. Zira onun yanında her şey lüks görünür. İnsanlar evlerinden, topraklarından çıkarılıp çadırlarda çok zor şartlarda yaşamaya mahkum edildiler. Filistinliler çadırlarda ve diasporada açlıklarını giderecek bir lokma ararken, Siyonistler kitap ve el yazmalarını çalıp yağmalıyorlardı.

### **Siyonistler ve Bilgi Üretimi**

Günümüzdeki bilgi krizinin en şiddetli tezahürü, Siyonizm'in ve ona bağlı bilim adamlarının bilgi kaynaklarına hakim olmasıdır. Özellikle Filistin ve Beytülmağdis ile ilgili sabitelerin çoğunu değiştirmekte ısrar etmeleridir. Bu, Yahudi müsteşrikler tarafından Beytülmağdis hakkında akademik bir yöntemle ve sistematik bir şekilde yapılmaktadır. Bu durum yıllardır sürmektedir. Siyonistler sadece insanları yerlerinden etmekle yetinmeyip düşüncelerinin kökünü kazıyarak bunları kendi gündemlerine uygun bir şekilde değiştirmektedirler. İngiliz işgalinin başlangıcından itibaren Siyonistler manipülatif bilgi üretmeye çalışmaktadırlar. Filistin topraklarında kurulan ilk üniversite "İbrani Üniversitesi" olmuştur. İslam Konferansı'nda (şimdiki adı İslam İşbirliği Teşkilatı), buna tepki olarak 1931 yılında Beytülmağdis'te "Mescid-i Aksa İslam Üniversitesi" isminde bir yüksek İslami üniversitenin kurulması kararı alınmıştır<sup>58</sup> ancak bu fikir kağıt üzerinde kalmıştır. Kendileri için bilgi ve marifeti geliştirme hususunda kapılar sonuna kadar açık olduğu halde Siyonistler bu projenin iptali için çeşitli propaganda faaliyetlerinde bulunmuş ve İngilizler bu üniversitenin inşası için Hindistan'dan gelecek olan bağışların yerine ulaşmasına izin vermemişlerdir.<sup>59</sup> Bu durum, İngiliz ve Yahudi işgalcilerin Filistinlilerin ilmî anlamda gelişmelerinin önünde engel oluşturduklarının açık bir göstergesidir.

<sup>58</sup> Abdülaziz es-Sea'libî, *Halfiyetü'l-Mu'temeri'l-İslami bi'l-Kudüs 1350/1931*, (Beirut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1988), ss. 350-352.

<sup>59</sup> Teysir Cebbare, "Camiatü'l Mescidi'l-Aksa el-İslamiyye fi'l-Kudüs âmm 1931m", *Mecelletu Camietü'n Necah li'l-ebhas – el-ulûmu'l-insaniyye*, 2000, c. 14/1. Ayrıca bkz. Samir Muhammed Abdurrauf, *Mevkifü'l-Hac Emin el-Hüseyni ve İzzeddin el-Kassam mine'l-kadiyyeti'l-Filistinîyye -Dirasetun Mukarene-* (Yüksek Lisans tezi), el-Hac Hıdır Batine Üniversitesi, Cezayir: 2006, ss. 58-59.

1948 savaşında Siyonistler, toprak işgaliyle birlikte bilgi işgalini de gerçekleştirdiler. Ailelerin, edebiyatçıların, genel kuruluşların, okulların, üniversitelerin, camilerin ve kiliselerin kütüphanelerinden on binlerce kitap ve el yazması eseri çalmışlardır. Bu el yazması eserler; edebiyat, tarih, hukuk (şeriat) vb. farklı alanlardan kitapları, eski Mushafları, hadis kitaplarını, tıp, astronomi, geometri ve başka alanlarda kitaplara ek olarak çeşitli belgeleri, haritaları, dergileri ve gazeteleri içeriyordu.<sup>60</sup> Savaşın ve öldüren Siyonist ordunun gerisinde kitapları toplamakla görevli özel bir grup bulunuyordu.

Yahudi araştırmacı Ğayş Amiyet de, doktora araştırması sırasında "Milli Kütüphane" görevlilerinin, evlerin kütüphanelerinden değerli kitapların taranarak alınması operasyonunda askerlere iştirak ettiklerini fark ettiğini ifade etmiştir. Amiyet, bu işin sistematik bir şekilde yapıldığını, 1948 yılı yazında işgal hükümeti toplantısında bu konuda hazırlanmış ve kitapların yağmalanması ve çalınması faaliyetinin hükümetin bilgisi dahilinde gerçekleştiğini ortaya koyan bir protokolü ifşa etmiştir. Amiyet, kütüphane görevlisinin "şimdiye kadar Arap edip ve aydınların kütüphanelerinden 12.000 kitabın alınıp güvenli bir yere konulduğunu" kendisine söylediğini de nakletmiştir. Bu görevli, "1948 Mayıs'ı ile 1949 Şubat sonu arasında Milli Kütüphane çalışanlarının, Batı Kudüs sakinlerinden olan Filistinlilerin geride bıraktığı el yazması kitaplardan yaklaşık 30.000 tanesini topladıklarını" sözlerine eklemiştir.<sup>61</sup> Ayrıca Yafa, Hayfa, Taberiye ve Nasıra gibi diğer şehirlerde 40.000 kitap çalınmıştır. Bu kitaplar, büyük buğday çuvallarına konuluyordu ve uzun seneler sonra ancak fihristleri hazırlanabiliyordu.<sup>62</sup> Bu kitapların, Siyonist kütüphanelerinin zenginleşmesinde büyük bir katkısı olmuştur. Milli Kütüphane doğu bölümünün müdürü İlyahu Eştur, "Bu yolla getirilen kitapların sayısı senelerce kendimizin topladığı ve kurumların karşılığını vererek aldığı Arapça kitapların sayısından daha fazla olduğunu" ifade etmiştir.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Meşhur el-Habbazî Surur, "Şezeratun min Kıssati Nekteti'l-Kutubi ve'l Vesaik ve'l-Mahtutati'l-Filistiniyye amm 1948", *Mecelletu Şuûni'l-Filistiniyye*, 2015, c. 260, ss. 7-8.

<sup>61</sup> Ğayş Amiyet, *Bitaketün mülkiyye: Tarihun mine'n-nehbi ve's-savni ve'l-istila fi'l-mek-tebeti'l-vataniyyeti'l-İsrailiyye*, (Amman: el-Ehliyyetu li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2016), s. 88.

<sup>62</sup> Amiyet, *Bitaketün mülkiyye*, ss. 107-108.

<sup>63</sup> Amiyet, *Bitaketün mülkiyye*, ss. 101-102.

Bu kitapların bir kısmı depo ve kütüphanelere konulmuştur. İşgalciler, bu kitaplardan 26.000'den fazlasını uygun bulmadığından veya devlete tehdit oluşturduğunu düşündüğünden yakıp yok etmişlerdir.<sup>64</sup> Bir kısmını ise Hayfa'da kurdukları mezatlarda satın almak isteyenlere açık artırma ile satmışlardır. Bu kitapların sahiplerinden biri olan Mahmut Necip, kitaplarının satılacağını duyduğunda bu olayın “*tam anlamıyla bir kültür krizi*” ne işaret ettiğini ifade etmiştir.<sup>65</sup> Bu kitapların bir kısmı atık kağıt olarak satılmış bir kısmı ise içerdiği bilgilerden ve başkalarının bu bilgilere ulaşmasından çekinildiği için öğütülmüş ve tamamen yok edilmiştir.<sup>66</sup>

Bu anlatılanlar, işgalcilerin ilk adım olarak bilgi üzerinde hâkimiyet kurmaya ve hikâyelerine uygun olmayan şeyleri yok etmeye verdikleri önemi ortaya koymaktadır. Bu durum, “*kültürel yıkım*” olarak isimlendirilmesi mümkün olan bir durumdur<sup>67</sup> ve toplumu, devleti yıkmaktan, toprak ve mesken gaspından daha hafif bir yıkım değildir. Doğrusu geçen yüzyılın 60'lı yıllarında, bu kitapların fihristleri hazırlandığında kitapların sahipleriyle ilgisinin kesilmesi ve işgalcilere mal edilmesi için sahiplerinin isimlerinin silinmesine ve “*metruk mülk*” ismi altında kaydedilmesine karar verildi.<sup>68</sup>

Bu kitaplara el konulması sadece Siyonistlerin kütüphanelerinin zenginleştirilmesi için değildi. Aksine bunun bir başka oryantalist hedefi daha vardı. Bu hedef, “*İlk adım olarak Filistinliler için Siyonist hareketin hedefleriyle uyumlu, bu topraklarla ilgili hikâyesini doğrulayan ve Filistinlilerle verilecek mücadelede kendisinden yararlanılabilecek yeni bir akıl ve kimlik oluşturmak*” için kitaplara ve belgelere odaklanmak olarak belirlenmiştir.<sup>69</sup> “*Filistin tezine tahakküm etmek, oryantalist bilgi üretiminin bir parçası olmuştur. Bu da varlık sebebi olarak*

<sup>64</sup> Amiyet, *Bitaketün mülkiyye*, s. 88.

<sup>65</sup> Amiyet, *Bitaketün mülkiyye*, s. 122.

<sup>66</sup> Amiyet, *Bitaketün mülkiyye*, s. 129.

<sup>67</sup> Surur, “Şezeratun min Kıssati Nekbeti'l Kutub...”, ss. 5-23.

<sup>68</sup> Amiyet, *Bitaketün mülkiyye*, s. 108-110.

<sup>69</sup> Selim Tayeh, “Nekbe el-Filistiniyye, İhlalun Demografıyün ve Nekbetun Sekafiyye” (Cihad Ebu Reyya'dan naklen), *Quds Press*, 15 Mayıs 2016, <http://www.qudspress.cm.index.php?page=show&id=19100> (Erişim Tarihi: 06.03.2019)

*Filistinlileri tarihten silerek ve tamamen unutturarak Arapların ve İslam'ın bulandırılmasına dayanmaktadır.*"<sup>70</sup> Kitaplar bu amaçla çalınmış veya tahrip edilmiştir.

Sömürgeci anlayış genellikle toprak işgaliyle yetinmemekte, aksine insana ve tarihine de yönelmektedir. *"Sömürgecilik, halkı avuncunun içine alıp beyinlerini tüm şekil ve içeriklerinden boşaltmakla yetinmiyor; sapkın bir mantıkla geçmişine yönelip onu tahrif ederek yok etmeye yöneliyor."*<sup>71</sup> Bu durum, Siyonistlerin Filistin topraklarına ve ilmi servetlerine yönelik tahripkâr tutumuyla birebir örtüşüyor.<sup>72</sup> Filistin'de yapılanlar, bu hamlenin, geçmişi yok ederek yerine kendi sömürgeci anlayışlarıyla uyumlu "yeni bir hikaye" yerleştirmek için planlanmış, sömürgeci bir projenin bir parçası olduğuna delalet ediyor.

Bu hamlenin karşısında hakikati ortaya koyan onun kadar güçlü bir hamle olmayınca hakikat efsane, yeni hurafe ise hakikat olacaktır. Müslümanların ve başkalarının arasında yaygın olan fikirlerin çoğunun kaynağı Siyonistlerin propaganda ve uydurmalarıdır. Buna Filistinlilerin topraklarını Yahudilere sattığı söylemi örnek verilebilir. Bu konuda derin araştırmalarda bulunan bir kişi, toprakların büyük bir kısmının silah zoruyla işgal edildiğini görecektir. Ancak bu düşüncüyü yayanlar, genel akla tahakküm sağladıkları için bunda başarılı olmuşlardır. Siyonist kavramların yaygınlaşması, tarihte tezvıratta bulunmayı, gerçek kimliğin yok edilmesini ve kendi projelerinin yaygınlaşmasını da hedeflemiştir. Onlar bunda da önemli oranda başarılı olmuşlardır. Zira başvuru kaynağı olmasını arzuladıkları kavramların çoğu uluslararası bir sıfat kazanmış bulunmaktadır. Siyonistler bu amaçla "Kudüs Kuran'da zikredilmedi.", "İsra, Beytülmakdis'te olmadı.", "Kubbetüssahra, Emevilerin insanları Hac'dan alıkoymak için aldıkları siyasi bir karardır." gibi fikirler yaydılar. Bütün bu fikirler her tarafta hatta Müslümanlar arasında bile yayıldı.

Beytülmakdis ve tarihi ile ilgili durum incelendiğinde İsraili akademisyenlerin gerçekleri ortadan kaldırmaya ve Beytülmakdis

---

<sup>70</sup> Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, (New York: Grove Weidenfeld, 1991), s. 209.

<sup>71</sup> Omar Qassis, *On Sociocide: (Neo)Colonial Production of Knowledge in the Palestinian West Bank* (Yüksek Lisans tezi), Central European University, (Budapest: 2013), s. 11.

<sup>72</sup> Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 209.

tarihini tek taraflı, mutaassıp bir bakış açısıyla oluşturmaya çalıştıkları görülecektir. Bu durum, gerçekte Beytülmağdis'e hakimiyet sağlamaya çalışan Siyonist varlığın otoriter siyasi kurumlarıyla bağlantılı olan dinî ve siyasi sebeplere racidir. Bu kurumlar bununla özellikle devletlerini ve işgallerini hukuki, tarihî ve sanatsal olarak kanıtlama çabası içine girmektedir. Beytülmağdis hakkındaki mevcut akademik araştırmaların çoğu onun Yahudi veya Hristiyan tarafına yoğunlaşmış araştırmalardır. İslami tarafıyla ilgili akademik araştırmalar ise çok azdır.<sup>73</sup> Batılı ve İsraili araştırmacılar tarafından yapılan akademik çalışmaların çoğu konuyu mutaassıp bir yaklaşımla ele almıştır. Yahut da en azından önyargılı ölçüsüz oldukları söylenebilir. Öte yandan Beytülmağdis hakkında Araplar veya Müslümanlar tarafından insafli bir bakış açısıyla yapılan akademik araştırmalar ise oldukça azdır.

Bu araştırmaların bize Beytülmağdis ve önemini haiz mukaddes bir dinî mekan hakkında güvenilir gerçek bilgiler sunması beklenemez. Zira üç dinin talepleri, iddiaları ve devletlerin tamahları birbiriyle çakışmaktadır.<sup>74</sup>

Beytülmağdis hakkındaki mevcut araştırmaları, Oryantalist ve Siyonistlerin araştırmaları ile Arapların ve diğer Müslümanların araştırmaları olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. İlk kısımda yer alan incelemelerde Oryantalistler ve Siyonistler, ilk İslami fetihden sonraki Beytülmağdis ile ilgili İslami kaynakların önemini veya onun İslam'daki yerini ve önemini azaltmaya çalışmaktadırlar.<sup>75</sup> Bu, açık bir şekilde Beytülmağdis'in Müslümanlar nezdindeki yerinin sıradan olduğunu; Yahudilerin tasavvurunda ise merkezi ve son derece önemli bir konumda bulunduğunu delillendirmeyi hedeflemektedir.<sup>76</sup> Bu, aslında Siyonist yönetimlerin Beytülmağdis ve onun Yahudileştirilmesiyle ilgili şeyleri yok etme siyasetini ve faaliyetlerini uygulamak için dayanacağı ideolojik bir örtü ve fikrî bir zemin teşkil etmektedir.<sup>77</sup> Bu araştırmalar ilk bakışta akademik yazılar gibi görünmekle beraber incelendiğinde bala eklenmiş zehir oldukları anlaşılacaktır. Çoğu zaman metin bağlamı dışında okunur

<sup>73</sup> el-Awaisi, *Sinae'tu't-tarihi'l-müstakbelî*, ss. 25-29.

<sup>74</sup> el-Awaisi, *Sinae'tu't-tarihi'l-müstakbelî*, s. 27.

<sup>75</sup> el-Awaisi, *Sinae'tu't-tarihi'l-müstakbelî*, s. 28.

<sup>76</sup> Hasan Abdurrahman es-Silvadi, "el-Müsteşrikun el-Yehud ve Muhaveletü't-Tehvin min Kudsiyyeti Beytülmağdis fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve'l-Ehadisi'n-Nebeviyye", *Mecelletu Dirasati Beytülmağdis*, 2011, sayı: 11, ss. 1-24.

<sup>77</sup> es-Silvadi, "el-Müsteşrikun el-Yehud...", ss. 2-3.



veya hedefe ulaşmak için boynu kıvrılır. Bu yüzden bu araştırmaların çoğu, gerçekleri ortadan kaldırmak ve Beytülmakdis tarihini kendi bakış açılarına göre yazmak içindir.

Müslümanların yaptığı araştırmalara gelince bunların çok az bir kısmı akademik disipline sahiptir, onlarda duygusallık ağır basmaktadır ve bir sistematik yoktur.<sup>78</sup> Bundan dolayı biz hâlâ Beytülmakdis'le ilgili konularda sağlıklı İslami incelemelere muhtacız. Bu konuda akademik bilgi üretme yönünden hâlâ çok gerideyiz. Bunun; toplumsal, siyasal ve ekonomik realitelerden etkilenen gerçek bilgi krizine odaklanan birçok sebebi vardır. Bu durum, Müslüman araştırmacıyı zincirlemekte ve onu kendi imkânlarını kullanmaktan alıkoymaktadır.<sup>79</sup> Sahih bilimsel İslami incelemelerin bulunmaması sebebiyle uluslararası arenayı Siyonist ve oryantalistlerin Beytülmakdis ve Filistin meselesi ile ilgili üretimleri doldurmuştur. Hatta onların ilmî üretimleri genel araştırma ve incelemelerde ana kaynakları oluşturmaktadır. Bu durum; düşüncemiz, eğitimimiz ve kültürümüz üzerinde çok tehlikeli bir etki oluşturmuştur. Böylece Dr. Abdulfettah el-Awaisi'nin de işaret ettiği gibi "kalelerimiz içten bir tehdit altına girdi." Biz, kendi medeniyetimizin hüsrana uğraması veya intiharı sebebiyle başka bir medeniyetin esareti altında kurban olduk. Bizim düşüncemiz başkalarının düşüncelerinin kuşatması altında kaldı.<sup>80</sup> Bu durumun, Müslüman araştırmacıların çoğu zaman müsteşriklerin ve Siyonistlerin ileri sürdüğü şüphelere Beytülmakdis ve tarihiyle ilgili hakikatleri değiştirmelerine karşı savunmaya geçmesinde önemli oranda etkili olmuştur. Bunlar da sadece tepki dairesinde kalmış ve fiiliyata dökülmemiştir.

Bilgi krizinin tezahürleri geçmiş dönemle sınırlı kalmadı. Aksine başka bir taraf ciddiyetle onun söylemini geliştirmeye çalıştı. Özellikle "Siyonist" Müslümanlar arasında zuhur eden ve Siyonistlerle yakınlaşmaya çaba sarf eden yeni bir neslin ortaya çıkmasıyla beraber bu tezahürler günümüze kadar uzadı. Bu "Yeni Siyonistleşmişler" in "Arap Baharı"ndan ve halkların İsrail yanlısı yönetimlerine galip gelme çabasından sonraki çabaları daha da arttı. Bazı siyonistleşmiş Müslümanların kalemi utanmadan Siyonist tezini

<sup>78</sup> el-Awaisi, *Sinae'tu't-tarihi'l-müstakbeli*, s. 28.

<sup>79</sup> el-Awaisi, *Sinae'tu't-tarihi'l-müstakbeli*, s. 28

<sup>80</sup> el-Awaisi, *Sinae'tu't-tarihi'l-müstakbeli*, s. 29.

parlatmak için mürekkep akıtmaya devam ediyor.<sup>81</sup> Onlar bu tutumlarıyla “Siyonist Proje”ye -özellikle de Müslümanlar arasında-Siyonistlerden daha fazla hizmet ediyorlar.<sup>82</sup> Çünkü onlar, Beytülmağdis üzerindeki hakkını savunuyorlar ve Müslümanların hakkını inkar ediyorlar. Hatta bazı Siyonist siyasetçiler bunları “Hertzel’den daha fazla Siyonist” olarak tanımlayıp “İsrail Elçisi” olarak kabul edilmelerini istemişlerdir.<sup>83</sup> Bu taife sadece yazarlarla sınırlı değildir. Pek çok devlet yöneticisi ve siyasetçi de bu işgalciye teveccüh etmektedir. Son dönemde yaşanan bazı olaylardan, özellikle de A.B.D. Başkanı Donald Trump’ın Kudüsle ilgili aldığı bazı kararlardan sonra bunlardan pek çok kişi net bir şekilde kendini açığa vurmuştur.

Trump’ın, “Kudüs’ü İsrail’in başkenti” ilan eden ve ülkesinin elçiliğini Kudüs’e taşımayı öngören kararına verilen tepki çok zayıf kaldı. Onun B.M. Güvenlik Konseyindeki elçisi Nicky Hily özetle: “Herkes, bize bu karardan sonra gökyüzünün artık yerde olacağını söyledi. İşte Perşembe! Cuma, Cumartesi ve Pazar da geçti ve gökyüzü hâlâ yerinde duruyor” diyerek Müslümanların bu karar hakkındaki tepkilerinin zayıf kaldığını açıklamıştır. Bu durum, “sadece tepki verme” çerçevesinde kalmanın tabii bir sonucudur. Çünkü

<sup>81</sup> Bunlardan biri, (Sisi’nin emriyle) birçok açıklama yaparak Beytülmağdis’in Müslümanlar nezdindeki yerini bulandırmaya çalışan Yusuf Zeydan’dır. Zeydan, Mescid-i Aksa’nın yerinin Beytülmağdis’te değil Suudi Arabistan’da Cı’rane’de olduğunu savunmuştur. Bu açıklamaların aslı Siyonist müsteşrik Mordechai Kedar’ın dile getirdiği görüşlerin harfi harfine aynısıdır. Kedar’ın bu konudaki görüşlerini anlattığı kayıt için bkz. Mordechai Kedar, Limaza lem yerid zikru’l-Kuds fi’l-Kur’an, <https://www.youtube.com/watch?v=6VwQg3JhA7g>; [https://www.youtube.com/watch?v=tYSx\\_MZEL\\_w&feature=youtu.be&t=4m-55s](https://www.youtube.com/watch?v=tYSx_MZEL_w&feature=youtu.be&t=4m-55s) (Erişim tarihi: 06.03.2019)

<sup>82</sup> Siyonist yazar Jacky Hugi, Zeydan’ın yaptığını Siyonist ordudaki Paraşütçüler Tugayı komutanı ve Kudüs ile Mescid-i Aksa’yı işgal etmekle görevli General Mordechai Gur’un 1967 harbi sırasında yaptıklarına benzetmektedir. Hugi şöyle demiştir: “Gur nasıl ki İsrail ordusu adına Mescid-i Aksa’yı İsrail’e teslim ettiyse Yusuf Zeydan da aynı şekilde Kudüs’ü ve Aksa’yı Araplar adına İsrail’e teslim etmiştir.” Hugi, sözlerini şöyle sürdürmüştür: “Hiçbir Yahudi, Kudüs’ün Yahudiliğini Yusuf Zeydan kadar savunamamıştır. Hiçbir Arap aydınının Mescid-i Aksa’nın Kudüs’te olmadığını onun kadar savunduğu vaki olmamıştır.” Bkz. Salih en-Nuâymî, “es-Sahayinetu yehteffüne bi teşvihi Yusuf Zeydan tarihe’l-ummeti”, *el-Beyan Dergisi*, 15.05.2017, <http://www.albayan.co.uk/Article-2.aspx?id=577> (Erişim tarihi: 06.03.2019)

<sup>83</sup> Bkz. Ahmed Hazim, “İlamiyyune Arab fi Hidmeti İsrail Sehayinetu Ekser min Hertzel”, *Kullu’l-Arab*, <http://www.alarab.com/Article/856712> (Erişim tarihi: 06.03.2019)

tepki, kapalı daireler içinde kalması sebebiyle zamanla tesirini kaybeder ve gerçek anlamda hiçbir etki yaratmaz. Eski hikmetli bir sözde şöyle denilmiştir: “En iyi savunma aracı hücumdur.” Ancak biz, son bir yüzyıldır hâlâ kapalı daire içinde duruyoruz.

### **Sonuç**

Beytülmakdis ve Filistin topraklarının işgal krizi ve halkının göç etmesi geçen yüzyılın en büyük felaketlerindendi. Fakat krizin daha büyük ve daha şiddetli olanı aklın işgalinde yaşandı. Akıl işgalinin veya bizim bilgi krizi diye isimlendirdiğimiz krizin en tehlikeli yönlerinden biri, işgalcilere güvenip, onları dost ve arkadaş edinmek ve tüm söylediklerine teslim olmaktır. Beytülmakdis’in 1917’deki işgali, ilk senelerde işgalleri “özgürleştirici” olarak gören bazı Arapların yardımı ile gerçekleşmiştir. İbn Haldun’un “mağlup olanlar daima galip olanları taklit etmeye düşkündür” sözü, onları tavsif etme konusunda tam isabetli bir sözdür. Aslında galip sömürgeciye bir karşı koyma eğilimi de vardı ancak insanların çoğu İngilizlere tutundu ve günümüze kadar onlara ve Batıya olan güvenlerini sürdürmeye devam etmektedirler. Ancak İngilizlerin gerçek yüzünün ortaya çıkması, çoğu kişinin bu “sarhoşluktan” uyanmasına yardımcı oldu. İnsanlar, kendilerini topraklarından çıkaran işgalci Yahudilere ise tutunmadı ve onlara kanmadı. Siyonizme karşı tutuşturulan direniş meşalesi günümüze kadar yanmaya devam etmektedir.

Bilgi krizinin en şiddetli illetlerinden biri, pek çok kişinin duygusal tepkinin esiri olması veya Siyonist işgalciye karşı yürütülen direnişte sadece tepki vermekle yetinmesidir. Bu durum, Beytülmakdis’le ilgili İslami söylem hakkında sağlam akademik yazıların azlığında açıkça ortaya çıkmaktadır. Üstelik uluslararası alan, Siyonist ve oryantalistlerin araştırmalarına bırakılmış ve sadece onların çalışmaları tanınmış ve geçerli hâle gelmiştir. Burada sorulması gereken soru şudur: Enkaz üzerinde ağlayıp inilti sözler sarf etmekten kurtulup bu krizden bizi çıkaracak sistemli çalışmalara geçebilecek miyiz? Sadece tepki verme esirliğinden kurtulup fiili çabaya geçişe güç yetirebilecek miyiz?

Zaman sadece tepki koyma siyasetinin yetersizliğini ortaya koymuş bulunmaktadır. Yeni bir krize tahammülümüz yoktur. Zaman geçmeden uyanmamız için -Allah korusun- Mescid-i Aksa’nın yıkılması gibi bir krizi bekleyemeyiz. Biran önce geçmiş yüzyıldaki

hatalarımızı tahlil etmeli, kapalı dairede kalan tepki verme siyasetinden çıkıp eylem politikasına geçmeliyiz. Buna da ilk adım olarak bizim için başlangıç noktası oluşturacak sahil bir bilgi ortamı oluşturma yoluyla gerçekleşecek bir bilgi devrimiyle başlamalıyız. Böylece geleceği sahil ve güvenilir esaslar üzerine tasarlayıp planlamamız mümkün olacaktır. Biz buna yaklaşık 20 yıl önce başladığımız "Beytülmağdis Akademik Çalışmalar Projesi" ile katkı sunmaya çalışıyoruz. Burada Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi ile Malezya Utara Üniversitesinde başlayan Beytülmağdis çalışmalarının bu anlamda çok önemli bir adım olduğuna da dikkat çekmek istiyoruz. Zira buralarda yapılacak yüksek lisans ve doktora çalışmaları, özgün sahil bilgi üretme hususunda önem arz etmektedir. Böylece bu konuda bilgi ithal etmekle yetinmeyecek üretilen bilgiyi ihraç etme imkânı da bulacağız. Bu sahil bilginin yayılmasıyla beraber İslami söylem uluslararası alanda başta Müslümanlar araştırmacılar olmak üzere tüm araştırmacılar için temel kaynak olacaktır.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Eğer İslam dünyasının üniversiteleri akademik olarak bu çabaya kucak açarsa bilgi krizi üzerindeki devrimi gerçekleştirmek kolay olacaktır. Çünkü bilgi üreterek bilgi krizini bitirmeye ve yüzyıl boyunca bize sıkıntı veren cehaleti yok etmeye doğru gerekli adımı atmış olacağız. Eğer akıldaki krizi aşabilirsek toprak işgali krizini bitirme konusunda doğru bir yola girmiş olacağız.

## Kaynakça

- Abdurrahman, Avatıf. *el-Meşru'us-Sihyonî: el-İhtirakü's-Sihyonî li Mısır min 1917*, (Kahire: Daru'l Arabî li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2017).
- \_\_\_\_\_, *Mısır ve Filistin: Ru'yetun tarihiyyetun ve muasire 1917-2009*, (Kahire: el-Mektebetu'l-Ekadimiyye, 2011).
- Abdurrauf, Samir Muhammed. *Mevkifü'l-Hac Emin el-Hüseynî ve İzzeddin el-Kassam mine'l-kadiyyeti'l-Filistiniyye -Dirasetun Mukarene-* (Yüksek Lisans tezi), el-Hac Hıdır Batine Üniversitesi, Cezayir 2006.
- Amiyet, Ğayş. *Bitaketün mülkiyye: Tarihun mine'n-nehbi ve's-savni ve'l-istila fi'l-mektebeti'l-vataniyyeti'l- İsrailiyye*, el-Ehliyyetu li'n-Neşri (Amman: ve't-Tevzi', 2016).
- Atiyye, Samir. *Divanu'l-Awda*, (Dimeşk: Tecamuu' el-Awda el-Filistini, 2008).
- Cebbare, Teysir. "Camiatü'l-Mescidi'l-Aksa el-İslamiyye fi'l-Kudüs âmm 1931m", *Mecelletu Camieti'n Necah li'l-ebhas - el-ulümu'l-insaniyye*, 2000, c. 14/1.

