





KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ  
İLÂHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ  
CİLT:10 SAYI:2 2023 /2

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARAKLIK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634  
e-ISSN: 2651-4087

**SAHİBİ / OWNER**

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/  
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology  
**Prof. Dr. Halil ALDEMİR** (Dekan) aldemirhalil@gmail.com  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

**Doç.Dr. Mehmet KARAKUŞ** (Başkan) mehmetkus@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**EDİTÖRLER KURULU / EDITORS**

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KINAĞ** mustafakinag@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY  
**Arş. Gör. Abdülbaki DURMAZ** abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY  
**Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN** ramazancoban193@gmail.com  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. M. Doğan KARACOSKUN** mkaracoskun@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY  
**Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT** dr.alzyout@gmail.com  
The University Of Jordan, JORDAN  
**Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ** ogmusharun@yahoo.com  
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TURKEY  
**Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE** ishakemin@gmail.com  
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TURKEY  
**Prof. Dr. James MEREDITH DAY** james.day@uclouvain.be  
Université Catholique de Louvain, BELGIUM  
**Prof. Dr. Michael E. NIELSEN** mnielsen@georgiasouthern.edu  
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES  
**Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR.** ralp-hood@utc.edu  
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES  
**Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ** sgunduz@istanbul.edu.tr  
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY  
**Prof. Dr. Soner DUMAN** duman@sakarya.edu.tr  
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TURKEY  
**Doç.Dr. Hayrettin ÖZTÜRK** hozturk@omu.edu.tr  
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TURKEY

**DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS**

**Doç.Dr. Muharrem Şahiner** ( Fransızca/French)shahinerm@hotmail.com  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY  
**Arş. Gör. Feyza ÇELİK** (İngilizce / English) feyza.celik@ogru.iu.edu.tr  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY  
**Arş. Gör. Nisa Yağmur BOZOK** (İngilizce / English) nisayagmurbozok@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY  
**Dr. Öğr. Üyesi Sultanbeg ALİEV** (Rusça/ Russian) s.aliev@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY  
**Arş.Gör. Muhammed İkbal ÇOBAN** (Arapça/ Arabic) muhammed.coban@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY  
**Arş.Gör. Yasin Samet KAZEL** (Almanca / German) yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

#### ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

**Doç. Dr. Ömer CİDE** omercide@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Doç. Dr. Üzeyir KÖSE** uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AĞKUŞ** yusufagkus81@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Doç. Dr. Yunus Eraslan** yunus.eraslan@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Dr. Öğr. Üyesi Semih BEKÇİ** semihbekci@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Dr. Metin GÜVEN** metinguven1416@hotmail.com

Florida State University, Ph.D. Department of Sociology, Florida, U.S.A

**Arş. Gör. Hatice Kübra ÖMEROĞLU** haticekubra.sengul@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Arş. Gör. Metin CİVEK** metincivek@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Arş. Gör. Sercan ÇAMLİ** sercancamlı@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Arş. Gör. Yunus TÜKEN** yunus.tuken@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Arş. Gör. Hasan VURAN** hasan.vuran@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Arş. Gör. Mustafa ERGİN** mustafa.ergin@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Arş. Gör. Ahmet BİGÜR** ahmet.bigur@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Arş. Gör. Şaziye Gül KOKULU** saziyegul.kokulu@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

#### KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları

Religious Studies-Islamic Studies

#### GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

Tavoos

#### BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktaş Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

#### BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Aralık 2023 / December

#### YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Sanlı Mah.

Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

## DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARAOŐKUN	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS UNİVERSİTESİ)
PROF.DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŐA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDIN AHMED AL-GHARAİBEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĐFER KARADAŐ	(ULUDAĞ UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(BAYBURT UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĐAR	(ADİYAMAN UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNV)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĐIRMAN	(ATATÜRK UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİV.)
PROF. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐINASI GÜNDÜZ	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL UNİVERSİTESİ)
DOÇ.DR. KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
DOÇ. DR. METİN CEYLAN	(İNÖNÜ UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NEDİM ÖZ	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÖMER CİDE	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÜZEYİR KÖSE	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. YAKUP GÖÇEMEN	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. YUNUS ERASLAN	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KINAĞ	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF AĞKUŞ	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)

## HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (min. 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (min. 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.





# İÇİNDEKİLER

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	
	ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
MUSTAFA NECATİ BARİŞ	İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINA GÖRE HZ. PEYGAMBER'İN VEFATINA KADAR KUR'ÂN TARİHİ THE HISTORY OF THE QUR'ÂN UNTIL THE DEATH OF PROPHET MUHAMMAD ACCORDING TO THE SOURCES OF ISLAMIC HISTORY	289-315
ÖMER ELBEYLİ	(1517-1595) العلاقات الحجازية العثمانية HİCAZ OSMANLI İLİŞKİLERİ (1517-1595) THE HIJAZI OTTOMAN RELATIONS (1517-1595)	317-339
İSMÂİL FEYYAZ VANLIOĞLU	İBN AKÎLE EL-MEKKÎ'NİN EZ-ZİYÂDE VE'L-İHSÂN ADLI ESERİNDE SÜYÛTÎ'NİN EL-İTKÂN'I ÜZERİNE EKLEDİĞİ KONULARLA İLGİLİ KARŞILAŞTIRMASINDAKİ YANILGILARI IBN 'AQÎLA AL-MAKKÎ'S MISTAKES IN COMPARISON OF THE TOPICS HE ADDED ON AL-SUYÛTÎ'S AL-ITQÂN IN HIS WORK TITLED AL-ZİYÂDAH WA-AL-İHSÂN	341-364
ZEYNEP CANAN KOÇAK	CENNET NİMETLERİNE DAİR BİR HADİSİN YÛNUS EMRE DİLİNDEN ŞERHİ COMMENTARY OF A HADITH ON THE BLESSINGS OF PARADISE IN THE LANGUAGE OF YUNUS EMRE	365-392

MEHMET SU	DİN EĞİTİMİNDE SEMBOL OKURYAZARLIĞI SYMBOL LITERACY IN RELIGIOUS EDUCATION	393-415
ABDULKADİR KARACADAĞ	İBRÂHÎM NASRALLÂH'IN TUYÛRU'L-HAZER ADLI ROMANINDA ÜRDÛN KAMPLARINDAKİ SOSYAL YAPININ FİLİSTİNLİ MÛLTECİLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ THE EFFECT OF THE SOCIAL STRUCTURE IN JORDANIAN CAMPS ON PALESTINIAN REFUGEES IN İBRAHİM NASRALLAH'S NOVEL " TÛYÛR AL-ĤADHAR"	417-441
ABDULKADİR KIYAK YAKUP TAŞ	BİR HRİSTİYAN MEZHEBİ OLARAK ÜNİTERYANİZMDE TANRI ANLAYIŞI VE TESLİS ELEŞTİRİSİ CONCEPT OF GOD AND CRITICISM OF THE TRINITY IN UNITARIANISM AS A CHRISTIAN SECT	443-460
NURETTİN AKCAN	DİNLERDE "ÖLÛM OLGUSU" ÜZERİNE OLUŞMUŞ RİTÛEL ARINMA UYGULAMALARI THE CONCEPTION OF RITUAL PURIFICATION BASED ON THE "DEATH PHENOMENON" IN RELIGIONS	461-485
MEHMET MEKİN MEÇİN	ZAMAN FELSEFESİ: ZÛRVANİZM THE PHILOSOPHY OF TIME: ZURVANISM	487-512

## EDİTÖRLER KURULUNDAN

---

Değerli okurlarımız; dergimizin 10. Cilt 2. Sayısını sizlerin dikkatine sunmanın heyecanını yaşamaktayız. Bu sayımız İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere düzenlendiği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden masum bebeklere, çocuklara, Gazzeli tüm şehitlere ve onurlu bir direniş gösteren Gazze halkına ithaf edilmiştir.

Bu sayımızda, alanında yetkin hakemlerimizin yaptığı değerlendirmeler sonucunda, 1'i Arapça, 9 araştırma makalesi yayımlanmaya uygun bulunmuştur. Değerli çalışmalarını yayımlamak için dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmalarını bilimsel hassasiyeti gözeterek inceleyen değerli hakemlerimize ve sayımızın yayımlanmasında emeği geçen kıymetli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Akademik yayıncılık ilkelerinden taviz vermeden yayın hayatına devam eden dergimiz, ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, INDEX ISLAMICUS ve ERIH PLUS gibi önemli indekslerde dizinlenmekte olup ESCI gibi uluslararası indekslere başvuru sürecimiz devam etmektedir. Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle...

Editörler Kurulu Adına  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KINAĞ



## FROM EDITORIAL BOARD

---

Dear readers, we are excited to present to you the 10th Volume, Issue 2 of our journal. This issue is dedicated to the innocent babies, children, and all the martyrs of Gaza who lost their lives due to Israel's savage, barbaric, inhumane, and unlawful attacks on universities, hospitals, refugee camps, homes, and mosques in Gaza. It is also dedicated to the people of Gaza who have shown honorable resistance.

In this issue, following evaluations by our competent referees, nine research articles, including one in Arabic, have been deemed suitable for publication. We want to thank our authors for choosing our journal to publish their valuable studies, our esteemed referees who reviewed these works with scientific rigor, and our dedicated colleagues who contributed to the publication of this issue.

Our journal, committed to adhering to academic publishing principles, is indexed in prestigious indices such as ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, INDEX ISLAMICUS, and ERIH PLUS, and we continue our application process for international indices like ESCI.

Looking forward to meeting you in our next issue...

On behalf of the Editorial Board  
Dr. Faculty Member Mustafa KINAĞ



## كلمة رئيس التحرير

قراءنا الأعزاء:

يسعدنا تقديم العدد الثاني من المجلد العاشر من مجلتنا لاهتمامكم. نهدي عددنا هذا إلى الرضع والأطفال الأبرياء وإلى كل الشهداء الغزاويين الذين استشهدوا خلال القصف الإسرائيلي الوحشي الهمجي والخارج عن المعايير الإنسانية والحقوقية على الجامعات والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والمساجد في غزة، وإلى شعب غزة الذي أبدى مقاومة مشرّفة.

ثمة 9 مقالات بحثية في عددنا هذا إحداها باللغة العربية والتي اعتبرت مناسبة للنشر نتيجة تقييم محكمينا المختصين. فنحن ممتنون لكتابنا الذين اختاروا نشر أعمالهم القيمة في مجلتنا، ولمحكمينا المحترمين الذين قاموا بمراجعة هذه الأعمال بتدقيق علمي، وكذلك لزملائنا القيمين الذين ساهموا في نشر هذا العدد.

مجلتنا المتواصلة في حياتها النشرية ملتزمة بمبادئ النشر الأكاديمي مفهّسة في فهرس مهمة مثل ERIH، INDEX ISLAMICUS، EBSCO، ULAKBİM TR Dizin، PLUS، وتستمر عملية التقديم لدينا في فهرس دولية مثل ESCI.

على أمل اللقاء في عددنا القادم...

نيابة عن هيئة التحرير

عضو هيئة التدريس مصطفى قناغ





KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2023/2 | CİLT: 10 | SAYI: 2



# İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINA GÖRE HZ. PEYGAMBER'İN VEFATINA KADAR KUR'ÂN TARİHİ

THE HISTORY OF THE QUR'ÂN UNTIL THE DEATH OF PROPHET MUHAMMAD  
ACCORDING TO THE SOURCES OF ISLAMIC HISTORY

## MUSTAFA NECATİ BARIŞ

DOÇ. DR., ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ  
SİYER-İ NEBİ VE İSLAM TARİHİ ANABİLİM DALI  
ASSOC. PROF., ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES  
DEPARTMENT OF SIYAR AL-NABI AND ISLAMIC HISTORY  
ANKARA, TÜRKİYE

[mnecati.baris@hbv.edu.tr](mailto:mnecati.baris@hbv.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0001-5727-1715>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1368857>

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
29 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted  
13 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

#### Atıf / Cite as

Barış, Mustafa Necati, "İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber'in Vefatına Kadar Kur'ân Tarihi [The History of the Qur'ân Until the Death of Prophet Muḥammad According to the Sources of Islamic History]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/2 (Aralık/December 2023): 289-315.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



## İSLÂM TARİHİ KAYNAKLARINA GÖRE HZ. PEYGAMBER'İN VEFATINA KADAR KUR'ÂN TARİHİ

### Öz

İslâm dininin ve bu dine inanan Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'an, genel kabule göre yaklaşık yirmi üç yıllık bir süreçte parça parça Hz. Muhammed'e indirilmiş ve peygamberin vefatından sonra da cem' edilerek mushaflaştırılmış veya kitap haline getirilmiş kutsal bir metindir. Bununla beraber bu kutsal metnin ne zaman ve nerede inmeye başladığı, nâzil olan ilk âyet ya da sûrelerin hangileri olduğu, vahyin duraklaması, geliş şekilleri ve iniş süreci, âyet veya sûrelerin tertibi, nasıl ve kimler tarafından kayıt altına alındığı gibi hususlar, İslâm tarihi boyunca hem Müslim hem de gayrimüslim müellifler tarafından daima araştırıla ve tartışılmıştır. Ancak bu hususlar hakkında yalnızca İslâm tarihçilerinin görüşleri ve bunlar üzerinden bir Kur'an tarihi yazımının imkânı bugüne kadar müstakil bir çalışmaya konu edilmemiştir. Yalnızca Muhammed Hamidullah'a ait *Kur'an-ı Kerim Tarihi* ve yakın zamanda Kasım Şuluf tarafından kaleme alınan *Kur'an Tarihi* adlı kitap çalışmaları bu anlamda kayda değerdir. Fakat söz konusu çalışmalardan, sadece Müslüman tarihçilerin Kur'an tarihi hakkında neler söyledikleri ve bu söylenenler üzerinden ne gibi bir sonucun ortaya çıktığına dair bir neticeye varmak oldukça güçtür. Zira her iki müellif de farklı alanlardaki birçok eser türüne müracaat etmişler ve çalışmalarını bu şekilde vücuda getirmişlerdir. Bu tarz bir çalışmanın literatürdeki eksikliğinden yola çıkarak hazırlanan çalışmamız, "Kur'an Vahyinin Başlangıcı, Kur'an Vahyinin Geliş Şekilleri, Kur'an'ın Nüzül Süresi ve Tertibi, Kur'an'ın Muhafazası" olmak üzere dört ana bölümde ve yalnızca meğâzi, siyer, genel tarih, şehir tarihi, fütühât, ensâb, tabakât ve vefeyât türündeki İslâm tarihinin ana kaynaklarından istifade edilerek kaleme alınmıştır. Zira ele aldığımız konu hakkında İslâm tarihçilerinin ne söylediklerini ve bu söylenenler üzerinden nasıl bir Kur'an tarihi algısı ortaya çıktığını gözler önüne sermek ana hedefimizdir. Bununla birlikte gerekli durumlarda, bir tarihçinin ana kaynakları hiyerarşisinin ilk sıralarında yer alan tefsir ve hadis ilimlerinin ilk kaynaklarından da istifade edilmiştir. Ancak söz konusu kaynaklara, daha çok tarihçilerin onlara yapmış oldukları atıfları teyit etmek, tarih kaynaklarında yer alan bir takım bilgilerin kökenine inmek veya sağlamasını yapmak için müracaat edilmiştir. Yine son dönemde yazılmış araştırma-inceleme türü çalışmalardan da önemine binaen zaman zaman yararlanılmıştır. Ulaştığımız rivayetlerden, ilk vahyin ya da inen ilk âyet veya sûrelerin zamanı, yeri, geliş şekli, içeriği ve yine bu hususlarla alakalı olarak fetret-i vahiy konusu hakkında net bir bilgiye ulaşmanın oldukça zor olduğu görülmüştür. Ayrıca Kur'an vahyinin geliş şekilleri hakkında İslâm tarihi kaynaklarının aktardığı bilgiler, Cebrâil'in bazen bir insan suretine girerek, bazen de bir cıngırak sesi eşliğinde kalbine ilham ederek Allah'ın mesajlarını peygamberine getirdiği, Hz. Muhammed'in de vahiy meleşinin ayrılmasıyla birlikte bu mesajları anlamış, kavramış ve ezberlemiş bir halde kendisini bulduğu sonucuna götürmektedir. Yine Kur'an vahyinin nüzül süresiyle ilgili Hz. Muhammed'in 10 ya da 13 yılı Mekke'de olmak üzere toplam 20 veya 23 yıl boyunca vahiy aldığı ve vahyin tertibiyle ilgili olarak da Ya'kûbî dışındaki Müslüman tarihçilerin derli toplu bir bilgi veremedikleri tespit edilmiştir. İslâm tarihçilerinin vahyin muhafazası bağlamında zikrettikleri ilk husus ise Hz. Peygamber'in her yıl Ramazan ayında o güne kadar kendisine gelen sûre ya da âyetleri Cebrâil'e arz etmesi ve bu suretle vahyin ezber yoluyla korunduğunun kontrol edilmesi olmuştur. Bunun dışında Hz. Ömer'in Müslüman olması ve başka klasik haberler de vahyin yazı marifetiyle muhafaza edildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Yine okuma yazma bilmeyen Hz.

Muhammed'in kendisine gelen vahiyleri, göndereceği mektupları, iktâ mallarını ve diğer bazı hususları yazdırmak üzere Mekkeli ve Medinenli birçok ismi görevlendirdiği ve bu isimlerin nâzil olan âyetleri deri parçalarına, hurma dallarına, yassı kükrek kemiklerine ve benzeri malzemelerin üzerine yazdıkları saptanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Kur'ân Tarihi, Müslüman Tarihçiler, İlk Vahiy, Hz. Peygamber'in Vefatı.

## THE HISTORY OF THE QUR'ÂN UNTIL THE DEATH OF PROPHET MUHAMMAD ACCORDING TO THE SOURCES OF ISLAMIC HISTORY

### Abstract

The Qur'ân, which is the holy book of the religion of Islam and the Muslims who believe in this religion, according to the general acceptance, was revealed part by part in a period of about twenty-three years. It is a sacred text that was revealed to the prophet Muḥammad and was taken between two covers after the death of the Prophet and was compiled or turned into a book. Nonetheless, when and where this holy text began to be revealed, which verses or suras were the first to be revealed, the cessation of the revelation, the way it came and the descent process, the arrangement of the verses or suras, how and by whom they were recorded, have always been investigated and discussed by both Muslim and non-Muslim authors throughout the history of Islam. However, only the views of Islamic historians on these issues and the possibility of writing a history of the Qur'ân based on them have not been the subject of an independent study to date. With this in mind, our study has been written in four main sections, "The Beginning of the Qur'anic Revelation, Forms of Coming of Qur'anic Revelation, The Revelation Period and Arrangement of the Qur'ân, Preservation of the Qur'ân" and only by making use of the main sources of Islamic history such as magâzi, siyar, general history, city history, futûhât, ansâb, tabaqât and wafayât. Because it is our main goal to reveal what Islamic historians have said about the subject we are discussing and what kind of perception of the history of the Qur'ân emerges based on what has been said. However, when necessary, it has also been used in the first sources of tafsir and hadith sciences, which are at the top of a historian's main sources hierarchy. However, these sources were mostly applied to confirm the references made by historians to them, to get to the root of some information in the historical sources or to crosscheck them. Again, due to the importance of research-examination type studies written recently, it has benefited from time to time. From the narrations we have accessed, it has been seen that it is very difficult to obtain clear information about the time, place, mode of revelation, the content of the first revelation or the first verses or suras that descended, and the issue of fatrat al-wahy in relation to these issues. Moreover, the information provided by Islamic historical sources about the modes of Qur'anic revelation leads to the conclusion that Jabrâ'il brought the messages of Allah to his prophet, sometimes in the form of a human being and sometimes by inspiring his heart with the sound of a rattle, and that prophet Muḥammad found himself in a state of understanding, comprehension and memorization of these messages after the departure of the angel of revelation. It has also been determined that prophet Muḥammad received revelation for a total of 20 or 23 years, 10 or 13 years of which were in Mecca, and that Muslim historians, except Ya'qûbî, have not been able to provide any information about the order of revelation. The first thing that Islamic historians mention in the context of the preservation of revelation is that the prophet Muḥammad submitted to Jabrâ'il every year in the month of Ramadan the sûrahs or verses that had come to him up to that day and thus checked that the revelation was preserved through memori-

zation. Apart from this, ‘Umar’s conversion to Islam and other classical news are also noteworthy in terms of showing that revelation was preserved through writing. It has also been determined that prophet Muḥammad, who himself was illiterate, appointed many names from Mecca and Medina to dictate the revelations he received, the letters he would send, the goods of the iqtā’, and some other matters, and that these names wrote the revealed verses on pieces of leather, palm branches, flat shoulder blades, and similar materials.

**Keywords:** History of Islam, History of the Qur’ān, Muslim historians, First Revelation, Death of prophet Muḥammad.

## GİRİŞ

Genel kabule göre 610 senesinde indirilmeye başlanan Kur’ân-ı Kerîm, yaklaşık 23 yıl boyunca çeşitli zaman aralıklarında Cebrâil vasıtası ile Hz. Muhammed’e inzal edilmiş, ilk andan itibaren ezber ve yazı marifetiyle kayıt altına alınmış, Hz. Ebû Bekir’in hilâfet yıllarında cem’ edilmiş, Hz. Osman zamanında çoğaltılmış, Emevîler döneminde imlası tamamlanmış ve bugüne kadar tahrif olmadan gelmiş tek kutsal kitaptır. Ancak bu genel kabul, diğer kutsal metinlerde olduğu gibi söz konusu kitabın otantikliği ya da özgünlüğü tartışmalarına engel olamamıştır. Farklı maksatlarla yapılan bu tartışmaların birçoğunda tarafların kendi görüşünü ispatlamak için muhtelif bilgi ve belgeleri kendi bakış açıları doğrultusunda kullandığı görülmektedir. Bizim çalışmamızda ise ilgili tartışmalara girilmeksizin yalnızca Müslüman tarihçilerin eserlerinde Kur’ân’ın tarihi ile ilgili ne tür rivayetlerin yer aldığı ve bu rivayetlerden nasıl bir sonuç elde edilebileceği konu edilecektir.

Yapılan araştırmalar sonucunda ele alınan konuyla ilgili İslâm tarihçileri tarafından kaleme alınmış müstakil bir çalışmanın bulunmadığı görülmüştür. Yalnızca Muhammed Hamidullah’a ait *Kur’ân-ı Kerim Tarihi* ve bu çalışmanın bittiği tarihte Kasım Şulul tarafından yazılan *Kur’ân Tarihi* adlı kitap çalışması kayda değerdir. Ancak ilgili çalışmalardan, yalnızca Müslüman tarihçilerin bu konu hakkında neler söyledikleri ve bunun neticesinde nasıl bir Kur’ân tarihi ortaya çıktığına dair bir neticeye varılamamaktadır. Zira her iki müellif de başta tefsir, kıraat ve hadis kitapları olmak üzere birçok eser türüne başvurarak çalışmalarını meydana getirmişlerdir.

Bu çalışma ise sadece meğâzî, siyer, genel tarih, şehir tarihi, fütûhât, ensâb, tabakât ve vefeyât türündeki İslâm tarihinin ana kaynaklarından istifade edilerek kaleme alınmıştır. Zira ele alınan konu hakkında İslâm tarihçilerinin ne söylediklerini ve bu söylenenler üzerinden nasıl bir Kur’ân tarihi algısı ortaya çıktığını gün yüzüne çıkarmak ana hedef olarak belirlenmiştir. Bu-

nunla beraber gerekli hallerde, bir tarihçinin ana kaynakları hiyerarşisinin ilk sıralarında yer alan tefsir ve hadis ilimlerinin ilk kaynaklarından da istifade edilmiştir. Ancak bahse konu olan kaynaklar, daha çok tarihçilerin onlara yapmış oldukları atıfları teyit etmek, tarih kaynaklarında yer alan bir takım bilgilerin kökenine inmek veya sağlamasını yapmak için kullanılmıştır. Yine son dönemde yazılmış araştırma-inceleme türü çalışmalardan da önemine binaen zaman zaman yararlanılmıştır.

## 1. KUR'ÂN VAHYİNİN BAŞLANGICI

Kırkly yaşlarına doğru Hz. Muhammed'de daha önce tecrübe edilmeyen ve peygamberlik alameti olarak zikredilen bazı haller görülmeye başlamıştı. Bu hallerden ilki sadık rüyalar olarak tabir edilen rüyasında gördüğü bir şeyin daha sonra doğruluğunun ortaya çıkması idi. Söz konusu durum bir müddet devam ettikten sonra kendisine yalnızlık sevdirmiş ve bu hal ona her şeyden daha sevimli gelmeye başlamıştı. Bu maksatla Hirâ mağarasına gidiyor, orada günler ve geceler boyu kalıp ibadet (tefekür) ediyor, yiyeceği-içeceği bittiği zaman şehre inip evine uğruyor ve yanına bir şeyler alıp geri dönüyordu. Aslında *tehamnüs* adı verilen ve gecelerce ibadet etme,<sup>1</sup> Allah'a yaklaşma, günahlardan kaçınma gibi anlamları bünyesinde barındıran bu uygulama, bir rivayete göre ilk defa Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib tarafından başlatılmıştı. Ramazan ayının hilali görününce Hirâda inzivaya çekilme ve ay bitinceye dek orada kalma şeklindeki söz konusu uygulama,<sup>2</sup> İslâm öncesi dönemde Kureyşe mensup bazı kimseler tarafından da başvuru bir gelenektir.<sup>3</sup>

Beş yıl civarında sürdüğü tahmin edilen<sup>4</sup> bu hazırlık döneminden sonra Hz. Muhammed 40<sup>5</sup> veya 43<sup>6</sup> yaşında iken Ramazan'ın 17'sine gününe denk

<sup>1</sup> Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbarü'l-hulefa*, thk. Sa'd Kerim el-Fakiy (İskenderiye: Dâru İbn Haldûn, ts.), 37.

<sup>2</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/92-93.

<sup>3</sup> Ebü Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beirut: Dâru'l-Kitâbil-Arabî, 1410/1990), 1/266.

<sup>4</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, 2003), 1/74.

<sup>5</sup> Ebü Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Mağrib: Matbaatü Muhammed el-Hâmis, 1976), 114; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/263; Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001), 1/161, 164; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. M. Th. Houtsma (Leiden: E. J. Brill, 1883), 2/20; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Târihu't-Taberî Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1387/1967), 2/290-292; Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, thk. Hassân Abdülmennân (Lübnan: Beytül'Efkârîd-Düveliyye, 2004), 1/35.

<sup>6</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 114; Taberî, *Târih*, 2/292; Zehebî, *Siyer*, 1/35; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdüllâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 1417-1419/1997-1999), 4/5, 10-11.

gelen bir pazartesi günü ilk vahiy nâzil olmuştur.<sup>7</sup> Klasik rivayetlere göre Allah tarafından görevlendirilen vahiy meleği Cebrâil, Hirâda yalnızken Hz. Muhammed'in yanına gelerek ona "Oku" demiş, Hz. Peygamber de "Ben okuma bilmem" diyerek karşılık vermiştir. Bunun üzerine Cebrâil onu kavrayarak âdeta nefesini kesinceye kadar iyice sıkıp bırakmış ve tekrar "Oku" demiştir. Bu hadise üç kere tekrarlandıktan sonra Cebrâil dördüncü defa ona "Oku" demiş, Hz. Muhammed ise bu kez "Ne okuyayım?" demek suretiyle cevap vermiştir. Bunun üzerine Cebrâil Alak 96/1-5 âyetlerini okumuş ve daha sonra oradan uzaklaşmıştır.<sup>8</sup> Zehebî (öl. 748/1348) ve İbn Kesîr'e (öl. 774/1373) göre kırk yaşındayken Hz. Muhammed'e peygamberlik görevini getiren İsrâfil'dir. Hirâdaki uzlet hayatı sırasında üç sene boyunca onunla ilgilenen İsrâfil, ona bazı şeyleri öğretmiş ve onu peygamberliğe veya vahye hazırlamış, 43'üneyken de Cebrâil gelmiştir.<sup>9</sup> Kaynakların birçoğuna göre ilk vahiy hadisesi uyanık bir halde gerçekleşmişken İbn İshâk (öl. 151/768), İbn Hişâm (öl. 218/833) ve Taberî (öl. 310/923) aktardıkları rivayetlerin birinde söz konusu hadisenin uykudayken gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>10</sup> İbn Kesîr de İbn İshâk, İbn Hişâm ve Taberî'yi teyit üzere diğer rivayetleri kısaltarak Hz. Peygamber'in ağzından "Ben uyumakta iken içinde bir kitap olan ipekten bir sepet ile Cebrâil bana geldi ve oku dedi. Ben de ne okuyayım dedim. Beni öyle bir sıktı ki öleceğimi zannettim. Sonra beni bıraktı" rivayetini aktarmıştır.<sup>11</sup>

Kaynaklarda yer alan diğer bir tartışma konusu ise ilk olarak hangi sûrenin ya da âyetlerin indiğidir. Yukarıda nakledilen ve vahyin başlangıcının Alak Sûresi'nin ilk beş âyetiyle olduğunu ifade eden hadise, üzerinde en çok ittifak hâsıl olan rivayettir. Ancak kaynaklarda bu rivayetten başka haberlere de rastlamak mümkündür. Nitekim Belâzürî (öl. 279/892-93), Taberî, İbn Abdilber (öl. 463/1071) ve Zehebî'nin eserlerinde yer alan bir rivayette Hz. Muhammed Hirâda bir ay kaldıktan sonra evine dönerken bir vadinin ortasında kendisine seslenilmiş ve o da önüne, arkasına, sağına, soluna baktığında kimseyi görememiştir. Bu hadise üç kere tekrar ettikten sonra dördüncü defa kendisine seslenilmiş ve bu defa gökyüzünde Cebrâil'i görmüştür. Akabinde

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/164; Belâzürî, *Ensâb*, 1/115; Taberî, *Târih*, 2/293-294; İlk vahyin Ramazan ayının 18. veya 24. gecesinde nâzil olduğunu söyleyenler de vardır. bk. Taberî, *Târih*, 2/294; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-imâm*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 2/349; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/16. İlk vahyin perşembe ya da Ramazan ayının bitimine 10 gün kala cuma günü veyahut Ramazan ayının 20. gecesinden sonra geldiğini söyleyen rivayetler de vardır. bk. Ya'kûbî, *Târih*, 2/21, 34.

<sup>8</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 101; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/267-269; Taberî, *Târih*, 2/299; İbn Hibbân, *es-Sîre*, 36-37.

<sup>9</sup> Zehebî, *Siyer*, 1/35; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/10. Ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/161-162; Ya'kûbî, *Târih*, 2/22; Taberî, *Târih*, 2/386-387; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 2/352-353.

<sup>10</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 101; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/267-268; Taberî, *Târih*, 2/300-301.

<sup>11</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/9.



kendisini bir titreme tutmuş ve alelacele evine dönüp eşi Hz. Hatice'ye “Beni örtün, beni örtün” demiştir. Bunun üzerine kendisini örtüp üzerine su dökmüşler ve o sırada Allah “*Ey örtüsüne bürüneni*”<sup>12</sup> indirmiştir.<sup>13</sup> *Hem yukarıda zikrettiğimiz rivayeti hem de bu rivayeti beraber aktaran İbn Hibbân (öl. 354/965) da es-Sîre*'sinde Ebû Hâtim'den naklen “Hadis sahasında uzmanlığı olmayan bir kişi, bu iki rivayetin birbiriyle çelişkili olduğunu zannedebilir. Oysa aralarında bir çelişki yoktur” ifadelerine yer verip iki rivayeti şu şekilde uzlaştırmaya çalışmıştır: “Allah Teâlâ, Resûlüllah'ı 40 yaşındayken pazartesi günü elçi olarak gönderdi. Hirâ mağarasındayken Cebrâil ona Alak Sûresi'nin birinci âyetini indirdi. Sonra Allah Resûlü Hz. Hatice'nin evine gidip de onu örttüklerinde, Allah ona Müddessir Sûresi'nin ilk üç âyetini indirdi. İki rivayet arasında herhangi bir çelişki ve diğerini tekzip söz konusu değildir.”<sup>14</sup> İbn Hibbân gibi her iki rivayeti de zikreden İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) ise ikinci rivayet için sahih ibaresini kullanarak aktarımda bulunmuştur.<sup>15</sup>

Konu ile ilgili nakledilen iki meşhur rivayet dışında başka rivayetlere de rastlamak mümkündür. Örneğin İbn İshâk, Alak Sûresi'nin ilk beş âyetinden sonra bir müddet vahyin kesildiğini, bu duruma üzülen Hz. Peygamber'in kendi kendine “Rabbimin bana buğz edip terk etmesinden korkuyorum” dediğini ve akabinde Cebrâil'in Duhâ Sûresi'ni getirdiğini rivayet etmektedir. Hatta o, aktardığı diğer bir rivayette vahyin gelmesi gecikince, Allah Resûlü'nün canının çok sıkıldığını, onun bu halini gören Hz. Hatice'nin “Senin bu sabırsızlığını gördüğüm için Rabbin sana darıldı” dediğini ve bunun üzerine de Allah'ın “*Rabbin seni terk etmedi ve darılmadı da*”<sup>16</sup> âyetini gönderdiğini söylemektedir.<sup>17</sup> Benzer şekilde Belâzürî de Kur'ândan inen ilk vahyin Alak Sûresi olduğunu, daha sonra vahyin indirilişinin yavaşladığını, Kureyş müşriklerinin “Rabbi onu terk etti ve yalnız bıraktı” demeleri üzerine de Duhâ Sûresi'nin tamamının indiğini rivayet etmektedir. Fakat aynı Belâzürî farklı bir rivayette de şu cümlelere yer vermektedir:

“Allah Resûlü'ne gelen vahiy bir süre kesildi. Ona inen ilk vahiy, Alak Sûresi'nin ilk beş âyetiydi. Vahiy kesilince Resûlüllah şiddetli bir üzüntüye kapıldı. Hatta bu sebeple birçok defa dağların başına çıktı. Dağların zirvesine çıktığı zaman Cebrâil ona gözücüp ‘Şüphesiz ki sen bir peygambersin’ diyordu. Böylelikle korkusundan arınıp sakinleşiyordu. Allah Resûlü bu durumu

<sup>12</sup> *Kur'ân Yolu* (Erişim 25 Ekim 2022, <https://kuran.diyaret.gov.tr>), el-Müddessir 74/1.

<sup>13</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/119, 122; Taberî, *Târih*, 2/303-304; Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *ed-Dürer fi'htîşâri'l-megâzi ve's-siyer*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dârü't-Tahrîr, 1386/1966), 30-31; Zehebî, *Siyer*, 1/37.

<sup>14</sup> İbn Hibbân, *es-Sîre*, 38.

<sup>15</sup> İbnü'l-Esîr Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/575-577.

<sup>16</sup> *ed-Duhâ* 93/3.

<sup>17</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 115-116. Ayrıca bk. Taberî, *Târih*, 2/299-300.

anlatıp şöyle dedi: ‘Bir defasında yürürken Hirâ’ya gelen meleği gök ile yer arasında gördüm. Bundan çok korktum. Hemen Hatic’e döndüm ve ona ‘Beni örtün’ dedim. Hatic’e de ‘Onu hemen örtün’ dedi. Bunun üzerine Allah ‘*Ey örtüsüne bürünen kalk ve uyar!*’<sup>18</sup> âyetini indirdi.’<sup>19</sup>

Belâzürî’nin ilk vahiyle ilgili rivayetleri yukarıda zikrettiklerimizle sınırlı değildir. Mesela eserinde yer verdiği diğer bir rivayete göre Allah Resûlü’nün peygamberliğini müjdeleyen ilk belirti kendisine “Ey Muhammed” diye seslenilmesidir. Etrafında bu sesin kaynağıyla ilgili bir şey göremeyen Hz. Peygamber, her defasında korkup kaçmış ve daha sonra “Başıma bir hal gelmesinden korkuyorum” diyerek bu durumu eşi Hz. Hatic’e anlatmıştır. Bu konuşmadan bir süre sonra kendisine “Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla de” diye seslenilmiş, o da kendisine söyleneni tekrar etmiştir. Akabinde üç kez “Hamd âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur de” diye seslenilmek suretiyle Fâtihâ Sûresi tamamlanıncaya dek bu durum devam etmiş ve sonunda “Âmin de” şeklinde tamamlanmıştır.<sup>20</sup> Ancak bu rivayeti aktaran Belâzürî, daha sonra farklı isimlerden naklen Fâtihâ Sûresi’nin Medine’de nâzil olduğunu zikretmektedir. Hatta aynı rivayeti benzer lafızlarla aktaran İbn Kesîr de Beyhakî’ye (öl. 458/1066) ait olan bu haberin *mürsel* olduğunu ve nâzil olan ilk sûrenin Fâtihâ olduğunu öne sürmesinden dolayı bu haberde gariplik bulunduğunu dile getirmektedir.<sup>21</sup>

Eserinde zaman zaman birbiriyle çelişen haberlere de yer veren Belâzürî’nin aktardığı diğer rivayetlerin birinde ise Mekki sûrelerin ilki Alak’tır. Sonra sırasıyla Kalem, Müddessir ve Müzzemmil sûreleri inmiştir. Başka bir rivayete göre de Kur’ân’ın ilk indirilen kısmı Müddessir Sûresi’nin ilk âyeti veya âyetleri, ilk indirilen sûresi Alak’tır. Farklı bir rivayette ise Kur’ân’ın nâzil olan ilk bölümü Alak Sûresi’nin ilk sekiz âyeti, daha sonra Müddessir Sûresi’nin ilk âyeti ya da âyetleri, akabinde de Kalem Sûresi’dir.<sup>22</sup> Belâzürî ile aynı dönemlerde yaşayan meşhur tarihçi Ya’kûbî (öl. 292/905’ten sonra) ise Mekke döneminde inen ilk sûrelerin sırasıyla Alak, Kalem, Duhâ, Müzzemmil, Müddessir, Fâtihâ, ... olduğunu belirtmektedir.<sup>23</sup> Belâzürî gibi eserinde farklı rivayetlere yer veren Taberî ve İbnü’l-Esîr’in zikrettiği bir rivayete göre de Kur’ân-ı Kerim’de “Oku” emrinden sonra Allah Resûlü’ne indirilen âyetler sırasıyla el-Kalem 68/1-5, el-Müddessir 74/1-2 ve ed-Duhâ 91/1-2’dir.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> el-Müddessir 74/1-2.

<sup>19</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/120-121. Ayrıca bk. Taberî, *Târih*, 2/305-306; İbn Abdilber, *Dürer*, 37; Zehebî, *Siyer*, 1/37; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/40-41.

<sup>20</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/117-119.

<sup>21</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/23-24.

<sup>22</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/122-123.

<sup>23</sup> Ya’kûbî, *Târih*, 2/32-33.

<sup>24</sup> Taberî, *Târih*, 2/299; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/576.

İlk vahiy veya vahiyler kapsamında farklı bilgilerin söz konusu olduğu diğer bir konu ise daha önce başka bir bağlamda kısaca değindiğimiz *fetretü'l-vahy* (*fetret-i vahiy*) hususudur. Vahyin kesilmesi ya da gecikmesi anlamına gelen *fetret-i vahyin* süresiyle ilgili kaynaklarımızda birbirinden farklı birçok rivayete rastlamak mümkündür. Öncelikli olarak şunu belirtmeliyiz ki; ilk dönem Müslüman tarihçilerin neredeyse tamamına yakını, herhangi bir süre belirtmeksizin inen ilk âyetlerden (Alak Süresi) sonra vahyin bir müddet kesintiye uğradığını veyahut geciktiğini, akabinde de Duhâ Süresi'nin nâzil olduğunu âdetâ söz birliği etmişçesine eserlerinde zikretmektedirler.<sup>25</sup> Ancak daha sonraki dönemlerde yetişen Müslüman tarihçiler ise bu süre hakkındaki bilgileri ihtiva eden bazı rivayetleri eserlerine almışlardır. Örneğin Süheylî (öl. 581/1185) *fetret-i vahyin* 2,5 sene sürdüğünü ve bununla ilgili müsned hadislerin bulunduğunu söylemiş, fakat bu konu hakkında herhangi bir müsned nakil yapmamıştır.<sup>26</sup> Benzer şekilde İbn Kesîr de *fetret-i vahyin* 2 veya 2,5 yıl sürdüğünü ve bu süre zarfında Hz. Peygamber'e Mikâil adındaki meleğin gelip gittiğini rivayet etmektedir.<sup>27</sup> Meşhur hadis hafızı, tarih ve ensâb âlimi Moğultay b. Kılıç (öl. 762/1361) ise bu konu hakkında Mukâtil b. Süleyman'ın (öl. 150/767) *Tefsîr*'inde 3 gün, İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *Tefsîr*'i ile Zeccâc (öl. 311/923) ve Ferrâ'nın (öl. 207/822) *Me'âni* adlı eserlerinde 15 gün, İbn Abbâs'ın (öl. 68/687-88) *Tefsîr*'inde ise 40 gün rivayetlerinin geçtiğini aktarmaktadır.<sup>28</sup> Ancak söz konusu müfessirlerden Mukâtil'in *Tefsîr*'ine bakıldığında bu süre için onun asıl tercihinin 40 gün olmakla beraber 3 gün diyenlerin de bulunduğunu zikrettiği görülmektedir.<sup>29</sup> Yine Ferrâ'nın ve Zeccâc'ın yalnızca 15 gün rivayetini aktardıkları,<sup>30</sup> İbnü'l-Cevzî'nin ise bu konuyla ilgili beş farklı rivayet zikrettiği görülmektedir. Söz konusu rivayetlerden ilkinde İbn Abbâs'tan 15 gün, ikincisinde İkrime ve Mukâtil'den 40 gün, üçüncüsünde Mücâhid'den 12 gece, dördüncüsünde Mukâtil'den 3 gün, beşincisinde de Sa'lebî'den 25 gün aktarımı yapılmaktadır.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 115-116; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/275; Belâzürî, *Ensâb*, 1/120-121; Taberî, *Târih*, 2/299-300. Ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/166; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 1/577.

<sup>26</sup> Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf fî tefsîri's-Sireti'n-nebeviyyeti li'bni Hişâm*, thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/420.

<sup>27</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/42

<sup>28</sup> Ebü Abdillâh Alâüddin Moğultay b. Kılıç, *ez-Zehri'l-bâsim fî sireti Ebi'l-Kâsım*, thk. Ahsen Ahmed Abdüşşekûr (Kahire: Dâru's-Selâm, 1433/2012), 1/551.

<sup>29</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü'l-Tarihî'l-'Arabî, 1423/2002), 4/131.

<sup>30</sup> Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an* (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 3/273; Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Seri b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 5/339.

<sup>31</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut-Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1404/1984), 5/249-250.

## 2. KUR'ÂN VAHYİNİN GELİŞ ŞEKİLLERİ

Bir önceki başlıkta kısaca değinildiği gibi Müslüman tarihçilerin birçoğuna göre ilk vahiy, Hz. Muhammed Hirâ'da ve uyanık bir haldeyken inmiştir. Ancak İbn İshâk, İbn Hişâm ve Taberî gibi tarihçilerin aktardıkları rivayetlerden birinde bu hadisenin uykudayken gerçekleştiği ileri sürülmüştür. Buna göre Cebrâil Alak Sûresi'nin ilk beş âyetini okuduktan sonra oradan ayrılmış, akabinde Hz. Peygamber uykusundan uyanmış ve gelen âyetlerin kalbinde âdeti bir kitap gibi şekillendiğini fark etmiştir.<sup>32</sup> Hatta İbn Kesîr bu olayı teyit etmek üzere diğer rivayetleri kısaltarak Hz. Peygamber'in "Ben uyumakta iken içinde bir kitap olan ipekten bir sepet ile Cebrâil bana geldi ve 'Oku' dedi. Ben de ne okuyayım dedim. Beni öyle bir sıktı ki öleceğimi zannettim. Sonra beni bıraktı" dediğini aktarmaktadır. Bunun sebebi olarak da kalplerinin teskin olması veya yatışması için peygamberlere gelen ilk mesajların önce uykuda daha sonra uyanık iken olduğunu öne sürmektedir.<sup>33</sup>

Görüldüğü gibi söz konusu ilk vahiy hadisesinin uyanık veyahut uykuda iken vuku bulması dışında herhangi bir ayrıntı kaynaklarda yer almamaktadır. Ancak sonraki süreçte vahyin kendisine nasıl geldiği sorulduğu zaman Hz. Muhammed, meleğin bazen çingirak/çan sesi şeklinde geldiğini, bunun en zor/şiddetli/yorucu vahiy şekli olduğunu, ayrıldığında ise söylenenleri ezberlediğini, bazen de meleğin bir adam suretinde görünüp kendisiyle konuştuğunu ve söylediklerini kavradığını/anladığını dile getirmiştir. Yine vahiy geldiği zaman kendisine bir ağırlık çöktüğü, renginin değiştiği ve insanlarla konuşmadığı rivayet edilen Hz. Peygamber,<sup>34</sup> vahyin kendisine iki şekilde geldiğini, birisinde Cebrâil'in vahyi getirip âdeti bir adamın başka bir adam üzerine bir şey atması gibi üzerine attığını ve bunun kendisi için çok ani olduğunu, diğerinde ise vahyin kalbine ininceye kadar çingirak/çan sesi gibi olduğunu ve bunun da kendisine normal geldiğini söylemiştir. Ayrıca Hz. Âişe, "Çok soğuk bir günde ona vahyin indiğini gördüm. Bittiğinde kendisinden şıpır şıpır ter damlıyordu" demek suretiyle vahyin Hz. Peygamber'e ne kadar ağır geldiğini anlatmış, benzer bir durum başka bir rivayette olaya şahitlik eden sahâbînin ismi zikredilmeden (mürsel) Ebû Ervâ ed-Devî (tabî) tarafından şöyle aktarılmıştır: "Allah Resûlü devesinin üzerindeyken ona vahyin nâzil olduğunu gördüm. Deve bağıyor ve ön ayaklarını sağa sola atıyordu. Sanki ayakları kırılıyor gibiydi. Vahiy bitinceye kadar çoğunlukla çöküyor, bazen de ayakları üzerinde durmaya çalışıyordu. Âdeti devenin gözünden yaşlar geliyordu."<sup>35</sup> İbn Kesîr de aktardığı rivayetlerde Cebrâil

<sup>32</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 101; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/267-268; Taberî, *Târîh*, 2/300-301.

<sup>33</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/9.

<sup>34</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 127-128; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/167. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/51-52, 54.

<sup>35</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/167. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/51-52, 55-56.

kendisine görüldüğü zaman Hz. Peygamber'in ateşi varmış gibi terlediği ve başını öne eğdiği, vahiy geldiğinde yüzünün etrafında arı vızıltısı gibi bir ses duyulduğu veya yüzünün kızararak genç bir devenin boğazından çıkan sesler gibi ses çıkardığı, âdetâ ruhunun kabzedildiği şeklinde bir hisse kapıldığı, gözlerinin ve basiretinin açık kaldığı, başının ağrıdığı ve bu yüzden başına kına sürdüğü, çok soğuk günlerde bile alnından terler damladığı, üzerindeki manevî ağırlığa dayanamayan devesinin çökmek ya da kendisinin onun üzerinden inmek zorunda kaldığı ve baldırlarının, yanında bulunan birinin baldırlarına degecek kadar hareket ettiği veyahut gerilip ağırlaştığını kaydetmektedir.<sup>36</sup>

Kur'ân vahyinin geliş şekilleri bağlamında dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus ise Hz. Muhammed'in vahiy aldığı ilk zamanlarda gelen mesajı unutmamak ve ezberlemek için hızlı bir şekilde tekrar etme çabası içine girmesidir. Nitekim İbn Abbâs'tan aktarılan bir rivayette vahiy indiği zaman büyük sıkıntı çeken ve zorlanan Hz. Peygamber'in, inen vahyi unutmamak için dudaklarını hareket ettirdiği kaydedilmektedir. Bunun üzerine Yüce Allah, "Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumayı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir"<sup>37</sup> âyetlerini indirmiş ve Allah Resûlü rahatlamıştır. Bu âyetlerin nüzûlünden sonra Cebrâil kendisine geldiği zaman Hz. Peygamber onu dinlemiş, gidince de kendisine okutulduğu gibi okumaya başlamıştır.<sup>38</sup>

### 3. KUR'ÂN'IN NÜZÛL SÜRESİ VE TERTİBİ

Kur'ân'ın geliş süresi ve tertibi kısmında değineceğimiz konular, Hz. Muhammed'e kaç yıl süreyle vahiy geldiğinin ve gelen vahiylerin tertibinin yani klasik usulle nâzil olan sûre ya da âyetlerin hangisinin Mekki hangisinin Medeni olduğunun ve nüzûl sıralarının tespit edilmeye çalışılmasıdır. Öncelikli olarak şunu belirtmeliyiz ki, Hz. Peygamber'e ilk vahyin kaç yaşında geldiği sorusu kaç yıl süreyle vahiy geldi sorusunu da doğrudan ilgilendirmektedir. Nitekim daha önce de kısaca değindiğimiz üzere Hz. Muhammed'e ilk vahyin 40 yaşında geldiğini söyleyenler<sup>39</sup> olduğu gibi bu hadisenin 43 yaşında gerçekleştiğini zikredenler<sup>40</sup> de vardır. Dolayısıyla söz konusu rivayetlerden 40'ı tercih edenler Hz. Peygamber'e 13 sene Mekke'de 10 sene de

<sup>36</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, 4/17, 51-58. Ayrıca bk. İbn Abdilber, *Dürer*, 33.

<sup>37</sup> *el-Kıyâmet* 75/16-19.

<sup>38</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/168; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 4/57-58.

<sup>39</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 114; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/263; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/161, 164; Ya'kûbî, *Târih*, 2/20; Taberî, *Târih*, 2/290-292; Zehebî, *Siyer*, 1/35.

<sup>40</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 114; Taberî, *Târih*, 2/292; Zehebî, *Siyer*, 1/35; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 4/5, 10-11.

Medine’de olmak üzere toplam 23 sene boyunca, 43’ü tercih edenler ise 10 yıl Mekke’de 10 yıl da Medine’de olmak üzere toplam 20 yıl boyunca vahiy geldiğini kabul etmektedir.<sup>41</sup>

Kur’ân’ın tertibi bağlamında ise Ya’kûbî dışındaki Müslüman tarihçilerin derli toplu bir bilgi veremedikleri görülmektedir. İslâm tarihi kaynaklarına bakıldığında Alak, Duhâ, Fâtihâ, Kalem, Müddessir ve Müzzemmil sûrelerinin veyahut bu sûrelerdeki bazı âyetlerin ilk altı vahiy olduğu düşünülebilir. Ancak söz konusu sûrelerin ya da âyetlerin hangi sırayla indiğiyle ilgili birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu bilgiler dışında hangi sûrelerin veya âyetlerin nerede ve ne zaman indiklerine dair düzenli ve net bir bilgiye ulaşmak da oldukça güçtür. Yalnızca Ya’kûbî bu konu hakkında bir takım bilgilere yer vermiştir. İbn Abbâs’tan naklen Mekke döneminde 82 sûre indiğini belirten Ya’kûbî, bunların da şu sırayla geldiğini aktarmaktadır: Alak, Kalem, Duhâ, Müzzemmil, Müddessir, Fâtihâ, Tebbet, Tekvîr, A’lâ, Leyl, Fecr, İnşirah, Rahmân, Asr, Kevser, Tekâsür, Mâûn, Fîl, Necm, Abese, Kadir, Şems, Bürûc, Tîn, Kureyş, Kâria, Kıyâmet, Hümeze, Mürselât, Kâf, Beled, Târik, Kamer, Sâd, Arâf, Cin, Yâsîn, Furkân, Fâtır, Meryem, Tâhâ, Şuarâ, Neml, Kasas, İsrâ, Yûnus, Hûd, Yûsuf, Hicr, En’âm, Saffât, Lokmân, Mü’min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Sebe’, Zümer, Duhân, Câsiye, Ahkâf, Zâriyât, Gâşiye, Kehf, Nahl, Nûh, İbrâhîm, Enbiyâ, Mü’minûn, Ra’d, Tûr, Mülk, Hâkka, Meâric, Nebe’, Nâziât, İnfîtâr, Rûm ve Ankebût. Yine ona göre Medine’de de sırasıyla şu 32 sûre inmiştir: Mutaffifîn, Bakara, Enfâl, Âl-i İmrân, Haşr, Ahzâb, Nûr, Mümtehine, Fetih, Nisâ, Hac, Hadîd, Muhammed, İnsân, Talâk, Beyyine, Cuma, Secde, Mü’min, Münâfikûn, Mücâdele, Hucurât, Tahrim, Tegâbün, Saff, Mâide, Tevbe, Nasr, Vâkıa, Âdiyât, Felak, Nâs ve Tevbe 128’den sûrenin sonuna kadar. Ayrıca Ya’kûbî, bazılarına göre inen son âyetin *“Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet’i beğendim”*<sup>42</sup> olduğunu ve bunu da *sahih ve sabit bir rivayet olarak gördüğünü vurgulamaktadır. Benzer şekilde bazılarına göre de inen son âyet “Öyle bir günden sakının ki, o gün Allah’a döndürüleceksiniz”*<sup>43</sup> dir.<sup>44</sup>

Ya’kûbî’nin aktarmış olduğu bu rivayetler incelendiğinde birkaç husus göze çarpmaktadır. Örneğin ilk rivayete, Mekke’de 82 sûrenin nâzil olduğu söylenerek başlanmasına rağmen verilen listede 79 sûre yer almaktadır. Yine Medine döneminde 32 sûre indiği dile getirilmesine karşın aktarılan rivayette Tevbe Sûresi iki ayrı yerde zikredilmek suretiyle 33 sûre sıralanmıştır. Benzer şekilde Mü’min Sûresi de hem Mekke hem de Medine döneminde

<sup>41</sup> bk. İbn İshâk, *Sire*, 114; Taberî, *Târîh*, 2/290-292; Zehebi, *Siyer*, 1/35.

<sup>42</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>43</sup> el-Bakara 2/281.

<sup>44</sup> Ya’kûbî, *Târîh*, 2/32-33, 43.



zikredilmiştir. Dolayısıyla Ya'kûbî'nin vermiş olduğu tüm bilgiler birlikte değerlendirildiği zaman İhlâs, Kâfirûn, Zilzâl ve İnşikâk sûrelerinin, ne Mekkede ne de Medine'de inen sûre isimlerinin arasında yer almadığı görülmektedir. Bunun sebebi olarak da akıllara, ilgili sûre isimlerinin ya müellif tarafından sehven unutulmuş ya da müellif nüshasından istinsah edilirken müstensih tarafından yanlışlıkla atlanmış olabileceği gelmektedir.

Mekkede inen sûrelerle ilgili rivayeti İbn Abbâs'a dayandırarak aktaran Ya'kûbî, bu rivayet dışında insanların ayrılığa düştüğünü belirtmekte ve yine İbn Abbâs'tan naklen Kur'an'ın nüzûlü hakkında şunları kaydetmektedir: "Kur'an sûre sûre değil de parça parça inmiştir. Nitekim (bazı sûrelerin) ilk kısmının Mekkede daha sonra tamamının Medine'de indiğini belirtmiştik. Bir sûreden diğer sûreye geçerken 'Bismillâhirrahmânirrahîm' yazmasından dolayı Medine'de inen sûreler birbirinden ayırt edilebiliyordu. Çünkü Kur'an Medine'de sûre sûre inerdi." Ayrıca o, İbn Abbâs'a göre Cebrâil'in Hz. Peygamber'e vahiy getirdiği zaman ona "Bu âyeti falan sûrede falan yere koy" dediğini aktarmaktadır. Hatta Cebrâil "Öyle bir gündün sakının ki, o gün Allah'a döndürüleceksiniz"<sup>45</sup> âyetini getirdiğinde Hz. Muhammed'e "Bu âyeti Bakara Sûresi'ne koy" demiştir.<sup>46</sup> Benzer bir duruma eserindeki rivayetler arasında yer veren İbn Kesîr ise Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'den (öl. 261/875) naklettiği bir haberde "Mü'minlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad etmekte olanlara eşit olamazlar"<sup>47</sup> âyetindeki "özür sahibi olanlar dışında" ibaresinin, âmâ olmasından dolayı halini arz eden bir sahâbînin sorusuna matufen sonradan indiğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in de bahse konu olan kısmı, yanında hazır bulunan vahiy kâtibine söyleyerek söz konusu âyetin ilgili yerine eklettiğini zikretmektedir.<sup>48</sup> Bu da göstermektedir ki, hem Mekke hem de Medine döneminde bazen parça parça bazen de sûre sûre nâzil olan Kur'an âyetlerinin, hatta âyet içindeki bir cümlenin veya birkaç kelimenin bile yerini Hz. Muhammed'e gösteren ve onu bu doğrultuda yönlendiren bizzat vahiy meleği Cebrâil'dir.

#### 4. KUR'ÂN'IN MUHAFAZASI

Bu başlıkta gelen sûre ve âyetlerin kayıt altına alınıp alınmadığı, alındırsa ne tür yollara başvurulduğu ve bu işlerle uğraşmak üzere kimlerin görevlendirildiği konuları ele alınacaktır. Öncelikli olarak şunu belirtmeliyiz

<sup>45</sup> el-Bakara 2/281.

<sup>46</sup> Ya'kûbî, *Târîh*, 2/33, 44.

<sup>47</sup> en-Nisâ 4/95.

<sup>48</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut-Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Cihâd ve's-Siyer", 31; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006), "İmâra", 40; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/53, 8/338.

ki her peygamberin ve kutsal kitabın kendine has bir nüzûl ortamı vardır. Bu anlamda Hz. Muhammed de hitabet, kehanet ve belagatin oldukça yoğun ve gelişmiş olduğu bir coğrafyada peygamber olarak görevlendirilmiş ve bundan dolayı Yüce Allah tarafından Kur'ân-ı Kerîm ve muhâvere (müzakere, tartışma) yeteneğiyle desteklenmiştir.<sup>49</sup> Hz. Peygamber'in geldiği döneme bakıldığında Arapların okuma-yazma oranının son derece düşük olduğu ve dolayısıyla yazılı kültürden bir hayli uzak oldukları, bununla beraber söz konusu durumun onlara güçlü bir ezber kabiliyeti sağladığı görülmektedir. Bundan dolayı Arapların başta şiir olmak üzere pek çok edebî türü ve bunlardan çok daha üstün olan Kur'ân âyetlerini oldukça rahat ezberleyebildikleri kaynaklara yansımıştır. Bilindiği kadarıyla peygamberlik öncesi dönemde şiire ve edebiyata pek fazla ilgi duymayan ve bu alanda herhangi bir kabiliyete veyahut şöhrete de sahip olmayan Hz. Muhammed,<sup>50</sup> vahyin ilk dönemlerinde kendine ulaşan mesajları ezberinde tutabilmek için heyecana kapılmış, hatta zorlanmış. Fakat bir müddet sonra nâzil olan âyetler<sup>51</sup> onu rahatlatmış ve vahyin bitiminde kendisine gelen mesajları rahatça ezberleyip okuyabildiğini görmüştür.<sup>52</sup> Ayrıca her yılın Ramazan ayında o güne kadar kendisine gelen sûre ya da âyetleri Cebrâil'e arz etmesi (okuması) de başta Hz. Peygamber olmak üzere vahyin zihinlerdeki muhafazasını kolaylaştırmıştır. Hatta rivayetlere göre o, vefat edeceği sene Kur'ân'ı baştan sona iki defa Cebrâil'e arz etmiş ve Abdullah b. Mes'ûd son defa gerçekleşen bu arza şahit olmuştur.<sup>53</sup> Ancak Hz. Muhammed'in nâzil olan âyet ve sûreleri ezberlemesi veya etrafındakilere ezberletmesi, Kur'ân'ın muhafazası bağlamında yeterli görülmüş müdür? Ya da bunun haricinde gelen mesajların yazılı olarak kayıt altına alınması düşünülmüş müdür? Veyahut düşünüldüyse ne zamandan itibaren böyle bir faaliyet içerisine girilmiştir? gibi soruların da bu başlık altında cevaplanması son derece önemlidir.

İslâm tarihi eserlerine bakıldığı zaman yazıya geçirilmiş Kur'ân sahifelerine dair karışımıza çıkan ilk rivayetler, Habeşistan hicretini müteakiben peygamberliğin 6. yılında (616) gerçekleşen Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla ilgili haberlerdir. İlk defa İbn İshâk ve İbn Hişâm tarafından aktarılan rivayete göre Hz. Peygamber'den veya onunla birlikte bulunan bir grup Müslümandan yaptıklarının hesabını sormak üzere yola çıkan Hz. Ömer, önce kız kardeşi Fâtıma'yla eniştesi Saîd b. Zeyd'in evlerine uğramıştır. O sırada Habbâb b. Eret Kur'ân öğretmek üzere Fâtıma ve Saîd'in evinde bulunmakta ve yanında

<sup>49</sup> Ya'kûbî, *Târih*, 2/34.

<sup>50</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 101; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/329; Taberî, *Târih*, 2/301.

<sup>51</sup> el-Kıyâmet 75/16-19.

<sup>52</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/168; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/57-58.

<sup>53</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/317, 2/174-175, 295. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/25, 32.



Tâhâ Sûresi'nin veya Tâhâ ve Tekvîr Sûreleri'nin yazılı olduğu bir sahifeden Kur'ân okumaktadır. Hz. Ömer'in içeri girmek üzere kapıyı çalmasını müteakiben Habbâb evin içinde bir yere gizlenmiş, Fâtıma da yanındaki Kur'ân sahifelerini saklamıştır. Hz. Ömer eve girdikten sonra kardeşi ve eniştesine ne okuduklarını sormuş, onlar da yanlış duyduğunu ve bir şey okumadıklarını söylemişlerdir. Bunun üzerine yaşanan tartışmanın akabinde Habbâb gizlendiği yerden çıkarak Tâhâ Sûresi'nin baş kısımlarını ya da Tâhâ Sûresi'nin ilk 16 âyeti ile Tekvîr Sûresi'nin ilk 14 âyetini okumuş, duyduklarından etkilenen Hz. Ömer de Müslüman olmaya karar vermiştir.<sup>54</sup>

Aslında daha birçok ayrıntısı ve farklı varyantı bulunan yukarıdaki haber, son dönem araştırmacılar tarafından çokça tartışılan bir rivayettir. Zira Hz. Ömer'in nasıl ve kaçınıcı Müslüman olduğu konusu etrafındaki düşünceler, söz konusu rivayetin günümüzde bazı müelliflerce kabul görmemesine ve bunun yerine kaynaklarda yer alan diğer farklı rivayetlerin daha tercihe şayan olduğu yönünde görüş bildirilmesine neden olmuştur. Ancak yine son birkaç yıl içinde yapılan bir araştırma yukarıda zikretmiş olduğumuz haberin, hadis usûlü açısından sahih olduğunu ortaya koymuştur.<sup>55</sup> Bahse konu ettiğimiz rivayet, elimizdeki ilk İslâm tarihi kaynaklarından İbn İshâk ve İbn Hişâm'ın eserlerinde birbirinden farklı birkaç küçük ayrıntıyla aktarılmıştır. Daha sonraki dönemlerde ise söz konusu sahifede Tâhâ ve Tekvîr sûrelerinin yer aldığını söyleyen İbn İshâk'tan ziyade İbn Hişâm'ın rivayeti daha fazla ilgi görmüştür. Biz de ele aldığımız konu bağlamında bu rivayeti, tüm ayrıntılarına yer vermeden, fakat farklı yönlerini yansıtmak suretiyle aktarmaya çalıştık. Bu doğrultuda problemleri dışarıda bırakırsak mezkûr rivayetin, nübüvvetin 6. yılında yazıya aktarılmış ilk Kur'ân vahyi olabileceği düşüncesinin ağırlık kazandığını gördük. Ancak söz konusu sahifenin varlığı, bu tarihten önce de yazıya aktarılmış başka Kur'ân âyetlerinin veya sûrelerinin olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır.

Yazıya geçirilmiş Kur'ân sahifeleri hakkında karışımıza çıkan İslâm tarihi

<sup>54</sup> İbn İshâk, *Sîre*, 160-163; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/370-372. Ayrıca bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/248-249; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: Dârü'l-İsfahâni, 1973), 2/657-659; Belâzürî, *Ensâb*, 10/286-290; İbn Hibbân, *es-Sîre*, 48-49; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 1/602-603; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 3/196-200.