- Cerrar, Mervan. "el-Hitabü's-Siyasi el-Filistinî fi Zilli'l-İdareti'l-'Askariyyeti'l-Britaniyye (Aralık 1918 - Temmuz 1920)", *Mecelletü'l-Camietü'l-İslamiyye* (Silsiletü ed-Dirasat el-İnsaniyye) c. 17, sayı: 1, 2009.
- Çandarlıoğlu, Kadir. *Araplar bize ihanet etti, bizi arkadan vurdu yalamı – Şerif Hüseyin meselesi*. Belgelerle Gerçek Tarih, <http://www.belgelerlegercektarih.com> (Erişim tarihi: 21.03.2019).
- Ebu Şavir, Sadî. *Tatavvuri'l-itticahi'l-vatani fi'ş-şi'ri'l-Filistini el-muasir*, (Beyrut: el- Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasati ve'n-Neşri, 2003).
- el-Âlim, İsmail Ahmet. "et-Turasu fi Şi'ri Abdurrahim Mahmud", *Mecelletu'd-Dirasati'l-İslamiyye*, 2014, c. 49, sayı: 3, ss. 225-246.
- el-Awaisi, Abdulfettah. *Sinae'tu't-tarihi'l-müstakbelî: Nemazicu Beytülmağdis litefsiri'l-ehdasi'l-mu'asire ve tevcihiha*, (Cezayir: Daru'l-Halduniyye, 2013).
- el-Esta, Adil. "el-İngiliz fi'l-Edebi'l-Filistinî", *Mecelletu Camietü'n-Necah li'l-Ebhas* (el-Ulumu'l-İnsaniyye), 1999, c. 13, sayı: 2, ss. 750-787.
- el-Ğarib, İsam. *Hacı Muhammed Emin el-Hüseyini ve devruhu fi'l-hareketi'l-vataniyyeti el-Filistiniyye (1897-1974)*, (Beyrut: Merkezul-Hadara li-Tenmiyyeti'l-Fikri'l-İslami, 2014).
- el-Ğurî, Emil. *Filistin 'abre sittine 'âmen*, (Beyrut: Daru'n-Nehar li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1972).
- el-Hevali, Sefer. *el-Muslimune ve'l Hadâretü'l-Ğarbiyye*, elektronik baskı, 2018.
- el-Hüsni, Abdülkerim. *es-Sihuniyye: el-Garb ve'l-mukaddes ve's-siyase*, (Kahire: Şems li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2010).
- el-Kisvani, Nahide Ahmet. "Teceliyatü'l-Kudüs fi Şi'ri Vedü'l-Bustanî", *Mecelletu Kulliyeti't-Terbiyyeti'l-Esasiyyeti li'l-ulumi't-terbeviyyeti ve'l-insaniyye / Camiatu Babil*, 2017, sayı: 35.
- en-Nuâymî, Salih. "es-Sahayinetu yehteffüne bi teşvihi Yusuf Zeydan tarihe'l-ummeti", *el-Beyan Dergisi*, 15.05.2017, <http://www.albayan.co.uk/Article2.aspx?id=577> (Erişim tarihi: 06.03.2019)
- er-Rimavi, Ali Mahmud. *Divanu Ali Mahmud er-Rimavi*, <http://www.poesgate.com/Poet.aspx?id=4284> (Erişim tarihi: 06.03.2019)
- es-Sea'libî, Abdülaziz. *Halfiyetü'l-Mu'temeri'l-İslami bi'l-Kudüs 1350/1931*, (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1988).
- es-Sekakini, Halil. *Kezae ene ya dünya bi yeomiyat Halil es-Sekakini*, yayına hazırlayan: Hale es-Sekakini, 1.bsk., (Kudüs: Matbaa 6 et-Ticariyye, 1955).
- Es-Sicistânî, Ebû Dâvûd. *Kitâbü'z-zühd*, (Kahire: Darul-Mişkat li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1993).
- es-Silvadi, Hasan Abdurrahman. "el-Müsteşrikun el-Yehud ve Muhaveletu't-Tehvin min Kudsiyyeti Beytülmağdis fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve'l-Ehadisi'n-Nebeviyye", *Mecelletu Dirasati Beytülmağdis*, 2011, sayı: 11, ss. 1-24.
- Fanon, Frantz. *The Wretched of the Earth*, (New York: Grove Weidenfeld, 1991).

- Halef, Ali Hüseyin. *Tecrubetü's-Şeyh İzzettin el-Kassam*, 2. bsk., (Suriye: Daru'l-Hivar li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1986).
- Hamid, Muhammed. "Mevakıfu'l-Liberaliyyeti'l-Arabiyyeti mine'l-Kadiyyeti'l-Filistiniyye: Mısır Nemuzecen" *Kadaya ve'n-Nezârat Dergisi*, 2017, sayı: 7,.
- Hazim, Ahmed. "İlamiyyune Arab fi Hidmeti İsrail Sehayinetu Ekser min Hertzal", *Kullu'l-Arab*, <http://www.alarab.com/Article/856712> (Erişim tarihi: 06.03.2019)
- Hüseyin, Hüsnü Mahmud. "Medhalun li Diraseti Şi'ri'l Mukaveme", *Mecelletu Şuuni Filistiniyye*, 1980, sayı: 106, [http://www.thaqafa.org/site/pages/details.aspx?itemid=6115#.XJj-0\\_uqzaUk](http://www.thaqafa.org/site/pages/details.aspx?itemid=6115#.XJj-0_uqzaUk) (Erişim tarihi: 06.03.2019)
- Hüseyin, Muhammed. *el-İtticahatü'l-vataniyye fi'l-edebi'l-muasir*, (Beirut: Müessesetü'r Risale, 1984).
- İbn Asâkir, Ali. *Târîhu medîneti Dımaşk*, (Şam: Darul-Fikr, 1966).
- İlhami, Muhammed. "Ba'du Ma Kaddemet Mısır li Filistin", 2017, [http://melhamy.blogspot.com/2017/12/blog-post\\_13.html](http://melhamy.blogspot.com/2017/12/blog-post_13.html) (Erişim tarihi: 06.03.2019).
- İsmail, Seyyid Ali. "Eseru Buhusi'l-Edebi'l-Arabiyye'l-Hadis ve Nekduhu fi Binai Hadaretü'l-Ümme: Havliyyetu Kulliyeti'l-Adab ve'l-Ulum bi Camiati Katar Nemuzecen", *İshamati'l-Luğeti ve'l-Edeb fi'l-Binai'l-Hadârî li'l-Ummeti'l-İslamiyye Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi, 2007, c. 1, ss. 59-75.
- Lawrence, T. E. *Seven Pillars of Wisdom: a Triumph*, (Oxford: Oxford University Press, 1955).
- Mansur, Hayri. *el-İstişrak ve'l-va'yu's-salib*, (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasati ve'n-Neşr, 2001).
- Millî İrşad Bakanlığı, Genel Basın Komitesi, "Meleffu Vesaik-i Filistin: Mecmuatu Vesaik ve Evrak Hâsse bi'l-Kadiyyeti'l-Filistiniyye, 637 yılından 1949 yılına kadarki dönemi kapsayan birinci kısım", Kahire 1969.
- Muhafaza, Ali. "el-Asarü's-Siyasiyyeti ve'l-İktisadiyye ve'l-İctimaiyye ve's-Sekafiyye li'l-Harbi'l-Alemiyyeti'l-Ûlâ 'ala Filistin ve'l-Ûrdün", *Mietu amm 'âla'l-Harbi'l-Alemiyyeti'l-Ûla - Mukarebat Arabiyye*, (Katar: el-Merkezu'l-Arabi li'l-Ebhas ve Diraseti's-Siyasat, 2016).
- Nassar, Fethi. *Vesaik Filistin...mine'l-uhdeti'l-Ömeriyye ila va'di Balfour*, (ed-Darü's-Sekafiyye li'n-Neşr, ty).
- Nesif, Hüseyin b. Muhammed. *Mâdi'l-Hicaz ve hadiruhu*, (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Hudeyr, 1930).
- Nesim, Belhul. *el-Mevsu'atü'l-kübra li'l-cemaati'l-İslamiyyeti'l-Müselleha*, (Amman: Emvac li't-Tibaeti ve'n-Neşri ve't-Tevzi'i, 1984).
- Qassis, Omar. *On Sociocide: (Neo)Colonial Production of Knowledge in the Palestinian West Bank* (Yüksek Lisans tezi), Budapest: Central European University, 2013.

- Raif, Ahmet. *el-Hıyanetül-Arabiyyetü'l-kübra: Kitabü'l Haşimiyyiyn el- esved min Şerifila'l-Melik*, (ez Zehra li'l-İ'lami'l-Arabi Kısmü'n-Neşr, 1992).
- Salih, Muhsin. "Cuhûdu Ba'di Ulema fî Filistin fî Ri'ayeti'l-Mukaddesati'l-İslamiyyeti fî'l-Kudsi ve Himayetiha", *Mecelletu Dirasati Beytülmakdis*, 1997, sayı 1/1, ss. 21-46.
- Surur, Meşhurü'l Habbazi. "Şezeratun min Kıssati Nekbeti'l Kutubi ve'l-Vesaik ve'l- Mahtutati'l-Filistiniyye Âmm 1948", *Mecelletu Şuûni'l-Filistiniyye*, 2015, c. 260.
- Tayeh, Selim. "Nekbe el-Filistiniyye, İhlalun Demografıyyun ve Nekbetun Sekafiyye", *Quds Press*, 15 Mayıs 2016, <http://www.qudspress.cm.index.php?page=show&id=19100> (Erişim tarihi: 06.03.2019).
- Zerik, Konstantin. *Ma'na'n-Nekbe*, (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1948).
- \_\_\_\_\_, *Ma'na'n-Nekbe Müceddeden*, (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1967).

## Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri

Ziya POLAT\*

---

### Causes of the Crusades in the context of Jerusalem Massacre

---

**Citation/©:** Polat, Ziya, (2019). Causes of the Crusades in the context of Jerusalem Massacre, Milel ve Nihal, 16 (1), 175-198.

**Abstract:** The crusades come to the agenda with the claims of the rescue of the holy land or the crusaders' pursuit of material interests. However, while these two reasons were discussed, the massacres during the expeditions were consciously ignored by some historians. The Western-centered understanding of history has built events or phenomena as they wish: highlighting the issues that they deem valuable for themselves, leaving out the experiences that they thought would be counted against them in the margins of history. Considering this aspect, the crusades consist of a chain of important events that reveal the genocidal nature of regardless of the actual reasons. The aim of this article is to examine the reasons of the Crusades through the massacre which have taken place in Jerusalem. As the main sources of this study will be the crusading chronicles, both the objectives at the starting point of the campaigns will be easily determined and the reality of the objectives will be tested on the basis of their advent. Thus, the massacres of the crusaders in Jerusalem will be discussed as well as making more apparent the reasons of the aims of the crusades.

**Keywords:** The Crusades, Jerusalem, Massacre, Historians of the Crusades, Muslim historians.

---



---

**Atıf/©:** Polat, Ziya, (2019). Kudüs Katliamı Bağlamında Haçlı Seferlerinin Sebepleri, Milel ve Nihal, 16 (1), 175-198.

**Öz:** Haçlı seferleri kutsal toprakların kurtarılması veya haçlıların maddi menfaat peşinde koşma iddialarıyla gündeme gelmektedir. Oysa bu iki sebep

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, [polatzypolat@gmail.com].



tartışılırken seferler boyunca yapılan katliamlar bazı tarihçiler tarafından bilinçli bir şekilde gözden ırak tutulmuştur. Batı merkezli tarih anlayışı olayları veya olguları istediği gibi inşa etmiş, kendileri açısından değerli gördükleri konuları ön plana çıkarmış, aleyhlerine olacağını düşündükleri yaşanmışlıkları da tarihin tozlu sayfaları arasına terk etmiştir. Bu yönüyle düşünüldüğünde haçlı seferleri sebepleri ne olursa olsun katliamcı tabiatı gözler önüne seren önemli olaylar zincirinden oluşmaktadır. Bu makalenin amacı haçlı seferlerinin sebeplerini Kudüs katliamı üzerinden irdelemektir. Çalışmanın ana kaynaklarını haçlı vakayinameleri oluşturacağından hem seferin başlangıç noktasındaki amaçları kolayca tespit edilebilecek hem de vardığı yerde yapılanlar üzerinden amaçlarının gerçekleştiği test edilmiş olacaktır. Böylece haçlıların Kudüs'te yaptığı katliam gözler önüne serileceği gibi haçlı seferlerinin sebepleri veya amaçları da daha görünür hale gelmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Haçlı Seferleri, Kudüs, Katliam, Haçlı Tarihçileri, Müslüman Tarihçiler.

## Giriş

Haçlı seferleri; Müslüman-Hristiyan ilişkileri bağlamında tarihin dönüm noktalarından birini oluşturmaktadır. İslam'ın doğuşundan kısa bir süre sonra Müslümanların dönemin iki süper gücünden biri olan Sasani İmparatorluğunu tarih sahnesinden silmesi, diğerini de Anadolu ve Batı'daki topraklara sıkıştırması böylece bilinen dünyanın büyük bir kısmına hükmetmesi, Batı Hristiyan dünyasında tepkilerin ortaya çıkmasına ve bazı önlemlerin alınmasına sebep olmuştu. Buna rağmen kısa ve orta vadede verilen tekiler herhangi bir sonuç doğurmamış; fakat uzun vadede önce Endülüs'te *Reconquista* ardından da haçlı seferleri ile Doğu Akdeniz'de Müslümanlara karşı netice elde etmişlerdi. Makale Batı Hristiyan dünyasının papanın çağrısıyla gerçekleştirdiği Birinci Haçlı Seferi'nin sebeplerini Kudüs'te yapılan katliam üzerinden değerlendirecektir.

Haçlıların Doğu Akdeniz'e niçin geldikleri çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. Fakat iki tarafı ilgilendiren bu olaylar dizisi hakkında modern dönemde yapılan çalışmalar daha çok batı merkezli icra edilmiştir. Bu da konu hakkında tek taraflı bakış açısının egemen olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla söz konusu bakış açısı birçok soru ve sorunun oluşmasına sebep olmaktadır. Bunlar içerisinde en çok tartışılan konuların başında haçlı seferlerinin niçin yapıldığı sorusu yer almaktadır. Problem hakkında yapılan tartışmalar güncelliğini korumakta ve birçok yeni metin ortaya çıkmaktadır. Fakat bu metinlerin batı merkezli olması yeni sorunlara sebep olmakta, böylece tek taraflı bakış açısını pekiştirmektedir. Bu

durum İslam dünyasında konu ile alakalı çalışmaların yetersiz olmasından kaynaklanmaktadır.

Makalede haçlı seferlerinin sebepleri; bölgeye geldiklerinde haçlıların yaptıkları, tavırları ve davranışları üzerinden sorunsallaştırılarak ele alınacaktır. Bu çerçevede Kudüs'te yaşananlar önemli veriler sunmaktadır. Haçlıların şehirdeki uygulamaları, İslam ve Müslüman algılarıyla doğru orantılıdır. Algıdaki olumsuzluk şiddetin boyutlarını derinden etkilemiştir. Makalede haçlıların şehirde yaptıkları katliam ve cesetler üzerinde uyguladıkları vahşet, bölgeye geliş amaçları ve haçlı seferlerinin sebepleri çerçevesinde analiz edilecektir. Böylece tartışma farklı bir boyuttan gündeme taşınmış olacaktır.

Haçlıların Kudüs'te yaptıkları katliam Müslüman görgü şahitleri üzerinden kaynaklara geçirilememiştir. Çünkü şehirdeki insanların tamamı –Vali İftiharüddeve ve maiyeti hariç- katledilmiş, böylece orada yaşananları anlatacak Müslüman bir göz hayatta kalmamıştır. Bu durum başlı başına şehirde nasıl bir vahşetin uygulandığının en büyük şahididir. Dolayısıyla konu ile ilgili tartışmalar haçlı kronikleri üzerinden yapılacaktır. Çünkü Kudüs'te yaşananlarla ilgili sadece haçlıların şahitlikleri günümüze ulaşmıştır. Bunlar o gün yaşananları kısmen de olsa aydınlatmakta ve haçlıların bölgeye geliş amaçlarını anlamaya yardımcı olacak ipuçları sunmaktadır. Bu yönüyle de makale farklı veriler sunacaktır. Öte yandan metodolojik açıdan argümanları sağlam temellere oturtmak için dönemin Müslüman kaynaklarının yazdıkları haçlı kronikleri ile karşılaştırılacak, böylece konu farklı açılardan tartışılacaktır. Fakat Müslüman tarihçilerin yazdıklarının daha çok ikinci elden bilgiler üzerinden özet olarak verildiği ifade edilmelidir.

### **Haçlı seferlerinin sebepleri**

Haçlı seferleri sebepleri bağlamında birçok tartışmaya neden olmaktadır. Haçlı kronikleri bağlamında düşünüldüğünde haçlı seferlerinin sebeplerinin ana temasının dini sebepler olduğu görülecektir. Özellikle birinci sefere katılan din adamları bunu sık sık vurgulama zorunluluğu hissetmektedirler. Kaynaklar bu düşüncüyü Papa II. Urbanus'un 27 Kasım 1095 tarihinde<sup>1</sup> Clermont Konsili'nde yaptığı konuşmaya dayandırmaktadırlar. Buna göre dini

---

<sup>1</sup> Peter Lock, *The Routledge companion to the crusades* (London; New York: Routledge, 2006), s. 20.

tema üç temel esas üzerinden inşa edilmektedir. Birinci tema Hıristiyanların kutsal topraklarının Müslümanların işgali altında olduğu iddiasıdır. Bu durum haçlılar için büyük bir züldür ve tanrının doğduğu ve önemli hadiselerin gerçekleştiği yerler acilen Müslümanların boyunduruğundan kurtarılmalıdır.<sup>2</sup> Dini saikin ikinci teması da Müslümanların işgali altında olan yerlerdeki Hıristiyanlar zulme uğramakta, dolayısıyla güçlü ve üstün olan Batılı Hıristiyanlar onları kurtarmak için elinden gelen bütün çabayı göstermeleri gerektiği düşüncesi üzerine bina edilmektedir. Aksi halde görevlerini yerine getirmeyerek tanrının iradesine karşı gelmiş olacaklardır.<sup>3</sup> Kaynaklarda haçlı seferlerinin dini sebebi olarak gösterilen diğer bir neden Müslümanların, Batılı Hıristiyanların kutsal beldeleri ziyaret edip haccetmelerine engel olmaları olarak tasvir edilmektedir. Özellikle Willermus bu durumu acınacak bir şekilde tasvir edip haçlı seferini haklı sebeplere dayandırmaya çalışmaktadır.<sup>4</sup> Bunun için de her genç Hıristiyanların yolda çekecekleri sıkıntıları göze alarak mutlaka sefere katılmaları gerektiğini ifade etmektedir.<sup>5</sup>

Haçlılar bölgeye kalıcı olma düşüncesiyle gelmişlerdi. Bunun için de ele geçirdikleri şehirlere yerleşebilmeleri için şehir halkını

<sup>2</sup> Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, trc. Hrant D. Andreasyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), s. 188; Tyrensis Willermus, *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar*, trc. Ergin Ayan, 1. Bs (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2016), ss. 50-51; Ernoul, *Haçlı Seferleri Tarihi Selahaddin Eyyubi ve Kudüs'ün Fethi*, trc. Ahmet Deniz Altunbaş (Kronik Kitap, 2019), s. 21; Işın Demirkent, "Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri", *Tarih Dergisi / Turkish Journal of History*, 35 (1994) s. 67. Demirkent makalede dini motifin itici bir güç olduğu, seferin aslında siyasi, sosyal ve ekonomik sebeplere dayandığı tezini ileri sürmektedir. Nitekim Papa II. Urbanus'un konuşmasına bakıldığında kutsal toprakların işgal altında olduğu vurgusunun arka planda kaldığı görülmektedir.

<sup>3</sup> Carnotensis Fulcherius, *Kudüs Seferi Kutsal Toprakları Kurtarmak*, çev.: İlcan Bihter Barlas, 1. bs (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009), s. 50.

<sup>4</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, ss. 42-43; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 4. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 1: 84. Anna Komnena benzer bir efsaneyi Pierre Hermit' üzerinden anlatır. Buna göre ünlü keşiş Kudüs'ü ziyaret etmek istemiş fakat Müslümanlar buna engel olmuştu. Bunun üzerine Pierre Batı'ya dönüp vaazlar vererek Kutsal toprakları Sarazen ve Türklerden kurtarmak için Hıristiyanları sefere ikna etmiştir. Görüldüğü üzere bu anlatıda Papa II. Urbanus herhangi bir şekilde yer almamaktadır (Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası İmparator Alexios Komnenos Döneminin Tarihi*, trc. Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), s. 303.

<sup>5</sup> Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, çev.: Ergin Ayan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), s. 50.

kılıçtan geçirmeleri gerekmektedir. Nitekim Kudüs dahil girebildikleri bütün şehirlerin halklarını katletmekten çekinmemiş hatta bunu görev bilinciyle yerine getirmişlerdi. Dolayısıyla haçlılar dini saiklerden ziyade toprak ve şehirler elde etmek, dolayısıyla zenginliklere sahip olmak için bölgeye gelmişlerdi. Çünkü onlar bu toprakların kendilerine ait olduğunu, Müslümanların buraları zulüm ve haksızlıklar yoluyla ellerinden aldıklarını, hatta bunun da ötesine geçerek söz konusu toprakların kendi anavatanları oldukları inancına sahiptilerdi. Çünkü onlara göre Tanrı ilk insanı burada yaratmış, insanoğlu buradan yeryüzüne yayılmıştır.<sup>6</sup>

Haçlı seferleri esnasında yazılan kroniklere bakıldığında oldukça yoğun bir dini hissiyatın olduğu görülmektedir. Bunun sebebi kronik yazarlarının neredeyse tamamının din adamlarından oluşmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu metinler haçlı seferlerinin pür dini amaçlar uğruna yapıldığı izlenimi vermektedir. Fakat metinlerdeki detaylara bakıldığında sefer katılan haçlıların büyük kısmının hatta liderlerin neredeyse tamamının dini amaçlardan ziyade maddi menfaat ve güç elde etme amacıyla seferlere katıldığı görülmektedir. Mesela birinci haçlı seferinin liderlerinden olan Tankred'in Kudüs'te katliam işlerini bitirdikten sonra diğer liderlerden erken davranarak kutsal mekanlardaki altın, gümüş ve mücevherleri ganimet olarak aldığını fakat daha sonra bunları iade ettiği ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Kroniklerin hiçbirinde ifade edilmemiş olmasına rağmen Tankred'in söz konusu ganimeti iade etmesi aldığı tepkilerden sonra olmalıdır. Çünkü haçlılar şehre girmeden önce evlerin nasıl paylaşılacağı konusunu konuşmuş, fakat ganimetler hakkındaki tartışmalar sonuçlandırılmamıştı. Dolayısıyla kutsal mekanlardan elde edilen ganimet, Kudüs'ü kimin nasıl yöneteceğinde olduğu gibi, tartışma konusu olmuş, Tankret söz konusu ganimetleri teslim etmek zorunda kalmıştı. Dolayısıyla kroniklerde ifade edilen pür dini amacı olduğu gibi kabullenmek büyük sorunlar oluşturacaktır.

<sup>6</sup> Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 106.

<sup>7</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 363.

### Kudüs Katliamı

Haçlılar dağlık bir bölge üzerinde kurulmuş olan Kudüs'ün önlerine geldiklerinde takvim 7 Haziran 1099 tarihine işaret etmekteydi.<sup>8</sup> Haçlılar Seferin başlamasından üç yıl sonra zorlanarak da olsa, yabancıları oldukları bir coğrafyada sırasıyla İznik, Urfa, Antakya ve Maarratünnuman gibi şehirleri almış, büyük bir öz güven elde etmişlerdi. Kudüs önlerinde karargâh kurduklarında içerde hazırlık yapmış savunmacılara ve sağlam surlarına rağmen şehri almalarına kesin bir şekilde inanmaktaydılar. Çünkü Tanrı'nın emriyle sefere çıkmış ve onun inayetiyle Kudüs surlarının önüne kadar gelmişlerdi. Onları buraya kadar getiren kuvvet şehri almalarına da mutlaka yardım edecekti. Bunun da ötesinde şehre hâkim olmaları onlar için Tanrı'nın vadiydi ve bunun gerçekleşmesi dışında bir seçenek yoktu.<sup>9</sup>

Haçlılar şehrin önüne geldikleri ilk gün kuşatmayı başlatmışlardı. Fakat Zeytin dağındaki bir keşişin ısrarlarıyla bir müddet beyhude devam ettirdikleri saldırıya, kuşatma aletlerinin yetersiz olduğu anlaşılınca, 12 Haziran tarihinde ara verildi. Çünkü surların arkasında savunma yapanlar savaş teçhizatı bakımından onlardan daha iyi durumdaydı. Haçlılar mancınıklarla surları dövsele de bunların yeterli olmadığı ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla kuşatmayı kırabilecek malzemeye ihtiyaçları vardı. Nitekim 15 Haziranda toplanan savaş konseyinde yeterli teçhizat hazırlanmadan bir daha saldırıya karar verilmişti. Bunun için de savunmadakilerle aynı şartlarda mücadele edebilecek ve surları aşmada onlara yardımcı olacak ateşe dayanıklı kuleler, daha fazla mancınık ve fırsat bulduklarında surlara tırmanmak için merdivenler inşa etme amacıyla yoğun bir hazırlık sürecine girilmişti.<sup>10</sup> Fakat ellerinde yeterince malzeme olmayınca söz konusu ihtiyaçları temin etmek için çevreye asker göndermek zorunda kalmaktaydılar. Bu durumdan haberdar olan şehirdeki Müslüman garnizon haçlılara zarar vermek

<sup>8</sup> Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 99. Anonim Haçlı Tarihi ve Guibert de Nogent 6 Haziran tarihlerin verirler (Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 151; de Nogent Guibert, *The Deeds of God Through the Franks: A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei Per Francos*, trc. Robert Levine (Boydell & Brewer Ltd, 1997), s. 126).

<sup>9</sup> Raimundus Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*, çev.: Süleyman Genç (Yeditepe Yayınevi, 2019), s. 201, 202; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 102, 103.

<sup>10</sup> Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 1: 217.

için geçitlere, su kenarlarına ve malzeme bulabilecekleri yerlere birlikler gönderip saldırılar düzenleyip onları yıpratıyorlardı. Müdafilerin bu taktiği haçlıların birçok kayıp vermelerine sebep olmuş, özellikle suya ulaşmalarını neredeyse imkânsız hale getirmişti.<sup>11</sup> Haçlıların çaresizlik içinde kıvrandıkları bir anda Yafa'ya gelen yardım gemileri erzak, askeri malzeme ve teçhizat hazırlayacak ustalar getirmişti. Haçlılar zorlanarak da olsa bu yardımların Kudüs önlerine ulaşmasını sağladılar. Yardımın gelmesiyle birlikte çevreden edindikleri ahşap malzeme ile savaş aletlerini yapmayı başardılar. Ardından kuleleri ve diğer savaş aletlerini uzun araştırmalar sonucu şehir surlarının zayıf olduğunu düşündükleri bölgelere taşıyıp monte ettiler. Bu işlemin pazarı pazartesiye bağlayan gece tamamlamışlardı. Öte yandan sabahleyin şehir surlarının savaş aletleri ve kulelerle kuşatıldığını gören Müslümanlar dehşete düşmüş, fakat soğuk kanlılıklarını kaybetmeyerek surların zayıf yerlerini güçlendirmeye ve gerekli önlemleri almaya başlamışlardı. Haçlılar savaş aletlerini aniden savunmacıların karşısına çıkarmakla psikolojik üstünlüğü ele geçirdiklerini fark etmiş, fakat sıkı bir şekilde çalışmaya devam ederek saldırıyı tekrar başlattıkları tarihe kadar hazırlıklarını en iyi düzeye getirmişlerdi.<sup>12</sup> Çarşamba gece saatlerinde başlattıkları son saldırı ile birlikte Godefroi, Raymond ve Tankret liderliğinde haçlılar büyük sıkıntılarla sürdürdükleri bir buçuk aylık kuşatma ve saldırı sonunda 15 Temmuz 1099 Cuma günü öğle saatlerinde şehre girmeyi başardılar.<sup>13</sup> Fulcherius bu anı heyecanlı bir şekilde anlatmaktadır:

“Böylece Haçlılar öğle vakti şehre girmeyi başardılar. Tanrı bize yardım et! diyerek saldırıya geçen adamlarımızın ilk işi bayrağımızı surların üstüne dikmek oldu. Dehşet içineki kâfirler ise şehrin dar sokakları boyunca kaçıyor Haçlılar da hızla onların peşine düşüyordu”.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Albert of Aachen, *Historia Ierosoliminata: History of the Journey to Jerusalem*, çev.: Susan B. Edgington (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 411; Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 152; Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, 191-192; Guibert, *The Deeds of God Through the Franks*, s. 128.

<sup>12</sup> Guibert, *The Deeds of God Through the Franks*, ss. 127-129.

<sup>13</sup> Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, s. 203; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 104; Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 155.

<sup>14</sup> Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 104.