<sup>55</sup> Fuat İstemi, "Hadis Metodolojisine Göre Hz. Ömer'in Müslüman Olmasıyla İlgili Rivayetlerin Sıhat Değeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2018), 421-446; Farklı varyantlarıyla birlikte söz konusu rivayet ve diğer rivayetler hakkındaki düşünce ve tartışmalar için bk. Mehmet Azimli, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmiyât* 6/1 (2003), 173-183; M. Hanefî Palabıyık, "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu", *EKEV Akademi Dergisi* 12/37 (Güz 2008), 137-148; Şaban Öz, *Farklı Sıyer'i Okumak* (Ankara: Araştırma Yay., 2017), 139-145; Mahmut Olgaç, "İslâm Tarih Yazıcılığının Sorunları Ve İmkânları Bağlamında Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu İle İlgili Rivayetler", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2018), 1/153-194; Şefaattin Severcan, *Hz. Muhammed (İslâm Daveti Mekke)* (Ankara: Fecr Yay., 2019), 320-326.

kaynaklarındaki diğer bir rivayet de yine Mekke döneminin sonlarına doğru gerçekleşen (620-622) ve Yesrib'de ikamet etmekte olan bir grup Hazrecli ile Hz. Peygamber'in Akabe mevkiindeki görüşmelerini konu edinmektedir. Buna göre söz konusu Hazreclilerden biri, câhiliye döneminde okumayazmayı bilen kimseler için kullanılan *el-Kâmil* lakabıyla maruf Râfi' b. Mâlik'tir.<sup>56</sup> Muâz b. Hâris (Afrâ') ile birlikte umre için Mekke'ye giden Râfi'in, burada Hz. Peygamber'le görüşüp tanıştığı ve Muâz'la beraber onun davetine icabet ederek Hazrec kabilesinin ilk Müslümanları arasında yer aldıkları söylenmektedir. Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber Mekke'den çıkıp o sıralarda Minâ'da bulunan altı ya da sekiz Hazrecli ile görüşmüş, onlara İslâm'ı anlatmış ve onlar da Müslüman olmuşlardır. Orada hazır bulunup İslâm'ı kabul eden Hazrecliler'den biri olarak da bir önceki rivayette olduğu gibi Muâz b. Hâris ile Râfi' b. Mâlik'in ismi zikredilmektedir. Üç Akabe görüşmesinde de hazır bulunduğu söylenen Râfi'in, Hz. Muhammed'in Yesriblilerle arasındaki irtibatı temin etmek üzere belirlediği 12 nakıbden (temsilci) biri olduğu kaynaklarda yer almaktadır.<sup>57</sup> Ayrıca Râfi' b. Mâlik'in Müslüman olduktan sonra Mekke'ye yerleştiği, Tâhâ Sûresi'nin inmesini müteakiben bu sûreyi yazıp Yesrib'e döndüğü ve orada Züraykoğulları'na okuduğu da aktarılan rivayetler arasındadır.<sup>58</sup> İbn İshâk'tan nakledilen diğer bir rivayette ise onun Medine'ye getirdiği ilk Kur'an âyetlerinin Yûsuf Sûresi olduğu söylenmektedir.<sup>59</sup> Yine İbn Zebâle (öl. 199/814'ten sonra), İbn Hacer (öl. 852/1449) ve Semhûdî (öl. 911/1506) de Yesrib'de Kur'an okunan ilk mekânın Benî Zürayk Mescidi olduğunu, Akabe'deki görüşmelerinden sonra Râfi' b. Mâlik'in Hz. Peygamber'den o güne kadar inen ve yaklaşık 10 yıllık vahyi bünyesinde barındıran bir Kur'an nüshası aldığını, Yesrib'e döndükten sonra da kabilesine ait Züraykoğulları mescidinin bulunduğu yerde kavmini toplayıp bunları okuduğunu zikretmektedirler.<sup>60</sup>

Konuyla ilgili rivayetleri eserine alan günümüz müelliflerinden Kasım Şulul, ilgili rivayetlerden hareketle kronolojik açıdan ilk olarak Tâhâ ve

<sup>56</sup> Muhammed b. Hasen b. Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, thk. Salah Abdülaziz b. Selâme (Medine: Merkezî Buhûs ve Dirâsâtî'l-Medîneti'l-Münevvere, 1424/2003), 179; İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/573.

<sup>57</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/186-190, 3/573-574; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Daru'l-Vatan, 1419/1998), 2/1041-1042; İbnü'l-Esir Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/243.

<sup>58</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/243.

<sup>59</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 2/1041; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/243; İbn Hacer Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî (Kahire: Mekketü't-İbn Teymiyye, 1993), 3/244.

<sup>60</sup> İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medîne*, 147; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/244; Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Abdillâh es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/857; Ayrıca bk. Muhammed Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, trc. Abdülaziz Hatip-Mahmud Kanık (İstanbul: Beyan Yay., 2016), 45.

Yûsuf sûrelerinin Medine'ye ulaştığı, muhtemelen ikinci veya üçüncü Akabe Biatı'ndan sonra da Hz. Peygamber'in o güne kadar nâzil olan Kur'ân âyetlerinin yazılı olduğu sayfeleri Râfi'e vererek onların Medine'ye intikalini temin ettiği düşüncesindedir.<sup>61</sup> Bizce de makul görünen bu yorumda yalnızca Tâhâ Sûresi'nin problem teşkil ettiği müşahede edilmektedir. Zira söz konusu sûre, Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla ilgili rivayetlerde de zikredilmekte ve bu rivayetlerin doğru olabileceği kabul edilirse bahse konu olan sûrenin en geç nübüvvetin 6. yılında (616) indiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Eldeki rivayetlerden hareketle bu kadar erken bir tarihte İslâm'ı seçmesi ihtimal dâhilinde olmayan Râfi' b. Mâlik'in, Müslüman olup önce Mekke'ye yerleşmesi, Tâhâ Sûresi'nin inmesini müteakiben de bu sûreyi yazıp Yesrib'e dönmesi pek de mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Râfi'in Akabe görüşmeleri sırasında Müslüman olup önce Yûsuf Sûresi'ni daha sonra da o güne kadar nâzil olan sûre ve âyetleri yazılı bir şekilde Medine'ye götürmesinin daha ihtimal dâhilinde bir açıklama olacağı düşüncesindeyiz.

İslâm tarihçilerinin yazıya geçirilmiş Kur'ân sayfeleri hakkında aktardıkları diğer bir rivayet ise Tâif'te yaşayan Sakıfoğulları'nın hicretin 9. yılı Ramazan ayında (Aralık 630-Ocak 631) Hz. Muhammed'e göndermiş olduğu heyet ve bu heyet içerisinde yer alan Osman b. Ebü'l-Âs ile ilgilidir. Abdüyâlil b. Amr başkanlığında Tâif'ten yola çıkan söz konusu heyetin en genç üyesi Osman b. Ebü'l-Âs'tır. Medine'ye ulaştıktan sonra Hz. Peygamber'le görüşmelere başlayan heyet üyeleri, eşyalarına ve develerine göz kulak olmak üzere Osman'ı dışarıda bırakmışlar, Allah Resûlü ile görüşmelerini bitirdikten sonra da konakladıkları yere dönüp dinlenmeye çekilmişlerdir. Fırsattan istifade eden Osman ise gizlice Hz. Muhammed'in yanına gidip onunla görüşmüş, ondan İslâm dini hakkında bilgi vermesini ve Kur'ân okumasını istemiştir. Duyduklarından oldukça etkilenen Osman, Müslüman olmaya karar vermiş ve bunu ilk başta diğer heyet üyelerinden gizlemiştir. Bu süreçte Hz. Peygamber'le birkaç kez daha görüşmüş ve ondan bazı sûreleri öğrenmiştir. Allah Resûlünün müsait olmadığı zamanlarda ise Hz. Ebü Bekir'in ya da Übey b. Kâ'b'in yanına giderek onlardan da İslâm hakkında bilgi almış ve Kur'ân dinlemiştir. Osman'ın bu halinden hoşnut olan ve onu seven Hz. Muhammed, talebi üzerine ona dua etmiş ve heyeti şehirden uğurlamadan önce zekâsı ve dine olan ilgisinden dolayı onu valilik, imamlık ve Kur'ân öğretimi ile görevlendirmiştir.<sup>62</sup> Genel itibariyle ilk kaynaklarda bu şekilde aktarılan bahse konu ettiğimiz rivayet, muahhar kaynaklarda da yer almakta,

<sup>61</sup> Kasım Şulul, *Kur'ân Tarihi (Kaynaklar, Terim-Süreç Analizi, Kadim Mushaf'lar)* (İstanbul: Siyer Yay., 2022), 275.

<sup>62</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 3/963-969; İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/68-69, 9/39.

bununla birlikte ilgili rivayete Osman b. Ebü'l-Âs'ın yola çıkmadan önce Hz. Peygamber'den bir mushaf alıp öylece Tâif'e döndüğü bilgisi eklenmektedir.<sup>63</sup> Ancak menşei belli olmayan bu ek bilginin nasıl ortaya çıktığı hususunda birazcık tefekkür edildiğinde ise daha çok hadis kaynaklarının kullanılmış olabileceği düşüncesi akıllara gelmektedir. Nitekim ashabın hayatı hakkında en eski ve en muteber kaynaklardan biri olduğu söylenen<sup>64</sup> ve eserine almış olduğu hadislerin çoğunluğu meşhur sahâbilerin rivayetleri olmakla birlikte bazen bunlar arasında garib rivayetlere de yer veren İbn Ebî Âsım (öl. 287/900) ile onun nakletmiş olduğu hadislerin pek çoğunun bulunabildiği yegâne kaynak eserin sahibi olan Taberânî'nin (öl. 360/971),<sup>65</sup> söz konusu rivayeti Osman b. Ebî'l-Âs'a verilen mushaf kısmını da eklemek suretiyle aktardığı görülmektedir. Hatta İbn Ebî Âsım bu rivayetten ve İbn Ömer'e ait başka bir rivayetten yola çıkarak Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde cem edilerek mushaf haline getirildiğini de iddia etmektedir.<sup>66</sup> Fakat tarihi gerçeklikler ve kaynakların kahir ekseriyetinin aktardığı rivayetler göz önünde bulundurulduğunda İbn Ebî Âsım'ın bu düşüncesinin iddiadan öteye geçemediği görülmektedir.

Buraya kadar zikretmiş olduğumuz rivayetler, her ne kadar hangi tarihten itibaren başladığı net olarak tespit edilemese de, Kur'an âyetlerinin ve sûrelerinin Mekke döneminden başlamak üzere bir şekilde yazıya aktarılmış olduğunu bizlere göstermektedir. Yine ilgili konu bağlamında ele alınması gereken diğer bir husus ise Kur'an'ın yazıya aktarılması görevini kimin ya da kimlerin, nasıl veya ne şekilde yerine getirdiğidir. İslâm tarihi kaynaklarına bakıldığında Hz. Muhammed'in kendisine gelen vahiyleri, göndereceği mektupları, iktâ<sup>67</sup> mallarını ve diğer bazı hususları yazdırmak üzere birçok ismi görevlendirdiği ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda hem Mekkeli hem de Medinelî birçok sahâbînin ismine rivayetlerde yer verildiği görülmektedir. Örneğin Belâzürî Kureyş'ten Hz. Peygamber'e kâtiplik yapanların şu isimler olduğunu zikretmektedir: Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Osman b. Affân, Şurahbîl b. Hasene, Cüheym (Cehm) b. Salt b. Mahreme, Hâlid b. Saîd b. Âs, Alâ b. Hadramî, Muâviye b. Ebî Süfyân ve Hanzale b. Rebî'. Medine'ye

<sup>63</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma' rifetü's-sahâbe*, 4/1962; Şulul, *Kur'an Tarihi*, 276.

<sup>64</sup> Mehmet Yaşar Kandemir, "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/55.

<sup>65</sup> Raşit Küçük, "İbn Ebü Âsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/423.

<sup>66</sup> bk. İbn Ebî Âsım Ebü Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî*, thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire (Riyad: Dârü'r-Raye, 1411/1991), 3/191; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 9/53.

<sup>67</sup> "Kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis etmesi." bk. Mustafa Demirci, "İktâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/43.

hicretten sonra Allah Resûlü'ne ilk kâtiplik yapanlar ise öncelikli olarak Übey b. Kâ'b, onun olmadığı zamanlarda da Zeyd b. Sâbit'tir.<sup>68</sup> Taberî ve İbnü'l-Esîr de Belâzürî'nin aktarmış olduğu bu isimlerin birçoğunu zikretmekle birlikte Ali b. Ebî Tâlib ve Ebân b. Saîd b. Âs'ın adlarına da yer vermektedirler.<sup>69</sup>

Belâzürî ve Taberî'den biraz daha geç bir dönemde vefat eden Mes'ûdî (öl. 345/956) ise kimin hangi işi yaptığına yer vermek suretiyle Hz. Peygamber'in kâtiplerini şu şekilde anlatmaktadır:

“Hâlid b. Saîd b. Âs her konuyla ilgili Hz. Peygamber'in kâtipliğini yapardı. Muğîre b. Şu'be ile Husayn b. Nümeyr ihtiyaç halinde kâtiplik yapardı. Abdullah b. Erkam ve Alâ b. Ukbe de insanlar arasındaki borç ve muâmelât işlemleriyle diğer akitleri yazardı. Zübeyr b. Avvâm ile Cüheym b. Salt zekât mallarının, Huzeyfe b. Yemân Hicaz hasılatının ve Muaykîb b. Ebî Fâtıma da Allah Resûlü'nün ganimetlerinin kâtibi idiler. Zeyd b. Sâbit hükümdarlara gönderilen mektupları yazar ve Resûlüllah'ın huzurunda cevaplar, ayrıca bu mektupların Farsça, Rumca, Kıptîce ve Habeşçe olanlarını tercüme ederdi. Bu kâtipler olmadığına ise Hanzale b. Rebî', tüm işlerle ilgili onlara vekâleten Hz. Peygamber'e kâtiplik yapar ve ona 'Kâtip Hanzale' denirdi. Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh de Allah Resûlü'nün kâtipliğini yaptı, fakat daha sonra dinden dönerek Mekkeli müşriklerin tarafına geçti. Şurahbîl b. Hasene de onun için yazdı. Ebân b. Saîd b. Âs ile Alâ b. Hadramî ise ara sıra Hz. Peygamber'e kâtiplik yaptı. Muâviye de vefat etmeden birkaç ay önce onun kâtipliğini yaptı. Burada bir, iki veya üç defa değil de sürekli Hz. Peygamber'e kâtiplik yapan ve hakkında sahih rivayetler bulunan isimleri zikrettik. Zira bu şartları sağlamayanlar ne kâtip olarak isimlendirilebilir ne de Allah Resûlü'nün kâtipleri arasına dâhil edilebilir.”<sup>70</sup>

Mes'ûdî gibi İbn Kesîr de “Resûlüllah'ın yanında vahyi ve diğer hususları yazan kâtipler” başlığı altında kâtipler listesini iyice genişletmiş ve eserinde şu isimlere değinmiştir: Ebû Bekir b. Ebî Kuhâfe, Ömer b. Hattâb, Osman b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib, Ebân b. Saîd b. Âs, Hâlid b. Saîd b. Âs, Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebû Yezîd, Erkam b. Ebî'l-Erkam, Sâbit b. Kays b. Şemmâs, Hanzale b. Rebî', Hâlid b. Velîd, Zübeyr b. Avvâm, Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Âmir b. Führeyre, Abdullah b. Erkam, Muğîre b. Şu'be, Muâviye b. Ebî Süfyân, Abdullah b. Zeyd b. Abdirabbih (Sa'lebe), Alâ b. Hadramî, Alâ b. Ukbe ve Muhammed b. Mesleme. Ancak birçoğunun ne zaman veyahut hangi olayda kâtiplik yaptığını ayrıntılı bir şekilde zikreden

<sup>68</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enis et-Tabbâ'-Ömer Enis et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1407/1987), 662-663; a.mlf., *Ensâb*, 2/192-193.

<sup>69</sup> Taberî, *Târih*, 3/173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/178-179.

<sup>70</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, tsh. Abdullah İsmâil es-Sâvi, (Kahire: Mektebetü't-Târihiyye, 1357/1938), 245-246.

İbn Kesîr, bu isimlerin hangi âyet ya da âyetleri, sûre veya sûreleri yazdığına dair tek bir rivayet bile aktarmamıştır.<sup>71</sup>

Kur'an'ın yazıya aktarılmasıyla ilgili kimin ya da kimlerin görevlendirildiği konusunda karşımıza ilk defa İbn Sa'd ile çıkan diğer bir rivayet tarzı ise Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ı cemedanlar (cem') veya toplayanlar hususudur. Nitekim o, Allah Resûlü zamanında Kur'an'ı cemedanlar diye eserinde bir başlık açmış ve burada birbirinden farklı rivayetleri bir araya getirmek suretiyle şu isimleri zikretmiştir: Übey b. Kâ'b, Muâz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, Sa'd b. Ubeyd, Ebû Zeyd, Mücemmi' b. Câriye, Osman b. Affân, Temîm ed-Dârî, Ubâde b. Sâmit ve Ebû Eyyûb el-Ensârî.<sup>72</sup> Benzer rivayetlere daha sonraki dönemlerde yaşayan Müslüman tarihçilerde de tesadüf etmek mümkündür.<sup>73</sup> Ancak bu tarz rivayetlerin içeriğine ve buralarda zikredilen isimlere bakıldığı zaman Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ın iki kapak arasında toplanıp kitaplaştırılmasından veyahut mushaf haline getirilmesinden ziyade vahyi yazanların, kısmen ya da tamamını ezberleyenlerin, yanlarında birtakım âyet ve sûreleri yazılı bir şekilde muhafaza edenlerin varlığı hakkında bilgi verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bundan dolayıdır ki İbn Sa'd, aktarmış olduğu rivayetlerin satır aralarında şu ifadeler yer vermektedir: "... Mücemmi' b. Câriye iki veya üç sûre hariç Kur'an'ı toplayanlardandı. İbn Mes'ûd da doksandandan fazla sûreyi almış; Kur'an'ın geriye kalan kısmını da Mücemmi'den öğrenmişti", "... Allah Resûlü vefat ettiğinde Mücemmi' b. Câriye'nin Kur'an'ı tamamlamak için bir ya da iki sûresi kalmıştı."<sup>74</sup> Yine Hz. Peygamber'in son zamanlarına kadar vahiy almış olması ve son Ramazan'ında Cebrâil ile birlikte Kur'an'ı baştan sona iki defa tekrar etmesi de<sup>75</sup> ortada henüz bir mushafın olmadığını veyahut olamayacağını ancak altyapısının hazırlandığını göstermektedir.

Aktarmış olduğumuz rivayetler dikkatle incelendiğinde Allah Resûlü'nün kendisine gelen vahiyleri yazdığını hususu gayet açıktır. Ancak bu faaliyetin ne zaman başladığı konusunda bir netlik olmadığı göze çarpmaktadır. Zira vahiy kâtipleri ile ilgili rivayetlere daha ayrıntılı bir şekilde bakıldığında Hz. Peygamber için ilk mektup yazan, ilk kâtiplik yapan, ilk vahiy kâtipliğinde bulunanlar olarak önce Übey b. Kâ'b akabinde de Zeyd b. Sâbit'in isimleri ön plana çıkmaktadır.<sup>76</sup> Fakat her iki ismin de ensârdan olması dikkat çeki-

<sup>71</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/321-356.

<sup>72</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/306-307.

<sup>73</sup> İbn Asâkir Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Said Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001), 26/194; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/159.

<sup>74</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/306.

<sup>75</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/173-175. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/25, 32.

<sup>76</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 2/192; a.mlf., *Fütüh*, 662; Taberî, *Târîh*, 3/173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/179; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/322.



cidir. İslâm öncesi dönemde de okuma yazma bilen Übey, 70 kişiyle birlikte II. Akabe Biatı'nda hazır bulunmuş ve Allah Resûlü tarafından ümmetin en iyi Kur'ân okuyucusu olarak nitelendirilmiş bir isimdir.<sup>77</sup> Bedir esirlerinden okuma yazmayı öğrenen Zeyd b. Sâbit ise hicretin hemen akabinde 11 yaşına gelmiş ve 16 sûre ezberlemiş bir delikanlı olarak ilk defa Hz. Peygamber'le tanıştırmış ve kısa süre sonra Allah Resûlü ondan İbrânîce öğrenmesini istemiştir.<sup>78</sup> Her iki ismin de ilk vahiy kâtipleri oldukları ve en iyi ihtimalle Akabe Biatları sırasında İslâm'ı tercih etmiş olabilecekleri kabul edilirse, yukarıdaki rivayete göre Kur'ân'ın yazıya geçirilmesi Medine dönemiyle birlikte başlamıştır gibi bir düşünce belirmektedir. Ancak daha önce zikretmiş olduğumuz Hz. Ömer'in Müslüman oluşu, Akabe Biatları sırasında Râfi' b. Mâlik'e Kur'ân sayfeleri verilmesi ve Mekkeli Müslümanlardan Hz. Peygamber'e kâtiplik yapanların olması gibi rivayetler göz önüne alındığında, Übey b. Kâ'b ve Zeyd b. Sâbit'i ilk vahiy kâtipleri olarak zikreden rivayetlerin yanlış olduğu veya bu isimleri Medine döneminde Allah Resûlü'ne ilk vahiy kâtipliği yapanlar olarak anlaşılması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte hicret öncesi dönemde Mekkeli Müslümanlardan vahiy kâtipliği yaptığı söylenen herhangi bir ismin ne zaman ve nerede hangi âyeti/âyetleri ya da sûreyi/sûreleri yazdığına dair İslâm tarihi kaynaklarında tek bir rivayete dahi tesadüf edilememektedir. Yine Medineli Müslümanlardan da yalnızca Zeyd b. Sâbit dışında herhangi bir ismin ne zaman ve nerede hangi âyet ya da âyetleri, sûre veya sûreleri yazdığıyla ilgili Müslüman tarihçilerin eserlerinde tek bir rivayete bile rastlanılmamaktadır. Zikretmiş olduğumuz bu hususlar da mevzubahis ettiğimiz konunun eldeki rivayetler doğrultusunda açıklığa ya da netliğe kavuşmaması gibi bir problemi karşımıza çıkarmaktadır. Ancak bu problemin kaynağı, İslâm tarihçilerinin eserlerini kaleme alırken ya kendilerine sağlam ve yeterli bilgilerin ulaşmaması ya da yüzyıllar sonra böyle bir sorunun Müslümanların bile gündemini meşgul edebileceği gibi bir düşünceyi hesap etmemiş veya edememiş olmalarıdır denilebilir.

Kur'ân'ın yazıya aktarılması ve bu işle görevli vahiy kâtipleri bağlamında ele alınması gereken diğer bir husus da bir önceki paragrafta kısaca işaret ettiğimiz hangi vahiy kâtibinin ne zaman ve nerede hangi âyeti/âyetleri veyahut sûreyi/sûreleri yazdığına dair İslâm tarihi kaynaklarındaki bilgi eksikliğidir. Nitekim bu konuyla ilgili İbn Kesîr'in Buhârî ve Müslim'den naklettiği rivayet dışında tek bir habere rastlanılmamaktadır. Buna göre *"Mü'minlerden oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad*

<sup>77</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/462.

<sup>78</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/20, 5/307-308.

etmekte olanlara eşit olamazlar”<sup>79</sup> âyeti nâzil olduğu sırada İbn Ümmü Mektûm âmâ oluşundan dolayı kendi durumunun ne olacağını Hz. Peygamber’e sormuş ve akabinde “özür sahibi olanlar dışında” ibaresi onun bu sorusu üzerine inmiştir. O sırada gelen bu vahyi kayıt altına alan Zeyd b. Sâbit, Allah Resûlü ile yan yana olduğunu, hatta vahyin gelişi sırasında baldırlarının birbirine çarptığını, kesildikten sonra ise Hz. Peygamber’in söz konusu ibareyi âyetin ilgili yerine eklemesi yönünde kendisine talimat verdiğini söylemektedir. Devamında ise verilen talimatı yerine getirdiğini, ilgili ibarenin kemik levha üzerinde nereye eklendiğini iyi bildiğini ve bunun da kemiğin yanık kısmı olduğunu zikretmektedir.<sup>80</sup>

Bizzat Zeyd b. Sâbit’in ağzından aktarılan bu rivayet, ele aldığımız konuyla ilgili değinmemiz gereken bir hususu daha hatırlatmaktadır ki, o da nâzil olan âyet ve sûrelerin yazımı için hangi malzeme ya da malzemelerin kullanıldığı meselesidir. Söz konusu rivayete göre bu iş için kullanılan malzemelerden biri kemik levhalar veyahut yazmaya müsait düz ve geniş kemik parçalarıdır. Ayrıca Kur’ân’ın cem’i konusunu ilgilendiren başka bir rivayette, Kur’ân’ın deri parçalarından (rikâ’), hurma dallarından (‘usub), yassı kürek kemiklerinden (ektâf) ve insanların hafızalarından (sudûrür-ricâl) toplandığı zikredilmektedir.<sup>81</sup> Yine Allah Resûlü’nün hicret sırasında kendisini takip eden Sürâka için Hz. Ebû Bekir’e veya Âmir b. Führeyre’ye kemik ya da deri parçası (azm, edîm, rakk, ruk’a) üzerine bir eman mektubu yazdırması,<sup>82</sup> Batn-ı Nahle Seriyyesi sırasında Übey b. Kâb tarafından havlânî deri (edîm havlânî) üzerine kaleme alınan bir mektubu birlik komutanı Abdullah b. Cahş’a vermesi,<sup>83</sup> Medine’ye yaklaşık 100-150 km. mesafedeki el-Fürû’ mevkiindeki madenleri iktâ olarak Bilâl b. Hâris el-Müzenî’ye vermesi ve bunu da hurma dalı (cerîd/cerîde) üzerine yazılmış bir mektupla kayıt altına aldırması, Tebük Gazvesi sırasında halkı Yahudi olan Maknâ halkıyla cizye karşılığında yapılan antlaşmanın şartlarını kırmızı bir deri parçası (cild ahmer) üzerine Ali b. Ebî Tâlib’e yazdırması,<sup>84</sup> Benî Uzre kabilesine o kabileye mensup biri aracılığıyla kemik (asîb) üzerine yazılmış bir davet mektubu göndermesi, Heyetler Yılı’nda Benî Ukayl’den gelen Rebi’a, Mutarrif ve Enes adındaki kişilere Müslüman olmalarından dolayı bir arazi vermesi ve bunu da kırmızı deri (edîm ahmer) üzerine yazılan bir evrakla belgelendirmesi, Heyetler Yılı’nda Benî Şeybân’dan Kayle ve kızları için

<sup>79</sup> en-Nisâ 4/95.

<sup>80</sup> Buhârî, “Cihâd ve’s-Siyer”, 31; Müslim, “İmâra”, 40; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/53, 8/338.

<sup>81</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/311. Ayrıca bk. Ya’kûbî, *Târîh*, 2/152; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil*, 3/8-9.

<sup>82</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/130-131; Belâzürî, *Ensâb*, 1/310; İbn Hibbân, *es-Sîre*, 70-71; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/461-462, 8/342-343.

<sup>83</sup> Vâkûdî, *Meğâzi*, 1/13; Belâzürî, *Ensâb*, 1/477-478.

<sup>84</sup> Belâzürî, *Fütûh*, 21-22, 80-81.



hakları ihlal edilmesin diye kırmızı bir deri parçası (edim ahmer) üzerine bir mektup kaleme aldırması<sup>85</sup> gibi kaynaklarda yer alan yazılı belgeler de o dönemde yazıya önem verildiğini ve bu minvalde Kur'ân vahyiyle beraber gerekli birçok hususun zikrettiğimiz malzemeler aracılığıyla kayıt altına alındığını göstermektedir.

## SONUÇ

İlk vahyinden Hz. Peygamber'in vefatına kadar İslâm tarihi kaynaklarına göre Kur'ân tarihiyle ilgili ele aldığımız ilk konu Kur'ân vahyinin başlangıcı olmuştur. Bu doğrultuda ulaştığımız rivayetlerden, ilk vahyin ya da inen ilk âyet veya sûrelerin zamanı, yeri, geliş şekli, içeriği ve yine bu hususlarla alakalı olarak fetret-i vahiy konusu hakkında net bir bilgiye ulaşmanın oldukça zor olduğu tespit edilmiştir. Çünkü birbirinden farklı birçok rivayet içerisinden bir seçimde bulunmak ve bu doğrultuda bir tarih inşası yapmak, kişisel tercihlerin ötesine geçememektedir. Nitekim bu konu hakkındaki rivayetlere yer veren birçok İslâm tarihçisi de muhtemeldir ki kendilerine ulaşan bilgilerle ilgili herhangi bir tercihte bulunamamalarından dolayı bu kadar farklı rivayeti bir arada aktarmışlardır. Tercihle bulunanlar ise kişisel düşünceleri ya da hadis ilmi gibi farklı alanlardaki bilgi ve birikimleri doğrultusunda bir seçim yaptıkları, ancak bu seçimlerin de görüldüğü kadarıyla son derece indi ve bu kadar farklı rivayetin nasıl açıklanması gerektiğinden uzak kaldığı saptanmıştır. Bununla birlikte çalışmamız sırasında zikrettiğimiz rivayetleri göz önünde bulundurarak Hz. Peygamber'e gelen ilk vahyin Alak Sûresi'nin ilk âyetleri olduğunu ve bu hadisenin Hirâda gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Zira bu konuda kaynakların birçoğu ittifak halindedir. Ancak ilk vahyin Hz. Muhammed uyku halindeyken mi yoksa uyanıkken mi geldiği, Alak Sûresi'ndeki ilgili âyetlerden sonra sırasıyla hangi âyet veya sûrelerin ne zaman, nerede ve nasıl nâzil olduğu hakkında net bir görüş bildirmek oldukça güçtür. Ayrıca vahyin kesilmesi ya da gecikmesi anlamına gelen fetret-i vahyin, zamanı tam olarak belirlenemese de muhtemelen Duhâ Sûresi'nden önce gerçekleştiği, sûresinin de hadisenin peygamber üzerindeki muhtemel psikolojik etkileri göz önünde bulundurularak 2-2,5 yıl gibi bir zaman diliminden ziyade 3 ila 40 gün arasında olduğu söylenebilir.

Kur'ân vahyinin geliş şekilleri hakkında İslâm tarihi kaynaklarının aktardığı bilgiler, Cebrâil'in bazen bir insan suretine girerek, bazen de bir çingırak sesi eşliğinde kalbine ilham ederek Allah'ın mesajlarını peygamberine getirdiği, Hz. Muhammed'in de vahiy meleğinin ayrılmasıyla birlikte bu mesajları anlamış, kavramış ve ezberlemiş bir halde kendisini bulduğu sonucuna

<sup>85</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/245, 260-261, 277.

götürmektedir. Ayrıca ilk vahiy konusundaki farklı bilgiler dışında vahyin Hz. Peygamber'e uyanırken geldiği ve oldukça zor bir şekilde vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Zira aktarılan rivayetlerde Hz. Peygamber'in yüzünün ve renginin değişmesi, terlemesi, başının ağrması, vücudunun gerilmesi, farklı sesler çıkarması ve ruhunun kabzedildiğini zannetmesi gibi haller bu zorluğu açıkça ortaya koymaktadır. Yine gelen mesajları unutmamak için ilk zamanlarda hızlıca tekrar etmeye çalışan Hz. Muhammed'in direk âyetlerle uyarıldığı ve bu mesajları anlatma, kavratma ve ezberletme işinin bizzat Allah'a ait olduğu vurgusu ön plana çıkmaktadır.

Kur'an vahyinin nüzül süresiyle ilgili Hz. Muhammed'in 10 ya da 13 yılı Mekke'de olmak üzere toplam 20 veya 23 yıl boyunca vahiy aldığı ve vahyin tertibiyle ilgili olarak da Ya'kûbî dışındaki Müslüman tarihçilerin derli toplu bir bilgi veremedikleri tespit edilmiştir. İslam tarihi kaynaklarına bakıldığında Alak, Duhâ, Fâtihâ, Kalem, Müddessir ve Müzzemmil sûrelerinin veyahut bu sûrelerdeki bazı âyetlerin ilk altı vahiy olduğu düşünülebilir. Ancak söz konusu sûrelerin ya da âyetlerin hangi sırayla indiğiyle ilgili birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu bilgiler dışında hangi sûrelerin veya âyetlerin nerede ve ne zaman indiklerine dair düzenli ve net bir bilgiye ulaşmak da oldukça güçtür. Ayrıca eldeki rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla hem Mekke hem de Medine döneminde bazen parça parça bazen de sûre sûre nâzil olan Kur'an âyetlerinin, hatta âyet içindeki bir cümlenin veya birkaç kelimenin bile yerini Hz. Muhammed'e gösteren ve onu bu doğrultuda yönlendiren bizzat vahiy meleği Cebrâil'dir.

İslâm tarihçilerinin vahyin muhafazası bağlamında zikrettikleri ilk husus Hz. Peygamber'in her yıl Ramazan ayında o güne kadar kendisine gelen sûre ya da âyetleri Cebrâil'e arz etmesi ve bu suretle vahyin ezber yoluyla korunduğunun kontrol edilmesidir. Ayrıca Hz. Ömer'in Müslüman olmasıyla ilgili klasik haberler de vahyin yazı marifetiyle muhafaza edildiğini göstermektedir. Birkaç küçük ayrıntı dışında birbirinden çok farklı olmayan ve hadis usûlü açısından da sahih kabul edilen söz konusu rivayet, nübüvvetin 6. yılında yazıya aktarılmış ilk Kur'an vahyi olarak belirlemektedir. Ancak söz konusu sahifenin varlığı, bu tarihten önce de yazıya aktarılmış başka Kur'an âyetlerinin ya da sûrelerinin olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Yine okuma yazma bilmeyen Hz. Muhammed'in kendisine gelen vahiyleri, göndereceği mektupları, iktâ mallarını ve diğer bazı hususları yazdırmak üzere Mekke ve Medine birçok ismi görevlendirdiği bilinmektedir. Bu isimler nâzil olan âyetleri deri parçalarına, hurma dallarına, yassı kürek kemiklerine ve benzeri malzemelerin üzerine yazmışlardır.

## KAYNAKÇA

- Azimli, Mehmet. "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşuyla İlgili Rivayete Farklı Bir Yaklaşım". *İslâmiyât* 6/1 (2003), 173-183.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'-Ömer Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1407/1987.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut-Dımaşk: Dâru İbn Kesir, 1423/2002.
- Demirci, Mustafa. "İktâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/43-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebü Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetüs-sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. 6 Cilt. Riyad: Daru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ferrâ', Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh, *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, 2003.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. trc. Abdülaziz Hatip-Mahmud Kanık. İstanbul: Beyan Yay., 2016.
- İbn Abdilber, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *ed-Dürer fi'htişâri'l-megâzî ve's-siyer*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dârü't-Tahrîr, 1386/1966.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin Ebü Saîd Ömer b. Garâme el-Amrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415-1421/1995-2001.
- İbn Ebî Âsım, Ebü Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. thk. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire. 6 Cilt. Riyad: Dârü'r-Raye, 1411/1991.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi'temyizi's-sahabe*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî. 13 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1993.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbarü'l-hulefa*. thk. Sa'd Kerîm el-Fakîy. İskenderiye: Dârü İbn Haldûn, ts.
- İbn Hişâm, Ebü Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ömer

- Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'Arabî, 3. Basım, 1410/1990.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *Siretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamîdullah. Mağrib: Matbaatü Muhammed el-Hâmis, 1976.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1417-1419/1997-1999.
- İbn Sa'îd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer en-Nümeyrî el-Basrî. *Târihu'l-Medîneti'l-münevvere*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: Dârü'l-İsfahânî, 2. Basım, 1973.
- İbn Zebâle, Muhammed b. Hasen. *Ahbâru'l-Medîne*. thk. Salah Abdülazîz b. Selâme. Medine: Merkezü Buhûs ve Dirâsâti'l-Medîneti'l-Münevvere, 1424/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûki ve'l-imâm*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebül-İslâmî, 3. Basım, 1404/1984.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İstemi, Fuat. "Hadis Metodolojisine Göre Hz. Ömer'in Müslüman Olmasıyla İlgili Rivayetlerin Sıhhat Değeri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Haziran 2018), 421-450.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/27-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 25 Ekim 2022. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Küçük, Raşit. "İbn Ebû Âsım". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/422-423. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Meş'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn. *et-Tenbih ve'l-işrâf*. tsh. Abdullah İsmâîl es-Sâvî. Kahire: Mektebetü't-Târihiyye, 1357/1938.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç. *ez-Zehrül'bâsim fî*

- sîreti Ebi'l-Kâsım*. thk. Ahsen Ahmed Abdüşşekûr. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1433/2012.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-Tarihi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006.
- Olgaç, Mahmut. "İslâm Tarih Yazıcılığının Sorunları Ve İmkanları Bağlamında Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu İle İlgili Rivayetler". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 3 Cilt. 1/153-194. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2018.
- Öz, Şaban. *Farklı Siyer'i Okumak*. Ankara: Araştırma Yay., 3. Basım, 2017.
- Palabıyık, M. Hanefi. "Hz. Ömer'in Müslüman Oluşu". *EKEV Akademi Dergisi* 12/37 (Güz 2008), 137-148.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrûddîn Ali b. Abdillâh. *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mustafâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 1404/1984.
- Severcan, Şefaettin. *H. Muhammed (İslâm Daveti Mekke)*. Ankara: Fecr Yay., 2019.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünüf fî tefsîri's-Sîreti'n-nebeviyyeti li'bni Hişâm*. thk. Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ. 4. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Şulul, Kasım. *Kur'ân Tarihi (Kaynaklar, Terim-Süreç Analizi, Kadîm Mushafklar)*. İstanbul: Siyer Yay., 2022.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 2. Basım, 1387/1967.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vakıd. *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1404/1984.
- Ya'kûbî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. M. Th. Houtsma. 3 cilt. Leiden: E. J. Brill, 1883.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Hassân Abdülmennân. 3 Cilt. Lübnan: Beytü'l-Efkârîd-Düveliyye, 2004.



## (1517–1595) العلاقات الحجازية العثمانية

HİCAZ OSMANLI İLİŞKİLERİ (1517-1595)

THE HIJAZI OTTOMAN RELATIONS (1517-1595)

### ÖMER ELBEYLİ

DR., ÖĞRETİM ÜYESİ, MARMARA ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İSLAM TARİHİ ANA BİLİM DALI

ASST. PROF., MARMARA UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY

İSTANBUL, TÜRKİYE

[elbeyliomer@gmail.com](mailto:elbeyliomer@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0003-4154-148X>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1356774>

#### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

08 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted

18 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Elbeyli, Ömer, "(1517-1595) العلاقات الحجازية العثمانية [Hicaz Osmanlı İlişkileri (1517-1595), The Hijazi Ottoman Relations (1517-1595)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/2 (Aralık/December 2023): 317-339.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



## العلاقات الحجازية العثمانية (1517-1595) الملخص

لقد بدأت العلاقات الحجازية العثمانية في بداية القرن السادس عشر واستمرت لقرون عديدة، ولا شك أنّ هذه القرون المديدة اشتملت على أحداثٍ وحقبٍ مصيريّةٍ وحاسمةٍ، من حيث تشكيلها ومن ثمّ تأثيرها في تلك العلاقات لقرونٍ متتاليةٍ، ولقد مرّت العلاقات الحجازية العثمانية في عهد السلطان سليمان القانوني بحقبةٍ مصيريّةٍ حسّاسةٍ، حدّدت شكل وإطار وحجم العلاقات بين الدولة العثمانية وإدارة الحجاز حتى العصور الحديثة. وستتناول في هذه الدراسة العلاقات الإدارية والسياسية والقانونية والاقتصادية بين الحجاز وإسطنبول، في عهد السلطان سليمان القانوني (حكم -1520م) و1566م) وسليم الثاني (حكم 1574-1566م) ومراد الثالث (حكم 1595-1574م). ومن خلال تسليط الضوء على الشخصيات البارزة التي كانت تمارس السلطة في المنطقة. وقد برز في هذه العصور اسم أمير مكة محمد أبو نمي (ت 992 / 1584)، واسم ابنه الأمير حسن بن أبي نمي. وسوف يعتمد بحثنا على الوثائق الأرشيفية لتلك الحقبة، مع التركيز بشكل خاص على المساهمات التاريخية والأدبية لقطب الدين النهروالي (ت. 990/1586)، وهو مؤرخ وعالم بارز للحجاز، عاش في زمن السلطان سليمان القانوني ووريثه. ومن الجدير بالذكر أن النهروالي كان على مقربة من كل من السلطات الحجازية ومركز الدولة العثمانية، مما أتاح له فهماً عميقاً للتفاعل بين الحجاز والعاصمة العثمانية. تناول البحث بداية توجه العثمانيين البحري لمنطقة الحجاز لمساعدة المماليك وقانصوه الغوري تحديداً الذي كان مطالباً لمساعدة المسلمين في التغلب على غارات البرتغاليين على البلاد الإسلامية، فلبّى العثمانيون هذا الطلب لإغاثة المسلمين عامة، ومنطقة الحجاز والحرمين مكة المكرمة والمدينة المنورة خاصة، ومن ثمّ استيلائهم على الحجاز في عهد السلطان سليم الأول بسيطرتهم على مصر، وبقبول أمير مكة بركات الثاني لسلطة العثمانيين وإرساله وفداً بقيادة ابنه محمد أبو نمي عام 1517م مع الأمانات المقدّسة. يسلط المقال الضوء على مكانة الحجاز والحرمين الخاصة لدى العثمانيين من حيث أنهم لم يجعلوها ولاية مستقلة خاضعة مباشرة بالعاصمة، بل جعلوها تابعة لولاية مصر، احتراماً لحكامها من أهل بيت رسول الله أولاد الشريف قتادة بن إدريس الحسني. ولأسباب ناقشها المقال استمر هذا النوع من الحكم الخاص في الحجاز رغم زعم بعض الباحثين الغربيين عكس ذلك. حاول السلطان سليمان عزل محمد أبي نمي بن بركات ذو الشخصية البارزة القوية الذي بقي أميراً في المنطقة لمدة أكثر من نصف قرن، بتحريض من والي مصر سمير علي باشا (ت 972 / 1565)، وعيّن السلطان سليمان أميراً لمكة من مصر إلا أنّ محاولة الأمير المصري الجديد وأعوانه باءت بالفشل بسبب محاولتهم قتل الشريف أبي نمي في موسم الحج في بيته. وبقيت الإمارة بعد ذلك بأمر من السلطان سليمان القانوني كما كان عليه بل حُكم على من قام بمحاولة القتل للشريف بالإعدام واستشفع فيه، وبقي الأشراف في مكة يحكمون منطقة الحجاز حتى العهد السعودي 16 أكتوبر 1924. يناقش المقال حجج الطرفين: المصري كما ورد في الوثائق باسم والي مصر سمير علي باشا، والحجازي كما ورد على لسان مؤرخ الحجاز قطب الدين النهروالي، ويعلّل المقال قرار السلطان الذي قضى بإبقاء أمراء مكة من الأشراف، بأسباب مثل ميل سكان المنطقة لإمارة أهل البيت، والمنافع الشخصية للمصريين الذين سعوا في عزل الأمير. يسلط المقال الضوء على الاحترام المتبادل من الطرفين بين أمراء مكة من جهة والسلطان العثماني من جهة أخرى، وأنّ احترام الأمراء للعثمانيين لم يكن خاصاً بهم بل



كان يشار إليهم في ذلك أعيان المنطقة من المؤرخين والعلماء في الحجاز تجاه السلاطين العثمانيين وخاصة السلطان سليمان القانوني. تناول البحث من خلال كتابات المؤرخين والوثائق في الأرشيف العثماني صعود المذهب الحنفي مع سيطرة العثمانيين على الحجاز، ومحورية دور القضاة الحنفيّة الذين كانوا بمثابة كبار القضاة، بعدما كان للمذهب الشافعي مكانة خاصة إبان الحكم الأيوبي والمملوكي. ويتناول المقال ارتباط منطقة الحجاز بالدولة العثمانية اقتصادياً، كما ارتبطت سياسياً وإدارياً حيث كانت مرتبطة بها من خلال مصر.

الكلمات المفتاحية: التاريخ الإسلامي، الدولة العثمانية، الحجاز، أمير مكة، العلاقات.

## HİCAZ OSMANLI İLİŞKİLERİ (1517-1595)

### Öz

Hicaz-Osmanlı münasebetleri, XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde başlamış asırlar boyunca devam etmiştir. Bu asırlar içerisinde, müteakip asırlara tesiri bakımından, hayati dönemler yaşanmıştır. Osmanlı Devleti'nin Hicaz'daki ilk asrı, Hicaz emirleri ile daha sonraki asırların hüküm ve ilişkiler şeklini, çerçeve ve boyutunu belirleyen ve modern zamanlara kadar yönetim şeklini etkileyen belirleyici olaylara şahitlik etmiştir. Bu araştırmamızda Kanuni Sultan Süleyman (h. 1520-1566), II. Selim ve III. Murat dönemlerinde Osmanlı Devleti ile Hicaz yönetimi arasında askeri, idari, siyasi, hukuki ve ekonomik ilişkiler o dönemin yazarları referans alınarak mercek altına alınmıştır. Hicaz'ın başkenti Mekke ile Osmanlı arasındaki yönetimin kaderini ve ilişkilerin niteliğini ve biçimini belirlemede Mekke Emiri Muhammed Ebu Nüme (ö. 992/1584) ve oğlu Hasan b. Ebü Nüme'yi adı öne çıkarmaktadır. Özellikle Hicaz'ın en önemli tarihçilerinden biri olup bir yandan Hicaz emirlerine yakınlığı ile bilinmekle beraber Kanuni ve oğullarına da yakın bir isim olan Nehrevâlî'nin (ö. 990/1586) yazılarına dayanılmıştır. Hicaz ve İstanbul'a yakın olması Nehrevâlî'nin iki bölge arasındaki ilişkilere vakıf kalmıştır. Nehrevâlî, eserlerinde Hicaz-Osmanlı ilişkilerine geniş bir şekilde değinmiştir. Nehrevâlî'nin değindiği konular, farklı bakış açılarını görmemizi sağlaması için hem bölge tarihçeleri hem Osmanlı farklı kaynaklar birlikte ele alınmıştır. Sadece bir tarihçi olmayıp aynı zamanda dil sanatında bir edebiyatçı ve şair olan Nehrevâlî, *Tezkire* adlı eserinde ilk elden bir gözlemci olmasının ötesinde başşehir İstanbul ile Hicaz bölgesi başkenti Mekke arasında elçilik hizmeti veren ve tanıklıklarını titizlikle kayıt altına alan önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu araştırma, yazarın anılarının yeniden anlatılmasının ötesine geçerek, Hicaz'lı tarihçinin sunduğu anlatıları, Osmanlı arşivlerinde yer alan belgelerle karşılaştırmalı incelemektedir. Bu çalışma, Hicaz başta olmak üzere İslam topraklarını Portekiz tehdidine karşı Osmanlı'nın yardımını arayan Kansu Gavri (h. 1501-1516) döneminde Osmanlı Devleti'nin Hicaz bölgesine yönelmesini, Hindistan'a kadar uzanan Müslüman halkların talebi doğrultusunda Selman Reis komutasında Osmanlı donanmasının başarılı hareketlerini takip etmiştir. 1517'de Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı Osmanlı hakimiyetine katmasıyla Mekke Emiri II. Barakât, oğlu Muhammed Ebu Nüme (Emirlik dönemi 1512-1584) liderliğindeki bir heyeti göndermesi ve Osmanlı'ya itaatini bildirmesiyle Hicaz'da Osmanlı nüfuzunun başlangıcına değinmiştir. Hicaz'ın, Osmanlı idari yapısı içerisinde farklı bir statüye sahipliğini; Osmanlıların burayı doğrudan başkentten yönetilen müstakil bir eyalet yapmak yerine Mısır eyaletinin kapsamına dahil etmelerinin sebeplerini irdelemektedir. Araştırmanın kapsadığı süre dahilinde, bölgenin ortak emirlik yönetim şeklini, uygulamasını ve emirlerin yetki ve sorumluluklarını Nehrevâlî ve arşiv belgelerinden gün yüzüne çıkarmayı hedeflemiştir. Hicaz'daki bu yönetim yapısının Ehlîbeyt'e mensup Hz. Hasan evladında devam etmesinde etkili olan Mu-

hammed Ebu Nümeý b. Berakata'nın siyaseti mercek altına alınmıştır. Bölgede yarım asırdan fazla bir süre etkili olan Ebu Nümeý, Mısır valisi Semiz Ali Paşa'nın (ö. 1565) teşvikiyle Sultan Süleyman'ın, onu azil girişimi sonuçsuz kalmıştır. O dönem yaşanan olayların bir sonucu olarak Hicaz yönetiminin, 16 Ekim 1924 Suudi dönemine kadar aynı şekilde değişmeden devam etme sebeplerini incelemiştir. Çalışma, bölge yöneticileri ile Osmanlı padişahları arasındaki ilişkiyi karakterize eden karşılıklı saygının varlığını doğrulamaktadır. Osmanlı padişahlarına duyulan bu saygıda pay sahibi olanlar sadece emirlerle sınırlı olmayıp, Hicaz tarihçileri ve bilim adamlarını kapsayan seçkin kişilerde de yaygın olduğunu göstermiştir. Bölge halkının özellikle Kanuni Sultan Süleyman'a itaat ve saygısı belirgin bir şekilde eserlere yansımaktadır. Bu araştırma, Eyyübî ve Memlukler döneminde daha bariz Şafii mezhebi üstünlüğünden sonra Hanefi mezhebinin yükselişinin Osmanlı'nın Hicaz'daki hakimiyeti ile paralel olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu yükseliş, Hanefi kadınlrının oynadığı önemli rolle karmaşık bir şekilde iç içe geçmiştir. Hicaz bölgesinin Mısır üzerinden idari ve siyasi olarak Osmanlı Devleti ile bağlandığı gibi iktisadî olarak ta bağlandığını gün yüzüne çıkarmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam tarihi, Osmanlı Devleti, Hicaz, Mekke Emiri, İlişkiler.

## THE HİJAZİ OTTOMAN RELATIÖNS (1517-1595)

### Abstract

The interactions between the Hejaz and the Ottoman Empire were initiated during the early sixteenth century, continuing across numerous centuries. Undoubtedly, this prolonged temporal span encapsulated pivotal and decisive junctures, substantially shaping and subsequently influencing their affiliations throughout successive ages. Specifically, it delineated the configuration, structure, and magnitude of the connections binding the Ottoman Empire and the Hejaz province, a dynamic that endured to contemporary epochs. Within this study, we shall scrutinize the administrative, political, legal, and economic interconnections between the Hejaz and Istanbul during the reigns of Sultan Suleyman I (the Magnificent) (r. 1520-66), his successors, Selim II (r. 1566-74) and Murad III (r. 1574-95). Our investigation will rest upon the archival materials of that era, with particular emphasis on the literary contributions of Qutb al-Din al-Nahrawali (d. 992/1584), a preeminent historian of the Hejaz who lived concurrently with Suleyman I and his heir. This research is notable for its concentration on a pivotal epoch that indelibly shaped the governance of the Hejaz region and the intricate rapport it maintained with the Ottoman Empire. It achieves this by shedding fresh illumination on the prominent personages who wielded authority within the region. A substantial contribution of this study lies in its utilization of previously untapped sources, notably the personal writings of individuals intimately linked with the Hejazi rulers and intricately connected to the decision-making nucleus in the Ottoman capital. Of particular significance is the meticulous examination of an invaluable extant manuscript authored by al-Nahrawali, who not only held the mantle of a poet and writer but also served as a firsthand observer, with his testimonies meticulously chronicled within his account. This inquiry transcends a mere retelling of the writer's recollections, delving deeper into comparative scrutiny of the narratives proffered by the Hejazi historian and the insights gleaned from documents enshrined in the Ottoman archives. The study delved into the initial interactions between the Ottoman Empire and the Hejaz region, in the era of Qansuh al-Ghuri (r. 1501-16), who sought Ottoman assistance to counter Portuguese encroachments upon Islamic territories. These incursions spanned the Red Sea coasts, extending through Oman to the Indian shores. Under Sultan Selim I's reign, Ottoman dominion stretched to the Hejaz, leveraging their control over Egypt. In 1517, the Emir of Mecca, Barakât II, played a

pivotal role as the Ottomans dispatched an emissary led by his son Muḥammad Abū Numayy (r. 1512-66), marking the inception of their influence in the region. The Hejaz occupied a distinctive status within the Ottoman administrative structure; rather than establishing it as an autonomous province ruled directly from the capital, the Ottomans incorporated it within the sphere of the Egyptian province. Governance was a shared endeavor entrusted to the inaugural prince and his successor. The rationale underpinning this governance structure in the Hejaz was explored and ascribed to the influential figure of Muḥammad Abū Numayy bin Barakat during that era. His reign as a prince in the region endured for an impressive seventy-two years. A bid by Sultan Suleyman to oust him, orchestrated with encouragement from the Egyptian governor Semiz Ali Pasha (d. 1565), proved futile. Consequently, the governance arrangement persisted unchanged until the Saudi era 16 October 1924. The study aimed to corroborate the presence of a mutual reverence characterizing the relationship between the region's rulers and Ottoman sultans. This respect extended to distinguished individuals, encompassing historians and scholars native to the Hejaz, partook in esteeming the Ottoman sultans. Such sentiments were particularly pronounced in the context of Sultan Suleyman the Magnificent. This research seeks to demonstrate how the ascendance of the Hanafi school of jurisprudence paralleled Ottoman supremacy over the Hejaz. This ascendance was intricately entwined with the pivotal role played by Hanafi judges. The Ottoman Empire's intertwinement with the Hejaz spanned realms encompassing economics, politics, and administration, bolstered by its affiliations with Egypt.

**Keywords:** Islamic History, Ottoman, Hejaz, Emir of Mecca, Relations.

#### المقدمة

يتميز هذا البحث بأنه يتناول حقبة زمانية مصرية استمر تأثيرها لقرون عديدة، لواحدة من أهم المناطق الجغرافية في العالم الإسلامي ولها مكانتها الخاصة في قلوب المسلمين، ويكشف النقاب عن علاقة هذه المنطقة الجغرافية بالدولة العثمانية التي بقيت تمثل المسلمين ووحدهم لقرون مديدة في عهد السلطان سليمان القانوني الذي يُعدّ عهده عز قوتها وعهدها الذهبي. ويسلط هذا البحث في الوقت نفسه الضوء على أبرز الشخصيات من بين الأمراء الذي حكموا في هذه المنطقة في تلك الحقبة المعينة، والشيء الآخر الذي يميز هذا البحث هو اعتماده بشكل رئيسي على كتابات شخصية مقربة من أمراء الحجاز من جهة وعلى صلة وثيقة من مركز صنع القرار في العاصمة العثمانية.

سيتم وضع بعض التعريفات والمعلومات الموجزة عن الشخصيات والوضع السياسي والتاريخي والجغرافي لمنطقة الحجاز قبل السيطرة العثمانية عليها وبعدها وذلك من أجل تحديد إطار للمقالة. فالإطار الزمني للمقال هو عهد السلطان سليمان القانوني وابنه السلطان سليم الثاني وابنه السلطان مراد الثالث الذين عاصروهم قطب الدين النهروالي إلى نهاية القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. والإطار المكاني هو الحجاز حيث تضم منطقة الحجاز مكة المكرمة التي توصف بأنها أم القرى في القرآن الكريم، وهي مركز منطقة الحجاز وعاصمتها، التي يسكنها أمراء المنطقة، وتشمل مهجر رسول ﷺ المدينة المنورة، التي يديرها أمير معين من قبل أمير مكة.<sup>1</sup> وإلى جانب الأمير المنسوب لأهل بيت رسول الله ﷺ، يقيم في المدينة المنورة وحدة من الجيش العثماني كقوة رمزية لدولة الخلافة، وتشمل المنطقة أيضا الجزء الغربي من شبه الجزيرة العربية.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> شهاب الدين أبو عبد الله باقوت بن عبد الله الرومي الحموي. معجم البلدان. (بيروت: دار صادر، 1995) 218/2-219.

<sup>2</sup> Mustafa Sabri Küçükcaşci, "Hicaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1998), 17/432-437.

ولنبداً بأهمية منطقة الحجاز وعلاقتها بأهل بيت رسول الله ﷺ، لقد شهدت منطقة الحجاز ظهور الإسلام ونزول القرآن الكريم فيها، واشتهرت باحتوائها على عاصمة العالم الإسلامي في عهد النبي ﷺ وعهد ثلاثة خلفاء راشدين من بعده. ومنذ العصر الأموي، لم تتبن منطقة الحجاز ولا سيما الحرمين، أسلوب الإدارة الأموية وأصبحت منطقة معارضة للدولة الأموية وبقيت تسعى إلى أسلوب الخلافة الراشدة التي أشربت حبها كلما سنحت لها الفرصة لذلك.<sup>3</sup> وأدى هذا الموقف المعارض لمنطقة الحجاز تجاه الأمويين إلى تطوير نظام إدارة داخلية خاصة بالحجاز يتولى أهل بيت النبي ﷺ وخاصة أولاد الحسن والحسين سبطي رسول الله عليه الصلاة والسلام في هذه الإدارة مهام قيادية. وقد أصبحت هذه الإدارة وراثية في أولاد السبطين كما نشير على ذلك، كما بدأ يطلق عليهم ألقاباً خاصة اعتباراً من القرن السادس/الثاني عشر حيث بدأ يطلق على أولاد الحسن بن علي لقب «الأشراف»، فيما لقب أولاد الحسين بن علي بـ«السادة» إلى جانب مصطلح أهل البيت العام الذي يشملهما مع أبناء أعمامهما.<sup>4</sup>

بعد أن شهد العصر الأموي تمردات حجازية قضى عليها الأمويون بدموية، عين العباسيون في عصرهم أمراء من أعيان أهل البيت من السادة والأشراف في منطقة الحجاز. وبعد خلاف بين أولاد الحسن (الأشراف) مع أولاد الحسين (السادة) في إدارة المدينة المنورة. انتقل الأشراف إلى مكة المكرمة. وبقي السادة من نسل الحسين رضي الله عنه يديرون منطقة الحجاز حتى منتصف القرن الرابع/العاشر. وفي عام 358 / 969 انتقلت مسؤولية إدارة منطقة الحجاز إلى الأشراف على يد أبو هاشم جعفر بن محمد، وأصبح الحسينيون الأشراف حكام وأمراء المنطقة يديرونها من مكة المكرمة. وبقيت زعامة أهل البيت في مكة في يد أبي هاشم جعفر بن محمد ثم في أولاده لأكثر من قرن وانتهت في رجب 596 / 13 مايو 1200. واستلم الشريف قتادة بن إدريس الحسيني إدارة مكة من أبي هاشم جعفر بن محمد في ذلك التاريخ واستمرت إدارة الحجاز من مكة في أولاد وأحفاد قتادة بن إدريس حتى هيمنة آل سعود على المنطقة في 16 أكتوبر 1924<sup>5</sup>، رغم المنافسات الكثيرة من الدول من الفاطميين إلى الأيوبيين وحكام اليمن وغيرهم للسيطرة على البقعة المقدسة لما لها من المكانة العظيمة في قلوب كل المسلمين في العالم.<sup>6</sup>

وإن من المصادر الرئيسية للمقال هو ما كتبه مؤرخ الحجاز قطب الدين النهروالي (ت 1582/990) الذي كلفه أمير مكة حسن بن أبي نمي بإيصال رسالة الأمير إلى البلاط العثماني في إسطنبول، وكذلك كان صلة الوصل للبيروقراطية العثمانية بالحجاز بمن فيهم فاتح اليمن باسم العثمانيين الوزير سنان باشا (ت 1004 / 1596). كتب النهروالي كتابه «الإعلام بأعلام بيت الله الحرام». قدمها للسultan مراد الثالث. وفي كتابه المسمى «البرق اليماني في الفتح العثماني»،<sup>7</sup> ظهر تأييده للدولة العثمانية من خلال كتاباته كما هو الحال لدى معظم المعاصرين له من العلماء والمؤرخين. وإنما استفدنا مما كتبه هذا المؤرخ العالم والبيروقراطي في آن واحد، لكونه معاصراً للأحداث بل وصانع محوري لبعضها وخاصة ما كتبه النهروالي في مذكراته في

<sup>3</sup> يوسف العث. الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها ومهدت لها ابتداء من فتنة عثمان. (دمشق: دار الفكر. 192 (1992)

<sup>4</sup> Zeynel Özlü, "Osmanlı Devleti'nin Hz. Ali Ahfadı (Şerifler) İle İlgili Uygulamalarına Dair Bir Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61 (2012), 222.

<sup>5</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme emirleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984) 5-17, 72-74. Nebi Bozkurt, Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2003), 28/555-563.

<sup>6</sup> سليمان عبد الغني المالكي. بلاد الحجاز منذ عهد الأشراف حتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد. (الرياض: مطبوعات دار الملك عبد العزيز. 1983) 59-50.

<sup>7</sup> محمد الحبيب الهيلة. التاريخ والمؤرخون في مكة المكرمة من القرن الثالث الهجري إلى القرن الرابع عشر. (مكة المكرمة: مؤسسة الفرقان فرع مكة المكرمة. 2017) 27-251/1. قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي المكي. الإعلام بأعلام بيت الله الحرام. تحقيق هشام عطا (مكة المكرمة: المكتبة التجارية. 1996) 352-353.

الكتاب المسمى بـ«التذكرة»، إذ توجد فيه معلومات قيمة حول العلاقات الإدارية والسياسية والاقتصادية بين أمير مكة والباب العالي.<sup>8</sup>

## 1. العلاقات العسكرية بين إدارة الحجاز والدولة العثمانية

### 1.1. توجه العثمانيين للحجاز

إنّ نجدة المسلمين في سواحل البحر الأحمر والمحيط الهندي والمحافظة على الحرمين من هجمات البرتغاليين كانت الخطوة الأولى لتوجه العثمانيين البحري تجاه المنطقة. بعد أن أرسل السلطان المملوكي قانصوه غوري (ت 1516/922) أسطولاً باتجاه المحيط الهندي في 14 نوفمبر 1505. وانتصاره في معركة بحرية مع مسلمي الهند ضد البرتغاليين عام 1508/914 أمام ميناء "شاو". ولكن بعد انهزامه في معركة "ديو" البحرية البرتغالية التي جاءت للانتقام بتسع عشرة سفينة. ومحاصرة البرتغاليين المنطقة، بما في ذلك أراضي الحرمين. طلب السلطان المملوكي الدعم من جميع الأطراف القادرة على المساعدة، بما في ذلك دولة البندقية. جاءت المساعدة المطلوبة من الدولة العثمانية من السلطان بيازيد الثاني ابن السلطان محمد الفاتح (حكمه ما بين: 791-805 / 1389-1403). أرسل السلطان بيازيد بقيادة القائد البحري سلمان «سلمان رئيس»، خبراء سفن وألفاً من زعماء الأناضول، بالإضافة إلى دعم مالي مثل البنادق والسهام والبارود ومستلزمات السفن.<sup>9</sup> قام القائد سلمان ببناء بحرية جديدة في ميناء السويس. ولقد تم في وقت لاحق تكليف القائد سلمان من قبل السلطان سليم الأول، بمهمة القضاء على تهديد البرتغاليين، وضمان أمن طريق التجارة الهندي مع القوة البحرية التي قادها في البحر الأحمر والمحيط الهندي.<sup>10</sup> من خلال تحركاته الناجحة في البحر الأحمر والمحيط الهندي، لم يضمن القائد سلمان الأمن البحري الجنوبي للعثمانيين فحسب، بل جعل القوة البحرية العثمانية فعّالة لدرجة أن الحكام المسلمين المحليين في الهند بدؤوا يطالبون العثمانيين بالمساعدة ضد الغزو الإسباني لبلادهم. ولقد كانت جدة مركزاً لأمن منطقة الحجاز وخاصة البحرية في تلك الفترة. ومن أهم الأسباب التي دعت العثمانيين في السيطرة على الحجاز هو رغبتهم في تسلم زعامة العالم الإسلامي ببسط سيطرتهم على الحرمين لما لهذه المدينتين المقدستين مكانة جليلة في نفوس المسلمين.<sup>11</sup> وخاصة بعد ورود شكاوى التظلم من سكان البلاد العربية مما دفع السلطان سليم يسرع في السيطرة على هذه المناطق.<sup>12</sup>

### 1.2. استقرار المنطقة عسكرياً تحت السلطة العثمانية في عهد سليم الأول

عندما توجه العثمانيون باتجاه البلاد العربية الشام ثم مصر كانت الحجاز تتبع للمماليك في القاهرة، وكانت مكة عاصمة المنطقة تحت قيادة الأشراف، وفي شهر ذي الحجة من عام 922 / يناير 1517، أراد السلطان سليم الأول إرسال جيش إلى مكة بعد بسط سيطرته على مصر. إلا أن الشريف بركات الثاني بن محمد أمير مكة في ذلك الوقت (فترة حكمه: 1497-1525م)، أرسل وفداً برئاسة ابنه محمد أبي نمي

<sup>8</sup> Eymen Fuád Seyyid, "Nehrevâli" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV, 2006) 32/ 547-548.

<sup>9</sup> غيثان بن علي بن جريس. دراسات في تاريخ الحجاز السياسي والحضاري. (مكة: نادي مكة الثقافي. 2004/1425) 304-298.

<sup>10</sup> علي بن تاج الدين بن تقي الدين السنجاري. منائح الكرم في أخبار مكة والبيت وولاية الحرم. تحقيق: ماجدة زكريا. (مكة: جامعة أم القرى. كلية الدراسات العليا أطروحة دكتوراه. 1994) 1/338-339.

<sup>11</sup> Halil İnalçık, *Devlet-i Âliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar Kalsık Dönem (1302-1606)*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018) 143; Uzunçarşılı, *Mekke*, s. 18; Zekeriyya Kurşun, *Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz 1517-1919, Osmanlı* (Ankara: Semih Ofset 1999)1/319.

<sup>12</sup> Feridün Emecen, "Hicaz'da Osmanlı Hakimiyetinin Tesisi ve Ebû Nüme", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 14, (1994), 87.

(ت 992 / 1584) إلى مصر وأعلن طاعته للدولة العثمانية.<sup>13</sup> التقى وفد الشريف بركات مع السلطان سليم مرتين، الأولى في يوم 16 والثانية في 22 جمادى الآخرة 923 (6 و 12 يوليو 1517) وسلمه الوفد بعض الأمانات المقدسة مثل الراية الشريفة والبردة الشريفة. أقر السلطان سليم الشريف بركات في إمارة مكة مقابل إعلان طاعته له. وأرسل له حلة وأذن لابنه الأمير الشاب أبي نمي، الذي كان يبلغ من العمر اثني عشر عاماً فقط، أن يكون أميراً مشتركاً مع والده. وهكذا بدأ الحكم العثماني فعلياً في مكة منذ النصف الثاني من عام 1517، وتم منذ ذلك ذكر اسم السلطان سليم بلقب «خادم الحرمين» في الخطب في الحجاز.<sup>14</sup>

ومع وفاة السلطان سليم الأول اعتلى سليمان القانوني العرش العثماني في 8 شوال 926 (21 سبتمبر 1520)، ووافق السلطان الجديد على إمارة الشريف بركات وابنه محمد أبي نمي على مكة والحجاز. وبعد وفاة والده بركات أصبح أبو نمي الحاكم الوحيد بعد وفاة والده في 24 ذي القعدة 931 / 12 سبتمبر 1525. الذي بدوره أرسل ابنه الأكبر أحمد، إلى العاصمة إسطنبول بهدايا ثمينة ليُعيّن أميراً مشتركاً معه. بقي ابنه أحمد في الإمارة المشتركة مع والده حتى وفاته بعد أن بقي أميراً مشتركاً مع أبيه لمدة أربعة عشر عاماً، وعُيّن الابن الآخر للأمير اسمه حسن أميراً مشتركاً معه في 22 شوال 961 / 20 سبتمبر 1554. يوصف العهد الذي تولى فيه حسن بن أبي نمي أمور الإمارة رغم كونه مشتركاً مع أبيه أكثر استقراراً وأماناً من الإمارة التي كان أبوه يدير فيها دفعة الحكم، توفي أبو نمي في 9 محرم 992 / 23 يناير 1584، وكان قد بقي أميراً لمكة المكرمة لمدة ثلاث وسبعين عاماً.<sup>15</sup>

## 1. العلاقات الإدارية بين إدارة الحجاز والدولة العثمانية

### 1.2. الإمارة المشتركة:

هناك ممارسة إمارة مشتركة في الفترة المذكورة. ووفقاً لمبدأ الإدارة المشتركة نرى أن محمد أبا نمي كان أميراً مشتركاً مع والده الأمير بركات الثاني منذ صباه، ومن ثمّ تمّ تعيين ابن أبي نمي الكبير أحمد أميراً مشتركاً معه حتى وفاته، وبعد وفاة ابنه أحمد تمّ تعيين ابنه الآخر حسن معه أميراً مشتركاً على منطقة الحجاز. ويمكننا وصف أبو نمي بأنه الأمير الأول أو الأعظم وابنه الأمير المشترك هو الثاني أو التالي، ونرى أن الأمير المشترك الثاني مثل الأمير الأول كان يتولى واجبات مهمة في الإدارة، وكان يُذكر في الخطب اسم الأمير الأول بعد اسم السلطان ثم يذكر اسم الأمير المشترك الثاني في منصب الوريث، وفي حالة تحلي الأمير العظيم عن منصبه أو موته تنتقل الإمارة الكبرى إلى الوريث. وعلى الرغم من أن الأمير الأول أبو نمي ازدادت عزلته في السنوات الأخيرة وبقي في اليمن، وترك كل الأمور لابنه حسن نظراً لكبر لسنه إلا أن موقع الأمير حسن في الدرجة الثانية بعد والده لم يتغير حتى وفاة الأمير الأول عام 1584/992. وسنرى خلال البحث أمثلة أخرى على الأمير حسن أمراً ناهياً قائماً على السلطة بكل صلاحياتها رغم وجود أبيه وخاصة في السنوات الأخيرة من عمر أبيه الذي اعتزل الحكم حول اثنتا عشرة سنة.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي المكي. غزوات الجراكسة والأتراك في جنوب الجزيرة (المسمى) البرق اليماني في الفتح العثماني. تحقيق حمد الجاسر (الرياض: منشورات دار اليمامة 1967) 24-27. يلماز أوتونوا. تاريخ الدولة العثمانية. ترجمة: عدنان محمود سلمان (إسطنبول: منشورات مؤسسة فيصل للتعميل 1988) 233/1-234.

<sup>14</sup> Halil İnalçık, *Devlet-i 'Aliyye*, 143; Küçükbaşçı, "Mekke", 28/555-563; Emecen, *Hicaz'da Osmanlı*, 87-90.

<sup>15</sup> Feridun Emecen, "Ebû Nüme" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1994), 10/204-205; Uzunçarşılı, *Mekke*, 18; Tuğba Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1517-1617)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Ana Bilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2010) 42-43.

<sup>16</sup> محمد أمين بن فضل الله بن محب الله الدمشقي المحبي. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر. (بيروت: دار صادر د ت) 3-2/2.

## 2.2. إمارة مكة ومكانة أمرائها الخاصة في البيروقراطية العثمانية

لم تجعل الدولة العثمانية منطقة الحجاز ولاية منفصلة تابعة لها مباشرة، ولم تعين ولاية من إسطنبول لإدارة المنطقة، وبدلاً من ذلك ربطتها بالدولة عبر ولاية مصر. وربطت الحجاز بمصر من الناحية الإدارية والمالية. أدار الولاة العثمانيون الموجودون في مصر منطقة الحجاز بالتعاون والتناسق مع أمراء مكة عبر إمارة منطقة (السنجق العثماني) جدة أولاً ومنطقة ينبع ثانياً. ومن أهم الأسباب التي جعلت اتصال والي العثماني في مصر بمنطقة الحجاز عبر مدينتي جدة وينبع هو فاعلية القوة البحرية بقيادة القائد سلمان المذكور آنفاً، والموقع الجغرافي لمصر لأن البحر الأحمر يشكل حاجزاً طبيعياً بين المنطقتين. وبالإضافة إلى ذلك، بل وأهم الأسباب هو رغبة العثمانيين في عدم التدخل في الحكم المباشر للمنطقة واحترامهم لأمراء مكة الذين اعترفت لهم الدولة العثمانية بالحكم في الحجاز. ومن احترام العثمانيين للحجاز وأهل البيت لم يرفعوا في الحجاز علم الدولة العثمانية حتى عهد السلطان عبد الحميد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.<sup>17</sup> ويمكننا ذكر سبب آخر وهو أن منطقة الحجاز وأمراءها كانت تتبع لمصر ما قبل العثمانيين كما بينا ذلك من قبل، فإن الرغبة في استمرار تلك الحالة كانت موجودة لدى العثمانيين باستثناء الفترة التي حاول فيها السلطان سليمان القانوني تعيين أمير عثماني مباشر من قبله بتحرير من والي سميز علي باشا (ت 972 / 1565) كما سنوضح ذلك خلال المقالة.<sup>18</sup>

ولو وقفنا في سبب عدم ربط الحجاز بشكل مباشر بالعاصمة العثمانية، هناك سبب آخر يجب التأكيد عليه، وهو حب أهل المنطقة لأمرائهم من أهل البيت وخاصة محمد أبو نبي ذو النفوذ الواسع في المنطقة، ولا ندري نسبة تأثير هذا الحب على إجبار الإدارة العثمانية على اتخاذ مثل هذه الخطوة سياسياً بالضبط حيث إننا سنرى أن رد فعل سكان المنطقة على إقالة الأمير أبي نبي كان قاسياً واندلعت أحداث شغب في موسم الحج، توقف السلطان إثرها عن إبعاده عن إمارة الحجاز.

وفقاً للمعلومات المستندة على وثائق أرشيفية التي يقدمها المؤرخ التركي إسماعيل حقي أوزنجارشيلي، فإن مكانة أمير مكة في التسلسل الهرمي للدولة أعلى بدرجة واحدة من الوزراء.<sup>19</sup> لقد وضعت الدولة العثمانية قوة عسكرية رمزية في المدينة المنورة، ربما كان هدف وجودها إشعار من العثمانيين لأمراء الحجاز بأنفسهم إدارياً ليس أكثر، كانت الدولة العثمانية حريصة كل الحرص على سلامة وأمن الحرمين والحجاج الذين يأتون سنوياً من كل العالم الإسلامي، إذ كان تأمين طريق الحج وإقامة شعائر الحج على أكمل وجه وأداء المسلمين لهذه الواجبات ييسر وسلامة، من أهم واجبات خليفة المسلمين المتمثلة في شخص السلطان سليمان القانوني، فإننا نرى في الوثائق الكثيرة حرصه وتنبهه على ضمان سلامة الحجاج وحفظهم وأمنهم من قطاع الطرق.<sup>20</sup> فلئن كانت هناك قيود على سلطة أمراء مكة من الأشراف فإنها تخص الحرمين وأمن الحجاج وأداء فريضة الحج على أكمل وجه، وأما في مناطق الحجاز الأخرى خارج هاتين المدينتين المقدستين، كان للأمراء حرية كبيرة وقوى واسعة، لدرجة أن المؤرخ التركي أوزنجارشيلي وصف الأمراء بأنهم «ملوك، إلا أنهم لا يضرّبون النقود بأسماءهم» وذلك إشارة منه على سلطتهم الواسعة في هذه المناطق.<sup>21</sup> لقد كان يشار إلى أمراء مكة

<sup>17</sup> Uzunçarşılı, *Mekke*, s. 18-22. Kurşun, *Osmanlı*, 1/316. Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke*, 169.

<sup>18</sup> قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي المكي. التذكرة. مخطوط في مكتبة بايزيد. مجموعة ولي أفندي. رقم المخطوط (2440). 18 و 18 ط.

<sup>19</sup> Uzunçarşılı, *Mekke*, s.21-22.

<sup>20</sup> Başkanlık Osmanlı Arşivi BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi* (T SMA) No: 721/11, Gömlek No. 302 - 38.

<sup>21</sup> Uzunçarşılı, *Mekke*, s. 25-26.



في الوثائق الرسمية بالكلمات التي يشار إليها للوزراء فكان يقال لهم ألقاب مثل «صاحب الدولة أو صاحب السيادة»<sup>22</sup>.

لقد ادعى ناشر رحلة النهروالي من الحجاز إلى إسطنبول «بلاكبيرن» باللغة الإنجليزية، أن الدولة العثمانية، من خلال إدارة منطقة الحجاز عبر جدة، أخذت تدريجياً سلطة الأمراء المكيين من أيديهم ووقع الأمراء في دور ثانوي في إدارة المنطقة.<sup>23</sup> هذا الادعاء لـ «بلاكبيرن» غير دقيق بالنسبة للفترة التي تناولها بالدراسة وهو عصر النهروالي، فعلى ضوء المعلومات التي يوردها النهروالي، رغم تبعية أمراء الحجاز الاقتصادي والسياسي للدولة العثمانية، فإن محمد أبا نمي وابنيه أحمد ثم حسن بعد وفاة الأول هم قادة الحجاز. فإلى جانب إدارتهم الشخصية لمكة المكرمة، فإنهم يعيّنون جميع الأمراء المحليين بما في ذلك إدارة المدينة المنورة.<sup>24</sup>

### 2.3. سلطات ومسؤوليات إمارة الأشراف في مكة

كانت العاصمة العثمانية إسطنبول مسؤولة عن تعيين أمراء مكة وعزلهم، وكذلك التعمير والاصلاح في أبنية الحرمين، والمحافظة على الأوقاف التي كانت موجودة وبناء أوقاف جديدة، وكانوا يعيّنون قاضيا وشيخا للحرم وناظرا للأموال. ويتكون كل ما عدا هذه الأمور الإدارية تحت تصرف ومسؤولية أمراء مكة.<sup>25</sup> وفي قمة المسؤوليات والمهام الموكولة والصلاحيات التي كان يتمتع بها أمراء مكة، تأتي الخدمات المتعلقة بحجاج بيت الله الحرام بدءاً بالترحيب بالحجاج عند قدومهم، والاهتمام بأمنهم وسلامتهم وتأييدهم لشعائرهم بأمان وسلام، وانتهاء بإعادتهم إلى أراضيهم بأمان وسلام. حيث كان أمراء مكة يرحبون بأمراء الحج، الذين يمثلون الأفواج التي تأتي إلى مكة من كل منطقة. ويضمنون أمن قافلة الصُّرّة الهيومانية التي تدخل منطقة الحجاز وينظمون توزيعها في الأماكن المخصصة لها. وقد قاموا بخدمات كبيرة للحجاج مثل فتح قنوات المياه للحجاج في عرفات وفي المشاعر، وكان للأمراء سلطة في مؤسسات منطقة الحجاز. على سبيل المثال، مدرسة قايتباي هي واحدة من المؤسسات التي كانت تحت تصرف أمير مكة.<sup>26</sup>

كان الاعتراف السلطاني العثماني بالشريف يتجدد كل سنة حيث أننا نرى في وثائق الأرشيف العثماني أنه يتم تعيين أمراء مكة للعمل في إدارة منطقة الحجاز بمراسيم مع حلل وهدايا وأعطيات كثيرة ترسل ضمن قافلة يتم إرسالها سنوياً تسمى «الصُّرّة الهمايونية»<sup>27</sup>.

كان للأمير أيضاً واجبات دينية مثل إمامة الصلاة أو تعيين من يؤمّ الناس، يروي النهروالي أن الأمير بنى مسجداً في منطقة بدر، وعيّن إماماً هناك، وخصّص راتباً للإمام من ممتلكاته.<sup>28</sup> كما كان أمراء مكة الذين يحكمون منطقة الحجاز يعيّنون الأمراء في المدينة المنورة. وعند قدومهم إلى المدينة المنورة حيث يقع المسجد النبوي، كان أمراء وسكان المدينة يستقبلونهم بحماس، وكانوا يسعون في القضاء على بعض الخصومات بين الناس هناك ويؤمّون الناس في الصلاة بأنفسهم.<sup>29</sup>

هناك صلاحيات واسعة كما نرى من قبل أمراء مكة في المنطقة ويتم الإشراف على سلطات الأمراء المذكورة أعلاه من إسطنبول وفي حال الشكوى نرى شكلا آخر للتدخل من قبل السلطان غير الطلب من

<sup>22</sup> Kurşun, Osmanlı, 1/317.

<sup>23</sup> Richard Blackburn, *Journey to the Sublime Porte Nahrawani, Mu.ammad Ibn-.Ala.-ad-Din*, (Würzburg: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2005) 1.

<sup>24</sup> النهروالي، التذكرة، 107-153-و.

<sup>25</sup> Aydeniz, *Osmanlı Devletinde Mekke*, 32-40. Kurşun, Osmanlı, 1/317.

<sup>26</sup> النهروالي، التذكرة، 151 و.

<sup>27</sup> BOA, *Mühimme Defteri*, A.[ DVNSMHM.d], No. 073, Gömlek No: 45.

<sup>28</sup> النهروالي، التذكرة، 28 و151-ظ.

<sup>29</sup> ..النهروالي، التذكرة، 10 و.



أمير مكة مباشرة وهو التدخل عن طريق والي مصر، فعلى سبيل المثال، عندما تلقى السلطان سليمان شكوى بشأن المسؤولين المعيّنين في المدينة المنورة من قبل أمير مكة، فإن السلطان قد تدخّل ووجه أوامره لوالي مصر في الوثيقة بتاريخ 01-11-976 / 17 أبريل 1569 ، وأبلغ السلطان أمير مكة أن مرسومًا قد كتب إلى والي مصر بشأن تعيين الأشخاص المناسبين ليحلوا محل أمير المدينة المنورة الحالي وحرس المدينة إبراهيم أغا الذي لم يرضى عنه الناس. وفي نفس الوثيقة، طلب السلطان من أمراء مكة مساعدة القاضي والمسؤولين في المنطقة في القضاء على قطاع الطرق من البدو.<sup>30</sup>

إنّ حدث الترميم الذي تم إجراؤه في سقف الكعبة المشرفة يعطينا معلومات حول التسلسل الهرمي للبيروقراطية التي كانت في مكة في عام 1551/958 ، حيث بإمكاننا من خلال الحادثة رؤية الدور الذي يقوم به كل من أمير مكة وغيره، وصف النهروالي الحدث على الشكل التالي:

«في عام 958 ، جاء بنو شيبه المسؤولون عن حجابة الكعبة، وقاضي مكة محيي الدين محمد بن محمود والقاضي المصري مولانا حامد وأمير مكة أن يعرضوا في أمر عمارة البيت الشريف، فعرضوا فيه، فرسم مولانا السلطان بذلك وجهّره من المال الحلال مبلغًا، وتعيّن لهذه الخدمة الأمير أحمد چليبي المعروف بالجامي المقاطعجي سابقًا بالديار المصرية، فقدم مكة في موسم سنة ثمان وجاور بمكة سنة تسع وخمسين وجمع ما يحتاج إلى العمارة من الأخشاب وفي صحبته مصطفى چليبي كاتب العمارة ومصطفى المعمار.<sup>31</sup>

وكما هو واضح في مسألة اصلاح سقف الكعبة المشرفة، فإنّ الأمور الهامة مثل تجديد الكعبة، يتم إبلاغ قاضي مصر وكذلك قاضي مكة وأميرها، وأنّ القرار النهائي يأتي من إسطنبول. ولربما تكون الحادثة اكتسبت اهتماما وعناية زائدة لما تعلق الأمر بالكعبة المشرفة لمكانتها في قلوب المسلمين والمسؤولية المعنوية للخليفة تجاه الحرم المكي ولما لمسؤولية الحرمين من أبعاد سياسية ودينية.<sup>32</sup>

كانت الدولة العثمانية تتدخل في شؤون أمراء مكة عندما تأتي الشكاوى للسلطان من اجراءات أو امير مكة بالمدينة من اولاد الحسين، كان يتعدى على الناس ويتناول أبا بكر وعمر بكلام لا يليق بهما حسب تعبير الوثيقة ويقوم بالعداية لمذهب الرافضة، فإن الدولة تتدخل بالتنبيه والتحذير للأمير بتغيير هذا الأمير الذي يشتكي منه الناس لم تتدخل الدولة العثمانية بنفسها ولم تعين بنفسها أمراء للمدينة المنورة. ونرى في وثيقة أخرى طلبا من السلطان لأمير مكة بالتدخل في اخراج شخص يستفيد من الأوقاف ويشتم أبا بكر وعمر.<sup>33</sup> وفي وثيقة مرسله من مكة بتوقيع الأمير وقاضي مكة، أثناء إعطائه معلومات عن المدارس، قام بتفقد المدرسة، أخذ في الاعتبار التحذير من اسطنبول، فإننا نرى في هذه الوثائق أيضا تحقيق الدولة في المسائل المشككة من قبل قاضيه في الحرمين الشريفين. وأن للقضاة العثمانيين في المنطقة لهم سلطة التفقد وعليهم إدلاء المعلومات اللازمة للعاصمة كما هو معتاد في سائر الأقطار العثمانية.<sup>34</sup>

## 2.4. التقسيم الإداري للمنطقة

هناك العديد من المدن الكبيرة والصغيرة في منطقة الحجاز. وأهمها مكة المكرمة العاصمة الدينية والسياسية للمنطقة حيث يقيم فيها أمراء المنطقة، ثم تأتي المدينة المنورة في الدرجة الثانية بعد مكة المكرمة ومن ثم تأتي

<sup>30</sup> BOA, *Mühimme Defteri*, A. [DVNSMHH.d]. No. 2739, Gömlek No. 7.

<sup>31</sup> النهروالي، التذكرة، 15 و15 - ط 1.

<sup>32</sup> ينظر هناك العديد من الوثائق في الأرشيف العثماني حول التعديلات التي تم إجراؤها في الكعبة المشرفة والمسجد النبوي BOA, [TSM], No. 8544, Gömlek No. 7; BOA *Mühimme Derfteri*, No. 262-265. Gömlek No. 5,10.

<sup>33</sup> BOA, [TSM], No. 721/11, Gömlek No. 302 – 38.

<sup>34</sup> BOA, A. [DVNSMHH.d], Gömlek No. 27 – 173.

جدة. يحدها من الشرق نجد، ومن الغرب البحر الأحمر ومن الجنوب عسير ومن الشمال القدس والعريش والعقبة. كانت المدينة المنورة وبنبع والمراكز السكانية الأخرى تدار من قبل السادة والأشراف، المواليين للأمير مكة. ونرى أنّ الذين كانوا يحكمون ينبع في ذلك الوقت هم أسياد حسنيون من بني دُرّاج بن هجّاج بن معزّي بن دُرّاج. وكان أمراء منطقة ينبع من أولاد إبراهيم ويلتقي نسبهم مع أمراء مكة في جدهم قتادة بن إدريس الذي أخذ إدارة مكة من الحسينيين واستمرت الإمارة في نسله.<sup>35</sup> يُفهم من كل هذه المعلومات أن أمراء مكة يريدون حماية وتقوية مكانتهم السياسية من خلال تعيين أمراء من عائلاتهم في مناطق مختلفة من الحجاز. كان لأمراء المناطق انتماء وولاء تام لأمراء مكة وكان التواصل بينهم قوياً. يذكر النهروالي أن أمير منطقة ينبع كان يرسل من ينقلون الرسائل بانتظام إلى مكة.<sup>36</sup> إن الأمير أبو نعي كان يسعى في تغيير الأمراء الذين لا يوافقون سياسته أو مصلحته كالذي جرى في جدة في عزله للأمير رغم كونه مشهوراً بالعدل وتعيين آخر مشهور بظلمه، وكذا وضعه اليد على إمارة جازان وعين رجاله هناك إلا أن الوزير العثماني سليمان باشا الخادم (ت 1547 / 954) في طريق عودته من اليمن أعاد الأمر على ماكان وقبل الأمير أبو نعي إجراء الوزير.<sup>37</sup>

ذكرنا أنّاً أنّ الإدارة المركزية في مكة والمناطق الأخرى التابعة لمنطقة الحجاز يتنمون لنفس العائلة، وإن من ميزات هذه العائلة أنها سُنيّة وقد أبلغ السلطان العثماني مراد الثالث أمير مكة أنه لن يجوّزَ للأمير المدينة الذي عينه أمير مكة الذي يهين أبا بكر وعمر علانية أن يبقى في هذا المنصب، وأنه يجب عزله فوراً واستبداله بشخص سليم الاعتقاد من أولاد الحسين من المدينة المنورة. ولم يُسمح للشيعة بالاستيلاء على السلطة أو إحداث فتنة في المنطقة أو دفن أحد منهم في مزارات أهل البيت!<sup>38</sup>

## 2. العلاقات السياسية بين إدارة الحجاز والدولة العثمانية

### 2.1. محورية دور محمد أبي نعي بن بركات

إن من أهم أمراء الحجاز في النطاق الزمني الذي تتناوله المقالة هو الأمير محمد أبو نعي بن بركات منذ كان أميراً مشتركاً ثانياً مع أبيه بركات الثاني عام 1512 إلى وفاته بعد أكثر من سبعة عقود عام 1584 بعد أن عين ابنه الأول أحمد ثم الثاني حسن بعد وفاة الأول. كان أبو نعي أميراً نجح في الحفاظ على علاقته الإيجابية مع إسطنبول بشكل عام، رغم وجود تقارير تشير إلى ظلم رجاله الذين يصفونهم بـ«السود» -ربما إشارة للون ملابسهم- لبعض الحجاج. وكذلك نرى ظلم أبي نعي لوالي جزان، وكذلك عدم تطبيقه الحد على ذمي قاتل، ذي نفوذ وقوة، وسعيه في إلغاء إدارة حسين بك المشهور بعدله عن سنحج جدة وتعيين عيسى بك المشهور بظلمه بدلاً منه، وإنه للأمير الذي حافظ على بقاء أسرته الأشراف في السلطة في الحجاز إما بحكمته وعدله وأهليته لذلك كما يصوره النهروالي أو بحيله ومكره كما تصوره الوثائق التي أرسلت من قبل رجال الدولة العثمانيين منهم سليمان باشا الخادم ووالي مصر سميح علي باشا!<sup>39</sup>

ويمكننا نحن أن نجد شواهد كثيرة على قوة سياسته وحكمته والاطلاع على علاقته مع العثمانيين صعوداً وهبوطاً! فعلى سبيل المثال لهذا الهبوط والصعود، يمكننا أن نذكر هنا إظهار أبو نعي شجاعة فائقة مع المسؤول العثماني في جدة في القتال ضد البرتغاليين عندما هاجموا المنطقة عام 1541. ونتيجة لجهوده البطولية هذه، تمت زيادة حصته من عائدات جمارك جدة من قبل السلطان العثماني. وكذا ساهم أبو نعي في

<sup>35</sup> النهروالي، التذكرة، 150 ط.

<sup>36</sup> النهروالي، التذكرة، 150 ط-140 ط.

<sup>37</sup> Eyüp Sabri Paşa, *Kabe ve Mekke tarihi (Mir'a-ı Mekke)*, sadeleşiren Osman Erdem, (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 2017) 18-22. Kurşun, *Osmanlı*, 1/316. Aydeniz, *Osmanlı Devletinde Mekke*, 41.

<sup>38</sup> النهروالي، التذكرة، 36 و36 ط.

<sup>39</sup> Emecen, *Hicazda Osmanlı*, 92-93. Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke*, 41.

بناء قلعة جدة مع سلمان ريس. لكن كان هناك خلاف بين أبو نمي وسلمان ريس حول عائدات جدة، كما كان هناك خلاف كبير حول الجنود البحرين الأربعة آلاف الذين جاؤوا إلى جدة من مصر من قبل. تسبب الخلاف في مشاكل أمنية والإمدادات في جدة ومكة وبين هاتين المدينتين، إلى أن تم الصلح بين الطرفين.<sup>40</sup> وإن السلطان لام الأمير أشد اللوم على ظلمه وذكره بأجداده وأنه الحري به أن يقفو أثرهم ويتعد عن الظلم! فأجاب أبو نمي السلطان بأنه تاب عن خطئه وأصلح وأن الله يقبل التوبة عن عباده.<sup>41</sup>

هناك سجلات توثق العلاقات الطيبة بين أمير مكة والدولة العثمانية في الأرشيف العثماني، فعلى سبيل المثال، نجد في الوثيقة المؤرخة 20 شعبان 7/976 فبراير 1569، أرسل أمير مكة أبو نمي وبشكل تطوعي إلى اليمن دعماً لوجستياً من الخيل والجمال و زاد وعلف للحملة العثمانية تحت قيادة لآلآ عثمان باشا حاكم دمشق، لقمع تمرد الإمام الزيدي المطهر بن يحيى شرف الدين في اليمن. أعرب السلطان سليمان القانوني في رسالة شكر للأمير أبي نمي، عن ارتياحه وشكره للدعم الذي قدمه للأمير لجيشه، وطلب منه الاستمرار في تقديم المساعدة قدر الإمكان بعد ذلك.<sup>42</sup>

حدث مفصلي مهم في تاريخ الحجاز حدد شكل إمارة الحجاز وعلاقات أمير مكة مع العاصمة العثمانية، الحادثة مروية في تذكرة النهروالي من وجهة نظر أمير مكة ومتناقضة تماماً مع ما يرويه والي مصر حيث يدافع عن طلبه في عزل أمير مكة أبي نمي وابنه الأمير المشترك معه، ونحن سنروي هنا الروايتين كما رووها ولننتمز الموضوعية العلمية في التحليل.

الحادثة جاءت في التذكرة على النحو التالي: وقع في يوم النحر عاشر ذي الحجة سنة ثمان وخمسين بمنى 1551/958، أن أمير الحاج المصري محمود سنة ثمان وخمسين، أرسل يوم النحر بمنى شخصاً يقال محمد جركس، إلى بيت الشريف بمنى فكشف عليه فوجد الشريف وأولاده في قلة من الخدم والحشم. وركب أمير الحاج في نحو عشرين فرساً ونحو خمسين من العسكر مسلحين وقصد بيت الشريف، ووقع القتال والقتلى من الطرفين، ووصل الأمر إلى قاضي مكة محمد جلي بن محمود فتوجه إلى السيد الشريف وسأله عن سبب هذه المحاربة، فقال: لا علم لي بذلك إلا أنني آمن في بيتي، ولم أدر إلا وأمير الحاج بعسكره وسلاحه هجم على بيتي وقتل طائفة من عبيدي، وقال أمير الحاج: معي حكم السلطان بعزل السيد الشريف، وإقامة زائر بن محرم مقامه، فلام القاضي أمير الحاج مقاتلة الأمير قبل اطلاعه على حكم السلطان! فقال: هكذا وقع، وأطلع السيد الشريف على الحكم ذلك قال: سمعاً وطاعة لمرسوم السلطان ولكن أين المتسلم ومن يضبط البلاد؟! فقال أمير الحاج: الوالي الجديد زائر بن محرم وصل إلى جدة، وأنا أحفظ البلاد إلى أن يجيء فامض أنت إلى حالك، فركب السيد الشريف ونزل إلى مزدلفة وترك بعض أسبابه في بيته فسمع الناس أن السيد الشريف توجه إلى مزدلفة وأخلى البلاد فاضطربت الناس وتجمعت طوائف العربان للنهب والغارة، وتوجهت العرب العصاة إلى مكة لينهبوها لأنها خالية، فتوجه الشريف إلى مكة وحفظها ودار ولده أحمد في شوارعها ومسك جماعة من الحرامية وقطع أيديهم، ووجد بعض عبيد السيد الشريف محمد جركس في الطواف فقتلوه من غير أن يأمرهم الشريف بذلك، وتسامعت العامة به فأحرقوه في المسعى. ثم وقع الاتفاق على أن يقضوا نسكهم ويرحلوا ورجع الوالي الجديد وأعوانه من أولاد محرم إلى مصر، ورحل الحاج المصري يوم عشرين من ذي الحجة وكفى الله شرهم، وأرسل السيد الشريف السيد عجل إلى الأبواب العالية فجاء

<sup>40</sup> Emecen, "Ebû Nümeý", 204-205; İdris Bostan, "Selman Reis" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2009), 36/ 444-446.

<sup>41</sup> Aydeniz, *Osmanlı Devletinde Mekke*, 41.

<sup>42</sup> BOA, A. [DVNSMHHM.d] Gömlek No. 7 - 2769- 2758. Mehmet İpşirli "Koca Sinan Paşa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2002), 26/137-138.

الجواب بالإنعام على السيد الشريف وأمر بصلب أمير الحاج المصري محمود فشفع فيه علي باشا، ووصل السيد عجل في الموسم بالخلع والمراسم وحصل الأمن والاطمئنان ولله الحمد وحده.<sup>43</sup> وهذه رواية النهروالي، وهو يصور أمير الحاج المصري شخصاً مغموراً ومتهماً ويصور الشريف أمير مكة بريئاً، ولكن نجد في الأرشيف العثماني تقريراً لوالي مصر سميح علي باشا تصويراً مغايراً بالكلية لما يصوره النهروالي، ويمكننا هنا نقل بعض التفصيلات لما يقوله والي مصر علي باشا السلطان في مراسلته للسلطان حيث تساعدنا رؤية الأجواء التي اتخذ فيها السلطان سليمان قرار عزل أمير مكة أبو نمي، وتعيين زائر بن محرم أميراً لمكة!

حيث يقول والي مصر علي باشا: إن الأمير أبا نمي هو الذي حرّض الناس على الفوضى بسبب عزله، وأمر بقتل وحرق شخص بريء اسمه «جرکس محمد» بين الصفا والمروة، وذلك بسبب سعيه في عزل الشريف عن ولاية الحجاز! حيث كان النهروالي يقول: إن الشعب ثار على هذا الشخص وقتلوه بين الصفا والمروة دون أي سعي أو إشارة من قبل الأمير أبي نمي وابنه في ذلك. ويقول والي مصر: إن الشريف أرسل مئة شخص من رجاله إلى جدة ليقتلوا الأمير المكلف الجديد زائر بن محرم أو يأخذوه مكبلاً إلى الأمير أبي نمي، وأن مسؤول قلعة جدة منعهم من قتله وحفظه في القلعة، وأنهم فشلوا في التغلب على الشريف هذه السنة، ولكنه يجب اقتلاع الأمير أبي نمي من أرض الحجاز، وأنه بدوي يظلم من يقدر على ظلمه وأنه حوّل الدور بمكة إلى قلاع له بظلمه وتسلطه! وأن السلطان قادر على اقتلعه بسهولة، وأنه رغم الانعام على أمير مكة بورادات جدة فإنه لا يقابل إحسان السلطان بالطاعة إذ لا بد له من ذكر اسم السلطان فقط في خطبة الجمعة ولا ينبغي ذكر اسمه واسماء ابنائه مع اسم السلطان، وأن الأمير وأبناؤه تعودوا على التصرف في جزء من بيت المال في مكة وبعض الموارد المالية، وأنه لا بد من فرمانات التي تنظم الأمور المالية وتسحب يد الأمير أبي نمي من هذه المخصصات. وأن أبا نمي يمكنه أن يضر الينابيع التي تسقي جدة بالماء، وأنه لا بد من إرسال فرمان جديد في تعيين زائر بن محرم وتبليغ كليج بك بمساعدة الأمير الجديد في التغلب على أبي نمي لأنه كثير الظلم للحجاج وأنه تأمر مع العربان البدو الذين لا يراعون عهداً ولا ذمة في قتل وظلم من يريد أبو نمي قتله وظلمه! وأنه بعد التغلب على أبي نمي واستقرار الأمن والأمان في الحجاز يستطيع السلطان أن يثبت الأمير الجديد زائر بن محرم أو ينقله لأي مكان آخر يراه مناسباً.<sup>44</sup>

قام أمير مكة أبو نمي بدوره بحملته ضد والي مصر ومن تبعه من أمراء الحجاج، على سبيل المثال اشتكى الأمير من اجراء تهديد للأمير عند استلامه هدايا السلطان حيث جعلوه يمر أثناء قدومه لتلقي الهدايا من بين مدافع وأسلحة كثيرة وضخمة، حيث أننا نجد السلطان يبنه والي مصر على عدم تكرار مثل هذه الاجراءت مرة أخرى. فانطلاقاً من وجهتي النظر فإن السلطان سليمان القانوني لم يعزل الشريف أبا نمي بن بركات وابنه من إمارة مكة والحجاز، إما لخطأ الوالي الجديد في مقاتلته للشريف قبل إبلاغه حسب النهروالي، أو لقوة ومكر الشريف حسب رواية علي باشا والي مصر.

وإننا وبإطلاعنا على حجج الطرفين والمراسلات في الأرشيف، فإننا نرى أن ما رواه النهروالي أقرب إلى الواقع وأن المنطقة تميل إلى إمارة الأشراف في الحجاز، وأن والي مصر يسعى لبسط نفوذه على الحجاز ويتذرع لذلك بغيرته على ضرورة ذكر اسم السلطان في الحرمين في الخطب لوحده! وكذا يظهر حرصه على أموال الدولة العثمانية، مع أنّ السلطان يصرّح في عشرات الوثائق أنّ ما يهيمه في الحجاز هو سلامة الحرمين الشريفين والحجاج أولاً، وسعيه لكسب دعاء أهل الحرمين ثانياً، وهذا يعلل لنا قرار السلطان بعدم عزله للشريف

<sup>43</sup> النهروالي التذكرة، 17 ط 18 - ظ

<sup>44</sup> BOA, [TSM] Gömlek No. 5962/1-2, belge yeri 752 - 10; BOA, [TSM] Gömlek No. E. 7649/2.

أبا نمي وابنه الشريف حسن، بل على العكس من ذلك حكم السلطان على أمير الحاج المصري الذي أراد قتل أبا نمي بالإعدام، لكن استشفع فيه والي مصر سميز علي باشا فقبل السلطان شفاعته.

نرى في الوثائق تنبيه السلطان أولاً والي مصر سميز علي باشا على عدم التدخل في شؤون مكة وأميرها، وأن يترك أمر إدارة مكة كما كانت عليه قبل اجراءات العزل، ونرى أن السلطان أرسل في الوقت نفسه إلى أمير مكة رسائل ينبّه فيها على الالتزام بالشرع وعدم ظلم أحد والقيام على شؤون الحجاج بعدالة وهدده بأنه دائم المراقبة له ولأفعاله.<sup>45</sup>

وسياتي الحديث في الفقرة التالية عن حملة الشريف أمير مكة لعزل المسؤول العسكري العثماني بيري باشا عن الحجاز، وأنها باءت بالفشل في اقناع السلطان سليمان القانوني بضرورة عزله، رغم استخدام الشريف كل ما في وسعه من الهدايا لكل أصحاب القرار في العاصمة، إضافة إلى استخدامه للعلاقة القوية ما بين النهروالي ورجال الدولة العثمانية، ومن ثمّ تعمّده على التهديد بترك ضبط أمن الحجاز. لقد وصف النهروالي هذا الحدث المهم بالتفصيل في تذكّره، والذي يمكن أن يكون مثلاً على الأحداث السياسية بين الإداريين العثمانيين وإدارة الحجاز، هو حدث بيري باشا.

كانت مسؤولية أمن المنطقة ملقاة على عاتق أمراء مكة كما كان عليه الحال قبل سيطرة العثمانيين على الحجاز، ولم يتدخل العثمانيون بشكل مباشر في الحفاظ على أمن المنطقة بل كانوا يرسلون قوة رمزية صغيرة من مصر. كانت هذه الوحدة العسكرية تراقب الأمن بشكل عام بالتناوب لمدة عام في مكة وعام في المدينة المنورة. لكن أمير مكة أبو نمي أراد أن يضع الحرس العثماني تحت السيطرة وأراد إنهاء هذا الأمر، ولم يستجب بيري باشا قائد الوحدة لطلبات الأمير وكان أسلوبه عنيفاً. ما أدى إلى انزعاج الأمير من الوضع وأراد إقالة بيري باشا من المدينة. أرسل الأمير حسن بن أبي نمي، المؤرخ قطب الدين النهروالي إلى إسطنبول كسفير من قبله للسلطان سليمان القانوني، مع هدايا وافرة، وطالب بطرد بيري باشا من المدينة المنورة.<sup>46</sup>

كتب النهروالي كل تفاصيل رحلته إلى إسطنبول كسفير من أمير مكة في تذكّره. التقى النهروالي في إسطنبول بالصدر الأعظم رستم باشا أولاً وبكبار الشخصيات ومنهم شيخ الإسلام أبو السعود أفندي وقدم الهدايا لجميع البيروقراطيين ورسائل من أمير مكة، ولم يستطع النهروالي لقاء الخاصكية زوجة السلطان سليمان الشهيرة «بهرم سلطان» بسبب تفاقم مرضها، يبدو أن الأمير قد أجرى بعناية كل الخطوات التي يحتاج إلى اتخاذها من أجل الحصول على استجابة إيجابية لمطلبه، ولكن على الرغم من كل هذه الاستعدادات، السلطان لم يقبل طلب عزل بيري باشا من المدينة المنورة مع جنوده، وكان النهروالي قد أحضر كتاباً من أمير مكة يسلمه للسلطان في حال كان قرار سلطان سلبياً، مضمونه: «أن الآراء الشريفة إن استقرت على إبقاء بيري وعسكره في المدينة فنحن نرفع يدنا عن المدينة وتكون المدينة حينئذ في درك بيري وعسكره، ولا نطالب نحن بشيء من الذي يتوقع من اختلال أمورها». الوزراء ورجال الدولة الذين قابلهم النهروالي كلهم قالوا: إن هذه الرسالة ستؤدي إلى تفاقم المشكلة، وأنه لن يكون من الممكن إبعاد السلطان عن قرار اتخذه، وقالوا إن هذا العرض ينسب العجز على السلطان من المحافظة على أمن المدينة، وأنه في حال شعور السلطان بهذه الحالة، سيتم إبعاد الأمراء بالكامل من هناك وسيكون من الصعب إدراك العواقب لاحقاً. وحذّر الوزير الأعظم رستم باشا النهروالي من التسبب في هذه النتائج السيئة. أصر النهروالي على تنفيذ الأمر الموكل إليه، أوصل رستم باشا طلبه إلى السلطان مرة أخرى. ولم يتغير شيئاً.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> BOA, [TSMK] *Mühimme*, Gömlek No. 888, 260b; BOA, [TSMK] *Mühimme*, Gömlek No. 888, 232 b.

<sup>46</sup> Uzunçarşılı, *Mekke*, s. 25.

<sup>47</sup> النهروالي، التذكرة، 127 و140-و.

النقطة الأكثر لفتاً للانتباه في هذه الحادثة التي ذكرها النهروالي هي: إصرار السلطان على عدم إقالة بيري باشا لأنه كان يمثل القوة العثمانية الوحيدة في المنطقة وحكم بترك الأمر على تقييم الوضع في المدينة المنورة ضمن الآلية الداخلية للدولة العثمانية وإن بقاء الباشا في المنصب أو فصله بقي مرهوناً على القاضي العثماني العامل في المنطقة. يمكننا القول هنا إن السلطان لم يتخل عن القوة الرمزية لدولته في الحجاز.

## 2.2. علاقة العثمانيين بالشعب في المنطقة

وهناك أمثلة أخرى لأحداث واقعية صدرت عن قلم شاهد على عصره كتب بعفوية في مذكراته حدثت بين رجال الدولة العثمانيين والحجاز تحتوي على تفاصيل مهمة تلقي الضوء على طبيعة العلاقة بين الدولة والناس في المنطقة. فمن هذه الأمثلة مشاهد ملفتة للانتباه عن مرور الجيش العثماني بقيادة الوزير سنان باشا في منطقة الحجاز في طريقهم لقمع تمرد في اليمن. ذهب قوجه سنان باشا إلى اليمن بالمرور عبر المدينة المنورة ومكة المكرمة مع جيشه في 21 صفر 15/976 أغسطس 1568. وكان النهروالي في طريق عودته إلى مكة بعد زيارة قام بها إلى المدينة المنورة، مر المؤلف في طريقه على قوجه سنان باشا والجيش المرافق له، وأشاد في تذكروته بالجيش العثماني في حجمه وترتيبه وأبدى إعجابه به. وكتب أن جزء الجيش الذي ذهب برأ كان حوالي خمسة عشر ألفاً، منهم ألفان من الفرسان وأكثر من عشرة آلاف من الإبل. ونقل النهروالي عن رسول أمير منطقة ينبع الشمالية علي بن دراج، أن الجيش لم يؤذ أو يزعج أي شخص من الناس في جميع المناطق التي مر بها منذ لحظة دخوله من الجانب الشمالي من الحجاز.<sup>48</sup>

يذكر النهروالي أن الجنود الذين ذهبوا برأ مروا بمكة المكرمة بطريقة منظمة للغاية بأجمل ملابسهم. وكان هنا قد ازداد عدد الجيش، اقترب عدد الفرسان من ثلاثة آلاف فارس، واقترب عدد جنود الإبل من عشرين ألفاً. يقول: كان اليوم الذي دخل فيه الجيش العثماني مكة يوماً مشهوداً. لأن مكة المكرمة لم تشهد مثل هذا الجيش الكبير والمنظم هذا التنظيم القوي من ذي قبل.<sup>49</sup>

## 3.2. علاقة العثمانيين مع علماء وأعيان المنطقة

يمكننا رؤية تأييد العلماء الأعلام وأشهر المؤرخين للسلطان العثماني فعلى سبيل المثال نذكر هنا المؤرخ صاحب النور السافر في أعيان القرن العاشر عبد القادر بن أنس بن عبد الله الشهير بلقب عيدروس (ت 1038 / 1628-29) يترحم على السلطان العثماني سليمان القانوني بن سليم الأول. وكتب عنه وفي هذا العام 1565/974، توفي السلطان سليمان بن سليم، إنه سلطان عادل وفاضل. وكتب المراثي على وفاته وقال: لو لم يكن الهدف من هذا الكتاب هو ذكر العلماء فقط، لكتبت المزيد عن فضائله وميزاته حسناته.<sup>50</sup> يُلاحظ أن أبو الفضل محب الدين جارالله محمد بن عبد العزيز بن عمر بن فهد الهاشمي المكي (ت 1547/954) المشهور بابن فهد، الأكثر شهرة من عيدروس، كان أيضاً من المثنيين على العثمانيين، وهو مؤرخ التقى بجميع مؤرخي تلك الفترة واستفاد منهم وأقام علاقات جيدة معهم، مثل المؤرخ ابن طولون ومؤرخ المدينة السمهودي.<sup>51</sup> لقد ألف جار الله ابن فهد، كتاب الجواهر الحسان في مناقب السلطان سليمان 10 رمضان 928 (3 أغسطس 1522).<sup>52</sup> وكمثال للعلماء الأعلام يمكننا ذكر ابن حجر الهيثمي أحمد بن

<sup>48</sup> İpşirli, "Koca Sinan Paşa" *DİA*, 26/137.

<sup>49</sup> النهروالي، التذكرة، 38 و40-ظ.

<sup>50</sup> أبو عبد القادر بن شيبخ بن عبد الله «عيدروس». النور السافر في أخبار القرن العاشر. (بيروت: دار الكتب العلمية. 1985/1405). 396.

<sup>51</sup> الهيلة، التاريخ والمؤرخون في مكة المكرمة. 1/251-274.

<sup>52</sup> Sâmi es-Sakkâr, "İbn Fehd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1999) 19/486-

محمد الهيثمي السعدي (ت 1567/974) والذي يمكننا معرفة نظريته الإيجابية تجاه العثمانيين أيضاً من خلال مؤلفاته. بل نرى تأييد العلماء المشهورين في القرن الذي يليه أيضاً حيث يذكر ان عماد الحنبلي عبد الحي بن أحمد بن محمد الصالحي الحنبلي (ت 1679/1089). عن سليمان القانوني: أنه سلطان مجاهد في سبيل الله. وأنه مجدد أمة محمد في القرن العاشر. وأن فضائله لن تحصى!<sup>53</sup>

#### 2.4. الاهتمامات المذهبية والسلطة القضائية للعثمانيين في المنطقة

انتقلت إدارة الحجاز إلى العثمانيين بعد دولة الأيوبيين ثم المماليك، كان النظام الأيوبي يقدم المذهب الشافعي على المذاهب الأخرى وكان النظام المملوكي مبني على احترام المذاهب السنية الأربعة يهتم بها جميعاً مع تفضيل مذهب الشافعي على الآخرين. وأنشأ المماليك مدارس مقسمة على أربعة أقسام تدرّس هذه المذاهب جميعها في آن واحد. كان المماليك يعيّنون قاضياً للقضاة لكل مذهب سني. حافظ العثمانيون على تعيين قضاة ومفتين من المذاهب الأربعة واهتموا بالأمر كما كان الحال عليه في وقت المماليك والشيء الذي تغير في عهد الدولة العثمانية هو الاهتمام الظاهر بالمذهب الحنفي، وكان للقضاة الحنفية المعيّنين من مركز الخلافة في الحجاز مسؤوليات وصلاحيات واسعة. ويتبين من وثائق الأرشيف أن مسؤولية المؤسسات التي أقامها السلاطين في مكة تقع على عاتق قضاة مكة.<sup>54</sup> وكتيجة للأهمية التي أولاهها الأيوبيون للشافعية ثم المماليك قبل الدولة العثمانية، كان للقضاة الشافعية أولوية في المنطقة. فعلى سبيل المثال كان قاضي منطقة ينبع إبراهيم بن يحيى بن محمد من بني زباله شافعي المذهب، وإنه اعتزل القضاء وغادر منطقة ينبع عندما تولى العثمانيون إدارة البلاد واستقر في المدينة المنورة.<sup>55</sup>

ولا بد هنا من الوقوف على محورية دور القضاة الحنفية المعيّنين من مركز الخلافة إسطنبول إذ كانوا بمثابة باب الوصول إلى مركز القرار السلطاني. وإننا نلاحظ وهذا من باب البداهة أن يقدم العثمانيون لممثلي مذهبهم الرسمي للدولة وهو المذهب الحنفي خدمات وامكانيات كثيرة، فإننا نرى اعمار مركز الافتاء الحنفي في مكة وتقديم الدعم اللازم لهم إلى جانب أولوية قضاة المذهب الحنفي في المنطقة. على أن المفتين كانوا من سكان المنطقة على خلاف القضاة الحنفية. وإلى جانب القاضي الحنفي كان العثمانيون يولّون ناظر الأموال الذي يشرف على توزيع المستحقات المالية وكذلك كانوا يولّون شيخ الحرم.<sup>56</sup>

تم تعيين أول قاضٍ عثماني في مكة في عهد السلطان سليم الأول. وكان قضاة المذهب الحنفي المعيّنين من قبل العثمانيين، المخاطبين المباشرين للدولة. كان هناك قضاة من المذهب المالكي والحنبلي أيضاً إلى جانب القضاة الحنفية والشافعية في الحجاز أيام العثمانيين إلا أنهم كانوا يقدمون القاضي الحنفي على قضاة ومفتي المذاهب الثلاثة الأخرى، وكان القاضي الحنفي بمثابة القاضي الرئيسي. كانت المحكمة الحنفية كمحكمة رئيسية أو عليا فإن قضاة المذهب الثلاثة الأخرى إما يرفعون القضايا المهمة إلى هذه المحكمة الكبرى أو يتشاورون مع القاضي الحنفي. وكانت سجلات قضايا محاكم المذاهب الثلاثة تُرفع إلى محكمة القاضي الحنفي كل ثلاثة أشهر.<sup>57</sup> وكتيجة للأهمية التي توليها الدولة للحنفية، فإن فعالية المذهب الحنفي

487.

<sup>53</sup> عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ت: محمود الأرنؤوط. (دمشق: دار ابن كثير 1986) 549/10.

<sup>54</sup> BOA, A. [DVNSMHH.d], Gömlek No. 28-292; BOA, A. [DVNSMHH.d], Gömlek No. 55-11.

<sup>55</sup> النهروالي، الفذكرة، 150 ط.

<sup>56</sup> Aydeniz, *Osmanlı Devletinde Mekke*, 32.

<sup>57</sup> BOA, *Mühimme defteri*, Gömlek no. 5, 92; Uzunçarşılı, *Mekke*, s. 62-63; M Akif Aydın, *Türk hukuk tarihi*, (İstanbul: Beta Yayınları, 2017) 91.



لم تبقى في إطار القضاء فقط، وإنما نرى أمير مكة وسَّع مبنى الافتاء للمذهب الحنفي في المسجد الحرام وزاد الاهتمام بالمذهب على نطاق واسع.<sup>58</sup>

وعلى الرغم من تقدم القضاة الحنيفة فإننا نرى بروز بعض الشخصيات غير الحنفية أيضا في الحجاز وخاصة المنسوبين لأهل البيت حيث كان السلطان يرغب في كسب ودِّهم ودعائهم، هناك معلومات مفصلة عن القاضي حسين بن أبي بكر الحسيني المالكي المنسوب لأهل البيت كانت له مكانته الخاصة في المجتمع وله زعامته الدينية وله خدمات جليلة في المنطقة. على سبيل أشرف على فتح قناة مائية من عرفات إلى مكة في ظل ظروف صعبة للغاية نيابة عن الدولة العثمانية. كما عينه القانوني مدرِّسا لمدرسة السليمانية المالكية التي بناها في مكة.<sup>59</sup> وكان إلى دوره الريادي في شعائر الحج يقوم بوظائف خاصة مثل تكليفه بتغيير كساء الحجرة النبوية عام 1572/980.<sup>60</sup> وكانت له خدمات أخرى مثل منعه لعرب زيد في منطقة أبو مرغ من تحصيلهم الزائد للضرائب من المارة في مناطقهم. لكنهم استمروا في تحصيل الضرائب ففاهم المالكي إلى اليمن باستثناء عدد قليل منهم. كان للقاضي الحسيني المالكي إمكانيات مالية كبيرة وكان يقدم الكثير من الهدايا والمكافآت لمحيطه، وكان محبوباً ومحترماً.<sup>61</sup> إن القاضي المالكي لم يُمنح صفة رسمية من الدولة العثمانية في البداية إلا أنه كان يؤدي واجبات مهمة مثل مسؤولية ناظر الحرم وخطبة الموقف في عرفات، ولكن تم تعيينه 1569/976 في هذه الأعمال بشكل رسمي من الدولة مقابل راتب يتلقاه ويضفيه الرسمية من قبل الدولة العثمانية.<sup>62</sup> وإن السلطان سليمان كان يحرص على تعيين قضاة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورغم اصرار بيبري باشا على السلطان أن يولي قاضيا من العاصمة إسطنبول إلا أن السلطان يجيبه أنه يطلب ود أهل بيت رسول الله ويطلب دعاءهم وأنه يكفيه شرف ذكر اسمه في الحرمين الشريفين.<sup>63</sup>

### 3. العلاقات الاقتصادية بالعاصمة العثمانية

#### 3.1. الحالة الاقتصادية في الحجاز

بعد إعلان الأمير بركات في مكة المكرمة طاعته للسلطان سليم الأول، أصبحت منطقة الحجاز، وخاصة عاصمتها مدينة مكة المكرمة، خاضعة بالكامل للدولة العثمانية اقتصادياً من خلال مصر كما كانت تتبعها سياسياً وإدارياً. ومع ذلك كانت الرواتب والهدايا وريع أوقاف الحرمين تأتي أيضا من جميع المناطق الإسلامية وعلى رأسها من العاصمة العثمانية إسطنبول، على أن المساعدة المالية للعثمانيين في الحجاز لم تبدأ مع السيطرة العثمانية على المنطقة بل تعود إلى ما قبل السيطرة السياسية. لقد تم البدء في إرسال الصدقات إلى الحرمين من قبل العثمانيين في عهد السلطان يلدريم بايزيد وابنه السلطان محمد جلبي (1413 - 1421). وإن كمية الصدقات المرسلة إلى مكة زادت مع مرور الوقت. ففي عهد السلطان مراد الثاني والد السلطان محمد الفاتح تضاعف المقدار الذي كان يرسله بانتظام كل عام.<sup>64</sup> ولقد قام السلطان سليم الأول بتخصيص أوقاف في مدن مختلفة إلى الحرمين وأرسل مائتي ألف من الذهب لتوزيعها في الحرمين مع القافلة المسماة بالصرة الهيومانية إلى شريف مكة في عام 1517، وهو العام الذي تم فيه ربط الحجاز بالدولة العثمانية. وبهذه الطريقة ضاعف السلطان سليم المبلغ الذي أرسله جده السلطان الفاتح محمد الثاني.<sup>65</sup>

<sup>58</sup> النهوالي، الأعلام، 296/2-298.

<sup>59</sup> النهوالي، الأعلام، 348-352.

<sup>60</sup> النهوالي، التذكرة، 40 و40- ط.

<sup>61</sup> النهوالي، التذكرة، 38 و.

<sup>62</sup> النهوالي، التذكرة، 38 و- 39 ط.

<sup>63</sup> Aydeniz, *Osmanlı Devletinde Mekke*, 34; Uzunçarşılı, *Mekke*, s. 13-15.

<sup>64</sup> Uzunçarşılı, *Mekke*, s. 13-15.

<sup>65</sup> علي بن تاج الدين السنجاري، منائح الكرم في أخبار مكة وولاية الحرم، 349-340/1. النهوالي، الأعلام، 296-292/2.



يفيدنا النهروالي بمعلومات مهمة عن الحياة الاقتصادية في الحجاز وفي البلاد العثمانية وكذلك عن العلاقات الاقتصادية بين الحجاز وإسطنبول. حيث يذكر النهروالي أنه التقى مع الأمير بيازيد بن سليمان القانوني في مدينة كوتاهيا أثناء رحلته إلى إسطنبول. وفي هذا الاجتماع جرى بينهما حديث عن الأحوال الاقتصادية في الحجاز ذكر النهروالي أنها إحدى وثلاثين ألف ذهب وقال إنها من أوقاف المسلمين يجمعونها في الخزينة وما يرسلون إلا هذا المقدار، وأن مملكة آل عثمان عظيمة وأنها تزيد على ملك الخلفاء، وأن في كتاب الصفدي في الوافي بالوافيات معلومات عن أوقاف كثيرة مخصصة للجرحمين ينبغي أن ترسل.<sup>66</sup> قال الأمير العثماني: إن قدر الله الملك لنا أخرجت جميع أوقاف المسلمين بالتمام والكمال وزدت مقدار ذلك من عندي خارجاً عن ذلك.»<sup>67</sup>

يمكننا هنا القول بأن النهروالي كمؤرخ رغم علاقته القوية مع العثمانيين كان ينتقد الأخطاء التي يراها منهم سواء في كان هذا الانتقاد للسلطان أو لولاته في المنطقة فهنا ينتقد إرسال العثمانيين للربيع الذي يستطيعون إرسال أكثر منه، كما نرى في كتابه البرق اليماني انتقادات لإجراءات بعض الولاة العثمانيين في المنطقة.

### 3.2. مخصصات الأمراء وبعض العاملين في المنطقة

إلى جانب مخصصات الحجاز من خزينة مصر كانت هناك نسبة تدفع للأمراء مكة من ريع الضرائب من ميناء جدة، وكانت الحجاز مغفية من جميع أنواع الضرائب التي كانت المناطق الأخرى تدفعها للدولة. ولم يجد المؤرخ خليل ساحلي أوغلو قيوداً لضرائب تأخذ من الحجاز في العهد القانوني.<sup>68</sup> ولو نظرنا في مخصصات بعض الأمراء والموظفين المهمين العاملين في منطقة الحجاز خلال الفترة المتناولة في المقال نجدها على الشكل التالي:

لقد كانت العاصمة ترسل إلى أمراء مكة في كل عام 25000 قرش والصرة الهومايونية التي كانت تحتوي الكثير من الأعطيات والهدايا و5000 قرش آخر. وبالإضافة إلى كل ذلك، تم رفع نسبة مخصصات أمير مكة أبو نمي من عائدات جمارك جدة بعد مشاركته البطولية مع القائد العثماني في جدة في حربه ضد البرتغاليين في جدة عام هـ 1542/948 م.<sup>69</sup>

كانت الإدارة العثمانية في إسطنبول تحدد المبلغ الذي يحصل عليه مفتي مكة مقابل القيام بواجبه. فإننا نجد في الأرشيف طلب زيادة في راتب المفتي في عهد أبو نمي مرسل من قبل الأمير المشترك حسن بن أبي نمي. وطالب الأمير برفع راتب المفتي بهاء الدين أفندي إلى نفس مستوى مرتب أقرانه. ويطلب أيضاً بتخصيص حصة من الهدايا السلطانية لابن هذا القاضي.<sup>70</sup>

نرى في الوثائق الشكاوى التي تصل إلى إسطنبول بعدم إرسال بعض المخصصات السنوية المستحقة التي كانت ترسل من مصر لمكة، وتبنيها السلطان لوالي مصر بإرسال كل ما نقص من السنين، وكذلك نرى بعض التعليمات من السلطان لأمر مكة في إعطاء بعض المسلمين من الهند أثناء التوزيع. وكذلك نرى أمراً لقاضي المدينة بتوزيع القمح بالعدل.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> للمزيد من المعلومات عن الوزير علي بن عيسى بن دواد بن الجراح. ينظر: أبو الصفا صلاح الدين خليل بن عزالدین الدبیع بن عبد الله الصفدي. الوافي بالوافيات. تحقيق أحمد أرناؤوط (بيروت: دار إحياء التراث 2000) 245-255.

<sup>67</sup> النهروالي. التذكرة. 127 و127 ط.

<sup>68</sup> خليل ساحلي أوغلي. من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني. (إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإسطنبول «إرسبكا» 2000) 58.

<sup>69</sup> Emecen, "Ebü Nüme", 204-205; Aydeniz, *Osmanlı Devletinde Mekke*, 34; Mehmet Güneş, *Evlilya Çelebi'nin İzinde Gül Medeniyetinin Başkenti*, (Ankara: Bengü Yayınları 2011) 40-47.

<sup>70</sup> BOA, [TSM] Gömlek No. 8544/5-6, 872 - 42-43.

<sup>71</sup> BOA, [TSM] Gömlek No: 334/1; [TSM] Gömlek No. 9-210; Gömlek No. 21-55.

## الخاتمة

وفي الختام يمكننا من خلال البحث القول بأنّ بداية توجه البحريّ للعثمانيين للحجاز كان بطلب من المماليك وقناصوه الغوري تحديداً الذي كان مطالباً لمساعدة المسلمين في التغلب على غارات البرتغاليين على البلاد الإسلامية. إنّ العثمانيين الذين استولوا على الحجاز عام 1517 في عهد السلطان سليم الأول بإعلان أمير مكة طاعته لهم، جعلوا للحجاز مكانة خاصة، ولم يجعلوها ولاية مستقلة خاضعة مباشرة للعاصمة تقديراً لدور الأشراف من نسل الحسن بن علي الذين كانوا يحكمون المنطقة قبل سيطرة العثمانيين على عاصمة المنطقة مكة المكرمة، ولم يرفعوا علم دولتهم في الحجاز لقرون طويلة بسبب هذا الاحترام. لقد كانت الإمارة في مكة المكرمة مشتركة بين الأمير الأول وولي عهده، وكانت شخصية محمد أبي نمي بن بركات هي الشخصية البارزة القوية، حاول السلطان سليمان عزله بسبب شكاوى جاءت من موظفي الدولة لكنه تراجع عن ذلك، وبقيت الإمارة بعد ذلك له ولأولاده بأمر من السلطان سليمان القانوني كما كان عليه، ولم يتغير حتى العهد السعودي عام 1924. فكما نرى أن هناك احتراماً من السلطان لأهل بيت الرسول عليه الصلاة والسلام، هناك اعتراف واحترام من أعيان المنطقة تجاه الدولة العثمانية، وثناء من مؤرخي وعلماء الحجاز للسلطين العثمانيين وخاصة السلطان سليمان القانوني.

عَيّن العثمانيون أعيان أهل البيت في مناصب مهمة في الحرمين كمشيخة الحرم وكقضاة في مكة والمدينة، رغم اعتراض بعض الإداريين على هذا وطلبهم قضاة أترك معينين من العاصمة العثمانية. وكما يمكننا الحديث عن صعود للمذهب الحنفي مع سيطرة العثمانيين على الحجاز، وأن القضاة الحنفية كانوا بمثابة كبار القضاة حيث كانت تعرض عليهم كل القضايا المهمة وتعرض عليهم سجلات المحاكم الأخرى في كل ثلاثة أشهر. وأخيراً نشير إلى أن منطقة الحجاز كانت مرتبطة بالدولة العثمانية اقتصادياً كما ارتبطت بها سياسياً وإدارياً - مع ما كان لها من الإستقلالية الخاصة بها- حيث كانت تتبع لها من خلال مصر. والجدير بالذكر أنّ مكة كانت لها الأوقاف والخصوصيات الاقتصادية من الأوقاف الموجودة في كل العالم الإسلامي وخاصة في بلاد الأناضول، لاحتوائها الكعبة المشرفة حيث مهبط الوحي الأول والمدينة المنورة مرقد خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم.

## المصادر والمراجع

- ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقيق محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 1986.
- أوزتونا، يلماز، تاريخ الدولة العثمانية. ترجمة عدنان محمود سلمان. إسطنبول: منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، الطبعة الأولى 1988.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم البلدان. المجلد 7. بيروت: دار صادر، الطبعة الثانية، 1995.
- ساحلي أوغلي، خليل، من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني. إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإسطنبول «إرسিকা» الطبعة الأولى، 2000.
- الصفدي، صلاح الدين أبو الصفاء خليل بن أيك بن عبد الله، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد أرناؤوط، بيروت: دار إحياء التراث الطبعة الأولى، 2000.
- العش، يوسف، الدولة الأموية والأحداث التي سبقتها ومهدت لها ابتداء من فتنة عثمان. دمشق: دار الفكر، الطبعة الثانية 1985/1406، تصوير 1992.
- علي بن تاج الدين بن تقي الدين السنجاري، منائح الكرم في أخبار مكة والبيت وولاية الحرم، تحقيق: ماجدة زكريا. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الدراسات العليا، أطروحة دكتوراه، 1994.