Haçlılar kuşatma boyunca çok büyük sıkıntılar çekmiş, açlıktan ve susuzluktan telef olacak duruma gelmişlerdi. Kaynaklar susuzluk sebebiyle yaşananları büyük bir acıyla tasvir etmektedir. Öyle ki Haçlılar susuzluktan birbirlerine düşmüş, hatta bazen aralarında savaşmış, bu durum abartılı da olsa haçlıların asker sayısının azalmasına sebep olmuştu. Muhasaracılar susuzluklarını gidermek için öküz ve manda derilerini birbirine dikerek karargâha su taşımak için kullanmış fakat bu şekilde karargâha gelen su bozulduğu için çektikleri sıkıntı katlanarak devam etmişti.<sup>15</sup> Bütün olumsuzluklara rağmen her seferinde din adamlarının motive etmesi sonucu haçlılar yeniden savaşa sarılmışlardı. Din adamlarının sefer boyunca başvurdukları efsaneler gerçek anlamda motivasyonu sağlamış ve haçlıların başarılarında büyük bir paya sahip olmuştu. Mesela Adhemar olayı bunun en iyi örneklerinden biridir. 6 Temmuz'da bir papaz önceki yıl ölmüş olan Adhemar'ın kendisine görüldüğünü, haçlı liderlerinin bencilliği, hilekarlığı ve riyakarlığı bir tarafa bırakıp üç gün oruç tutup pişmanlık içerisinde Kudüs'ün etrafını yalın ayak dolaşarak dünyanın pisliklerinden/kirlerinden temizlenmeleri halinde şehri dokuz gün içerisinde zapt edecekler, aksi halde çekecekleri sıkıntı daha da artacaktı.<sup>16</sup> Haçlı kaynakları benzer bir olayın saldırı başladıktan sonra da yaşandığını iddia etmektedir. Buna göre şiddetli saldırılara rağmen herhangi bir sonuç elde edemeyince kuşatmayı bırakacakları anda Zeytin Dağı'nda parlak kalkarıyla çıkagelen ve daha sonra ortadan kaybolduğu söylenen meşhur bir savaşçı, haçlıların saldırıyı kararlı bir şekilde sürdürmelerine yol açmıştı.<sup>17</sup> Anlatılan efsanevi olaylardan din adamlarının kitle psikolojisini çok iyi yönlendirdikleri anlaşılmaktadır. Haçlıların elde ettikleri başarı sadece din adamlarının psikolojik başarıları sonucu

<sup>15</sup> Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 153; Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, s. 192; Willermus, *Haçlı Kroniği*, ss. 339-340.

<sup>16</sup> Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, s. 196; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2008, 1: 218.

<sup>17</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, ss. 356-357; Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, s. 203. Willermus şehrin düşüşünü daha mantıklı bir şekilde açıklamaktadır. Buna göre Müslümanlar haçlıların yaptıkları kulelerin surlara yanaştırılmasına engel olamamış, surlardan daha yüksek olan bu kulelerden atılan yanan odun parçaları yangın çıkarmış, bu şekilde o kısımda savunma yapan garnizon dumandan etkilenerek geri çekilmek zorunda kalmıştı. Bunun üzerine kulenin üzerinde bulunan haçlılar kurdukları merdiven sayesinde surla kule arasındaki bağlantıyı sağlamış, böylece haçlı askerleri şehre girmeyi başarmışlardı (Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 103-104).

elde edilmedi. Bazen de umutlarını kestikleri anda gelen yardımlar onlara heyecan vermiş, yeni bir başlangıç yapar gibi kuşatmayı sürdürüp son saldırı için hazırlıklarına devam etmişlerdi. Özellikle Ceneviz filusunun Yafa'ya yardım getirmesi, gelenlerin mancınık ve kule gibi büyük savaş aletlerini yapan ustalar olması ve kendileriyle getirdikleri malzemenin bu iş için kullanılması, haçlı ordusunun psikolojik açıdan üstünlüğü ele geçirmesinde etkili oldu.<sup>18</sup> Zaten yardımın gelmesinden kısa bir süre sonra da Kudüs işgal edildi. Willermus şehre giren ilk kontların ve askerlerin yaptıklarını şöyle tasvir etmektedir:

“Dük ve yanındakiler derhal kınından çekilmiş kılıçları, kalkanları ve miğferleriyle mücehhez olarak sokaklara ve şehrin meydanlarına giderek, yaş ve cinsiyete bakmaksızın buldukları bütün düşmanları kılıçtan geçirdiler. Her tarafta o kadar çok insan kellesi yığıldı ki, cesetlerin üzerinden başka geçecek yol kalmadı.”<sup>19</sup>

Haçlılar arasında surlara ilk çıkan Çiçek kapısı ile Yafa kapısı arasında kuşatmayı sürdüren Godefroi de Bouillon maiyetinde bulunan Litold ve Gilbert de Tournai adındaki iki Flaman şövalyesi olsa da şehre girip katliama başlayan ilk şahıs Flandre Kontu ve Normandia Dükü olan Tankred idi. O ve diğer şövalyeler adeta delirmiş gibi şehre girmişlerdi. Godefroi surların üstüne çıktıktan sonra askerlerinin kendisini takip etmeleri ve kolayca şehrin içine girmelerini sağlamak için surların üstünde bekleyerek şehre daha fazla asker girmesini sağlamaya çalışıyordu.<sup>20</sup> Zaten çok sürmeden şehir haçlı askerleriyle dolmuş, müdafiler, kadın ve çocukların uğradıkları vahşet karşısında neye uğradıklarını şaşırmuşlardı. Şehrin güney cephesindeki Davut Kulesinde İftiharüddeve ile mücadeleye devam eden Raymond, haçlıların şehre girdiğini biraz geç fark etmiş ama o da diğerlerinden farklı bir tavır takınmayıp şehre girdiği anda katliama başlamıştı:

“Şehrin bir başka köşesinde mücadele eden Raymond ve adamlarıysa Müslümanların surların üstünden atladıklarını

<sup>18</sup> Guibert, *The Deeds of God Through the Franks*, ss. 127-128; Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 152; Willermus, *Haçlı Kroniği*, ss. 341-343; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2008, 1: 217.

<sup>19</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 361.

<sup>20</sup> Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 155; Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, s. 203; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, 2008, 1: 220.



görünce olanları fark edip büyük bir sevinç içinde şehre girdiler. Biran bile duraksamadan yoldaşlarına katılıp düşmanları kovalamaya ve katletmeye başladılar.”<sup>21</sup>

Tavır ve davranış olarak haçlıların farklı/aklı selim davranmalarını beklemek beyhudeydi. Çünkü amaçları sadece bir yeri ele geçirip orada hakimiyet tesis etmek ya da oranın ekonomik imkanlarından istifade etmek değildi. Haçlılar bölgeye bir daha geri dönmek üzere gelmişlerdi. Kont ve düklerde olduğu gibi zengin veya sıradan insanların büyük çoğunluğu da sadece hacetmek veya görev amacıyla sefere katılmak için gelmemişlerdi. Zenginler Batı’daki bütün varlıkların bir daha dönmeyecek şekilde terk etmiş, herhangi bir varlığı olmayanlar da bölgede zenginlikler elde edip oraya yerleşmek için gelmişlerdi. Dolayısıyla büyük umutlarla bölgeye gelen haçlıların yerleşmeleri için insansız şehirlere ihtiyaçları vardı. Bunu sağlamanın en kolay yolu da ele geçirdikleri şehirlerdeki insanları toplu kıyımdan geçirmektir. Hele de söz konusu olan Kudüs olunca asırlardır pis ayaklarıyla kutsal beldeyi kirleten kafirlere yapılacak tek muamele katliam olmalıydı. Çünkü asırlardır kirettikleri yerler ancak onların kanlarıyla temizlenebilir, adalet sadece bu yolla sağlanabilirdi.<sup>22</sup> Haçlıların merhamet ettikleri Müslümanlar boyunları vurulup hemen öldürülenler ve oklarla hedef alınıp surlardan düşenlerdi. Daha az şanslı olanlar işkenceye uğrayıp ateşte cayır cayır yakılmışlardı.<sup>23</sup> Nitekim hem Godefroi’nin hem de Raymond’un adamları görevlerini hakkıyla yerine getirmekten çekinmeyeceklerdir. Willermus bunların bir kısmının ismini verdikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bunlar dişlerine kadar silahlı ve tamamen zırhlı olarak hep birlikte şehre girdiler ve çok müthiş bir katliam gerçekleştirdiler. Dükten ve adamlarından kaçıp, hayatlarını kurtarmış olduklarını zannedenler, şehrin diğer tarafına yöneldiklerinde, şimdi bunların ellerine düştüler...Böylece şehirde o kadar çok insan öldürülüp, o kadar çok kan döküldü ki, galiplerin kendileri bile dehşete düştüler.”<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 104.

<sup>22</sup> Guibert, *The Deeds of God Through the Franks*, 132; Willermus, *Haçlı Kroniği*, ss. 51-52, 363.

<sup>23</sup> Aguilers, *Haçlılar Kudüs’te*, s. 204.

<sup>24</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 362.

Galiplerin dehşete düşmesi katliam esnasındaki duygu olmalıdır. Zira dönemin kaynaklarının neredeyse tamamı şehirde yapılanları büyük bir keyifle yazmaktadır.<sup>25</sup> Willermus'un, haçlıların dehşete düştükleri cümlesi uzun tecrübeler sonrası oluşan düşünceyi yansıtmaktadır. Süreç içerisinde bölgeye yerleşen fakat zamanla burada kalıcı olmanın zorluklarının farkına varan müellif, geriye dönüp baktığında yapılanın büyük bir katliam olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Yine de yukarıdaki ifadesine rağmen geleneksel haçlı zihniyetini devam ettirdiğini; *ordu şehirde dağıldı ve dar sokaklarda gizlenmiş olanları bulup, sığır gibi kestiler*,<sup>26</sup> cümlesiyle gözler önüne sermektedir. Bu ifadeye rağmen önce Nureddin'in sonra da Selahaddin'in mücadelesi sonucu haçlılar oldukça sıkışmış, 1099 yılında yapılan vahşetin benzerinin kendi başlarına da geleceğini düşünmüş olmalıdır. Ayrıca bölgeye geldikleri ilk andan itibaren katliamcı bir grup görüntüsü vermeleri süreç içerisinde Müslümanların sert karşılık vermelerine sebep olmuş, yaptıkları katliam sonucu şehirler ve köyler boşalmış, onların yerine haçlıların ihtiyaç duydukları nüfus gelmemiştir. Böylece bölgede yalnızlaşmış, günlük ihtiyaçlarını bile karşılamada zorluklar çekmeye başlamış, ihtiyaçlarını ancak Müslümanlarla yaptıkları antlaşmalarla gidermeye çalışmışlardır.<sup>27</sup> Öte yandan bu cümleden anlaşıldığı kadarıyla haçlılar yaptıkları katliamın boyutlarının ne kadar büyük olduğunu yarım asır sonra fark etmiş ve bunun karşılığının mutlaka olacağını anlamışlardır. Muhtemelen haçlıların düşündüğü karşılık geleneksel zihniyetlerini yansıtan karşı bir katliam olacaktı, fakat Kudüs'ü fetheden Selahaddin'in tavrı onlar için beklenmedik bir durumdu.

<sup>25</sup> Ralph of Caen, *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen: A History of the Normans on the First Crusade*, çev.: Bernard S. and David S. Bachrach (England: Ashgate Publishing, Ltd., 2010), s. 148; Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, ss. 156-157; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 105; Guibert, *The Deeds of God Through the Franks*, ss. 131-132; Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, ss. 204, 207-209; Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 363.

<sup>26</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 363.

<sup>27</sup> *The conquest of Jerusalem and the Third Crusade*, çev.: Peter W Edbury, (Aldershot: Ashgate Pub., 1998), ss. 16-17; Ernoul, *Haçlı Seferleri Tarihi*, s. 111. Haçlıların Selahaddin Eyyubi döneminde yaptığı antlaşmalar için bkz., Ziya Polat, *Salâhaddin Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

Nitekim Selahaddin'in tavrı bugünkü batılı haçlı tarihçiler tarafından alkışlansa da yeterince anlaşılamadığı görülmektedir.<sup>28</sup> Haçlılar şehre girdikten sonra son sürat katliamlarına devam etmekteydi. Anonim haçlı vakayinamesi şehre ilk girenlerin yaptıklarını şöyle tasvir etmektedir:

"...savunmadakiler surların uzağına ve şehre kaçtılar ve bizimkiler de onların arkasından gittiler ve bileklerine kadar düşman kanı içinde yüzdükleri bir katliamın yapıldığı Süleyman Mâbedi'ne kadar onları kestiler."<sup>29</sup>

Bu ifadelerde görüldüğü gibi kaynaklar Kudüs'te yaşananları hiçbir rahatsızlık duymadan normal hatta olması gereken bir olaymış gibi aktarmaktadır. Üstelik şehirde yapılan vahşet ve katliam konusunda tümü birbirini destekleyen bilgiler vermektedir. Şehre giren haçlı askerleri gözü dönmüş gibi ele geçirdikleri bütün canlıları kıyımdan geçirmiş, hedefte olanların asker, kadın, çocuk ya da yaşlı olması farklı bir muameleyi gerekli kılmamıştı. Çünkü kuşatma esnasında yapılan toplantıların birinde şehir paylaşılmıştı. Buna göre kuşatma başarılı bir şekilde sonuçlanır da haçlılar şehre girebilirse herkes istediği eve el koyabilecekti. Kim önce bir eve girerse o ev onun olacak, diğer bir haçlı askeri onda herhangi bir hak iddia etmeyecekti.<sup>30</sup> Bunun için de dışarda savaşmayıp, evlerinde oturan kadın ve çocukları da evin kendisine ait olduğunun tescili olarak öldürdüler. Şehirdeki katliamdan kurtulur düşüncesiyle binlerce insan Mescid-i Aksa ve Kubbetüşshra'ya sığındılar. Fakat anlatılarda onların da aynı akıbete uğradığı görülmektedir. Fulcherius burada yaşananları şöyle tasvir etmektedir:

"Süleyman Tapınağının çatısından atlayarak kaçmaya çalışan Müslümanların çoğu oklarla vurularak öldürülmüştü. Bu tapınakta yaklaşık on bin Müslüman'ın boynu vuruldu. Burada olsaydınız ayak bileklerinize katledilenlerin kanlarıyla

<sup>28</sup> Malcolm Cameron Lyons - D. E. P. Jackson, *Selahaddin Kutsal Savaşın Politikaları*, çev.: Zehra Savan, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), ss. 325-336. Lyons'un, Selahaddin'in Kudüs'ün fethindeki tavrıyla ilgili herhangi bir cümlesinin olmaması dikkat çekicidir. Fakat daha önceki haçlı tarihçileri Selahaddin'in ne yaptığını anlamamış olsalar da Kudüs'ün ferhindeki olumlu tavrına saygı duyarlar. Mesela Runciman, Onun bu merhamet ve iyiliği, Haçlı seferine iştirak eden Hıristiyan galiplerin kötülükleri ile garip bir tezat teşkil etmekteydi" cümlesini kurmaktadır (Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), 2: 391).

<sup>29</sup> Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s, 155.

<sup>30</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, ss. 363-364; Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 105.

lekelenebilirdi. Müslümanların hepsi, kadın çocuk ayırt edilmeden, katledildi.”<sup>31</sup>

Bir önceki alıntıda ifade edildiği gibi Süleyman Mabeti’ne/Mescid-i Aksa’ya kadar yapılan katliamın haçlıları tatmin etmediği anlaşılmaktadır. Anonim haçlı müellifi burada yapılan katliamı tanımlamak için *mabedin her yerinden kan damlıyordu*<sup>32</sup> ifadelerini kullanarak yapılan vahşeti adeta büyük bir keyifle resmetmektedir. Mescid-i Aksa’da yapılanları Willermus da benzer ifadelerle tasvir etmektedir; *...halkın bir bölümü tapınağın salonuna kaçtı...Fakat bu kaçış onları kurtarmadı çünkü Tankred ordunun çok büyük bir kısmıyla oraya gitti. Cebe tapınağa girip, sayısız insan katletti.*<sup>33</sup> Oysa dini mabetler kutsallığın ve mahremiyetin sağladığı koruma altında dokunulmaz olarak görülmekteydi. Oraya sığınan insanlar kutsallığa ve mahremiyete sığındıklarından canlarını koruma altına almış addediyorlardı. Fakat haçlılar için bunun hiçbir anlamı yoktu. Amaçlarını gerçekleştirmenin önünde hiçbir kutsallık veya mahremiyet duramamış, insan olma vasıflarını bir kenara bırakmışlardı.

Haçlıların kini sadece Müslümanlara yönelik değildi. Müslümanlar şehirde savunma hazırlıkları yaparken muhasara edenlerin Hıristiyan olmasına binaen şehirdeki dindaşlarına güvenilemeyeceği düşüncesiyle insani bir koruma duygusuyla onları surların dışına çıkarmış, fakat meskûn Yahudilere dokunmamışlardı. İşte bu durum haçlıların dikkatini çekmiş, seferin hazırlık aşamasından bu yana var olan Yahudi düşmanlığı burada da nüksetmiş, Müslümanların Yahudileri dışarı çıkarmamasını ihanet olarak görmüşlerdi. Müslümanlarla birlikte aynı muameleye maruz kalan Yahudiler hakkında İbnü’l-Kalânisi şu ifadeleri kullanmaktadır; *...birçok insan öldürüldü, Yahudileri bir sinagog’a toplayıp ateşe vererek toplu bir şekilde yaktılar.*<sup>34</sup> Nitekim bu olaydan sonra haçlıların Yahudilerin bir daha Kudüs’e girmelerine müsaade etmediği bilinmektedir. Yahudiler

<sup>31</sup> Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 104.

<sup>32</sup> Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 156.

<sup>33</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 363. Aynı sayfadaki bu ifadeler de Willermus’a aittir; “şehrin öbür kısımlarını ele geçirdikten ve katliam yaptıktan sonra diğer prensler de tapınağa gittiler, onların arkasından kaçan ahali de gizlendi bunlar bir miktar atlı ve piyadelerle içeri girip, ayırt etmeksizin kime rastladılarsa kılıçtan geçirdiler ve her tarafı kan doldurdular.”

<sup>34</sup> İbnü’l-Kalânisi, *Târîhu Dımaşk*, ed.: Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dârü Hassân, 1983), s. 222.

ancak Selahaddin Eyyubi'nin Kudüs'ü yeniden fethinden sonra şehre girebileceklerdir.

Haçlılar kuşatma esnasında anlaştıkları gibi Kudüs'e kolayca yerleşebilmek için şehirde hiçbir canlı bırakma niyetinde değillerdi. Şehirde o kadar çok insan öldürmüşlerdi ki artık yorgunluktan halsiz düşmüş, yaptıkları katliam dolayısıyla kan havuzunda yüzmüş gibi her taraflarından kan damlıyordu. Buna rağmen haçlılar katlettiklerini yetersiz görmüş olmalı ki herkesi öldürmeye ahdetmişçesine şehirde canlı aramakta, bir din adamı olan Fulcherius da; *adamlarımız ellerinde yorgun kılıçlarıyla şehrin her yanını dolaşp hiç kimseyi ayırt etmiyor merhamet dileyenleri bile öldürüyorlardı*, ifadeleriyle onların yaptıklarını tasvir etme çabasına girmektedir. Hatta müellif bunun da ötesine giderek şehirde öldürülen masum insanlarla dalga geçip; *halk sallanan dallardan düşen çürük elmalar ve meşe palamutları gibi hayatlarını kaybediyordu*,<sup>35</sup> kaydını düşerek yapılandan ne kadar memnun olduğunu da gözler önüne sermektedir. Dönemin kaynaklarından biri olan Guibert'in de dindaşlarından farklı bir bakış açısına sahip olmayıp büyük bir hırsla şehre giren haçlılar için; *vahşice kaçanları takip edip önlerine çıkan herkesi öldürdüler, bu bir savaştan ziyade tam bir katliamdı*,<sup>36</sup> ifadelerini kullanarak durumu izah etmektedir.

Haçlılar yapılan katliamın normal bir davranış olmadığının farkındaydı. Tanrı adına kutsal toprakları kurtarmak için çıktıkları seferde yaptıklarını dini inançlarına dayandırarak açıklamaları muhtemelen onları psikolojik açıdan rahatlatmaktaydı. Bunun için yapılan vahşeti kendilerinden değil de Tanrı'dan gelen bir ceza olarak açıklama çabasına girmektedirler. Hatta öyle ki Raimundus; *bana kalırsa onca yıldır Süleyman Mabedi'nde Tanrıya küfreden putpe-restlerin kanının, mabette dökülmesi şairane bir adalet*,<sup>37</sup> diyerek katliamın hangi zihniyet üzerinden işlendiğini gözler önüne sermektedir. Aynı şekilde Willermus'un yapılan katliama bulduğu gerekçe kendi ifadesiyle en az katliamı yapanların fiilleri kadar korkunçtur: *Bu, batıl inançlarıyla Rabb'in kutsalını kirletenlerin ve müminleri mahrum bırakanların günahlarının kefarecini ölümleri ve kanlarıyla temizlemeleri için,*

<sup>35</sup> Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 105.

<sup>36</sup> Guibert, *The Deeds of God Through the Franks*, s. 130.

<sup>37</sup> Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, ss. 207-208.

*Tanrı'nın adaleti idi.*<sup>38</sup> Bu nasıl bir adalet anlayışı ki hiçbir şeyden haberi olmayan masum çocukların bile kılıçtan geçirilmesini olması gereken bir durum olarak tasvir etmektedir.

Kaynaklar adalet olarak gördükleri katliamın manzarasını tasvir etmek için olabildiğince cömert ifadeler kullanmışlardı. Raimundus; *evlerde, sokaklarda yığın yığın başlar, eller ve ayaklar uzanıyordu; askerlerin ve şövalyelerin üstlerinde bir aşağı bir yukarı koşturdukları aslında cesetlerdi,*<sup>39</sup> cümlesiyle katliamdan hiçbir rahatsızlık duymadığını keyifli bir şekilde anlatmaktadır. Willermus galiplerin görüntüsünü; *her yerde yatan cesetlere ve kanla örtülen insan uzuvlarına bakmak korkunçtu. Ve sadece parçalanmış cesetler ve kesilmiş kafalar kötü bir manzara teşkil etmiyor, baştan ayağa kana bulanmış galiplerin görüntüsü de ürpertiyordu*<sup>40</sup> cümleleriyle çarpıcı bir şekilde resmetse de geleneksel haçlı zihniyetinin dışına çıkamamıştır. Sadece askerler değil, şehirde kanın bulaşmadığı hiçbir yer kalmamıştı. Gesta Tancredi'nin yazarı Radulphus yaşanan vahşeti anlatmak için; *kapılar, duvarlar, koltuklar, masalar ve sütunlar tamamen kanla boyanmıştı,*<sup>41</sup> ifadesini kullanmaktadır. Bütün bunları ifade edebilecek en net cümle Willermus tarafından kurulmuştur. Ona göre Kudüs'te yapılan katliam karşısında; *galiplerin kendileri bile dehşete düştüler.*<sup>42</sup> Müellifin bu ifadesi amaçlarıyla fiillerinin tenakuzunu gösterdiği gibi haçlıların hangi psikoloji ile hareket ettiklerini de ortaya koymaktadır.

### **Katliamın Niceliği**

Şehirde ne kadar insanın öldürüldüğüyle ilgili farklı rakamlar telaffuz edilmektedir. Hem Müslüman hem de haçlı tarihçilerinin anlatılarına bakıldığında otuz ile yüz bin arasında farklı rakamların kayda geçirildiği görülmektedir. Raimundus şehrin düşmesinden önceki son saldırıda verdiği bilgilere göre şehirde en iyi ihtimalle savaşılabilecek durumda altmış bin kişi olduğunu, bunlara kadın ve çocukların dahil olmadığını ifade etmektedir.<sup>43</sup> Buna göre şehirde yüz bin civarında insan yaşamaktaydı. Anonim haçlı tarihi herhangi bir sayı vermemekle birlikte şehirde öldürülenler hakkında; *ne kadar*

<sup>38</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 363.

<sup>39</sup> Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, s. 204.

<sup>40</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 363; Ralp of Caen, *The Gesta Tancredi*, s. 143.

<sup>41</sup> Ralp of Caen, *The Gesta Tancredi*, s. 148.

<sup>42</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 362.

<sup>43</sup> Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, s. 200.

*çok olduklarını yalnız tanrı bilir*,<sup>44</sup> ifadesini kullanarak sayının büyüklüğü hakkında yorum yapmakla yetinmiştir. Fulcherius şehrin bütününde öldürülenlerden bahsetmez fakat Süleyman Tapınağı olarak ifade ettiği Mescid-i Aksa'da on bin civarında insanın öldürüldüğü bilgisini paylaşmaktadır.<sup>45</sup> On ikinci asrın ortalarından sonra eserini kaleme alan Willermus bu ifadeleri destekleyerek sadece Mescid-i Aksa'nın avlusunda on bin civarında Müslümanın katledildiğini ve şehir içinde öldürülenlerin de bunlardan daha az olmadığı bilgisini vermektedir.<sup>46</sup> Yerli Hıristiyan kaynaklara bakıldığında Urfalı Mateos şehrin içinde öldürülenlerin dışında mabette altmış beş bin kişinin kılıçtan geçirildiği bilgisini vermektedir.<sup>47</sup> Meçhul Süryani vakanüvis ise şehirde otuz bin Müslümanın öldürüldüğünü söylemektedir.<sup>48</sup> Dolayısıyla hem haçlı hem de yerel Hıristiyan kaynakların verdiği bilgilere bakıldığında sayının yukarıda ifade edilen rakamlardan farklı olmadığı görülecektir. Bu sayı da söz konusu asırlar göz önünde bulundurulduğunda çok büyük rakamlar olduğu anlaşılmaktadır.

Haçlı kaynaklarının açık bir şekilde verdiği bilgilere rağmen Hillenbrand, Kudüs'te yapılan katliamla ilgili Müslüman tarihçilerin anlatılarının süreç içerisinde gittikçe abartılı bir dil kazandığı düşüncesindedir.<sup>49</sup> Azîmî konuyu aktaran en eski kaynaklardan biri olmakla birlikte verdiği bilgi çok kısadır. Müellif eserinde şehrin zapt edildiği ve Yahudilere ait bir sinagogun yakıldığı bilgisini vermekle yetinir.<sup>50</sup> Müellifin bu aktarımı Kudüs'teki katliamı önemsiz kılmadığı gibi onu yok saymaya da sebep olamaz. Çünkü eser karakter bakımından özet bilgiler üzerinden inşa edilmiştir. Eserin yapısı gereği ondan ayrıntı beklemek usule aykırı olacaktır. Kudüs'ün zaptını kaydeden en eski müelliflerden biri de İbnü'l-Kalânîsi'dir. Müellif eserinde olayı özet bir şekilde anlatmakla birlikte haçlılar ele

---

<sup>44</sup> Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 158.

<sup>45</sup> Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 104.

<sup>46</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 363.

<sup>47</sup> Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, s. 199.

<sup>48</sup> *I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, çev.: Vedii İlmen, (İstanbul: Yaba Yayınları, 2005), s. 14.

<sup>49</sup> Carole Hillenbrand, *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev.: Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Alfa Tarih, 2015), s. 93.

<sup>50</sup> Muhammed b. Ali Azîmî, *Târîhu Haleb*, ed.: İbrahim Za'rûr (Dımaşk, 1984), s. 360.

geçirdikten sonra şehirde birçok insanın öldürüldüğünü ve Yahudilerin sinagoga toplanarak yakıldığı bilgisini vermektedir.<sup>51</sup> Olayı aktaran bir diğer kaynağımız İbnü'l-Cevzi'nin el-Muntazam adlı eseridir. Kudüs'teki katliamla ilgili rakam veren ilk Müslüman tarihçidir. Ona göre şehirde yetmiş binden fazla insan öldürülmüştür.<sup>52</sup> İbnü'l-Esîr de bazı ayrıntılarla birlikte aynı rakamı vermekte ve bunların içinde birçok alim ve zahidin bulunduğu bilgisini eklemektedir.<sup>53</sup> Hillenbrand'ın ilk kaynaklarda sayı ile ilgili bilgi olmadığı tespiti kısmen doğru olmakla birlikte Vali İftiharüddeve ve maiyeti dışında şehirden hiç kimsenin canlı çıkmaması Müslüman tarihçilerin birinci elden bilgi almalarını zorlaştırmış, kayda geçtikleri bilgilerin uzun süren bir periyotta elde edilmiş olması duygusallığın ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Fakat öte yandan Müslüman tarihçilerin verdikleri bilgiler görgü şahitlerinden aktarılmasına ve ifade edilen olumsuzluklara rağmen haçlı kroniklerinin anlatımlarıyla çelişmemektedir. Dolayısıyla verilen rakamların abartı olmadığı gibi şehirdeki katliamın boyutlarının iki taraf açısından doğru bir şekilde tespit edildiği anlaşılmaktadır.

### Haçlı Seferinin Amacı ve Katliam

Haçlıların seferin başlangıcından itibaren dini bir amaç peşinde oldukları varsayıldığında şehirde yapılan dehşet verici katliamı da aynı sebeplerle açıklama zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Oysa şehirde bir yandan katliam sürerken diğer yandan seferin liderlerinin ganimet elde etme ile ilgili tavırlarının izaha muhtaç olduğu görülmektedir. Sefer boyunca ele geçirilen yerlerin kime ait olacağı konusunda haçlı liderleri arasında büyük tartışmaların yaşandığı kaynaklar tarafından ifade edilmektedir. Raimundus yaşananları; *Kale ve köşk kapma tamahkârlığımızın neden olduğu delicesine mücadele*,<sup>54</sup> şeklinde kayda geçerek durumu özetlemiştir. Öte yandan haçlı liderleri arasındaki mücadelenin sadece kale ve köşk kapma yarışı olmadığı ele geçirilen yerlerdeki ganimet konusunda da büyük tartışmaların yaşandığı belirtilmelidir.

<sup>51</sup> İbnü'l-Kalânisi, *Târîhu Dımaşk*, s. 222.

<sup>52</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk.: Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995), 17: 47.

<sup>53</sup> İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çev.: Abdülkerim Özyayın, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 10: 236.

<sup>54</sup> Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, s. 188.