- العبيدروس، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله ، النور السافر في أخبار القرن العاشر، تحقيق أحمد حالو، بيروت: دار صادر ، الطبعة الأولى 2001.
- غيثان بن علي بن جريس، دراسات في تاريخ الحجاز السياسي والحضاري. مكة: نادي مكة الثقافي، الطبعة الأولى، 2004/1425.
- المالكي، سليمان عبد الغني، بلاد الحجاز منذ عهد الأشرف حتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد. الرياض: مطبوعات دار الملك عبد العزيز، الطبعة الثانية ، 1983 /1403 .
- المحبي، محمد أمين بن فضل الله بن محب الله الدمشقي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، بيروت: دار صادر الطبعة الأولى، د ت.
- النهروالي، قطب الدين محمد بن أحمد المكي، غزوات الجراكسة والأتراك في جنوب الجزيرة (المسمى) البرق اليماني في الفتح العثماني، تحقيق حمد الجاسر، الرياض: منشورات دار اليمامة الطبعة الأولى 1967 .
- النهروالي، قطب الدين محمد بن أحمد المكي، التذكرة، مخطوط في مكتبة بايزيد، مجموعة ولي أفندي رقم المخطوط (2440).
- النهروالي، قطب الدين محمد بن أحمد المكي، الإعلام بأعلام بيت الله الحرام. تحقيق هشام عطا. مكة المكرمة: المكتبة التجارية، الطبعة الأولى، 1996.
- الهيلة، محمد الحبيب، التاريخ والمؤرخون في مكة المكرمة من القرن الثالث الهجري إلى القرن الرابع عشر. مكة المكرمة: مؤسسة الفرقان فرع مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 2017.

## KAYNAKÇA

- Aydeniz, Tuğba. *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1517-1617)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Ana Bilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2010.
- Ayderûs, Abdülkâdir b. Şeyh b. Abdullah, *En-nûr es-sâfir an ahhâr el-karn el-âşir*, thk. Ahmed Hâlu, Dâr Sâdır, Beyrût 2001.
- Aydın, M. Akif, *Türk hukuk tarihi*, İstanbul: Beta Yayınları, 13. Baskı, 2017.
- Blackburn, Richard, *Journey to the Sublime Porte Nahrawani, Mu. ammad Ibn-.Ala.-ad-Din*. Würzburg: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt. 2005.
- Bostan, İdris, "Selman Reis" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/555-563. İstanbul: TDV, 2009.
- Bozkurt, Nebi, Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Mekke" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/555-563. İstanbul: TDV, 2003.
- Dımaşkı Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah, *Hulasatü'l-eser fi a'yani'l-karni'l-hadi aşer*, Dâr Sâdır, Beyrût ty.
- Emecen, Feridün, "Ebû Nümeý" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/204-205. İstanbul: TDV, 1994.
- Emecen, Feridün, "Hicaz'da Osmanlı Hakimiyetinin Tesisi ve Ebû Nümeý", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 14 (1994), 87-120.

- Eyüp Sabri Paşa, *Kabe ve Mekke tarihi (Mir'a-ı Mekke)*. sadeleştiren Osman Erdem, İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 2017.
- Güneş, Mehmet, *Evlîya Çelebi'nin İzinde Gül Medeniyetinin Başkenti*. Ankara: Bengü Yayınları 1. Baskı 2011.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-Büldân*. Thk. Mahmud Ernaût. Beyrut: Dâr Sâdır 2. Baskı, 1995.
- Heyle, Muhammed el-Habib, *et-Tarih ve'l-müerrihûn fi Mekketel-Mükerreme mine'l-karn es-sâlis ile'l-karn er-rân' aşer*. Mekke: Müessesetü'l-Furkan Fıru Mekke, 2017.
- İbnü'l-İmâd, Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtüz-zeheb fi ahbâr men zeheb*. thk. Mahmud Arnaût, Dımaşk: Dâr İbn Kesir, 1986.
- İnalcık, Halil, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar Kalsik Dönem (1302-1606)*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- İpşirli, Mehmet "Koca Sinan Paşa" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/137-138. İstanbul: TDV, 2002.
- Kurşun, Zekerîyya, "Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz 1517-1919", *Osmanlı*. Ankara: Semih Ofsit 1999.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Hicaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/432-437. İstanbul: TDV, 1998.
- Mâlikî, Süleyman Abdülgani, *Bilâdü Hicaz münzü ahdi'l-Eşrâf hattâ sukûti'l-Hilâfe el-Abbâsiyye fi Bağdâd*. Riyad: Matbûaat Dâretü'l-Melik Abdülaziz 2. Baskı.1403/1983.
- Nehrevâlî, Kutbeddin Muhammed b. Ahmed el-Mekkî, *Tezkire*, Yazma Eser, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi koleksiyonu, no. 2440.
- Nehrevâlî, Kutbeddin Muhammed b. Ahmed el-Mekkî, *İ'lam bi-a'lamî Beytillahi(beledillahi)'l-Haram*, thk. Hişam Ata. Mekke: el-Mektebe et-Ticâriyye 1996.
- Nehrevâlî, Kutbeddin Muhammed b. Ahmed el-Mekkî, *Gazavâtu el-Çerâkise ve'l-Etrâk fi cenubi el-Cezîre (el-musamma) el-Berku'l-Yemânî fi'l-fethi'l-'Osmânî*. Thk. Hamed el-Câsir, Riyad: Dâru'l-Yemâme 1967.
- Özlu, Zeynel, "Osmanlı Devleti'nin Hz. Ali Ahfadı (Şerifler) İle İlgili Uygulamalarına Dair Bir Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 61(2012) 222.
- Öztuna, Yılmaz, *Tarihi ed-Devleti el-Osmaniyye*, Tercüme Adnan Selman. İstanbul: Müssetü Feysal Litemvîl, 1. Baskı 1998.
- Sahilioğlu, Halil, *Min tarihi'l-aktâr el-Arabiyye fil-ahdi'l-Osmânî*. İstanbul: Merkez Ehbâs Lit'tarih ve'l-Funûn ves-Sekâfe el-İslâmiyye IRCICA 2000.

- Sakkâr, Sâmî, "İbn Fehd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/486-487. İstanbul: TDV, 1999.
- Sencârî, Ali b. Tâceddîn b. Takiyyüddîn, *Menâih el-kerem fi ahbâri Mekke ve vulâti'l-haram*. Thk. Mâcide Zekeriyâ. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Külliyyati ed-Dirâsât el-Ulyâ, Doktora Tezi, 1994.
- Seyyid, Eymen Fuâd, "Nehrevâli" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/ 547-548. İstanbul: TDV, 2006.
- Uş, Yusuf, *ed-Devletü'l-Emeviyye ve el-ahdâs elletî sebekathâ ve mehhedet lehâ ibtidâen min fitneti Osman*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2. Baskı, 1406/1985.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.

### Osmanlı Arşiv Belgeleri

- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*, No. 721/11, Gömlek No. 302 – 38.
- BOA, *Mühimme Defteri A.* [DVNSMHHM.d]. No. 073, Gömlek No. 45.
- BOA, *Mühimme Defteri A.* [DVNSMHHM.d]. No. 2739, Gömlek No. 7.
- BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*, No. 8544, Gömlek No. 7.
- BOA *Mühimme Derfteri*, No. 262-265. Gömlek No. 5,10.
- BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*, No: 721/11, Gömlek No, 302 – 38.
- BOA, A. [DVNSMHHM.d]. Gömlek No. 27 – 173.
- BOA, A. [DVNSMHHM.d]. Gömlek No. 7 – 2769- 2758.
- BOA, A. [DVNSMHHM.d]. Gömlek No. 28-292.
- BOA, A. [DVNSMHHM.d]. Gömlek No. 55–11.
- BOA, *Mühimme defteri*, Gömlek no. 5, 92.
- BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*, Gömlek No. 8544/5-6, 872 – 42-43.
- BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*, Gömlek No: 334/1.
- BOA, [TSMHA e] Gömlek No. 9–210; Gömlek No. 21–55.
- BOA, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, *Mühimme Defteri*, Gömlek No. 888, 260b.
- BOA, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, *Mühimme Defteri*, Gömlek No. 888, 232 b.



# İBN AKİLE EL-MEKKÎ'NİN EZ-ZİYÂDE VE'L-İHSÂN ADLI ESERİNDE SÜYÛTÎ'NİN EL-İTKÂN'I ÜZERİNE EKLEDİĞİ KONULARLA İLGİLİ KARŞILAŞTIRMASINDAKİ YANILGILARI

IBN 'AQÎLA AL-MAKKÎ'S MISTAKES IN COMPARISON OF THE TOPICS HE ADDED ON AL-SUYÛTÎ'S AL-İTQÂN IN HIS WORK TITLED AL-ZİYÂDAH WA-AL-İHSÂN

## İSMAİL FEYYAZ VANLIOĞLU

DR., İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ, İLAHIYAT FAKÜLTESİ  
TEFSİR ANA BİLİM DALI  
DR., İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY  
DEPARTMENT OF TAFSİR  
İSTANBUL, TÜRKİYE

[vanlioglufeyyaz@hotmail.com](mailto:vanlioglufeyyaz@hotmail.com)

<http://orcid.org/0000-0002-7056-3592>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1331472>

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
22 Temmuz / July 2023

Kabul Tarihi / Accepted  
20 Kasım / November 2023

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf / Cite as

Vanlioğlu, İsmail Feyyaz, "İbn Akîle el-Mekkî'nin ez-Ziyâde ve'l-İhsân Adlı Eserinde Süyûtî'nin el-İtkân'ı Üzerine Eklediği Konularla İlgili Karşılaştırmasındaki Yanılgıları [İbn 'Aqîla Al-Makkî's Mistakes in Comparison of the Topics He Added on Al-Suyûtî's Al-İtqân in His Work Titled Al-Ziyâdah Wa-AL-İhsân]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/2 (Aralık/December 2023): 341-364.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



## İBN AKİLE EL-MEKKÎ'NİN EZ-ZİYÂDE VE'L-İHSÂN ADLI ESERİNDE SÜYÛTÎ'NİN EL-İTKÂN'I ÜZERİNE EKLEDİĞİ KONULARLA İLGİLİ KARŞILAŞTIRMASINDAKİ YANILGILARI

### Öz

Kur'an evrensel ve kıyamete kadar geçerliği devam edecek, Hz. Muhammed'e (s.a.v) Arap dili ile nazil olmuş ilahi bir kitaptır. Kur'an'ın mesajın anlaşılmasına yönelik olarak onu ilk tefsir eden kişi Hz. Peygamber'dir. Kur'an'ı anlama ve yorumlama gayreti onunla başlamış ve ondan sonra ashaba ve tabiûna, onlardan da yaşadığımız zamana kadar devam etmiştir. Kur'an'ın anlaşılması üzerine ilimler derli toplu bir şekilde tasnif edilerek ve alt dallara bölünerek gelişmiştir. Bu bakımdan Ulümü'l-Kur'an ilminin doğru bir yöntem takip ederek Kur'an'ın nüzülü, vahyin korunmuşluğu, tedvini, cem'i, istinsâhi (çoğaltılması), okunuş kaideleri, ezberlenmesi, yazıya aktarılması, anlam, yorum, üslubu ve Arap dilinin incelikleri gibi çeşitli meseleleri bir araya getirdiği anlaşılmaktadır. Kur'an ilimlerinin konusu Mekki- Medeni âyetler, sebeb-i nüzul, nâsîh ile mensûh, muhkem ile müteşâbih, vücûh ile nezâir, mücmel ile mufassal ve hakikat ile mecâz anlam gibi Kur'an ile alakalı olarak bilinmesi gereken pek çok hususlardan oluşmaktadır. Kur'an ilimleriyle alakalı olarak oldukça fazla sayıda eserin telif edilmiş olduğu ve çağımızda bu alanla ilgili yapılan çalışmaların devam ettiği görülmektedir. Bu çalışmaların her biri kendisine ait birtakım özelliklere sahiptir. Bununla birlikte konuları ve amaçları Kur'an'ın doğru anlaşılması olsa da yöntemlerinde farklılıklar gösterdikleri bilinen bir gerçektir. Yöntem farklılığı birçok ilim dalı ortaya çıkarmıştır. Ulümü'l-Kur'an veya Tefsir eserlerinin muhtevasının çoğunlukla Rasûlüllâh'ın (s.a.v) yaşadığı döneme dayandığı anlaşılmaktadır. Özellikle "tefsir usûlü" ile "Ulümü'l-Kur'an" birbirleri ile uyum içinde olduğu gibi her ikisi birbirinin yerine kullanılmaktadır. Diğer taraftan Ulümü'l-Kur'an alanında günümüzde yapılan çalışmalar genellikle amaç, içerik ve kapsam bakımından klasik eserlerin ekseninde devam edip yöntemleri takip edilerek kaleme alınmışlardır. Ulümü'l-Kur'an sahasında dokuzuncu yüzyılda Suyûtî'nin *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* ve on ikinci yüzyılda İbn Akile'nin *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân* Kur'an ilimleri sahasında ansiklopedik tarzda yazılmış iki klasik eserdir. Bu makalede İbn Akile'nin Suyûtî'nin *el-İtkân*'i üzerine yazmış olduğu *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân* eserindeki bölümlerin değerlendirmesi yapılmıştır. Seksen bölümden oluşan *el-İtkân Ulûmi'l-Kur'ân* alanında usul açısından kaynak eser olmasının yanı sıra somut örnek üzerinden Kur'an'ı açıklayan farklı bir yöntem getirmiş bir eserdir. Bu itibarla gerek bölümlerin kurgulanışı gerekse de tefsir, hadis ve rivayet yöntemlerini ele alama biçimi oldukça kapsamlıdır. Aynı yöntem ve usulü takip eden İbn Akile ise *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*'da *el-İtkân*'da incelenen konulara yeni bölümler ekleyerek bölüm sayısını genişletmiştir. Makalemiz kapsamında yapılan incelemede İbn Akile'nin aslında *el-İtkân*'da yer alan bazı konuları çok dikkat etmeden tekrar eklediği tespiti yapılmıştır. Yeni konular hakkındaki yanlışları ve sebepleri makalemizde iki farklı bölümde açıklanmıştır. İbn Akile'nin yanlışlığının olup olmadığını kapsamlı değerlendirmek için karşılaştırmalı bir yöntem takip edilmiştir. Örneğin "ilmü vahyi'l-kur'ân ve hakikatü'l-vahyi", "ilmü Evvelü Men Nezele bi'l-Kur'ân" ve "ilmü Zâhir ve'l-Bâtın ve'l- Haddi ve'l-Muttali li Külli Âyeti'm-mine'l-Kur'ân" gibi bölümlerde aslında *el-İtkân*'da olmasına rağmen İbn Akile bunları dikkate almadan Suyûtî'nin bunları zikretmediğini söylemiştir. İbn Akile "ilmü Târihi'l-Enbiyâi'l-Mezkûrine fi'l-Kur'ân" gibi *el-İtkân*'da tek bir başlık altında zikredilen bazı bölümleri de yok kabul ederek iki ayrı başlıkta incelemiştir. Bazı konuların işlendiği bölümler yanlış numaralandırılmıştır. Yaptığımız çalışma gerek *el-İtkân* ve gerekse de *ez-Ziyâde ve'l-İhsân* konusunda araştırma yapan araştırmacılara önemli bilgiler ve yöntem sunmaktadır. Bu yöntem Ulümü'l-Kur'an sahasındaki kaynak eserlerin gelişme süreci-



ne ışık tutmaktadır. Geçmiş veya yakın dönemde yazılmış Ulûmu'l-Kur'ân ve tefsir usulü alanındaki eserlerinin de aynı yöntem takip edilerek mukayeseli bir şekilde incelenmesi bir yeni ilmi değerlendirmeye fırsat verecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Süyûtî, el-İtkân, İbn Akile, ez-Ziyâde ve'l-İhsân, Yöntem Karşılaştırması.

### IBN 'AQİLA AL-MAKKÎ'S MISTAKES IN COMPARISON OF THE TOPICS HE ADDED ON AL-SUYÛTÎ'S AL-İTQÂN IN HIS WORK TITLED AL-ZİYÂDAH WA-AL-İHSÂN

#### Abstract

The Qur'ân in the Arabic language is universal and will continue to be valid until the Day of Judgment. It is a divine book that was revealed to the Prophet Muhammad (peace be upon him). The first person to exegete the Qur'ân to understand its message was Prophet Muhammad. The effort to understand and interpret the Qur'ân began with him and continued with the Companions and al-Tabi'un, until we lived among them. With the understanding of the Qur'ân, the sciences developed by classifying them neatly and dividing them into sub-branches. In this regard, Ulumu'l-Qur'ân is understood to be a science that brings together various issues such as the revelation of the Qur'ân, the preservation of the revelation, its compilation, collection, copying, rules of recitation, memorization, transliteration, meaning, interpretation, style and the subtleties of the Arabic language by first following a correct method at first. It is stated that many issues need to be known about the Qur'ân such as the subject of the Qur'anic sciences and the meaning of the Makkî or Madanî verses, the reason for its revelation, the abrogation by the al-nasikh, the mutashâbih with the al-muhkam, the vujûh, and the an-nazâir, the concise and the detailed, and the truth and the metaphorical meaning. Many works related to Qur'anic sciences have been written and studies in this field continue in our age. Although each of these studies has some characteristics of its own, their subjects and aims are the same in terms of understanding the Qur'ân with the correct method, but they differ in their methods. Due to this aspect of the Qur'ân, many branches of science have emerged from its own body. When Ulûm al-Qur'ân or Tafsîr works are examined, it is understood that most of the basic issues related to the content of this concept are based on the period when the Messenger of Allah lived. In particular, usûl al-tafsîr and "Ulûmu'l-Qur'ân" are in harmony with each other and both are used interchangeably. On the other hand, today's studies in the field of Ulûmu'l-Qur'ân are generally written by following the methods of classical works in terms of purpose, content, and scope. In the field of Ulumu'l-Qur'ân, in the ninth and twelfth centuries, al-Suyûtî's *al-Itqân fi 'ulûm al-Qur'ân* and Ibn 'Aqilah's *al-Ziyâdah wa-al-İhsân fi 'Ulûmu'l-Qur'ân* are two encyclopedic encyclopedias that meet the title of Qur'anic sciences in terms of section and content. In this article, the chapters in *al-Ziyâdah wa-al-İhsân*, which was written by Ibn 'Aqilah on al-Suyûtî's *al-Itqân*, were evaluated. *al-Itqân*, which consists of eighty chapters, is a work that has brought a different method that explains the Qur'ân through a concrete example, as well as being a source work in terms of method. In this respect, both the construction of the chapters and the way they deal with the methods of tafsîr, hadith, and narration are quite comprehensive. Following the same method and procedure, Ibn 'Aqilah increased the number of chapters by adding new chapters to the topics examined in *al-Itqân*'a in *al-Ziyâdah wa-al-İhsân*. In the examination carried out within the scope of our article, it has been determined that Ibn 'Aqilah re-added some of the subjects in *al-Itqân* without paying much attention. Misconceptions

about the new topics and their reasons are explained in two different sections in our article. To comprehensively evaluate whether Ibn ‘Aqilah’s was mistaken or not, a comparative method was followed. For example, al-Suyūṭī mentioned many concepts in chapters such as “İlmü vahyi’l-Qurân and hakikatü’l-vahyi”, “İlmü Evvelü Men Nezele bi’l-Kur’an” ve “İlmü Zahir ve’l-Bâtın ve’l- Haddi ve’l-Muttali li Külli Âyeti’m-mine’l-Qur’an”, although Ibn ‘Aqilah did not consider them. Ibn ‘Aqilah also considered some sections mentioned under a single heading in *al-Itqân*, such as “İlmü Târihi’l-Enbiyâi’l-Mezkûrine fi’l-Kur’an”, to be absent in *al-Itqân* and analyzed them under two separate headings. The sections where some topics are covered are incorrectly numbered. Our study provides important information and methods to researchers who research both *al-Itqân* and *al-Ziyâdah wa-al-Ihsân*. This method sheds light on the development process of the source works in the field of Ulumu’l-Qur’an. A comparative analysis of the works in the field of Ulumu’l-Qur’an and the method of tafsîr, written in the past or recently, by following the same method will allow new academic evaluations.

**Keywords:** Tafsîr, al-Suyūṭī, al-Itqân, Ibn ‘Aqilah, al-Ziyâdah wa-al-Ihsân, Method comparison.

## GİRİŞ

**K**ur’ân-ı Kerîm’in doğru anlatılması ve yaşanması için İslam’ın inanç, ibadet ve ahlaka dair ilkelerini anlamayı sağlayan Kur’ân İlimleri çok önemlidir. İlâhî hitap Arap dili unsurları ve edebî yapısından üslubuna kadar çok yönlü özellik ve üstünlükler barındırmaktadır. Hz. Peygamber’den günümüze kadar geçen dönemde Müslümanların onu bilme ve anlamaya çabası farklı tefsir yaklaşımları ve ilimleri ortaya çıkarmıştır. Anlam ve yorum dünyasının genişlemeye başlaması ile tefsîr ilmi, sistematik bir biçime, müstakil ve dinamik bir yapıya kavuşmuştur. Bir taraftan tefsîr çalışmaları devam ederken öte yandan tefsîr usulü ile ilgili araştırma ve çalışmalar da başlamıştır. Ulûmu’l-Kur’ân ilmi, tefsîri anlamada kullanılan bir yöntem ve ilim dalı olarak günümüze kadar ulaşmıştır.

Kur’ân İlimlerinin konusu ve kaynağı yine Kur’ân’ı Kerîm’in bizzat kendisidir. Bu sebeple Kur’ân bünyesinden çok sayıda ilim dalı ortaya çıkmıştır. Ulûmu’l-Kur’ân veya Tefsir Usûlü tefsir eserlerinin temel mevzularının çoğu Rasûlüllâh’ın (s.a.v) yaşadığı döneme dayanmaktadır. Bu mevzular sonraki dönemlerde farklı açılardan incelendikçe sistemleşmiş ve birer ilim dalı olmuştur. Daha sonraki dönemlerde “tefsîr usûlü” ile “Ulûmu’l-Kur’ân” birbirleri yerine kullanılabilir hale gelmiştir. Bir taraftan tefsir usûlü ve Ulûmu’l-Kur’ân adıyla bilinen müstakil eserler yazılırken diğer taraftan tefsirlerdeki mukaddime kısımları da genişlemiştir. Bu kısımlar kullanılarak zamanla müstakil ve ansiklopedik tarzda eserler telif edilmiş ve Kur’ân’ı etkili bir biçimde anlamaya yardımcı olmuştur.

Ulûmu’l-Kur’ân kavramının içeriği, mâhiyeti ve kullanımıyla ilgili ve bu

isimle anılan ilk eserin hangisi olduğu tespit edilmesi güç bir meseledir. Bu hususta ilim ehli arasında bir ittifak söz konusu değildir. Ancak ıstılahî anlamı kullanılmaksızın bu isimle Ebû Bekr Muhammed Ali el-Udfuvî'nin (ö. 388/998) *el-İstiğnâ fi Ulûmi'l-Kur'ân*<sup>1</sup>, Ebû'l-Hasen el-Eşârî'nin (ö. 324/936) *el-Muhtezan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Ebû Bekir el-Enbârî'nin (ö.328/940) *Acâibu Ulûmi'l-Kur'ân*<sup>2</sup> adlı -tefsîr özelliğine sahip- eserleri ilk çalışmalar arasında gösterilmektedir.<sup>3</sup> Bununla beraber Ali b. İbrahim b. Said el-Hüfî'nin (ö. 430/1030) *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* adıyla telif etmiş olduğu eserinin bu isimle ve terminolojik anlamıyla kullanılan ilk eser olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.<sup>4</sup> Ancak muhteva bakımından Ebu'l-Kâsım Hasen b. Muhammed en-Nişâburî'nin (ö. 406/1016) *et-Tenbih alâ Fadli Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri de bazı kaynaklarda bu alandaki ilk eser olarak gösterilmektedir.<sup>5</sup> Bazı kaynaklarda ise Huvî'nin eserinden daha önce yazılmış Muhammed b. Halef el-Merzabâ'nın (ö. 309/921) *el-Hâvî fi Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri ilk eser olarak geçmektedir.<sup>6</sup> Farklı isimlendirme ile bunların dışında yazılan ilk eserin Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) *el-Akl ve Fehmi'l-Kur'ân*'ı olduğu ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Terim anlamını karşılayacak müstakil veya ansiklopedik tarzda yazılmış eserler arasında Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı ve Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı gösterilmektedir. Zerkeşî kavrama dair net bir tanım yapmamış olsa da “Kur'ân'a dayanmayan ilimler delil olmamakta ve mevcut tüm ilimler ise Kur'ândan alınmaktadır.”<sup>8</sup> şeklinde ifadesiyle bu alanda ele alınacak konuların sınırlarını genişletmiştir. Suyûtî ise *el-İtkân*'da Kur'ândan elde edilebilecek ilimleri ve bu ilimler üzerinde çalışma yapan kişilerin görüşlerini izah etmiştir. Daha sonra “Kur'ân bu ilimlerin dışında tıp, cedel, heyet, hendese, cebir vb. diğer konuları da içermektedir.”<sup>9</sup> şeklindeki açıklamasıyla Zerkeşî'nin belirlediği çizgileri oldukça genişletmiştir.

Kur'ân ilimleri ve onunla ilişkilendirilen Tefsîr usulü alanında ilk kaynak-

<sup>1</sup> Muhammed Abzulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevzi Ahmed Zemreli (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1995), 1/33.

<sup>2</sup> Esere dair yapılan araştırmaya göre Ebu'l-Ferec İbn Kayyim'in eseridir. bk. Halid b. Osman Ali es-Sebt, *Kitâbu Menâhilü'l-İrfân li'z-Zürkânî* (Beirut: Dâru İbn Âffân, ts), 1/42.

<sup>3</sup> Ebû Şehbe, Muhammed b. Süveylîm, *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 49-51; Subhi Sâlih, *Mebâhîs fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Malâyin, 1988), 122.

<sup>4</sup> Zürkânî, *Menâhil*, 1/29.

<sup>5</sup> Ebu'l-Hasan Alemuddîn Ali b. Muhammed. *Cemâlü'l-Kurrâ ve kemâlü'l-Ikrâ*. thk. Merbân Atiyye (Beirut: Dâru Me'mûn li't-Türâs, 1987), 13.

<sup>6</sup> Sâlih, *el-Mebâhîs*, 122.

<sup>7</sup> Abdulhamit Birişik, “Ulûmu'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/133-134.

<sup>8</sup> Ebû Abdüllâh Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı vd. (Beirut, Dâru'l-Marife, 1998), 1/33.

<sup>9</sup> Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye Ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, ts), 3/325.

lar arasında Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı gelmektedir. Dokuzuncu yüzyılda yazılmış Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı ve on ikinci yüzyılda yazılmış İbn Akile'nin *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmî'l-Kur'ân* eserleri Kur'ân ilimleri başlığını bölüm ve muhtevası itibarıyla karşılayan ansiklopedik eserlerdir. Her iki eser de içerik yönünden bu alandaki en hacimli eserler unvanını kazanmışlardır. Ülkemizde Abdulhamit Birişik'in *Muhammed b. Akile ve ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûm'il-Kur'ân*'ı adlı Yüksek Lisans Tezi, İbn Akile'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve ilk yirmi iki bölümünün tahkiki içeren önemli bir çalışmadır. İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesinde ilk olarak Muhammed Safa Hakkı 1'den 45. bölüm; Fehd b. Ali Ande 46'dan 90. bölüm; İbrahim b. Muhammed el-Mahmûd 91'den 119. bölüm; Muslih b. Abdulkerîm es-Sâmîdî 120'den 143. bölüm ve Hâlid Abdülkerîm el-Lâhim 142'den 154. bölüme kadar bir tahkik çalışması olarak Yüksek Lisans Tezi hazırlamışlardır.

Bununla birlikte, Hamîde b. Şeâa'nın *İmam İbn Akile İhtiyârâtühû ve Tercihatühû fî Ulûmî'l-Kır'ân min Hilâli Kitâbihi ez-Ziyâde ve'l-İhsân*<sup>10</sup> Yüksek Lisans Tezi de İbn Akile'nin hayatı ve ilmi kişiliğinin yanı sıra Mekkî ve Medenî sûreler, Kur'ân'ın inişi ve okunuşu gibi bilgileri esas alan bir çalışmadır.

Hakîme Kahlavî-Meryem Kurun'un *İmam İbn Akile İhtiyârâtühû ve min-Hilâli Kitâbihi ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmî'l-Kur'ân*<sup>11</sup> adlı yaptıkları Yüksek Lisans Tezi öncelikle İbn Akile'nin yaşadığı dönemi, ilmi kişiliğini ve *ez-Ziyâde* kitabının kısaca tanıtımını yapmışlardır. Daha sonra bu kitap içindeki 17'den 36'ya kadar ki Kur'ân'ın inişi, sebebi nuzûlü, isimleri, irabı ve yedi harf meselesi vb. konuları üzerinde kısaca görüşlerini değerlendirmişlerdir. İtimâd İsmail'in "*Ziyâdâtü İbn Akile el-Mekkî fî Kitâbihi ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmî'l-Kır'ân alâ's-Suyûtî fî Kitâbihi el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân fî Mavzûati Tedvîni'l-Kur'âni'l-Kerîm*"<sup>12</sup> adında bir makalesi de mevcuttur.

İbn Akile'nin "Ulûmü'l-Kur'ân" sahasına dair yazdığı *ez-Ziyâde ve'l-İhsân* adlı eseriyle alakalı olarak incelediğimiz bu bilgiler, eser hakkında tez, makale ve kitap yazan araştırmacılara işaret etmektir. Küçük de olsa literatütür değerlendirmesi vermek çalışmamızın daha önceki yapılan çalışmalardan özgün yönünü daha net bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktır. Bu itibarla, zikrettiğimiz çalışmaların bazısı tahkik ve *ez-Ziyâde*'nin bölümlerinin kısaca

<sup>10</sup> Hamîde b. Şeâa, *İmam İbn Akile İhtiyârâtühû ve Tercihatühû fî Ulûmî'l-Kır'ân min-Hilâli Kitâbihi ez-Ziyâde ve'l-İhsân* (Cezair: 2015), 42-43.

<sup>11</sup> Hakîme Kahlavî-Meryem Kur, *İmam İbn Akile İhtiyârâtühû ve min-Hilâli Kitâbihi ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmî'l-Kur'ân* (Mekke: 2019), 8.

<sup>12</sup> İtimâd İsmail, "Ziyâdâtü İbn Akile el-Mekkî fî Kitâbihi ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmî'l-Kır'ân alâ's-Suyûtî fî Kitâbihi el-İtkân fî Ulûmî'l-Kur'ân fî Mavzûati Tedvîni'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelle Dirâse İslâmiyye* 4/3 (2018), 104-121.

incelenmesine yönelik iken bazısında *ez-Ziyade* ve *el-İtkân* arasındaki bağ değerlendirilmiştir.

Ayrı ve müstakil olarak ele aldığı bölümlerin birçoğunun giriş kısmında İbn Akîle şu ifadelere yer vermektedir: (i) “Süyûtî bu konuyu zikretmedi.” (ii) “Süyûtî bu konuya ayrı bir bölüm olarak yer vermedi.” (iii) “Süyûtî müstakil bir bölüm konusu olarak bunu işlemedi.” (iv) “Bu konu ayrı ve özel bir bölüm olarak ele alınmayı hak etmektedir”. Çalışmamızın temel amaçlarından birisi İbn Akîle'nin bu ifadelerindeki yanlışları ve sebeplerini ortaya çıkarmaktır. Araştırmalarımıza göre *ez-Ziyâde*'de *el-İtkân*'ın üzerine İbn Akîle'nin ilave ettiği konulara dair mukayeselerindeki yanlışlarından, bu çalışmada işlediğimiz gibi bahseden bir kaynak tespit edilememiştir. Bu çalışmada İbn Akîle'nin *el-İtkân*'da yer alan ancak ayrı olarak işlenen konular üzerindeki yanlışları ve sebepleri karşılaştırmalı bir yöntemle incelenmiştir. Süyûtî'nin bu konuları ele aldığını göstermek için geçen rivayet, nakiller ve görüşler kısaca belirtilmiştir. Yine bu çalışmada İbn Akîle'nin *ez-Ziyâde*'de *el-İtkân* üzerine eklemeye bulunduğu ve ayrıca işleyerek yer verdiği bölümlere ilişkin değerlendirmelerinde bir yanlışlığının olup olmadığı incelenmiştir.

## 1. EL-İTKÂN'DA OLUP AYRI OLARAK İŞLEDİĞİ KONULAR ÜZERİNDEKİ YANILGILARI

### 1.1. İlmü Vahyi'l-Kur'ân ve Hakikatü'l-Vahyi

Kur'ân'ın indiriliş şekli ve bu indiriliş şeklini incelenmesi Kur'ân ilimlerinin ana meselelerinden birisidir. İslam âlimleri tarafından muhtevasının oldukça geniş bir şekilde değerlendirildiği bir husustur. Kur'ân'ın Beytü'l-İzzе'ye, dünya semasına, oradan Rasûlüllâh'a (sav) indirilmesindeki hikmetleri, Kur'ân-ı Kerim'in parça parça indirilmesi, ayetlerin belli sayılarla nüzülü gibi daha pek çok mesele bu bölüm altında araştırılmıştır. İbn Akîle de bu kapsamda *İlmü Vahyi'l-Kur'ân ve Hakikatü'l-Vahyi* başlığıyla Kur'ân'ın lafız veya mana açısından inmesinin nasıl gerçekleştiği meselesine dair rivayetleri ikinci bölümde incelemiştir.<sup>13</sup> Vahyin yeryüzüne inişinin nasıl gerçekleştiğine dair düşünceler ve tartışmalar çerçevesinde temellendirip birinci bölümde<sup>14</sup> olduğu gibi itikâdî bir mesele olarak “Kelânullâh” kavramını ele alan İbn Akîle, bağlı olduğu Eşârî mezhebinin<sup>15</sup> görüşleri ekseninde konuyu sorgulamaktadır. Dolayısıyla her iki bölümde birbiriyle bağlantılı veya biri diğerinin

<sup>13</sup> Cemâlüddin Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Said b. Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Safâ Hakkı vd. (Birleşik Arap Emirliği: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât biş-Şârîka, 2006), 1/110.

<sup>14</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 1/102.

<sup>15</sup> Kelânullâh ilgili Eşârî mezhebinin görüşleri hakkında bkz. Ebi'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak b. Sâlim b. İsmail b. Abdullâh b. Musa b. el-Eşârî el-Basrî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fevki Hasan Mahmud (Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1976), 63-87.

devamı niteliğinde olduğu halde müellif birinci ve ikinci bölümü bağımsız bir konu şeklinde işlemektedir.<sup>16</sup>

İbn Akile bölüme giriş kısmında, Suyûtî'nin bu bölümü zikretmediğini belirtmektedir.<sup>17</sup> Ancak Suyûtî on altıncı bölümünde konuya dair bilgileri detaylıca inceleyerek açıkladığı, *fi Keyfiyyeti İnzâli ve'l-Vahyi*<sup>18</sup> şeklinde isimlendirdiği ikinci meselede işlemektedir. İlgili bölümde Suyûtî, vahyin lafız veya manayla gerçekleşip gerçekleşmediğine dair görüşleri aktarmaktadır. Kur'an'ın indirilmesine dair ya da Rasûlüllâh, insan suretinden çıkıp melek suretine girip Cebrâil'den vahyi alması veyahut da melek, beşer suretine girerek Hz. Peygamber'e vahyi getirmesi şeklinde iki yolla mümkün olabileceği yaklaşımı kapsamında görüşleri aktarmıştır. Bu hususlar:

a. Vahiy, lafız veya manadan teşekkül etmektedir.

b. Cebrâil (a.s), yalnız manaları indirmiştir. Resûlüllâh bu manaları kavrayıp onları Arapça olarak ifade etmektedir.

c. Cebrâil'e (a.s)sadece mana verilmiştir.<sup>19</sup>

Kendisine verilen bu manaları Arapça bir şekilde ifade etmiş, Sema ehli de bu manaları Arap diliyle okumuş ve sonrasında ise Cebrâil (a.s) olduğu gibi indirmiştir.<sup>20</sup>

Suyûtî, Tabarâni'nin Nevvâs b. Sem'an'dan merfû' olarak rivâyet ettiği görüşü bu konuda kendi düşüncesini desteklemek ve açıklamak için zikretmiştir.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Birinci *İlmü Hakikati'l-Kur'an ma Hüve* başlığıyla isimlendirilen bölümde Kur'an'ın mahluk olup olmadığı ve Allah'ın (cc) sıfatlarına dair görüşler yer almaktadır. İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 1/102-109. farklı değerlendirmeler için bk. Ebû Hanîfe Numan b. Sabit b. Zütâ b. Mâh, *el-Fıkhü'l-Ekber* (İmarât: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 20-22; Ebû Musâ el-Eş'ari, *el-İbâne*, 69-84; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturûdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Arpacı (Beirut: Dâru'l-Hâkr, ts), 58-61; Ebû Amir Takiyyüddîn Osman b. Selâhiddin Abdurrahmân b. Musa eş-Şehrezûri, *Fetâvâ*, thk. Muvaffik Abdullah Abdulkâdir (Beirut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988), 1/215; Kâdî'l-Kütâd Tâceddîn Ebî Nasır Abdu'l-Vehhâb b. Ali b. Abdü'l-Kâfi es-Subkî, *Cemu'l-Cevâmî fi Usûli'l-Fikh*, thk. Abd'ul-Munim Halîl İbrahim (Beirut: Dâru Kutübî'l-İlmiyye, 2003), 125-126.

<sup>17</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 1/110.

<sup>18</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/125-128.

<sup>19</sup> İslâm düşünce tarihinde lafızların aidiyetine dair ortaya konulan bu üç yaklaşıma, bunların eleştirisine ve İbn Akile el-Mekki'nin benimsediği görüşe dair detaylı değerlendirmeler için bk. Zakir Demir, "Kur'an Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği", *Kader* 20/1 (2022), 345-368; Zakir Demir, "İbn 'Akile el-Mekki'nin Kur'an Lafızlarının İlahiliğine Yaklaşımı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2022), 602-619.

<sup>20</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/126.

<sup>21</sup> Tabarâni'nin Meâcim (Sağır, Evsat, Kebir) eserlerinde kayıtlı olmak üzere, Suyûtî'nin Taberâni'ye nisbet ettiği bu rivayete rastlayamadığımızı ifade etmek isteriz. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/126. Ebû Dâvûd telif ettiği *es-Sünen* adlı eserinde Abdullah İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen benzer bir hadisi zikretmiştir. bkz. Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, thk. Muhyuddîn Abdulhamid (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, ts), 4 /275. Suyûtî'de telif ettiği diğer bir eseri olan *ed-Durrul Mensûr* adlı eserinde Ebû Dâvud lafızıyla, Said b Mansur, Abd b. Hamid, İbn Cerir, İbn el-Munzir, İbn Ebî Hâtim, el-'Azame'de Übey eş-Şeyh, İbn Merdeveyh ve İbn Mesut'tan başka bir vecih ile aktararak göstermiştir. bk. Suyûtî, *ed-Durrul Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Mesûr* (Beirut: Dar'ul-Fikr, ts), 6/699. Ayrıca bk. Cemâlüddîn Ebil-Ferac Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-Mesir fi İlmî't-Tefsir*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdi (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001), 6/402.



Konunun son kısmında Cüveynî'nin açıklamasını kendi kanaatiyle birlikte aktarmıştır<sup>22</sup>.

Bu izahlar Suyûtî'nin konuya yer verdiğini İbn Akîle'nin ise dikkat eksiliğinden kaynaklı olarak yanıltıldığını göstermektedir. Çünkü *ez-Ziyâde*'de aynı görüşler aktarılırken sonuna doğru Suyûtî'ye de atıf yapılmaktadır.<sup>23</sup> Buradaki değerlendirme farklılığının bir sebebi olarak da İbn Akîle'nin Suyûtî'ye göre konuyu daha geniş kapsamda ele alması olduğu da söylenebilir.<sup>24</sup>

### 1.2. İlmü Evvelü Men Nezele bi'l-Kur'ân

Kur'ân'ın indirilmesi ilmi içinde değerlendirilen mevzulardan bir diğeri de inzâl edilmesinin kim vasıtası ile ilk defa gerçekleşmiş olduğu meselesidir. Konuyu İbn Akîle, on altıncı bölümde müstakil olarak *İlmü Evvelü Men Nezele bi'l-Kur'ân* başlığıyla işlemiştir.<sup>25</sup> Müellif, girişte Suyûtî'nin bu konuyu zikretmediğini belirtmektedir.<sup>26</sup> *el-İtkân* ile karşılaştırıldığında yanılgılı bir ifade olduğu anlaşılmaktadır. Bilakis Suyûtî on altıncı bölümde *fâide*<sup>27</sup> şeklinde açtığı ara başlıkta konuya bütünlük olarak yer vermiştir.

Suyûtî, konuya Dâvûd b. Ebû Hint tarikiyle gelen Şa'bî'nin<sup>28</sup> rivayetini aktararak giriş yapmıştır.<sup>29</sup> Sonra diğer görüşlere yer vererek devam etmiştir.<sup>30</sup>

*el-İtkân* ile karşılaştırıldığında *ez-Ziyâde* de bu rivayeti ve diğer görüşleri *el-İtkân*'dan aynen nakletmesine rağmen bunların *el-İtkân* olmadığını ifade etmektedir.<sup>31</sup> Bunun nedeni Suyûtî'nin bu konulara İbn Akîle gibi geniş bir yer vermemiş olmasıdır. Fakat böyle olsa bile nakillerin *el-İtkân*'dan alındığı ve İbn Akîle'nin bu durumu çok da dikkate almadan Suyûtî'nin meseleye yer vermediği şeklindeki keskin ifadesinin yanılgı ile söylemiş olduğunu belirtebiliriz.

### 1.3. İlmü İhdâi Sevâbi'l-Kur'ân li'l-Enbiyâ ve Ğayrihim

İlmü İhdâi Sevâbi'l-Kur'ân li'l-Enbiyâ ve Ğayrihim, Kur'ân okumanın fazileti, okumayı ihmal etmenin cezası, abdestsiz okunup okunmayacağı,

<sup>22</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/127-128.

<sup>23</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 1/115-116.

<sup>24</sup> Demîr, *Kur'ân Lafızları*, 602-619.

<sup>25</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 1/183.

<sup>26</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 1/184-188.

<sup>27</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/129-131.

<sup>28</sup> Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b Musa el-Horasânî el-Beyhâkî, *Delâilu'n-Nübüvve ve Marifeti Ashabiş-Şeria* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/132. Ayrıca bk. Ebi'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr Dav b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimeşki eş-Şâfiî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şeyrî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1988), 3/7.

<sup>29</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/129.

<sup>30</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/129-131.

<sup>31</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/129-131; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 1/184-188.

Euzu besmele çekmek, sûrelerin öncesinde besmele çekmek, niyet etmek ve tertil üzere okumak gibi pek çok konudan teşekkül etmektedir. Bu başlık altında zikredilen, ölmüş bir kimse için okunan Kur'an'ın sevabının olup olmadığı meselesini İbn Akile, kırk üçüncü bölümde İlmü İhdâi Sevâbi'l-Kur'an li'l-Enbiyâ ve Ğayrihim "Kur'an tilavetinin adabı" başlığı altında işlemektedir.<sup>32</sup> Müellif, Suyûtî'nin bu hususu zikretmediğini belirtmiştir.<sup>33</sup> Anlaşıldığı kadarıyla müellifin, bu yorumu yanılığta içermektedir.

Nitekim Suyûtî, otuz beşinci bölümde çok kısa olmak kaydıyla Kur'an okunmasının sevap olup olmadığı meselesine yer vermektedir. Suyûtî, *el-İtkân*'da yöntemi olduğu üzere her bölüm içinde ara başlıklar açmak suretiyle konuyu izah etmektedir ve *mesele* şeklinde açtığı ara başlıkta<sup>34</sup> kısaca bu meseleye değinmektedir. Suyûtî, Şafiî haricinde üç mezhep imamının görüşüne göre, ölmüş bir kimse için okunan Kur'an'ın sevabı, kişiye ulaşacağı açıklamasında bulunmuştur. Ardından Şafiî mezhebinin "*İnsana çalışmasından başka bir şey yoktur.*"<sup>35</sup> ayetine göre bu görüşe muhalif olduklarını belirtmiştir.<sup>36</sup> Öyle görünüyor ki Suyûtî'nin bu açıklamaları, fıkıh ilminin esasları sadedinde Kur'an ilimleri ile ilişkilendirilmektedir. Bu itibarla Suyûtî meselenin fıkıh<sup>37</sup> ilmi içinde mi yoksa Ulûmü'l-Kur'an (Kur'an ilimleri) içinde mi detaylıca ele alınması gerektiği konusunda açık kapı bırakmış olduğu görülmektedir. *el-İtkân*'da konuya çok kısa yer verilmişse de İbn Akile'nin iddiasının aksine Suyûtî konuyu zikretmiştir.

#### 1.4. İlmü Zâhir ve'l-Bâtın ve'l- Haddi ve'l-Muttali li Külli Âyeti' - mine'l-Kur'ân

Kur'an'ın birtakım açık ve gizli anlamlarının mutasavvıf ilim ehline kalbine hissi olarak doğduğu kabul edilen ayetlerin yorumlanması *İlmü Zâhir ve'l-Bâtın ve'l- Haddi ve'l-Muttali li Külli Âyeti'm-mine'l-Kur'ân* başlığıyla Kur'an ilimleri içinde değerlendirilmektedir. İbn Akile de otuz altıncı bölümde ayrı bir Kur'an ilmi olarak işlemektedir.<sup>38</sup> Müellif, Suyûtî'nin bu konuyu zikretmediğini belirtmektedir.<sup>39</sup> Bunun yanılığta içeren bir ifade olduğu gözükmemektedir. Aslında Suyûtî, bu meseleyi yetmiş sekizinci bölüm içinde

<sup>32</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 2/314-337.

<sup>33</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 2/314.

<sup>34</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/314.

<sup>35</sup> Necm 53/39.

<sup>36</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/314.

<sup>37</sup> İslam âlimlerinin Kur'an'ın ölümler için okunup okunamayacağı meselesini fıkıh, teksir ve akaid ilimlerinde de yer verdikleri bir konudur. bk. İbn Salâh, 1/193-194; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferhu'l-Ensâr el-Hazrecî el-Kurtûbî, *et-Tezkira fi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahire*, thk. Sadık Muhammed b. İbrâhim (Riyad: Mekrebe Dâru'l-Menhâc, 2005), 274.

<sup>38</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 1/500-505.

<sup>39</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 1/500.



*fasl* şeklinde açtığı ve *Tefsîrus-Sûfi* olarak adlandırdığı ara başlıkta tasavvufi veya işâri tefsire dair<sup>40</sup> detaylıca açıklamada bulunmaktadır.<sup>41</sup>

Suyûtî, kendisinden önce yaşamış olan ulemanın yaklaşımlarıyla konuya dair rivayetler hakkında bilgiler vermektedir. Mutasavvıf olup ve bu ilimde yetkinliği olan kimselerin belirttikleri Kur'an ile ilgili görüşler yer verilirken, İbn Salah *Fetâvâ* ve Nesefî'nin *Akâid* adlı<sup>42</sup> eserindeki görüşleri nakledilmektedir.

Suyûtî, Hasan Basrî'nin "Rasûlüllâh: Kur'an'ın açık veya gizli anlamları vardır. Ayetteki her harfin de bir son anlamı, her son anlamının da bir ilk anlamı vardır."<sup>43</sup> şeklindeki rivayeti gibi nakillere yer vermektedir.<sup>44</sup> Bunun yanı sıra Taberânî ve diğer muhaddislerin Abdullah ibn Abbâs'dan mevkufen şu şekilde söylediğini naklederler: "Kur'ân'da yer alan her harfin bir son anlamı, her son anlamın da ilk manası vardır." Benzeri rivayetlerde de Kur'an'ın açık ve gizli anlamlarının var olduğuna işaret edilmektedir.

Suyûtî, burada beş farklı şekilde ele aldığı meseleyi Ebû Ubeyd'in (ö. 224/830) ifadeleri ile diğer aktarılan hadisleri çözümleyerek tahkik etmektedir. İbn Akîle, bölümde kendisinden bir şey aktarmamış ancak aynı husus etrafında ifade edilen diğer nakilleri vermiştir. Ayrıca müellif, başta başlık olmak üzere konu hakkında serdedilen görüşlerin tümünü, yüz kırkinci bölüm olan *İlmü Marîfetü Şurûti'l-Müfessiri ve Adâbihi* Suyûtî'ye atıfta bulunarak aktarmış ve *el-İtkân*'da işlendiğini açık bir biçimde oraya çıkarmıştır.<sup>45</sup> Bu ise İbn Akîle'nin değerlendirdiğimiz bölümün giriş kısmında *Suyûtî bu konuyu zikretmedi söylemi* ile çeliştiği gibi bu hususu da gözden kaçırdığını göstermektedir.

### 1.5. İlmü Kurrâi'l-Meşhûrîn bi Kırâati'l-Kurân ve Esmâihim

İlmü Kurrâi'l-Meşhûrîn bi Kirâti'l-Kurân ve Esmâihim, Kur'an'ı öğretmekle meşhur olanların kimler olduğunu bilmek ve bu kişilerin kıraatleri-

<sup>40</sup> İşâri tefsire bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi II*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 7; Ali Turgut *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991), 389; Süleyman Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts), 27 vd.

<sup>41</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4/194-198.

<sup>42</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4/195.

<sup>43</sup> Ebû Ubeyd *Fadâil* adlı kitabında Hassân-i Basrî'den iki sentde ile rivayet etmektedir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm b. Abdullâh el-Heravî el-Bağdâdî, *Fadâilü'l-Kurân*, thk. Mervân Atiyye, Muhsin Harâbe ve Vefâ Takiyyiddin (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 98-98. Suyûtî, *el-İtkân*, 4/195-196. Ayrıca bk. Ebî Muhammed Hüseyin b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ eş-Şâfiî el-Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnavut ve Muhammed Zâhir eş-Şâviş (Dımaşk-Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 1/263.

<sup>44</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4/195-196.

<sup>45</sup> Suyûtî'nin "Müfessirde aranan şartlar ve uyması gereken esaslar" bölümünde ayrı olarak ele aldığı "mutasavvıfları tefsiri" ile ilgili açtığı ara başlıkta konu alınarak bire bir aktarılmaktadır. Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 4/163-168; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 7/453-459.

ne dair bilgileri öğrenmek açısından Kıraat ilminin konuları içinde sıkça üzerinde durulmuş ve Kur'an ilimlerinde de yer bulmuştur. İbn Akile, *İlmü Kurrâi'l-Meşhûrîn bi Kirâtü'l-Kurân ve Esmâihim* konusunu elli üçüncü bölümde ayrı bir Kur'an ilimi olarak işlemektedir.<sup>46</sup> Müellif, Suyûtî'nin bu meseleyi *fi ilmi Cemi'l-Kurân ve Tertîbihi* bölümünde zikrettiğini belirterek başlamıştır.<sup>47</sup> Bunun hatalı bir ifade olduğu görülmektedir. Hâlbuki Suyûtî, bu meseleyi *Fî Ma'rifeti Huffâzihi ve Ruvâtihi* yirminci bölümde açtığı ara başlıkta ele almaktadır.<sup>48</sup>

Suyûtî, Sahabe'den Kur'an'ı öğretmekle şöhret bulan kişileri aktarmakla konuya başlamaktadır. Bu itibarla sahabeden Kur'an'ı öğretme sorumluluğunu yüklenenlerden meşhur olanları Zehebî'nin, *Tabakâtü'l-Kurrâ* isimli eserinde; Hz. Osman, Hz. Ali, Ubey b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit, İbn Mes'ud ve Ebû Derdâ Ebû Mûsâ el-Eşâri şeklinde verdiği yedi kişinin ismini içeren nakline yer vermektedir. Sahabeden Ebû Hureyre, İbn Abbâs, Abdullâh b. Sabit, Kıraatı Ubey b. Ka'b'dan alan topluluğun bir kısmıdır. Ayrıca İbn Abbâs Kıraatı Zeyd b. Sâbit'ten de okumuş, yine Tâbiunun büyük bir kısmı Kıraatı bu kişilerden almışlardır. Bu kişilerden on bir tanesi Medine'de, Mekke'de altı, Küfe'de on iki, Basra'da ise yedi kişi bulunduğu ve kimler olduğu belirtilmektedir. Şam'da ise Hz. Osman'ın yakın dostu Muğire b. Ebî Şiha b. el-Mahzûni ile Ebû Derdâ'nın yakın arkadaşı da sayılan Halife b. Sa'd bulunmaktadır.<sup>49</sup> Belli bir zaman sonra bazı kişiler, bu meseleye kendilerini vererek son derece büyük bir öneme sahip olan Kıraatleri titizlikle tespit etme hususunda, özverili bir şekilde çalışmışlardır. Kıraat'te uyulan, kendilerine uzun yollardan gelinen "İmam" olma derecesine yükselmiştir. Suyûtî, sırası ile Mekke, Medine ve Şam'da bulunan bu imamların isimlerini saymaktadır. Burada sayılan kişilerden yedi isim, Kıraat-ı Seba<sup>50</sup> İmamı olarak meşhur olan alimlerdir.<sup>51</sup> Kıraatlerin birçok bölgeye yayıldığı, çeşitli tariklerin ortaya çıktığı ve şöhret bulan yedi tarikten her birinin de iki râvisinin meşhur olduğunu belirtmiştir.<sup>52</sup>

Suyûtî bölüm içinde kıraate dair telif edilmiş eserler ile ilgili bazı isimler saymış ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/830) bu alanda ilk eser

<sup>46</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 3/42-57

<sup>47</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/204; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 3/42.

<sup>48</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/204.-206.

<sup>49</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/204-205.

<sup>50</sup> Değerlendirmede bulunmak için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Musâ b. Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbü's-Seba fi'l-Kirâât*, thk. Şevki Zayf (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1980), 44-123; Ebu Amir Osman b. Said b. Osman b. Ömer ed-Dânî, *et-Teytir fi'l-Kirââti's-Seba*, thk. O. Pretzl (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1980), 4-18; Ebu Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef b. Bâziş el-Ensâri el-Ğirnâri, *el-İknâ fi'l-Kirââti's-Seba* (Mısır: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, ts), 11 vd.

<sup>51</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/205.

<sup>52</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/206.

veren kişi olduğunu vurgulanmıştır. Yanı sıra literatür bilgisi sadedinde Ebû Abdullâh ez-Zehebî ve Ebu'l-Hayr el-Cezerî'nin kurrâ'ya dair Tabakât" gibi eserleri telif ettikleri bilgisini de vermektedir.<sup>53</sup> *el-İtkân*'da konuyla ilgili kısa bir değerlendirmeye yer verilmiştir. Suyûtî'nin yer verdiği bilgiler aslında İbn Akile'nin, elli üçüncü bölümde *el-İtkân*'dan aldığı Kıraat-ı Sebâa olarak meşhur olan imamlar şeklinde izah edilen kısmıdır.<sup>54</sup> Konuya dair *el-İtkân*'da zikredilen diğer açıklamalar, *ez-Ziyâde*'de elli dördüncü<sup>55</sup> ve elli beşinci<sup>56</sup> bölümlerde işlenmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz gibi *el-İtkân*'da yirminci bölümde zikredilmiştir. Bu bağlamda İbn Akile'nin söyleminin hatalı bir değerlendirme olduğu anlaşılmaktadır.<sup>57</sup>

### 1.6. İlmü Tahsînü's-Savt bi'l-Kırâati ve Teğannî bi'l-Kur'ân

Kıraat ilmi, Kur'ân'ın ses güzelliğiyle okunması açısından Kur'ân ilimlerinde yer almaktadır. İbn Akile, bu konuyu *İlmü Tahsînü's-Savt bi'l-Kırâati ve Teğannî bi'l-Kur'ân* başlığı altında yetmişinci bölümde ayrı bir Kur'ân ilmi olarak işlemiştir.<sup>58</sup> Müellif, Suyûtî'nin bu hususu zikretmediğini belirterek başlamıştır.<sup>59</sup> Bu yanlış bir ifadededir. Çünkü Suyûtî bu konuya, *Fî Adâbi Tilâvetihi ve Tâlîhi* başlığıyla otuz beşinci bölüm içinde *Mesele*<sup>60</sup> şeklinde açtığı ara başlıkta ayrı bir konu olarak kısaca yer vermiştir.

Suyûtî, Kur'ân okunuşunda ses renginin güzel olmasının önemi, Kıraatte lahn yapma hususlarına dair ihtilaf edilen görüşleri ve hadisleri kısaca zikretmiştir. İbn Hibba'ın konuya örnek olarak aktardığı ve yine Dârîmî'nin farklı lafızla rivayet ettiği "*Kur'ân'ı seslerinize güzelleştirin. Çünkü güzel ses, Kur'ân'ın güzelliğini artırır.*"<sup>61</sup> Hadisini zikretmiştir.

Kıraatte lahn<sup>62</sup> yapma meselesinde farklı görüşler olduğunu belirtmiş, İmam Şafîî'nin Kıraatte lahn yapılmasında herhangi sakıncalı bir durum

<sup>53</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/206.

<sup>54</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/204-205; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 3/32-50.

<sup>55</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/206; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 3/60.

<sup>56</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/205-206.

<sup>57</sup> Kıraat ilmine dair bilgi için bk. Abdulhamit Birişik, *Kıraat İlimi ve Tarihi* (İstanbul: Emin Yayınları, 2018), 17 vd.

<sup>58</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 3/304-324.

<sup>59</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 3/304.

<sup>60</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/302-303.

<sup>61</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârîmî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 1991), 4/2194; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/302.

<sup>62</sup> bkz. Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah Tâcü'l-Luğa ve's-Sihahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Avdulğafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmü'l-Melâyin, 1987), 6/2193-2194; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1993), 4/241-232; Muhibbu'd-Din Ebi'l- Feyz Muhammed Murtaza el-Hüseynî el-Vâsitî ez-Zebîdî, *Tacu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, ts), 36/105-106; Abdurrahman Çetin, "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 23/56-57.

olmadığı, Rebiu'l- Cizinin rivayetine göre ise bu durumun mekruh olduğu şeklindeki görüşlere<sup>63</sup> yer vermiştir. Konuya ilişkin İmam Râfi'nin telif ettiği *Zevâidü'r-Ravzâ* isimli eserindeki yaklaşımını, Beyhakî'nin *Şuabü'l-İmân* adlı eserinde rivayet ettiği hadisi<sup>64</sup> ve Nevevî'nin<sup>65</sup> naklini zikretmiştir.

Suyûtî, her bir yaklaşımı destekleyecek rivayetlere yer vermek suretiyle açıklama yaparken bazen de katılıp katılmadığı görüşlerde itirazını veya kanaatini de dile getirmektedir. Bununla birlikte İbn Akile'nin konuya dair görüşleri *el-İtkân*'dan işlendiğini, Suyûtî'nin İbn Akile benzeri bir yöntem takip etmeyerek geniş bir şekilde ele almadığı ve çok kısa bir izahla yetinmiş olduğu anlaşılmaktadır. Fakat kısaca değinmiş olsa dahi *el-İtkân*'da Kıraatte ses güzelliğinin önemi konusuna yer verilmiştir. Ayrıca İbn Akile, *ez-Ziyâde*'de kırk ikinci bölümde<sup>66</sup> *el-İtkân*'daki bilgiler eşliğinde ve Suyûtî'ye de atıfta bulunarak konuyu işlemiştir. İbn Akile'nin zikrettiğimiz bu hususları çok da dikkate almadan Suyûtî'nin bu meseleye yer vermediği şeklinde belirtmesi yanılığdan başka bir şey olmadığını göstermektedir.

### 1.7. İlmü Hükmi Ha Kinâye

Kıraat ilminin önemli bölümlerinden biri olarak yer bulan ve Kıraat imamaları tarafından yoğun mesai harcanmış bir konu da Kur'ân'ın tecvid ile okunmasıdır. Tecvide dair bilgileri öğrenme ve iyice anlama Kur'ân'ın okunuşunda kişiye doğru bir alt yapıya kavuşturur. Bu sebeple özellikle Kıraat ilminin dışında kısmen Kur'ân ilimlerinde de yer almaktadır. İbn Akile tecvid ilmi içinde incelenen bir meseleyi, *İlmü Hükmi Ha Kinâye* başlığıyla isimlendirdiği seksen altıncı bölüm de müstakil bir bölüm olarak işlemektedir.<sup>67</sup> Müellif, Suyûtî'nin bu meseleye ayrı bir bölüm olarak yer vermediğini belirtmektedir.<sup>68</sup> Ancak Suyûtî bu meseleden bahsetmiş değildir. Muhtemelen İbn Akile'nin Suyûtî'nin bu konuya yer vermediğini söylemesi, konuyu ayrı olarak ifade etmediğini açıklamak amacını taşımaktadır.<sup>69</sup>

<sup>63</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/302.

<sup>64</sup> Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. Abdullalif Abdulhamid Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/208; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/303.

<sup>65</sup> Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû Şerhu'l-Muhezzeb: Mea tekemmele es-Subkî ve el-Mutî'i* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts) 2, /176; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/303.

<sup>66</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/302-303; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 2/273-276.

<sup>67</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 4/100

<sup>68</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 4/101.

<sup>69</sup> İbn Akile'nin konu hakkında belirttiği açıklamalar için bk. Ebu Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Hâlef b. Bâziş el-Ensârî el-Çırnârî, *el-İknâ fi'l-Kırââtî's-Sebâ* (Mısır: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, ts), 11 vd.; Ebi'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. el-Cezerî, *en-Neşru fi'l-Kırââtî'l-Aşar*, thk. Ali Muhammed Sebbâğ (Mısır: en-Neşru el-Matb'atü'l-Kübrâ, ts), 2/90-104; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilgâni ed-Dımyâti el-Bennâ, *İthafü'l-Fudalâi'l-Beşar bi'l-Kırââtî'l-Erbeâte Aşar*, thk. Enes Mihra (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006) 49-52; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 4/100-114.

### 1.8. İlmü Ahkâm Raât fi't-Tefhîm ve't-Tarkîk

İbn Akîle, *İlmü Ahkâm Raât fi't-Tefhîm ve't-Tarkîk* başlığıyla seksen yedinci bölümde işlemektedir.<sup>70</sup> İbn Akîle, Suyûtî'nin bu meseleye ayrı bir bölüm olarak yer vermediğini belirtmektedir.<sup>71</sup> Müellifin konu üzerinde yaptığı karşılaştırmalı değerlendirmesinde yanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte aynı zamanda onun bu karşılaştırmalı ifadesi Suyûtî'nin *el-İtkân*'da *mesele* veya *fasl* veyahut da *tenbih* gibi ara başlıklar altında bahsetmiş olduğuna işaret etmektedir. Halbuki *el-İtkân*'da *tecvîdü'l-Kur'ân* ara başlığında, Kur'ân'ı güzel okuyan kişinin dilinin gelişmesi ve ağzından çıkan lafızların tekrar edilmesine dair İbnü'l-Cezerî'nin kaideler şeklinde gösterdiği açıklaması<sup>72</sup> dışında ayrı bir konu olarak zikretmiş değildir<sup>73</sup>. İbn Akîle'nin söylemi yanılığın daha çok bir önceki meseleden farklı olarak hatalı bir değerlendirme de bulunmuş olduğunu göstermektedir<sup>74</sup>.

### 1.9. İlmü Âyâtî'l-Ahkâm

Kur'ân'ın anlaşılması sürecinde Tefsir ilminin sistemli bir yapıya kavuşup tedvin edilmesinden itibaren günümüze kadar yazılmış olan eserlerde, ahkâm ayetlerinin tefsirlerine de yer verilmiştir. Bu anlamda ibâdat, muâmelât ve ukubâta dair hükümlere İslam hukuku âlimleri ilgili ayetlerden ortaya çıkardıkları farklı sonuçları dile getirmiştir. Ayetlerinin tefsiri yapılırken bir hükmün ortaya çıkartılması, bir ilmî disiplin olarak Kur'ân ilimlerinin en önemli meseleleri arasında sayılmaktadır. Bu çerçevede *İbn Akîle* Kur'ân-ı Kerim'de geçen ahkâm ayetlerine dair tefsirin yapılmasını ele alarak<sup>75</sup> *İlmü Âyâtî'l-Ahkâm* başlığıyla doksan beşinci bölümde yer vermektedir.<sup>76</sup> Müellif, konuşmasına giriş yaparken Suyûtî'nin bu konuya yer vermediğini söylemektedir.<sup>77</sup> Ancak bu değerlendirmenin ciddi anlamda bir yanılığın içerdiği anlaşılmaktadır. Çünkü Suyûtî'nin *Fî'l Ulûmi'l-Müstenbita mine'l-Kur'âni* adıyla atmış beşinci bölüm içinde *fâsıla* ara başlığı altında ahkâm ayetlerinden kısaca bahsetmiştir.

Suyûtî, her sûrenin ahkâm ayetlerini ayırt etmeden toplu bir şekilde

<sup>70</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/115-120.

<sup>71</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/115.

<sup>72</sup> Suyûtî'nin İbnü'l-Cezerî'den nakli için bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/280.

<sup>73</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/281-282; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/115-119.

<sup>74</sup> *ez-Ziyâde* de yer alan açıklamalara dair bilgi almak için bk. ed-Dâni, *et-Teysîr*, 54; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/90-104; Bennâ, *İthafü'l-Fudalâi'l-Beşar*, 124-131; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/116-142.

<sup>75</sup> Yunus Vehbi Yavuz, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 1/553; Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/551.

<sup>76</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/323.

<sup>77</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/324.

aktarmaktadır.<sup>78</sup> Konuyu kısaca açıklasa da dikkatli ve titiz bir şekilde incelemeye anlama gelmemektedir. Nitekim ayrı olarak ele aldığı bu konunun giriş kısmında ahkâm ayetleri meselesine dair İslam âlimlerinin açıklık getirdiği hususlara da değinmektedir.<sup>79</sup> Suyûtî *el-İtkân*'da Gazâlî (ö.505/1111) tarafından Kur'ân'da beş yüz ahkâm ayeti tespit edildiğini söylemektedir. Ulemadan bazıları ise bu rakamın yüz elliye kadar ulaşabileceği şeklinde kanaat belirtmişlerdir. Konu üzerine ulemanın görüşleri çerçevesinde Kur'ân'da bu ayetlerin sayısının açık bir biçimde geçmesi sebebiyle sayılarına dair bilgi verilmektedir.<sup>80</sup> İzzeddin b. Abdusselâm'ın (ö.660/1262) *el-İmâm fi Beyâni edilleti'l-Ahkâm* adlı eserinde, ayetlerin büyük bir kısmının güzel ahlak ve adap içeren hükümler taşıdığı ve bir kısmında da bu hükümlerin açıkça belirtilmiş olduğu örneklerine ve ahkâm ayetlerinin bilinmesindeki usûl kaidelerine<sup>81</sup> dair yer verildiği bilgileri aktarılmaktadır.<sup>82</sup>

İbn Akîle, bölüm içinde söze başladığında İslam âlimlerinin bu konuda pek çok eser telif ettiği, kendisinin de bu teliflerden birkaçını gördüğü şeklinde kısa mahiyetteki açıklaması dışında hiçbir suretle Suyûtî'nin aktardığı gibi bu izahlara yer vermemektedir.<sup>83</sup> Anlaşılan o ki İbn Akîle, Suyûtî'nin konu hakkında açıklamalarda bulunduğu bu hususlara dikkatli bir şekilde bakmadan değerlendirme yapmıştır. Müellifin, Suyûtî konuyu bahsetmedi ifadesi hatalı bir değerlendirme olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>78</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4/35.

<sup>79</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 4/35. İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/324.

<sup>80</sup> Ebû Hamd Muhammed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm eş-Şâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 342; Suyûtî, *el-İtkân*, 4/35.

<sup>81</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4/36.

<sup>82</sup> Nakil için bk. Ebû Muhammed İzzeddin b. Avdulaziz b. Abdusselâm b. Ebî'l-Kâsım b. Hasen ed-Dimeşki es-Sülemî, *el-İmâm fi Beyâni edilleti'l-Ahkâm*, thk. Muhtâr Rıdvân b. Ğarbiyye (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987), 79 vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, 3/35-36.

<sup>83</sup> bkz. İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 4/324. Bu konuya dair ayetler hakkında ve aralarında Suyûtî'nin de yer vermiş olduğu eserlere dair detaylıca bilgi almak için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Haneffî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/32-33; Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris b. Abbâs b. Osmân b. Şâfi b. Abdulmuttalib Abdumena'f el-Mutallibî el-Kurşî el-Mekkî eş-Şâfi, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Abdulğani Abdülhâlik (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980), 6-7; Ebu'l-Hasen Şemsüslâm İmâdüddin Ali b. Muhammed b. Ali et-Taberî eş-Şâfi Kiyâ el-Herrâsi, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Musa Muhammed Ali ve İzzet Abdi Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts) 1/250-260; Ebû Bekir b. el-Arâbî el-Kâdi Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Meâfûri el-İşbîli el-Mâlikî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/469; Muhammed b. Ali b. Abdullâh b. İbrâhim b. Hatib İbn Nurettin el-Yemenî eş-Şâfi, *Teysîru'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdulmuîn el-Hurş (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 1/5 vd; Suyûtî, *el-İtkân fi İstinbâti't-Tenzil*, thk. Seyfüddin Abdulkâdir el-Kâtib (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 21.

## 2. İBN AKİLE'NİN YÖNTEM BAKIMINDAN YANILGILARI VE SEBEPLERİ

### 2.1. İlmü Nüzûlî'l-Kur'ân min Levh-i Mahfûz İlâ's-Semâi'd-Dünya

Kur'ân'ın kısımlar halinde indiriliş şekliyle alakalı bilgiler *ez-Ziyâde*'de yedinci bölümde işlenmektedir.<sup>84</sup> İbn Akîle, Suyûtî'nin bu konuyu bazı bölümlerini ele aldığını, ayrı bir şekilde işlemediğinin altını çizmektedir.<sup>85</sup> Esasen *el-İtkân*'da Kur'ân'ın levh-i mahfûzdan dünya semasına inmesindeki keyfiyetine dair alt konular eklenerek *fi Keyfiyyeti İnzâlihi* başlığıyla işlenmektedir. *el-İtkân*'da üç çeşit olarak gösterilen mesele *ez-Ziyâde*'de dört çeşit olarak zikredilmektedir. Suyûtî'nin "Kur'ân'ın Levh-i Mahfuzdan Dünya semasına inmesi" kısmı hariç, kısa ara başlıklar da dâhil olmak üzere tüm bölüm *el-İtkân*'dan aktarılmaktadır.<sup>86</sup> Bu anlamda Kur'ân'ın indirilmesiyle doğrudan alakası olması sebebiyle Suyûtî konuyu *fi Keyfiyyeti İnzâlihi* başlığıyla isimlendirip diğer kısımları da yine ayrı ara başlıklar açarak işlemektedir. Dolayısıyla başlıklardaki isimlerin farklı olmasından kaynaklı, İbn Akîle'nin yöntemi açısından bir yanlgı veya ihtilafa sebep olan bir durum olduğu anlaşılmaktadır.

### 2.2. İlmü İrabi Süveri'l-Kur'ân

İbn Akîle, Kur'ândaki sûrelerin irâbına dair izahları otuz ikinci bölümde işlemektedir. Müellif, Suyûtî'nin bu meseleyi on yedinci bölümde incelediğine işaret ederek ayrı bir konu olarak değerlendirmeye almadığını vurgulamaktadır. Suyûtî bu bahsi bağımsız bir bölüm olarak işlememiş olsa bile on yedinci bölüm içinde yer alan *fâide*<sup>87</sup> şeklinde açılan benzer ara başlık içinde ayrı bir konu ve Ebû Hâyân el-Endelûsî (ö. 745/1244)<sup>88</sup> kaynaklı olarak değerlendirildiği görülmektedir. İbn Akîle, yöntem açısından *el-İtkân*'da bir bölümün ara başlıklarını ve bölüm içindeki bilgileri alıp ayrı bir Kur'ân ilmi şeklinde işlemektedir.

### 2.3. İlmü Nâssihi ve Müşkili

İbn Akîle, Tefsîr ile ilgili bilgilerin işlendiği bir diğer meseleyi yüzüncü bölümde *İlmü Nâssihi ve Müşkili* başlığıyla işlemektedir.<sup>89</sup> Suyûtî'nin Nas kavramı üzerine bir şey zikretmediği, sadece müşkil ile ilgili *el-Müşkilihi* ve

<sup>84</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 1/151.

<sup>85</sup> İbn Akîle, *a.g.e.*, 1/152.

<sup>86</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 1/116-125; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 1/151-158.

<sup>87</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/126.

<sup>88</sup> Esîruddîn Nuhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *İrtişâfü'd-Darab min Lisâni'l-Arab*, thk. Receb Osman Muhammed (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998), 2/885-887; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/126; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 1/396.

<sup>89</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 5/132.



*Müvehhimü'l-Ihtilâf ve't-Tanakûs* kırk sekizinci bölümde işlediği şekilde bir yorum dile getirmektedir.<sup>90</sup> Ancak müellifin bu iddiasında yanlışlığı görülmektedir. Çünkü Suyûtî “nâs” kavramıyla ilgili bu meseleyi *fi Mantukihi ve Mefhûmihi* ismiyle ellinci bölümde işlemektedir<sup>91</sup>. Suyûtî öncelikle nas kısmının daha net bir biçimde zihinlerde anlaşılabilmesi için “*Mantik; Konuşma esnasında cümleden anlaşılman manadır. Şayet cümle bir tek anlam ifade ederse, nâs olur.*” Tarifini vermektedir. Bakara sûresi yüz doksan altıncı âyetini<sup>92</sup> de bu izahına örnek olarak zikretmektedir. Bir kısım mütekellimlerin Kur’ân ve sünnette bu tür nâssın pek az olduğu şeklindeki görüşe yer vermektedir. İmamü'l-Harameyn ve ona bağlı olanların bu hususu reddettikleri ve “*Nâs'dan istenilen başka bir tevîl yönü bulunmaksızın, cümlelerin yalnız başına kesin bir mana ifade etmesidir. Her ne kadar sözlüklere bakmakla cümlede geçmekte olan kelimenin anlamını bulmak güç bir durum olsa bile, siyak ve sibaktan yola çıkarak, oldukça fazla örnek bulmak mümkündür.*” izahıyla nas hakkında belirtilen benzer görüşlere bölüm içinde yer vermektedir.<sup>93</sup> İbn Akile'nin Suyûtî'nin bu açıklamaları hakkında dikkatli bir tetkikte bulunmadığı ve yine başlıklardaki farklılık sebebiyle yönteminden kaynaklı bir yanlışlığı yahut anlaşmazlığı ortaya çıktığı görülmektedir.

#### 2.4. İlmü Sarihihi ve Kinâyetihi

İbn Akile'nin, yüz onuncu bölümde<sup>94</sup> de benzer bir yanlışlığı söz konusudur. *el-İtkân*'da *Kinâyetihi ve Ta'rizihi* adıyla elli dördüncü bölümde İlmü Sarihihi ve Kinâyetihi işlenmektedir.<sup>95</sup> Aslında *ez-Ziyâde*'de verilen başlığın ilk kısmına “Sarihihi” tarifi<sup>96</sup> dışında bir şey ilave edilmemiştir. Bölümün sonuna kadar *el-İtkân*'daki nakiller ve başlığın “Ta'riz” kısmını kapsayan bilgiler de dahil olmak üzere tamamı hiçbir değişiklik yapılmaksızın olduğu gibi aktarılmaktadır. Bu açıdan *el-İtkân*'da yer alan “Ta'riz” kısmını karşılayabilecek bir içerik veya açıklamanın *ez-Ziyâde*'de yoksun olması sebebiyle Suyûtî'den yapmış olduğu nakillerin tamamı bu bölüme verilen başlıkla uyumlu halde

<sup>90</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 5/132.

<sup>91</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 3/79.

<sup>92</sup> “*Kim zorunda olursa saldırmaksızın ve haddi aşmada...*” (el-Bakara 2/173).

<sup>93</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 3/79-80.

<sup>94</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 5/458-464.

<sup>95</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 3/143-147.

<sup>96</sup> İbn Akile, *ez-Ziyâde*, 5/458. Ayrıca bk. Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts, 1/187; İmâm Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, *el-Müğni fi Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Muzhir Bekâ (Mekke: el-Merkezü'l-İlmî Camia Ümmü'l-Kurâ, 1983), 125-126; Abdü'l-Azîz b. Ahmet b. Muhammed Alauddin el-Buhârî el-Hanefî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts), 1/65; Sa'ded-din et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih ala't-Tavdih* (Mısır: Mektebe Sabih, ts), 1/135; Muhammed Emin b. Mahmûd el-Buhârî Emîr Pâdişâh el-Hanefî, *Teyyiru'tt-Tahrîr*, (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932), 2/62.



durmamaktadır.<sup>97</sup> Dolayısıyla İbn Akîle yönteminden kaynaklanan bir yanlışlığı olmasının yanı sıra Suyûtî'nin "Ta'rîz" hakkında verdiği bilgilere dikkat etmemekte ve herhangi bir işaretle de bulunmamaktadır.

## 2.5. İlmü Târihi'l-Enbiyâi'l-Mezkûrîne fi'l-Kur'ân

Tefsirde müracaat edilen konulardan birisi de Peygamberler tarihidir. Kur'an'ı Kerim'de ismi zikredilen peygamberlerin tarihsel süreçleri, yaşanılan bazı hadiseler hakkında yer alan haberler, önce ve sonra gelenlerin kimler olduğuyla alakalı bilgiler Kur'an ilimlerinin de önemli konularıdır. İbn Akîle, *İlmü Târihi'l-Enbiyâi'l-Mezkûrîne fi'l-Kur'ân ve Beyânî'l-Mütekadimi min hümm ve'l-Müteehhir* başlığıyla yüz otuz ikinci bölümde ayrı bir konu olarak ele almaktadır.<sup>98</sup> Müellif bahsi geçen bu bölüme, Suyûtî'nin bu konuyu zikretmediği değerlendirilmesiyle başlamaktadır.<sup>99</sup> Halbuki Suyûtî, *fi mâ Vekaa fi'l-Kur'âni mine'l-Esma ve'l-Künâ ve'l-Elkâb* şeklinde adını verdiği atmış dokuzuncu bölümde *Esmâü'l-Enbiyâ ve'l-Mürselîn fi'l-Kur'ân* giriş başlığıyla bu konuyu işlemektedir.<sup>100</sup> Aslında İbn Akîle de Suyûtî'nin bahsettiği konudan hareketle, Kur'an-ı Kerim'de adı geçen peygamberleri *el-İtkân*'dan alarak müstakil bir bölüm halinde *İlmü men Zükire mine'l-Enbiyâi fi'l-Kur'âni'l-Azîmi Sarihan ve bi'l-İşârati* başlığı altında yüz otuz birinci bölümde incelemiştir<sup>101</sup>. *el-İtkân*'da tek bir bölüm içinde işlenmekte olan konuları İbn Akîle, iki farklı bölüm şeklinde işlemektedir. Bu çerçevede, *zikretmedi* ifadesinin İbn Akîle'nin yönteminden kaynaklı bir yanlışlığı veya dikkatsizliğinin ortaya çıkardığı bir yorum olduğu anlaşılmaktadır.

## SONUÇ

Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı ve İbn Akîle el-Mekkî'nin *ez-Ziyâde ve'l-İhsân*'ı tefsir sahasına ait yazılmış önemli iki eserdir. Günümüze kadar ulaşmayı başaran her iki eser, Kur'an'ı anlamaya yönelik çalışma yapan araştırmacıların başucu kaynakları arasında yer almaktadır.

Süyûtî'nin kaleme aldığı *el-İtkân*'ı eserinin sistemli olmasına zemin hazırlayan Zerkeşî'nin *el-Burhân*'ı olmuştur. Buna göre Kur'an'ın inzâli, tedvîni, kıraati ve tefsirine dair bilgileri Suyûtî kendisine özgü yöntemiyle ayrı başlıklar altında toplamıştır. *el-Burhân*'da kırk yedi olan bölüm sayısı, *el-İtkân*'da genişleyerek seksen bölüm başlığına ulaşmıştır. Bu sınıflama Kur'an ilimlerine önemli bir katkı sağlamaktadır.

<sup>97</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 3/143-148; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 5/458-464.

<sup>98</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 7/117.

<sup>99</sup> İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 7/118.

<sup>100</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4/57.

<sup>101</sup> Krş. Suyûtî, *el-İtkân*, 4/57; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, 7/18.

*ez-Ziyâde ve'l-İhsân* adlı kitap ise İbn Akile tarafından Suyûtî'nin *el-İtkân*'ı üzerine yazdığı bir eserdir. Söz konusu eser yöntem bakımından *el-İtkân*'ı esas almakla beraber, onda olmadığını iddia ettiği birtakım ilavelerde de bulunmuştur. Kur'ân ilimleri bölümlerini yeniden kurgulamış, *el-İtkân*'da yer alan bazı kısımları çıkarmış ve kendisinin tespit ettiği hatalı görülen yerleri ve değerlendirmeleri tekrar düzenlemiştir.

Suyûtî'yi takip eden İbn Akile içeriği daha da zenginleştirmiştir. Yeni bilgiler oluşturacak rivayet, görüş ve kaynak eklemeleriyle bağımsız bölümler ortaya koymuştur. Bunun neticesinde *el-İtkân*'da seksen olan bölüm sayısı *ez-Ziyâde vel-İhsân*'da yüz elli dörde ulaşmıştır. Bu yönü ile İbn Akile'nin kitabı Kur'ân ilimleri alanında yazılmış en hacimli eser olma unvanını kazanmıştır. İbn Akile bazı bölümlerin girişinde Suyûtî'nin bu bölümü işlemediği veya yeterince ayrıntılı incelmediğine yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn Akile bu ve benzeri ifadelerle eserini Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı ile karşılaştırmaktadır.

Yaptığımız inceleme, İbn Akile'nin *ez-Ziyâde*'de ayrı olarak ele aldığı ve aslında *el-İtkân*'da işlenen bölümler için yaptığı değerlendirmelerinde yönteminden de kaynaklı yanlışlarının bulunduğunu ortaya koymuştur. *ez-Ziyâde*'de de *el-İtkân*'daki bölümlerde açılan bazı ara başlıkların müstakil bölümlere dönüşmesinin yanlışları ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu kapsamda içerik ya da başlıklardan kaynaklı uyumsuzlukları içeren bazı bölümlere kısaca temas edilmiştir. İbn Akile'nin aslında *el-İtkân*'da olup ayrı işlediği bölümlerde görülen yanlışları ve bunların sebepleri açıklanmıştır. Bunlar: *İlmü Vahyi'l-Kur'ân ve Hakikati'l-Vahy, Evvele Men Nezele bi'l-Kur'ân, İhdâi Sevâbi'l-Kur'ân lil-Enbiyâ ve Ğayrihim, Zâhir ve'l-Bâtın ve'l-Haddi ve'l-Mittali, Ahkâm Raât fi't-Tefhîm ve't-Tarkîk ve Âyâtî'l-Ahkâm* vb. şekilde Latin harfleriyle gösterilmektedir.

Yöntemi bakımından yanlışları kısmında yedi, otuz iki, yüz, yüz on ve yüz otuz ikinci bölümler yine aynı usûl esas alınmak suretiyle gösterilmektedir. Kanaatimizce genel olarak İbn Akile *el-İtkân*'nın üzerine eklemelerde bulunmuştur. Eklediği bölümlerin *el-İtkân*'da olmadığı yönündeki yorumlarının yanlışları içerdiği tespit edilmiştir. Bunun da temel sebebinin İbn Akile'nin *el-İtkân*'ın konularını değerlendirirken kullandığı yöntem olduğu saptanmıştır. Her iki kaynağı mukayese ederken bölümler içerik ve sınıflama açısından kısaca incelenmiştir. Bu inceleme Kur'ân ilimleri alanında yazılmış kaynakları inceleyen farklı araştırmacılara da yol gösterici olabilecektir.

## KAYNAKÇA

- Abdü'l-Aziz, Ahmet b. Muhammed Alauddin el-Buhâri el-Hanefî. *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1. Basım, ts.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1. Basım, ts.
- Beğavî, Ebî Muhammed Hüseyin b. Mesud b. Muhammed el-Ferrâ eş-Şâfiî. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb Arnavut ve Muhammed Zâhir eş-Şâviş. Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1983.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilganî ed-Dımyâtî. *İthafü'l-Fudalâi'l-Beşar bi'l-Kırâati'l-Erbe'ate Aşar*. thk. Enes Mihra. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2006.
- Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali b Musa el-Horasânî. *Delâilu'n-Nübüvve ve Marifeti Ashabi's-Şeria*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- Beyhâkî. *Şu'abu'l-İmân*. thk. Abdulalî Abdulhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. İstanbul: Emin Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Birişik, Abdulhamit. "Ulûmu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/133-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsîr Tarihi II*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Hanefî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sıhah Tâcü'l-Luğa ve's-Sıhahu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Avdulğafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-ilmü'l-Melâyin, 4. Basım, 1987.
- Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Demir, Zakir. "Kur'ân Lafızlarının Aidiyetine Dair Tefsir Geleneğindeki Tartışmalar ve Bunların Kritiği". *Kader* 20/1 (2022), 345-368.
- Demir, Zakir. "İbn 'Akile el-Mekkî'nin Kur'ân Lafızlarının İlâhiliğine Yaklaşımı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2022), 602-619.
- Ebû Bekir b. el-Arâbî. el-Kâdî Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Meâfûrî el-İşbîlî el-Mâlikî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. thk. Muhyuddîn Abdulhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit b. Zütâ b. Mâh. *el-Fıkhü'l-Ekber*. İmarât: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Ebû Hayyân, Esîruddîn Nuhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelûsî. *İrtişâfü'd-Darab min Lisâni'l-Arab*. thk. Receb Osman Muhammed. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- Ebû Musâ el-Eş'arî, Ebi'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak b. Sâlim b. İsmail b. Abdullah b. Musa b. Ebî Bürde, Basrî. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. thk. Fevkî Hasan Mahmud. Kâhire: Dâru'l-Ensâr, 1976.
- Ebû Şeybe, Muhammed b. Süveyim. *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Selâm b. Abdullâh el-Heravî el-Bağdâdî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân b. Atiyye, Muhsin Harâbe ve Vefâ Takiyyiddîn. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- ed-Dânî, Ebu Amir Osman b. Saîd b. Osman b. Ömer. *et-Teyisîr fi'l-Kırâati's-Sebâ*. thk O. Pretzl, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1980.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1. Basım, 1991.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhâri el-Hanefî. *Teyisîru'tt-Tahrîr*. Mustafa Mısır: el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1932.
- Gazzâlî, Ebû Hamd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm eş-Şâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Habbâzî, İmâm Ebî Muhammed Ömer b. Muhammed el-Habbâzî. *el-Müğni fi Usûli'l-Fıkh*. thk. Muhammed Muzhir Bekâ. Mekke: el-Merkezü'l-İlmî Camia Ümmü'l-Kurâ, 1. Basım, 1403/1983.
- Hakîme Kahlavî-Meryem Kur, *İmam İbn Akîle İhtiyârâtühû ve min-Hilâli Kitâbihi ez-Ziyâde ve'l-İhsan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mekke: 2019.
- Hamîde b. Şeâa, *İmam İbn Akîle İhtiyârâtühû ve Tercihatühû fi Ulûmi'l-Kur'ân min-Hilâli Kitâbihi ez-Ziyâde ve'l-İhsan*, Cezair: 2015.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut:Daru's-Sadr, 1993.
- İbn Akîle, Cemâluddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Said b. el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Safâ Hakkı. Birleşik Arap Emirliği: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât biş-Şârîka, 2006.

- İbn Bâziş, Ebu Cafer Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî el-Ğırnârî. *el-İknâ fi'l-Kırââtî's-Sebâ*. Mısır: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, ts.
- İbn Kesîr, Ebî'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr Dav b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımeşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şeyrî. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1. Basım, 1988.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2013.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musâ b. Abbâs et-Temîmî el-Bağdâdî. *Kitâbü's-Sebâ fi'l-Kırâât*. thk. Şevki Zayf. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1980.
- İbn Nurettîn, Muhammed b. Ali b. Abdullâh b. İbrâhim b. Hatib el-Yemenî eş-Şâfiî. *Teysîru'l-Beyân li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuîn el-Hurş. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 1413/2012.
- İbn Salâh, Ebû Amir Takiyyüddîn Osman b. Selâhiddîn Abdurrahmân b. Musa eş-Şehrezûrî. *Fetâvâ*. thk. Muvaffik Abdullah Abdulkâdir. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Basım, 1988.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebîl-Ferac Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1. Basım, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebî'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali. *en-Neşru fi'l-Kırââtî'l-Aşar*. thk. Ali Muhammed Sebbâğ. Mısır: en-Neşru el-Matb'atü'l-Kübrâ, ts.
- İbnü'l-Cezerî. *Ğâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*. thk. Gotuheff Bergstraesser. Beyrut-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İtimâd İsmail, "Ziyâdâtü İbn Akîle el-Mekkî fi Kitâbihi ez-Ziyâde ve'l-İhsan fi Ulûmi'l-Kır'ân alâ's-Suyûtî fi Kitâbihi el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân fi Mavzûati Tedvîni'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Mecelle Dirâse İslâmiyye* 4/3 (2018), 104-121.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Ali b. Muhammed b. Ali et-Taberî eş-Şâfiî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Musa Muhammed Ali ve İzzet Abdi Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferhu'l-Ensâr el-Hazrecî. *et-Tezkira fi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahire*. thk. Sadık Muhammed b. İbrâhim. Riyad: Mekrebe Dâru'l-Menhâc, 2005.
- Mâtûrûdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Arpacı. Beyrut: Dâru'l-Hâkî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Mecmû Şerhu'l-Muhezzeb: Mea tekemmele es-Subkî ve el-Muti'î*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- Sebt, Hâlid b. Osman Ali. *Kitâbu Menâhilü'l-İrfân li'z-Zürkânî*. Beyrut: Dâru İbn Affân, ts.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Subkî, Kâdir'l-Kütâd Tâceddîn Ebî Nasır Abdu'l-Vehhâb b. Alî b. Abdü'l-Kâfi. *Cemu'l-Cevâmî fî Usûli'l-Fikh*. thk. Abd'ul-Munîm Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dâru Kutübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Subhi Salih. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1988.
- Şehâvî, Ebu'l-Hasan Alemuddîn Ali b. Muhammed. *Cemâlü'l-Kurrâ ve kemâlü'l-İkrâ*. thk. *Mervân Atiyye*. Beyrut: Dâru Me'mûn li't-Türâs, 1987.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Suudî Arabistân: Vizâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye Ve'l-Evkâf ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1. Basım, ts.
- Suyûtî. *ed-Durrul Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dar'ul-Fikr, ts.
- Suyûtî. *el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl*. thk. Seyfüddîn Abdulkâdir el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Sülemî. Ebû Muhammed İzzeddîn b. Avdulazîz b Abdüsselâm b. Ebî'l-Kâsım b. Hasen ed-Dîmeşki. *el-İmâm fî Beyâni edilleti'l-Ahkâm*. thk. Muhtâr Rıdvân b. Garbiyye, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1987.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs b. Osmân b. Şâfi b. Abdulmuttalib Abdumenaf el-Mutallibî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdulğani Abdulhâlik. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- Teftâzânî, Sâde'd-dîn. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*. Mısır: Mektebe Sabîh, ts.
- Turgut, Ali. *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1. Basm, 1991.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/553. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zebîdî, Muhibbu'd-Din Ebî'l- Feyz Muhammed Murtaza el-Hüseynî el-Vâsiti. *Tacu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abduazîm. *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevzi Ahmed Zemelî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1995.
- Zerkeşi, Ebû Abdullâh Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh eş-Şâfiî. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı vd. Beyrut, Dâru'l-Marife, 1998.

# CENNET NİMETLERİNE DAİR BİR HADİSİN YÛNUS EMRE DİLİNDEN ŞERHİ

COMMENTARY OF A HADITH ON THE BLESSINGS OF PARADISE IN THE  
LANGUAGE OF YUNUS EMRE

## ZEYNEP CANAN KOÇAK

DR. ÖĞR. ÜYESİ..., AKSARAY ÜNİVERSİTESİ, İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ  
HADİS ANABİLİM DALI  
ASST. PROF., UNIVERSITY OF AKSARAY, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES  
DEPARTMENT OF HADITH  
AKSARAY, TÜRKİYE

[canankocak@aksaray.edu.tr](mailto:canankocak@aksaray.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0002-1693-6132>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1361267>

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
15 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted  
25 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

#### Atıf / Cite as

Koçak, Zeynep Canan, "Cennet Nimetlerine Dair Bir Hadisin Yûnus Emre Dilinden Şerhi [Commentary of a Hadith on the Blessings of Paradise in the Language of Yunus Emre]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/2 (Aralık/December 2023): 365-392.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



## CENNET NİMETLERİNE DAİR BİR HADİSİN YÛNUS EMRE DİLİNDEN ŞERHİ<sup>1</sup>

### Öz

Yûnus Emre, Anadolu'da tasavvufî din yorumunun önemli isimlerinden biridir. Ahmet Yesevî, Hacı Bayram Velî, Hacı Bektaş Velî, Mevlâna Celâleddin Rûmî gibi birçok isimde olduğu gibi o da tanrı, varlık, insan, din, hayat, ölüm, ahiret, aşk, ibadet vs. birçok konuda kendi döneminin birikiminden de faydalanarak söz söyler. Hz. Peygamber sonrasında teşekkül etmiş birçok ilmi disiplin kendisini inşa ederken nasıl Kitap ve sünneti esas alan bir temel attıysa aynı şey tasavvuf için de geçerlidir ve bu geleneğe ait bir isim olarak, Yûnus Emre de eserlerinde bu iki asıl kaynağı kendisine dayanak olarak kabul eder. Yûnus Emre, şiirlerinden anladığımız üzere, direkt ya da dolaylı olarak birçok ayeti ya da hadisi referans almıştır. Onun, üzerine söz söylediği birçok hususta, çerçeveyi ve muhtevayı, konusuyla ilgili ayetleri veya hadisleri dikkate alarak kurduğu çok açık bir şekilde kendisini göstermektedir. O, kimi zaman ayet ve hadisleri bizzat zikrederek şiir inşaat ederken kimi zaman da ayet ve hadislerden müphem bazı ifadelerle beyitlerini sıralar. Böylece, onun söz konusu ayet ve hadisleri anlama biçimi şiirlerinde açığa çıkar. Biz her ne kadar kendisini bir müfessir ya da bir hadis şârihi olarak isimlendirmemek de Tasavvuf Edebiyatı'nın bir mensubu olarak o da kendi zaviyesinden, şiir diliyle ve aynı zamanda genç-yetişkin, eğitilmiş- eğitimsiz, köylü ya da kentli her bireyin anlayabileceği arı duru bir Türk Dili'yle ayet ve hadisleri anlamaya ve anlatmaya gayret eder. Yûnus Emre'nin üzerine söz söylediği birçok hususun tek tek ele alınması ve bu hususlarda, başta Kitap ve sünnet olmak üzere, onun anlam dünyasını şekillendiren kaynakların tespit edilmesi gerek Yûnus Emre'yi gerekse onun dahil olduğu geleneği anlamak açısından önem arz etmektedir. Bununla beraber bu türlü çalışmalar, Kitap ve sünnetin Yûnus Emre'yi nasıl şekillendirdiğini göstermesinin yanı sıra Yûnus Emre'nin Kitap ve sünneti nasıl anlamlandırdığını da meydana çıkarması açısından gereklidir. İşbu makale, bu türlü bir düşünceden tevellüt etmiş, Hz. Peygamber'in, sahih hadis kaynaklarımızda yer alan "Yüce Allah, "Ben sâlih kullarım için cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayal dahi etmediği birtakım nimetler hazırladım." buyurdu." şeklindeki hadisinin Yûnus Emre tarafından nasıl anlaşılması olabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu doğrultuda, öncelikli olarak tasavvuf geleneğinin Kitap ve sünneti temel kaynak olarak kabul ettiklerine değinilmiş, devamında bizzat Yûnus Emre'nin bilgi birikimi ve söz konusu birikime katkı sağlayan kaynaklar kısaca ele alınmıştır. Daha sonra, konu edindiğimiz hadisin tahriri yapılmış ve akabinde Yûnus Emre'nin bu hadisi nasıl anlamış olabileceği üzerinde durulmuştur. Bu meyanda Yûnus Emre'nin bize bıraktığı iki önemli eseri, *Dîvân*'ı ve *Risâletü'n-Nushıyye*'si incelenerek söz konusu hadisteki bazı kavramların izdüşümlerini tespit etmek amaçlanmıştır, onun "sâlih kul" ifadesine nasıl anlam yüklediği ve "cennet nimeti"nin Yûnus Emre'nin zihin dünyasında nasıl karşılık bulduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Bu esnada Yûnus Emre'nin anlam dünyasını daha net görebilmemize imkân tanıyan eserlere de müracaat edilmiştir. Makalemizin konusu, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, sadece mezkûr hadis üzerinden Yûnus Emre'yi ya da -diğer bir açıdan- Yûnus Emre üzerinden sadece söz konusu hadisi anlamak olarak sınırlandırılmış olsa da, netice itibarıyla, Yûnus Emre şiirlerinin, bir bütün olarak, Peygamber sözlerinin bizim dilimizdeki birer izdüşümü olduğuna dile getirmek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kitap, Sünnet, Tasavvuf, Hz. Peygamber, Yûnus Emre, Dîvân, Risâletü'n-Nushıyye.

<sup>1</sup> Bu makale 26-28 Mayıs 2011 tarihinde Aksaray Valiliği, Aksaray Belediyesi, Aksaray Üniversitesi, Ortaköy Kaymakamlığı ve Ortaköy Belediyesinin eşgüdüm içerisinde düzenlemiş olduğu "Vefatının 700. Yılında Bizim Yûnus Sempozyumu"nda sunulmuş olan "Bir Hadisin Yûnus Emre Dilinden Şerhi" başlıklı tebliğden üretilmiştir.



## COMMENTARY OF A HADITH ON THE BLESSINGS OF PARADISE IN THE LANGUAGE OF YUNUS EMRE

### Abstract

Yunus Emre is one of the important figures of Anatolia's Sufi interpretation of religion. Like Ahmad Yassawi, Haji Bayram Veli, Haji Bektaş Veli, Mawlana Jelaladdin Rumi and many others, he speaks on many subjects such as God, existence, human, religion, life, death, afterlife, love, worship, etc., benefiting from the accumulation of his own period. Just as many scientific disciplines formed after the Prophet Muhammad laid a foundation based on the Book and the sunnah while building themselves, the same is true for Sufism, and as a name belonging to this tradition, Yunus Emre accepts these two main sources as the basis for his works. Yunus Emre, as we can see from his poetry, directly or indirectly referenced many verses or hadiths. It is very clear that in many of the issues he speaks about, he establishes the framework and content by taking into account the verses or hadiths related to his subject. He sometimes constructs poetry by citing the verses and hadiths himself, and sometimes he lists his couplets with some expressions based on the verses and hadiths. Thus, his understanding of the verses and hadiths in question is revealed in his poetry. Although we do not call him a mufassir or a commentator of hadiths, as a member of Sufi Literature, he, too, from his perspective, endeavors to understand and explain the verses and hadiths through the language of poetry and at the same time in a pure Turkish language that can be understood by every individual, young and adult, educated and uneducated, peasant or urban. It is important to examine the many issues on which Yunus Emre spoke one by one and to identify the sources that shaped his world of meaning on these issues, especially the Book and the sunnah, to understand both Yunus Emre and the tradition he belonged to. In addition, such studies are necessary not only to show how the Book and sunnah shaped Yunus Emre, but also to reveal how Yunus Emre made sense of the Book and sunnah. This article is an attempt to reveal how Yunus Emre might have understood the hadith of the Prophet, which is found in our authentic hadith sources, "Almighty Allah said, "I have prepared for my righteous servants some blessings in Paradise that no eye has ever seen, no ear has ever heard, and no human being has ever dreamed of." In this direction, first of all, it is mentioned that the Sufi tradition, to which Yûnus Emre belongs, accepts the Book and sunnah as the main source, and then Yunus Emre's knowledge and the sources that contribute to this knowledge are briefly discussed. Then, information about the place of the hadith in the hadith literature is given and then how Yunus Emre may have understood this hadith is emphasized. In this context, two important works left to us by Yunus Emre, his *Divan* and *Risâlet al-Nushıyya*, are analyzed to determine the projections of some of the concepts in the hadith in question, how he attributes meaning to the expression "righteous servant" and how the "blessing of paradise" corresponds to Yunus Emre's imagination. In the meantime, works that allow us to see Yunus Emre's world of meaning more clearly have also been consulted. Although the subject of our article, as we have stated above, is limited to understanding Yunus Emre only through the aforementioned hadith or -from another point of view- understanding only the hadith through Yunus Emre, in the end, it would not be wrong to say that Yunus Emre's poems, as a whole, are the projection of the Prophet's words in our language.

**Keywords:** Hadith, The Book, The Sunnah, Sufism, Prophet Muhammad, Yunus Emre, Divan, Risalet al-Nushıyya.

## GİRİŞ

**K**z. Peygamber'in (s.a.s.) ümmetine bıraktığı iki büyük mirası, Kur'an ve sünnet, kendinden sonra teşekkül eden birçok dinî-ilmî disiplinin kaynağını oluşturmuştur. Tefsir ve Hadis gibi temel disiplinler bizzat bu iki mirası bize doğru şekilde aktarmanın yolunu hazırlamaya çalışırken; Kelâm ve Tasavvuf gibi diğer disiplinler kendilerini inşa ederken, bir bakış açısı, yaşam ve söylem biçimi geliştirirken bu mirastan beslenmiş ve çerçevelerini bu doğrultuda çizmişlerdir. Dolayısıyla söz konusu alanlarda üretilen eserleri incelediğimizde bazen direkt bazen dolaylı bir şekilde bu iki temel kaynağın referans olarak kullanıldığını görürüz.<sup>2</sup> Her bir musannif, müellif içinde yaşadığı dönemin ve kültürün ördüğü motifleri kendi diliyle anlatırken<sup>3</sup> bir taraftan da bu motifleri Kitap ve sünnete göre tasarlamıştır.<sup>4</sup> Bu durum, kanaatimizce, diyalektik bir inşa süreci anlamına gelmektedir. Zira bir yandan her ortaya çıkan eser kendisini Kitap ve sünnetten referansla oluştururken, bir yandan da her bir müellifle Kitap ve sünnetin yeni bir yorumu inşa edilmiş olmaktadır.

Yûnus Emre, Hz. Peygamber'den asırlar sonra ve farklı bir kültürde eserler ortaya koymuş, eserleri avam-havas, çocuk-yetişkin, köylü-kentli birçok insanın havsalasında yer etmiş, tasavvuf geleneğine dahil önemli bir isimdir. Şiirleriyle ortaya koyduğu bakış açısı kendi döneminin birçok malzemesini içerirken, o, yukarıda bahsettiğimiz gibi, bu malzemeyi Kitap ve sünnet çerçevesinde imar etmiş ve aynı zamanda Kitap ve sünneti de kendi dilince yeniden yorumlamıştır.

Yûnus Emre'nin eserleri, Türk düşünce hayatındaki etkisi ve ehemmiyeti

<sup>2</sup> Örneğin bir kelimacı olan Mâturidi "Kitabü't-Tevhîd"inde bilgi edinmenin yollarını izah ederken buna "haber" i de dahil ederek eserine giriş yapar; bk. Ebû Mansur el-Mâturidi, *Kitâbü't-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 47-49. Tasavvuf düşüncesinin önemli terimleri Kur'an ve sünnetten referansla oluşturulurlar; bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar, 2012), 54-55; Ahmet, Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000). İhvân-ı Safâ, özünde var olan temiz cevhere ulaşması için insana cehaletten kurtulmayı ve bilgi peşinde koşmayı şart koşarken, amacı, Allah'ın Yûnus süresi 25. ayette çağırıldığı esenlik yurduna varmaktır. Zira aksi takdirde insan özündeki o cevherden haberdar olamayacağı gibi Mutaffifin süresi 15. ayette bahsedilen, 'Rablerini görmekten mahrum kalacak insanlar' zümresine dahil olacaktırlar; bkz. *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 4/11-12.

<sup>3</sup> Yûnus Emre'nin şiirlerinde bahsettiği konulara dair değerlendirmeler için bk. N. Ziya Bakırcıoğlu, *Yûnus Emre Divânı Hayatı, Şiirleri, Şiirinin Özellikleri, Hakkında Yazılanlardan Seçmeler* (İstanbul: Ötügen Yayınları), 35-45.

<sup>4</sup> Mesela coğrafya ve kültür havzasının genişlemesiyle birlikte farklı geleneklerdeki insan ve bilgi anlayışlarıyla tanışan İslam toplumunun, bir yandan bu geleneklerin söz konusu hususlarla ilgili birikiminden faydalanırken bir yandan da bu birikimi Kur'an ve sünnetin belirlediği çerçeveye göre eleyerek kendisine mal ettiği görülmektedir; bkz. Zeynep Canan Koçak, "Tarih Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurunun Kur'an, Hadisler ve Hz. Peygamber ile Dönüşümü", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12(2017), 159-209.

sebebiyle birçok çalışmanın konusu olmuştur. Bu minvalde onun eserlerinde yer alan Kitap ve sünnete dayalı muhteviyatı incelemeye yönelik çalışmalar kaleme alınmıştır.<sup>5</sup> Bu çalışmalar Yûnus Emre'nin müktesebatı ve kullandığı malzemenin kaynakları hakkında bizlere fikir vermektedir. Bununla birlikte daha spesifik araştırmalar aracılığıyla Yûnus'un şiirlerinde yer alan konuların Kitap ve sünneti ne kadar referans aldığına ya da Kur'an veya sünnet kaynaklı bir malzemenin Yûnus'un şiirlerine nasıl yansıdığına dair incelemelere ihtiyaç olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla bu çalışma, Yûnus'un şiirlerinde Hz. Peygamber'in sünnet ve Hadislerinin nasıl yorumlanmış olabileceğini bir rivayet üzerinden ele almayı amaçlamaktadır. Hz. Peygamber'in, sahih hadis kaynaklarımızda yer alan "Yüce Allah, "Ben sâlih kullarım için cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayal dahi edemeyeceği birtakım nimetler hazırladım." buyurdu." hadisinin Yûnus Emre eserleri vasıtasıyla bir şerh denemesi yapılmış, Peygamber sözünün Yûnus'un eserlerindeki yansımaları bu hadis özelinde belirlenmeye çalışılmıştır.

Araştırmamızda Yûnus Emre'nin şiirlerinin yer aldığı *Divân*'ı ve *Risâletü'n-Nushıyye*'si esas alınmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Yûnus Emre ile ilgili olarak yapılan güncel çalışmalar bizim için aydınlatıcı olmuş ve çalışmamız esnasında kullanılmıştır. Bununla beraber her bir üründe olduğu gibi Yûnus'un şiirlerinde de kendi çağının, tarihî arka planının etkili olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla Yûnus'un kavram dünyasını, din ve dünyaya dair bakışını yakalayabilmek için kendi yaşadığı toplum ve kültürün, düşünce ve inanç yapısının, dilinin, duyu dünyasının ve bunun gibi birçok etmenin incelenmesini de zaruret olarak görmekteyiz. Bu sebeple Yûnus'u besleyen geleneği bize aktaran eserlere de zaman zaman müracaat edilmiştir.

<sup>5</sup> Bu hususta örnek birkaç çalışma olması açısından bk. Behçet Dede, *Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlilî* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990); Bayram Dalkılıç, *Yunus Emre'de Allah-Alem-İnsan* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans, 1992); Mustafa Karabacak, "Yunus Emre Divânı'nda Ayet ve Hadisler", *Vefatının 700. Yılında Bizim Yunus Sempozyumu (26-28 Mayıs 2021) Tam Metin Kitabı*, ed. Ramazan Ata, Aksaray Üniversitesi, Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, Erişim 02. 12.2023, <https://somuncubaba.aksaray.edu.tr/dosya/785534f6-3941-4d2b-b181-ba8fc135215e.pdf>, 140-152 ; Mehmet Sami Yıldız, "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Kur'an'ın Yeri", *Vefatının 700. Yılında Bizim Yunus Sempozyumu (26-28 Mayıs 2021) Tam Metin Kitabı*, ed. Ramazan Ata, Aksaray Üniversitesi, Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, Erişim 02. 12. 2023, <https://somuncubaba.aksaray.edu.tr/dosya/785534f6-3941-4d2b-b181-ba8fc135215e.pdf>, 97-107; Garip Aydın, "Yunus Emre'nin Divânında Geçen Şiirlerin Hz. Peygamber'in Hastalara Yaklaşımı ile Karşılaştırılması", *Vefatının 700. Yılında Bizim Yunus Sempozyumu (26-28 Mayıs 2021) Tam Metin Kitabı*, ed. Ramazan Ata, Aksaray Üniversitesi, Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, Erişim 02. 12.2023, <https://somuncubaba.aksaray.edu.tr/dosya/785534f6-3941-4d2b-b181-ba8fc135215e.pdf>, 54-66; Mustafa Öztoprak, "Yunus Emre'nin Divânında Hadise Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11(2019), 185-224; Mehmet Ayhan, "Yunus Emre'nin Düşünce Dünyasında Hadisin Yeri ve Bunların Hadis Tekniği Açısından Değerlendirilmesi", *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 5/2 (2021), 577-604; Hacı İbrahim Demirkazık, "Yunus Emre Divânı'nda Ulu'l-Azım Peygamberlere Yapılan Telmihler", *Yunus Emre (Hayatı- Düşünceleri-Eserleri)* (Ankara: TBMM Basımevi, 2022), 243-266.

Çalışmamızın amacı, ifade ettiğimiz üzere, sadece bir hadis üzerinden Yûnus'u ya da -diğer bir açıdan- Yûnus üzerinden sadece bir hadisi yorumlamak olarak belirlenmiş olsa da, bundan yola çıkarak, Yûnus'un şiirlerinin, Hz. Peygamber'in söylemlerinin Yûnus aracılığı ve yorumuyla Türk Dili'ndeki izdüşümü olduğunu dile getirmek kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

## 1. TASAVVUF GELENEĞİNİN KAYNAKLARI

İslam geleneğine dahil bir yorum biçimi olarak ifade edebileceğimiz Tasavvuf, tabiatıyla, İslam'ın en temel kaynakları olan Kur'an ve sünnetten beslenmektedir. Bununla birlikte, tasavvufî gelenek ile ilgili yapılan çalışmalarda "Mesâdirü'd-dâhiliyye" başlığı altında ele alınan Kur'an ve sünnet elbette Tasavvuf'un yegâne kaynakları değildir. "Mesâdirü'l-hâriciyye" olarak ifade edilmesinden de anlaşılacağı üzere Tasavvuf geleneğinin bir diğer kaynağını teşkil eden unsur da farklı kültür ve medeniyetlerin bırakmış olduğu birikimdir.<sup>6</sup>

Kur'an-ı Kerim'in dünya ve metânın geçiciliğine ve asıl kalıcı olanın ahiret yurdu olduğuna vurgu yapması<sup>7</sup>, Allah'a yakınlığın ve takvanın insanı yücelten yegâne değer olduğunu belirtmesi<sup>8</sup>, gerektiğinde dünya hayatının zevk ve nimetlerinden vazgeçmeye çağırması<sup>9</sup>, erdem, sabır, şükür gibi kavramlara yer vermesi ve insanı sürekli olarak yaratılış amacı olan kâmil ahlâka yönlendirmesi<sup>10</sup> ve benzer birçok husus Tasavvuf geleneğinin bel kemiğini oluşturmaktadır.<sup>11</sup> Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in Kur'an'ın insandan amaçladığı mükemmel ahlâki bizzat yaşamıyla örneklendirmesi<sup>12</sup>, bununla yetinmeyip ahlâki tekâmülün yolunu Kur'an'ı tebyin eden sözleriyle de göstermesi ise sünnetin züht hayatının bir diğer kaynağı olmasının sebebi olarak kabul edilmektedir. Zira biz, Kur'an-ı Kerim'de ilgili ayetleri okurken bir yandan da Hadis Literatürümüz içerisinde züht, takva, erdem, güzel ahlâk, edep içerikli müstakil bölümlere şahitlik etmekteyiz<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 53.

<sup>7</sup> Âl-i İmrân 3/14-15; en-Nisa 4/77; Yûsuf 12/57; el-Kehf 18/28, 45-46; et-Tâ-Hâ 45/131; el-Kasas 28/60; el-Ankebût 29/64; el-Mü'min 40/39; eş-Şûrâ 42/20, el-Hadid 57/20, Yûsuf 12/57.

<sup>8</sup> el-Bakara 2/197; el-Arâf 7/26; Meryem 19/85; el-Kasas 28/67; el-Hucurât 49/13; el-Âlak 96/12.

<sup>9</sup> en-Nisa 4/77; İbrâhîm 14/3; Muhammed 47/36; et-Tegâbûn 64/14-15.

<sup>10</sup> el-Bakara 2/45, 153, 177; Âl-i İmrân 3/15, 17; el-Enfâl 8/53.

<sup>11</sup> Tasavvuf düşüncesini doğmasına sebep olan hususlara dair bk. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986).

<sup>12</sup> Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri en-Nisâbüri el-Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Riyad: Dâru'l-Minhâc- Dâru Tavki'n-Necâd, 1433), "Müsâfirin", 139; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâi el-Horâsânî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, thk. Hasen 'Abdulmun'im (Beirut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), "Salât", 25.

<sup>13</sup> Örnek olarak bk. Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (Riyad: Dâru's-selâm, 1419), "Edeb", 1-126; "Rikâk", 1-54; Müslim, "Birr ve Sıla", 1-166; "Tevbe", 1-59; "Zühd ve Rikâk", 1-75. Ayrıca Tasavvuf geleneğinde hadis ve sünnetin yerinin tartışılmaz olduğunu gösteren bir çalışma olarak bk. Ahmet Yıldırım, "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis", *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2018), 51-67.

Tasavvuf'un kaynaklarından bir diğeri olarak ifade edildiğini gördüğümüz "Mesâdirü'l-hâriciyye" söz konusu olduğunda yelpazenin çok geniş olduğunu söylemekte bir beis görmüyoruz. Zira Yeni Eflâtunculuk, Gnostik Gelenekler, Yunan Felsefesi, Hermetik Felsefe, Hind Dinleri, İran Din ve Kültürü, Zerdüştlük, Yahudi ve Hıristiyan mistik yorumlarının ve belki henüz tespit edilememiş başka birçok düşünce izlerinin Tasavvuf geleneğinin bakış açısına, yorum biçimine katkı sağladığı aşikârdır.<sup>14</sup>

Yûnus Emre, dâhilî ve haricî birçok membaî kendisine kaynak edinen bu zengin tasavvufî geleneğin bir üyesi olarak, eserlerinde, arı-duru bir dille, edebî dilde "sehl-i mümteni"<sup>15</sup> dediğimiz bir üslûpla bu birikimi bize yansıtır. Onun bu birikimine işaret eden ifadelere bir-iki örnek vasıtasıyla değinmekte fayda görüyoruz.

## 2. YÛNUS EMRE'NİN MÜKTESEBÂTI VE BESLENDİĞİ KAYNAKLAR

Yûnus Emre eğitim sürecini nerede nasıl tamamladığına dair hakkında farklı bilgiler gördüğümüz bir isim olmakla beraber<sup>16</sup>, onun birikimi söz konusu olduğunda bu tartışmalarla karşılaşmamaktayız. Zira eserleri onun ilmî müktesebâtı hakkında bize fikir verecek kadar içeriğe sahiptir.

Her ne kadar bizzat bir felsefî sistem inşa etmiş olmasa da kendi devrinde Anadolu'da var olan tasavvufî çizgiyi döneminin önde gelen isimlerinden daha az olmayacak şekilde özümlediği kabul edilen<sup>17</sup>, *Divân'ı* ve *Risâletü'n-Nushiyye*'sinde dinî, ahlâkî, tasavvufî vs. malzemeyi kendine özgü bir dille anlatan Yûnus Emre'nin, devrinin önde gelen bazı ulemâsıyla bizzat görüş-tüğünü mısralarından tespit edebilmekteyiz.<sup>18</sup>

"Mevlânâ Hüdâvendigâr bize nazar kılalı / Onun görklü nazarı gönlümüz aynasıdır"

<sup>14</sup> Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 56-57; Tasavvuf düşüncesine etki eden dış âmiller ile ilgili tartışmalar için bk. Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993), 41-53; Yeni Eflâtunculuk ve Tasavvuf arasındaki ilişki için ayrıca bk. Hasan Rıza Özdemir, *Yeni Eflâtunculuğun Tasavvufa Etkileri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023); Reynold A. Nicholson, "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (1998), 698-701. Tasavvuf düşüncesi taşıdığı özellikler açısından değerlendirilerek kendi içinde dönemlere ayrılmaktadır. Bu doğrultuda ortaya çıkan yaklaşımlar değişkenlik gösterdiği gibi mutasavvıfların etkilendikleri ve dikkate aldıkları kaynaklar da farklılık göstermektedir. Bu hususta bk. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, 35-69.

<sup>15</sup> "Kolay görünmekle birlikte benzerinin söylenmesi çok zor olan söz, mısra, beyit anlamında belâgat terimi". Bk. Mine Mengi, "Sehl-i Mümteni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/320; Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Divânı* (İstanbul: H Yayınları, 2020), 194.

<sup>16</sup> Tatçı, *Divân*, 54-64; Dalkılıç, *Yûnus Emre'de Allah-Alem-İnsan*, 12-16.

<sup>17</sup> Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2023), 442.

<sup>18</sup> Yûnus'un çağdaşı önemli isimlerle ilgili olarak ayrıca bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 367; Bakırcıoğlu, *Divân*, 26.

*“Geyikli’nin ol Hasan söz ayıtmış kendiden / Kudret dilidir söyler kendinin söz nesidir”<sup>19</sup>*

İslam’ın temel ritüellerine sıkı sıkıya bağlılığı şart gören bir dinî bakış açısına sahip olduğu Yûnus’un sadece aşağıda zikredilen mısralarından dahi takip edilebilir.

*“Müslümanım diyen kişi şartı nedir bilse gerek / Tanrının buyruğun tutup beş vakt namaz kılsa gerek*

*Tan’la durup başın kaldır ellerini suya daldır / Tamudan azadlı oldur kullar azad olsa gerek*

*Öğle namazın kılasın her ne dilersen bulasın / Tamudan azadlı olur kullar azad olsa gerek*

*Ol ikindiye kılanlar arı dirlik dirilenler / Oladır Hakk’a erenler daim Hakk’a erse gerek*

*Akşam durur üç farîda dağca günahın arıda / İyi amellerin sana şem u çerağ olsa gerek*

*Yatsı namazın o hazır, hazırları sever Kadir / İmanın eksiksin bitir, iman bişrev olsa gerek*

*Her kim Müslüman olmadı beş vakt namazı kılmadı / Bil ki Müslüman olmayan ol tamuya girse gerek”<sup>20</sup>*

Yûnus Emre’nin, yaşadığı devrin ve havzanın ortaya çıkardığı bilgi birikimine sahip olduğunu kaleme aldığı şiirlerinden yola çıkarak söyleyebiliriz. Örneğin, dört kitabın mânâsıyla meşgul olduğunu aşağıdaki ifadelerinden anlayabiliriz.

*“Dört kitabın mânâsın okudum hâsıl ettim / Aşka gelicek gördüm bir uzun hece imiş”<sup>21</sup>*

O dinî ilimlerle meşgul olmakla kalmaz, şiirlerinde ilim ile iştigal etmeyi de ayrıca tavsiye eder.

*“Okuna Kur’an u Yâ Sîn kulak urup dinleyesin / Dağca günahlar yuyasın tanla seher vaktinde dur*

*Okuna Hadis u Kelâm diyeler aleyhisselâm / Aşık isen belli bilem tanla seher vaktinde dur”<sup>22</sup>*

Yûnus Emre’nin şiirlerinin içerisinde bizzat ayetlerden yaptığı iktibaslar onun, yukarıda da ifade edildiği gibi, Kur’an’ın yalnızca lafzıyla değil mânâsı

<sup>19</sup> Bk. Abdülbâki Gölpinarlı, *Yûnus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 289. Yûnus Emre’nin kendi çağında yaşadığı düşünülen Ahmed er-Rifâi, Seyyid Mahmud Hayrânî, Sarı Saltuk gibi zâtlarla da tanıştığına dair bk. Tatçı, *Divân*, 44. Yûnus’un çağdaşı önemli isimlerle ilgili olarak ayrıca bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 378-382.

<sup>20</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 96.

<sup>21</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 279. Dede, *Yûnus Emre’nin Eserlerinin Tahlili*, 51-60.

<sup>22</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 96.



ile de hemhâl olduğuna işaret etmektedir ki aşağıda zikrettiğimiz yalnızca birkaç misal bunu ortaya koymaktadır.

“Evveli Hû âhiri Hû yâ Hû illâ Hû olam / Evvel âhir ol kala vu ‘men aleyhâ fân’ olam”<sup>23</sup>

“Çünkü gele sıddıyk zaîf aşıklara yoktur hayıf / Yarınki mahşer gününde ‘yevme yeşfeu’ kurula”<sup>24</sup>

“Sen hod bize bizden yakın görünmezsın hicap nedir / Çün aybı yok görklü yüzün üzerinde nikap nedir

Sen ayıttın ey padişah ‘yehdillâhu limen yeşa’ / Şerîkin yok senin ey Şah suçlu kimdir itap nedir

Rahimdürür senin adın rahimliğın bana dedin / Mürşitlerin muştuladı ‘la taknetü’ hitap nedir”<sup>25</sup>

Biz yalnızca bir hadisin Yûnus Emre’nin dimağına ve dolayısıyla mısralarına yansımaları üzerinde durarak çalışmamızı sınırlandırsak da onun hadis birikimini göz önüne seren ifadeler de yine eserlerinde birçok yerde karşımıza çıkmaktadır.<sup>26</sup> Burada örnek olarak bir tanesine değinelim ki onun da Müslim’in Câmîu’s-sahîh’i içerisinde, Kitâbu’l-Birr’de kaydedilmiş bir kudsi hadis ile mânen eşleştğini görmekteyiz.

“Bir hastaya vardın ise bir yudum su içtin ise / Yarın anda sana gele Hak şarabın içmiş gibi

Bir miskini gördün ise bir eskice verdin ise / Yarın anda karşı gele hülle donun biçmiş gibi”<sup>27</sup>

Söz konusu hadis kıyamet günü Allah’ın kullarına hitabından bahsetmektedir. Şöyle ki kıyamet günü Allah insanlara, hastalandığı zaman neden kendisini ziyarete gelmediklerini, acıktığında neden onu doyurmadıklarını, susadığında neden onun susuzluğunu gidermediklerini sorduğunda insanlar şaşırırlar ve her türlü ihtiyaçtan münezzeh olan kendisini nasıl ziyaret edeceklerini, nasıl yedirip içireceklerini sorarlar. Allah da onlara, hasta kulunu ziyaret ederek kendisini ziyaret etmiş, aç ya da susuz bir kimseyi yedirip içirerek kendisini yedirip içirmiş gibi olacaklarını söyler.<sup>28</sup>

Sözünün, şiirden olsa bile asıl itibariyle kitaptan olduğunu da söyleyen Yûnus Emre, Kur’an ve Hadis’e yani asıl kaynaklara dayanmayan delilsiz

<sup>23</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 199.

<sup>24</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 91.

<sup>25</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 192.

<sup>26</sup> Daha fazla örnek ve değerlendirme için bk. Karabacak, “Yûnus Emre Divânı’nda Ayet ve Hadisler”, 140-152; Öztoprak, “Yûnus Emre’nin Divânında Hadise Yaklaşımı”, 185-224; Ayhan, “Yûnus Emre’nin Düşünce Dünyasında Hadisin Yeri ve Bunların Hadis Tekniği Açısından Değerlendirilmesi”, 577-604.

<sup>27</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 63.

<sup>28</sup> Müslim, “Birr”, 43.

bilgilerin sâdik olamayacağını dile getirmekle usûl bilgisinden de haberdar olduğunu göstermektedir.

“Yûnus’un sözü şiirden ama aslıdır kitaptan/ Hadis ile denene key bilgi sadık olmak gerek”<sup>29</sup>

Onun, dinî düşüncesin aktarılmasında sahih bilginin esas alınmasını şart koşmanın yanı sıra bu şarta uymayarak kendi görüş ve düşüncelerini dinî bilgi şeklinde sunanlara da karşı çıktığını görmekteyiz.

“On iki bin hadisi cem eyledi Mustafa / Unuttunuz onu siz şerh ile söz satarsın”<sup>30</sup>

Yûnus Emre’nin birikiminin yalnızca dinî edebiyat ile sınırlı kalmadığını, içinde yer aldığı tasavvufî geleneğin de bir gereği olarak, zaman zaman haricî kaynaklardan beslendiğini de söylemeliyiz. Zira eserlerinde, genel olarak Yunan felsefesi ve Hermetik düşünce kaynaklı yorum biçimlerine rastlamaktayız. Örneğin aşağıdaki beyitlerin, Yûnus Emre’nin de içerisinde bulunduğu kültür evrenini etkileyen kozmogoni ve astronomi anlayışının birer yansıması olduğu açıktır.

“Niteliğim soran işit şikâyet / Su vu toprak od u yel oldu sûret  
Dört muhtelif nesneden dört divârım / Sâzikâr eyledi verdi keramet  
Yer ile toprağı kıldı muallak / Su içinde odu tuttu selamet  
Rızkı ömrü tamam eyledi henüz / Şeş cihet olmadan tuttuğu kisvet”<sup>31</sup>

“Ümmî benim Yûnus benim dokuz atam dördttür anam”<sup>32</sup> / Aşk oduna düşüp yanam suk u pazar nemdir benim”<sup>33</sup>

“Anâsır-ı Erbaa” yani su, toprak, ateş ve havanın kâinatın ana maddeleri olduğu fikrinin Yunan felsefecilerden İslam düşüncesine geçtiği ve Meşşâî filozoflardan, İsrâkî düşünürlere, bilim adamlarından ahlâk felsefecilerine ve tabiatıyla mutasavvıflara kadar birçok ismin eserlerinde karşımıza çıktığı bilinmektedir.<sup>34</sup> Mesela Yûnus Emre’nin çağdaşı Hacı Bektaş Velî’de<sup>35</sup>, İsrâkî

<sup>29</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 95. Beyitte geçen “kitap” ifadesi hakkında yorum için bk. Öztoprak, “Yûnus Emre’nin Divânında Hadise Yaklaşımı”, 197-198.

<sup>30</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 281. Beyit hakkında değerlendirme için bk. Öztoprak, “Yûnus Emre’nin Divânında Hadise Yaklaşımı”, 198-200.

<sup>31</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 251.

<sup>32</sup> “Devir inancına göre Akl-ı Küll ve Nefs-i Küll’den meydana gelen dokuz göğün dönmesinden dört unsur ortaya çıkar. Dokuz gökle dört unsurdan da üç çocuk yani cansızlar, bitkiler ve canlılar zuhur eder. Canlıların en mükemâli insandır. Dokuz gök, insana nazaran baba, dört unsur ise ana sayılır. Beyitteki dört ana, unsurlardır; dokuz baba da göklerdir.” Açıklama için bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 479.

<sup>33</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 394.

<sup>34</sup> Bk. H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/149-151; Yûnus’un şiirlerine binaen Anâsır-ı Erbaa ile bağlantılı olarak Ahlat-ı Erbaa açıklaması için bk. Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre’den Yolcuya Öğütler Risâletü’n-Nushiyye Şerhi* (İstanbul: H Yayınları, 2020), 33-34.

<sup>35</sup> Hacı Bektaş Velî, *Makâlât*, çev. Esad Coşan, sad. Hüseyin Özbay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 3.



Düşüncenin temsilcisi Sühreverdî'de<sup>36</sup> zikredilmekte olan dört unsurun İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde şu şekilde açıklandığı görülür:

“Şanı Yüce Bârî, doğa işlerinin çoğunu dörderli olarak yapmıştır: Örneğin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk şeklindeki dört hal; ateş, hava, su ve toprak şeklindeki dört unsur; ahlât-ı erbaadan kan, balgam, kara safra ve sarı safra olan dört karışım; ilkbahar, yaz, sonbahar ve kış olan dört mevsim; dört yön [doğu, batı, güney, kuzey]; doğu rüzgarı (sabâ), batı rüzgarı (debûr), güney rüzgarı ve kuzey rüzgarı olan dört rüzgar; doğan, batan, sema kazığı (veted) ve yer kazığı şeklindeki “dört kazık” (el-evtâdu'l-erbaa); madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan şeklindeki dört yaratılmış. Bu örneklerde görüldüğü üzere doğa işlerinin çoğu dörder olarak var edilmiştir. Bilesin ki, bu doğa işlerinin çoğu, Şanı Yüce Bârî'nin inayeti ve hikmetinin gerektirmesiyle dörderli şekilde olmuştur ki, doğa işlerinin düzeni, doğa işlerinden aşkın ve cisim olmayan ruhanî işlerle uyumlu olsun. Şöyle ki; tabiatla aşkın olan şeyler dört basamak üzeredir. Birincisi Şanı Yüce Bârî'dir, sonra onun altında “külli faâl akıl”, sonra bunun altında “külli nefis” ve bunun da altında “ilk madde” (el-heyûlâ el-ülâ) gelir. Bunların hiçbiri cisim değildir.”<sup>37</sup>

Birçok kültür ve medeniyetin meşhur isimleri, destanları da yine Yûnus Emre'nin şiirlerinde yer bulmaktadır. Köprülû'nün ifadeleriyle o, “eski tarihin bütün hikâye ve rivayetlerini, anelerini, zamanının ilmî ve felsefî telâkkîlerini, sistemlerini tamamıyla bilir: Saltanat-ı Süleyman, Hazîne-i Feridûn, Genc-i Nûşirevân gibi İslâmî ve İrânî ananelere, enbiya tarihinin tekmil safhalarına, Hallâc ve Zünnûn gibi büyük mutasavvıfların menkıbelerine, o devrin ilmî ve felsefî sistemlerine dair Yûnus Divânı'nda yer yer belâğ işaretleri vardır.”<sup>38</sup>

“Nice bir Cercîs ü Bercîs olam u Mirrîh<sup>39</sup> olam / Nice bir Câlînus<sup>40</sup> u Bukrât<sup>41</sup> olam Lokman olam”<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Bk. Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Kitâbu't-Telvihât -Hikmet Parlıtları-* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 270-275.