Yukarıda ifade edildiği gibi haçlılar şehir içinde yaptıkları katliamla yetinmemiş, evlerinde masum bir şekilde oturan ya da haçlıların şehre girmesinden sonra daha fazla direnmenin anlamsız olacağını düşünüp evlerine sığınan insanları da hedeflerine koymuşlardı. Willermus bunu; *diğerleri birleşip evlere girip, ana, baba, çocuk ne varsa dışarı çıkarıp ya kılıçlarla öldürdüler ya da çatılardan aşağı atıp boyunlarını kırdılar*,<sup>55</sup> ifadeleriyle açıklığa kavuşturur. Evlerine sığınan insanlara yapılanlar haçlıların bölgeye niçin geldiklerini açıklar mahiyettedir. Nitekim müellifin kendisi hemen devamında; *Girdikleri evleri mülk edindiler, çünkü şehir zapt edildikten sonra ele geçirdiklerini yasal mülkiyet edinme hususunda birbirleriyle anlaşmışlardı. Böylece kente girip, halkın evlerini ve gizli sığınaklarını ele geçirdikten sonra, herhangi birisi geldiğinde burasının bir sahibi olduğunu anlasın ve yoluna devam etsin diye kapıya bir kalkan veyahut herhangi bir silah astı yordu*,<sup>56</sup> anlatısıyla durumu gözler önüne sermektedir.

Ganimet ve mal elde etme hırsı haçlılara sadece katliam yaptırarak yetinmedi. Katlettikleri insanların cesetlerine bile akla hayale gelmedik vahşetler uygulandı. Gözlerini mal ve ganimet hırsı bürümüş haçlılar, Müslümanların mallarına canlarından daha fazla değer verdiklerini düşünmüş olmalı ki maddi servetlerini korumaları için her yola baş vurduklarını düşünmekteydiler. Fulcherius'un konu hakkındaki anlatısı dehşet vericidir: *Müslümanların hilelerini keşfeden şövalyelerimiz ve yayalar, Müslümanların yaşarken iğrenç boğazlarından yuttukları, Bizans sikkelerini bağırıksaklarından çıkartmak için bunları öldürür öldürmez karınlarını deştiler*.<sup>57</sup> Bu tavır aynı zamanda haçlıların içinde bulunduğu psikolojiyi yansıtmaktadır. Maddi servetlerini korumak için kendilerinin davranış olarak sergilediklerini Müslümanların da yapacaklarını düşünmüş olmalı. Öte yandan cesetlere uygulanan vahşet Batı'daki Hıristiyanların içinde bulunduğu ekonomik durumu gösterdiği gibi haçlıların niçin yola çıktıklarını da açıklamaktadır. Nitekim İncil'de yazıldığı gibi kutsal topraklarda sokaklarından bal ve süt akan şehirler olduğu efsanesi haçlı seferine katılanlar için motive edici bir güç olmuş, oraya ulaşabilenlere buralardaki zenginliklere sahip olacakları ifade edilmişti. Çünkü Batı'daki Hıristiyanların yaşadıkları topraklar onları

<sup>55</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 363.

<sup>56</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, ss. 363-364.

<sup>57</sup> Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 105.

doymadığı gibi var olanı da elde etmek için birbirleriyle savaşıp tahrip ediyorlardı.<sup>58</sup> Böylece yoksullukları bir kısır döngü şeklinde devam ediyordu. İşte bunu aşmanın yollarından biri haçlı seferine katılıp Doğu'daki zenginliklere sahip olmaktan geçiyordu. Nitekim Anna Kommena da bu fikirlerini açık bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre haçlılar görünüşte Kudüs'e sefer yapıyorlardı ama asıl amaç Doğu Roma İmparatorunu tahtından etmek ve maddi güç elde etmektir.<sup>59</sup> Müellifin bu düşüncesi abartılı olsa da haçlıların maddi imkan elde etme hedeflerini gözler önüne sermektedir.

Kaynaklardaki anlatılar bunlarla sınırlı kalmamaktadır. Haçlılar ganimet elde etme hırsıyla dehşeti öyle ileri bir seviyeye taşıdılar ki yapılanları dini gerekçe veya mal elde etme hırsıyla açıklamanın imkânı kalmamaktadır. Öldürmüş oldukları Müslümanların karınları deşilerek altın arama faaliyetleri haçlıları tatmin etmemiş olmalıdır ki az sayıda öldürmeyip esir aldıkları Müslümanlar eliyle parçalanmış cesetleri muhtemelen şehir dışında büyük yığımlar halinde topladılar.<sup>60</sup> Fulcherius bu faaliyeti; *yine aynı amaçla cesetleri büyük yığımlar halinde toplayıp yakarak küller arasındaki altınları kolaylıkla buldular*,<sup>61</sup> cümlesiyle açıklamaktadır. Diğer bir kaynak olan Anonim Haçlı Tarihi verdiği bilgilerle manzarayı tamamlamaktadır: *böyle bir imansız katliamı şimdiye kadar ne görölmüş ne de işitilmişti, zira odun yığımları üzerinde yanan piramitlere benziyorlardı*.<sup>62</sup> Haçlılar altın bulma ümidiyle şehirdeki cesetleri yakıp aramalarını bitirdikten sonra esir aldıkları Müslümanları da kılıçtan geçirdiler.<sup>63</sup> Onlar sadece kullanılmak için sağ bırakılmışlardı. Görevlerini yaptıktan sonra hayatta kalma hakları da sona ermiş oldu.

Katliamın tek sebebi şehirdekilerin Müslüman olması değildi. Eğer öyle olsaydı, Raymond, şehir düştükten sonra Davut Kulesi'ne sığınan İftiharüddeve ile sıkı bir pazarlığa girişmezdi. Her ne kadar teklif savunma yapanlardan gelmiş olsa da Raymond elde edeceği maddi menfaat karşılığında içerdekiler Müslüman da olsa onlarla pazarlık yapmış, yapılan antlaşma sonucu kule içindekilerle birlikte

<sup>58</sup> Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, 1. bs., (İstanbul: Dünya Aktüel, 2004), s. 8.

<sup>59</sup> Komnena, *Alexiad Malazgirt'in Sonrası İmparator Alexios Komnenos Döneminin Tarihi*, s. 313.

<sup>60</sup> Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 158.

<sup>61</sup> Fulcherius, *Kudüs Seferi*, s. 105.

<sup>62</sup> Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 158.

<sup>63</sup> Guibert, *The Deeds of God Through the Franks*, s. 131.

teslim edilmiş, vali ve maiyeti güvenli bir şekilde Askalan'a gitmişlerdi.<sup>64</sup> Raymond'un bu tavrı bazı haçlı kaynakları tarafından eleştirilmiştir. Özellikle Albertus, Raymond'un İftiharüdevle ile yaptığı pazarlığı ahlaksızlık olarak görmüş; onu rüşvet almak, açgözlülük ve yolsuzluk yapmakla suçlamıştır.<sup>65</sup>

Haçlılar katliamdan sonra şehri cesetlerden temizleyip ganimetlerin paylaşılmasını bitirdikten sonra bölgeye niçin geldiklerini hatırladılar. Willermus; *böylece şehirde düzen kurulduktan sonra silahları bıraktılar, ellerini yıkadılar, temiz giysiler giydiler, mütevazı ve nadim kalplerle, ağlayış ve hıçkırıklarla, yalınayak olarak, kurtarıcının varlığıyla takdis ettiği mukaddes yerlere gittiler ve buraları büyük bir saygı ile öptüler*,<sup>66</sup> demektedir. Bu esnada asırlardır şehirde yaşayan Hıristiyanlar, yeni gelenleri büyük bir coşkuyla karşılayıp onlara teşekkürlerini ilettiler. Oysa savaş durumu olmasına rağmen şehirdeki Müslümanlar sadece onları şehirden çıkarmakla yetinmişlerdi. Güçlerinin yetip yetmeyeceği tartışılabilir ama yerli Hıristiyanların şehirdeki bütün Müslümanların katledilmesinden rahatsız olmadıkları anlaşılmaktadır, çünkü kaynakların hiçbirinde bununla ilgili herhangi bir ifade yer almamaktadır. Dönemin yerli Hıristiyan kaynakları şehirde katledilen Müslümanlar hakkında herhangi bir üzüntü cümlesi kurmamaktadır. Mesela Urfalı Mateos şehirdeki katliamdan bir cümle ile bahsettikten sonra; *mukaddes şehir bu suretle zaptedildi ve hazreti İsa'nın kabri Müslümanların boyunduruğundan kurtarıldı*,<sup>67</sup> ifadesiyle durumdan memnun olduğunu beyan etmektedir. Fakat bütün yerli kaynakların bu bakış açısına sahip olmadığı bilinmektedir. Mesela anonim Süryani vakayinamesi sadece Kudüs'ün düşüşünden ve şehirde ne kadar insanın katledildiğine değinmekle yetinmesine rağmen, bu esnada şehirde büyük bir yıkımın gerçekleştiği bilgisini de vermiştir.<sup>68</sup>

## Sonuç

Papa II. Urbanus'un çağrısını yaptığı 1095 tarihine gelindiğinde haçlı seferlerinin psikolojik alt yapısı hazır halde bulunmaktaydı.

<sup>64</sup> Anonim, *Anonim Haçlı tarihi*, s. 158; Aguilers, *Haçlılar Kudüs'te*, s. 208; Guibert, *The Deeds of God Through the Franks*, s. 131.

<sup>65</sup> Albert of Aachen, *Historia Ierosoliminata: History of the Journey to Jerusalem*, s. 439.

<sup>66</sup> Willermus, *Haçlı Kroniği*, s. 365.

<sup>67</sup> Urfalı Mateos - Papaz Grigor, *Vekayiname*, s. 199.

<sup>68</sup> I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi, ss. 13-14.

Bunu oluşturan temel argüman İslam Fetihlerin kılıçla yapıldığı algısıydı. Buna göre Müslümanlar Hıristiyanların hakimiyetindeki topraklara kılıç zoruyla hâkim olmuş, birçok Hıristiyan öldürmüş, kiliseleri ve kutsal yerleri tahrip etmişti. Bu zulümler ve kutsal yerlerin işgali asırlardır devam etmekteydi. Bugüne kadar kilisenin tepki vermemesi güçsüzlüğünden kaynaklanmaktaydı. Bunu aşmanın yolu da dine yani kiliseye eski gücünü kazandırmaktan geçmekteydi. Bu da doğuya yapılacak bir seferle kutsal beldelerin Müslümanların işgalinden kurtarılmasıyla gerçekleştirilecekti. İslam fetihlerinin kılıçla olduğu iddiası daha çok Haçlı seferlerinin alt yapısını oluşturan bir sebep olarak inşa edilmiştir. Çünkü ilk dönem Hıristiyan kaynaklarında böyle bir iddia yer almamaktadır. Muhtemelen Müslümanların çıkışını geçici bir durum olarak algılayan Batılı Hıristiyanlar, asırlar sonra onların kalıcı olduklarını fark ettiklerinde savunma hatları oluşturmaya başlamışlardı. Bunlar içerisinde en dikkat çeken İslam fetihlerinin kılıçla olduğu iddiasıdır. Buna göre İslam üç kıtaya kılıç zoruyla yayılmıştır. Dolayısıyla buna aynı sertlikle cevap verilerek İslam tehlikesi bertaraf edilmeliydi.

Papa'nın hitabetinde İslam'ın kılıçla yayıldığı iddiası yer almakla birlikte Doğu'daki Hıristiyanların savaşlarda yenildikleri ve Müslümanların Marmara kıyılarına ulaştıkları bilgisini vermiştir. Bunun önüne geçmenin yolu da daha şiddetli bir karşılık vermek olmalıdır. Çünkü kutsal topraklar, kilise ve din, putperestlerin kirli ayakları altında ezilmekte; Doğu'daki Hıristiyanlar asırlardır zulüm görmekteydi. Üstelik Müslümanlar Batılı Hıristiyanlara haccetme izni vermemiş, kutsal topraklara yolculuk yapanlara her türlü sıkıntıyı yaşatmışlardı. Dolayısıyla haçlı seferinin ana teması kutsal beldeleri putperestlerin işgalinden kurtarmak şeklinde ifade edilmiştir. Papa'nın himayesinde başlayan sefer pür dini bir amaç görüntüsüyle yola çıkmış, papalık adına sefere Le Puy Piskoposu Adhemar liderlik yapmakla birlikte birçok düğ, kont ve prens de sefere eşlik etmişti. Dolayısıyla dini amaçlarla sefere katılan birçok din adamı ve sıradan insan olmakla birlikte Batı'daki siyasi, sosyal ve ekonomik sıkıntılardan kaçıp zengin olmak ve toprak elde etmek amacıyla sefere katılan sayısız insan vardı. Bunlar içerisinde düzeni bozan paralı serkeş askerle de mevcuttu.

Üç yıl sonra Kudüs önlerine geldiğinde haçlı seferinin ortakları elde ettikleri özgüvenin etkisiyle şehri alacaklarına kesin bir şekilde inanmaktaydılar. Çünkü onlar tanrının emriyle yola çıkmışlardı.

Dolayısıyla onlara mutlaka yardım edecekti. Haçlılar henüz kuşatma durumundayken yaptıkları toplantının birinde şehri nasıl paylaşacaklarını tartışmışlardı. Buna göre şehre girildiğinde bir eve ilk olarak hangi haçlı girmişse ev onun olacaktı. Böylece hane halkı kılıçtan geçirilecekti. Buna toplantıda bulunan din adamları hiçbir itirazda bulunmadılar. Nitekim 15 Temmuz 1099'da şehre girildiğinde tarihin gördüğü en büyük katliamlardan biri gerçekleştirildi. Davut Kulesinde direnişi sürdüren Vali İftiharüddeve ve maiyeti dışında hiç kimse şehirden canlı çıkamadı. Dinlerin amacı İnsanlara kurtuluş yolunu göstermek olmasına rağmen Kudüs'te bulunan insanlar kadın çocuk demeden kılıçtan geçirildi, kendilerinin bile dehşete düştükleri manzaralar oluştu. Katliam denince haçlıların yaptıklarından bir asır sonra ortaya çıkan Moğollar akla gelmektedir. Oysa onlardan daha önce ilk örnekler haçlılar eliyle gerçekleştirildi. Fakat bugün batı merkezli tarih anlayışından dolayı neredeyse haçlı seferleri haklı gerekçelere dayandırılmakta ve Kudüs'te yapılan katliam sadece birkaç cümle ile geçiştirilmektedir. Dolayısıyla haçlılar dini bir argümanla çıktıkları seferin sonunda hem Kutsal beldeleri ele geçirmiş hem de şehirlerde katliamlar yaparak zenginlikler ve geniş topraklar elde etmişlerdir.

Haçlı seferlerinin psikolojik altyapısı olarak inşa edilen İslam fetihleri asırlarca devam etmiştir. Üç kıtaya yayılan fetihler göz önünde bulundurulduğunda her iki tarafta öldürülenlerin sayısı sadece birinci haçlı seferinde öldürülenlerin sayısı kadar bile değildir. Hatta bir adım daha ileri giderek sadece Kudüs'te öldürülen Müslümanların sayısı tüm fetihlerde ölen insanlardan daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Daha kötüsü Batı'nın katliamcı tabiatı dünden bugüne varlığını devam ettirmektedir. Haçlı seferlerinde nasıl ki din maddi amaca giden yolun aracı olarak dizayn edildi ise bugün de ondan farklı olmayarak demokrasi, insan hakları ve özgürlükler çeşitli milletlerin ve toplumların servetlerine konmanın aracı olarak kullanılmaktadır. Çünkü dün olduğu gibi nasıl ele geçirdikleri şehirlerde katliamlar gerçekleştirip insanların servetlerine kondularsa bugün de bahane edilen kavramlar aracılığıyla bir bölgeye yerleşip maddi servetler kontrol altına alınırken olduğu gibi alındıktan sonra da yüzbinlerce insan ölmeye devam etmektedir.

**Kaynakça**

- Aguilers, Raimundus. *Haçlılar Kudüs'te Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*, çev.: Süleyman Genç (Yeditepe Yayınevi, 2019).
- Albert of Aachen. *Historia Ierosoliminata: History of the Journey to Jerusalem*, çev.: Susan B. Edgington (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Anonim. *Anonim Haçlı tarihi*, çev.: Ergin Ayan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013).
- Azîmî, Muhammed b. Ali. *Târîhu Haleb*, ed.: İbrahim Za'rûr (Dımaşk, 1984).
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*, 1. bs. (İstanbul: Dünya Aktüel, 2004).
- Demirkent, Işın. "Haçlı Seferleri Düşüncesinin Doğuşu ve Hedefleri". *Tarih Dergisi / Turkish Journal of History*, (1994), S. 35 ss. 65-78.
- The Conquest of Jerusalem and the Third Crusade*, çev.: Peter W. Edbury, (Aldershot: Ashgate Pub., 1998).
- Ernoul. *Haçlı Seferleri Tarihi Selahaddin Eyyubi ve Kudüs'ün Fethi*, çev.: Ahmet Deniz Altunbaş (Kronik Kitap, 2019).
- Fulcherius, Carnotensis. *Kudüs Seferi Kutsal Toprakları Kurtarmak* çev.: İlcan Bihter Barlas. 1. bs (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009).
- Guibert, de Nogent. *The Deeds of God Through the Franks: A Translation of Guibert de Nogent's Gesta Dei Per Francos*, çev.: Robert Levine (Boydell & Brewer Ltd, 1997).
- Hillenbrand, Carole. *Müslümanların Gözünden Haçlı Seferleri*, çev.: Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Alfa Tarih, 2015).
- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. çev. ve thk.: Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. 2. bs (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995).
- İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târîh Tercümesi*. çev.: Abdülkerim Özeydin. 1. bs (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991) c. 12.
- İbnü'l-Kalânîsi. *Târîhu Dımaşk*, ed.: Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dârü Hassân, 1983).
- Komnena, Anna. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası İmparator Alexios Komnenos Döneminin Tarihi*, çev.: Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996).
- Lock, Peter. *The Routledge Companion to the Crusades*. (London ; New York: Routledge, 2006).
- Lyons, Malcolm Cameron - Jackson, D. E. P. *Selahaddin Kutsal Savaşın Politikaları*. çev.: Zehra Savan. 1. bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006).
- Polat, Ziya. *Salâhaddin Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Ralp of Caen. *The Gesta Tancredi of Ralph of Caen: A History of the Normans on the First Crusade*, çev.: Bernard S. and David S. Bachrach (England: Ashgate Publishing, Ltd., 2010).
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*, 4. bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008), c. 3.

Ziya POLAT

Urfalı Mateos - Papaz Grigor. *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. Çev.: Hrant D. Andreevyan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000).

*I. ve II. Haçlı Seferleri Vekayinamesi*, çev.: Vedii İlmen, 1. bs (İstanbul: Yaba Yayınları, 2005).

Willermus, Tyrensis. *Willermus Tyrensis'in Haçlı Kroniği Başlangıçtan Kudüs'ün Zaptına Kadar*, çev.: Ergin Ayan. 1. bs (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016).

## Bir Arada Yaşama Bağlamında Hz. Ömer Döneminde Kudüs

Rabia MERT\*

---

### Jerusalem in the Omar Period in the Context of Coexistence

---

**Citation/©:** Mert, Rabia, (2019). Jerusalem in the Omar Period in the Context of Coexistence, Milel ve Nihal, 16 (1), 199-215.

**Abstract:** Jerusalem is considered sacred by Jews and Christians as well as Muslims. In addition, people who believe in the sanctity of the city give importance to living there. Thus, the most controversial area on Jerusalem is the coexistence of members of different religions. In this article, the Omar period was evaluated in the context of the practices of living together with Jews and Christians. It is accepted that Muslims have built a society based on coexistence since the early days of Islam. Although some political decisions have been taken during the caliph Omar period, it can be said that this approach has been followed in accordance with this understanding and it is an example for later periods.

**Keywords:** Jerusalem, Caliph Omar, Coexistence, The Aman, Dhimmi.

---



**Atıf/©:** Mert, Rabia, (2019). Bir Arada Yaşama Bağlamında Hz. Ömer Döneminde Kudüs, Milel ve Nihal, 16 (1), 199-215.

**Öz:** Kudüs, Müslümanlar yanında Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından da kutsal kabul edilmektedir. Ayrıca şehrin kutsallığına inanan kimseler orada yaşamaya önem vermektedir. Böylece Kudüs konusunda en fazla tartışılmalı alanı farklı dinlerin mensuplarının bir arada yaşaması oluşturmaktadır. Bu makalede Hz. Ömer dönemi Kudüs'ü, Yahudi ve Hıristiyanlarla bir arada yaşama konusundaki uygulamalar bağlamında değerlendirilmiştir. Müslümanların İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren bir arada yaşamaya dayalı

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı, [rabia\_mert\_26@hotmail.com].

---



bir toplum inşa ettikleri kabul edilmektedir. Halife Ömer döneminde birtakım siyasi kararlar alınmakla birlikte bu anlayışa uygun hareket edildiği ve daha sonraki dönemler için de örneklik teşkil ettiği söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Kudüs, Hz. Ömer, Bir Arada Yaşama, Eman, Zimmi.

## Giriş

Günümüzde, gittikçe artan iletişim ve seyahat imkânları nedeniyle dünyanın hemen her tarafında rastlanan çok kültürlülüğün sonucu olarak farklı etnik, dini ve kültürel kimliklere sahip insanların ortak bir mekânı paylaşarak bir arada yaşama tecrübesi artmıştır. Bu makalede -bugün yaşananların biraz da geçmişte yaşananların etkisiyle olduğundan hareketle- Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar için önemli bir şehir olan Kudüs'ün Hz. Ömer tarafından M 638 yılındaki fethi ve sonrasındaki hadiseler, bir arada yaşamının imkânı bağlamında incelenmiştir.

Bu bağlamda farklılıkları ortadan kaldırmadan bir arada yaşamının imkânı nedir, farklılıklara müsaade etmenin sınırı nasıl belirlenebilir, farklılıklar çatışma-ayrışma vesilesi olarak mı yoksa kültürel zenginlik kaynağı olarak mı görülmelidir, sorularının cevaplanması önemlidir. Konunun anlaşılması amacıyla öncelikle müşterek mekânda yer alan dinlerin müntesiplerinin öteki insanlara karşı hangi tutum ve davranışlar içinde olduklarına bakılmalıdır. Burada dinlerin ötekine karşı genel olarak kapsayıcı ve dışlayıcı olarak adlandırılan görüşleri benimsedikleri görülmektedir. Dışlayıcılar, her dinin kendi hakikat iddiasının tek doğru olduğuna inanır. Buna göre dışlayıcılık, hakikatin yalnızca tek bir dinde ve kurtuluşun da sadece bu hakikati içeren dinde var olduğu anlayışıdır. Bu açıdan bakıldığında dışlayıcılık, hoşgörüsüzlük gibi anlaşılmaktadır. Lakin bu görüşteki insanlar, inanç farklılıklarının suç olmadığını aynı zamanda bu farklılıkların görmezden gelinmemesi gerektiğini de söylemektedirler. Böylece dışlayıcılığa göre inanç esaslarındaki farklılıklar üzerindeki tartışmalar bir sonuca varamayacaktır. Buna karşılık dışlayıcılığın, toleranssızlık yerine her dinin kendi biricikliğini devam ettirmek istemesi olarak anlaşılması daha uygun olacaktır.<sup>1</sup> Kapsayıcılıkta ise bir din doğru kabul edilip ina-

<sup>1</sup> Mustafa Köylü, "Dinsel Dışlayıcılık", *İslam ve Öteki*, ed.: Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), ss. 34, 59.

nılırken diğer dinlerde de o dinin bazı yönlerinin bulunduğu savunulmaktadır. Buna göre bir dinin üstünlüğü kabul edilirken öteki dinlere de göreceli bir yer verilmektedir; ancak bu husus inanılan dinin diğer dinlerle eşit ve aynı derecede kabul edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>2</sup> Bu açıklamalardan sonra bir arada yaşamanın imkânı için ilk önce yapılacak işin dinler arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmak/yok saymak yerine dinlerin ayırt edici özelliklerinin bilincinde olarak birlikte yaşamayı öğrenmek olduğu ifade edilmelidir. Bu konuda Müslümanların tutumuna bakıldığında ise Kur'an'a ve Hz. Peygambere inanıp tek doğru dinin İslam olduğuna inanmakla beraber Yahudi ve Hıristiyanlarla farklılıklarının da bilincinde oldukları; fakat bu farklılıkları kendilerine bir tehdit kabul etmedikleri görülecektir.

## I.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki İslam dininde, insanlar arasındaki farklılıkların ilahi bir kanun olduğu belirtilmekte<sup>3</sup> aynı zamanda farklılıklara saygı ve hoşgörü emredilmektedir.<sup>4</sup> Buna uygun şekilde Müslümanlar farklı dinlere mensup insanları zimmi adı verilen özel bir statüde topluma dâhil etmişlerdir. Böylece Müslüman olanlar ile gayri Müslimlerin bir arada yaşaması hedeflenmiştir. Müslümanlar 7. yüzyılda Orta Doğu'yu tamamen ele geçirdiklerinde bölgedeki Hıristiyan topluluklarla birlikte yaşamaya dayalı yeni bir anlayışı yerleştirmişlerdir. Bahsedilen anlayışta İslam'ın ortaya çıktığı ilk dönemdeki Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlarla bir arada yaşamaya dayanan tecrübelerinin önemli bir yeri bulunduğu da belirtilmelidir. Şöyle ki Hz. Peygamber dönemi İslam toplumunda, Yahudi veya Hıristiyan kimselerin Müslümanlarla birlikte yaşamasına imkân sağlanmış, dinlerini yaşama özgürlükleri tanınmış ve bu güvence altına alınmıştır. Burada şunu da söylemeliyiz ki Hz. Ömer'in Yahudi ve Hıristiyanlarla bir arada yaşamaya yönelik uygulamalarında Hz. Peygamber döneminin örnekliliği çok açık şekilde görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde Medine toplumu içinde yer almayan Necran Hıristiyanları ile yapılan anlaşmayla can, mal, din ve kiliseleri hak-

<sup>2</sup> Cafer Sadık Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık", *İslam ve Öteki*, ed.: Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), s. 67, 68, 71.

<sup>3</sup> Hud 12/118; Nahl 16/93; Şura 42/8; Maide 5/48.

<sup>4</sup> Maide 5/8; Mümtehone 60/8.

kinda tanınan haklar daha sonra verilen emanlarla devam ettirilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber döneminde Yahudilerle olan ilişkiler de bir arada yaşama bakımından Hz. Ömer'in hilafetinde örneklik teşkil etmiştir. Böylece İslam toplumunda insanlar inanç açısından gruplara ayrılmakla birlikte bir arada yaşama için gerekli düzenlemelerin ilk zamanlardan itibaren yapıldığı, sonraki süreçte de detaylandırıldığı anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından değer verilen Kudüs'ün Hz. Ömer döneminde fethedildiğinde burada nasıl bir tutum izlendiğinin bilinmesi önem arz etmektedir. Ayrıca bu dönem Müslüman yönetimlerinin burada hâkim olduğu asırlar boyunca bir arada yaşama için model oluşturması bakımından da önemlidir. Diğer yandan Hz. Ömer'in hilafetinde –yapılan fetihlerle sınırların genişlemesi ve İslam toplumunun bir devlet olarak en fazla kurumlaştığı dönem olması itibariyle- birtakım yeni ve farklı uygulamalar da gerçekleşmiştir. Bahsedilen hususlara ve çeşitli tartışmalara Hz. Ömer dönemi Kudüs'ü çerçevesinde aşağıdaki kısımlarda yer verilecektir.

Öte taraftan günümüzde binlerce yıllık geçmişe sahip kadim şehir Kudüs üzerindeki en fazla tartışmanın bir arada yaşama konusunda olması dikkat çekmektedir. Kuşkusuz şehir Yahudi ve Hıristiyanlar için olduğu gibi Müslümanlar için de önemlidir. Dolayısıyla şehrin Müslümanların egemenliğine ilk geçtiğinde neler yaşandığı daha önemli hale gelmektedir. Bunun yanında adaleti ile tanınmış Hz. Ömer'in fethinden sonra Yahudi ve Hıristiyanların şehirde yaşamalarına imkân tanıyan, aynı zamanda diğer din mensuplarının hak ve sorumluluklarını içeren eman belgesinden de söz edilmelidir. Bahsedilen eman belgesinde farklı dinlere mensup insanlara sağlanan güvenlik teminatı yanında barış, birlikte yaşama ve karşılıklı saygı gibi hususlar da görülmektedir. Bu belge Müslümanların gayri Müslimlerle bir arada yaşamasına izin verirken İslam'ın diğer dinlere karşı hoşgörüsüne de işaret etmektedir. Böylelikle farklı dinlerden insanların çatışma olmadan bir arada yaşamasına imkân tanındığı söylenebilmektedir.