<sup>37</sup> *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Karaman, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/35-36.

<sup>38</sup> Köprülû, *İlk Mutasavvıflar*, 407. Yûnus'un şiirlerinde yer alan karakterlere dair ayrıca bk. Dede, *Yûnus Emre'nin Eserlerinin Tahlili*, 136-152.

<sup>39</sup> Defalarca öldürülmesine rağmen Allah'ın inayetiyle tekrar yaşama döndüğüne inanılan, Hz. İsa'dan sonra yaşamış nebi ya da velî olduğuna dair hakkında anlatılar bulunan bir isim. Ayrıntılı bilgi için bk. Lokman Taşkesenlioğlu, “Klasik Türk Edebiyatında Cercîs ve Bir Mecmuada Tespit Edilen Kıssası: Hikâye-i Cercîs Hakîm”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 28/28 (2022), 617-648.

<sup>40</sup> Galenos, Yunan tabip ve filozof. Bk. İlhan Kutluer, “Câlînus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/32-34.

<sup>41</sup> Hipokrat. Hakkında bk. Esin Kâhya, “Hipokrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/ 119-121.

<sup>42</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 197.

“Bu dokuz arslan u yedi evren ü dört ejderha<sup>43</sup> / Bunlarınla ceng idem Rüstem<sup>44</sup> olam destan olam<sup>45</sup>”

Biz çalışmamız gereği elbette Yunus Emre'nin tüm müktesebâtını inceleme imkânına sahip değiliz. Burada konumuz bir Peygamber sözünün onun anlam dünyasında nasıl karşılık bulduğunu yorumlamak olduğu için Yunus Emre'nin bilgi dağarcığına dair örneklerle kısaca değinmeyi yeterli görüp ilgili hadis üzerinde duracağız. Dolayısıyla Yunus Emre'nin Hz. Peygamber'in sözlerinden mülhem birçok şiiri ve onları inşat ederken önümüze serdiği zengin anlam dünyası başka çalışmaları beklemektedir diye düşünüyoruz.

### 3. YÛNUS EMRE DİLİNDEN BİR HADİS ŞERHİ DENEMESİ

#### 3.1. Araştırma Konumuz Olan Hadisin Hadis Literatüründe Yeri

Hadis Literatürü içerisinde, Buhârî'nin ve Müslim'in *Câmiu's-sahih* isimli eserlerinde birçok bâbda aktarılmakla beraber meşhur diğer hadis musannefâtı içerisinde de yer alan hadis, senedi itibariyle merfû olup ve “kudsî hadis” formunda nakledilmektedir. Buhârî ve Müslim'in eserlerine almalarından da anlaşılacağı üzere sened açısından sahîh olduğuna hükmedilen hadis, metin açısından ele alındığı taktirde de sıhhatine muhalif bir durum içermemektedir. Zira aşağıda zikredileceği üzere, hadisin, bize aktarılan metnin bizzat içerisinde referans gösterilen ayetle mânâ itibariyle muvafık olduğu görülmektedir.

Buhârî'nin *Câmiu's-sahih*'inde, Ebû Hureyre'ye dayanan birden fazla sened zinciriyle gelen hadis “Bed'ul-Halk” kitabında Humeydî, Süfyân, Ebu'z-Zinâd, Ârec ve Ebû Hureyre aracılığıyla Hz. Peygamber'den şu şekilde rivayet edilmektedir:

حَدَّثَنَا الْحَمِيدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أذنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ. فَاقْرَأُوا إِن شِئْتُمْ {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ} مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ

“Allah ‘Ben sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insanın kalbinden dahi geçmemiş nimetler hazırladım.’ dedi. Dilerseniz ‘Onlar için göz aydınlığı olarak nelerin gizlendiğini kimse

<sup>43</sup> Gölpinarlı'nın beyitle ilgili açıklamasında da izah ettiği üzere “Dokuz arslandan maksat dokuz göktür. Yedi evrenle yedi yıldız, dört ejderha ile de dört unsur kastedilmiştir.” bk. 455.

<sup>44</sup> İran mitolojisinin meşhur kahramanlarından biri. Bk. Gölpinarlı, *Yunus Emre*, 455; Ayşe Cengiz, “Divân Şiirinde Destan Kahramanı Olarak Zâloğlu Rüstem”, *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD)*, 1/1 (2017), 33-43.

<sup>45</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yunus Emre*, 197.

bilmez.’ (âyetini)<sup>46</sup> okuyun.”<sup>47</sup> Ali b. Abdillâh, Süfyân, Ebu’z-Zinâd, A’rec ve Ebû Hureyre aracılığıyla aktarılmış olan bir diğer kayıta ise metnin içerisinde yer alan ve Ebû Hureyre’ye ait olduğu belirtilen kısım açıkça ifade edilmiştir. Bu farklılıkla beraber Hz. Peygamber’e ait olduğu görülen kısımda her iki nakilde de bir değişiklik söz konusu değildir.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ: مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَيَّ قَلْبٌ بَشَرٍ، { قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَقْرَأُوا إِنَّ شَعْتُمْ: { فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ

“Aziz ve Yüce Allah ‘Ben sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insanın kalbinden dahi geçmemiş nimetler hazırladım.’ buyurdu.” Ebû Hureyre dedi ki: “Dilerseniz ‘Onlar için göz aydınlığı olarak nelerin gizlendiğini kimse bilmez.’ (âyetini) okuyun.”<sup>48</sup>

Hız. Peygamber’e ait kısmı dışında ufak-tefek ifade farklılıkları ve her biri Ebû Hureyre’den gelen sened zincirindeki bazı râvi değişiklikleri ile beraber söz konusu hadis yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hadis literatürü içerisinde birçok kaynaktan yer almaktadır.<sup>49</sup> Hadis, kaynaklar içerisinde müstakil olarak kaydedilmiş olmakla birlikte Tefsir bölümlerinde ilgili bazı âyetlerin açıklaması mahiyetinde de zikredilmektedir.<sup>50</sup> Aynı minvalde söz konusu hadis şerhlerde zaman zaman ilgili âyetlere müracaat edilerek izah edilirken<sup>51</sup> bazen de başka hadislere referansla açıklan-

<sup>46</sup> es-Secde 32/17. Konu bütünlüğü açısından önceki iki âyetin devamı niteliğinde olması hasebiyle, Secde suresi 15, 16 ve 17. âyetleri birlikte zikretmeyi daha uygun bulduk. “Bizim âyetlerimiz inananlar kendilerine o âyetler okunduğu zaman hemen secdeye kapanırlar, Rablerini överek tesbih ederler ve asla kibirlenmezler. Onlar geceleyin yataklarından kalkar ve Rablerine, O’nun azabından hem korkarak hem de lütf ve merhametini umarak yalvarıp yakarırlar, kendilerine verdiğimiz nimetlerden de hayırlı işlerde harcarlar. İşte bu kimselere, yaptıkları güzel işlerden dolayı büyük mutluluk verecek ne gibi nimetlerin bahşedileceğini (peygamber ve melekler de dahil olmak üzere) hiç kimse bilmez. Bk. Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur’an ve Tefsirli Meâlî* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2020), 415.

<sup>47</sup> Buhârî, “Bed’ül-halk”, 7.

<sup>48</sup> Buhârî, “Tefsir (es-Secde)”, 1.

<sup>49</sup> Bk. Buhârî, “Tevhid”, 35; Müslim, “Cennet”, 2-4; Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ, *Sunenu’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Fu’âd ‘Abdübâkî (Mısır: Şirketu Muştafâ’l-Bâbî’l-Halebî, 1395/1975), “Tefsir (es-Secde)”, 33; Nesâî, “Tefsir (Âl-i İmrân)”, 3; İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezid el-Kâzvinî, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdübâkî (b.y.: Dâru ‘İhyâ’i’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, ts.), “Zühd”, 39; Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu’ayb el-‘Arna’ût-‘Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1421/2001), 13/489, 15/407, 16/71; 16/265-266.

<sup>50</sup> Bk. Buhârî, “Tefsir (es-Secde)”, 1; Tirmizî, “Tefsir (es-Secde)”, 33; “Tefsir (Vâkıa)”, 56; Nesâî, “Tefsir (Âl-i İmrân)”, 3.

<sup>51</sup> Bk. Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâbî el-Bustî, ‘Âlîmu’l-Hadis, thk. Muhammed b. Sa’d b. ‘Abdurrahmân Âli Su’ûd (b.y.: y.y., 1409/1988), 3/1889; Ebû’l-Fazl ‘İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî Kâdî ‘İyâz, *İkmâlu’l-Mu’lim bi Fevâ’idi’l-Muslim*, thk. Yahyâ İsmâ’il (b.y.: y.y., 1419/1998), 8/358-359; Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kaştalânî, *İrşâdu’s-Sâri li Şerhi Sahihî’l-Buhârî* (Mısır: el-Matba’atu’l-Kubrâ’l-Emiriyye, 1323), 5/281, 10/436; Ebû’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. ‘Ali b. Muhammed b. Hacer el-‘Askalânî, *Fethu’l-Bâri Şerhu Sahih el-Buhârî*, thk. Muhibbüddin el-Hatib (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379/1959), 8/516, 13/469.

maktadır. Örneğin İbn Hacer hadisi açıklarken Müslim ve Tirmizî'ye atıfla şu hadisi şerhine eklemektedir: “Hz. Musa Rabbine cennet ehlini ve onların hangisinin derecesinin daha yüksek olduğunu sorunca Allah, o kimselerin ödülleri bizzat kendi eliyle hazırlayıp mühürlediğini öyle ki kimsenin bunları görmediğini, işitmediğini ve hatta kalbinden dahi geçirmedeğini buyurur”.<sup>52</sup>

### 3.2. Araştırma Konumuz Olan Hadisin Yûnus Emre Dilinden Şerhi

Yûnus Emre'nin eserlerinden yola çıkarak, çalışma konumuz olan hadisin onun zihninde nasıl karşılık bulduğunu anlama çabası içerisine girmemiz belki de cüretkâr bir eylem olarak tanımlanabilir. Zira Yûnus Emre'nin bizzat “*Can gözüyle bakan görür Yûnus gözüyle gördüğün / Yoksa yaban gözü ile kimesneye ne söyleyem*”<sup>53</sup> diyerek belirttiği gibi Yûnus Emre'yi anlamak öncelikle onun baktığı gözle bakmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla biz sadece mütevazı bir çaba, iyi-niyetli bir gayretle ve Yûnus'un eserlerinden yola çıktığımızı ifade etmek isteriz.

#### 3.2.1. Hadiste geçen “sâlih kul”un Yûnus Emre nazarında kimliği

“Ben sâlih kullarım için cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayal dahi etmediği birtakım nimetler hazırladım.” şeklindeki kudsî hadisin Yûnus Emre zihninde nasıl mânâ bulabileceğini şiirlerinden yola çıkarak anlamaya çalışırken öncelikle onun “sâlih kul”a ne anlam vermiş olabileceğini belirlememiz gerekmektedir.

Yûnus Emre'nin insana yüklediği mânâyı, insan dediğimiz varlığın potansiyeli ve tekâmül süreci hakkındaki yorumunu anlamak amacıyla *Risâletü'n-Nushiyye* ve *Dîvân*'ında ideal insan niteliklerini incelediğimiz zaman<sup>54</sup> onun kendince bir “sâlih kul” tipolojisi ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Onun şiirlerindeki kâmil insan tipolojisinin Tasavvuf geleneğinin şeriat-tarikat-

<sup>52</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 8/516.

<sup>53</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 238.

<sup>54</sup> Yûnus'un, insanın diğer mahlukat içerisindeki yeri ve bu doğrultuda insana yüklediği anlam ile ilgili olarak ayrıca bk. Ömer Yılmaz, Zaman ve Mekânı Aşan Söylemleriyle Yûnus Emre'de İnsan Anlayışı, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/3 (2013), 161-165. İslam Tasavvuf Düşüncesi'nde yer alan bakış açısına göre, bilinmek için önce Nûr-ı Muhammedî'yi ve ondan da cümle mevcudatı yaratmış olan Tanrı, gizli bir hazinedir ve bu hazine ancak insan tarafından ve yalnızca aşk ile ortaya çıkarılabilir. Çünkü Tanrı'nın ruhundan üflediği ve kendi sûretinde halk ettiği yegâne varlık insandır. Bk. Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Yorumları İşitin Ey Yarenler* (İstanbul: H Yayınları, 2019), 55-56. Bu açıdan bakıldığında zaman insan kendinde barındırdığı potansiyel hasebiyle çok kıymetli haizdir.

hakikat ve marifet sıralamasını dikkate alan bir tekâmül sürecinin sonucu olarak ortaya çıktığı açıktır.<sup>55</sup>

*“Evvel kapı şeriat emr u nehyi bildirir / Yuya günahlarını her bir Kur’an hecesi*

*İkincisi tarikat kulluğa bel bağlaya / Yolu doğru varanı yarlığaya hocası*  
*Üçüncüsü marifet can gözün gönül açar / Bu mâni sarayına arşa değin yücesi*

*Dördüncüsü hakikat ere eksik bakmaya / Bayram ola gündüzü Kadîr ola gecesi*

*Bu şeriat güç olur tarikat yokuş olur / Marifet sarplıkdurur hakikattir yücesi*

*Dervişin dört yanında dört ulu kapı gerek / Nereye bakar ise gündüz ola gecesi*<sup>56</sup>

Tasavvuf geleneğinin dört kapı kırk makam olarak isimlendirilen bu tekâmül anlayışında Hacı Bektaş Veli’nin ifadeleriyle “kul, Çalab Tanrı’ya kırk makamda erişir ve dost olur. O kırk makamın onu şeriat, onu tarikat, onu marifet, onu da hakikat içindedir”<sup>57</sup>. Nesefi’nin *İnsan-ı Kâmil* adlı eserinde “şeriat peygamberlerin sözü, tarikat yaptıkları ve hakikat ise gördüğü” olarak ifade edilirken peygamberin buyurduğunu kabul eden herkes şeriat ehli, onun yaptığını yapan tarikat ehli ve onun gördüğünü gören ise hakikat ehli olarak kabul edilir, kişi bunlara sahip olduğu oranda nasipli görülür. Kâmil insan ancak bunların tümüne sahip olan insandır.<sup>58</sup> İki âlemin künhüne vâkıf olan kimse Yûnus Emre’ye göre ancak bu dört aşamayı hakkıyla katetmiş kimsedir ve övgüye layık olan da ancak odur.

*“Ona eren dervişe iki cihan keşfolur / Onun sıfâtın över ol hocalar hocası*<sup>59</sup>

Tatçı’nın ifadesiyle “şeriat hakikate açılan ilk kapıdır. Bu kapıdan sadece tarikat ve marifet makamlarına ulaşanlar hakikat odasına geçebilir. Diğer taraftan hakikatin hudutsuz denizinde seyretmek için şeriat gemisine binmek gerekir. Bu mânâda şeriat hakikate bir vasıttan ibarettir.”<sup>60</sup> Dolayısıyla şeriat eğitimiyle ahlâkî yolculuğunun henüz ilk adımını atmış sayılan insanın, söz konusu ilk aşamadaki mükellefiyetlerini yerine getirmesi temel bir zorun-

<sup>55</sup> Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat basamaklarının Yûnus Emre’de nasıl ele alındığına dair bir değerlendirme için bk. Abdullah Karaman, “Yûnus Emre Divân’ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 1/1 (2017), 1-17.

<sup>56</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 350.

<sup>57</sup> Hacı Bektaş Veli, *Makâlât*, çev. Esad Coşan, sad. Hüseyin Özbay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 10.

<sup>58</sup> Azizüddin Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi ‘İnsan-ı Kâmil’*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Dergâh, 2013), 18.

<sup>59</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 350.

<sup>60</sup> Tatçı, *Yûnus Emre Yorumları*, 265.

luluk olarak kabul edilirken<sup>61</sup> yalnızca bunları edâ etmekle kemâle erdiği de kabul edilmez.

“*Haktan erer türlü nasip canlara / Olmaz imiş Kabe’ye varmak ile*”<sup>62</sup>

“*Hakikat bir denizdir şeriattir gemisi / Çoklar gemiden çıkıp denize dalmadılar*

*Bular geldi tapıya şeriat tuttu durur / İçeri giribeni ne varın bilmediler*”<sup>63</sup>

“*Şeriat ehli irak eremez bu menzile / Ben kuş dilin bilirim söyler Süleyman bana*”<sup>64</sup>

“*Şeriat oğlanları nice yol ede bize / Hakikat deryasında bahri oldum yüzerim*”<sup>65</sup>

Yûnus Emre’ye göre insan tarikat, hakikat ve marifet yolunun gereklerini şeriatın gereklerinin üzerine kademe kademe eklemelidir.

“*Mumsuz baldır şeriat, tortusuz yağdır hakikat / Dost için balı yağa ne için katmayalar*”<sup>66</sup>

“*Çıktım erik dalına anda yedim üzümü / Bostan ısı kakıyıp der ne yersin kozumu*”<sup>67</sup> mısralarını şerh eden Tatçı’nın şu cümleleri de Yûnus Emre’nin bu bakışına ışık tutar: “Bu beyitteki koz (ceviz) dört kademeli olmakla dört makamı temsil etmektedir. Diğer üzüm ve erik ise hakikat ve şeriatın remizleridir. Üzümün her şeyi yendiği ve pekmez, sucuk gibi pek çok mamulü olduğu halde eriğin sadece dışı yenir. Hakikat de, şeriat makamına göre böyledir. İç yüzü yaşanmayan şeriatın anlaşılması zordur.”<sup>68</sup>

Adım adım ilerleyen bu yolculukta, daha önceki beyitlerde gördüğümüz üzere, ilimle iştigal etmeyi tavsiye eden Yûnus Emre, bu bilgiyi edinmeyi de elbette yeterli görmez ve aslolanın, insanın kendi özünün bilgisine sahipliği olduğunu dile getirir, “zira diğer bütün bilgiler bu bilginin varlığında değerli hale gelir.”<sup>69</sup>

“*İlm okumaktan gerek kendözünü bilmektir / Kendözünü bilmezsen bir hayvandan betersin*”<sup>70</sup>

Çünkü ne kadar bilgi sahibi olursa olsun kendi özüne vakıf olamayan kişi eksiktir. Bütün ilim yolculuğunun gayesi o nihâi bilgiye vâsıl olmak ve o bilginin gereği olan eylemi hayata geçirebilmektir. Bu doğrultuda Yûnus

<sup>61</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 96.

<sup>62</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 179.

<sup>63</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 176.

<sup>64</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 200.

<sup>65</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 390.

<sup>66</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 175.

<sup>67</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 369; Tatçı, *Yûnus Emre Yorumları*, 264.

<sup>68</sup> Tatçı, *Yûnus Emre Yorumları*, 264.

<sup>69</sup> Şeniz Yıldırım, “Yûnus Emre ve Kierkegaard’da ‘Kendini Bilmek’”, *1. Uluslararası Türk Halklarının Felsefi Mirası Sempozyumu*, ed. Necmettin Tozlu vd. (Bayburt: Altay Matbaası, 2019), 328.

<sup>70</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 281.

Emre'nin 'ideal insan'ı kendinden hasıl olacak öz bilgisine ulaşmış insandır. Bu, tasavvuf edebiyatında sıkça rastladığımız ve Tanrı'ya ulaştırılan hakikat bilgisinin insanın bizzat kendisinde saklı olduğunu söyleyen bir kabulün Yûnus Emre'de de ortaya çıkmış halidir: "Kendini bilen Rabbini bilir."<sup>71</sup>

Yûnus Emre'nin aradığı 'kendözünü bilen' insanın hakikat yolunda yürürken tabî olarak bazı olumsuz vasıflardan da nefisini arındırması gerekir.<sup>72</sup> Aksi taktirde kişi her ne kadar gayret edip şeriatın gereği olan ilme sahip dahi olsa, mevcûdata, mahlûkata karşı hassasiyeti yoksa onca emeği onu istenilen yere ulaştıramaz. Hakikati amaç edinmiş kişinin her şeye ve herkese rikkâtle muamele etmesi lazım gelir. Dolayısıyla gönül kırmak, insanı incitmek Hakk yolunun yolcusuna yaraşır bir eylem değildir.

*"Bin kez hacca vardın ise bin kez gaza kıldın ise / Bir kez gönül kırdın ise gerekse var yollar doku"*<sup>73</sup>

*"Gönül Çalab'ın tahtı Çalab gönüle baktı / İki cihan bedbahtı kim gönül yıkar ise"*<sup>74</sup>

İnsanın Yaradan'a ancak onun yarattığı her şeye sevgi ve saygı duyarak ulaşması mümkündür çünkü Hakk'ın nuru cümle alemleri kuşatmıştır.<sup>75</sup> İnsan Hakk'ın yarattığı her bir şeye ihtiram ve muhabbet göstermeli ve hepsi aynı yaratıcının eseri olan mahlukat arasında bir ayırım yapmamalıdır. O, Allah'ın yaratmış olduğu her şeye aynı nokta-i nazardan bakmadığı sürece eksiktir, ne kadar bilgi yüklü olursa olsun bizzat Yûnus Emre'nin ifadesiyle "hakikatte asidir".

*"Cümle yaratılmışa bir göz ile bakmayan / Şer'in evliyasıysa hakikatte asidir"*<sup>76</sup>

İnsanın kendini kurtarması gereken bir diğer kötü haslet ise kibirdir. Yûnus Emre'ye göre mütekebbir kişinin cennete varma ihtimali yoktur. O, olsa olsa ömrünü heba etmiş, sonu ancak cehenneme varan bir yola girmiştir.

*"Tekebbürler yeri siccîn içinde / Ânunçin k'olmadılar din içinde  
Ki din tutanların siccîn nesidir / Ye kibr u kin olcack din nesidir  
İnanmazsan bana halin göresin / Çü ömrü kibr ile yelevresin"*<sup>77</sup>

Kendisi için kaçındığı şeyi bir başkasına reva gören kişi Yûnus Emre

<sup>71</sup> Halk dilinde hadis olarak bilinen söz konusu ifadenin değerlendirmesi için bk. Yusuf Açıkel, "Nefsini Bilen Rabbini Bilir" Hadis mi Kelam-ı Kibar mı?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998), 173-200.

<sup>72</sup> Yûnus'un üzerinde sıkça durduğu ve kurtulmayı nasihat ettiği bazı kötü hasletler ile ilgili olarak bk. Tatçı, *Yolcuya Öğütler*, 37-42, 43-49; Dede, *Yûnus Emre'nin Eserlerinin Tahlili*, 353-372.

<sup>73</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 282.

<sup>74</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 409.

<sup>75</sup> Tatçı, *Yûnus Emre Yorumları*, 70; ayrıca bk. 100-101.

<sup>76</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 173.

<sup>77</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 16. Kibre dair daha fazla beyit ve yorum için bk. Tatçı, *Yolcuya Öğütler*, 90-114.



lügatinde Müslüman olarak dahi tanımlanmaz. Dolayısıyla kemâl yolcusu insan hased ve cimrilik huylarından kurtulmalıdır.

“Kendiye yaramazı berikiye sanan ol / Adı Müslüman onun kendi benzer keşişe”<sup>78</sup>

“Sen sana ne sanırsan ayrığa da onu san / Dört kitabın mâ'nisi budur eğer var ise”<sup>79</sup>

Ona göre insanların arasını bozmaya yeltenenlerin öte dünyadan nasip-leri yoktur.

“Yarın Hak dîdârını görmeyiser üç kişi / Bir denğci bir kovucu biri gam-mazdır paşa”<sup>80</sup>

Anlaşılan o ki, Yunus Emre'nin bazen derviş ama çoğu zaman âşık olarak mısralarında yer bulan kişi işte bu şeriatle başlayıp hakikate ulaşan yolu vazgeçmeden yürüyebilmiş ve bu yolu yürürken kibir, gurur, haset, benlik gibi kötü hasletlerden yavaş yavaş arınmış bir çeşit rafine insandır. Bununla birlikte Yunus Emre elbette bu kişinin yolculuğunun artık tamama erdiğini düşünmez. Bu aşama insanın aşkla karşılaştığı noktadır ve geride kalan diğer aşamalardan çok daha zorludur. Bununla beraber insanın sınırlı olan kalıplarını kırması akılla değil de ancak aşkla mümkün olduğu için gereklidir.<sup>81</sup>

“Dört kitabın manisin okudum hasıl ettim / Aşka gelicek gördüm bir uzun hece imiş”<sup>82</sup>

Bu yolculuğu tamama erdirmekten yoksun kişi tasavvuf geleneği içerisinde noksan sayılmaktadır hatta onların dört ayaklı hayvandan farkı yoktur. Onlar sûret açısından insan olsalar da asılları eşekten, öküzden, kurt, kaplan ya da akreptendir.<sup>83</sup> Yunus Emre de bu minvalde düşünmektedir ve yolu sona varmayan aşksız kişi ona göre de oldukça alt mertebede yer almaktadır.<sup>84</sup> Bu sebeple şiirlerinde zaman zaman hayvana benzetip ona nasihatın fayda ver-

<sup>78</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yunus Emre*, 407. Hased ve cimrilik hususunda zikredilen daha fazla beyit ve yorumlarına dair bk. Tatçı, *Yolcuya Öğütler*, 149-206.

<sup>79</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yunus Emre*, 409.

<sup>80</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yunus Emre*, 407.

<sup>81</sup> Tatçı, *Yunus Emre Yorumları*, 69.

<sup>82</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yunus Emre*, 279.

<sup>83</sup> Nesefî, *Tasavvufta İnsan*, 18. Bu kabul yalnızca tasavvuf geleneğinde karşımıza çıkmaz. Biz ahlak felsefemize dair kaynaklarımızda da benzer bakış açısına rastlamaktayız. Her ne kadar şeriat, tarikat, marifet ve hakikat gibi aşamalardan bahsedilmese de insanın nebatî, hayvanî, insanî ve melekî yönlerinin olduğundan bahsedilmekte bu yönlerden mütevellit özellikler sıralanmaktadır. İnsanın kendi tabiatında var olan bu özelliklerini doğru bir şekilde kullanması faziletleri doğururken, onun aksi durumda reziletler ortaya çıkar. Kendisinde bu faziletleri ortaya koyacak aşamaya geçemeyen insan ahlak düşüncesinde de aynen tasavvuf düşüncesinde olduğu gibi düşük mertebede kabul edilir. Bk. İbn Miskeveyh, *Ahlak Eğitimi 'Tehzibu'l-Ahlâk'*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 32-48. İbn Miskeveyh'in ifadesiyle “o, melekleri andıran şerefli nefsinin bu durumda kendisi gibi olan domuzlara, pis böceklerle, kurtlara ve bayağı canlılara benzeyen alçak nefsin kölesi yapmaktadır.” Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 64-65.

<sup>84</sup> Yunus Emre'nin insan anlayışını üçe ayırarak izah eden bir değerlendirme için bk. Dalkılıç, *Yunus Emre'de Allah- Alem-İnsan Münasebeti*, 94-99.



meyeceğini söylediği<sup>85</sup> kimi zaman, kendi taş sözünü de savaşa benzer dediği<sup>86</sup> bu kişinin yaşamını “hakikî bir yaşamak” olarak da görmemektedir.

“*Ne geldiğin gelmekdürür ne güldüğün gülmekdürür / Son menzilin ölmekdürür duymadımsa aşktan eser*”<sup>87</sup>

Yûnus Emre’ye göre bu yolun meşakkati, çilesi varsa da Köprülü’nün ifadeleriyle “o yolla Hakk’a eriştikten sonra artık bütün müşküller, kubh, şer, adem ortadan kalkar”<sup>88</sup>. Bu öyle bir yoldur ki sonunun güzelliği aşığı korkudan uzak tutmak için yeter sebeptir.

“*Yûnus sen âşık isen aşka muvâfık isen / Korkma gel âşık isen ne olursan olasin*”<sup>89</sup>

Çıktığı seferde yolu aşka çıkan ve yukarıdaki beyitlerde sayılan olumlu nitelikleri bünyesinde taşıyıp olumsuz vasıflardan ise uzaklaşmış bu insan, Yûnus Emre’nin ifadeleriyle “can gözü” ile gören<sup>90</sup>, “kend’özünü” bilen kişidir. O artık “ten” kaydından kurtulmuş dolayısıyla standart bir insanın endişelerinden de âzâde olmuştur. O kişi her ne kadar herkes gibi görünür ise de Yûnus Emre’nin vahdet nazarından artık ilahî boyutta işleyen, eylemi tanrının eylemi haline gelmiş kişidir.<sup>91</sup> Varlığı, Köprülü’nün ifadeleriyle, “Vücûd-u Mutlak’ta müstehlek bulan” bu âşık için artık mutlak saadet hasıl olmuştur.<sup>92</sup>

“*Bakgıl âşık ne işedir maşûka ol cünbiştedir / İkisi bir teşviştedir iki sanıp bakma irak*”<sup>93</sup>

<sup>85</sup> “Aşksızlara verme öğüt öğüdünden alır değil / Aşksız âdem hayvan olur hayvan öğüt bilir değil Kara taş su koyarsan elli yıl islatır isen / Heman taş gene bayağı hünerli taş olur değil” Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 326.

Yûnus Emre’nin aşktan haberi olmayan kimseler için yaptığı eleştirilere ve bunların değerlendirilmesine dair bir çalışma olarak bk. Ramazan Ergöz, “Yûnus Emre’nin Şiirlerinde Aşksız İnsanın Tenkidî”, *Yûnus Emre -Hayatı, Düşünceleri, Eserleri-* (ed. Celalettin Vatandaş vd.) (Ankara: TBMM Basımevi, 2022), 317-327. Onun aşk anlayışı hakkında daha genel bir çalışma için bk. İhsan Soysaldı, *Tasavvufî Aşk* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 97-106.

<sup>86</sup> “İşitin ey yarenler aşk bir güneşe benzer / Aşkı olmayan gönül misâl-i taş benzer Taş gönülde ne biter dilinde ağu tüter / Nice yumşak söylese sözü savaşa benzer” Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 116.

<sup>87</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 73.

<sup>88</sup> Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 429-430.

<sup>89</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 83.

<sup>90</sup> “Suret gözü değil bu göz dediğim / Bilirim ben neden ne istediğim Göz oldur ki müdâm ol cânı göre / Farıdadır kula sultanı göre

*Bu baş gözü değil ol cân gözüdür / Kimin cânı var ise onu görür*” Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 46.

<sup>91</sup> Vahdet-i Vücut düşüncesinin bir yansıması olarak karşımıza çıkan bu algı kendisini birçok beyitte gösterir. Alemdeki tek hakikati tanrı olarak tasavvur eden, görünürdeki kesreti ise o yegâne hakikatin birer tecellisi olarak yorumlayan bu düşünceye dair bk. Tatçı, *Yûnus Emre Yorumları*, 70-75; Hatice Aycan Aydoğan, Yûnus Emre Şiirlerinde Vahdet-i Vücut İnancı Bağlamında Evren, Yeryüzü ve İnsan İlişkisi, *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi*, 8/1 (2022), 38-45. Yûnus Emre düşüncesinin ‘vahdet-i vücut’ anlayışı ile ilişkisine dair bir değerlendirme için ayrıca bk. Ekrem Demirli, Tasavvufun “Tutarlılık” Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i Vücut: Yûnus Emre’de Vahdet-i Vücut Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21 (2009), 25-49.

<sup>92</sup> Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 431.

<sup>93</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 280.

Netice olarak, Hz. Peygamber'in dilinde "sâlih kul" olarak idealize edilip müjdeye mazhar olan kişinin Yûnus Emre'nin kendi anlam dünyasında nasıl karşılık bulduğunu, zikredilen tüm bu beyitleri dikkate alarak çözümlene imkânına sahip bulunmaktayız. Hz. Peygamber'in "sâlih kul" ideali, Yûnus Emre'de dört kapı kırk makamı haiz yolu yürüyen, yürürken arınan ve nihayetinde söylemi, eylemi Tanrı ile ortak olan aşkıdır.<sup>94</sup>

### 3.2.2. Yûnus Emre'ye göre Hz. Peygamber'in müjdesinin karşılığı

Yûnus Emre'nin anlam dünyasında "sâlih kul"a tekabül eden kişinin dünya ile olan ilişkisi standart bir insan ilişkisi gibi değildir. Dünya onun için yalnızca bir süreliğine durup geri gideceği bir mekândır ki ona dair hayallere, ümitlere kapılmak kâmil insana göre bir hal değildir. Hz. Peygamber'in, kendisini, bir süreliğine ağaç altında gölgelenip yoluna devam eden kimseye ve dolayısıyla ağaç altındaki o dinlenme sürecini dünya hayatına teşbih etmesi gibi<sup>95</sup> Yûnus Emre için de ömür denilen şey olsa olsa kurulup da kaldırılan bir pazar süresinden öteye geçmez.

*"Bu dünyanın meseli bir ulu şâra benzer / Velî bizim ömrümüz bir tez pazara benzer*

*Her kim bu şâra geldi bir lahza karar kıldı / Geri dönüp gitmesi gelmez sefere benzer*

*Bu şârda hayallerin haddi vü şumârı yok / Bu hayale aldanan otlar davara benzer*<sup>96</sup>

Yûnus Emre'nin "merdân kişiler" olarak isimlendirdiği kimseler bu geçici dünyanın sevgisine kapılmazlar, onların arzusu yalnızca bâkî olanadır.

*"Sevemez dünyayı merdân kişiler / Bâkî dirlik nedir onu dilerler*

*Bâkî alem göründü gözlerine / Oturdu aşk tozu gözlerine*<sup>97</sup>

Aşk davasında olan kişinin talebi hakikatin tecellisi olduğu için onların dünya bağlarından kurtularak Hakk'a teveccüh etmeleri lazımdır zira dünya hırsı ile aşkın bir araya gelme ihtimali yoktur.<sup>98</sup> Bu sebeple ayetlerde buyrulduğu gibi dünya hayatının birer süsü olan kadınlar, evlatlar, mal-

<sup>94</sup> Çalışmamız, Yûnus'un sadece bir hadisi nasıl anlamış olabileceği üzerinde sürse de, onun, 'eylem ve söylemi Tanrı'yla ortak ideal insan tipi'nin aslında bir başka Kudsi hadisten de mülhem olduğunu söylememiz ve söz konusu hadisi burada zikretmemiz gerekmektedir. Zira hadiste, nafilelerle kedisine yakınlaşan kulunu Allah o kadar çok sevdiğini söyler ki, artık o kulunun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olduğunu, kulu ne dilerse ona verdiğini ve kendisine sığındığı taktirde onu koruduğunu buyurmaktadır. Bk. Buhârî, "Rikâk", 38.

<sup>95</sup> Bk. Tirmizî, "Zühd", 44.

<sup>96</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 76.

<sup>97</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 37.

<sup>98</sup> Tatçı, *Yûnus Emre Yorumları*, 166.

mülk insanların çoğuna cazip gelse de<sup>99</sup> âşık kişinin bunların hiçbirinde gözü yoktur.

*“Kimi avret oğlan sever kimi mülk hân ü man sever / Kim sermaye dükkân sever bu dünya hâlden hâledir*

*Âşık dünyayı ne eder âkıbet bir gün terk eder / Aşk eteğin tutmuş gider her kim gelirse salâdır*<sup>100</sup>

Dünyanın ve ömrün geçiciliğinin farkına varmış bu insan için dünya telaşa değer bir yer olmadığı gibi bu dünyadan göçmek de artık bir korku sebebi değildir.

*“Mâni eri bu yolda melûl olası değil / Mâni duyan gönüller her gün ölesi değil*

*Ten fânîdir can ölmez gidenler geri gelmez / Ölür ise ten ölür canlar ölesi değil*<sup>101</sup>

*“Kogıl ölüm endişesin âşıklar ölmez bâkîdir / Ölüm aşığın nesidir çünkü nûr-ı ilâhîdir*

*Ölümden ne korkarsın çünkü hakka yararsın / Belki ebedî varsın ölmek fâsîd işidir*<sup>102</sup>

Yûnus Emre nazarında “ten”i değil de “can”ı gözeten kimsenin ölüm endişesine düşmesi yersizdir çünkü “can gözü” ile bakmayı öğrenen kişi ölümün ancak “ten” için bir yitiş olduğunu bilir. Onun “âşık” olarak ifade ettiği kişiler için ise ölüm söz konusu değildir.

*“Ey tanrıyı bir bilenler can Hakkâ kurban kılanlar / Ölü değildir bu canlar aşk gölünde yüzedurur*<sup>103</sup>

Onun ölümü olsa olsa diriliktir, zira gönlünde Hak vardır. Onun bedeni bu dünyayı terk edip gitse de canı öte cihanda Hakk'ın kendisine kavuşacağı için ölmekten bahsetmek onun için söz konusu değildir.

*“Ölmeği dirlik ola ölümsüz dirlik bula / Ölmüş gönül dirile şunda ki sen olasın*

*Can bedenden uçacak menziline geçecek / Ol cihana geçecek göze ayân olasın*

*Tozunu yer almaya bir zerre ayılmaya / Âşık canı ölmeye mâşuku sen olasın*<sup>104</sup>

Görüldüğü üzere dört aşamanın nihâi durağı olan hakikat mertebesine varmış insan etrafındaki her şeye artık başka bir gözle bakmaktadır ve dolayısıyla her bir nesne veya yaşam formu veyahut hayatın içerisinde karşıla-

<sup>99</sup> Âl-i İmrân 3/14; el-Kehf 18/46.

<sup>100</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 114.

<sup>101</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 79.

<sup>102</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 80.

<sup>103</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 81.

<sup>104</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 83.

şılan olay ve olgular onun için anlam da değiştirmektedir. İşbu bakış Yûnus Emre'nin önce dünyaya ve sonra ölüme yüklediği mânâyı değiştirdiği gibi ölüm ötesine dair düşüncelerini de etkiler. Dinî literatürümüz içerisinde geniş yer bulmuş olan kıyamet, hesap, ceza, mükâfat, cennet, cehennem motifleri Yûnus Emre şiirlerinde yeniden anlam kazanır.

*"Bu işleri sen bilirsin sen verirsin sen alırsın / Ne kim kıldım sen bilirsin ya bu soru hesap nedir"*<sup>105</sup>

*"Soru hesap olmayısa dünya ahiret koyana / Münker ü Nekir ne sorar terk olucak cümle murad*

*Havfu recâ gelmez onda varlık yokluk bırakana / İlm ü amel sığmaz onda ne terazi var be sırat*

*Ol kıyamet pazarında her bir kala baş kayısı / Yûnus sen âşıklar ile hiç görmeyesin kıyamet"*<sup>106</sup>

Cennet nimetlerini murat etmek, onların sevdasına düşmek Yûnus Emre'nin zihninde âşıklığa ters düşmektedir. Onun anlam dünyasında bunlara heves edip takılmak olsa olsa 'aldanmak' olarak tanımlanabilir.

*"Başında aklı olan ücretle amel etmez / Hurilere aldanmaz göz ile kaştan geçer"*<sup>107</sup>

Yûnus Emre'ye göre cennet denilen şey olsa olsa ebleh kimseler için bir tuzaktır. Kişi âşık ise bu tuzağa düşmeyip Dost'un yoluna devam etmelidir. Çünkü insan hiçbir durakta vakit kaybetmemeli, amacı kendini bilmek ve Hakk'a varmak olmalıdır.<sup>108</sup>

*"Âşık mı direm ben ona Tanrı'nın uçmağın seve / Uçmak hod bir tuzak durur eblehler canın tutmaya*

*Tutulmadı Yûnus canı geçti tamudan uçmağı / Yola düşüp dosta gider ol aslına uyakmağ"*<sup>109</sup>

Cenneti âşıkları sınamak için sevgilinin yola koyduğu bir tuzak olarak yorumlayan<sup>110</sup> Yûnus Emre için cennet nimetleri olarak sayıla gelen ödüllere artık değer ifade etmez. Zira ona göre dünyada zaten var olan bu nimetlerin âşık kişi için bir cazibesi kalmamıştır.

*"Bu dünyada ne ola kim ahirette ol olmaya / Hûr ile gülman gelicek âşık elin uzatmaya"*<sup>111</sup>

Dolayısıyla onun ahirette mükâfattan beklediği şey, içerisinde hurilerin, evlerin, bağ-bahçelerin ve gölgeliklerin bulunduğu bir cennet olmaktan çıkar.

<sup>105</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 192.

<sup>106</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 193.

<sup>107</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 142.

<sup>108</sup> Tatçı, *Yûnus Emre Yorumları*, 107.

<sup>109</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 137. Açıklama için ayrıca bk. Tatçı, *Yûnus Emre Yorumları*, 117.

<sup>110</sup> Tatçı, *Yûnus Emre Yorumları*, 107.

<sup>111</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 111.

*“Bugün canım yolda koyam yarın ivazın veresin / Arz eyleme uçmağımı  
hiç arzum yok uçmak için*

*Benim uçmak neme gerek hergiz gönlüm ona bakmaz / İş bu benim zarı-  
lığım değildir bir bağ için*

*Uçmak uçmağım dediğin müminleri yeltediğin / Vardır ola birkaç hûri  
arzum yoktur koçmak için”<sup>112</sup>*

Yûnus Emre’ye göre, insanın dünyada iken elde edebileceği ve onun maddî yönünün talepleri olan her türlü nimet, ayette de buyurulduğu üzere, dünya hayatının birer süsü olmaktan öteye geçmediği gibi<sup>113</sup> insanın öte alem için yine aynı taleplerle beklenti içine girmesi ve bu beklenti için eyleme geçmesi de hakikat yolunun âşığına yaraşır bir hal olarak ifade edilmez.

*“Bunda dahi verdin bize ol hûriyi çift ü helal / Ondan geçti arzum tamam  
arzum sana ermek için*

*Sûfilere ver sen ânı bana seni gerek seni / Hâşâ ben terk edem seni şol bir  
evle çardak için”<sup>114</sup>*

Yûnus Emre artık dünyevî bu gibi taleplerden dünyada dahi vazgeçer olmuş iken bunların öte alemde onun için bir mükâfat olması düşünülemez. Zira onun gönlü artık bunlardan geçmiştir. Sekiz cennetin hûrileri süslenip gelseler dahi Yûnus Emre’nin artık onlara meyli yoktur.

*“Sekiz uçmağın hûrisi eğer bezenip gelseler / Senin sebyinden özgeyi gönlüm  
hiç kabul etmeye”<sup>115</sup>*

Hız. Peygamber’in konumuz olan hadisinde buyurduğu müjdeyi Yûnus Emre’nin nasıl anladığı ise işte bu noktada ortaya çıkmaktadır. Hadis-i Kudüs’de sâlih kullara müjdelenen, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve kimsenin kalbinden dahi geçirmediği şeyin Yûnus Emre lügatinde Tanrı’nın kendisinden gayrı bir şey olmadığı anlaşılmaktadır.

*“Sensin benim canım canı sensiz kararım yokdurur / Uçmakda sen olmaz  
isen vallah nazarım yokdurur*

*Yûnus dahi âşık sana göster didârını ona / Yârim dahi sensin benim ayrık  
niğârım yokdurur”<sup>116</sup>*

*“Yûnusdurur benim adım gün geçtikçe artar odum/ İki cihanda maksu-  
dum bana seni gerek seni”<sup>117</sup>*

Yûnus Emre’nin murat ettiği ve talepkârı olduğu yegâne mükâfat, Kehf sûresinde salih amel işleyen kullar için va’d edildiği üzere<sup>118</sup>, Rab ile mülâkî

<sup>112</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 156.

<sup>113</sup> el-Kehf 18/46.

<sup>114</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 156.

<sup>115</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 110.

<sup>116</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 113.

<sup>117</sup> Bk. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 139.

<sup>118</sup> el-Kehf 18/110.

olmak; Hz. Peygamber'in buyurduğu üzere, insan imgesinin ve hayal gücünün sınırlarını aşan dostun yüzünü görmektir.

*“İşbu vücud şehrine bir dem giresim gelir / İçindeki sultanın yüzün göresim gelir*

*İşidirim sözünü göremezem yüzünü / Yüzünü görmekliğe canım veresim gelir”<sup>119</sup>*

Dost yüzünü görmeye nâil olmak ise onun nazarında dirlik bulmak ve ölümsüzlüğe ermek anlamına gelmektedir.

*“Erenlerdir bu dirliğe erenler / Yüzün Mâşuka'nın mutlak görenler  
Hakikat bunlar ölmez kalırlar / Ki her dem yeniden kısmet alırlar”<sup>120</sup>*

Cennet ehlinin ahirette Allah'ın cemâliyle müşerref olacaklarını<sup>121</sup>, birçok mükâfat içerisinde hoşnutken Allah'ın kendi hicap perdesini aralamasıyla O'nun cemalini seyretmekten daha güzel bir şey bulamayacaklarını<sup>122</sup> müjdeleyen birçok rivayet ise Yûnus Emre'nin söz konusu muradını besleyen kaynaklar olarak karşımıza çıkmaktadır.

## SONUÇ

Anadolu, İslam esaslarını Türk kültür ve algısı ile yoğurarak mayalayan ve bu topraklarda İslam inancının yeşerip kök salmasına katkı sağlayan sayısız isme ev sahipliği yapmıştır. Ahmet Yesevî'den, Hacı Bayram Velî'ye, Hacı Bektaş Velî'den, Mevlâna Celâleddîn Rûmî'ye kadar birçok önemli isim ve hatta Anadolu'da belki adını henüz işitmediğimiz birçok karakter Türk İslam kültür ve ahlakını yüzyıllar boyu bu topraklara nakşetmişlerdir. Bu isimlerin en önemlilerinden biri olan Yûnus Emre de bu kültüre şiiirleriyle ve şiiirleri aracılığı ile sunduğu bakış açısıyla katkı sağlamıştır. Onun nahif üslûbu ve arı-duru Türkçesi ile bize seslendiği şiiirleri genç-yetişkin, eğitimli-egitimsiz, kadın-erkek, avam-havas fark etmeksizin her cenahta karşılık bulmuştur.

*Risâletü'n-Nushiyye* ve *Dîvân* isimli eserlerinde din, dünya, ahlâk, insan, tanrı gibi birçok konuda söz söyleyen Yûnus Emre Tasavvuf geleneği mensubu diğer isimler gibi eserlerini inşa ederken İslam'ın temel kaynakları olan Kitap ve sünneti kendisine referans almış ve birikimini bu süzgeçten geçirerek işlemiştir. O, eserlerinde, Kur'an-ı Kerim'deki ayetlere ve Hz. Peygamber'in sözlerine bazen direkt atıflarda bulunmuş bazen de onlardan mülhem bir

<sup>119</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 304.

<sup>120</sup> Bk. Gölpinarlı, *Yûnus Emre*, 10.

<sup>121</sup> Buhârî, “Tevhid”, 24; Tirmizî, “Sifâtü'l-cennet”, 17; Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî, *Su-nenu Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Sünnet”, 20; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

<sup>122</sup> Tirmizî, “Sifâtü'l-cennet”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

anlayışla şiirlerini yazmıştır. Dolayısıyla, diyebiliriz ki, şiir diliyle ayetleri tefsir, hadisleri şerh etmiştir.

Hız. Peygamber'in "Yüce Allah, "Ben sâlih kullarım için cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayal dahi etmediği birtakım nimetler hazırladım." buyurdu." şeklindeki hadis sahîh hadis kaynaklarımız içerisinde yer alan bir hadistir. Yûnus Emre'nin anlam dünyasını dikkate alarak söz konusu hadisi nasıl anlamış olabileceği şiirlerinden yola çıkarak anlaşılmaya çalışıldığında onun "sâlih kul" ve "müjde"ye yüklediği mânâ kendini göstermektedir. Zira Hız. Peygamber'in "sâlih kul" olarak idealize ettiği tipin Yûnus Emre'de şeriat, tarikat, hakikat ve marifet basamaklarını hakıyla atlayabilmiş ve bu esnada arınmış, nihaî olarak eylemi ve söylemi Allah ile ortak kişi olarak karşılık bulduğu anlaşılmaktadır. Onun, "Hız. Peygamber'in sâlih kullar için vadettiği müjdesi"ne verdiği mânâ ise "Allah'a vâsıl olup O'nun cemâlini seyre nâil olmak" şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

### KAYNAKÇA

- Açıkkel, Yusuf. "Nefsini Bilen Rabbini Bilir' Hadis mi Kelam-ı Kibar mı?". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1998), 173-200.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût- Âdil Murşid vd. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986).
- Aydın, Garip. "Yûnus Emre'nin Divânında Geçen Şiirlerin Hız. Peygamber'in Hastalara Yaklaşımı ile Karşılaştırılması". *Vefatının 700. Yılında Bizim Yunus Sempozyumu (26-28 Mayıs 2021) Tam Metin Kitabı*. ed. Ramazan Ata. Ak-saray Üniversitesi, Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi. Erişim 02. 12.2023. <https://somuncubaba.aksaray.edu.tr/dosya/785534f6-3941-4d2b-b181-ba8fc135215e.pdf>, 54-66.
- Ayhan, Mehmet. "Yûnus Emre'nin Düşünce Dünyasında Hadisin Yeri ve Bunların Hadis Tekniği Açısından Değerlendirilmesi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 5/2 (2021), 577-604.
- Aydoğan, Hatice Aycan. "Yûnus Emre Şiirlerinde Vahdet-i Vücûd İnancı Bağlamında Evren, Yeryüzü ve İnsan İlişkisi". *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi*, 8/1 (2022), 35-52.
- Buhârî. Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim. *el-Câmiu's- şâhih*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. Riyad: Dâru's-selâm, 1419.



- Cengiz, Ayşe. “Divân Şiirinde Destan Kahramanı Olarak Zâloğlu Rüstem”, *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD)*, Haziran-2017, 1/33-43.
- Dalkılıç, Bayram. *Yûnus Emre’de Allah-Alem- İnsan*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1992.
- Dede, Behçet. *Yûnus Emre’nin Eserlerinin Tahlili*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990.
- Demirkazık, Hacı İbrahim. “Yûnus Emre Divânı’nda Ulu’l-Azm Peygamberlere Yapılan Telmihler”. *Yunus Emre (Hayatı- Düşünceleri- Eserleri) (ed. Celalettin Vatandaş vd.)*. 243-266. Ankara: TBMM Basımevi, 2022.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş’âs es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. Şu’ayb el-’Arna’ût. b.y.: Dâru’r-Risâleti’l-’Âlemiyye, 2009.
- Ergöz, Ramazan. “Yûnus Emre’nin Şiirlerinde Aşksız İnsanın Tenkidi”, *Yûnus Emre (Hayatı, Düşünceleri, Eserleri) (ed. Celalettin Vatandaş vd.)*. 317-328. Ankara: TBMM Basımevi, 2022.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Yûnus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 1993.
- Hacı Bektaş Veli. *Makâlât*. çev. Esad Coşan. sad. Hüseyin Özbay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Haţţâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muḥammed b. İbrâhîm b. el-Ḥaţţâb el-Bustî. *A’lâmu’l-Ḥadîş*. thk. Muḥammed b. Sa’d b. ‘Abdurrahmân Âli Su’ûd. 3.cilt. b.y.: y.y., 1409/1988.
- İbn Hacer, Ebu’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. ‘Alî b. Muḥammed el-‘Asḳâlânî. *Fethu’l-Bârî Şerḫü Şahîḫ el-Buḫârî*. thk. Muḫibbuddîn el-Ḥaţţîb. 8. Cilt. 13. Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379/1959.
- İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Yezid el-Ḳazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâkî. b.y.: Dâru ‘İḫyâ’i’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, ts.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya’kub. *Ahlak Eğitimi ‘Tehzibu’l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Karaman. çev. Ali Durusoy vd. 1. cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Abdullah Kahraman vd. 4. cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Ḳâḫî ‘İyâḫ, Ebû’l-Faḫḫ ‘İyâḫ b. Mûsâ el-Yaḫşubî. *İkmâlu’l-Mu’lim bi Fevâ’idi’l-Muslim*. thk. Yaḫyâ İsmâ’îl. 8.cilt. b.y.: y.y., 1419/1998.
- Kâhya, Esin. “Hipokrat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/ 119-121. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.



- Karabacak Mustafa. “Yûnus Emre Dîvânı’nda Ayet ve Hadisler”. *Vefatının 700. Yılında Bizim Yunus Sempozyumu (26-28 Mayıs 2021) Tam Metin Kitabı*. ed. Ramazan Ata. Aksaray Üniversitesi, Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi. Erişim 02. 12.2023. <https://somuncubaba.aksaray.edu.tr/dosya/785534f6-3941-4d2b-b181-ba8fc135215e.pdf>, 140-152.
- Karaman, Abdullah. “Yûnus Emre Dîvân’ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 1/1 (2017), 1-18.
- Karlığa, H. Bekir. “Anâsır-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 3/149-151.
- Kaşallânî, Ebû’l-‘Abbâs Aḥmed b. Muḥammed. *İrşâdu’s-Sâri li Şerhi Şaḥîhi’l-Buḥârî*. 5. Cilt; 10. Cilt. Mısır: el-Maṭba‘atu’l-Kubrâ’l-Emîriyye, 1323.
- Koçak, Zeynep Canan. “Tarih Dışı Bilgi ve İnsan Tasavvurunun Kur’an, Hadisler ve Hz. Peygamber ile Dönüşümü”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12(2017), 159-209.
- Köprülü, Mehmet Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2023.
- Kutluer, İlhan. “Câlinûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/32-34. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü’t-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Mengi, Mine. “Sehl-i Mümteni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/320-321. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Müslim, Ebû’l-Ḥasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Ḳuşeyrî en-Nisâbüri. *Şaḥîhu Muslim*. thk. Muḥammed Zuheyr en-Nâşır. 8 Cilt. Cidde- Beyrut: Dâru’l-Minhâc-Dâru Ṭavḳî’n-Necât, 1433.
- Nesâ’î, Ebû ‘Abdurrahmân Aḥmed b. Şu‘ayb el-Ḥorâsânî. *es-Sunenu’l-Kubrâ*. thk. Ḥâsen ‘Abdulmun‘im. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1421/2001.
- Nesefî, Azizüddin. *Tasavvufta İnsan Meselesi ‘İnsan-ı Kâmil’*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh, 2013.
- Nicholson, Reynold A. “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihî Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (1998), 689- 708.
- Özdemir, Rıza. *Yeni Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Öztoprak, Mustafa. “Yûnus Emre’nin Dîvânında Hadise Yaklaşımı”. *Eskişehir Osmaniye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11(2019), 185-224.
- Soysaldı, İhsan. *Tasavvufta Aşk*. İstanbul: Rağbet, 2015.

- Sühreverdi, Şihâbuddîn. *Kitâbu't-Telvîhât -Hikmet Parlıtları-*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Şener, Abdulkadir. vd., *Yüce Kur'an ve Tefsirli Meâli*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2020.
- Taşkesenlioğlu, Lokman. "Klasik Türk Edebiyatında Cercîs ve Bir Mecmuada Tespit Edilen Kıssası: Hikâye-i Cercîs Hakîm". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 28/28 (2022), 617-648.
- Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları, 2020.
- Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Yorumları İşidin Ey Yarenler*. İstanbul: H Yayınları, 2019.
- Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre'den Yolcuya Öğütler Risâletü'n-Nushiyye Şerhi*. İstanbul: H Yayınları, 2020.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Aḥmed Muhammed Şâkir- Fu'âd 'Abdulbâkî. Mısır: Şirketu Muştafâ'l-Bâbî'l-Ḥalebî, 1395/1975.
- Uysal, Muhittin. *Tasavvuf Kültüründe Hadis*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yıldırım, Ahmet. "Tasavvufun Kaynağı Olarak Hadis". *Hadis ve Siyer Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2018), 51-67.
- Yıldırım, Şeniz. "Yûnus Emre ve Kierkegaard'da 'Kendini Bilmek'". *1. Uluslararası Türk Halklarının Felsefî Mirası Sempozyumu*. ed. Necmettin Tozlu vd. Bayburt: Altay Matbaası, 2019.
- Yıldız, Mehmet Sami. "Yûnus Emre'nin Şiirlerinde Kur'an'ın Yeri". *Vefatının 700. Yılında Bizim Yunus Sempozyumu (26-28 Mayıs 2021) Tam Metin Kitabı*. ed. Ramazan Ata. Aksaray Üniversitesi, Somuncu Baba Tarih ve Kültür Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi. Erişim 02. 12. 2023. <https://somuncubaba.aksaray.edu.tr/dosya/785534f6-3941-4d2b-b181-ba8fc135215e.pdf>, 97-107.
- Yılmaz, Hayati. *Hadis İlminde Kudsî Hadisler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1992.
- Yılmaz, Ömer. "Zaman ve Mekânı Aşan Söylemleriyle Yûnus Emre'de İnsan Anlayışı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/3 (2013), 153-168.

# DİN EĞİTİMİNDE SEMBOL OKURYAZARLIĞI

SYMBOL LITERACY IN RELIGIOUS EDUCATION

## MEHMET SU

DR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DR., KİLİS 7 DECEMBER UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES  
KİLİS, TÜRKİYE

[mhmtsu@gmail.com](mailto:mhmtsu@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0001-9037-8901>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1340903>

### Makale Bilgisi / Article Information

#### Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

#### Geliş Tarihi / Received

10 Ağustos / August 2023

#### Kabul Tarihi / Accepted

21 Aralık / December 2023

#### Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2023

#### Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

#### Atıf / Cite as

Su, Mehmet, "Din Eğitiminde Sembol Okuryazarlığı [Symbol Literacy in Religious Education]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/2 [Aralık/ December 2023]: 393-415.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

[ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr](mailto:ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr)



## DİN EĞİTİMİNDE SEMBOL OKURYAZARLIĞI

### Öz

Sembol, genellikle soyut düşünceleri veya kavramları temsil etmek için kullanılan bir işaret veya görsel öğedir. Semboller, iletişimde anlamı iletmek, mesajın anlaşılmasını sağlamak veya bir mesajı daha etkili bir şekilde iletme amacıyla kullanılır. Dil, matematik, sanat, kültür, bilim, din ve daha pek çok alanda semboller önemli bir rol oynar. Gündelik hayatta sıklıkla çeşitli görsel, işitsel ya da literal sembolere şahit oluruz. Çoğu zaman toplum ve insanlar tarafından şekillendirilen bu semboller, gizli ve derin anlamları ve fikirleri iletme için kullanıldığı gibi karmaşık fikirleri ve duyguları ifade etmek için de kullanılmaktadır. Semboller, kültürel ve toplumsal bağlamlara göre değişebilir. Örneğin, bir sembol bir topluluk içinde önemli bir anlam taşıyabilirken, başka bir topluluk için aynı sembol farklı bir anlam ifade edebilir. Hayatın çeşitli alanlarında sanatta, mimaride, edebiyatta sembolik anlatımlara rastlamak mümkündür. Sembolik anlatımın güçlü olduğu alanlardan biri de din alanıdır. Dinin kendine özgü yapısı, dinî tecrübenin dilin formları üzerinden ifadesini zorlaştırmaktadır. Özü itibarıyla metafizik alana dâhil olan dinî olguların insanlar tarafından tam olarak kavranamaması, ya da dinlerin inananlarında farklı duygular meydana getirme arzusu, doğada var olan bir takım imgelerin, şekillerin, renklerin, sayıların vb., dinî olguları anlatmanın birer aracı olarak kullanılmasını beraberinde getirmiştir. Bu semboller, aidiyetleri pekiştirirken, insanların anlam dünyalarını da şekillendirmektedir. Dinî ritüeller, sanat eserleri, dinî metinler sembollerle doludur. Bu yüzden din okuryazarlığı bir şekilde dinî sembollerle de ilgili olmak durumundadır. Farkında olursa da olunmasa da semboller anlam dünyamızı şekillendirmektedir. Bireyin sahip olduğu inancın sembolik dili hakkında farkındalık sahibi olması kadar diğer dinî inançların sembolleri konusunda bilgili olması günümüz dünyasında önemli bir yeterlilik olarak görülmektedir. Sembollerin anlam dünyasına dâhil olmak ve onları anlayabilmek için çeşitli eğitsel stratejilere ihtiyaç vardır. Bu çerçevede sembollerin ustaca kavranması ve yorumlanması için önerilen eğitim stratejilerinden biri sembol okuryazarlığıdır. Sembol okuryazarlığı, sembollerin anlamını kavrama, yorumlama ve kullanma yeteneğidir. Eğitimin diğer alanlarında olduğu gibi din eğitimi alanında da çocukların dinin sembolik repertuarı hakkında bilinçli olmaları beklenmektedir. Zira görsellik ve sanal dünya hiç olmadığı kadar hayatımızın içindedir. Reklamlar, sinema filmleri, müzik videoları çeşitli dinî sembolleri kullanarak bireyi etkilemektedir. Din eğitiminde sembol okuryazarlığını, dinî sembollerin anlamının farkına varma ve yorumlama becerisi olarak ifade etmek mümkündür. Dinî sembolere çeşitli alanlarda rastlamak mümkündür. Din eğitiminde sembol okuryazarlığı bağlamında kullanılacak kaynaklardan biri temel dinî metinler ve dinî gelenekte meydana getirilen eserlerdir. Çocuklar hem dinî metinlerdeki anlatıların hem de kültürel gelenekteki anlatıların sembolik arka planı hakkında iç görü sahibi olarak, farklı insanların farklı duyu ve düşünce tarzlarına sahip olduğunu ve diğer insanların kendilerinden farklı inançlara sahip olabileceğini kavradıkları için kişisel düzeyde geliştirebilirler. Ayrıca kendi inançlarının temelini oluşturan öğretilerin hangi semboller ve hikâyeler üzerinden şekillendiği kavranmış olurlar. Sembol okuryazarlığının gerçekleştirilme yollarından biri de müzelerde, saraylarda veya camilerde bulunan sanatın kullanılmasıdır. Bu etkinliklerde bir sanat eseri seçilir ve gözlem, ön bilgilerin inşası ve kullanımı, rol oynama ve hayal gücünü içeren çeşitli stratejiler aracılığıyla incelenebilir. Din eğitiminde sembol okuryazarlığı yaklaşımı, toplumun ritüellerini ve ibadetleri de ele alır. Zira toplumun devamını sağlayan birçoğu artık sıradan hale gelmiş davranışı dinî veya örfi arka plana sahip sembollerle doludur. Yine birçok ibadet şekli esasen semboliktir. Son olarak din eğitiminde sembol okuryazarlığı farklı inançların dinî sembollerinin anlaşılmasında da işlevseldir. Farklı dinler ve inanç sistemleri arasında sembolik ifadelerde

farklılıklar olabilir. Sembol okuryazarlığı, farklı dinlerin sembolik dilini anlamayı ve inançların karşılaştırılmasını kolaylaştırır. Böylelikle, dinler arasında ortak noktaları ve farklılıkları anlamak mümkün olur. Bu araştırmanın temel problemi yukarıda genel çerçevesine değinilen sembol okuryazarlığı çerçevesinde ele alınan yaklaşımı ilgili literatür üzerinden tartışarak din eğitimi açısından çıkarımlarda bulunmaktadır. Araştırma doküman incelemesi desenine dayalı olarak gerçekleştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Dinî Gelişim, Manevi Gelişim, Sembol Okuryazarlığı, Din Dili

## SYMBOL LITERACY IN RELIGIOUS EDUCATION

### Abstract

A symbol is a sign or visual element, usually used to represent abstract ideas or concepts. Symbols are used in communication to convey meaning, to ensure that a message is understood or to convey a message more effectively. Symbols play an important role in language, mathematics, art, culture, science, religion and many other fields. In everyday life, we often witness various visual, auditory or literal symbols. It is possible to come across symbolic expressions in art, architecture and literature in various areas of life. One of the areas where symbolic expression is strong is the field of religion. The unique structure of religion makes it difficult to express religious experience through the forms of language. The fact that religious phenomena, which are essentially metaphysical, cannot be fully comprehended by people, or the desire of religions to create different emotions in their believers, has led to the use of certain images, shapes, colors, numbers, etc. existing in nature as a means of explaining religious phenomena. While these symbols reinforce belonging, they also shape people's worlds of meaning. Religious rituals, works of art and religious texts are full of symbols. Therefore, religious literacy has to be somehow related to religious symbols. Whether we are aware of it or not, symbols shape our world of meaning. Being aware of the symbolic language of one's faith as well as being knowledgeable about the symbols of other religious beliefs is seen as an important competence in today's world. Various educational strategies are needed to be included in the meaning world of symbols and to be able to understand them. In this framework, one of the educational strategies recommended for skillful comprehension and interpretation of symbols is symbol literacy. Symbol literacy is the ability to comprehend, interpret and use the meaning of symbols. In religious education, symbol literacy can be defined as the ability to recognize and interpret the meaning of religious symbols. Religious symbols can be found in various fields. One of the sources that can be used in the context of symbol literacy in religious education is basic religious texts and works created in religious tradition. By gaining insight into the symbolic background of both the narratives in religious texts and the narratives in the cultural tradition, children can develop on a personal level as they understand that different people have different feelings and ways of thinking and that other people may have different beliefs than themselves. They also come to understand the symbols and stories through which the teachings that form the basis of their own beliefs are shaped. One of how symbol literacy can be realized is through the use of art found in museums, palaces or mosques. In these activities, a work of art is selected and can be studied through a variety of strategies including observation, construction and use of prior knowledge, role-playing and imagination. The symbol literacy approach to religious education also addresses the rituals and worship of the community. This is because many of the now commonplace behaviours that ensure the continuation of society are full of symbols with religious or customary backgrounds. Again, many

forms of worship are essentially symbolic. Finally, symbol literacy in religious education is also functional in understanding the religious symbols of different faiths. There may be differences in symbolic expressions between different religions and belief systems. Symbol literacy facilitates understanding the symbolic language of different religions and facilitates the comparison of beliefs. In this way, it is possible to understand the commonalities and differences between religions. The main problem of this research is to make inferences in terms of religious education by discussing the approach taken within the framework of symbol literacy, the general framework of which is mentioned above, through the relevant literature. The research was conducted based on a document analysis design.