## II.

Müslümanlar, Hz. Ebubekir döneminde Suriye-Filistin bölgesinde fetih hareketlerine başlamış bulunuyorlardı. Lakin Suriye bölgesinin kaderi Hz. Ömer döneminde Yermük'te Bizans kuvvetlerine karşı yapılan savaşın kazanılması ile değişmiştir. Müslümanların

bölgedeki hareketleri devam ettiği sırada Bizans imparatoru Herakliyas, Suriye bölgesinde bulunmaktadır. Herakliyas, gerçekleştirdiği askeri faaliyetler neticesinde İranlıları mağlup etmiş ve gerçek olduğuna inanılan haçı onlardan geri almıştır. Daha sonra ise gerçek haçı yerleştirmek üzere Kudüs'e gitmiştir. Bu esnada kardeşi Theodoros komutasında bir birliği de Müslümanların üzerine göndermiştir. Theodoros'un komutasındaki Bizans ordusunun mağlup olması üzerine imparator, Suriye bölgesinden ayrılarak Konstantin'e gitmiştir. Herakliyas'un ayrılırken hüznlenerek *Ey Suriye! Sana selam olsun, burası düşman için ne güzel bir ülke olacaktır*, dediği ifade edilmektedir.<sup>5</sup> Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hıms bölgesinde bulunan Müslümanlar, Yermük savaşı için Herakliyas'un hazırlık yaptığını öğrendiklerinde buranın halkından alınan cizyeyi, savaş nedeniyle kendilerini koruyamayacaklarını söyleyerek iade etmişlerdir. Müslümanların bu adaletli davranışı Yahudi ve Hıristiyan halklar tarafından takdirle karşılanmıştır. Ayrıca Müslümanların bu tutumu bölgedeki farklı dinlerden insanların Bizans karşısında onları desteklemesinde etkili olmuştur.<sup>6</sup>

Suriye bölgesindeki diğer yerlerin fethedilmesinden sonra Hz. Ömer, Amr bin As'a bir mektup göndererek İlya/Kudüs'ü kuşatmasını istemiştir. Bunun üzerine harekete geçen bölgenin genel komutanı Ebu Ubeyde, İlya halkına mektup yazarak İslam'a davet etmiş, aksi takdirde cizye vermelerini istemiş bunları kabul etmemeleri halinde savaş açılacağını bildirmiştir. İlya halkı, önce teklifleri reddetmiş; lakin daha sonra Şam diyarındaki diğer yerlerin halklarıyla yapılan anlaşma ile benzer şartlarda bir anlaşma yapmaya razı olmuştur. Ancak anlaşmayı bizzat Halife Ömer ile yapmak istemişlerdir. Bunun üzerine Hz. Ömer, Kudüs'e doğru yola çıkmıştır.<sup>7</sup> Kaynaklarda bu şartın sebebi açık değilse de Kudüs'ün kutsal bir şehir kabul edilmesi dolayısıyla olduğunu düşündürmektedir. Zira halifenin şehri ziyaretinde yaşananlar da buna işaret etmektedir. Halife, Şam bölgesindeki Cabiye'ye gelirken yolda cüzzam hastalığı

<sup>5</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, çev.: Mustafa Fayda, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 195; Philip Khuri Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV, 2011), s. 209, 211, 216.

<sup>6</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, ss. 195-196.

<sup>7</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 197; İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer; *el-Bidâye ve'n-Nihaye*, (Amman: Beytü'l Efkârü'l Devliyye, 2004), c. 1, s. 1243.

olan Hıristiyanlarla karşılaşmıştır. Bunun üzerine görevlilerden yiyecek getirmelerini istemiş ve onlara zekât gelirlerinden verilmesini emretmiştir.<sup>8</sup> Daha sonra Cabiye'ye gelen halifeyi orada Ebu Ubeyde, Halid bin Velid ve Yezid bin Ebu Süfyan karşılamıştır. Hz. Ömer orada iken İlya halkından bir grup kimsenin geldiği görülmüş ve onlarla burada anlaşma yapılmıştır. Şehrin komutanı Artaban, daha önce Mısır bölgesine kaçtığı için barış görüşmelerini Kudüs patriği Sophronius yürütmüştür.<sup>9</sup>

Şehrin ele geçirilmesi üzerine Hz. Ömer'in İlya/Kudüs halkına verdiği eman/ahidnamenin maddeleri şu şekildedir<sup>10</sup>:

- İlya halkının insanlarına, kiliselerine ve haçlarına eman verilmiştir. Bu eman şehirde yaşayanları, tarlalarda bulunanları, hastaları ve sağlamları kapsamaktadır.
- Müslümanlar onların kiliselerinde iskân etmeyecek, kiliseleri ve haçları yıkılmayacak, en küçük bir parçası bile azaltılmayacak, dinlerinden vazgeçmeye zorlanmayacaklar
- Yahudilerin İlya'da onlarla birlikte yaşamasına müsaade edilmeyecek
- İlya halkı Bizanslıları ve hırsızları şehirde barındırmayacak
- Bizanslılarla birlikte şehirden ayrılacak olanların gidecekleri yere kadar hem kendileri hem malları güvende olacak
- İlya'da oturmak isteyenler cizye ödeyerek şehirde kalabilirler

Bu eman ile Kudüs'te üç din mensuplarının bir arada yaşamasına imkân tanınıp tanınmadığını söylemek için önce bazı sorular sormak gerekmektedir. Ahitnamedeki bazı maddeler Hz. Ömer'in meşhur adalet temelli yönetim anlayışı ile çelişmekte midir ve eman Hıristiyanlara yönelik çeşitli baskılar içermekte midir? Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Hz. Ömer, İslam'ın genel anlayışına uygun olarak Hıristiyan halkın din özgürlüğünü gerekli görmektedir. Bu nedenle kiliselerin varlığına dokunmamış ve dinlerini yaşamalarına müdahale etmemiştir. Zaten ahidnamede yer alan maddeler de

<sup>8</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 185.

<sup>9</sup> İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. 1, s. 1244; İbnü'l Esîr, *el-Kamil Fi't Tarih Tercümesi İslâm Tarihi*, çev.: M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985), c. 2, ss. 459-460.

<sup>10</sup> Moudjir ed-Dyn, *Histoire De Jerusalem Et D'Hebron Depuis Abraham Jusqu'a A La Fin Du XV Siecle De J.C*, trans.: Henri Sauvaire, (Paris: Libraire De La Societe Asiatique, 1876), ss. 36-37; Mustafa Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), s. 145.

bunu göstermektedir. Buna karşılık Müslümanların zaman içinde zayıflamasına fırsat vermemek için Hıristiyanlara yönelik birtakım uygulamalar da gerçekleştirmiştir.<sup>11</sup> Bahsedilen uygulamalar yukarıda verilen emanda yer almamasına rağmen Şam Hıristiyanları ile yapılan başka anlaşma ve emanlarda bulunmaktadır.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki Hz. Ömer, İslam'ın güçlenmesi için çok gayretlidir; ancak verdiği kararlarda Müslümanların desteğini almayı da ihmal etmemiş birisidir. Aynı şekilde sahip olduğu adalet anlayışı, gayri müslimlere karşı davranışlarında da görülmektedir. Nitekim Kudüs'ü gezdiği esnada Beytü'l-Lahm keşişlerinden birisi ona yaklaşıp Beytü'l-Lahm için merhametini istediğinde, onların güvende olacaklarını, Hıristiyan halkın olduğu yerlerde bunun kendileri için gerekli olduğunu belirtmiştir. Lakin Müslümanlar için bir mescit inşa etmesinin de kendileri için önemli olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine keşiş, kiliselere dokunmadığı takdirde bunu yapabileceğini ifade etmiştir.<sup>12</sup> Görülüyor ki Hz. Ömer, Kudüs'e geldiğinde Müslümanların hakkını düşünürken Hıristiyan halkın da huzurunu göz ardı etmemiştir.

Öte taraftan yukarıda bahsi geçen anlaşma genel olarak Şam bölgesindeki diğer yerlere verilen emanlarla can, mal ve din özgürlüğü gibi konularda benzer içeriğe sahip olmasına rağmen bazı farklı maddeler de barındırmaktadır. Bu da ahidnamenin bölgenin şartlarına uygun şekilde hazırlandığına işaret etmektedir. Anlaşmada Hıristiyanlar için aşağılayıcı hiçbir maddenin bulunmadığı Müslüman olmayanlar tarafından da itiraf edilmektedir.<sup>13</sup> Bununla birlikte bazı hususlarda tartışmalar da yok değildir. Bunlardan en dikkat çeken ve en çok tartışılan Yahudilerin şehirde Hıristiyan ahali ile birlikte yaşamasına izin verilmeyeceği maddesidir.<sup>14</sup> Böyle bir maddenin anlaşmada yer almadığı da iddia edilmektedir. O halde bunu nasıl anlamak gerekmektedir?

Suriye bölgesine ait Hıristiyan kaynaklarında, İsrailoğullarının Kudüs'e girmesinin Bizans tarafından yasaklandığı, şehre girdiği

<sup>11</sup> Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev.: Necdet Gök, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), c. 2, s. 365.

<sup>12</sup> Guy Le Strange, *Palestine Under the Moslems*, (yy., University of Toronto Press, 1890), s. 300.

<sup>13</sup> M. J. de Goeje, *Memoire sur la Conquete de la Syrie*, (Leiden: Brill, 1900), s. 155.

<sup>14</sup> Yakubi, *Tarihu'l Yakubi*, (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 2002), c. 2, s. 37.

tespit edilenlerin ölümle cezalandırıldığı, bu durumun Müslümanların zafer kazanarak, Yahudilerin şehre girmesine ve burada ibadet etmesine izin vermelerine kadar devam ettiği ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Yahudi kaynaklarında ise Hz. Ömer'in Yahudilerin Kudüs'e yerleşmesine izin verdiği; hatta Yahudilerden 70 ailenin Tiberya'dan Kudüs'e yerleşmesine müsaade ettiği, Müslümanların Kudüs'ü fethinden hemen sonra Yahudilerin buraya geldiği ve Tapınak Tepesi'nin kapılarından birinin yakınlarına yerleşmeye başladığı belirtilmektedir.<sup>16</sup> O dönemde Kudüs'te sadece Hıristiyan halk yaşamaktadır, buna bağlı olarak patriğin halifeden bu yasağın sürmesini istemiş olması mümkündür. Lakin pratikteki uygulamalara bakıldığında Yahudiler için geçerli olan bu yasağın Müslümanların şehre yerleşmesi ile kaldırıldığı ve onların Kudüs'te oturmalarına izin verildiği görülmektedir. Böylece Yahudilerin kutsal şehir Kudüs'te tekrar varlıklarının ortaya çıkması da Müslümanların farklı dinlere olan hoşgörüsünün sonucunda gerçekleşmiştir.<sup>17</sup> Verilen bilgiler çerçevesinde Hz. Ömer'in fethinden sonra Kudüs'te üç din mensuplarının bir arada yaşamasına imkân tanıyan yeni bir dönemin başladığı söylenebilmektedir.

Yukarıda çeşitli şekillerde söylendiği gibi Suriye bölgesi ve diğer bölgeler fethedildiğinde vergi/cizye vermek karşılığında Yahudi ve Hıristiyan halka ve rahiplere iyi muamelede bulunulacağını ve aleyhlerine yapılacak saldırılara karşı da korunacağını ilan eden anlaşma metinleri imzalanmıştır. Ayrıca Filistin bölgesinde bulunan Samirilerin, savaşlar esnasında Müslümanlara yaptıkları yardımlar sebebiyle cizye vergisinden muaf tutuldukları ve buralardaki diğer Yahudi-Hıristiyan halkların da Müslümanlara yardım ettiği bilinmektedir.<sup>18</sup> Şüphesiz bunun çeşitli sebepleri bulunmaktadır; lakin Hıristiyan kaynaklarında Müslümanların Theodose komutasındaki askerlerle savaşırken yaşlılara, çocuklara ve kadınlara zarar verme-

<sup>15</sup> Robert G. Hayland, *Seeing Islam as Other Saw it*, (Princeton: The Darwin Press, 1997), s. 127.

<sup>16</sup> Moshe Gil, *A History of Palestine 634-1099*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), ss. 70-72.

<sup>17</sup> İsmâil Râci el-Fârûkî ve Luis Lâmia el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, çev.: Mustafa Okan Kibaroglu ve Zerrin Kibaroglu, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999), s. 247.

<sup>18</sup> Şiblî Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev.: Talip Yaşar Alp, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1980), c. 2, s. 165.

diklerinin ifade edilmesinde de görüleceği üzere Müslümanlar savaş zamanında dahi insan haklarına gereken hassasiyeti göstermiş, bu husus da bölge halkları tarafından kabul edilmelerinde etkili olmuştur.<sup>19</sup> Bununla birlikte Müslümanların fetih hareketleri devam ederken bölgedeki Yahudi ve Hıristiyan halkın bu durum karşısındaki tutumuna daha yakından bakmak uygun olacaktır. Örneğin Kudüs'ün Müslümanlar tarafından fethedildiği döneme ait bir Yahudi metninde yer alan ifadelerle göre; bir meleğin dindar bir Yahudiye, “*Korkma Ben Yohay, Tanrı ona şükürler olsun, seni kötülüklerden (Bizans) kurtarmak için İsmail krallığını gönderdi*”, dediği yazılıdır.<sup>20</sup> Aynı şekilde Hıristiyan Bizans'a karşı Suriye'de bulunan bir Hıristiyanın da “*Tanrı bizi Romaluların zulmünden kurtarmak için güneyden İsmailoğullarını gönderdi*, şeklinde kaynaklarda yer alan ifadeleri bölgedeki Müslüman varlığının Yahudi ve Hıristiyan halk tarafından olumlu karşılandığını göstermektedir.<sup>21</sup> Onların bu tutumlarının önemli sebebi de Müslümanlarla bir arada yaşarken dinlerini ve kültürlerini devam ettirmelerine imkân tanıyan yönetim anlayışı olmuştur.

### III.

Anlaşmanın imzalanmasından sonra Hz. Ömer, Kudüs'e gelmiş ve Zeytin Dağı'na çıkmıştır. Burada halifeyi patrik Sophronius karşılamış ve pek çok insanla birlikte şehri gezerken kendisine eşlik etmiştir.<sup>22</sup> Sophronius, İlya şehrindeki görevinin üçüncü yılında bulunmakta olup Müslümanların burayı fethedecekleri öngörüsünde bulunmuş birisidir. Bunun yanında Sophronius'un daha önceleri vaazlarında Müslümanlara karşı çeşitli söylemlerde bulunduğu ve fetihten kısa bir süre sonra da üzüntüsünden öldüğü belirtilmektedir. Bu patriğin, Hz. Ömer'in şehre girerken deve tüyünden sade bir elbise içindeki mütevazî halinden çok etkilendiği Hıristiyan kaynaklarında yer almaktadır. Öyle ki yanındaki kişiye

<sup>19</sup> *La Chronique de Jean*, trans.: H. Zotenberg, (Paris: Imprimerie Nationale, 1883), s. 435.

<sup>20</sup> Gil, *A History of Palestine 634-1099*, s. 70; Hayland, *Seeing Islam as Other Saw it*, s. 527.

<sup>21</sup> *Chronique de Michel le Syrien*, trans.: J.B. Chabot, (Paris: Ernest Leroux, 1901), c. 2, ss. 412-413.

<sup>22</sup> Moudjir ed-Dyn, *Histoire De Jerusalem*, ss. 40-41.



*Bu Daniel peygamberin kutsal yerde ayakta dururken söylediği harap edici mekruh şeydir, dediği kaydedilmektedir.*<sup>23</sup>

Patrik Sophronius, halifeye kutsal yerleri gezdirirken Kıyamet Kilisesi'nde buldukları esnada Hz. Ömer, namaz vakti geldiğini söyleyerek kendisine yer gösterilmesini istemiştir. Patriğin Kıyamet Kilisesi'nde kılabileceğini söylemesine rağmen halife, biraz uzaklaşarak başka bir yere abasının sermiş ve orada namazını kılmıştır. Daha sonra böyle yapmasının sebebini açıklamış ve Müslümanların burayı camiye çevireceklerini düşündüğü için kabul etmediğini söylemiştir. Nitekim Hz. Ömer'in namaz kıldığı o yere daha sonra Hz. Ömer Camii inşa edilmiştir.<sup>24</sup>

Daha sonra Hz. Ömer, patrikten kendisini Davud mescidine götürmesini istemiştir. Buraya geldiğinde ise Hz. Peygamberin İsrâ gecesinde anlattığı yer olduğunu söylemiş ve buraya bir mescit inşa etmiştir. Yalnız buraya geldiklerinde Sahra kayasının olduğu yerin çöplük haline çevrildiğini görmüştür. Hıristiyanlar, İsrailoğullarının daha önce gerçek haçın bulunduğu yeri çöplüğe çevirmeleri sebebiyle onlara olan düşmanlıklarından ötürü bunu yapmışlardır.<sup>25</sup> Bunu gören halife, abasının eteğine kayanın yanındaki çöplerden alarak taşımış, Müslümanlar da onunla birlikte çalışarak orayı temizlemişlerdir.<sup>26</sup> Ayrıca bu iş için Filistin bölgesindeki Yahudilerin ücret almadan çalıştığı bilgisi de bulunmaktadır.<sup>27</sup> Görüldüğü gibi Hz. Ömer, Kudüs'e geldiğinde bir mescit inşa etmiş, Yahudilerin kiblesi olan Sahra kayasını ortaya çıkarmış ve Hıristiyanların en büyük kilisesi olan Kıyamet kilisesini olduğu gibi bırakarak en ufak bir parçasına dahi dokunmamıştır. Böylece vergilerini ödemek koşuluyla her dinden insanın Kudüs'te kendi inancını devam ettirmekte özgürken ötekinin kutsallarına da saygı duyarak, barış içinde yaşamasını sağlamıştır.

Yapılan anlaşma maddelerinde bir arada yaşamaya dayalı bir anlayışı benimseyen Müslümanlar fetihten sonra da halkların refah ve huzurunu gözetmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Ömer, fethedilen

<sup>23</sup> Daniel, 9: 27; 11: 31; 12: 11; *The Chronicle of Theophanes*, trans.: Harry Turtledove, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), s. 39; Hayland, *Seeing Islam as Other Saw it*, s. 58.

<sup>24</sup> F. Buhl, "Kudüs", *İA*, (İstanbul: MEB, 1986), c. 6, s. 956.

<sup>25</sup> Moudjir ed-Dyn, *Histoire De Jerusalem*, ss. 41-42.

<sup>26</sup> İbn Kesîr, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, c. 1, s. 1244.

<sup>27</sup> Strange, *Palestine Under the Moslems*, s. 140.

topraklara yerleşen Arapların ziraatla uğraşmasını yasaklamış, toprakların yerel halk tarafından işlenmesini istemiştir. Arazilerden alınan haraç/vergi konusunda da çok titiz olan halife, Hıristiyan zimmilerin kanaatlerini sormuş ve gelen itirazlara gereken titizliği göstermiştir. Vergiler toplandıktan sonra da bunların zimmilerden haksızlıkla alınmadığına dair şahitlik ettirdikten sonra kabul etmiştir.<sup>28</sup> Hz. Ömer, Cabiye bölgesinden dönerken yaşlı ve kör bir adamın dilendiğini görmüş, ona yaklaşıp hangi dine mensup olduğunu sormuştur. Yahudi olduğunu öğrendiği kişinin bu duruma nasıl düştüğü sormuş, cizye ve yaşlılık olduğunu öğrenmiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer o kişiye bir miktar sadaka vermiş, sonra ona beytül mâlden maaş bağlanmasını emretmiştir. Sonrasında bu kimse ve buna benzer durumda olanlardan cizye alınmasını kaldırmıştır. Böyle kimselere insafli davranmak gerektiğini, gençliğinde cizyesini alıp ihtiyarlığında perişan halde bırakmanın doğru olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte zekât ayetinde<sup>29</sup> geçen miskinlerin Ehl-i kitabın fakirleri olduğunu söyleyerek bu kimselere pay verilebileceğine işaret etmiştir.<sup>30</sup> Sahabenin de bu görüşe karşı çıkmadığı bilinmektedir.<sup>31</sup> Yine Hz. Ömer, Filistin bölgesinden dönerken yolda güneş altında bekleyen insanlar görmüş, bu insanlara ne olduğunu sormuştur. Cizyelerini ödemedikleri için cezalandırıldıklarını öğrendiğinde, niçin ödemediklerini sormuş ve paralarının olmadığını söyledikleri kendisine bildirildiğinde onların serbest bırakılmasını istemiş ve *güçlerinin yetmediği taşıtmayın*, demiştir.<sup>32</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Ömer, siyasi kararlarında Yahudi ve Hıristiyanların haklarını gözetmiştir. Ayrıca bilindiği üzere o, Hıristiyan kölesine Müslüman olmasını tavsiye etmiş, köle bunu reddettiğinde dinde zorlama olmadığını söylemiştir. Vefatı esnasında ise zimmilerin hakları konusunda tavsiyede bulunarak şöyle demiştir: *Rasulullah'ın zimmilerine haklarının tam olarak verilmesini can ve mallarının*

<sup>28</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Haraç*, çev.: Ali Özek, (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973), s. 188, 193; Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, ss. 73-76.

<sup>29</sup> Tevbe 9/60 (Zekâtın sarf yerleri sekizdir. Bunlar; fakirler, miskinler, zekât tahsil eden memurlar, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlar, köleler, esirler, borçlular, yolculardır.)

<sup>30</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Haraç*, ss. 205-206.

<sup>31</sup> Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev.: Bekir Karlığa ve Bedreddin Çetiner, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), c. 7, s. 3516.

<sup>32</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Haraç*, s. 204.

*emniyeti uğrunda gerekirse savaşılmamasını, takatlerinin üstünde yükler yüklenmemesini tavsiye ederim.*<sup>33</sup>

#### IV.

Müslümanların fethedilen bölgelerdeki Yahudi ve Hıristiyanlara karşı tutumu onların İslam'a davet edilmesi, kabul etmedikleri takdirde cizye ödeyerek kendi inançlarını devam ettirmelerine izin verilmesi şeklinde olmuştur. Ayrıca herhangi bir baskıya uğramaları da reddedilmiştir. Bunun sonucu olarak da farklı dinlerin mensuplarının İslam toplumu içinde asimile edilmeleri engellenmiştir. Hz. Peygamber'in uygulamaları bu yönde olup Hz. Ömer döneminde bu anlayış devam ettirilmiştir. Bununla birlikte Hz. Ömer döneminde sosyal hayattaki birtakım gelişmelere paralel olarak çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Buna bağlı olarak Yahudi ve Hıristiyanlarla gerçekleşen ilişkilerdeki bazı hususlarda çeşitli tartışmalar bulunmaktadır.

Bunlardan biri ayette zekât verilecek kimseler arasında sayılan müellefe-i kulup/kalpleri İslam'a ısındırılacak kimselere -ki Hz. Peygamber döneminde buna uygun kişilere sarf edilmiştir- Hz. Ömer'in zekâttan pay vermeyi durdurmasıdır. Bu hadise Hz. Ebubekir döneminde gerçekleşmiştir. Şöyle ki Necid bölgesinden Uyeyne İbn Hısın ile Akra İbn Habis adlı kişiler kendi yakınlarındaki bir araziye istemişlerdir. Bunu kabul eden Hz. Ebubekir şahit olarak imzalamak üzere o kişileri Hz. Ömer'e göndermiştir. Hz. Ömer, Hz. Peygamber sizleri İslam'a çağırdığında o gün azınlıktaydı; ancak Allah İslam'ı zenginleştirmiştir, diyerek kararı onaylamamıştır. Bu kişiler itiraz ederek tekrar Hz. Ebubekir'e gitmişler; lakin o da Hz. Ömer'i tasdik etmiştir. Böylece müellefe-i kuluba verilen zekâtın Müslümanların azınlıkta olduğu dönemde uygulandığı belirtilmiş ve sahabelerden de buna karşı çıkan olmamıştır. Bununla beraber müellefe-i kuluba zekâttan pay verilmesi hususu ihtilaflıdır. Bir kısım kimseler (Hanefi-Maliki) Hz. Peygamber'den sonra müellefe-i kuluba pay verilmeyeceği görüşünde iken diğer bir grup verileceğini söylemektedir.<sup>34</sup> Müellefe-i kulup kimseler içine Müslümanlara zarar vermesinden çekinilen kişiler de dâhil edilerek onlara da zekâttan pay verilmiştir. Buna göre Hz. Ömer, artık onların zararın-

<sup>33</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Haraç*, s. 203.

<sup>34</sup> İbn Kesîr, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c. 7, s. 3518, 3523.

dan çekinilmediğini işaret etmiştir. Bu durumda Hz. Ömer'in zekât-tan pay vermemesi, bahsedilen kimselerin ayette yer alan vasıflarını kaybettikleri ve o dönemde müellefe-i kulup kabul edilecek kimselerin bulunmadığı şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>35</sup>

Diğer bir konu Hz. Peygamber döneminde kıyafetle ilgili bir düzenleme bulunmamakla birlikte Hz. Ömer'in zimmilerin kıyafetlerinin Müslümanlara benzemesine müsaade etmemesidir. Hz. Ömer, valilere yazdığı mektuplarda Hıristiyanların zünnar/kemer takmalarını, senede bir gün bayram günleri hariç Müslümanlar arasında alay halinde haç çıkarmamalarını, ezan öncesinde çan çalmamalarını, onların mezarlıklarının Müslüman mezarlıkları yanında olmamasını emretmiştir.<sup>36</sup> Bunun sebebi ise Müslümanlar ile zimmilerin ayırt edilmesi olup onları belli kıyafetlere mecbur etmek değildir. Ayrıca Hz. Ömer'in kıyafetlerle ilgili uygulaması onların İslam toplumu içinde varlıklarını ve kültürlerini korumasını sağlamıştır. Çanların ise çalınmaması değil ezan saatinden önce olmaması istenmiştir. Hz. Ömer'in valilere yazdığı mektuplarında zimmilere güçleri nispetinde cizye konulmasını, Müslümanların onlara haksızlık etmemelerini, zarar vermelerinin önlenmesini ve onlara verilen sözlerin tam olarak yerine getirilmesini emrettiği de bilinmektedir.<sup>37</sup> Hatta sahabenin ileri gelenlerinden biri dahi olsa bir Hıristiyan haksızlık yapıldığını gördüğünde ona müdahale etmiştir. Amr bin As hakkında böyle bir şikâyet olduğunda ondan Hıristiyanın hakkını almıştır. Aynı şekilde Suriye bölgesindeki bir çiftçi, ordunun tarlasındaki ürününü çiğnediğine dair şikâyetini ilettiğinde de o kişinin zararını karşılamıştır. Bu da onun zimmilerin haklarına ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Bununla beraber halifenin bahsi geçen kararı yanında zimmilerin devlet işlerinde çalışmasına engel olmadığı da bilinmektedir. Öyle ki Hz. Ömer, bir memlekette bulunan vergi defterlerinin lisanlarını olduğu gibi bırakmıştır. Buna göre Suriye kayıtları Latince, Irak-İran kayıtları Farsça ve Mısır'dakiler ise Kıpti dilinde tutulmaya devam etmiş,

<sup>35</sup> Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı 7, s. 19, 22, 23.

<sup>36</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Haraç*, s. 228; Moudjir ed-Dyn, *Histoire De Jerusalem*, s. 39; Numanî, *Bütûn Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, s. 222, 225.

<sup>37</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Haraç*, ss. 207-228.

arazi vergisinde çalışan İranlı, Yunan ve Kıptilerin görevleri değiştirilmemiştir. Görüldüğü gibi Hz. Ömer'in Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik birtakım uygulamaları onlara olan düşmanlığı sebebiyle olmayıp siyasi kararlarının neticesidir.<sup>38</sup>

Tartışmalı bir diğer husus Hicaz topraklarında yaşayan Yahudi ve Hıristiyan halkı buldukları yerden çıkarmasıdır. Hz. Ömer, Hz. Peygamber ile anlaşmaları bulunan Hayber Yahudilerini<sup>39</sup> ve yine Hz. Peygamber ile anlaşmaları olan Necran Hıristiyanlarını<sup>40</sup> hilafetinin ilk dönemlerinde herhangi bir müdahalede bulunmamasına rağmen daha sonra İslam devleti sınırları içinde başka yerlere naklettirmiştir. Bunu Hz. Peygamberin bir hadisine<sup>41</sup> dayanarak yaptığına dair görüşler olduğu gibi siyasi nedenlerle gerçekleştirdiği hakkında rivayetler de bulunmaktadır. Hz. Ömer, sahabeyi toplayarak Yahudilerin Abdullah bin Ömer'e ve ensardan birine yaptıkları saldırılar sebebiyle Suriye taraflarına iskân edileceğini bildirmiş ve mahsullerinin kıymetini kendilerine ödemiştir. Necranlılar ise askeri amaçlarla at ve silah tedarik etmeleri sebebiyle Müslümanlara zarar verecekleri endişesiyle yerlerinden çıkarılarak Kufe'ye nakledilmişlerdir.<sup>42</sup>

Beni Tağlib Hıristiyanları ile yapılan anlaşmada yer alan çocuklarını vaftiz etmeyecekleri maddesi hakkında da çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Şöyle ki Beni Tağlib Hıristiyanları Arap bir kavim olup cizye vermek istememişler ve Rum diyarına kaçmışlardır. Bunun üzerine Hz. Ömer, onlarla iki kat zekâtla yükümlü tutulmaları

<sup>38</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 277; Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, c. 2, s. 360, 370; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 176; Numanî, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, c. 2, s. 67, 68, 214.

<sup>39</sup> Süleyman bin el-Eş'as bin İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Kitabü'l Harac-İmare ve Fey", 24, (Beyrut: Al-Resalah Al-A'lamiah, 2012).

<sup>40</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Haraç*, s. 126 (Necran halkı ile Rasulullah'ın yazdığı ahid-name şöyledir: onların malları, canları, arazileri, meskenleri ve dinleri Allah'ın ve Rasulünün zimmetindedir. Papazları, din adamları ve kâhinlerinden hiçbiri değiştirilemez. Haksız yere ahidlerini bozmadıkları sürece Allah'ın takdiri gelinceye kadar bu namede yazılan hak ve vebeler Allah ve Rasulünün zimmet ve riayetindedir.)

<sup>41</sup> Ebû Dâvûd, "Kitabü'l Harac-İmare ve Fey", 28 (Arap yarımadasından Yahudi ve Hıristiyanları çıkaracağım. Orada Müslümanlardan başkasını bırakmayacağım).