**Keywords:** Religious Education, Religious Development, Spiritual Development, Symbol Literacy, Religious Language.

## GİRİŞ

Okuryazarlık, zaman içerisinde okuma ve yazma temel becerilerine sahip olmayı içeren bir kavram olmaktan çıkarak bunları da içine alan ama daha sofistike becerileri de gerektiren bir kavrama dönüşmüştür. Yeni teoriler okuryazarlığın günlük yaşamla ilgili dinleme, konuşma, okuma, okuduğunu anlama ve yazma becerilerini içeren etkileşimli bir süreç olduğunu ve bu bileşenlerin aynı anda ve etkileşimli olarak hareket ettiğini göstermektedir.<sup>1</sup> Buna dayalı olarak günümüzde bu kavram hemen her alanda o alanın temel becerilerine sahip olmayı, karşılaşılan durumları doğru anlamayı ifade eden bir içeriğe bürünmüştür. Medya okuryazarlığı, bilgisayar okuryazarlığı, sanat okuryazarlığı, ahlak okuryazarlığı, din okuryazarlığı gibi kavramlaştırmalar söz konusu alanın yeterliliklerine gönderme yapan okuryazarlık türlerinden bazılarıdır. Sembol okuryazarlığı bu geniş literatüre eklenmeye namzet yeni bir kavram gibi görünmektedir. Henüz yeni bir kavramsallaştırma olmakla birlikte konusu itibarıyla köklü bir geçmişe sahip olan sembollerin dünyası oldukça geniş bir literatürden beslenmektedir. Sanattan mimariye, edebiyattan mitolojiye, müzikten dinî literatüre kadar oldukça geniş bir alanda sembolere rastlamak mümkündür.

Gerçekliğin inşası ve yorumlanmasıyla yakından bağlantılı oldukları için sembollerin gücü küçümsenmemelidir.<sup>2</sup> İnsanlar, aktarılmakta olan anlamın bilinçli olarak farkında olmasalar da görsellere, anlatılara ve ritüellere gömülü

<sup>1</sup> Diane Lea Ryndak vd., "Literacy before and after Inclusion in General Education Settings: A Case Study", *Journal of the Association for Persons with Severe Handicaps* 24/1 (01 Mart 1999), 5-22; Pat Miranda, "He's Not Really a Reader...: Perspectives on Supporting Literacy Development in Individuals with Autism", *Topics in Language Disorders* 23/4 (2003), 271-282.

<sup>2</sup> Turan Koç, *Din Dili* (İz Yayıncılık, 1998), 96.

semboller, gerçekliği anlama şeklimizi biçimlendirmeye devam etmektedir.<sup>3</sup> Birçoğu başlangıçta amaçlanandan farklı şekillere ve anlamlara bürünmesine rağmen sembolik anlamın hayatımızı şekillendirici yönü önemini korumaktadır. Sevgi, hakkaniyet, adalet, güzellik ve sonsuzluk, insanoğlunun algıladığı ve deneyimlediği ancak elle tutulamayan gerçekliğin birer parçasıdır. Bu ve benzeri kavramların bilgisine erişmek için görsel sanatlar da dâhil olmak üzere kültürel eserlerde, edebi anlatılarda, dilde ve dinî ritüellerde bulunabilen sembolik bir dilden yararlanırız. Bu sembolik dil aracılığıyla daha geniş bir gerçekliği algılar ve inşa ederiz.<sup>4</sup> Sembollerin kültür aracılığıyla somutlaştırıldığı göz önüne alındığında, semboller anlama, yapılandırma ve okuma yeteneği, esas olarak durumsal öğrenme yoluyla kişinin başkalarıyla etkileşimleri yoluyla gerçekleşir.<sup>5</sup> Din eğitiminde bu gerçeklik üzerinden inşa edilecek sembol okuryazarlığı yaklaşımı öğrencilerin çeşitli dinî sembollerle etkileşimine dayalı olmayı gerektirmekle birlikte, öğrencilerin bunlar üzerinde düşünmesine, konuşmasına bağlı olmayı içermelidir.

Bu çalışma sembol okuryazarlığı kavramsallaştırmasını ilgili literatür üzerinden tartışmayı ve din eğitimi açısından çıkarımlarda bulunmayı amaçlamaktadır. Araştırma nitel araştırma yöntemlerinde sıkça kullanılan doküman incelemesi desenine dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede araştırmanın ilgili olduğu literatür taranmış, ortaya çıkan yaklaşım ve tartışmalara yer verilerek derinlemesine analiz edilmiştir. Din eğitiminde semboller konu edinen araştırmalar daha çok dinî metinlerdeki sembolik anlatılara ve bunların anlam inşasındaki rolüne odaklanmaktadır.<sup>6</sup> Örneğin Şahin'in araştırması din eğitiminde sembolik anlatım yöntemi ile ilgilidir ve dinî metinlerdeki sembolik anlatımın din eğitimi uygulamalarında nasıl kullanılabileceğine ilişkindir.<sup>7</sup> İlgili ulusal literatür göz önüne alındığında dinî sembollerin bir okuryazarlık ilişkisi bağlamında ele alındığı herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Öte yandan bazı uluslararası araştırmalarda çocuğun din eğitimi tamamlayıcı bir unsur olarak özellikle dinî sembollerin ustaca yorumlanması ve bu konuda bir kavrayışa ulaşabilmesi için çocuklara sembol okuryazarlığı becerisi kazandırmanın öneminden bahsedilmektedir.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Gellel, "Towards a Symbol Literacy Approach in The Education of Children", *International Journal of Children's Spirituality* 23 (2018), 113.

<sup>4</sup> Galip Atasagun, "Sembol ve Sembolizm", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (01 Ağustos 1997), 381.

<sup>5</sup> Gellel, "Towards a Symbol Literacy Approach in The Education of Children", 110.

<sup>6</sup> İsmail Güllük, "Karakter İnşasında Dini Sembol ve Karakterlerin Rolü: Kabe Örneği", *Ekev Akademi Dergisi*, (2016); Fatih Menderes Bilgili, "Kur'an'da Geçen Hayvan Sembollerinin Deneysel ve Formel Kaynak Açısından Din Eğitimi Bağlamında Kısa Bir Değerlendirmesi", *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 7/54 (2020), 1442-1453.

<sup>7</sup> Şahin, Abdullah, *Din Öğretiminde Sembolik Anlatım Yöntemi* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

<sup>8</sup> Adrian Gellel, "Nurturing Spirituality Through Symbol Literacy in Religious Education", *Journal of*

Bu çalışmalarda dinî mekânlarda, mabetlerde, saraylarda bulunan çeşitli görsel ve sembollerin gösterilmesi ve bunlar üzerinde yapılacak konuşmalara vurgu yapılmaktadır. Bununla birlikte edebi anlatılarda ve ritüellerde gömülü olan sembolik anlamların keşfi ve yorumlanmasına yönelik pedagojik yaklaşımların desteklenmesinin çocuğun din okuryazarlığına ve manevi gelişimine katkı sağlayacağı ileri sürülmektedir.<sup>9</sup> Bu çalışma söz konusu çerçevede ortaya konan ‘sembol okuryazarlığı’ yaklaşımının din eğitiminde ve çocuğun manevi gelişimine muhtemel katkılarına odaklanmaktadır. Söz konusu çalışmalarda ileri sürülen temel yaklaşımların ülkemiz din eğitimi için anlamı bazı örnekler üzerinden ele alınacaktır.

## 1. SEMBOL OKURYAZARLIĞI

Sembol, genellikle soyut düşünceleri veya kavramları temsil etmek için kullanılan bir işaret veya görsel öğedir. Semboller, iletişimde anlamı iletmek, anlaşılmasını sağlamak veya bir mesajı daha etkili bir şekilde iletmek amacıyla kullanılır.<sup>10</sup> Dil, matematik, sanat, kültür, bilim, din ve daha pek çok alanda semboller önemli bir rol oynar. Gündelik hayatta sıklıkla çeşitli görsel, literal, işitsel sembolere şahit oluruz. Çoğu zaman içerisinde toplum ve insanlar tarafından şekillendirilen bu semboller, gizli ve derin anlamları ve fikirleri iletmek için kullanıldığı gibi karmaşık fikirleri ve duyguları ifade etmek için de kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Semboller, kültürel ve toplumsal bağlamlara göre değişebilir. Örneğin ay, İslam kültüründe önemli bir boldür ve İslam takviminin şekillenmesinde, Ramazan ayında orucun başlamasını belirlemede önemli işleve ve sembolik değere sahipken, Antik Roma mitolojisinde ay, birçok tanrıça ile ilişkilendirilmiştir. Ya da eğer kişi içeriden biriyse, sembol ve ritüellerin duygu ve etkisini gerçek olarak deneyimler; eğer bir yabancı ise, bunlara dâhil olan bireylerin kültürünü nasıl şekillendirdiğini ve hatta ritüelin gerçekte gerçekleştirmesi amaçlanan şeyi gerçekleştirip gerçekleştirmediğini daha iyi değerlendirebilir.<sup>12</sup> Örneğin ilkel bir topluluğun geleneksel dansı, o toplum için birliği, kimliği ve tarihlerini yansıtabiliyorken aynı dans, dışarıdan bakan için egzotik, ilginç veya sanatsal bir ifade olarak algılanabilir. Diğer taraftan semboller zaman içerisinde ilk ortaya çıktıkları zamanki anlamından uzaklaşabilir, farklı şeyleri simgeleyebilir ya da sembolize ettiği

*Religious Education*, (2010); Natalie Lombardi Calleja, “Silence and Observation in Early Childhood Education. The Pedagogical Basis As a Symbol Literacy Approach (2018)”.

<sup>9</sup> Gellel, “Nurturing Spirituality Through Symbol Literacy in Religious Education”, 46.

<sup>10</sup> Luca König, “Literary Symbolism: Concept and Function”, *Semantic Scholar* 21/9 (2019), 522.

<sup>11</sup> König, “Literary Symbolism”, 516.

<sup>12</sup> Bernard Cooke - Gary Macy, *Christian Symbol and Ritual: An Introduction* (Oxford University Press, 2005), 20.



anlam genişleyebilir veya daralabilir.<sup>13</sup> Her durumda semboller insanların yaşamlarını etkilemeye devam etmektedir.

Sembollerin anlam dünyasına dâhil olmak ve onları anlayabilmek için çeşitli eğitsel stratejilere ihtiyaç vardır.<sup>14</sup> Bu çerçevede sembollerin ustaca kavranması ve yorumlanması için önerilen eğitim stratejilerinden biri sembol okuryazarlığıdır. Sembol okuryazarlığı, sembollerin anlamını anlama, yorumlama ve kullanma yeteneğidir.<sup>15</sup> Semboller, görsel veya yazılı semboller gibi çeşitli biçimlerde olabilir ve iletişimde anlam ifade etmek için kullanılırlar. Sembol okuryazarlığı, sembollerin ardındaki derin anlamı kavrayabilme, sembollerin farklı bağlamlarda nasıl kullanıldığını anlama ve sembollerin iletişimde nasıl etkili bir şekilde kullanılacağını bilmeyi içermektedir.<sup>16</sup> Sembol okuryazarlığı, günümüzde özellikle görsel medyanın yaygın olduğu bir dönemde önemli bir beceri haline gelmiştir. İnternet, sinema filmleri, reklamlar, logolar, grafikler, haritalar ve diğer görsel öğeler gibi birçok alanda semboller yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle sembol okuryazarlığı, iletişimin daha iyi kurulmasına ve etkili kullanılmasına yardımcı olabilir. Günümüzde sadece metin tabanlı iletişim değil, görsel ve sembolik iletişim de önem kazanmıştır. İnsanlar, sembollerle kodlanmış bilgileri anlama yeteneğine sahip olmalıdır. Örneğin, trafik işaretleri, harita sembolleri, emoji ve logolar gibi semboller günlük yaşamımızda sıkça karşılaştığımız örneklerdir. Sembol okuryazarlığı aynı zamanda kültürel ve sosyal bağlamlarda da önemli bir rol oynar.<sup>17</sup> Farklı kültürlerde semboller farklı anlamlar taşıyabilir ve sembol okuryazarlığı, bu farklılıkları anlamak ve duyarlı olmak için de gereklidir.

Sembol okuryazarlığı, birkaç farklı okuryazarlık becerileriyle sıkı bir şekilde ilişkilidir. Bunlardan biri görsel okuryazarlıktır. Görsel okuryazarlık, resimler, grafikler, fotoğraflar ve diğer görsel mesajları anlama yeteneğini ifade eder.<sup>18</sup> Sembol okuryazarlığı, görsel okuryazarlığın bir parçasıdır, çünkü semboller sıkça görsel bir dilin önemli bir bileşeni olarak kullanılır. Bir diğeri medya okuryazarlığıdır. Medya okuryazarlığı, çeşitli medya araçlarıyla iletilen mesajları anlama, değerlendirme ve medya içeriğiyle etkileşimde

<sup>13</sup> Harold Bayley - Paul Tice, *The Lost Language of Symbolism Volume One* (Escondido, CA: Book Tree, 2000), 3.

<sup>14</sup> Bkz. Gellel, "Nurturing Spirituality Through Symbol Literacy in Religious Education".

<sup>15</sup> Tina Detheridge, *Literacy Through Symbols, Second Edition: Improving Access for Children and Adults* (London: Routledge, 2002), 22.

<sup>16</sup> Rani Tiwari, "Literary Symbolism: Concept and Function", *Perception Publishing* 21/9 (2019), 516.

<sup>17</sup> Howard Gardner - Dennie Wolf, "Waves and Streams of Symbolization: Notes on the Development of Symbolic Capacities in Young Children", *The Acquisition of Symbolic Skills*, ed. Don Rogers - John A. Sloboda (Boston, MA: Springer US, 1983), 25.

<sup>18</sup> Belgin Tanriverdi - Özlem Apak, "Görsel Okuryazarlık Üzerine Bir İçerik Analizi", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26/1 (01 Nisan 2013), 269.

bulunma yeteneğini ifade eder.<sup>19</sup> Medya, genellikle semboller ve diğer görsel unsurlar aracılığıyla iletişim kurar, bu nedenle sembol okuryazarlığı, medya okuryazarlığı içinde önemli bir rol oynar. Sembol okuryazarlığıyla ilişkili bir diğer alan dijital okuryazarlıktır. Dijital okuryazarlık, bilgisayar, internet ve dijital teknoloji araçlarıyla etkileşimde bulunma ve bu teknolojileri anlama yeteneğini ifade eder.<sup>20</sup> İnternet, emoji, ikonlar, etiketler ve diğer semboller aracılığıyla iletişimi kolaylaştırır, bu da sembol okuryazarlığının internet okuryazarlığıyla yakından ilişkili olduğunu gösterir. Dijital platformlarda sıkça semboller kullanılır, bu nedenle sembol okuryazarlığı, dijital okuryazarlığın bir parçasıdır. Bu okuryazarlık becerileri arasındaki ilişkiler, modern iletişim ortamında sembollerin ve görsel unsurların önemini vurgulamaktadır. İnsanlar, çeşitli sembollerle karşılaştıklarında bu becerilere dayanarak bilgiyi anlama ve etkileşimde bulunma yeteneğine sahip olmalıdır.

## 2. DİNDE SEMBOLİK ANLATIM

Sembolik olanın özünde, görünür somut gerçekliği aşmamıza ve somut gerçeklikle eşzamanlı olarak “paralel bir gerçeklik” hissetmemize ve/veya yaratmamıza izin veren yetenek vardır. Başka bir deyişle semboller, temsil ettikleri şeyin yerine geçen, onun tasavvuruyla bütünleşen vasıtalarlardır.<sup>21</sup> Bu “paralel gerçeklik”, yaşanan gerçekliği yorumlamak ve ona bir düzen ve bir amaç atfetmek için gereklidir. İnsanların kim olduklarının farkına varabilmeleri ve fiziksel olmayan gerçekliği idrak edebilmeleri, anlam bulup inşa edebilmeleri, insanlar, doğa ve doğaüstü ile olan bağlarını güçlendirebilmeleri ve kozmosa düzen getirebilmeleri semboller aracılığıyla mümkün olur.<sup>22</sup> Özü itibarıyla metafizik alana dâhil olan dinî olguların insanlar tarafından tam olarak kavranamaması, ya da dinlerin inananlarında farklı duygular meydana getirme arzusu, doğada var olan bir takım imgelerin, şekillerin, renklerin, sayıların vb. dinî olguları anlatmanın birer aracı olarak kullanılmasını beraberinde getirmiştir.<sup>23</sup> Bu semboller, aidiyetleri pekiştirirken, insanların anlam dünyalarını da şekillendirmektedir.

Semboller insandaki bütünlük arayışına cevap verir. İnsanın en temel deneyimlerinden ve farkındalığından biri, yetersizlik duygusu ve nihayetinde sonluluk ve ölüm gerçeğinin idrak edilmesiyle şekillenen sınırlı doğasıyla karşılaşmasıdır. Sınırlılık bilincinin ikinci bir biçimi, dünyadaki hiçbir de-

<sup>19</sup> Sibel Karaduman, “Yeni Medya Okuryazarlığı: Yeni Beceriler/Olanaklar/Riskler”, *Erciyes İletişim Dergisi* 6/1 (21 Ocak 2019), 686.

<sup>20</sup> Yavuz Silik - Fatih Aydın, “Dijital Okuryazarlık ve Teknoloji Okuryazarlığı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/4 (28 Aralık 2021), 18.

<sup>21</sup> Koç, *Din Dili*, 97.

<sup>22</sup> Gellel, “Towards a Symbol Literacy Approach in The Education of Children”, 111.

<sup>23</sup> Sadık Kılıç, “Sembolün Gücü ve İslam’da Semboller”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/3 (2013), 10.

neyimin tamamıyla mükemmel olmadığını algılamamızdan gelir. Böylelikle, örneğin her şeyi kuşatan bir adalet anlayışının olmadığını veya hiçbir şekilde bütünlüyci bir güzellik deneyimine sahip olamayacağımızın farkına varırız. İnsan adalet konusunda sonuçlar çıkarabilir, ancak durumların çok karmaşık olduğunun ve bu gerçeklikte tam bir adalete ulaşamayacağının da farkındadır. İnsanlar yaşanan gerçeklikteki anlam bütünlüğünü semboller aracılığıyla yakalayabilmektedir.<sup>24</sup> Bu noktada dinî geleneklerin semboller üzerinden sunduğu anlam dünyası insandaki eksiklik duygusunu giderebilecek olanaklar sağlar. Özgürlük, yaşam ve ölüm, ahiret, adalet gibi kavramlar etrafında meydana gelen anlatım şekli gündelik hayatta bütünüyle cevaplanamayacak sorulara bütüncül bir bakış kazandırmaya yardımcı olur. Dinî semboller, yalnızca doğrudan bir anlam oluşturma kaynağı ya da manevi gerçekliğe erişmenin bir aracı değil, aynı zamanda içinde yaşadığımız gerçekliği ve çerçeveleri de değiştirecek güce sahiptir. İçinde yaşadığımız dünya sadece maddi gerçekliklerden oluşmaz, binlerce yıl boyunca yaratılan kavram ve sembollerle doludur.<sup>25</sup> Bu konuda din, ‘nihai olanı’, hayatımızı etkileyen manevi dinamikleri ve kendileriyle iyi bir hayat yaşamayı arzuladığımız erdemleri anlamak ve kavramsallaştırmak için araçlar sunmuştur. Bu nedenle din, insanlığın hafızasının ve anlamının anlatılarda, ritüellerde, sembollerde ve inançlarda somutlaştığı nesiller arası bir ansiklopediye eşitlenebilir.<sup>26</sup>

Dinlerde sembolik anlatım oldukça belirgindir ve soyut bir karaktere sahiptir. Soyut semboller renkler, şekiller, sayılar ve bayraklar dâhil olmak üzere birçok biçimde olabilir. Örneğin Budizm’de, renk sembolizmi çoğunlukla mandalalarda ve yantralarda, Tibet Budizminde ise tangkalarda tasvir edilir. Her rengin meditasyon için kendi manevi anlamı vardır ve aynı zamanda Buda ile ilişkilidir. Öte yandan, Hıristiyanlıkta renkler meditasyon yapmak için kullanılmaz, ancak kıyafetler ve mumlar gibi belirli bir anlamı sembolize etmek için tören süslemelerine verilir. İslam’da ise renkler bir renk imgesi olmaktan öte, Kur’an’ın vermek istediği mesajın taşıyıcısı olmuştur.<sup>27</sup> Bu bağlamda en fazla siyah ve beyaz imgeleri kullanılır ve “yüzleri beyaz oldu” ya da “yüzleri siyah oldu” şeklinde bir terkipte ifadesini bulur.<sup>28</sup> Sayıların da dinî geleneklerde çeşitli anlamların sembolü olarak kullanıldığına rastlanılmaktadır. Örneğin Yahudi geleneğinde yedi kollu şamdan, Tanrı’nın

<sup>24</sup> Galip Atasagun, “Sembol ve Sembolizm”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (01 Ağustos 1997), 381.

<sup>25</sup> Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 47.

<sup>26</sup> Gellel, “Nurturing Spirituality Through Symbol Literacy in Religious Education”, 47.

<sup>27</sup> Soner Gündüzöz, “Kuran’da Renklerin Büyülü Gücü”, *Ekev Akademi Dergisi*, 7/16 (Yaz 2003), 78.

<sup>28</sup> Kur’an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el- Ali İmran, 3/106-107; el- Nahl, 16/58; el- Zümer, 39/60; el- Zuhuf, 43/17.

varlığını sembolize etmekle birlikte, evrenin yedi günde yaratılışını, haftanın günlerini ve yedi kıtayı sembolize ettiğine inanılır.<sup>29</sup> İslam geleneğinde sayı sembolizmi ile ilgili geniş bir literatür vardır. Bir, yedi ve kırk sayıları sembolik anlamı zengin olan sayılardır. *Bir* sayısı Allah'ı sembolize eder ve Arap alfabesinin ilk harfi *elif* bir şeklindedir ve ebce hesabına göre bir sayısına denk gelmektedir. Bu nedenle elif vahdeti, her şeyin ilki olan Allah'ı temsil eder. Kur'an'da yedi sayısının 22 ayette geçtiği; söz konusu ayetlerde yedi sayısının çoğunlukla yedi kat gök<sup>30</sup> imajıyla birlikte ele alındığı görülmektedir. Kur'an'da yedi sayısının bulunduğu diğer<sup>31</sup> ayetler ve konular ise şunlardır. Yedi yol<sup>32</sup>, cehennem yedi kapısı,<sup>33</sup> yedi gün oruç,<sup>34</sup> yedi başak,<sup>35</sup> yedi inek,<sup>36</sup> yedi yıl,<sup>37</sup> tekrarlanan yedi ayet,<sup>38</sup> mağara uyuyanları,<sup>39</sup> yedi deniz ve yedi gece.<sup>40</sup> Ayrıca hacda Kâbe'nin etrafında yedi defa dönme, Kur'an'ın yedi kıraatle okunması diğer örneklerdir. Kırk sayısı diğer en çok kullanılan sayıdır. Kırk yaş kemal yaşıdır.<sup>41</sup> Kırk yaşında peygamberlik verilmiş, Müslümanlardan malının kırkta birinden zekât vermeleri istenmiştir.

Dinî geleneklerde geometrik şekillerin veya gök cisimlerinin sembol olarak kullanıldığına dair örnekler de vardır. Geometrik şekillerin birbirine bütünleştirilmesi veya yan yana konulması ile yeni semboller yaratılmış ve insanların gerçekliğe erişmeleri için yeni bir anlam kazanmıştır. Hıristiyan dinî geleneğinde kutsallık atfedilen haç sembolü bunun bir örneğidir. Dikey çizgi İsa Mesih'in bedenini simgelerken, O'nun ellerini simgeleyen daha kısa yatay çizgi onun üstüne bindirilmiş, böylece Hıristiyan geleneğinde simgesel bir anlam taşır hale gelmiştir. Buna göre yatay çizgi tek başına yeryüzündeki insanları, dikey çizgi ise Tanrı'nın mesajını temsil eder. Dolayısıyla iki çizginin üst üste bindirilmesi, Tanrı'nın insanlar üzerindeki kurtuluşunu temsil eder.<sup>42</sup> Yahudi geleneğindeki Davut yıldızı geometrik sembollerin bir diğer örneğidir. Hz. Davut'un kalkanını simgeleyen bu iki üçgenli şekil, aynı zamanda Tanrı'nın koruyuculuğunun ve Yahudi toplumunun evrensel bir

<sup>29</sup> Sevda Önal Kılıç, "Yedi Sayısının Kültürel Arka planı Çerçevesinde Garîbnâme Mesnevisi'nin Yedinci Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş veli Araştırma Dergisi*, (2018), 115.

<sup>30</sup> "Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları Kur'an Meali", Bakara 29, İsra 44, Müminun 86, Fussilet 12, Talak 12, Mülk 3, Nuh 15, Nebe 12.

<sup>31</sup> el- Hakka 69/7.

<sup>32</sup> el- Müminun 23/17.

<sup>33</sup> el- Hicr 15/44.

<sup>34</sup> el- Bakara 2/196.

<sup>35</sup> el- Bakara 2/261; el- Yusuf 12/2.

<sup>36</sup> el- Yusuf 12/43.

<sup>37</sup> el- Yusuf 12/47-48.

<sup>38</sup> el- Hicr 15/87.

<sup>39</sup> el- Kehf 18/22.

<sup>40</sup> el- Lokman 31/27.

<sup>41</sup> el- Ahkâf 46/15.

<sup>42</sup> Calleja, "Silence and Observation in Early Childhood Education", 42.

simgesidir. İslam geleneğinde ise *hılal* Müslümanları temsil eden bir sembole dönüşmüştür. Hılal'in bir sembol olması özellikle Haçlı seferleriyle birlikte yaygınlık kazanmıştır.<sup>43</sup>

Her dinî gelenekte ibadet şekilleri vardır ve bu ibadetlerin şekilsel formları çoğunlukla sembolik anlamlar yüküldür. Örneğin namazın kılınış şekli, haccın eda edilişi esnasında yapılanlar, kurban kesmek, orucun anlamı ve yapılışı tamamen semboliktir ve gerisinde başka manalara işaret eder.<sup>44</sup> İslam'ın temel karakteristik yapısına ve sembolik arka planına vakıf olmadan bunları anlayabilmek çok zordur. Ya da sosyal hayatta çeşitli şekillerde görülen hem sembolik anlamı olan hem de bir takım pratik amaçları yerine getirmeyi hedefleyen sembollere de rastlamak mümkündür. Örneğin ezan Müslümanları namaza çağıran bir vasıta, aynı zamanda İslam'ın önemli bir semboldür. Benzer bir örnek Hristiyan kiliselerindeki çan sesidir. Ya da başörtüsü Müslüman kadının kimliğinin önemli bir parçası ve İslam'ın sembollerindedir. Yahudilerin taktığı kipa hem dini bir ritüelin parçası aynı zamanda Yahudiliğin değer verdiği bir semboldür.

### 3. DİN EĞİTİMİNDE SEMBOL OKURYAZARLIĞI

Semboller ve özellikle dil, büyük ölçüde dünyayı organize etme şeklimizi belirler. Dahası, sembol ve dil doğası gereği toplumsaldır. İnsanlar dil ve semboller tarafından şekillendirilmiş bir dünyaya doğar; aslında bu dünya dil ve sembol tarafından yaratılmıştır.<sup>45</sup> Çocuklar, bu sembolleri ve dili anlamaları için eğitim süreçlerinden geçmektedir. Kültürlerinin etraflarında yarattığı dünyada başarılı bir şekilde hareket edebilmeleri ve insanlarla başarılı bir şekilde iletişim kurabilmeleri buna bağlıdır. İsviçreli araştırmacı Jean Piaget'nin (1896–1980) yaptığı çalışmaların gösterdiği gibi, çocukların derinlik algısı gibi basit becerileri bile öğrenmeleri gerekir.<sup>46</sup> Günlük hayattaki birçok rutin ancak deneyim ve eğitimle öğrenilebilir. Çocuklar bunları otomatik olarak veya doğal olarak bilmezler, onlara öğretilmesi gerekir. Bu öğretimin çoğu deneyim yoluyla gerçekleşir. Yani başkalarının ritüeli gerçekleştirmesini izleyerek ve onları taklit ederek öğrenir. Bayrağı selamlamak, namazda secdeye gitmek, öğretmen konuşurken sınıfta (nispeten) sessizce oturmak gibi benzeri ritüeller başkalarından görerek ya da eğitim yoluyla öğrenilir.<sup>47</sup> Din eğitiminde sembol okuryazarlığı büyük ölçüde buna benzer deneyimlere bağlı olmak durumundadır. Örneğin namazın sembolik değerini

<sup>43</sup> TDV İslâm Ansiklopedisi, “*Âlem*” (Erişim 18 Mayıs 2023).

<sup>44</sup> Muhammed Hamidullah, “İslam'da Sembolik Anlatım”, *Dilyanet Dergisi* 1/25 (1989), 12.

<sup>45</sup> Şahin, Abdullah, *Din Öğretiminde Sembolik Anlatım Yöntemi*, 54.

<sup>46</sup> Jean Piaget, *Çocuğun Gözüyle Dünya*, çev. İsmail Yerguz (Dost Kitabevi, 2023).

<sup>47</sup> Cooke - Macy, *Christian Symbol and Ritual*, 16.

deneyim yoluyla içselleştirebilir. Ya da Kâbe'nin bir Müslüman için anlamını en iyi şekilde buraya giderek, hacca dâhil olarak öğrenebilir.

Gellele<sup>48</sup> göre din eğitiminde sembol okuryazarlığı yaklaşımı, bireylerin bilgi ve bilgelik, bilmek, düşünmek ve varlık arasında bir denge bulmasına, zaman ve mekân ile dengeli ve sağlıklı bir ilişki sürdürmesine yardımcı olmayı amaçlar. Bu denge sayesinde, insan kendi gerçekliğini yorumlamak ve onunla tam olarak etkileşime geçmek için daha iyi bir konumda olacak ve aynı zamanda keşfetmek ve anlam yaratmak için “aşkın” düşüncesini de akıllarında tutacaklardır.<sup>49</sup> Ayrıca insan, çevresiyle her etkileşim kurduğunda, “sembollerin, metaforların ve kavramların dili” ile sembolik dağarcıklarını genişletmektedir.<sup>50</sup> Bu nedenle sembol okuryazarlığı yaklaşımı, çocukların repertuvarının zenginleşmesine ve metaforik akıl yürütme becerisinin kazandırılmasına katkı sağlar. Sembolik repertuvarın kasıt ise metaforların ve kavramların dilini kullanan hikâyeler, mitolojiler, görsel sanatlar, müzik ve şiir ile birlikte medyada karşılaşılan sembolik dilin farkında olmaktır.<sup>51</sup> Sembol okuryazarlığının din eğitimi programlarına dâhil edilmesinin sadece dinî gerçekleri öğretme aracı olarak hizmet etmeyeceği, her şeyden önce anlamın kapılarını açma, maneviyata erişim sağlama potansiyeline sahip olduğu ileri sürülmektedir.<sup>52</sup>

Çağlar boyunca insanlar, çoğu belirli kültürel bağlamlara veya inanç sistemlerine bağlı olan farklı semboller geliştirmiştir. Çocuklar, çoğu erişilmez hale gelen sembollerle dolu bir dünyaya girerler. Tıpkı insanlar arası iletişimde olduğu gibi, maneviyatın da ifade edilebilmesi için bir dile ihtiyaç vardır. Bu nedenle çocukların çeşitli sembolleri ve bunların anlamı nasıl oluşturduklarına dair ‘dilbilgisini’ öğrenmeleri gerekir.<sup>53</sup> Sembolik okuryazarlık yaklaşımı sadece sembolleri okumalarına yardımcı olmakla kalmaz, aynı zamanda anlamı ifade etmelerini ve daha derin bir gerçeklikle bağlantı kurmalarını sağlar ve fiziksel gerçekliği aşma yeteneklerini kolaylaştırır. Çünkü semboller ruhun, gerçekliğin farklı boyut ve unsurlarına tekabül eden yönlerini de açığa çıkarır ve ruhu inşa eder.<sup>54</sup>

Günümüz eğitim anlayışının beraberinde getirmiş olduğu branşlaşma ve bilişsel düşünce yapısına önem verme yaklaşımı bu bağlamda ele alınması gereken başka bir konudur. Bilginin bilişsel yönüne ve öğrenmede verim-

<sup>48</sup> Gellele, “Towards a Symbol Literacy Approach in The Education of Children”, 14.

<sup>49</sup> Gellele, “Nurturing Spirituality Through Symbol Literacy in Religious Education”, 44.

<sup>50</sup> İsmail Güllük, “Karakter İnşasında Dini Sembol ve Karakterlerin Rolü: Kâbe Örneği”, *Ekev Akademi Dergisi*, 191.

<sup>51</sup> Gellele, “Towards a Symbol Literacy Approach in The Education of Children”, 116.

<sup>52</sup> Adrian Gellele, “Nurturing Spirituality Through Symbol Literacy in Religious Education”, *Journal of Religious Education*, (2010), 45.

<sup>53</sup> Gellele, Gellele, “Towards a Symbol Literacy Approach in The Education of Children”, 110.

<sup>54</sup> Koç, *Din Dili*, 99.

liliğin önemine daha fazla ağırlık verilmesinin yanı sıra, zamanla modern devlet okullaşmasının temelinde yer alan branşlaşma ve ayrışma, eğitim kurumlarında bilginin hiyerarşik adımlarla organize edilmesini ve bilginin parçalanmasını beraberinde getirmiştir.<sup>55</sup> Görünüşte zararsız olan bu yöntemin en pratik sonucu, gerçekliği bütüncül bir şekilde görmenin ve anlamının zorlaşması olmuştur. Bu, çocukların bilgeliğe erişmelerini, zengin bir anlam oluşturma sürecine katılmalarını ve böylece tam bir gerçeklik anlayışı edinmelerini zorlaştırmaktadır.<sup>56</sup> Bu durum, potansiyel olarak çocukların farkındalıklarını ve kendi kökleriyle ve başkalarıyla bağlantı kurmalarını, farklı nesillerin verdiği yanıtlara erişme ve bunları ifade etme yeteneklerini zayıflatmaktadır. Aynı şekilde, Batı'da en azından son dört yüzyıldır sürmekte olan bireycilik süreci, birey kavramımızı parçalamış ve küçültmüştür. Bu bakış açısında özerklik ve teklige önem verilirken, ilişkisellik kavramına çok az önem verilmektedir.<sup>57</sup> Semboller bu bütünlük algısını meydana getiren, gerçekliğin farklı boyutlarını tek bir objede ya da cümlede birleştiren simgelerdir. Bir sembol ele alınırken çok boyutlu disiplinler arası bir bakış gerekir.

Nasıl ki bir dili konuşabilmek için o dilin kelime ve dilbilgisini öğrenmek gerekiyorsa, öğrencilerin çeşitli sembolleri ve bir araya getirildiklerinde nasıl anlam oluşturduklarına dair "dilbilgisini" de öğrenmeleri gerekir.<sup>58</sup> Sembol okuryazarlığı, sadece çocukların sembolleri okumalarına yardımcı olmayı değil, aynı zamanda onların anlamı formüle etmelerini ve daha derin bir gerçeklikle bağlantı kurmalarını sağlamayı ve böylece fiziksel gerçekliği aşma yeteneklerini kolaylaştırmayı amaçlar. Dinin, derin manalar meydana getirmek, insanları etkilemek ve mesajını etkili bir şekilde iletmek için çeşitli anlatıları, sanatı, ritüelleri aracı kılarak karmaşık ve kapsamlı sembol sistemlerini kullandıkları göz önüne alındığında böyle bir yaklaşımın gerekliliği daha iyi anlaşılır.<sup>59</sup> Çocuklar çevrelerindeki çok sayıda sembolün tam olarak farkında olduklarında, insanlık, yaratılış ve Tanrı ile derinden bağlantı kurmak için bu sembolleri yeniden yorumlayabilecekler ve böylece bilgi anlam yapıcılar haline geleceklerdir.

Din eğitiminde sembol okuryazarlığı, dinî sembollerin anlamının farkına varma ve yorumlama becerisidir. Dinî gelenekler kendilerini semboller

<sup>55</sup> William Doll, "Complexity and the Culture of Curriculum", *Educational Philosophy and Theory* 40 (2008), 190-212; Stephen Triche - Douglas McKnight, "The quest for method: the legacy of Peter Ramus", *History of Education* 33/1 (2004), 39-54.

<sup>56</sup> Hüsnü Aydeniz, "Dini Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (Rene Guenon Örneği)", *Ekev Akademi dergisi*, 85.

<sup>57</sup> Gellel, "Towards a Symbol Literacy Approach in The Education of Children", 114.

<sup>58</sup> Gellel, "Towards a Symbol Literacy Approach in The Education of Children", 112.

<sup>59</sup> Güllük, "Karakter İnşasında Dini Sembol ve Karakterlerin Rolü: Kâbe Örneği", 191.



ve simgeler aracılığıyla ifade etmekte ve bunlarla iletişim kurmaktadır. Bu nedenle, din eğitimi alanında sembol okuryazarlığı önemli bir yetenek haline gelmiştir. Din eğitiminde sembol okuryazarlığını geliştirmek için neler yapılabilir? Oldukça geniş bir sembolik repertuvara sahip dinî gelenekleri semboller üzerinden nasıl okuyabiliriz? Sembol okuryazarlığının çocuğun dinî ve manevi gelişimine nasıl bir katkısı olabilir? Bu sorularla ilgili aşağıda başlıklar halinde çeşitli örnekler ve öneriler sunulmuştur. Her ne kadar din eğitimi yükseköğretimi de kapsayan geniş bir alanda verilse de aşağıdaki değerlendirme ve öneriler daha çok ilköğretim ve ortaöğretim bağlamında ele alınmalıdır. Özellikle de kültür konuları ele alınırken sembol okuryazarlığı daha işlevsel olabilir.

### 3.1. Dîni Metinlerin Yorumlanması

Din eğitimi genel olarak temel dinî kaynaklar etrafında şekillenir. Sembolik dilin en çok kullanıldığı alanların başında dinî metinler gelir. Çünkü temel dinî iddiaların çoğu duyularla algılanamayan gerçekliklerle ilgilidir. Buna karşılık, dilimiz duyularla algıladığımız sıradan nesnelere yola çıkar ve bu konuda son derece sınırlı imkânlarla sahiptir. Bu yüzden, genel olarak din dilinde önemli bir yere sahip olan mecazlar, meseller, modeller, kıssalar ve yerinde kullanılmış sembolik dilin Kur'an dilinde de önemli bir yeri vardır.<sup>60</sup> Diğer taraftan dîni gelenekte zamanla meydana gelen birçok edebi ve ilmi eser okurlarında çeşitli etkiler bırakmak amacıyla sembollerini kullanır. Yazarlar öykülerinde sembollerden yararlanırlar ve okurların bunları okuduklarında altta yatan bu simgelerle ilişki kurmasını ve öykünün derin anlamında kaybolmasını isterler. Aynı şey bir sanat eseri/resim için de söylenebilir çünkü aynı zamanda bir hikâyeyi de anlatır.<sup>61</sup> Sembolik anlatımın en güçlü olduğu metinlerin başında Kur'an kıssaları gelir. Kıssalar Kur'an'ın mesajını aktarmak için oldukça sade, anlaşılır ve çeşitli sembollerini içerecek şekilde aktarılmıştır. Bu kıssalarda örneğin iyiliğin ve kötülüğün, adalet ile zulmün, haram ile helalin çeşitli semboller üzerinden aktarıldığı görülmektedir.<sup>62</sup> Edebiyatımızın klasik eserlerinde de sembolik anlatıma çokça rastlanmaktadır. Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Veli mesajlarını daha etkili aktarabilmek adına sembolik anlatımı eserlerine çokça yansıtmıştır.

Dinî metinlerde semboller ve sembolik ifadeler sıkça kullanılır. Bu sembollerin anlaşılması, metinlerin doğru bir şekilde yorumlanmasına yardımcı

<sup>60</sup> Turan Koç, "Din Dili Olarak Kur'an Dili" (Kur'an Sempozyumu, Kur'an'ın Aydınlığına Doğru, Ankara: Fecr Yayınları, 1995), 284.

<sup>61</sup> Calleja, "Silence and Observation in Early Childhood Education", 50

<sup>62</sup> Yusuf Batar, "Kur'an Kıssalarının Bazı Eğitsel Özellikleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (03 Şubat 2017), 81-103.



olur. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'de yer alan mecazi ifadeler veya sembolik anlatımların doğru bir şekilde anlaşılması, metnin anlamının kavranmasını sağlar. Bu metinlerdeki çeşitli sembolik anlatımlar bireyin zihin dünyasının şekillenmesine, farklı durumların yorumlanmasına olanak sağlayabilir. Örneğin Kur'an sık sık kötülüğün sembolü olarak şeytandan bahseder. Ayrıca dinî literatürde şeytan, kötülük ve sebepleri, şeytanın insan üzerindeki etkisi ve gücü konusunda birçok detaya ulaşmak mümkündür. Çocuklarla bu konuda diyalog ortamı oluşturmak ve bunları bazı etkinliklerle desteklemek şeytan ve kötülük hakkında farkındalık oluşturmalarını sağlayabilir ve bu konudaki yanlış anlaşılmaları giderebilir. Hem dinî metinlerdeki anlatıların hem de kültürel gelenekteki anlatıların kullanılmasıyla çocuklar, farklı insanların farklı duyu ve düşünce tarzlarına sahip olduğunu ve diğer insanların kendilerinden farklı inançlara sahip olabileceğini kavradıkları için kişisel düzeyde gelişirler. Ayrıca kendi inançlarının temelini oluşturan öğretilerin hangi semboller ve hikâyeler üzerinden şekillendiği kavranmış olurlar.

### 3.2. Sanat ve Mimarinin Değerlendirilmesi

Görselliğin hüküm sürdüğü günümüzde, açık ya da gizli birçok görsel sembol kullanılmakta, bunlar aracılığıyla zihinler inşa edilmektedir. Dinî gelenekler mesajlarını metinler üzerinden verdiği gibi buna benzer görsel araçlarla da verebilmektedir. Görsel sanat eserleri dinî sembolizmin önemli araçlarıdır ve dinî gelenekte önemli bir yere sahiptir. Dinî gelenekler, sanat ve mimari aracılığıyla anlam inşa edebilmekte ve bunlar üzerinden kendini dışa vurabilmektedir. Örneğin, camilerde kullanılan geometrik desenler veya kiliselerdeki vitray pencereler sembolik anlamlar içerir. Medrese, saray, çeşme, türbe gibi yapılar, mimari özelliklerinin ötesinde sembolik mesajlarla yoğrulmuştur. "Örneğin cami, yalnızca namaz kılınıp ibadet edilen bir yer değil, kendisinde devamlı toplanılan bir mekândır. Cami aynı zamanda bir kıyam merkezi, istişare meclisi, yönetenlerle yönetilenlerin yüz yüze görüşüp dertleştikleri, hesaplaştıkları bir mahal, okul, kimsesizler yurdu, bir huzur evidir."<sup>63</sup> Sembol okuryazarlığı, bu ifadelerin anlaşılmasını ve dinî mesajların doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Bazılarına göre bu konudaki farkındalık düzeyinin artması hem görsel okuryazarlığı geliştirmekte hem de kişilerarası iletişimi kolaylaştırmaktadır.<sup>64</sup> Sembol okuryazarlığının gerçekleştirilme yollarından biri müzelerde, saraylarda veya camilerde bulunan sanatın kullanılmasıdır. Bu etkinliklerde bir sanat eseri seçilir ve gözlem,

<sup>63</sup> Temel Sağlam, "İslam Mimarisinin Sembolik Anlatıları Üzerine bir Deneme", *Uluslararası Disiplinler arası ve Kültürlerarası Sanat* 5/10 (31 Temmuz 2020), 251-279.

<sup>64</sup> Yılmaz, Melek Gökay, *Birleştirilmiş Sanat Eğitimi Yöntemine Göre İlköğretim II. Basamağında Sanat Eleştirisinin Uygulanması ve Sonuçları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1998).

ön bilgilerin inşası ve kullanımı, rol oynama ve hayal gücünü içeren çeşitli stratejiler aracılığıyla incelenebilir.<sup>65</sup>

Çocuklar sadece belirli resimlere ya da yapılara bakmakla kalmazlar, aynı zamanda bir dizi bilişsel aktivite aracılığıyla onları analiz ettikten sonra bu resimler onlar için sembolik bir kaynak haline gelmiş olur. Düşüncelerin görsel olarak sembolik ifadesinin farkında olmak, sembollerin nasıl geliştiği ve değiştiği, sanatçıların fikirleri nasıl bulduğu, fikirlerin nasıl değişikliğe uğradığı ve sanat eserlerinin izleyiciler tarafından nasıl yorumlandığını anlama konusunda bireyi daha yetkin bir konuma getirir.<sup>66</sup> Görsel sembollerini okuma becerisinin gelişmesi başka dinî formların farkına varma, anlamını kavrama, çözümlenme, yorumlama gibi yeteneklerini geliştirir.<sup>67</sup> Ayrıca bireyin inancını görünür kılan bu sembollerin farkında olması ve onlardaki derin manalara nüfuz etmesi dinî bağlılıkların şekillenmesine katkı sağlayacaktır. Diğer taraftan sinema ve görsel medya dinî sembollerin sıklıkla kullanıldığı mecralardır. Medya okuryazarlığı ile desteklenecek bir yaklaşımla buradaki sembolik anlatılar hakkında farkındalık sağlamak mümkündür. Buralarda kullanılan semboller üzerinden ve bir takım işitsel ve görsel imajlarla izleyici üzerinde önemli bir etki bıraktıkları göz önüne alındığında sinema ve görsel medyaya ayrı bir önem vermek gerekmektedir.

### 3.3. İbadet ve Ritüellerin Anlaşılması

Toplumsal ritüeller insanın günlük yaşamının bir parçasını oluşturur. Sembol okuryazarlığı yaklaşımı, toplumun ritüellerini de ele alır.<sup>68</sup> Zira toplumun devamını sağlayan birçoğu artık sıradan hale gelmiş davranışı dinî veya örfi arka plana sahip sembollerle doludur. Bir düğün ya da cenaze merasimi, anma töreni, kutlama ve bayram günleri gelenek tarafından yapılandırılmış ritüelleri içerir. Aktif dinleme ve gözlem yoluyla öğrencilerin bunlara katılması, bunlar üzerinde konuşması çeşitli üst bilişsel becerinin gelişmesine olanak sağlar.<sup>69</sup> Bununla birlikte şekil ve içerik olarak tamamen dinî olan ritüeller de vardır. Örneğin Hristiyanlıkta yapılan istavroz çıkarma işareti gibi semboller, dinî pratiklerin bir parçasıdır. İslam dininin en temel ibadetleri neredeyse tamamen sembolik bir nitelik arz etmektedir.<sup>70</sup> Özellikle hac esnasında yapılan hemen hemen her şey semboliktir. Yine namaz ibadetinin yapılaş şekli, orucun eda edilmesinde Ramazan ayı boyunca Müs-

<sup>65</sup> Calleja, "Silence and Observation in Early Childhood Education", 49.

<sup>66</sup> Calleja, "Silence and Observation in Early Childhood Education", 49.

<sup>67</sup> Peter Felten, "Visual Literacy", *Change: The Magazine of Higher Learning* 40/6 (2008), 60-64.

<sup>68</sup> Calleja, "Silence and Observation in Early Childhood Education", 52

<sup>69</sup> Gellel, "Nurturing Spirituality Through Symbol Literacy in Religious Education".

<sup>70</sup> Hamidullah, "İslam'da Sembolik Anlatım".

lumanların ihtimam gösterdikleri birçok olgu sembolik bir özellik arz eder. Müslümanların hayatının en önemli parçası olan bu ibadetlerin yapılışındaki sembolik arka plan hakkında iç görü sahibi olmak için öğrencilerle çeşitli etkinlikler düzenlemek mümkündür. Bu çerçevede örneğin cami ziyaretleri, ibadetleri gözlemlene ya da aktif katılım sağlanabilir. Namaz, oruç, hac gibi ibadetleri yerine getiren insanların tecrübelerinden yararlanılabilir.

### 3.4. İnançların Karşılaştırılması

Farklı dinler ve inanç sistemleri arasında sembolik ifadelerde farklılıklar olabilir. Sembol okuryazarlığı, farklı dinlerin sembolik dilini anlamayı ve inançların karşılaştırılmasını kolaylaştırır. Böylelikle, dinler arasında ortak noktaları ve farklılıkları anlamak mümkün olur. Özellikle ortak bir geçmişe sahip olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinin sembolik arka planını karşılaştırmak ve bunlardan çıkarımlarda bulunmak için sembol okuryazarlığı işlevsel olabilir. Peygamberler ve onlar üzerinden meydana getirilen imajlar, dinî ayin ve törenlerde kullanılan sembol ve ritüeller bu bağlamda ele alınabilecek hususlardır. Sembolik dilin anlaşılması konusundaki farkındalık, dinî gelenekler ve kültürler arasında önemli bir iletişim aracı olabilir.<sup>71</sup> Sembol okuryazarlığı, dinî sembollerin toplumsal ve kültürel bağlamını anlamayı sağlar. Bu, dinî sembollerin kullanıldığı toplumlarda daha iyi iletişim ve anlayış geliştirmeye yardımcı olur.

Neticede sembol okuryazarlığı, din eğitiminde öğrencilerin dinî sembollerin dilini anlamalarına ve dinin sembolik ifadelerini daha derinlemesine kavramalarına yardımcı olur. Bu da öğrencilerin dinî metinleri, ritüelleri ve diğer dinî ifadeleri daha iyi anlamalarını sağlar ve dinî deneyimlerini zenginleştirir. Bu beceri, dinî bilginin daha derinlemesine anlaşılmasını sağlar ve dinî iletişimde etkililiği artırır. Ayrıca, bireyin sembolik repertuarını ne kadar genişse, hayatı tam olarak yaşayabilme ve etkileşime girme olasılığının artacağına inanarak çocukların kültürel sermayesini artırmayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte bütün yukarıdaki öğeleri de şekillendirebilen dinin sembolik dili hakkında öğrencileri yetkin hale getirmek din eğitimi için önemli bir görev olarak durmaktadır. Bu amaçla yapılacak çalışmalar ile metaforik ve analogik akıl yürütmenin yanı sıra üst bilişsel süreçler de dahil olmak üzere çeşitli bilişsel süreçleri teşvik etmek ve geliştirmek mümkündür.<sup>72</sup> Sembol okuryazarlığı çocuğu daha derine inmeye, din ve toplum tarafından geliştirilen anlam oluşturma sürecini edinmeye veya farkına varmaya teşvik eder.

<sup>71</sup> Hayreddin Kızıl, "Dinî Sembolizm Üzerine", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20 (31 Ağustos 2018), 347.

<sup>72</sup> Güllük, "Karakter İnşasında Dini Sembol ve Karakterlerin Rolü: Kâbe Örneği", 191.

Özetle din eğitiminde sembol okuryazarlığının önemli kazanımlarını şöyle sıralayabiliriz:

*Sembollerin Tanınması:* Sembol okuryazarlığı, öğrencilere dinin sembollerini tanıma becerisi kazandırır. Öğrenciler, dinî sembollerin ne olduğunu, nasıl görüldüğünü ve nasıl kullanıldığını anlamaya başlarlar. Örneğin, çeşitli dinlerde kullanılan semboller arasında haç, hilal, yıldız, mandala gibi semboller yer alır.

*Sembollerin Anlamlandırılması:* Sembol okuryazarlığı, öğrencilere sembollerin anlamlarını anlama becerisi kazandırır. Öğrenciler, sembollerin dinî metinlerde, ritüellerde veya dinî sanatta nasıl kullanıldığını ve bu sembollerin taşıdığı anlamları keşfetmeye başlarlar. Örneğin, haç sembolü Hristiyanlıkta kurtuluşu ve Tanrı'nın sevgisini temsil eder.

*Sembollerin Yorumlanması:* Sembol okuryazarlığı, öğrencilere sembollerin farklı yorumlarını ve anlamlarını anlama becerisi kazandırır. Öğrenciler, sembollerin dinî ve kültürel bağlamlarda nasıl yorumlandığını ve farklı yorumların nasıl olabileceğini keşfederler. Bu, öğrencilerin semboller üzerinde kendi düşüncelerini geliştirebilmelerini sağlar. Ayrıca sembol okuryazarlığı, öğrencilere dinî sembollerin nasıl kullanıldığını ve hangi amaçla kullanıldığını anlama becerisi kazandırır. Öğrenciler, sembollerin ibadetlerde, ritüellerde, dinî sanatta ve diğer dinî ifadelerde nasıl kullanıldığını ve bu kullanımın dinin anlam ve mesajlarını nasıl ilettiğini keşfederler.

*Sembollerin Eleştirel Değerlendirilmesi:* Sembol okuryazarlığı, öğrencilere sembollerin eleştirel bir şekilde değerlendirilme becerisi kazandırır. Öğrenciler, sembollerin kültürel, tarihsel, toplumsal ve politik bağlamlarını göz önünde bulundurarak sembollerin kullanımını eleştirel bir şekilde analiz edebilirler.

## SONUÇ

Sembollerin anlam inşa edici yönü bugün birçok otorite tarafından kabul edilmektedir. Bu gerçekliğin farkında olan çeşitli yapılar ve platformalar sembollerin bu gücünden yararlanmaktadır. Sadece dinî gelenekler değil günümüzde hemen her alanda özellikle görsel medyada bunlara rastlamak mümkündür. Küreselleşme ve post-modernite, farklı sembol sistemlerinin yaygın olarak kullanılmasını beraberinde getirmiştir. Sadece anlatılar ve sanat yoluyla değil, özellikle reklamlar ve eğlence endüstrisi aracılığıyla hayatımıza girmektedirler. Bir müzik videosu ya da sinema filmi izlerken çeşitli dinî geleneklerden ya da düşünce sistemlerinden sembollere rastlayabilmek mümkündür. Bunları kullanmadaki amaçlar farklı olmakla birlikte, bu semboller aracılığıyla izleyicilerde çeşitli duyguları harekete geçirmek,

bazı imajlar yaratarak düşünceleri kanalize etmek istedikleri açıktır. Günümüzde din eğitimi de dâhil eğitimin kendisi bu konularla ilgilenmek durumundadır. Zira görsellik ve sanal dünya hiç olmadığı kadar hayatımızın içindedir. Sembol okuryazarlığı yaklaşımı günümüz sanal dünyasının meydana getirdiği bu imajların fark edilmesinde ve doğru okunmasında önemli katkılar sağlayabilir.

Birçok dinî uygulama sembollerle örülüdür. Dinî törenler, bayramlar, ibadetler yâda günlük hayatta dinî simge olarak ifade edilen pek çok şey böyledir. Çoğu Müslümanın hayatının önemli bir parçası olmasına rağmen bunlardaki sembolik anlamların farkında olmadıkları görülmektedir. Neden öyle olduğu ile ilgili üzerinde düşünülmezsizin geleneksel olarak yapılan birçok dinî ritüelin bilinçli bir dindarlık için yeterli olduğu söylenemez. Böylesi bir dindarlık modeli de kabul görebilir ancak her dinî öğreti söylemleri ve sembollerleriyle bir kimlik inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu yüzden dinin kendisini ifade etmiş olduğu bu form hakkında bilgili ve bilinçli olmadıkça bu kimlik inşası tam olarak mümkün olamayabilir. Hayata dair bütüncül bir yaklaşım ortaya koymaya çalışan din, gerçekliğin kelimelere yansıtılması güç boyutlarını bir takım semboller aracılığıyla ortaya koyarak bireyi aklen ve manen şekillendirir. Din eğitimi örneğin Kâbe sembolü üzerinden hem dinî metinlerdeki ifadesi hem de dinî gelenekteki yeri ve bireyin çeşitli davranışları ile ilişkisel bir okuryazarlık yaklaşımı ortaya koyduğunda dinî sembollerin anlamı konusunda bireye yardımcı olabilir.

Sembol okuryazarlığı, öğrencilere dinî sembollerini anlama ve yorumlama yeteneği kazandırmak bakımından önemli bir işlev görebilir. Uygun yöntemlerle uygulandığında, öğrencilere dinî metinlerde, ritüellerde ve diğer dinî ifadelerde kullanılan sembollerin derin anlamının farkına varma becerisi kazandırır. Reklamlarda, medyada veya sokaklarda gördükleri sembollerin dinî bağlamını anlamak, öğrencilere günlük hayatta kullanılan sembolik ifadeleri değerlendirme yeteneklerini geliştirebilir. Öğrencilere dinî sanat eserlerini ve mimari yapıları anlama ve değerlendirme becerisi kazandırarak dinî sembollerin sanat ve mimari içinde nasıl kullanıldığını daha iyi anlama becerilerini geliştirmelerine olanak sağlar. Bununla birlikte sembol okuryazarlığı, dinî ritüellerin içerdiği sembollerin anlamını kavramak için de önemlidir. Öğrenciler, dinî ritüellerin sembolik boyutunu kavradıkça, bu ritüellerin daha derin anlamlarını ve amaçlarını anlayabilirler. Ayrıca öğrencilerin kendi dinî inançlarını semboller aracılığıyla ifade etmelerine yardımcı olabilir. Bu, öğrencilere dinî kimliklerini güçlendirmeleri için yeni bir imkân sağlar. Son olarak farklı dinî geleneklerden gelen insanlarla daha etkili bir şekilde iletişim kurma becerisi kazandırmada bu okuryazarlık

önemli bir işlev görebilir. Bireyler arasında dinî diyalog ve anlayışın artmasına katkıda bulunabilir.

Bununla birlikte sembol okuryazarlığının din eğitiminde uygulamalarında karşılaşılabileceği bazı zorluklar olabilir. Örneğin aynı sembol, farklı dinî gruplar veya mezhepler arasında farklı anlamlar taşıyabilir. Öğrencilerin bu farklı yorumları anlamaları ve kendi dinî bağlamı içinde bu sembollerini değerlendirmeleri öğrencileri zorlayabilir. Ya da dinî sembollerin ve metaforların anlamını anlamak, özellikle küçük yaştaki öğrenciler için karmaşık olabilir. Bazı dinî semboller zaman içinde anlam kaybına uğrayabilir veya yeni anlamlar kazanabilir. Bu durumda öğrenciler sembollerin tarihçesini ve zaman içinde nasıl dönüştüğünü bilmek zorundadır. Ayrıca dinî sembollerin anlamını tam olarak kavramak, genellikle interaktif ve pratik bir öğrenme süreci gerektirir. Bu durum, öğrencilere sembollerle etkileşimde bulunma fırsatı veren etkileşimli öğrenme yöntemleri ve pratik uygulamaların kullanılmasını gerektirebilir. Din eğitiminde sembollerin doğru bir şekilde anlatılması ve öğretilmesi de önemlidir. Öğretmenlerin sembollerle ilgili doğru bilgileri sağlaması, öğrencilere sembollerin anlamını doğru bir şekilde iletmek açısından kritik bir öneme sahiptir. Bu zorluklara rağmen, sembol okuryazarlığı, din eğitiminde katılımcı ve etkili bir öğrenme deneyimi sağlamak için değerli bir araçtır. Öğretmenler, öğrencilere sembollerin dinî anlamlarını keşfetme ve anlama konusunda rehberlik ederek, dinî bağlamın derinlemesine anlaşılmasına katkıda bulunabilirler.

Son olarak din eğitiminde sembol okuryazarlığının nasıl geliştirilebileceğiyle ilgili bazı pratik öneriler şöyle olabilir:

1. Öğrenciler, dinî sembollerin çokça kullanıldığı mekânları ziyaret ederek veya dinî ritüelleri gözlemleyerek sembol okuryazarlıklarını geliştirebilirler. Bu tür alan çalışmaları, öğrencilere sembollerin pratikte nasıl kullanıldığını gösterir.

2. Öğrencilere dinî sembollerin anlamını ifade etmek için sanat ve el becerileri fırsatları sunulabilir. Örneğin, sembolik resimleme, sembol tasarımı veya dinî bir kavramı sembolle ifade etme gibi aktiviteler öğrencilere sembollerle yaratıcı bir şekilde çalışma imkânı tanır.

3. Sembol okuryazarlığını geliştirmek için etkileşimli aktiviteler düzenlenebilir. Öğrencilere sembollerle ilgili etkileşimli oyunlar, bulmacalar, grup tartışmaları veya proje tabanlı öğrenme fırsatları sağlanabilir.

4. Dinî sembollerin görsel olarak gösterildiği kitaplar, slayt gösterileri, video ve diğer görsel materyaller, öğrencilerin sembollerin anlamını daha iyi kavramalarına yardımcı olabilir.

5. Öğrencilere dinî sembollerle ilişkilendirilmiş hikâyeler anlatmak, sem-

ollerin pratikte nasıl kullanıldığını anlamalarına yardımcı olabilir. Hikâyeler, sembollerin dinî öğretilerle nasıl bağlantılı olduğunu gösterebilir.

6. Öğrencilere dinî metinleri sembolik düzeyde analiz etme becerisi kazandırılabilir. Dinî metinlerde geçen sembollerin anlamlarını çıkarmak, öğrencilere sembollerin dinî öğretilere nasıl entegre olduğunu anlamalarına yardımcı olabilir.

7. Öğrencilere günlük yaşamda karşılaştıkları dinî sembollerin anlamını çıkarmak için fırsatlar sağlanabilir. Örneğin, reklamlarda veya sokaklarda gördükleri sembolleri derste incelemek ve anlamaya çalışmak, sembol okuryazarlıklarını günlük hayatla ilişkilendirme fırsatı sunar.

### KAYNAKÇA

- Atasagun, Galip. “Sembol ve Sembolizm”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7, Ağustos 1997.
- Aydeniz, Hüsnü. “Dini Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (Rene Guenon Örneği)”, *Ekev Akademi dergisi*, 15/48, 2011.
- Batar, Yusuf. “Kur’an Kıssalarının Bazı Eğitsel Özellikleri”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (03 Şubat 2017), 81-103.
- Bayley, Harold - Tice, Paul. *The Lost Language of Symbolism Volume One*. Escondido, CA: Book Tree, Illustrated edition, 2000.
- Bilgili, Fatih Menderes. “Kur’anda Geçen Hayvan Sembollerinin Deneysel ve Formel Kaynak Açısından Din Eğitimi Bağlamında Kısa Bir Değerlendirmesi”, *Journal of Social and Humanities Sciences Research* 7/54, 2020.
- Calleja, Natalie Lombardi. “Silence and Observation in Early Childhood Education. The Pedagogical Basis Os a Symbol Literacy Approach”, (Master’s dissertation, University of Malta). 2018.
- Cooke, Bernard - Macy, Gary. *Christian Symbol and Ritual: An Introduction*. Oxford University Press, 2005.
- Detheridge, Tina. *Literacy Through Symbols*, Second Edition: Improving Access for Children and Adults. London: Routledge, 2002.
- Doll, William. “Complexity and the Culture of Curriculum”. *Educational Philosophy and Theory* 40, 2008, 190-212.
- Felten, Peter. “Visual Literacy”. *Change: The Magazine of Higher Learning* 40/6, Kasım 2008.
- Gellel, Adrian. “Nurturing Spirituality Throuhh Symbol Literacy in Religious Education”. *Journal of Religious Education*, 58/3, 2010.