<sup>42</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Haraç*, s. 128; Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev.: Zâkir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir, (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), c. 5, ss. 619-620; Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, ss. 183-188.

ve çocuklarını vaftiz etmemeleri şartlarıyla anlaşmıştır.<sup>43</sup> Diğer kavimlerle yapılan anlaşmalarda cizye verdikleri takdirde dinlerini özgürce yaşama hakkı tanınırken Beni Tağlib Hıristiyanları ile yapılan anlaşmada böyle bir maddenin bulunması ilginçtir. Bu şartın babası İslam'ı seçmiş ve vefat etmiş kimselerin çocukları için geçerli olduğu söylenmiştir.<sup>44</sup> Her ne kadar Beni Tağlib Hıristiyanları hakkındaki şartın Hz. Ömer dönemine ait olduğu ifade edilse de Hz. Peygamber'in bunlarla yaptığı anlaşmada da bahsedilen maddenin yer aldığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in Yemen ve Uman bölgelerindeki Hıristiyanlara böyle bir şart ileri sürmemesine rağmen Beni Tağlib Hıristiyanlarının çocuklarını vaftiz etmeyeceklerini neden belirttiğinin sebebi ise bilinmemektedir.<sup>45</sup>

Bir başka konu ise Hz. Peygamber döneminde haraçla ilgili herhangi bir uygulamanın olmamasına karşın Hz. Ömer'in fethedilen toprakları ganimet olarak dağıtmayıp orada yaşayan insanların ellerinde bırakarak onları haraç/toprak vergisi ile yükümlü tutmasıdır. Irak ve Suriye bölgesindeki komutanlar, topraklar konusunda halifeye görüşünü sormuşlar, o da toprakların yerli halkın elinde bırakılıp vergi alınmasını istemiştir. Lakin bazı sahabeler ganimet ayetine göre savaşarak alınan yerlerin dağıtılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Hz. Ömer, *eğer size bölüştürürsem sizden sonra gelecek olanlara bir şey kalmaz*, diyerek bunu kabul etmemiştir.<sup>46</sup> Hz. Ömer'in bu tavrını nasıl anlamak gerektiği konusunda öncelikle Hz. Peygamber dönemi uygulamalarına bakıldığında Hayber'in ganimet kabul edilerek savaşan sahabilere dağıtıldığı, daha sonra ise Yahudilerin teklifi üzerine ürünün yarısı karşılığında yerli halkın elinde bırakıldığı bilgisıyla karşılaşılmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in yaptığı gibi dağıtılabileceği veya Hz. Ömer'in yaptığı gibi haraç alınabileceğine dair görüş oluşmuştur. Ayrıca fethedilen topraklar konusunda kesin bir hüküm olsaydı sahabilerden hiç kimse bunu kabul etmezdi. Oysa Hz. Ali ve Hz. Osman gibi sahabeler Hz. Ömer'in bu konudaki görüşünü tasdik etmişlerdir.<sup>47</sup> Görüldüğü gibi Hz. Ömer döneminde fethedilen topraklar savaşanlar arasında dağıtılmamış ve insanların esir ya da köle olmadan kendi

<sup>43</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, ss. 260-262.

<sup>44</sup> Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 155.

<sup>45</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev.: Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), ss. 331-332.

<sup>46</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Haraç*, ss. 57-59.

<sup>47</sup> Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s. 73, 77, 78.

topraklarında vergilerini vermek suretiyle özgürce yaşamalarına müsaade edilmiştir.

### Kaynakça

- Belâzurî. *Fütûhu'l-Büldân*, çev.: Mustafa Fayda, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).
- Buhl, F. "Kudüs", *İA*, (İstanbul: MEB, 1986) c. 6.
- Chronique de Michel le Syrien*, trans.: J.B. Chabot, (Paris: Ernest Leroux, 1901).
- Ebû Dâvûd, Süleyman bin el-Eş'as bin İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*, (Beyrut: Al-Resalah Al-A'lamiah, 2012).
- Ebû Yûsuf. *Kitabu'l-Haraç*, çev.: Ali Özek (çev.), (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973).
- el-Fârûkî, İsmâil Râci ve el-Fârûkî, Luis Lâmia. *İslâm Kültür Atlası*, çev.: Mustafa Okan Kibaroğlu ve Zerrin Kibaroğlu, (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999).
- Fayda, Mustafa. *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989).
- Gil, Moshe. *A History of Palestine 634-1099*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- Goeje, M. J. De. *Memoire sur la Conquete de la Syrie*, (Leiden: Brill, 1900).
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*, çev.: Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004).
- Hayland, Robert G. *Seeing Islam as Other Saw it*, (Princeton: The Darwin Press, 1997).
- Hitti, Philip Khuri. *Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi*, çev.: Salih Tuğ, (İstanbul: İFAV, 2011).
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, (Amman: Beytü'l Efkârü'l Devliyye, 2004).
- \_\_\_\_\_. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Bekir Karlığa ve Bedreddin Çetiner (çev.), 16 Cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- İbnü'l Esîr; *el-Kamil Fi't Tarih Tercümesi İslâm Tarihi*, çev.: M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1985).
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2006, sayı 7, ss. 13-50.
- Köylü, Mustafa. "Dinsel Dışlayıcılık", *İslam ve Öteki*, ed.: Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001).
- La Chronique de Jean*, trans.: H. Zotenberg, (Paris: Imprimerie Nationale, 1883).
- Moudjir ed-Dyn. *Histoire De Jerusalem Et D'Hebron Depuis Abraham Jusqu'a A La Fin Du XV Siecle De J.C.*, trans.: Henri Sauvaire, (Paris: Libraire De La Societe Asiatique, 1876).
- Strange, Guy Le. *Palestine Under the Moslems*, (yy., University of Toronto Press, 1890).

- Şibli Numanî. *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev.: Talip Yaşar Alp, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1980).
- Taberî. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, çev.: Zâkir Kadirî Ugan ve Ahmet Temir, (İstanbul: MEB Yayınları, 1992).
- The Chronicle of Theophanes*, trans.: Harry Turtledove, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982).
- Yakubi. *Tarihu'l-Yakubi*, (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 2002).
- Yaran, Cafer Sadık. "Dinsel Kapsayıcılık", *İslam ve Öteki*, ed.: Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001).
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev.: Necdet Gök, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).



# Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Milel ve Nihal, 16 (1), 2019  
doi: 10.17131/milel.584995

---

Sandy Tolan, **Limon Ağacı**, çev.: Özkan Özdem, 27. bsk. (Pegasus Yayınları, İstanbul: 2018), 398 s. & **Limon Ağacı/Etz Limon**, (sinema filmi, yön.: Eran Riklis, 2008)

---

Bir mekana kimlik kazandıran anlam, o çevrede yaşayanların doğrudan açıklayamadıkları ama farkında oldukları bir şeye karşılık gelmektedir. Bu anlamı fark ettiren yönümüz klasik Yunan'dan hareketle ifade edilen her şeyden önce *insanın hakikate açıklığı* olsa gerektir. Henüz tecrübi ve epistemolojik bir belirlenmişlik ve kavramsal sınırlanmışlığın bulunmadığı bu potansiyel duruma, içi boş evrensel (empty univarsal) denir. Bu açıklık sayesinde kavramsal olarak belirlenebilir hakikat tasavvurları ve tecrübesi bilinçte tezahür edebilir. “Ancak kavramsal oldukları için sınırları çizilebilir ve böylece diğerlerinden ayrıştırılabilir bu hakikatler, özellikle tarihsel tecrübeler aracılığıyla somut (concrete) ve kapalı (closed) evrensel haline gelirler.”<sup>1</sup> Tecrübe ve bilinç yoluyla ayrıştırdığımız, diğerleri arasında anlam yüklediğimiz şeylerden biri de yer/mekandır. Bu iki kelime birbiri yerine kullanılsa da aralarında fark vardır. Buna göre dünya üzerinde herhangi bir yer/nokta/alanın insan için nasıl mekan haline geldiği, düşünölmeye değer bir konudur. Örneğin bir şehri, evimiz ve çevresini ya da mabetlerimizi diğer yerlerden ayıran şey nedir? Felsefede ifade edilen *hakikate açıklık* sayesinde diğer şeylerden ayırt edip sınırlarını ve anlamını belirlediğimiz bu şeyler, başkalarının anlam dünyasına ne kadar kapalı olabilir? İnsan olarak hepimizin ortak noktası bu açıklığımız ise, birbirimizin ya da başkalarının kapalı evrenselini (belirlenmiş hakikat tasavvurlarını) anlayabilmek mümkün olmaz mı? Bu imkana dayanarak yazımız, çok tartışılan hakikat tasavvurlarına mekan olmuş Kudüs ve Filistin topraklarına

---

<sup>1</sup> Burhanettin Tatar, “Kutsal Mekan: Fenomenolojik Bir Analiz”, *Milel ve Nihal*, 14/2, 2017, s. 12.

dair perspektifimizi genişleteceğini düşündüğümüz iki eseri incelemeyi amaçlamaktadır. Değerlendirmek istediğimiz eserlerden ilki dar anlamda kişiye ait mekan örneği üzerinden çekilmiş bir film, diğeri de geniş anlamda mekan olarak yurt/vatan temasına dair bir kitaptır.

Limon Ağacı, orijinal ismiyle Etz Limon 2008 yılında gösterime girmiş ve tam da insan mekan ilişkisine dair dikkatimizi çeken filmlerden biridir. Kendilerine özgü dünyaları ve mekan tasavvurları olan karakterlerin bulunduğu ve ayrıştığı noktaları, onların varlıkla tarihsel söyleşilerinde yani anlatılarında gözlemlemek mümkündür. Film Batı Şeria'da İsrail sınırında yaşayan Filistinli dul bir kadının mekan tasavvurunu, İsrail Savunma Bakanı olan yeni komşusunun (!) bahçesinin hemen yanına taşınması ve ardından gelişen olaylar üzerinden yansıtmaktadır. Selma adlı Filistinli kadının sıradan yaşamını değiştiren şey, komşusunun onun bahçesini kendisi için bir tehdit olarak algılamasından kaynaklanan, limon ağaçlarının kesilmesi kararıdır. Karar/emir kendisine iletilince bir seçim yapmak zorunda kalan karakter ya bahçesinin yok edilmesine razı gelecek, ya da karşı durup mücadele edecektir. Yasal yollarla kararı engellemek için bir avukatla görüşerek hukuk sürecini başlatır. Ancak bu süreçte onu pek çok zorluk karşılar. Bunlardan biri tanıdıklarının Selma'nın mücadelesini anlamsız bulmaları, diğeri de İsrail hükümetinin olaya zaten asla Selma'nın tarafından bakmayacak olmasıdır. Film boyunca bahçesini koruma mücadelesi veren kadının yanı sıra; karşı tarafta, bunu oldukça basit bir güvenlik konusuna indirgemiş Savunma Bakanı'nın ondan farklı düşünen karısı yoluyla, ötekini anlamaya çalışma mesajları verilmektedir.

Limon Ağacı filmi iktidarın söylemi ve anlatısı karşısında kendi sahip olduğu anlam dünyasını ve ondaki özel değerini ifade etmeye çalışan bir kadını Selma'yı anlatmaktadır. Ana karakter olan bu kadının hayatında bahçesi ne anlama gelmektedir? Bahçe salt coğrafi ve geometrik bir yer midir? Sınırları çevresi ve alanı ile ölçülüp biçilebilen, herkesçe kolaylıkla kavranabilir bir düzlem midir? Başka bir deyişle, bahçesinin tüm bu belirlenimleri aşan bir yanı var mıdır? Bu türden soruşturmalara kapı aralayan filminden hareketle bir yerin insan için anlamlı ve değerli hale gelmesinin yaşamdaki önemini düşünmek gerekebilir.

Herhangi bir yerin somut varlığını oluşturan üç boyutunun ötesinde duyularla tanımlanmaya başlamasıyla beraber mekânsal algı veya çevresel algı ortaya çıkar. Mekan algısı kişinin o mekan içerisinde veya çevresinde, kısa ya da uzun süreli deneyim elde etmesi ve bu doğrultuda mekanın hatırlanmasıyla ilgilidir. Bundan ötürü *mekana, modern bilime uygun kartezyen ölçütlere uyan kesin bir tanım getirmek gibi beyhude bir çabaya girmek yerine, insanla mekan arasındaki ilişkinin boyutlarına odaklanmak* daha anlamlı görünmektedir.<sup>2</sup>

Bir yeri mekan yapan şey, onun kapladığı yer değil, yaşanmasıdır. Mekan tasarlanınca, üretilince, inşa edilince henüz gerçek anlamda bir mekan olmamıştır. Sözelimi, insanlar bir yerden alınıp, hiçbir anıya, geçmişten onlara uzanan hatıraya sahip olmayan bir yere yerleştirildiklerinde yabancılıktan başka ne hissedebilirler? Üstelik, insanın aitlik hissettiği mekandan ayrı kalması halinde bile, hala hatırladığında kendini oraya ait hissetme durumu devam eder. Ne var ki ideal olan, bilinçte de yer edinmiş mekanla buluşma arzusunun gerçekleşmesidir.

Mekanın yaşanmasından kastedilen şey, insan bilincinin o yere yönelmiş olmasıdır. Bilincin mekana yönelmesindeki aracı ise önce bedendir. Gerçekten de insan bedeninin uzanmadığı, dokunmadığı, duymadığı, tatmadığı, kokusunu almadığı bir yerin mekan olması söz konusu değildir. Bir yerin geometrik anlamdan taşarak yaşayan bir mekan olması için, onda bedensel hareketlerin devinimi sayesinde bir varlık oluşmalıdır. Beden sayesinde mekana yönelen bilinç, aslında mekanın varlık çağrısına cevap vermiş gibidir. Öyleyse mekan, devinim içinde varlığını sürdürebilir. Limon Ağacı filminde ana karakterin bahçesine el konulması, girişi engelleyen teller çekilmesi ve bir gözetleme kulesinden takip edilmesi gibi ayrıntıların yanında ısrarla bahçesine girmeye çalışan, ağaçlarını sulamak isteyen, adeta devinimi devam ettirme mücadelesi veren bireyi görmekteyiz. Karakterin yaşadığı problemin tazminat vb. yollarla çözülebileceğini, sahip olduğu mekanın bir şekilde karşılığını alabileceğini salık veren bir başkasına göre “etrafında gerçek problemler var” iken; örneğin hala Filistin’in kanlı canlı siyasi dertleri yanında - ki film bunları yansıtmaya tercihinden oldukça uzakta durmakta - Selma’nın bahçesi oldukça basittir. Bu açıdan milli ya da

<sup>2</sup> Hasan Ünal Nalbantoğlu, “Nedir Mekan Dedikleri”, *Zaman-Mekan*, (İstanbul: YEM Yayınları, 2008), s. 100.

dini bir mekan özelleştirmesinden ziyade tek bir bireyin sahip olduğu tek şey olan, anılarının işaretlendiği yeri ve aslında dünyaya o mekan vasıtasıyla ulaşmasını, dolayısıyla onunla arasındaki bağın koparılmasının kimliğinde oluşturacağı boşluğu görebiliriz. İsrail yetkililerinin bir tehdit algısı vardır ve bu iddiaları üzerine bir anlatı geliştirirler. Filistinli kadının bahçesiyle arasındaki bağı anlatmaya çalışması ise mahkemece önemsiz ve zayıf bir durumdur. “Benim ağaçlarım gerçek ağaçlar, hayatım da gerçek bir hayat” diyerek mahkemede kendini savunan kadın; İsrail tarafını temsil eden avukatların güvenlik tedbirleri, bahçenin terör yuvalanmasına açık pozisyonu gibi söylemlerine karşı koyabilecek bir argüman üretmenin zorluğu karşısında bu son sözünü söyler. Gerçekten haklı olan hangi anlatıdır? Nitekim senaryonun dikkatimizi çekmek istediği önemli-önemsiz ayrımı, üzerinde durulması gereken bir noktadır.

Bir şeyi ya da yeri değerli kılan nedir, hatta mekanlar nasıl yüce bir değere ulaşarak kutsallaşır? İnsanlarla mekanlar arasındaki ilişkiyi alansal ayrımlarda değil, perspektifler arasındaki geçişlilikte izleyebileceğimizi hatırlatan Tatar’a göre, mekanı kendi başına bir şey gibi ele alan klasik ve modern yaklaşımlar sorunlu görünür. Ona göre *“bilincin varlığa yönelmişliği esnasında zamansal olarak açığa çıkmaya başlayan yaşayan mekan, bilincin varlıktan kendisine dönüşü esnasında yaşanmış mekana dönüşür. Böylece mekan yaşayan ve yaşanmış şeklinde iki boyutlu tarihsel tezahürü sayesinde insana ait dünyanın kurucu unsuru haline gelir”*.<sup>3</sup>

Kuşkusuz mekanı anlama üzerine yapılan düşünsel çabaların pratikte tıkandığı temel bir nokta, tarih boyunca farklı insanların kendine özgü yaşanmış boyutlara sahip aynı mekan üzerinde hak iddia etmeleridir. Bu mekanlara dair bir de kutsal kabulü söz konusu olduğunda durumun daha da çetrefil hale gelmesi kaçınılmazdır. Nitekim Kudüs bunun en tipik örneğidir. Yahudilerin üç bin yıllık tarihlerini bu şehirle ilişkilendirmelerini, Hristiyanların eskatolojik beklentilerini ve Müslümanların dini saygı ve aidiyet nokta-

<sup>3</sup> Tatar, “Kutsal Mekan: Fenomenolojik Bir Analiz”, s.13.

larını ihtiva etmesi yönüyle adeta çatışan kutsalların ortasında durmaktadır.<sup>4</sup> Fakat bu şehrin geometrik ve coğrafi alanına atfedilen kutsallığın gözden kaçırıldığı bir husus var mıdır? Başka bir deyişle, *varlıklara dair perspektifler arasındaki geçişlilik ve bu geçişliliğin fark edilebildiği açıklık söz konusu olmasaydı*<sup>5</sup>, Kudüs ve içindeki yapılar mukaddes olarak nitelenebilir miydi? Bu şehrin kendileri için neyin temsili olduğunu fark etmek, mekan bilincinde birincil önemi haizdir. Fakat mekanda temsil edilen bir gerçeklik/hakikat arayışından ziyade mekanın kendisine odaklanıldığında, sorunlu tarihsel tecrübeler yaşanmış ve yaşanmaya devam etmektedir.

İsrail'in dindar veya seküler bütün Yahudileri ortak paydada birleştirecek bir anlatıya her zaman ihtiyacı olduğunu iddia edebiliriz. Bu anlatının merkezine de Kudüs yerleştirilmiştir. Seküler bir devlet olarak kendine tarihsel bir köken arayan İsrail, aynı zamanda köklerini bağladığı bu yerlere dini/kutsal bir dayanak da oluşturmayı ihmal etmemiştir. Kitab-ı Mukaddes'in Tekvin bölümünde Kudüs'ün ismi geçmese de bu toprakların Tanrı tarafından Avraam'ın zürriyetine vaad edildiğine duyulan inancın etkisiyle asırlarca unutulmayan bir beklenti söz konusudur. Yahudilerin tarih boyunca yaşadıkları sürgünler ve dağılımlıklarına rağmen ne olursa olsun bir gün Kudüs'e geri geleceklerine dair yaptıkları dualar<sup>6</sup> ve taşıdıkları umut, sahip oldukları anlatı sayesinde güçlü kalabilmiştir. Kuşkusuz Kudüs Hristiyanlar ve Müslümanlar için de son derece önemlidir ve onların da bir kutsal mekan olarak bu yere dair anlatısı mevcuttur. Bu açıdan kutsal kabul edilen yerlere sahip olma çabası, anlatının verdiği bir vizyon olarak görülebilir. Bu vizyona tarihsel köprüler kurulup, köklerle sağlamaştırıldıktan sonra mekandan ayrı/uzak ya da ona yasaklı kalmak ise insanlar için kabul edilmesi zor bir durumdur.

<sup>4</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Batuk, Rabia Mert, "Çatışan Kutsalların Ortasındaki Şehir: Kudüs", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2017, 17/2, ss.142-147.

<sup>5</sup> Tatar, "Kutsal Mekan: Fenomenolojik Bir Analiz", s. 17.

<sup>6</sup> "Eğer seni unutursam ey Yerusolaim, sağ elim hünerini unutsun, baş sevincimden üstün tutmazsam dilim damağma yapışsın." Mezmurlar, 137: 5-6.

Yukarıda işaret ettiğimiz aynı mekana dair hak iddia etme durumu ne zamandan beri aşlamaz problemler yumağına dönmüştür?<sup>7</sup> İki bin yıl boyunca Kudüs ile ilgili uzun vadeli emeller besleyen Yahudiler ve Kudüs ile bir o kadar tarih yaşamış, silinmez bağlar kurmuş Müslümanların çatıştığı noktalar nelerdir? Değerlendirmek istediğimiz Limon Ağacı isimli kitap, girişte örnek verdiğimiz film ile aynı ismi taşımakta fakat tarihi perspektifi yanına alarak farklı bir hikayeyi bize sunmaktadır. Tarihi verilerden hareketle Kudüs sorununun başlangıcını, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Avrupa’da büyüyen antisemitik hareketlerle birlikte Filistin topraklarına doğru başlayan Yahudi göçleri ile ele almaktadır. Bin dokuzyüzlü yılların başlangıcında Filistin topraklarına dünyanın çeşitli yerlerinden Yahudilerin gelmeye başlaması tesadüfen gerçekleşmemiştir. Yahudilerin asırlarca dağınık halde yaşadıkları hiçbir ülkeyi/mekânı ait oldukları yer olarak hissetmemelerinde Siyonist anlatının payı büyüktür.

Bulgar Yahudisi Eşkenazi ailesi ve El-Ramla’lı Hairi ailesinin yaşamlarını birleştiren köprüleri ve ayıran duvarları fark ettiren bu roman; mekân, göç, sürgün, çatışan kutsallar ve birlikte yaşamanın imkanı üzerine kurgulanmıştır. Bunun yanında 1948’de başlayan İsrail-Filistin çatışmasından 2002’de yapılan ayırım duvarına kadar geçen dönemin siyasi gelişmelerine de tarihi hassasiyetle yer vermeye çalışılmıştır. Nitekim yazar önsözünde çeşitli İsrail ve Filistin şehirlerinde yaptığı röportajları, Kudüs, Bulgaristan ve Amerika’daki bazı arşiv çalışmalarını, elden geçirdiği birincil ve ikincil kaynakları not düşmektedir.

Kitabın ilk basımı 2008 yılında gerçekleşmiş önsöz ve bazı haritalardan sonra on dört bölüm şeklinde düzenlenmiştir. Yazarı Sandy Tolan, çevirmeni Özkan Erdem’dir. Birinci bölüm, çocukken evlerini bırakıp göç etmek zorunda kalan üç gencin hayallerinde ve hatıralarında yaşayan mekânlarını yeniden görme isteğiyle başlamaktadır (19-29). İkinci bölümün adı olan *Ev*, el-Ramla şehrinin 1948 öncesi kısa bir tarihi ile birlikte, romanın iki ana karakterinden biri olan Beşir’in babasının, oğlu doğmadan önce evini inşa edişini

<sup>7</sup> Tarihsel olaylar açısından bk. Azmi Erkan, “Osmanlılar’ın Son Döneminde (1840-1920) Filistin’de Yabancılarla Yahudilerin Toprak Mülkiyeti”, <http://katalog.mar-mara.edu.tr/veriler/yordambt/cokluortam/839B7765-E32C-DC4F-8AAF-E8D885C1A655/FB783ECD-DAE0-314F-8FE7-77638FF40ECF.pdf>

ve İngiliz mandası ile yönetilen şehri anlatır (29-51). Üçüncü bölümde Bulgaristan'da yaşayan Eşkenazilerin kızı Dalia'nın doğumu öncesinde başlayan ve Avrupa'dan yayılan ırkçı akımların, burada yaşayan Yahudiler üzerindeki etkisi konu edilmiştir (51-77). Ancak yazar, İspanya'dan Osmanlı topraklarına göç etmiş Yahudilerin yüzlerce yıl sonra yeniden antisemitizmle karşılaşmalarını yeterince sorgulamamıştır. Oysa burada göz ardı edilen nokta, Bulgaristan topraklarındaki Yahudilerin aynı yerlerde Osmanlı idaresi altındayken görmedikleri şeyin (ırkçılığın) ne olup da Bulgar yönetimindeki başlarına gelmesidir. Aslında görünen o ki, yer aynıdır ama artık mekanı üreten anlayış farklıdır. Bulgaristan yönetiminin mekan tasavvurunda onlara yer yoktur.

Dördüncü bölüm *Sürgün*, 1942 yılında biri Filistin diğeri Bulgaristan topraklarında birbirinden habersiz benzer bir kaderi yaşayan iki ailenin sürgün hikayesini aktarır. (77-110). Beşinci bölüm *Göç* başlığıyla, Avrupa'da istenmediklerini kabullenen, aslında hiçbir yerde kendilerini evde hissetmemiş olan ve ancak vaat edilmiş topraklarda hür bir millet olabileceklerine inanan Yahudilerin Siyonist öncüler vasıtasıyla Filistin topraklarına ulaşmalarını anlatmaktadır (111-132).

Hayfa Limanı'na inen yolcuların, daha sonra İsrail'in milli marşı olan "Hativka"yı<sup>8</sup> söylemesini, kendilerini kilometrelerce öteden evlerine gelmiş hissetmelerini nasıl yorumlayabiliriz? Bu durum yeryüzündeki herhangi bir coğrafi/geometrik noktanın, yer olmayı aşip mekan haline gelmesi ile açıklanabilir mi? Nitekim mekan; Arapça kelime kökü *kevn* itibarıyla *oluş, meydana geliş* anlamlarıyla birlikte düşünüldüğünde yeni bir oluşumu ihtiva eder. İnsan için evi sadece somut bir yer değil, birleşen hayatın, hatıraların ve diğer insanlar arasında kimliğin başladığı bir soyutlamadır; bu anlamıyla ev bir mekandır. Ailenin oluşumu, evi mekanlaştırmıştır. Evden ya da aile bireylerinden uzak kalınsa bile bu soyutlamanın

---

<sup>8</sup> "Ve doğuya doğru  
Bir göz Siyon'a bakar  
Umudumuz daha kaybolmadı  
İki bin yıllık umudumuz  
Topraklarımızda hür insan olmak  
Siyon ve Kudüs topraklarında." (131)

varlığı devam eder. Kudüs, insanların bir kısmı için coğrafi bir noktadan daha fazlasıdır. Çünkü onu sadece bir yer olmaktan öteye götürmüş tarihsel olaylar ve tecrübeler yaşanmış; ona sadece bir şehir olmaktan daha fazla anlam veren sembolik değerler oluşmuştur. Kudüs'ten ayrı kalmak da, onun anlamını yok edebilecek bir şey değildir. Yazarın bir karaktere söylediği şekliyle "Beni sınır dışı edebilirsiniz, ama kalbimden Filistin'i sınır dışı edemezsiniz" cümlesi bu düşüncenin başka bir ifadesidir (282).

El-Ramla'daki Müslümanların 1948 savaşında İsrail kuşatması altında kalarak ya ölümü ya da evlerini terk etmeyi seçmek zorunda kalmalarını resmeden altıncı bölüm *Sığınmak* adındadır. Yazar burada başka bir kentte mülteci olmak zorunda kalan insanları ve Hairy ailesinin acı tecrübelerini aktarmaktadır. Sığınılan yerin mekan olmayışı özellikle dikkat çekmektedir (133-156). Yedinci bölümde yazar Eşkenazi ailesinin Ramla kentine *Varış* hikayesi ile, daha önce Beşir'in evi olan mekana taşınmaları ve kendilerinden önce Beşir'in babasının diktiği limon ağacı ile birlikte geçen yıllarını anlatır. Ev artık Yahudi ailenin yeni yeridir ve yıllar içinde onların anılarını biriktirdiği mekan haline gelir (157-182). Sekizinci bölüm 1967 İsrail-Ürdün Savaşı'nda uluslararası güçlerin pozisyonuna ve Filistin halkının önceden tahmin edilmesi zor olmayan yenilgi ve yalnızlıklarına değinmiştir (183-210). Arap devletlerinin bu süreç boyunca sınırların belirlenmesinde Filistin halkının istediği şey olan bölünmeme konusunda, farklı fikirler ve çıkarlar nedeniyle ısrarcı olmadıkları vurgulanırken, İsrail tarafının başından beri tek devlet fikrine niçin şiddetle karşı çıktığına yer verilmemiştir. Dikkatle incelendiğinde Yahudi yerleşim politikaları, sadece bir yer edinmeyi değil; mekan kavramına bizi geri götüren bir oluşumu/üretimi ima etmektedir. Kitapta da görüleceği üzere başından itibaren savaş öncesi ve sonrasında Filistin temsilcileri toprakların bölünmesine ve insanların yer değiştirmesine karşı çıkmıştır. Muhtemelen Filistin halkı bunun anlamının bilincini taşıyordu. Nitekim karşı taraf açısından da, asla onların geldikleri yere gitmeleri vb. dışlayıcı uygulamaları Birleşmiş Milletler (BM) ya da diğer görüşme masalarında dile getirmemişlerdir. Yaser Arafat'ın BM yoluyla hem Yahudi hem de dünya kamuoyuna anlatmaya çalıştığı şey, herkesin bir arada yaşamak zorunda olduğudur. Yine o adil bir paylaşımın mümkün olmaması ve kimsenin kişisel tarihi ile kutsallarından vazgeçemeyeceği dolayısıyla; kendilerine, iki devlet ve bölünmüş sınırlarda ısrar



edildiği sürece barış olmayacağını söylemiştir. Yahudiler ve Amerikalılar tarafından Filistinlilerin çözüm istememesi ve savaş taraftarı olması şeklinde yorumlanan bu tarihi tavır, tersine başka bir açıdan bakıldığında, vazgeçilemeyecek değerler için birlikte yaşamaya duyulan inancı yansıtmaz mı?

*Karşılaşma* adlı dokuzuncu bölüm genç bir avukat olan Beşir'in uluslararası hukuka olan inancını kaybetmeye başlaması ve her şeye rağmen doğduğu eve gitmek istemesiyle başlar. Köklerini ait hissettiği mekanla buluşma arzusu, eve gittiğinde onu başka bir dünyaya ait Dalia'nın karşılaması, bu Yahudi kadının yaşadığı evin geçmişiyle duyduğu merak ve hikayelerinin ortak noktası olan bu evde başlayan arkadaşlık ustalıklarla işlenmiştir. Zira Dalia Eşkenazi kendilerinden önceki ev sahiplerinin nasıl olup da evlerini terk ettiklerini yıllarca anlamlandıramamış, ona anlatılan "biz gelmeden önce arkalarına bile bakmadan buraları bırakmışlardı" şeklindeki söylemin eksik bir yönü olduğunu hissetmiştir (211-236). Dalia, oturdukları evin ve bahçedeki limon ağacının hikayesini öğrendikten sonra Filistinli aileyi tanımak istemiş, aralarında samimi bir arkadaşlık gelişmişti. Ama o hala Beşir'in ideali olan *bir tek devletin anlamının İsrail'in sonu olması demek olduğuna inanıyordu ve bu yüzden Beşir'in fikrine veya Filistinlilerin eski evlerine dönme hakkı inancına destek veremezdi* (312). Ona göre her iki taraf da anlaşmazlıkta değerli bir şeylerinden vazgeçmek zorundadır.

*Patlama* adlı onuncu bölümde yazar, Filistin Kurtuluş Örgütü'nün düzenlediği bir bombalı saldırıda Beşir'in rol oynadığını öğrenmesiyle birlikte Dalia'nın sarsılan güvenini ve karmaşıklaşan zihnini resmetmektedir. Nitekim Filistin'in kurtuluşu kavramının anlamı Dalia ve diğer Yahudiler için bildikleri tek ev olan İsrail'in yok olması demektir (237-274). Burada anlatı ile realite çatışmakta ve aralarındaki haklılık iddiası kısır bir döngüye girmektedir. Yahudi'nin iki bin yıllık mekan anlatısı (vaat edilmiş topraklar) ile Filistinli'nin evinden çıkmak zorunda bırakılması, çatışan iki uçtur. İkisinin de ben buraya aitim demesi kısır döngü olarak sunulur.

*Sınırdışı* adlı on birinci bölümde İsrail yönetimine karşı Gazze ve Batı Şeria'daki ayaklanmalara katılan Beşir ve üç arkadaşının, insani olmayan hapisane koşullarının ardından sınır dışı edilmeleri işlenmektedir. Kitabın son üç bölümünde Filistinlilerin çıkarıldıkları evlerine ve şehirlerine onca yıla ve savaşlara rağmen geri dönme

umutları ve Amerika'da yapılan İsrail-Filistin görüşmeleri yer almaktadır.

Yazar, iki karakter aracılığıyla Bir Yahudi'nin ve bir Müslümanın hafızasında yaşattığı ve hep yaşamak istediği yere dair sahip olduğu anlam dünyasını yansıtmaya çalışmaktadır. İnsanın tarihsel ya da dini tecrübeye ait hafıza mekanı olarak bazı yerleri diğerlerinden ayırt etmesi anlaşılması zor bir durum değildir. Yazar kitabında bu farkındalığın bir tarafını yer yer daha makul gösteren ifadeleri karakterler aracılığıyla kullanabilmiştir. Sadece tarihsel bağdan dolayı değil, gelecek tasavvurları ve metafiziksel umutlarını sembolize eden bir yer olarak, Kudüs'ü daha çok Yahudi tarafından anlatmış görünmektedir. Müslümanlar için ise problemin bir tarafı hayatta kalma, diğer tarafı da kutsalına sahip çıkma şeklinde daha zorludur. Yazara göre iki taraf da değerli şeylerinden taviz vermedikçe barış gerçekleşemez. Ancak topraklarının yüzde yetmiş sekizini savaşlar ve yerleşim planları ile kaybetmiş Filistinliler, evlerini ve yaşadıkları yerleri kaybetmenin yanında insani yaşam koşullarını da kaybetmişlerdir.

Müslümanlara karşı dile getirilen artık 1948 öncesi sınırları unutulmuş ifadesi, iki bin yıl öncesi bir tarihi gerçekleştirmek için uygulanmış Siyonist projeyi daha rasyonel göstermekten çekinmemektedir. Bu mekanlara dair herhangi bir dinin iddiası, diğerini yok etmeyecek şekilde varlık gösteremez miydi? Siyonist anlatı, Yahudilerin kıskanç Tanrısından daha katı ve kıskanç bir dil ile, bu topraklarda tarihin gördüğü en dışlayıcı tavrı ve eylemleri sergilemekten kaçınmamıştır. Eser 1948 öncesi bir arada yaşama geleneğine değinmediği için kanaatimizce okuyucunun ek kaynaklara yönelmesi faydalı olacaktır. Birlikte yaşamının temelinde mekana ve sakinlerine saygı gösterilmesi mesajı, film örneğimizde yeterince işlenmişken, kitabın bu konuda netleşmediğini söylemek mümkündür.

**Yasemin ÖNER**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,  
Doktora Öğrencisi.



---

Amin Maalouf, **Arapların Gözünden Haçlı Seferleri**,  
çev.: Ali Berktaç, 20. bsk. (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları: 2012), 290 s.

---

Lübnan asıllı Arap bir tarihçi olan Amin Maalouf'un ilk baskısı 1983 yılında yayımlanan Arapların Gözünden Haçlı Seferleri isimli kitabı roman diliyle anlatılmış bir tarih kitabıdır. 6 kısım ve 14 bölümden oluşan kitap, 11.yüzyılın sonlarından 13.yüzyılın başlarına kadar devam eden Haçlı Seferlerine, siyasi ve dini amaçlar güden bu savaşların asıl muhataplarının gözünden bakmayı hedeflemiştir. Bunu yaparken de İbnü'l Kalanisi, İbnü'l Esir, İbn Cübeyr, Usame ibn Munkiz gibi Arap vakanüvislerin, yazar ve diplomatların eserlerinden ve günlüklerinden faydalanmıştır. Okuyucuya kolaylık sunulması açısından kitabın başında bölge haritası bulunmaktadır. Çok fazla şehir, çok fazla savaş olduğu düşünülürse bu oldukça isabetli bir davranış olmuştur.

Kitabın önsözünde yazar kitabın amacını ortaya koymaktadır. Buna göre amaç, Haçlı Seferlerinin tarihini alışılmışın dışında, ötekini gözünden, gözden kaçan olaylarla birlikte hikâyeye etmektir.

Kitabın giriş kısmında 1099 yılında Kudüs'ün Haçlılar tarafından işgalinin ardından Haçlı zulmünden kaçan ve Şam'a sığınan muhacirlerin, Şam Kadısı Ebu Said el-Herevi önderliğinde Bağdat'a giderek halifeden yardım istemesini anlatan anekdota yer verilmiştir. Bu muhacirlerin şahsında hicret övülmüş, bazı durumlarda bir zorunluluk olduğu anlatılmış ve bizzat kendisi hicret etmiş İslam peygamberine atıfta bulunulmuştur. Ancak Kudüs'ten ayrılan muhacirlerin yardım çağrılarında İslam halifesi tarafından itibar edilmediğine de Müslümanların yaşadığı hayal kırıklığıyla birlikte yer verilmiştir. Müslümanlar Batı'dan gelen bu tehdidi iyi algılayamamış bu durumdan ilk başlarda çok da rahatsız olmamışlardır.

Birinci kısımdan itibaren kitabın sonsözüne kadar yaklaşık iki yüzyıllık bir zaman diliminde Haçlıların Anadolu'dan başlayarak İslam coğrafyasına yaptığı saldırılar, kazandığı zaferler, aldığı mağlubiyetler ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Kronoloji düzenli olarak

verildiği için olayların takibinde zorlanılmamaktadır. Olası bir kafa karışıklığında kitabın sonunda yer verilen kronolojiden de faydalanılabilir.

Kitap boyunca adım adım haçlıların ilerleyişleri verilmiş, Müslüman emirlerin, çoğu seferinde benzer hatalara düştükleri görülmüştür. Hemen hemen hepsinde olayların istediği gibi seyretmediğini fark eden komutan, emir, vali son anda savaş alanından kaçmış, geride kalan masum ve samimi halk helak olmuştur. Müslüman idareciler birbirlerinin başına gelen felaketlerden ders almayı bir türlü becerememiş, kendisini beraberindeki halkı birçok sefer felakete sürüklemiştir. Günümüz İslam coğrafyasının, tarih tüm çarpıcılığıyla gözler önündeyken, benzer hatalarda bulunması ise son derece trajiktir.

Kitaptaki en çarpıcı noktalardan biri İslam dünyasının parçalanmışlığı, her bir sultanın, emirin, halifenin şahsi çıkarlarını nasıl din ve devlet çıkarlarının önüne koyduğu, basiretsiz, yeteneksiz idarecilerin aldığı yanlış kararların nasıl binlerce insanın geleceğine mal olduğudur. Bu bölgedeki Müslüman emirler güç, para, nüfuz için mücadele etmiş, devlet yönetiminde bu tür kavgalar hiç eksik olmamıştır. Din devleti statüsünde olan bu yönetimlerde din amaç olmaktan çıkıp güç, para ve nüfuza ulaşma noktasında bir araç olmuştur. Kitapta da ifade edildiği üzere on birinci yüzyıl Arap dünyasında cihat zor duruma düşen emirlerin sarıldığı bir slogandır sadece. Bir emir, ancak kişisel çıkarları varsa bir başka emirin yardımına koşar. (s. 35)

Kitapta defalarca örneği görülen mesele, emirlerin kendi yerlerini sağlamlaştırmak için dindaşları olan komşu yönetimlere karşı hiç çekinmeden Frenklerle iş birliği yapması, onların Müslüman coğrafya üzerindeki ilerleyişlerine yer yer destek olması, hediyeler, savaş teçhizatı, para konusunda utanç verici bir biçimde bonkör davranmasıdır. Humus Emir'i Cenahüddeve'nin at eksikleri olduğunu öğrenince Frenklere savaş atı hediye etmesi, bu örneklerden sadece biridir. Haçlılara Müslüman coğrafyadaki ilerleyişleri sırasında bir engelle karşılaşmamaları adına verilen kılavuzlar, çıkarları çatışan bir Müslüman emir yerine Frenk yönetimlerinin tercih edilmesi de okuyucuyu hayretler içerisinde bırakan noktalardandır. (s. 52) Ebu Said el-Herevi'nin gerçekleştirdiği bir diğer eylem de gaflet

uykusundaki bu Müslüman yönetici ve tebaanın uyanışına yöneliktir. El- Herevi bir cuma günü beraberindeki muhacir topluluğunu Bağdat Ulu Cami'ye götürmüştür. Ramazan ayında olunmasına karşı, cemaatin camiye akın ettiği bir sırada, el- Herevi açık açık oruç bozup yemek yemeye başlamıştır. Çevresinde toplanan öfkeli kalabalığa ve askerlere verdiği yanıtla da avamın yozlaşmış dini inancına tepkisini ortaya koymuştur. Etrafındakilere binlerce Müslümanın katledilmesini ve İslam'ın kutsal mekanlarının yıkılıp yok edilmesini hiç umursamazken, bir kişinin oruç bozmasının onları neden bu kadar sarstığını sormuştur. Sonrasında verdiği etkili vazla insanların maneviyatlarını güçlendirmiştir. Ancak bu duygulanım maalesef faaliyete dönüşmemiştir. (s. 62)

Müslüman yönetimlerin gaflet içerisindeki halleri sonucu Frenkler çok da büyük zorluklarla karşılaşmadan Kudüs'e kadar ulaşabilmiş, bu güzergahta önlerine çıkan yerleşimleri yağmalamış, halka akıl almaz işkenceler uygulamışlardır. Maarra'daki yamyamlık vakaları bunun en dehşet verici örneğidir. Yazar inanması güç bu sahneleri oldukça etkili bir şekilde betimlerken olayların Hıristiyan kaynaklarda da yer aldığını ancak üstünün örtülmeye çalışıldığını belirtmiştir.

Başlangıçta kendi çıkarlarıyla ters düşmediği için Frenk istilalarına aldırmayan, hatta memnun olan Müslüman emirlerin din kardeşlerinin düştükleri durumu umursamaması, Frenklerle iş birliği yapması pek de işe yaramamıştır. Din kardeşleriyle aynı kaderi paylaşmaları kaçınılmaz olmuştur. İznik, Antakya, Halep, Şeyzer, Maarra, Trablusşam, Sayda, Sur ve nihayet Kudüs'te yaşananlar bu acı tabloyu gözler önüne sermektedir. Suriye'deki iki kardeş sultanın bitmek bilmeyen kavgası, ortak tehdit karşısında barışmayı ve birlikte hareket etmeyi asla düşünmemeleri durumun vahametini ortaya koymaktadır. Peki istisnalar hiç olmamış mıdır? Kitaptan edinilen izlenime göre ne zaman ki Müslümanlar şahsi çıkarlarını Müslüman dünyanın önüne koymamış ne zaman güçlerini birleştirmeyi başarmış ne zaman komşularının yaşadıklarından ders çıkarabilmiş, o zaman canla başla mücadele edip Haçlılara geçit vermemiştir. Antakya ve Maarra'daki yaşananların kaybetmeleri halinde kendi başlarına da geleceğinden emin olan Arga Müslümanları muhteşem bir direniş örneği sergilemiş ve kalelerini teslim etme-

mişlerdir. (s.54) Başlarındaki korkak idarecilere daha fazla tahammül edemeyen Askalan halkı da yönetimi Frenklerin idaresine veren valiyi öldürüp şehirlerini Frenklerden almışlardır. (s. 92) Yine Harran'da güçlerini birleştiren Çökürmüş ve Sekmen isimli komutanlar şanlı bir zafere imza atmışlardır. (s. 77) Kendilerinden övgüyle bahsedilen Nurettin Zengi ve Sultan Selahattin de okurların moralini bu anlamda düzelten şahsiyetlerdir.

İbnü'l Esir geçmiş zaman hükümdarları içerisinde, Hulefa-i Raşidin hariç, Nurettin kadar erdemlisine ve adiline rastlamadığını belirtmiştir. (s. 137) Bu mütevazi devlet adamının ilkeleri: tek din, tek devlet, tek amaç ve cihattır. Selahattin'e gelince onu diğer hükümdarlardan ayıran, sıradan insanların yanında bile mütevazi kalabilmeyi bilmektir.

Yazar kitapta anlatılan olayların yanında her bir hükümdarın insani, ahlaki, dini yönlerine de yer vermiş ve böylece okurlara bir kıyas imkânı sunmuştur. Bu kıyas imkânı sadece Müslüman emirler için değil Frenk dünyası ve Müslüman alemi arasında da mümkündür. Bir tarafta işgal ettikleri kaleleri boşaltırken karşı tarafa can ve mal güvenliği vaat eden ancak savunular kaleden ayrılır ayrılmaz verdikleri sözü bir kenara bırakıp yağma ve talan işine girişen Frenkler, bir tarafta savaş esnasında Frenk cephesinden gelen ve Müslümanlar tarafından kaçırılan küçük kızını Müslümanların hükümdarından isteyen bir kadının bu isteği üzerine derhal kızı buldurup annesine teslim eden Selahaddin. Bir tarafta Frenklerin Kudüs istilası esnasında korkudan sinagoglarına kapanıp dua eden Yahudileri sinagoga ateşe vererek katleden Haçlılar, bir tarafta Kudüs'ün fethi sonrasında kendisinden sonra Müslümanların da aynısını yapmalarından çekinerek Kutsal Kabir Kilisesi'nin içinde namaz kılmayı reddeden Hz. Ömer'in inceliği. Hz. Ömer bu şekilde hareket ederek ibadethanenin gelecekteki güvenliğini sağlamıştır. Nitekim daha sonraları Hz. Ömer'in namaz kıldığı yere Hz. Ömer Cami inşa edilmiştir. Yine Kudüs'ü Haçlılardan geri aldığı anda Hıristiyan ibadet yerlerindeki güvenlik önlemlerini artıran ve Frenklerin istedikleri zaman hacca gelebileceklerini duyuran Sultan Selahattin'in karşısında Halep yakınlarını yağmalayıp Halep sultanı Rıdvan'dan kuşatmayı kaldırması için Ulu Cami'nin kubbesine ko-

caman bir haç yerleştirilmesini şart koşan Frenk komutanı Tanc-rede. Müslümanlar belki de hiç bu kadar aşağılanmamıştır. Asıl can acıtan nokta ise Rıdvan'ın bu isteği yerine getirmesidir. (s. 75)

Yazar, Arapları yöneticilerinin yeteneksizliğiyle, askeri şeflerin bölünmüşlüğüyle eleştirip yaşadıkları yenilgileri genellikle bu sebeplere bağlarken Haçlıların da bir noktadan sonra benzer hatalara düştüğünden ve zaferden zafere koşan talihlerinin ters döndüğünden bahsetmektedir. İçine düşülen hatalarla birlikte gücün de el değiştirdiği görülebilir böylece. Bu süreç Müslümanları Kudüs'ün yeniden fethine götürecektir.

Yazar, eser boyunca baş vurduğu vakanüvislere bazen hak vermiş, bazen meseleyi abarttıklarını düşünmüş, bazen de belirttikleri olayın aslının bilinemeyeceğinden bahsetmiştir. Olayları sorgulaması ve yorumlaması açısından bu önemlidir.

Kitapta sadece savaşlara yer verilmemiş, o dönemdeki halkın yaşamından da kesitler sunulmuştur. Bölgenin siyasal, kültürel ve ekonomik özelliklerine değinilmiştir. Örneğin zamanı geldiğinde dünyanın bu bölümünün servetini oluşturacak olan petrol yatakları. (s. 40) Araplar petrolü sağlık sektöründen inşaata kadar çok çeşitli alanlarda kullanmışlardır. Yine Frenklerin ve Arapların tıp ve hukuk alanındaki farklarına da yer verilmiş, Frenklerin ilkel mahkeme yöntemleri anlatılarak o dönemdeki Arap dünyasının gelişmişlik düzeyi de ortaya konmuştur. (ss. 126-129)

Kitabın sonsözünde kendisi de bir Arap olan yazar, Arap dünyasına yönelik bir özeleştiriye bulunmuştur. Haçlı seferlerinin başladığı sırada Arapların dünyadaki en entelektüel ve en ileri uygarlığın sahibi olduğunu, sonrasında ise bu durumun giderek batıya doğru kaydığını belirtmiştir. Bu durumun sebeplerini hem haçlılar açısından hem de Araplar açısından değerlendirmiştir. Araplar, basiretli ve yetenekli hükümdarlar yetiştirme konusunda hep eksik kalmış ve kaderlerini hep yabancı idarecilerin eline bırakmıştır. Frenklere karşı mücadelenin asıl kahramanları Türk, Kürt ya da Ermeni'dir. Basiretli ve yetenekli devlet adamları yetiştirememeleriyle de bağlantılı olarak ikinci bir eleştiri noktası da istikrarlı devlet kurumları inşa edememeleridir. Her hükümdarın ölümüyle birlikte dengeler değişmekte, iç savaş tehlikesi ile karşı karşıya kalınmaktadır. Araplar Haçlı seferleri sırasında Batı'dan gelen fikirlere açıl-

mayı reddetmişler, onların dillerini öğrenmeyi bir taviz olarak algılamışlar, batılıları her zaman "öteki" yerine koyup onlarla eşdeğer gördükleri modernizm kavramını yadsıyarak bu günlere gelmişlerdir. Haçlılar cephesinde ise durum hiç de böyle değildir. Frenkler bu seferler esnasında Arap uygarlığından faydalanmış, onların dillerini öğrenmiş, Arapların rahle-i tedrisinden geçmiş, Arap kaynaklardan tıp, astronomi, kimya, coğrafya vb. birçok bilgiyi özümsemiş ve taklit etmişlerdir. Batı dünyası, her ne kadar kaybeden konumunda olsa da haçlı seferlerini tabir yerinde ise bir sıçrama tahtası olarak kullanmayı başarmış, bugün refah, modernite, bilim, kültür gibi kavramlar bir zamanın barbarları olan onlarla birlikte anılır olmuştur. Yazarın son olarak değindiği bir diğer nokta Müslüman dünyanın Haçlı Seferlerini geçmişe ait bir sayfa olarak görememesidir. Ona göre Müslümanların batıya karşı bugünkü tavrının altında yedi yüzyıl önce yaşanmış bu hadiseler yatmaktadır. Devletler arası ilişkilerde bugün de benzer olayların yaşanabildiğini kabul etse de fanatiklik derecesine varan yaklaşımları yanlış ve gereksiz görmektedir. (ss. 239-243)

Kitap baştan sona okunduğunda Müslüman coğrafyanın temel sorunu, idarecilerin dini çıkarlarına alet ederek kendi menfaatleri uğruna akla gelebilecek her türlü yanlış ilişkiyi kurması, taviz üstüne tavizler vermesi, diğer Müslüman yönetimlerle birlikte hareket etmek şöyle dursun birbirlerinin kuyularını kazması olarak görülebilir. Buna göre uzun yıllar boyunca bana dokunmayan yılan bin yıl yaşasın mantığıyla hareket edilmiştir. Olaylar üzerine biraz daha dikkatli düşünersek bu durumun aslında derinlerde yatan temel problem olmadığı, asıl problemin yöneticilerin şahsi çıkarlarını önde tutmalarına, gaflet içinde hareket etmelerine, öfkelerine, hırslarına yenik düşmelerine engel olacak bir mekanizmanın yokluğu olduğunu söyleyebiliriz. Bahsettiğimiz problemler kökteki bu sorunun uzantıları olabilir ancak. Asıl problem, devleti oluşturan kurumların yeterince kurumsallaşmamış olması yani emir artık doğru hareket edemiyorken onu sistem dışına atan ve yerine yenisini getiren kurumların yokluğudur. Kurumlardan ziyade insanlar önemli olunca da güçlü karakterler her şeyi ele geçirip kendi elindeki nüfuzu kendi amaçlarına alet etmektedir. Peki bu duruma ne engel olabilir? Emir'in bilge biri olması, dini anlamda belli bir olgunluğa ulaşmış olması, basit insan refleksleri içeren değil, daha geniş ufuklu hamleler yapabilmesi bu durumu tersine çevirebilir. Sonuçta



yozlaşmış din ve ahlak inancı sonucu toplum bozulur ve bozulmuş bir toplumdaki da bilge bir lider beklemek boşunadır. Haçlı seferleri sırasında Müslümanların makus talihini değiştiren de bilge emirlerin başa gelişi olmamış mıdır?

Kökteki problemin uzantıları dediğimiz makam sevdası, hırs, bencillik, kıskançlık gibi İslam alemini saran hastalıklar da yabana atılmamalıdır. Hiç şüphesiz ki Müslüman yöneticiler bu nefsi hastalıklara tutulmayıp birlik içinde daha cesur, daha sistemli hareket edebilselerdi belki de tarih başka türlü yazılırdı.

Bu bağlamda eleştirel bir gözle okunduğunda kitabın, tarihe ve milletlere farklı bir bakış açısı kazandırdığı söylenebilir. Haçlı seferlerinin sadece Anadolu'yu etkilemediği, okullarda anlatılan, tarih kitaplarında birbiri ardınca okutulan savaşların kağıt üzerinde aslında çok basit anlatıldığı düşünülebilir. Yazar bu savaşları tarihi arka planını ve bölge halkının yaşanmışlıklarını da ekleyerek çarpıcı bir şekilde aktarmıştır. 11-12.yy parçalanmış Arap coğrafyasının benzerinin günümüzde de varlığını hesaba katarsak olayları yorumlama açısından kitabın ciddi fayda sağlayacağı düşünülebilir.

Kitapta anlatılanlar boyunca yazar tarafsız kalmayı başarabilmiş, birbirine tamamen zıt tarafların hem olumlu hem olumsuz yönlerini ortaya koymuş, birinin mutlak iyi değerinin mutlak kötü olduğu gibi bir izlenim uyandırmanın peşine düşmemiştir.

Hem Hıristiyan hem de Arap olan yazarın bir tarafını Hıristiyan Frenklerin, diğer tarafını ise Müslüman Arapların oluşturduğu bir hikâyeyi son derece tarafsız bir dille anlatabilmesi örnek alınması gereken bir sunum örneğidir.

Asıl adı barış şehri anlamına gelen Kudüs üç büyük dinin kimlik mücadelesine maruz kalmış, her din kendi kimliğini bu kutsal şehirle birlikte tanımlamak istemiştir. Bu kimlik mücadelesi esnasında şehrin kutsiyeti hiçe sayılmış, esasında bu üç dinde de asla kabul edilemeyecek korkunç olaylar "kutsal" adı altında gerçekleştirilmiştir. Her bir din diğerini kendi varlığı ve gerçekleştirmek istediği emelleri noktasında tehdit olarak algıladığı için ibadethanelerle dolu bu şehirde huzur tam anlamıyla hiç hâkim olamamıştır. Günümüzden geçmişe dönüp baktığımızda benzer olayların tekrar halinde olduğunu görmek son derece üzücüdür. Özellikle Yahudilerin

ve onlara destek veren Hristiyanların dünyanın sonu ile ilgili beklentileri noktasında bu şehrin oynadığı rolü göz önünde bulundurursak bundan sonra da böyle devam edeceğe benzemektedir. Dileğimiz yine de barış üzerine olsun... Yeryüzü insanları bir gün hayata ve dine bakışlarını düzeltip barış içinde yaşamayı öğrenebilsin.

**Fatma Gül ÖZ VARICI**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı,  
Doktora Öğrencisi.



---

**Gülüşan Göcen, Psikoloji, Mitoloji ve Din,**

(İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018) 376 s.

---

Mitoloji, psikoloji ve din üçgeninin kesişim kümesine odaklanarak insan yapısını inceleyen Gülüşan Göcen'in bu eseri, modern psikolojinin mitosa nasıl yaklaştığı ve din psikolojisinin sahip olduğu yöntem ve yaklaşımlar çerçevesinde mitosların nasıl ele alınabileceği sorularına yanıt aramaktadır. Oldukça yoğun ve uzun soluklu bir araştırmanın ürünü olduğu kolaylıkla farkedilen eserde Göcen; ilk bölümde kitap süresince peşinde olacağı soruları, konu ve sınırlılıkları izah etmekte, ikinci bölümde ise mitosun ne'liği, işlevi, yapısı ve özellikleri gibi başlıklardaki tartışmalara değinerek "mit ve din", "mit ve psikoloji" ilişkilerini bütün boyutlarıyla gözler önüne sermektedir. Üçüncü bölümü modern psikologların mitosları okuma biçimlerine ayıran yazar, son bölümde ise mitosu daha dar bir perspektiften - din psikolojisinin sınırları dahilinde - ele almaktadır.

Varoluşsal kaygılar ve sorular arasında sıkışan insanın kendisine, evrene ve hayata dair ilk yapısal açıklamaları olarak kabul edilen mitlere ilişkin birbirinden farklı tanımlara ve bu tanımlar etrafında yapılan tartışmalara yer veren Göcen, her ne kadar kitap süresince mitosları din ve psikoloji perspektifleri üzerinden bir değerlendirmeye tabi tutacağını ifade etse de, mitosların anlaşılması için etnoloji, arkeoloji, antropoloji, dilbilim gibi pek çok farklı disiplinin mitler hakkındaki yorumlarının da yer yer çalışmasına dahil etmiştir. Öncelikle mit ve din arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığına değinen yazar, hem dinin hem de mitlerin insanın varoluşsal sorularını cevaplandırma ve hayatı anlamlandırma gibi temel işlevlere sahip olduğunun altını çizer. Mitosların toplumsal hayatı düzenlemeye yönelik etkileri göz önüne alındığında yazara göre söz konusu ilişkinin kaçınılmazlığı da apaçık ortaya çıkmaktadır (s. 84).

Mitlerin mi dinin kökeni, yoksa dinin mi mitlerin kökeni olduğu tartışması bir yana mitsiz bir anın bulunmadığına yönelik tezlerin baskınlığı dikkate alınacak olursa, varoluşundan bugüne dek insanlığın din ve mit sarkacında yaşadığı söylenebilir. Her iki olgunun ortak değeri olarak beliren “kutsal anlama”, aynı zamanda “insanı anlamak” olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple mitler yalnızca dinler tarihçilerinin değil antropoloji, sosyoloji, felsefe ve psikoloji sahalarındaki araştırmacıların da dikkatini çekmektedir. Oldukça geniş bir yelpazeye sahip mit araştırmaları neticesinde (i) mit ve dinin kökenini aynı kaynağa dayandıran; (ii) miti dini inançların bozulmuş bir hali olarak kabul eden; ve (iii) mit ve din arasında herhangi bir bağ kabul etmeyen üç ayrı görüşün varlığına ulaşılabilir. Mit ve dinin aynı kaynağa dayandığını savunan görüşün her iki olguyu aynılaştırma tehlikesi barındırdığına dikkat çeken Göcen’in benzerliklerle birlikte farklılıkların da gözetilmesi gerektiğine değinmesi ve böylece hem mitin hem de dinin özgünlüğünü muhafaza ederek aralarındaki ilişki biçimini anlamaya çalışması oldukça yerindedir. Çünkü mit ve din birbirinin yerine ikame edilen iki olgu değil, insanlığın dini tecrübesinin anlaşılması için kesinlikle bütüncül bir şekilde ve birlikte ele alınması gereken iki kavramdır. Dini metinlerin anlaşılması için söz konusu metinlerin teşekkül ettiği kontekste ait mitolojik anlatılarının bilinmesi oldukça önemlidir. Aynı şekilde mitolojik anlatıların anlaşılmasında ise dini metinlerin son derece önemli bir referans kaynağı olduğu doğrudur. Nitekim Mircea Eliade’ye göre mitler sürekli olarak bir ritüele bağlanmış ve dini bir davranışı doğrulayıcı ve açıklayıcı bir işlev üstlenmiştir (s. 86-90).

Miti, dini ve ikisi arasındaki ilişkiyi sadece kavramsal düzeyde ele almayan Göcen, bu ilişkiyi Hıristiyanlık ve İslam örnekleri üzerinden de değerlendirmektedir. Yazar, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemin mitolojik dilini, sembollerini ve hatta figürlerini kullanarak yeni mitler ürettiğine dikkat çeker. Dinler Tarihi Okulu’nun önemli temsilcilerinden Rudolf Bultmann’ın “mitolojiden arındırma” (*demitolojizasyon*) söylemi, Hıristiyanlık ve mitoloji arasındaki bağlantıları anlamak açısından oldukça önemlidir. Mitik dilin yoğun sembolik yapısı Bultmann’a göre Hıristiyan hakikatin üstünü örtmekte ve bu sebeple modern insan tarafından anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bultmann’ın *kerigma* adını verdiği hakikat, ancak

örtük bir şekilde yer aldığı mitoslardan arındırılmak suretiyle anlaşılabilir. Bu da kutsal metinlere yönelik tatbik edilecek varoluşsal bir hermönetik yardımıyla gerçekleşmelidir. İslam ve mitoloji ilişkisi ise Hıristiyanlık tecrübesinden oldukça farklıdır. İslam'ın kutsal metni Kur'an'da yer alan ve mitlerle benzer bir anlatım diline sahip "kıssa" adı verilen anlatılarda, aktarılan olayın "hak" olduğuna ilişkin kesin bir vurgunun yapılması Kur'an'da mitlere yer verilmediği kanaatini desteklemektedir. Ancak Kur'an'da mitlerin var olmadığına yönelik inanç esas alınsa bile İslam'dan hareketle teşekkül eden kültürlerin içinde mitlerin yer almadığı da söylenemez. Göcen tam da bu noktada Süleyman Çelebi tarafından Hz. Muhammed'in (sav) hayatını anlatmak üzere kaleme alınan *mevlidin* barındırdığı mitik öğelere ve etrafında gelişen ritüellere dikkat çekmekte, böylece İslam kültürü içerisinde mitik öğelerin ve anlatıların bir şekilde yer bulduğunu belirtmektedir (ss. 91-98).

Mitosu psikolojinin ilk biçimi olarak gören Karen Armstrong'un insanoğlunun daima mit yapıcı olduğunu belirtmesi Göcen'in mit üretmeyi psikolojik bir ihtiyaç ile açıklamasıyla örtüşür. Bu ihtiyaç insanlığın ilk dönemlerinden itibaren mitin ritüel, şiir, roman, resim, heykel, mimari, tiyatro ve sinema gibi araçlar vasıtasıyla üretilmesini, aktarılmasını ve yeniden üretilmesini tetiklemiştir. Nitekim günümüzde sinemanın modern mitoloji olarak görülmesi, mitin hala üretildiğinin önemli işaretleri arasındadır. Dolayısıyla insanı anlamaya dönük çabaların sadece belli bir zaman ve mekân sınırına odaklanması yeterli olmayacaktır. Bu yetersizlik Carl G. Jung'u geçmişi yani mitleri bilmeye sevk etmiştir. Çünkü mitleri bilmek, insan davranışlarının kökenini bilmektir. Günümüzdeki birçok psikolojik rahatsızlığın mitik öğelerden hareketle isimlendirilmesi de insanoğlunun hala kadim zamana ait açıklamaları önemseydiğini göstermektedir. Özellikle mitlerin psikolojinin önemli veri kaynaklarından biri kabul edilmesi "psikomitoloji" gibi yeni bir çalışma sahası da ortaya çıkarmıştır (ss. 106-108).

Göcen, mitin ne'liği, özellikleri ve tarihsel serencamı gibi başlıklar altında oldukça kapsayıcı ve derli toplu bir girişin akabinde mit-din ve mit-psikoloji ilişkilerini neredeyse bütün yönleriyle ilk bölümde ele almıştır. Yazar bu doyurucu incelemesini mit ve din arasındaki ilişkinin psikoloji tarihindeki ele alınış biçimleriyle sür-

dürmektedir. Psikolojinin bir bilim olarak felsefeden ayrı ele alındığı ilk evre - ki Göcen'e göre bu evre aynı zamanda din psikolojisinin de başladığı zaman dilimidir – insan davranışına yansdığı ölçüde dini dikkate almış ve çoğunlukla dini tecrübe ve mistisizm konu başlıklarını önemsemiştir. Buna rağmen din psikolojisinin kurucu babalarından J. Wundt ve W. James gibi isimlerin incelemelerinde mite yer verdikleri bilinse de, özellikle dinler tarihçileri, parçacı yaklaşımlarından ötürü ilk dönem psikologlarının mitik öğeleri kullanarak ortaya çıkardıkları verileri dini olguların anlaşılmasında yetersiz bulmuşlardır (s. 114)

Göcen'e göre ikinci evrede ise din-bilim çatışması merkezinde mitlerin kullanılması ve insanlık tarihindeki rolünün yeniden belirlenmesi gözlemlenmektedir. Dinin psikolojik kökenine yönelik incelemelerde dini bağımlı bir değişken olarak ele alan psikologların mitolojiye tam da bu noktada başvurdukları görülmüştür. Buna göre mitler insanın kutsal ile tecrübesinde Tanrı ve din düşüncesinden bağımsız olduğu varsayılan bir ortamın ürünü olarak öne çıkarılmıştır. Bu durum bir yandan mitler aracılığıyla dinin indirgemeci bir perspektiften ele alınmasına, öte yandan ise mitlerin yeniden gün yüzüne çıkmasına ve akademik incelemelerde etkin bir şekilde kullanılmasına sebep olmuştur. Tam da bu minval üzere Göcen, mit ve psikanalizin yolunun kesiştiğini düşünmektedir. İnsanın ve insanlığın çocukluk çağlarını mitsel zaman tasvirinde bir nevi aynılaştıran bu girişim, bir birey olarak insanın geçmişine yönelse de zamanla 'insanlığın geçmişi'ni inceler olmuştur. Bu noktada Jung'un gayretini zikretmek gerekmektedir. Çünkü o çağdaşı Freud gibi mitosları, dinin "psikolojik ihtiyaçları gideren bir hikaye" olduğu tezini temellendirmek için kullanmak yerine, onları insanlıkla yaşıt bir gerçeklik olarak kabul etmiştir. Jung'un mitin ve dinin sembolik dilini çözümleyerek insan psikolojisinin sembolik dili olan rüyaların anlamını keşfetmeye çalışması, Göcen'e göre mit, din ve psikoloji üçlüsünün insanı anlama çabasında birlikte değerlendirildiği en önemli adım olarak belirlemektedir. Bu adım hümanist psikoloji ile daha da güçlenmiştir (s. 119)

Türkiye'de ise batıdaki gelişiminin aksine ilk dönem din psikologlarının mistisizm ve dini tecrübe gibi konular üzerine fazlaca eğilmediği, inançsızlık, din değiştirme ve metodoloji meselelerinin

ise oldukça geç bir dönemde ele alındığı görülmektedir. Göcen özellikle din psikolojisi sahasında çalışan araştırmacıların mit ve mitoloji üzerine neredeyse değinmediklerini söylemektedir. Bu açıdan Göcen'in çalışmasının önemli bir eksiği gidereceği muhakkaktır (s. 122).

Kutsalın etkinliğinin insanlık tarihindeki azalan seyir çizgisi nedeniyle mitolojiden doğan boşluğun modern psikoloji ile doldurulduğu söylenebilir mi? Ya da psikoloji mitolojinin işlevini üstlenebilir mi? Göcen kitabının üçüncü bölümünde mitoloji-psikoloji karşılaşmasının analizini kişiler ve kuramlar üzerinden yapmaktadır (s. 126).

Modern psikolojinin kurucu babası olarak kabul edilen J. Wundt, bilincin karmaşık yapısını yalın öğeler halinde ele alarak bu öğeler arasındaki yasayı keşfetmeye odaklanan yapısalcı bir yöntemle psikolojiye yaklaşmıştır. Dini "milletler psikolojisi" olarak tanımlayan Wundt için mitoloji de bu psikolojinin kayıtlarıdır. Wundt'un bu yaklaşımı dinin en azından bireysel değil toplumsal bir ölçekte ele alınabileceğini göstermişse de dinin aşkın boyutunu ihmal etmesi nedeniyle eksitir (ss. 128-129). Modern insanı anlamak için kadim insanı ve insanlık tarihini bilmenin önemine vurgu yapan Freud için ise kadim insanın yaşamının temelinde içgüdüsel dürtülerin tatmini vardır. Freud'a göre kültür bu dürtülerin bastırılması neticesinde ortaya çıkarken, din de cinsel bastırmaların nevrotik bir ifadesi olarak tanımlanmıştır. Kadim insanın iç dünyasının sembolik bir dil bağıyla birlikte günümüze kadar aktarılmasını mitler sayesinde mümkün olduğunu düşünen Freud, psikolojiye dair pek çok tezini mitolojik öğeler kullanarak izah etmiştir. Örneğin Prometheus'un insanlığa ateşi hediye etmesinin bedeli olarak her gün ciğerinden bir parça koparılmasına rağmen ciğerinin yenilenmesi motifi, Freud'a göre insandaki libidinal arzuların yenilenmesi ve sürekliliğine işaret etmektedir. O, erkek çocukların babaya olan kıskançlıkları ve anneye olan cinsel düşkünlüklerini Oedipus mitosuyla, kız çocuklardaki yoksunluğu ise babasının ölümünden sorumlu tuttuğu annesinin ölmesini isteyen Elektra mitosu ile açıklamaya çalışır. Yine Freud eşcinsellik ile kendi bedenine aşık olan Narkissus mitosu arasında bir bağ kurar (ss. 136-142). Freud'un mitosları kadim insanı anlamak için incelemek yerine kendi teorilerini

mitos ile desteklenmeye çalıştığına yönelik eleştirilere Göcen de katılmaktadır. Freud'un elinde mitoslar, deyim yerindeyse meşruiyet aracı olarak işlev görmektedir. Ya da Fromm'un da işaret ettiği üzere Freud, mitte var olanı anlamak yerine kendi teorisini mite söyletmeye çalışmaktadır. Çünkü mitos çemberi içindeki unsurlardan yalnızca kendi teorilerini destekleyenlere yönelik bir açıklamaya girişmektedir. Göcen'in de altını çizdiği üzere Freud'un bir yandan sadece hastalarındaki belirtilerden yola çıkması esasında inceleme sahasının sınırlılığını, öte yandan ise kullandığı mitosların sadece Yunan Mitolojisine ait oluşu açıklama sahasının da oldukça dar olduğunu ve buradan üretilen sonuçların tüm insanlığa teşmil edilemeyeceğini göstermektedir (ss.152-163). Sonuç olarak mitosları yalnızca geriye dönük, parçacı ve hatta indirgemeci bir yaklaşımla ele alması, mitosların taraflı bir şekilde anlaşılmasına sebep olmaktadır. Yine de Freud, mitoloji-psikoloji karşılaşmasının önemli eşiklerinden birisi olarak kabul edilir.

Göcen, Freud incelemesinin akabinde Jung'un mitoslara yönelik yaklaşımına yer vermektedir. Jung'a göre mitoslar kolektif bilinçdışının tezahürleridir. Mitosları yalnızca cinsellik ölçeğinde ele almamasından ötürü Jung'un mit ve sembollerin derinliğini Freud'dan daha fazla kavradığı düşünülür. Yazar, Jung'un mitoloji anlayışını daha iyi izah edebilmek adına *psişe* ve *arketip* kavramlarının Jungçu kullanımına odaklanmıştır. Psişe, Jung'a göre hem bir varoluş hem de oluştur. İçinde bilinç, kişisel bilinçdışı ve kolektif bilinçdışı vardır. Bilinç, insanın farkında olduğu zihin yapısı, kişisel bilinçdışı ise bilince ulaşmamış ya da bilince ulaştıktan sonra bastırılmış dürtülerin biriktiği kişilik düzeyidir. Jung, kolektif bilinçdışını bireysel yaşam ve tecrübeyle oluşmayan, aksine bütün insanlıkta var olan ve nesillerce aktarılan arketip adındaki tasarımları içeren psişenin en derin katmanı olarak tanımlamaktadır. Arketip ise insan kültürünü oluşturan yapı taşları ve sürekli tekrarlanan davranış kalıplarıdır. Göcen bu tanımlar eşliğinde Jung'un özellikle "Ben, Persona, Gölge, Anima-Animus ve Tanrı" arketipleri üzerinde fazlaca durduğunu ifade etmektedir (ss. 177-182). Jung psikolojisinde mitlerle birlikte sürekli başvurulan bir diğer araç ise rüyalarlardır. Ona göre rüyalar kişileştirilmiş mitler, mitler de kişileştirilmiş rüyalar olarak tanımlanır. Rüyaların dilini çözmeyi insanı anlamakla özdeş gören Jung açısından rüyalardaki sembollerin karşılığını bilmek zorunludur. Tıpkı mitler gibi sembolik bir dile



sahip olan rüyalar da Jung'a göre bilinçdışının bir ürünüdür; evrensel, estetik ve kolektiftir. Göcen'e göre Jung'un Freud'a nazaran mitoslar üzerinde daha titiz çalışması, mitoloji-psikoloji ilişkisinin seyri açısından önemli bir ilerleme olarak görülebilir. Ancak o da Freud gibi mitosları kendi psikolojik tezleri için kullanmaktan geri durmamıştır. Öte yandan kutsalın tezahürlerini aktaran mitosları yalnızca kolektif bilinçdışına itmekle de kutsalın aşkın boyutunu ihmal etmiştir (ss. 196-206).

Freud ve Jung'un mitolojiye ilişkin değerlendirmelerinin ardından Göcen, psikoloji ve hümanizm kavşağının en önemli isimlerinden Eric Fromm'a yer verir. Fromm, dini; insanın varoluş sorununa biçimsel ve özenle ayrıntılandırılmış bir yanıt olarak tanımlamakta, ancak dinden ziyade dini alana yönelik tutumlar üzerinden insanlığı ele almaktadır. "Sahip olmak" ve "olmak" fiillerini eksene alarak modern insanı "sahip olma" eğiliminden ötürü *tüketici*, kadim insanı ise "olmak" fikri ekseninde bir hayat tercih ettiği için *üretici* olarak görmektedir. Günümüz insanı sahip olmak ile özgürleşeceğini düşünmekte, ancak sahip olma düzeyi arttıkça sahip olduğu nesnelerin esiri olmaktadır. Araçların amaçsallaştığı bir zamanın mahkumu olan modern insan yeni tanrıçıklar üretmekte, bu yönüyle ilkel kabile dinlerine benzer bir dindarlık modeli geliştirmektedir. Maddi sahiptelikten doğan mükemmelliği edinme tutkusuna karşın kadim insanlar için din, insanın kendisini mükemmelleştirmeye yönelik bir araçtır. Ona göre mitoslarda yer alan kahramanlar da "olmak" eğilimini tercih eden kimselerdir. Bu minval üzere Fromm mitosları da insanı anlama çabasının önemli verileri olarak görmektedir. Ayrıca mitoslar ve rüyalar arasındaki benzerlikleri keşfetmeye çalışan Fromm açısından her iki yapı da insana aittir. Rüyalar insan ruhunun, mitoslar ise insanlığın yaşanmışlığının izlerini taşımaktadır. Mitosları geçmiş zaman bilgeliklerinin sembol diliyle ifade edilmesi olarak gören Fromm, hayret etme iştahını yitirmesinden ötürü modern insanın sembollerin dilini keşfedemediği ve bu sebeple mitosları "akıldışı" kategorisine yerleştirerek onları gerçeklikten ve hayattan uzaklaştırdığını iddia etmektedir (ss. 224-233).

Psikoloji ve mitoloji ilişkisinde Göcen'in yer verdiği bir diğer isim ise J. Campbell'dır. Mitolojileri hikaye, mitosları ise o hikayeyi oluşturan kelimeler olarak tanımlayan Campbell'a göre mitosların

huşu duygusu uyandırma, kozmoloji yaratma, toplumsal düzeni tesis etme ve insan hayatının nasıl yaşanacağına ilişkin bir pedagoji ortaya koyma işlevleri vardır. Bu işlevler ancak mitoslar yaşamın bir gerçekliği olarak algılandığında anlamlı hale gelmektedir. Kahramanlık mitoslarının anlaşılmasına *monomit* kavramıyla yeni bir soluk getiren Campbell, kahramanın serüvenini “yola çıkış, yücelme ve dönüş” perdeleriyle standardize etmiştir. Göcen’e göre, kahramanlık mitosları her ne kadar arketipik erkek kahramanın dışsal yolculuğunu sembolize etse de, gerçekte kahramanın içsel yolculuğunu anlatmaktadır. Esasında bu kendi hikayesinin baş aktörü olan her birey için geçerli bir kurgudur. İnsan hayatının önemli geçişleri Campbell’ın monomit evrelerine benzer şekilde *ölüm ve yeniden doğum* sarmalını tekrar eder; bu geçiş evresinde birey adeta kahramanın serüvenine paralel olarak mitle özdeşleşir ve ritler aracılığıyla yeni bir başlangıcın perdesini aralar (ss. 235-244).

Göcen, kitabının son bölümünü ise din psikolojisi-mitoloji ilişkisine ayırmaktadır. Amacı din ve psikoloji bağlamında ortaya çıkan olguları objektif bir şekilde incelemek olan din psikolojisi, insanı bütüncül olarak değerlendirebilmek için din, inanç ve maneviyata dair önemli veriler sunan mitoslarla ilgilenmek durumundadır. Yazara göre mitosların hem psikolojik hem de dini bir yöne sahip olması bu ilgiyi zorunlu hale getirmektedir (ss. 245-247).

Mitosu kutsalın hikayesi olarak tanımlamak aynı zamanda onu sadece tanrısallığa ait bir hikaye olarak kabul etmek değildir. Göcen de bu hususa Armstrong’un “mitler sadece tanrıların değil, aslında insanların kendi hikayesidir” ifadesiyle dikkat çekmektedir. Bu durumun en bariz örneği mitoslardaki tanrı tasavvurlarıdır. Bilhassa politeist geleneklerdeki “üstün güç” bağlamındaki tanrı tasavvurlarının *antropomorfik* (insan biçimli) ya da *zoomorfik* (hayvan biçimli) olarak tasvir edilmesi, insanın güce dair tasavvurlarını da yansıtmaktadır. Burada “kutsal olan”, insan gerçekliğinde bütünüyle kavranıl(a)maz olduğu için nesneleştirilmekte, bu nesneleştirme faaliyeti ise mitosların sembolik dili aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Yazar bu sürecin tersinin de kimi kutsal kişilerin (kral, kraliçe, büyücü vs.) üstün güçlere sahip olarak betimlenmesiyle mitoslarda görüldüğünün altını çizmektedir. Hıristiyanlık’ın tanrısallığı İsa Mesih enkarnasyonunda tarihselleştirmesi ve insanoğlu İsa’yı tanrıoğlu formunda ilahlaştırması yukarıdaki tasavvur sürecinin

çift yönlülüğünü anlatması bakımından oldukça önemlidir (s. 252-263).

Göcen'e göre din psikolojisi-mitoloji ilişkisinin izini sürmek için ilk olarak Tanrı tasavvurlarının nasıl ortaya çıktığına ilişkin birbirinden farklı teorilere bakmak gerekmektedir. Freud bu tasavvurların ilişkiselliğine dikkat çekerek çevresel faktörlerin yönlendirici etkisini öne çıkarmakta, Piaget ise insanın bilişsel gelişimine paralel olarak tanrı tasavvurunun değişmekte ve olgunlaşmakta olduğunu iddia etmektedir. Öte yandan Jung ise bu durumu teslis üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. O, insanın çocukluk, gençlik ve yetişkinlik/olgunluk dönemlerine karşılık olarak sırasıyla baba, oğul ve kutsal ruh şeklinde tanrı tasavvurlarına sahip olduğunu belirtmektedir. Fromm ise tanrı tasavvurlarını daha çok dişilik-erillik ikiliği üzerinden ele almakta ve toplumsal dönüşümlerin doğal olarak tanrı tasavvurlarını etkilediği savunmaktadır. Göcen, Fromm'un söz konusu teorisini Armstrong'un avcı toplayıcı toplumlarda baskın olarak görülen eril tanrı figürünün neolitik devrimde edilgenleştiği ve yerini tanrıça figürlerine bıraktığını öne süren görüşü ile açıklamaktadır. Tanrıların dişil ve eril tasavvurlarını izaha yönelik ortaya atılan pek çok iddiaya da yer veren yazarın çoğu din psikologlarını mezkur konuya dair İslam'ın görüşlerini ihmal etmekle eleştirmesi son derece yerindedir. Bu noktada ülkemizde yapılan çalışmalardan da bahseden Göcen, çocukluk döneminde anlatılan hikâyeler vasıtasıyla edinilen tanrı tasavvurunun yetişkinlikte daha çok Allah'ın sıfatları üzerinden şekillendiğini öne süren çalışmaları zikretmektedir (ss. 258-266).

Göcen'e göre din psikolojisi-mitolojisi ilişkisinin belirgin bir şekilde görüldüğü diğer bir zemin ise insanın anlam arayışıdır. Bu arayışın kodlarını çözmek ve yaşadığı dünyayı anlamlandırabilmek için insanoğlu mitoslara – özellikle köken ve yaratılış mitoslarına – başvurmaktadır. Görünürde yaşadığımız evrenin ve içindekilerin kökenine ya da nasıl oluştuğuna dair veriler sunan kozmoloji mitosları, esasında insanoğluna evrenin fiziksel teşekkülünü ve doğal yasalarını tıpkı günümüzde bilimin yaptığı bir açıklama ile izah etme iddiasında değildir. O insana bütüncül bir resim sunarak kendisini o resme göre konumlandırmasını telkin etme işlevine sahiptir. Göcen'e göre mitosların kazandırdığı bu anlam, aynı zamanda din, psikoloji ve mitolojinin de ortak zeminedir (ss. 268-279).

Göcen mitos ile kutsal arasındaki ilişkiyi ise “mit maneviyat ihtiyacını karşılar mı?” başlığı altında ele almaktadır. Yazar, mitos ve kutsal arasındaki ilişkiyi bilmenin esasında kutsala ilişkin yanlış değerlendirmelerden kaynaklı kötücül algıyı ya da kutsalı kuşatma iddiasındaki popüler yapıları, ayrıca kutsalı yaşama tecrübesinin insanlığa sağladığı katkıyı bilmek demek olduğunun altını çizer. Bu bağlamda mitoslar ölüme ve eskatolojiye ilişkin anlatılarla bir yandan öleceğini bilen bir varlık olan insana bu kaçınılmaz sonla nasıl başa çıkacağını öğretirken, diğer yandan ise hayat trajedisinin sonrasındaki belirsizliğe ışık tutmaktadır (s. 295).

Son bölüm içinde mitos ve ritüel arasındaki ilişkiye ayrıca değinen Göcen, pek çok araştırmacıya ait ritüel tanımlarından hareketle mitos ve ritüelin kaçınılmaz birliğinin altını çizmektedir. Biri olmadan diğerini bütünüyle anlamak mümkün değildir. Mitoslar ritüeller vasıtasıyla yinelenir, o anda yaşanır ve aktarılırlar. İkisini kaybetmemek adına *tabular* oluşturulmuştur. Müzik, kurban ve dans öğeleri ritüellere eşlik ederek katılımcılar arasındaki uyumu düzenler ve böylece yaşanan zamanın kırılması ve mitsel zamanla bütünleşme hedeflenir. Bu bütünleşme yeryüzünde kutsal olarak kabul edilen bir mekan üzerinden yine kutsal addedilen bir zaman dilimi içinde gerçekleşmelidir. Doğal olan veya insan eliyle inşa edilen bu kutsal mekanlar evreni sembolize etmekte ve bir merkez düşüncesi kurmaktadır. Bu düşünceden ilham alan mimari yapılar da yine kutsalla bütünleşmeyi sağlayacak bir formda kurgulanmaktadır (ss. 305-318).

Çalışmasında mitosların modern dönemde yeniden üretilmesi meselesine de yer veren Göcen, söz konusu üretimin orijinal değil esasında var olan mitosların kimi kırıntılarının birleştirilmesinin ürünü olduğuna işaret etmektedir. Modern dönem mitoslardan - dolayısıyla kutsaldan - bağımsız bir kültür inşa etmek istemektedir. Ancak tüketim davranışlarını yönlendirebilmek ve süreklilik kazandırabilmek için mitik imgelerle örülü bir medya dili de oluşturulduğu kolaylıkla fark edilmektedir. Yine kadim zamanda sağlık problemleri yaşayan insanların kendilerine kozmogoni mitosları anlatılmak suretiyle iyileştirilmelerine benzer bir şekilde günümüzde de “bibliyoterapi” olarak bilinen ‘hikaye anlatarak’ tedavi/terapi etme yönteminin kullanılması, mitosların-hikayelerin

sadece tarihin belli dönemine ait malzemeler olmadığını ortaya koymaktadır. Göcen'e göre mitoslar hala güncelliğini koruyan işte bu psiko-sosyal işlevlerinden ötürü sadece bazı disiplinlerin değil aynı zamanda din psikolojisinin de doğrudan alanına girmektedir (ss. 323-347).

İnsanı mitosu üretmesi bakımından özne, ondan etkilenmesi bakımından ise nesne olarak gören Göcen, kitap süresince mitosu kadim zamanla bağlantılı olarak ele almakla birlikte, onun insanlık tarihi boyunca var olan ve varlığını devam ettirecek olan bir kültür gerçekliği olduğu iddiasını kitabın bütününde işlemektedir. Yazar açısından insan her ne kadar yaşadığı zaman ve mekanın çocuğu olsa da ilk insan ile son insan arasındaki yapısal süreklilik, insanı anlamak açısından dikkate alınmak zorundadır. İşte bu sebeple din psikolojisi açısından mitosları bilmek, kadim insanın dini davranış kalıplarını keşfederek insana dair bütüncül bir anlama ulaşmaya yönelik önemli bir adım olarak görülür. Bu gayeden ötürü mitosların gerçek mi yoksa gerçek-dışı hikayeler mi olduğu sorusunu ihmal ederek onların işlevlerine odaklanan Göcen, mitosları bir ayna gibi kendi yaşadığımız çağa tutarak kendimizi ve kurduğumuz dünyayı hem anlayabileceğimizi hem de anlamlandırabileceğimizi göstermeye çalışmaktadır. Mitolojiyi akademik bir araştırma sahası olarak seçenler için bir başvuru kitabı olma özelliği taşıyan Göcen'in bu eseri, özellikle Din Psikoloji alanındaki araştırmacılar açısından ileride müstakil birer çalışma olarak ele alınacak başlıklara yer vermesi açısından da kanaatimizce literatürde önemli bir yere sahip olacaktır.

**Bilal PATACI**

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

# MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

## YAYIN İLKELERİ

1. Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi yılda iki kez, altıyaş aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Her yıl Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.
3. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
4. Dergide değerlendirilmesi istenen metinler dergi@milelvenihal.org e-posta adresine gönderilmelidir.
5. Milet ve Nihal dergisinde telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Dergiye gönderilen makaleler başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra değerlendirilmeye uygun görülürse konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
8. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse gerekli düzeltmelerin yapılması için makale, yazarına iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
10. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye, metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak eklenmelidir.
11. Dergiye gönderilen metin yayımlanmadığında hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilir. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
12. Yazar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir. Ayrıca yazar makalesinde yer alan adının sonunda dipnot referansı vererek burada akademik ünvanını, bağlı bulunduğu Üniversite ve Fakülte adıyla Anabilim Dalını yazarak sonuna e-posta adresini eklemelidir. Akademik görevi bulunmayan yazar, varsa akademik ünvanıyla birlikte bağlı bulunduğu kuruma e-posta adresini eklemelidir.
13. Yayımlanmasına karar verilen makaleye yazarı tarafından İngilizce başlık, en çok 200 kelime İngilizce ve Türkçe özet eklenmelidir.
14. İngilizce yayımlanan makalelerin kaynakça kısmından sonra başlık ve anahtar kelimeler ile birlikte 750-1000 kelimelik Türkçe geniş özet eklenmelidir.
15. Milet ve Nihal dergisinde yayımlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
16. Yayına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org sitesinde yayımlanacaktır.
17. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

## YAYIN İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna kaynakça eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2,5 cm, sağdan 2 cm, üstten 2,5 cm ve alttan 2 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Candara yazı tipi, 11 puntoyla, makale ismi dâhil bütün başlık ve alt başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük diğerleri küçük harflerle bold olarak; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminin birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
  - a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkiki ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), sırasıyla baskı yeri: yayınevi, tarihi parantez içinde, cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no.); varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
  - b. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayını ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).
  - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
  - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numaraları yazılır.
  - e. 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.
  - f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).
6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölüm (ö.), tarihsiz (ts.), aleyh's-selam (ş).
7. Makalelerde, bizzat makale için araştırılmış olmayan ve orijinal değeri bulunmayan istatistikî bilgilere ait şekilsel göstergelerin, haritaların ve görsel ürünlerin mümkün olduğunca kullanılmaması; lüzumu halinde istatistikî bilgilerin renkli sütunlar ya da şekiller yerine metin formu içinde rakamsal değerleri ile ifade edilmesi gerekir.
8. İnternet kaynakları, yayımlanması planlanan makaleler için iki özelliğiyle kullanılabilir: (i) Klasik bir metne yapılan atıfta internet kaynağı kullanılabilir; (ii) Çok güncel olan ve henüz matbû formu oluşmamış aktüel bilgi, rapor ve anket çalışmalarına işaret etmek için internet kaynağı kullanılabilir. Bu durumların dışında herhangi bir internet sitesi kesinlikle kaynak olarak gösterilemez.

# MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

e-ISSN 2564-6478

## JERUSALEM

Ömer Faruk HARMAN  
Islam and Jerusalem

Mahmut AYDIN  
An Analysis on the Religious Reasons  
of Israel's Jerusalem Policy

Rabia MERT  
Jerusalem from the Past  
to the Present in Jewish Thought

Güldane GÜNDÜZÖZ  
The Perception of Jerusalem  
as a Metaphysical Axis in Sufi Thought

Mustafa ÖZTÜRK  
Şitâiyye (Hiemal) Theme on Jerusalem  
by Allâme Şeyhî Efendi or  
"A Depiction of Jerusalem in Snow"

Khalid el-AWAISI  
The Intellectual Nakba  
and the Occupation of Bayt al-Maqdis

Ziya POLAT  
Causes of the Crusades  
in the context of Jerusalem Massacre

Rabia MERT  
Jerusalem in the Omar Period  
in the Context of Coexistence

volume: 16 number: 1 January - June '19