- Gellel, Adrian-Mario. "Towards a symbol literacy approach in the education of children". *International Journal of Children's Spirituality*, 23/1, Mart 2018.
- Güllük, İsmail. "Karakter İnşasında Dini Sembol ve Karakterlerin Rolü: Kabe Örneği". *Ekev Akademi Dergisi*, 20/67, 2016.
- Gündüzöz, Soner. "Kur'an'da Renklerin Büyülü Gücü", *Ekev Akademi Dergisi*, 7/16, Yaz 2003.
- Hamidullah, Muhammed. "İslam'da Sembolik Anlatım". *Dİyanet Dergisi* 1/25 (1989), 3-16
- Karaduman, Sibel. "Yeni Medya Okuryazarlığı: Yeni Beceriler/Olanaklar/Riskler". *Erciyes İletişim Dergisi* 6/1 (21 Ocak 2019), 683-700.
- Kılıç, Sadık. "Sembolün Gücü ve İslam'da Semboller", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/3, 2013.
- Kılıç, Sevda Önal. "Yedi Sayısının Kültürel Arka planı Çerçevesinde Garîbnâme Mesnevisinin Yedinci Bölümü Üzerine Bir İnceleme". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 36/1, 2018.
- Kızıl, Hayreddin. "Dinî Sembolizm Üzerine", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/20, Ağustos 2018.
- Koç, Turan. "Din Dili Olarak Kur'an Dili". 278-288. Ankara: Fecr Yayınları, 1995.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İz Yayıncılık, 1998.
- Konig, Luca. "Literary Symbolism: Concept and Function". *Journal of the Gujarat Research Society* 21/9 (05 Aralık 2019), 514-522.
- Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mirenda, Pat. "He's Not Really a Reader...?: Perspectives on Supporting Literacy Development in Individuals with Autism". *Topics in Language Disorders* 23/4 2003.
- Rappaport, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1st edition, 1999.
- Ryndak, Diane Lea vd. "Literacy before and after Inclusion in General Education Settings: A Case Study". *Journal of the Association for Persons with Severe Handicaps* 24/1, 1999.
- Sağlam, Temel. "İslam Mimarisinin Sembolik Anlatıları Üzerine bir Deneme". *Uluslararası Disiplinlerarası ve Kültürlerarası Sanat* 5/10 (31 Temmuz 2020), 251-279.
- Silik, Yavuz - Aydın, Fatih. "Dijital Okuryazarlık ve Teknoloji Okuryazarlığı: Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/4 (28 Aralık 2021), 17-34.



- Şahin, Abdullah. *Din Öğretiminde Sembolik Anlatım Yöntemi*. (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi), 2016.
- Tanriverdi, Belgin - Apak, Özlem. "Görsel Okuryazarlık Üzerine Bir İçerik Analizi". *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 26/1 (01 Nisan 2013), 267-294.
- Tiwari, Rani. "Literary Symbolism: Concept and Function". *Perception Publishing* 21/9 (2019), 514-522.
- Triche, Stephen - McKnight, Douglas. "The quest for method: the legacy of Peter Ramus". *History of Education* 33/1 (01 Ocak 2004), 39-54.
- Yılmaz, Melek Gökay. *Birleştirilmiş Sanat Eğitimi Yöntemine Göre İlköğretim II. Basamağında Sanat Eleştirisinin Uygulanması ve Sonuçları*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi), 1998.
- TDV İslâm Ansiklopedisi. "Âlem". Erişim 18 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/alem>



# İBRÂHÎM NASRALLÂH'IN TUYÛRU'L-HAZER ADLI ROMANINDA ÜRDÛN KAMPLARINDAKİ SOSYAL YAPININ FİLİSTİNLİ MÛLTECİLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

THE EFFECT OF THE SOCIAL STRUCTURE IN JORDANIAN CAMPS ON PALESTINIAN REFUGEES IN İBRAHİM NASRALLAH'S NOVEL "TUYÛR AL-ĤADHAR"

## ABDULKADİR KARACADAĞ

ÖĞRETİM GÖREVLİSİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM DALI  
LECTURER, KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY  
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC  
KİLİS, TÜRKİYE

[abdulkadir.karacadag@kilis.edu.tr](mailto:abdulkadir.karacadag@kilis.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0002-6335-096X>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1369193>

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
30 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Accepted  
25 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf / Cite as

Karacadağ, Abdulkadir, "İbrâhîm Nasrallâh'ın Tuyûru'l-Hazer Adlı Romanında Ürdün Kamplarındaki Sosyal Yapının Filistinli Mülteciler Üzerindeki Etkisi [The Effect Of The Social Structure In Jordanian Camps in Palestinian Refugees in Ibrahim Nasrallah's Novel "Tuyûr Al-Ĥadhar"]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/2 (Aralık/December 2023): 417-441.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



## İBRÂHİM NASRALLÂH'IN *TUYÛRU'L-HAZER* ADLI ROMANINDA ÜRDÛN KAMPLARINDAKİ SOSYAL YAPININ FİLİSTİNLİ MÛLTECİLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ<sup>1</sup>

### Öz

Ürdün, XX. yüzyılın başlarında Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde 'Abdullâh b. Huseyn liderliğinde Ürdün Emirliği adıyla siyaset sahnesine çıkmış (1921) ve 1946 yılında İngiltereden bağımsızlığını kazanarak Ürdün Hâşimî Krallığı adıyla devletleşme sürecini tamamlamıştır. 1948 yılında İsrail Devleti'nin ilan edilmesi ve sonrasında Arap-İsrail Savaşlarıyla birlikte Filistinlilerin Ürdün'e göç etmesi, Ürdün'de siyasi ve kültürel anlamda önemli bir hareketliliğe neden olmuştur. Filistinlilerin beraberinde götürdüğü matbaa ve basım yayım araçları sayesinde Ürdün, birçok modern edebî türle tanışmıştır. Ürdündeki Filistinli aydınlar, yayımladıkları hikâye, şiir, roman gibi edebî türlerle Filistin davasını ve direnişini uluslararası edebiyat sahnesine taşımışlardır. Bu aydınlardan biri de Filistin konulu romanlarıyla ün kazanan ve bu çalışmanın konusunu oluşturan İbrâhîm Nasrallâh'tır. Şiir, hikâye, roman ve edebiyat eleştirisi eserler yayımlayan Nasrallâh, aynı zamanda hat, resim, müzik, fotoğrafçılık ve sinemayla da ilgilenmektedir. Nasrallâh'ın Filistin'i çeşitli yönleriyle ele aldığı ve her birinde farklı bir tarihsel aralığı işlediği *el-Melhâtu'l-Filestiniyye* adlı roman serisi, çeşitli akademik çalışmalara konu olmuştur. Serinin ilk romanı olan ve Filistinli mültecilerin Ürdün'deki mülteci kamplarında verdikleri yaşam mücadelesini ele alan *Tuyûru'l-hazer* adlı roman, bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Çalışmada öncelikle İbrâhîm Nasrallâh'ın hayatı, eserleri ve edebî kişiliğinden bahsedilmiş ardından söz konusu roman hakkında genel bilgiler verilmiştir. Daha sonra romandaki sosyal yapı aile, eğitim, ekonomi, siyasi durum, din ve kültürel değerler alt başlıklarına ayrılarak Filistinli mülteciler üzerindeki etkisiyle ilişkilendirilmiştir. Bu kapsamda romandaki evlilik olgusu incelenmiş ve romanda toplumun çekirdek yapısı olan ailenin farklı yönlerinin ve çeşitlerinin sunulduğu tespit edilmiştir. Ayrıca evliliği etkileyen ekonomik ve psikolojik etkenler göz önünde bulundurulduğunda, göçün yol açtığı ekonomik sorunların genç kızların evliliği bir kurtuluş olarak görmelerine sebep olduğu ve ailelerinin de ekonomik sıkıntılar ve geleneksel faktörlerden dolayı kızları bir yük olarak gördüğü saptanmıştır. Romanda görücü usulüyle evlenen Ali ve Ayşe, zor şartların bir araya getirdiği ve fedâkarlık örneği olan Zevbe'a ve Ummu Halil, yalnızlıktan kurtulmak amacıyla evlenen Ebû Ali ve Halime'nin yanı sıra evlilikle sonuçlanmayan ve farklı şekillerle sunulan aşk hikâyeleri de "Aile Kurumu ve Evlilik" başlığı altında değerlendirilmiştir. Nasrallâh, eğitime en az vatan kadar kutsiyet atfeder ve dolayısıyla çoğu eserinde eğitimin öneme dikkat çeker. Ona göre özgür bir vatan ve özgür bir birey ancak iyi bir eğitimle mümkündür. O, bu bakış açısını *Tuyûru'l-hazer* romanına da yansıtmakta ve mültecilerin elverişsiz eğitim koşullarını detaylı bir şekilde ele almaktadır. 1948-1967 yılları arasında Ürdün'e göç etmiş Filistinli mültecilerin yaşamını ele alan roman, doğal olarak bu mültecilerin çektiği ekonomik sıkıntılara da değinir. Mültecilerin direndiği bu ekonomik zorluk, yaşadıkları mekânların tasvirinde, erkeklerin düşük bir ücret karşılığında taş ocaklarında risk altında çalışmalarında, çocukların ev geçimine katkı sağlamak amacıyla avlanmalarında veya ailelerini maddi açıdan rahatlatmak için evlenmek isteyen genç kızların evlilik umutlarında görülebilir. Öte yandan karakterlerin farklı bağlarla geçmişe dair yaptıkları anlatımlarda yoksulluğun İsrail'in işgali nedeniyle başladığı, göç öncesi bereketli topraklara ve müreffeh bir

<sup>1</sup> Bu makale, Abdulkadir Karacadağ'ın YÖK Tez Merkezinde 639080 numara ile kayıtlı bulunan "*İbrâhîm Nasrallâh ve Tuyûru'l-hazer Adlı Romanı*" başlıklı Yüksek Lisans tezinden danışman Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ'nin onayıyla üretilmiştir.

hayata sahip oldukları, imtiyazlı işlerde çalıştıkları ve bir gelecek hayal edebildikleri vurgulanarak okurun yaşadığı ekonomik değişimi görmesi beklenmiştir. Nasrallâh, Tuyûru'l-hazer romanında Nekbe ve Nekse dönemlerinin siyasi durumuna da ışık tutmakta ve bu durumun Filistinli mülteciler üzerindeki psikolojik etkisini yansıtmaktadır. Siyasi olaylar 1948 yılında kurulan İsrail devletinin neden olduğu zorunlu göçle başlar ve 1967 yılındaki Arap-İsrail Savaşı'nın neden olduğu başka bir göçle son bulur. Ayrıca Deyr Yasîn katliamı ve Yahudilerin Kudüs'teki Kral Davud otelinde İngiliz subaylara düzenledikleri suikast saldırısı gibi tarihte yaşanmış olaylara da temas edilir. Roman, İslam'ın temel kaynakları olan ayet ve hadislerden iktibasla mültecilerin inanç ve ibadetlerine yönelik değerlendirmeler de içerir. Filistin'de 1948 sonrası yaşanan göç ile birlikte ülkelerini terk edip Ürdün'e sığınan mültecilerin yaşamlarına ışık tutan roman, mültecilerin gelenek, görenek ve kültürel değerlerine ilişkin betimlemeler de içerir. Çoğu eleştirmene göre başarılı bir şekilde yapılan bu betimlemeler, romanın doğallığını, samimiyetini ve gerçekliğini arttırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Filistinli Mülteciler, İbrâhîm Nasrallâh, el-Melhâtu'l-Filestîniyye, Tuyûru'l-hazer.

### THE EFFECT OF THE SOCIAL STRUCTURE IN JORDANIAN CAMPS ON PALESTINIAN REFUGEES IN İBRAHİM NASRALLAH'S NOVEL “*TUYÛRU'L-HAZER*”

#### Abstract

At the beginning of the 20th century, following the First World War, Jordan entered the political scene (1921) and completed its statification process under the name of Hashemite Kingdom of Jordan in 1946 by gaining its independence from England. The declaration of the State of Israel in 1948 and the migration of Palestinians to Jordan later in the Arab-Israeli Wars caused significant political and cultural conversion in Jordan. Jordan was introduced to many modern literary genres thanks to the printing press and media tools that the Palestinians brought with them. Palestinian intellectuals in Jordan have brought the Palestinian political purpose and resistance movement to the international literary scene with the literary genres they publish such as stories, poems and novels. One of these intellectuals is İbrâhîm Nasrallâh, who gained fame with his novels on Palestine which is the subject of this study. Nasrallâh, who published poems, stories, novels and literary criticism books, was also interested in calligraphy, painting, music, photography and cinema. Nasrallâh's novel series called *al-Malhât al-Filasîniyyah*, in which he discusses Palestine from various aspects and covers a different historical period in each, has been the subject of various academic studies. *Tuyûru'l-hadhar*, which is the first novel of the series and deals with the struggle for survival of Palestinian refugees in refugee camps in Jordan is the subject of this study. In this article, first of all, the life, works and literary personality of İbrâhîm Nasrallâh were discussed, and then general information about the novel in question was given. Afterwards, the social structure depicted in the novel was divided into subheadings such as family, education, economy, political situation, religion and cultural values, it was associated with its impact on Palestinian refugees. Within this scope, the phenomenon of marriage in the novel has been examined and it has been determined that different aspects and types of the family, which is the core structure of society, are presented in the novel. In addition, when the economic and psychological factors affecting marriage are taken into consideration, it has been determined that the economic problems caused by migration cause young girls to see marriage as a salvation, and that their families see the girls as a burden due to economic difficulties and traditional factors. In the novel,

besides 'Ali and 'Ayse, who got married through an arranged marriage, Zewba'a and Ummu Halil, who were brought together by difficult conditions and were an example of sacrifice, Abū 'Ali and Ḥalīma, who got married to get rid of loneliness, love stories that did not result in marriage and were presented in different ways, are also evaluated under the head of "Family Institution and Marriage". Naşrallāh attributes education as sacred as the homeland, and therefore draws attention to the importance of education in many of his works. According to him, a free homeland and a free individual are only possible with a good education. He reflects this point of view in his novel *Ṭuyūr al-ḥadhar* and discusses in detail the unfavourable educational conditions of refugees. The novel, which deals with the lives of Palestinian refugees who immigrated to Jordan between 1948 and 1967, naturally touches on the economic difficulties these refugees suffered. This economic hardship that refugees resist can be seen in the depiction of the places they live in, men working at risk in quarries for low wages, children hunting to contribute to the household income, or the marriage hopes of young girls who want to get married to financially relieve their families. On the other hand, in the characters' narratives about the past in different contexts, it is emphasized that poverty started due to the Israeli occupation, that they had fertile lands and a prosperous life before migration, that they worked in privileged jobs and that they could imagine a future, and the reader was expected to see the economic change. In his novel *Ṭuyūr al-ḥadhar*, Naşrallāh also sheds light on the political situation of the Nakba and Naksa periods and reflects the psychological impact of this situation on Palestinian refugees. Political events begin with the forced migration caused by the state of Israel, which was founded in 1948, and end with another migration caused by the Arab-Israeli War in 1967. In addition, historical events such as the Dayr Yasīn massacre and the assassination attack carried out by Jews on British officers at the King David hotel in Jerusalem are also touched upon. The novel also includes evaluations of the beliefs and worship of refugees by quoting verses and hadiths, which are the basic sources of Islam. The novel, which sheds light on the lives of refugees who left their country and took refuge in Jordan with the migration to Palestine after 1948, also includes descriptions of the traditions, customs and cultural values of the refugees. According to most critics, these successful descriptions increase the naturalness, sincerity and reality of the novel.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Palestinian Refugees, İbrāhīm Naşrallāh, al-Malhāt al-Filastīniyyah, Ṭuyūr al-ḥadhar.

## GİRİŞ

*G*. Dünya Savaşı'ndan sonra 'Abdullāh b. Huseyn, uzun bir süre İngilizlilerden gördüğü desteği güç olarak kullanmış ve 1921 yılında Ürdün Emirliği'ni kurmuştur.<sup>2</sup> İngiliz himayesiyle başlayan devletleşme süreci Ürdün'ün 1946'da bağımsızlığını kazanması ile tamamlanmıştır. Bu süreçte Ürdün'de siyasi gelişmelere paralel olarak edebî bir hareketlilik yaşanmıştır. Filistin topraklarında bağımsız İsrail Devleti'nin ilan edilmesi (14 Mayıs 1948), Ürdün'de siyasi, demografik ve toplumsal dönüşüme sebep olduğu kadar kültürel anlamda da ciddi değişimlere yol açmıştır. Bu

<sup>2</sup> Fahir Armaoğlu, 20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1995 (Ankara: Alkım Yayımevi, 2010), 114.

değişim, İsrail'in baskısıyla Ürdün'e iltica eden Filistinlilerin beraberinde götürdüğü matbaa, gazete ve dergilerle başlamış<sup>3</sup> ve kısa zamanda başta edebî türler olmak üzere farklı alanlarda pek çok eserin meydana getirilmesiyle Ürdün'de ciddi bir kültürel hareketliliğin yaşanmasına sebep olmuştur.<sup>4</sup> Diğer Arap devletlerinin aksine Ürdün'de geç denilebilecek bir dönemde Filistinlilerin desteğiyle başlayan bu edebî Nahda<sup>5</sup> hareketinde Arapların birleşmesi, Arap toprak bütünlüğünün savunulması, vatan sevgisi, Filistinli mültecilerin yaşadığı mağduriyet ve Siyonizm'e karşı direniş, çalışmaların temel konusunu teşkil etmiştir.<sup>6</sup> Ayrıca Batı edebiyatı yakından takip edilmiş ve edebî eserler genellikle Romantizm, Hümanizm, Sembolizm gibi akımların etkisinde yazılmıştır.<sup>7</sup>

Ürdün, 1948 yılındaki göçten önce basım yayım ve edebî çalışmalar konusunda oldukça zayıfken, göç sonrası birçok edebî türle tanışmış ve kısa sürede büyük gelişim göstermiştir. 1948'de Nekbe<sup>8</sup> ve 1967'de yaşanan Nekse<sup>9</sup> olayları Ürdün ve Filistin için siyasi ve toplumsal anlamda sıkıntılı olsa da edebî anlamda yoğun geçen bir süreç başlatmıştır. Bu süreçte Ürdün'de vatan sevgisi ve milli bilinci aşıl原因an öyküler yazılmış ve roman için zemin hazırlanmıştır.<sup>10</sup> Roman, 1967 Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra gelişimini tamamlamış ve toplum tarafından benimsenmiştir. Savaşta alınan yenilgi, sorgulayıcı, eleştirel ve fütürist yorumlara neden olmuş ve bu durum yazılan eserleri de etkilemiştir. Klasisizm, Realizm ve Modernizm akımlarının hâkim olduğu seksenli yıllar, Ürdün romanı için olgunluk dönemidir. Doksanlı yıllardan bugüne ise Realizm ve Sembolizmin genel kabul gördüğü bilinmektedir.<sup>11</sup> Gâlib Helesâ (1932-1989), Mu'nîs er-Rezzâz (1951-2002),

<sup>3</sup> Ürdün'e taşınan gazete ve dergi sayısı yüzü geçmektedir. Bunların en meşhuru *Felastîn, ed-Difâ'* ve *el-Kermil* gazeteleridir.

<sup>4</sup> Teyşir Muhammed Ziyâdât, "Mustafa Vehbî Tel ('Ârâr)'in Hayatı ve Şiiri", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2015), 153.

<sup>5</sup> Nahda Hareketi, Arap dünyasında XIX. yüzyılda Mısır'da başladığı kabul edilen siyaset, toplum, kültür ve edebiyat alanlarında modernleşmeyi hedefleyen milli Arap hareketi olarak kabul edilmektedir. Bknz.; Ecehan Somuncuoğlu, "On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 104.

<sup>6</sup> Cengiz Tomar, "Ürdün", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), XLII/358.

<sup>7</sup> Muhammed Ahmed el-Mecâlî, *Dirâsât fi'l-edebî'l-Urduniyyi'l-mu'âsir* (Amman: Vizâretu's-Sekâfe, 2015), 311.

<sup>8</sup> "Felaket" anlamına gelen bu kelime, İsrail'in kurulduğu 14 Mayıs 1948 günü için kullanılmaktadır.

<sup>9</sup> "Gerileme" anlamına gelen kelime Altı Gün Savaşları olarak bilinen 1967 Arap-İsrail Savaşları sonrasında Doğu Kudüs'ün İsrail tarafından işgal edilmesinden ve yaşanan toprak kaybından dolayı kullanılmaktadır.

<sup>10</sup> Nâsîrüddin el-Esed, *el-İtticâhâtü'l-edebîyyeti'l-hadîse fî Filestîn ve'l-Urdunn hattâ sene 1950* (Amman: Dâru'l-Feth, 2009), 127-128; Suleymân el-Ezra'i, *er-Rivâyetü'l-cedide fi'l-Urdun* (Amman: Vizâretu's-Sekâfe, 1998), 12.; Huseyn Cum'a, "Ürdün ve Filistin'de Öykü Sanatının Tohumları", çev. Musa Yıldız, *Nüşha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 36.

<sup>11</sup> Ahmet Bostancı, "Ürdün'de Roman Edebî Türünün Tarihi Gelişimi", *Nüşha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 35 (2012), 13.

İlyâs Fekrûh (1948-2020), Yahyâ Yahlif (d.1944), Reşâd Ebû Şâvir (d.1942), Cemâl Nâcî (1954-2018), Tâhîr el-'Advân (d.1944), Sahar Halîfe (d.1941) ve Leylâ el-Atraş (1948-2021), XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yazdıkları hikâye ve romanlarla Ürdün edebiyatının Arap dünyasında önemli bir yer edinmesini sağlamışlardır.

Bu çalışma, Filistin asıllı Ürdünlü edebiyatçı İbrâhîm Nasrallâh'ın *Tuyûru'l-hazer* adlı romanını konu edinmektedir. Ürdün kamplarındaki sosyal yapının Filistinli mülteciler üzerindeki etkisini tespit etmeyi ve değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışma nitel bir araştırma olup elde edilen veriler doküman analizine tabi tutulmuştur. Çalışmaya dair ilgili literatür tarandığında Nuba Nur Hemşinli'nin "İbrahim Nasrallah'ın *Tuyûru'l-Hazer Romanındaki Bazı Halk Kültürü Unsurları*"<sup>12</sup> adlı makalesi dışında çalışmamız ile ilgili başka bir araştırmaya rastlanmamıştır. Söz konusu makalenin çalışmamızla doğrudan bir ilişkisi olmadığı saptanmıştır. Üç bölüme ayrılan çalışmamızda birinci bölümde; İbrâhîm Nasrallâh'ın hayatı ve edebî kişiliğinden bahsedilmiş, ikinci bölümde; ilgili roman hakkında genel bilgiler verilmiştir. Üçüncü bölümde; roman teknik ve tematik açıdan incelenmiş ve Filistinli mültecilerin Ürdün kamplarındaki yaşadığı zorluklar elde edilen veriler ışığında değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme, romandaki sosyal yapı aile, eğitim, ekonomi, siyasi durum, din ve kültürel değerler alt başlıklarına ayrılarak Filistinli mülteciler üzerindeki etki ile ilişkilendirilmiştir.

## 1. İBRÂHÎM NASRALLÂH'IN HAYATI VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

İbrâhîm Nasrallâh, Ürdüne göç eden Filistinli bir ailenin çocuğu olarak 1954 yılında dünyaya gelmiştir. Çocukluğu, Ürdün'de Amman yakınlarında bulunan Cebelu'n-Nazîf ve el-Vahadât kamplarında zor şartlarda geçmiştir.<sup>13</sup> Eğitiminin ilk ve ortaokul evrelerini kampta geçiren Nasrallâh, liseyi Amman'da bir öğretmen okulunda tamamlamıştır.<sup>14</sup> Mezun olduktan sonra Ürdün'de iş bulamamış ve birçok Filistinli gibi çalışmak için Suudi Arabistan'a gitmiştir. Kunfuza adlı bir köyde iki yıl öğretmenlik yapan Nasrallâh, bu süreçte temel ihtiyaçlarını karşılayamamış ve sağlık sorunları yaşamıştır.<sup>15</sup> Yaşadığı zorlukları atlatmak ve kültürel yetkinliğini arttırmak amacıyla okumalar yapmış ve ilk şiir divanını (*Ahlâmu karyetin hayye*)

<sup>12</sup> Tuba Nur Hemşinli, "İbrahim Nasrallah'ın *Tuyûru'l-Hazer Romanındaki Bazı Halk Kültürü Unsurları*", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2022), 239-255.

<sup>13</sup> İbrâhîm Nasrallâh, *Kitâbu'l-kitâbe* (Amman: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2018), 45.

<sup>14</sup> İbrâhîm Nasrallâh, *es-Siretu't-tâira; ekal min 'aduv ekser min sadik* (Beyrut: Daru'l-'Arabiyye, 2010), 65.

<sup>15</sup> Nasrallâh, *es-Siretu't-tâira*, 67.



yayımlamıştır.<sup>16</sup> Kendisini şiirle ifade edemediğini düşünen Nasrallâh, roman yazmaya yönelmiş ve *Berâri'l-hummâ* adlı ilk romanını da Suudi Arabistan'da öğretmenlik yaptığı köyde yazmıştır.<sup>17</sup>

Zor şartlar altında iki yıl sürdürdüğü öğretmenlikten istifa edip Amman'a dönen Nasrallâh, 1978-1996 yılları arasında el-Ahbâru'l-Urduniyye, Savtuş-şab ve el-Ufk gazetelerinde çalışmıştır.<sup>18</sup> Gazetecilik yaptığı dönemde edebî çalışmalarına devam eden Nasrallâh, siyasi şiirleri yüzünden yargılanmış ve işinden ayrılmak zorunda kalmıştır. 1997 yılında gazeteciliği bırakan Nasrallâh, 2006 yılına kadar Müessesetu Abdulhamîd Şûmân<sup>19</sup> ve Müessesetu Hâlid Şûmân'da<sup>20</sup> müdür ve müdür vekilliği görevlerini icra etmiş, 2006 yılından itibaren ise sadece edebî çalışmalarla ilgilenmektedir.<sup>21</sup>

Filistin direnişi ve mülteci kamplarındaki zor şartların kendisini mülteci yaşamının zorluklarını yazmaya yönelttiğini belirten Nasrallâh, çoğu zaman elverişsiz şartlarda çalışmalarını sürdürmüştür.<sup>22</sup> Fotoğraf, sinema, soyut resim, hat ve müzikle de ilgilenen Nasrallâh'ın roman, şiir, otobiyografi, çocuk kitabı ve eleştiri eserleri bulunmakta ve bu eserlerin birçoğu kendi yaşamından izler taşımaktadır.<sup>23</sup> Romanlarını *el-Melhâtu'l-Filestîniyye*, *eş-Şurufât* ve *Sulâsiyyetu'l-ecrâs* adlı seriler altında kaleme alan Nasrallâh'ın müstakil romanları da bulunur. Elliden fazla çalışmaya imza atan Nasrallâh'ın özellikle "*el-Melhâtu'l-Filestîniyye*" adlı roman serisi uluslararası şöhret getirmiş ve çeşitli ödüller kazandırmıştır.<sup>24</sup> Türkçeye "*Filistin Trajikomedisi*" şeklinde çevrilebilecek bu serinin her bir romanı Filistin'i farklı tarihsel açılarından ele almaktadır. Söz gelimi bu çalışmanın konusunu oluşturan *Tuyûru'l-hazer*, 1948-67 yılları arasını ele alırken serinin bir diğer romanı olan *Arâs Âmine*, Birinci İntifâda dönemini işlemektedir. *el-Melhâtu'l-Filestîniyye*, Arap edebiyatında *Sulâsiyyât* (Üçleme) ve *Humâsiyyât* (Beşleme) olarak bilinen serilerden farklıdır.<sup>25</sup> Bu serideki romanlar, tarihî roman hüviyetinde olup

<sup>16</sup> Feyrûz Mecdî Nimr Şahrûr, *el-Musakkafu'l-beynî fi hâleti'l-Filestîni*; İbrâhîm Nasrallâh *nemûze* (Râmellâh: Câmî'atu Birzeit, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016), 28.

<sup>17</sup> Ahmet Bostancı, *İbrahim Nasrallah ve Filistin Konulu Romanları* (İstanbul: Paradoks Yayınları, 2013), 30.

<sup>18</sup> Nasrallâh, *es-Sîretu't-tâira*, 90.

<sup>19</sup> 1978 yılında bilimsel ve kültürel araştırmaların desteklenmesi amacıyla Ürdün Arap Bankası tarafından bir vakıf olarak kurulan Muessesetu 'Abdulhamîd Şûmân, günümüzde de aktif bir şekilde hizmet vermektedir. Vakıf, Arap Bankası'nın kurucusu 'Abdulhamîd Şûmân'ın (1888-1974) vasiyeti üzerine kurulmuştur.

<sup>20</sup> Muessesetu 'Abdulhamîd Şûmân bünyesinde 1993 yılında Amman'da kurulan bir dernek olup Dâru'l-funûn olarak da bilinir. Vakıf tarafından desteklenen ilmi ve edebî çalışmaların basımı ve dağıtımı Dâru'l-funûn (Muessesetu Hâlid Şûmân) tarafından yapılır.

<sup>21</sup> Bostancı, *İbrahim Nasrallah ve Filistin Konulu Romanları*, 34.

<sup>22</sup> Nasrallâh, *Kitâbu'l-kitâbe*, 167-168.

<sup>23</sup> Nasrallâh, *Kitâbu'l-kitâbe*, 116.

<sup>24</sup> Bostancı, *İbrahim Nasrallah ve Filistin Konulu Romanları*, 63.

<sup>25</sup> Muhammed Abdulkâdir, *Fedâu't-tecâvuz* (Amman: Dâruş-şurûk li'n-neşr ve't-tevzi, 2012), 174.

ilgili oldukları tarihin dinî, siyasi, sosyal, toplumsal ve kültürel yapısına ışık tutmuş;<sup>26</sup> gelenek ve görenekleri hatırlatmıştır. Ayrıca yazarın birçok edebî sanatı birlikte kullanması, okuyucunun dikkatini ve merakını diri tutmuştur.

## 2. TUYÛRU'L-HAZER ROMANI HAKKINDA GENEL BİLGİLER

İbrâhîm Nasrallâh'ın Filistin'in sıkıntılı günlerini bizzat yaşaması ve yaşayanlardan dinlemesi, dönemin sosyal yaşantısının eserlerine açık bir şekilde yansımaları sağlamıştır. Nitekim yaşanan hadiselerin etkisi ve bunları anlatma ihtiyacı onu yazarlığa yöneltmiştir.<sup>27</sup> Toplumunu ilgilendiren konuları işleyen Nasrallâh, toplumun aksayan yönlerini eserlerine yansıtarken yozlaşan ve değişen insan psikolojisine de ışık tutmuştur. *Tuyûru'l-hazer* romanında dönemin sosyal ortamı, eğitim şartları, din ve siyasetin toplumsal hayat üzerindeki etkisi, Filistin kültürü, gelenek ve görenekleri olay örgüsüne yedirilmiştir. 1996 yılında yayımlanan *Tuyûrul-hazer, el-Melhâtu'l-Filestîniyye* serisinin ilk romanıdır.

### 2.1. Romanın İsmi ve Şekilsel Özelliklerine Dair Değerlendirmeler

Romanın ismindeki “*hazer*” kelimesi, eğitmek, tedirgin etmek, sakındırmak, uyarmak, korkutmak gibi anlamlara gelir.<sup>28</sup> Romanın içeriği dikkate alındığında Türkçeye “*uyarılan kuşlar*” olarak çevrilmesi mümkündür. Bazı eleştirmenler, “*hazer*” kelimesini Filistin halkıyla ilişkilendirmiştir; “*hazer*”, hayatı yavaşlatmakta ve farklı hislerin yaşama hâkim olmasını engellemektedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla değerlerini, özgürlüğünü ve geleceğini yitiren Filistin halkı için “*hazer*” manevi bir engel olmuştur. Öte yandan Faysal Derrâc, Filistin'in bir kafesten diğerine konularak sürekli aldatıldığını ve özgürlüğünün iki kafes arasında sürebildiğini ifade ederek “*Tuyûr*” (kuşlar) kelimesini Filistin'in mevcut yapısına benzetmiştir.<sup>30</sup> Romanın adıyla ilgili yapılan bu yorumlar neredeyse romandaki her bölüm için yapılmış ve çoğunlukla Filistin ile bağdaştırılmıştır.

Roman, “*Şehâdet*” adlı bir bölümle başlayıp aynı adı taşıyan bir bölümle biterken bu iki bölüm arasında numaralandırılmış kırk altı bölüm bulunur.

<sup>26</sup> Muhammed Sâbir 'Ubeyd, Sûzân Beyâtî, *el-Kevnu'r-ruvâ'i; kırâât fi'l-Melhâti'l-Filestîniyye li İbrâhîm Nasrallâh* (Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabîyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2007), 79-80.

<sup>27</sup> Nasrallâh, *Kitâbu'l-kitâbe*, 167-168.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.), C X, 809-810.

<sup>29</sup> Muhammed Sâbir 'Ubeyd, *Kırâât fi'l-mudevveneti'l-ibdâ'iyye li İbrâhîm Nasrallâh* (Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabîyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2008), 197-198.

<sup>30</sup> Faysal Derrâc, “et-Tayarânu'l-Filestîni beyne'l-ekfâsi'l-mute'âkibe”, *Mecelletu'l-Vasat* b.y./b.y. (1996), b.y.

Bölüm sayılarının alışılmışın dışında kırk altıdan başlayıp geriye doğru gitmesi çeşitli yorumlara yol açmıştır. M. Sâbir 'Ubeyd, bu durumu yazarın cenin safhasını insan için zirve olarak görmesiyle ilişkilendirirken<sup>31</sup> A. Bostancı, romandaki iki şahadet bölümüyle beraber bölüm sayısının kırk sekiz olduğuna ve bu sayının Filistinliler için önemli olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>32</sup> Romandaki olayların İsrail'in kurulduğu ve Filistinlilerin göçe zorlandığı 1948'den başladığı göz önüne alınırsa A. Bostancı'nın yaptığı yorumun ehemmiyeti daha iyi anlaşılır. Ayrıca Bostancı, romanın başında ve sonunda bulunan şahadet bölümlerinin müteselsil rakamların dışında tutulmasını anlatıcılara bağlamaktadır.<sup>33</sup> Nitekim bu iki bölüm sadece ana kahraman tarafından anlatılırken diğer bölümler genellikle hâkim anlatıcı bazen de diğer karakterler tarafından anlatılmıştır.

## 2.2. Şahıs Kadrosu

Romanın şahıs kadrosu asli ve tali karakterler olarak iki grupta ele alınabilir. Asli karakterler olay örgüsünün temel unsurlarıdır ve kurgudan çekilmeleri halinde ana çerçevede bir eksiklik meydana gelir.<sup>34</sup> Küçük, Ayşe, Ali, Meryem, Hannûn, Halil, Yusuf, Ummu Halil, Ebû Halil ve Zevbe'a romanda etkin rol oynayan asli karakterlerdir.

Tamamlayıcı karakterler olarak adlandırılan tali karakterler; anlatım bütünlüğü ve kurgunun gücü açısından romana önemli katkı sağlayan ancak kurgudan çekilmeleri halinde ana çerçevede herhangi bir eksiklik meydana gelmeyen karakterlerdir.<sup>35</sup> Sureyya, İsa, din dersi hocası, Halid öğretmen, Ebû Ali, Halime, Selman, Hamid, Fuad ve Samira romandaki tali karakterlerdir.

## 2.3. Olay Örgüsü

Roman, İsrail'in kurulmasıyla Ürdün'e göç etmek zorunda kalan Filistinli mültecilerin 1948-1967 yılları arasındaki hayat şartlarını konu edinir. Ancak bu, adı anılmayan ve romanda kendisinden "Küçük" (es-Sağır) diye bahsedilen bir çocuğun olağanüstü hayat hikâyesi temel alınarak yapılır. Olağanüstü durumların ilki henüz romanın başında yaşanmakta ve okur, kendisini garip bir durumun içinde bulmaktadır; anne karnındaki bir cenin, mülteciler arasında yaşananları bilmekte ve bunların çoğunu kahraman

<sup>31</sup> 'Ubeyd, Beyâti, *el-Kevnu'r-ruvâ'i ; kıraât fi'l-Melhâti'l-Filestîniyye li İbrâhîm Nasrallâh*, 24.

<sup>32</sup> Bostancı, *İbrahim Nasrallah ve Filistin Konulu Romanları*, 81.

<sup>33</sup> Bostancı, *İbrahim Nasrallah ve Filistin Konulu Romanları*, 81.

<sup>34</sup> Şerif Aktaş, *Anlatma Esasına Bağlı Edebî Metinlerin Tahlili* (Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2017), 43-46.

<sup>35</sup> Aktaş, *Anlatma Esasına Bağlı Edebî Metinlerin Tahlili*, 43-46.

anlatıcı sıfatıyla kendisi anlatmaktadır. Öte yandan hâkim anlatıcı, göçün sebep ve sürecini, ana kahramanın (Küçük) çocukluğunu, ailesini ve diğer mülteciler hakkındaki bilgileri anlatır. Buna göre, Filistin'den Ürdün'e ailesiyle göç eden Ali (Küçük'ün babası), kendisi gibi mülteci olan Meryem'i ister. Meryem'in gönlü Filistin Kurtuluş Ordusunda subay olan Selman'da olduğu için bu teklifi reddeder. Bunun üzerine Ali, Meryem'in kardeşi Ayşe ile evlenir. Sade bir düğün ile evlenen çift, Cebelu'n-Nazîf denilen dağlık bir bölgede tilkilerden arındırdıkları bir mağaraya yerleşir. Ayşe, romanın ana kahramanı olan Küçük'e hamile kalır. Küçük, henüz anne karnındayken dışarda olup biteni anlamakta hatta üç yaşındaki komşu kızı Hannûn'a ve kuşlara özel ilgi duymaktadır.<sup>36</sup> Küçük'ün olağanüstü bir çocuk olmasından dolayı hamilelik süreci Ayşe için çok zor geçer. Küçük, bilinci yerinde olduğu için dış dünyadaki mağduriyete son vermek amacıyla kendi isteğiyle bir ay erken doğar.

Küçük'ün doğumundan sonra roman bir süre Filistinli mültecilerin zor yaşam şartlarına odaklanır. Cebelu'n-Nazîf'deki mülteciler, düşük bir ücret karşılığında taş ocaklarında çalışırlar. Taş ocaklarında sıklıkla iş kazaları yaşanmaktadır. Hannûn'un babası Ebû Halil, bu kazaların birinde feci şekilde ölür. Nihayet şartların zor olduğu Cebelu'n-Nazîf dönemi sona erer ve mülteciler sırayla el-Vahadât kampına yerleştirilir. Ancak kamp, tek odalı evler, çamur içinde kalan sokaklar, pis kokan caddeler, gıda ve su yetersizliği gibi sorunlar nedeniyle beklentileri karşılayamaz. Kamptaki çocuklar kuş avlayarak ailelerine katkı sağlama çabasındadır. Kuşlara ilgisi henüz anne karnında başlayan Küçük ise bu çocukların aksine avladığı kuşları avlanılmamaları için eğittikten sonra tekrar salmaktadır.<sup>37</sup> Küçük, kuşlara olan ilgisi yüzünden kamptaki yaşlıları tarafından dışlanmakta; hatta besin kaynakları olan kuşların yanında yer aldığı için bir rakip ve düşman olarak değerlendirilip tehdit edilmektedir. Zamanla kamptaki tadilat çalışmalarıyla şartlar biraz iyileştirilir ancak bu kez kamp sakinleri için psikolojik bir süreç başlar ve Ürdün Devleti, mültecilerin siyasetle ilgili her türlü ilişkisini yasaklar.<sup>38</sup>

1967'de Arap-İsrail Savaşı başlamıştır. Asker toplayan ve hududa yığın Mısır, İsrail'e işgali sonlandırması yönünde notalar vermektedir. Gelişmeleri yakından takip eden Ürdün, yaşananları radyodan halkla paylaşmaktadır. Savaş sonunda durum Araplar için felakettir. Yeni mülteciler Ürdün'e sığınmış ve kampa çadırlar eklenmiştir.<sup>39</sup> Tüm bunlar yaşanırken gönüllü birlikler kurulmuş, diğer çocuklar gibi Hannûn ve Küçük, birliğe katılmıştır.

<sup>36</sup> İbrâhîm Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer* (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 2012), 10.

<sup>37</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 135-139.

<sup>38</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 201.

<sup>39</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 346.

Romanın son şehadet bölümünde Küçük, savaşı, direnişi ve şehit edilmesini anlatmaktadır.<sup>40</sup>

### 3. TUYÛRU'L-HAZER ROMANINDA SOSYAL YAPI VE FİLİSTİNLİ MÛLTECİLER

#### 3.1. Aile Kurumu ve Evlilik

*Tuyûru'l-hazer* romanı, toplumun çekirdek yapısı olan evliliğin farklı yönlerini ve çeşitlerini sunar. Göçün yol açtığı ekonomik sorunlar, genç kızların evliliği bir kurtuluş olarak görmelerine sebep olmuştur. Kızların aileleri de ekonomik sıkıntılar ve geleneksel faktörlerden dolayı kızları bir yük olarak görmektedir. Roman, Küçük'ün anne ve babası olan Ali ve Aysel'in evlilik merasimiyle başlar. Ali'nin ailesi, görücü usulüyle Meryem'i istemeye gider ancak Meryem'in Ali'yi reddetmesi üzerine Meryem'in kardeşi Aysel'i isterler. Ali ve Aysel'in sade bir törenle evlenmesinden sonra Meryem'in Ali ve Aysel'in evinde yaşaması ve Meryem'e yapılan evlilik teklifinin gündeme gelmemesi, böyle durumların Filistin geleneklerinde olağan olduğuna işaret eder. Romanda özellikle Araplar arasında gelenekselleşen çok eşlilik ve bunun sebep olduğu kıskançlık duygusu da işlenir. Ummu Sureyyâ, Ali'nin ikinci bir evlilik yaparak kızıyla evlenmesini istemekte ancak Küçük ve Aysel buna engel olmaktadır. Öte yandan Ali, Sureyyâ'yı kardeşi İsa için düşündüğünden bu teklifi reddeder. İsteği gerçekleşmeyen Ummu Sureyyâ, kıskançlığını Aysel'in hamileliğinde kendisiyle dalga geçip küçümseyerek gösterir.<sup>41</sup>

Romandaki diğer bir evlilik Zevbe'a ile Ummu Halil arasındadır. Ummu Halil, kocası Ebû Halil'in taş ocağında yaşanan kaza sonucu ölmesi üzerine kocasının yakın arkadaşı Zevbe'a ile evlenir. Bu evliliği ilginç kılan eski bir Filistin geleneğinin uygulanmasıyla gerçekleşmiş olmasıdır. Nitekim Zevbe'a, cenaze merasimi sırasında Ebû Halil'in kabri üzerine siyah bir örtü atmış ve böylelikle Ummu Halil'e talip olduğunu göstermiştir. Bu talep, geçinmekte zorlanan Ummu Halil'in ailesi tarafından sevinçle karşılanmış ve evliliğe onay verilmiştir. Yapılan bu evlilik, eşini ve çocuğunu Deyr Yasîn katliamında kaybeden ve yıllardır yalnız yaşayan Zevbe'a için de büyük bir anlam taşır. Zevbe'a yeni bir yuva kurmuş ve yıllardır süren yalnızlıktan kurtulmuştur. Zevbe'a, Ummu Halil'in kızı Hannûn'a şefkatle yaklaşmış ve onunla ilgilenmiştir. Ayrıca siyasi açıdan Hannûn'u etkileyerek kurtarıcı olarak gördüğü Cemâl'Abdunnâsır hayranı olmasını sağlamıştır. Evlilikten kısa bir süre sonra Zevbe'a da taş ocağında kaza geçirip sakat kalınca Ummu Halil evi geçindirmek zorunda kalmış ve terzilik yapmıştır. Romandaki bu aile yapısı, çeşitli

<sup>40</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 364-380.

<sup>41</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 80.

engellerin birlik ve beraberlikle aşıldığı, anlayışın hâkim olduğu, fedakârlık örneklerinin görüldüğü ideal bir aile olarak sunulmuştur.

Romandaki ilginç evliliklerden biri de Ali'nin annesinin vefatı üzerine babasının yalnız kalmamak için evlenmesidir. Ebû Ali'nin muhtemel eş adayları için belirlediği çirkinlik, unutkanlık vb. kriterler oldukça ilginçtir. Nitekim Ebû Ali'ye göre bir kadının çirkin olması kocasıyla fazla uğraşmayacağı, unutkan olması ise çok konuşmayacağı anlamına gelir. Ebû Ali'nin muhtemel eş adayı Halime, beş oğlunu Filistin direnişinde kaybetmiş ve bunun verdiği acıdan dolayı hafıza kaybı yaşamıştır. Ayrıca dış görünüş olarak da Ebû Ali'nin istediği gibidir. Aslında bu çiftin evliliği, tamamen yalnızlıktan kurtulmak içindir. Ancak bu evlilik, umulan sonucu vermemiş ve büyük bir huzursuzluğa neden olmuştur. Böylece roman, sevgi ve fedakârlık temelli olmayan evliliğin olağan sonuçlarını da yansıtmıştır.

Romanda görücü usulüyle evlenen Ali ve Ayşe, zor şartların bir araya getirdiği ve fedakarlık örneği olan Zevbe'a ve Ummu Halil, yalnızlığı gidermek amacıyla evlenen Ebû Ali ve Halime'nin dışında evlilikle sonuçlanmayan ve farklı şekillerle sunulan aşk hikâyeleri de bulunur. Söz gelimi Filistin Kurtuluş Ordusunda Selman adında bir subaya âşık olan Meryem, başta Ali olmak üzere birçok talibini reddeder. On dokuz yıl Selman'ı sadakatle bekleyen Meryem, Selmân'ın ihaneti ile sarsılır. Selman, orduda adını "Ahmed Beg" olarak değiştirmiş ve Meryem'in burnunun dibinde, el-Vahadât kampında yıllarca komiser olarak görev yapmıştır. Meryem, Selman ile tesadüfen karşılaşmış ve gerçeği öğrendiğinde adeta yıkılmıştır. Bu durum, sadakati, güzelliği ve temizliği sembolize eden Meryem'in Filistin'e; ihanetinden dolayı ise Selmân'ın Filistinlilerin yıllardır beklediği Kurtuluş Ordusuna benzetilmesine sebep olmuştur.<sup>42</sup> Romanda olağandışı bir aşk hikâyesine de yer verilir. Ana kahraman Küçük, anne karnındayken o sırada üç yaşında olan Hannun'a âşık olmuş, doğduktan sonra bu aşk devam etmiş ancak Küçük'ün on üç yaşında şehit edilmesinden dolayı evlilikle sonuçlanmamıştır. Öte yandan Küçük'ün kuşlara olan olağanüstü sevgisi bu aşkı zaten gölgede bırakmıştır.<sup>43</sup>

Romandaki bütün bu aşk ve evliliklerin ötesinde bütün karakterlerin derinden sevdiği ve kavuşma ümidiyle yaşadıkları temel aşk örneği kuşkusuz Filistin'e duyulan aşk olmuştur. Bu ortak aşkın en önemli özelliği, bütün karakterlerin Filistin'in bir daha geri alınamayacağını içten içe bildiği halde umutlarını diri tutmaları ve bu aşk için mücadele etmeleridir.

### 3.2. Mülteciler ve Eğitim

<sup>42</sup> Nidâ Ahmed Muş'il, *el-Vasfî tecribeti İbrâhîm Nasrallâh* (Amman: Vizâretu's-Sekâfe, 2015), 64.

<sup>43</sup> Ahmed Zeynuddin, "Tuyûru'l-hazer mu'ânâtu'l-Filistinîyyîn fi i'tibârî'l-istizkârî", *Cerîdetu'l-Hayât* (29 Ocak 1996); Mihned Yûnus, "Rivâye lâ tentehî rivâye lâ teşihu", *Mecelletu'l-âdâb* (15 Temmuz 1997).

İbrâhîm Nasrallâh, eğitime en az vatan kadar kutsiyet atfeder ve dolayısıyla çoğu eserinde eğitimin önemine dikkat çeker. Ona göre özgür bir vatan ve özgür bir birey ancak iyi bir eğitimle mümkündür. Bu bakış açısını etkin bir biçimde yansıttığı eserlerinden biri de kuşkusuz *Tuyûru'l-hazer* romanıdır.

Romanda kampın elverişsiz şartlarından bahsedilirken yakınılan ilk şey mülteciler için yapılan okulların fiziki yetersizliğidir.<sup>44</sup> Okulların bir isme bile sahip olmaması, mülteci eğitiminin pek önemsenmediği şeklinde anlaşıldığı için mülteciler, okulları “*Beşşâr İlkokulu*”, “*Abdulcâbir Teym İlkokulu*” gibi okul müdürlerinin ismiyle anmaktadır. Mültecilerin okulları böyle adlandırmasının diğer bir nedeni, müdürleri devletin kendisi ve hatta okulun padişahı gibi görmeleridir. Bu anlayış, sert, kaba ve acımasız müdür tasviri ile uysal ve hatta korkak olarak tasarlanan öğrenci ve velilerin ilişkisine de yansıtılır.<sup>45</sup> Dolayısıyla eğitimin içerik ve kalitesinden ziyade okulda yaşanan olaylar ve öğretmen-öğrenci ilişkisi romanda daha yoğun işlenir. Söz gelimi, müdürün terbiye ve temizliğe önem verdiği, her sabah elinde “*hizrâne*” denilen bir sopayla öğrencilerin mendillerini ve tırnaklarını kontrol ettiği ve genelde öğrencileri dövdüğü için hiç sevilmediği anlatılır. Okulda yaşanan bu şiddetten dolayı öğrenciler, ilkokuldan ortaokula geçişi el-Mahatta hapis-hanesinden el-Cifr hapis-hanesine nakil gibi görmekte<sup>46</sup> ve eğitim yıllarını bir ziyan olarak değerlendirmektedir.

Romanda öğretmenlerin verdiği eğitimden ziyade onların mizaçları hakkında bilgiler verilir. Sınıf öğretmeni Halid, sert ve kaba mizacı yüzünden öğrenciler tarafından pek sevilmemektedir. Ancak eğitimi önemseyen ve öğrencilerine özellikle tarihsel olayları anlatarak Arap bilincini yerleştirmeye çalışan Halid öğretmenin bir keresinde tahtaya Filistin haritasını çizmesi, öğrencilere siyasi propaganda yaptığı gerekçesiyle ceza almasına ve bir süre hapse girmesine sebep olur.<sup>47</sup> Halid öğretmenin eğitimdeki ciddiyeti ve bu vatansever duruşu hapisle ödüllendirilmiştir. Romandaki diğer bir öğretmen, ismi verilmeyip “*din dersi hocası*” diye anılan karakterdir. Bu şahıs, öğrencileri sürekli dinsizlikle suçlamakta ve öğrencilere şiddet uygulamaktadır. Öğrenciler, bu öğretmeni Allah tarafından Kurân’ı ezberlemeyenler için gönderilen bir ceza olarak görmektedir.<sup>48</sup> Din dersi hocasının bu karakterde tasarlanması, 1948-67 yılları arasında Müslümanlık kisvesiyle ortaya çıkan, Filistinli savunduğunu iddia eden ancak masum insanlara işkence yapan kişi veya grupları temsil ettiği düşüncesiyle ilgili olabilir. Ayrıca öğrencilerin

<sup>44</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 234.

<sup>45</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 197.

<sup>46</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 232.

<sup>47</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 222.

<sup>48</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 272-277.



tepkisi, bu kişi veya gruplara İslam'ı temsil gözüyle bakılmaması, yapılan hataların kişisel olarak algılanması ve İslam'a mal edilmemesi gereğinin bir işareti olarak anlaşılmalıdır.

Mülteci kampındaki bu okullarda yaşanan tüm olumsuzluk ve eğitim dışı eylemlere rağmen Nasrallâh, okulun vatan olarak görülmesi gerektiği düşüncesini ikonik bir örnekle ana kahraman Küçük üzerinden vurgular. Küçük'ün okula bir gün gitmemesi, teyzesi Meryem'in "*Sakın bir daha yapma! Asla izin vermem. Vatanımızı bir defa kaybettik. Bir daha kaybedemem.*"<sup>49</sup> şeklindeki ikazına sebep olur. Birçok eleştirmene göre isim ve yaşamından dolayı vatani temsil ettiği düşünülen Meryem'in bizzat okulu vatan olarak görmesi ve hayati derecede önemsemesi, Nasrallâh'ın özgür bir vatan tasavvurunu net bir biçimde yansıtmaktadır.

### 3.3. Mültecilerin Yaşadığı Ekonomik Sıkıntılar

1948-67 yılları arasında Ürdün'e göç etmiş Filistinli mültecilerin yaşamını ele alan roman, doğal olarak bu mültecilerin çektiği ekonomik sıkıntılara da değinir. Mültecilerin direndiği bu ekonomik zorluk, yaşadıkları mekânların tasvirinde, erkeklerin düşük bir ücret karşılığında taş ocaklarında risk altında çalışmalarında, çocukların ev geçimine katkı sağlamak amacıyla avlanmalarında veya ailelerini maddi açıdan rahatlatmak için evlenmek isteyen genç kızların evlilik umutlarında görülebilir. Karakterlerin farklı bağlamlarla geçmişe dair anlatımlarında yoksulluğun İsrail işgali nedeniyle başladığı, göç öncesi bereketli topraklara ve müreffeh bir hayata sahip oldukları, imtiyazlı işlerde çalıştıkları ve bir gelecek hayal edebildikleri vurgulanarak okurun yaşanan ekonomik değişimi görmesi beklenmiştir. Nitekim aynı karakterler, değişen şartlardan dolayı ekonomik yetersizliğin bedelini de ödemektedir. Taş ocaklarındaki iş kazalarında Ebû Halil gibi bazı mülteciler hayatını kaybederken Zevbe'a gibi diğer bazıları ise sakat bile olsa en azından hayatına devam edebildiği için şükretmektedir.

Yoksulluğun belirgin şekilde görüldüğü Cebelu'n-Nazif'de mültecilerin çoğu çadırda yaşarken Küçük'ün ailesi gibi bazı mülteciler ise çadır temin edemediği için vahşi hayvanların barınaklarını mesken edinmişlerdir. Ailesinin ve mültecilerin yoksulluğuna hayıflanan Küçük, özellikle mekân tasvirlerini kendisi yapmaktadır. Birinci şahadet bölümünde henüz anne karnındayken ailesinin yaşadığı mağarayı betimler. Buna göre mağaranın zeminine kuru otlar serilmiş, mağaranın önünde ise at nalına benzettiği yarım daire şeklinde bir avlu eklenmiştir. Annesi Ayşe, hamileliği sırasında kerpiç ve balçık kullanarak mağaraya bir ev görünümünü kazandırmak ve estetik

<sup>49</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 225.



açıdan güzel görünmesini sağlamak amacıyla bu avluyu eklemiştir.<sup>50</sup> Henüz ilk bölümdeki bu mekân tasvirleri, anlatılacak hikâyenin trajik olacağını okuyucuya hissettirir. Küçük'ün tasvirinden sonra hâkim anlatıcı, mağara kapısının derme çatma olduğunu, sürekli bozulduğunu, gıcırtilarla açılıp kapandığını ve özgürlüğe değil esarete açıldığını ifade ederek<sup>51</sup> trajedinin boyutunu gösterir.

Mültecilerin çadırlarda ve mağaralarda yaşadığı Cebelu'n-Nazîf bölgesi, Küçük'ün tasvirlerinden de anlaşıldığı gibi önceleri vahşi hayvanların yaşam alanıdır.<sup>52</sup> Ayrıca bölgenin jeolojik konumu, sel ve heyelan gibi afetlere karşı savunmasıdır.<sup>53</sup> Mülteciler, hayırseverlerin gönderdiği eskimiş eşyalarla döşediği çadırlarında kişisel bir yastığa bile sahip değildir. Bu trajik durum, bir yastığın üzerine konulan başlardan dolayı yastığın görünmediği şekilde tasvir edilmiştir.<sup>54</sup> Cebelu'n-Nazîf'in güven ve huzur vermekten uzak, mültecilerin kötü şartlarda yaşam mücadelesi verdiği bir yer olarak tasvir edilmesiyle mültecilerin yaşam şartlarının ortaya konulması ve okuyucuya yaşanan değişimin hissettirilmesi amaçlanmıştır. Tüm bu yoksulluk ve çaresizlik nedeniyle Ahmed Murşid, Cebelu'n-Nazîf'i "*Fakirliğin eteği*" olarak isimlendirmiştir.<sup>55</sup>

Mülteciler için refahı simgeleyen ve yerleşmek için uzun süre beklenmesi gereken mekân, ironik bir şekilde el-Vahadât Kampı'dır. Her ne kadar Cebelu'n-Nazîf'e kıyasla daha insani olsa da ihtiyaçların karşılanması noktasında yetersizdir ve bu yetersizlik kendisini ilk kışta gösterir. İlk kışın çok sert geçtiği, sokakların çamurdan yürünmez halde olduğu, tek odalı evlerin insan nefesiyle ısındığı, duvarların çok ince olduğu ve bu sebeple "*başını duvarlara vur*" deyiminin anlamını kaybettiği trajikomik şekilde anlatılarak<sup>56</sup> mültecilerin yaşadığı zor şartlar tasvir edilir. Evleri su bastığı için kadınların her sabah ıslanan örtü ve elbiseleri kurutmak için küçük pencerelerden dışarı astıkları,<sup>57</sup> çamurda yürüyebilecek insanların sadece çizme temin edebilen şanslı kişiler olduğu,<sup>58</sup> oluşan sellerin evlere, dükkânlara ve insanlara zarar verdiği<sup>59</sup> romanın devamında anlatılır. el-Vahadât kampında sert geçen kış sırasında soğuktan korunmak için kapı ve pencerelerin açılmayıp sadece

<sup>50</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 9.

<sup>51</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 33.

<sup>52</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 72.

<sup>53</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 38.

<sup>54</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 80.

<sup>55</sup> Ahmed Murşid, *el-Binye ve'd-dilâle fi rivâyeti İbrâhim Nasrallâh* (Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabîyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2005), 151.

<sup>56</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 94-95.

<sup>57</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 98.

<sup>58</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 95.

<sup>59</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 325.

insan nefesiyle ısıtılan evler ve tasarruf için kilometrelerce uzaklıktaki işe yürüyerek gidip gelen işçiler, mültecilerin yaşadığı ekonomik sıkıntıları göstermesi bakımından önemlidir.

Kamptaki en büyük değişim 1967'deki Arap-İsrail Savaşı'nda alınan yenilgiden sonra yaşanır. Savaşın neden olduğu büyük göç dalgası kamp etrafının çadırlarla dolmasına sebep olur. Bu durum, mültecilere temel ihtiyaçlarını karşılamalarında daha büyük zorluklar yaşatır. Mülteciler, UNRWA<sup>60</sup>'nın dağıttığı un, yağ, şeker gibi temel gıdalar için uzun kuyruklar oluşturmakta ve barınma sorunu yaşamaktadır. Yaşanan büyük değişim mültecilerin psikolojisini etkilediği için kuyruk sırasında tartışmalar ve kavgalar yaşanmaktadır. Nasrallâh, kamptaki ekonomik şartları ele alırken çarşı ve pazar meydanlarına da değinir. Kampın kendine has çarşısı, pazar yeri ve alışveriş meydanı bulunur. Meydanlarda küçük işletmeler ve atölyeler bulunurken çarşıda genelde ikinci el eşyaların satıldığı dükkânlar bulunmaktadır.<sup>61</sup> İkinci el elbise ve ev eşyaları, birkaç ekme bulunduran fırınlar ve elindeki yeşilliği satmaya çalışan pazarcılar,<sup>62</sup> mültecilerin ekonomik yetersizliğini yansıtmaktadır.

### 3.4. Siyasi Durum'un Mülteciler Üzerindeki Etkisi

İbrâhîm Nasrallâh, Filistin konulu romanlarında konu edindiği dönemin siyasi durumuna ışık tutmakta ve bu durumun Filistinli mülteciler üzerindeki psikolojik etkisini yansıtmaktadır. *Tuyûru'l-hazer* romanında olaylar 1948 yılında kurulan İsrail devletinin neden olduğu zorunlu göçle başlar ve 1967 yılındaki Arap-İsrail Savaşı'nın neden olduğu başka bir göçle son bulur. Ayrıca Deyr Yasîn katliamı ve Yahudilerin Kudüs'teki Kral Davud otelinde İngiliz subaylara düzenledikleri suikast saldırısı gibi tarihte yaşanmış olaylara da temas edilir.<sup>63</sup> Özellikle el-Vahadât kampında mülteciler üzerinde siyasetin psikolojik etkisini görmek mümkündür. Psikolojik durum, doğal olarak karakterlerin davranışlarına da yansımıştır. Küçük'ün casusluk yaptığını düşündüğü için eline bir balta alması ve “kulakların nerede” diyerek kampın duvarını parçalaması,<sup>64</sup> Meryem'in mültecileri siyasi yönetime karşı ayaklanmaya teşvik etmesi,<sup>65</sup> Halid Öğretmenin sınıf duvarlarına Filistin haritasını çizmesinden dolayı hapse mahkûm edilmesi,<sup>66</sup> Ali'nin büyük bir

<sup>60</sup> Birleşmiş Milletler Yakın Doğu'daki Filistinli Mültecilere Yardım ve Bayındırlık Ajansı. Bu yardım kuruluşu, 1948'de İsrail'in kurulmasından sonra çıkan Arap-İsrail Savaşları sırasında evlerini ve geçim kaynaklarını yitiren Filistinlilere yardım amacıyla Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 9 Aralık 1949'da kurulmuştur.

<sup>61</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 266.

<sup>62</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 283.

<sup>63</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 196.

<sup>64</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 175.

<sup>65</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 174.

<sup>66</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 39.

cesaretle radyodan Cemâl 'Abdunnâsır'ı dinlediği için Ürdün hükümeti tarafından hapse atılması gibi Filistinli mültecilerin bedel ödemeyi göze alarak gösterdikleri bu tepkiler, mültecilerin siyasi baskı altındaki psikolojik durumlarını yansıtır. Öte yandan bazı karakterlerin çocuklarına asıl ismi olmamasına rağmen "Cemal" diye hitap etmesi,<sup>67</sup> Hannûn'un savaş hazırlığında 'Abdunnâsır lehine slogan atması,<sup>68</sup> Ali'nin doğacak yeni çocuğuna "Cemal" ismini vermek istemesi, siyasetin toplumsal hayatı kuşatma seviyesini yansıttığı gibi mültecilerin Filistin direnişi konusunda dönemin siyasi taraftarlığını da göstermektedir.

Romanda geçen 1948 Nekkbe'si, Cemâl 'Abdunnâsır, Deyr Yasin katliamı ve 1967 yılındaki Arap-İsrail Savaşı, Nasrallâh'ın doğrudan aktardığı yaşanmış olaylardır. Romanda 1967 yılında yapılan Arap-İsrail Savaşı esnasında halkın silahsız veya çok kötü silahlarla savaşmak zorunda kaldığı anlatılırken, halkın iki taraf ordularını ve savaş durumunu gazetelerden ve Savtu'l-'Arab radyosundan takip ettiği ifade edilir. Romanda geçen Arap-İsrail Savaşı, gerçek hayattaki gibi Arapların yenilgisiyle sonuçlanır ve tüm bu olaylar aşırılıktan uzak bir şekilde sunulur. Bunun sebebi, Nasrallâh'ın romanı siyasi bir vesika gibi sunmaktan ziyade yaşanmış olayların arka planını göstermek istemesi ve özellikle mültecilerin duygularını yansıtmaya çabasıdır.<sup>69</sup> Tarihi gerçeklerle uyumlu verilen bütün bu bilgiler romanın gerçekliğini güçlendirmekte ve dönem hakkında bilgi edinmeyi sağlamaktadır.

Roman, Küçük'ün hayat hikâyesini temel olarak mültecilerin çektiği sıkıntıları ele aldığı gibi bu sıkıntıların sebeplerine de işaret etmektedir. Ayrıca birçok karakter Filistin'den sürgün edildiklerinde çevre devletlerin tavrı hakkında da bilgiler verir. Öte yandan mültecilerin beklediği kurtarıcı yine romandaki karakterlerin ilişkisi üzerinden sembolize edilir. Bunun en önemli örneği Meryem'in 1948'den itibaren Selman'ı beklemesi ancak 1967 savaşı başladığında Selman'ın gerçek yüzünün ortaya çıkmasıdır. Bu durum, mültecilerin yıllarca beklediği Filistin Kurtuluş Ordusunun halkın umudunu nasıl sömürdüğüne işaret ettiği gibi ironik mesajlar da barındırmaktadır. Söz gelimi, 1967 Arap-İsrail Savaşı anlatılırken kamptaki mültecilerin savaş için gönüllü birlikler oluşturduğu, neredeyse bütün mültecilerin katıldığı, kız ve erkek birliklerin ayrı olduğu ifade edilir. Bu da aslında Filistinli mültecilerin yıllardır sadece kurtarıcı beklemekle yetindiğini ve bekledikleri kurtarıcının aslında direniş başlatan kendileri olduğunu göstermektedir. Selman'ın gerçek

<sup>67</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 98.

<sup>68</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 319.

<sup>69</sup> Ali Surûr, "İbrâhîm Nasrallâh hâliyen mineş-şevâhid", *Cerîdetu'n-nehâr* (31 Ocak 1996).

yüzünün anlaşılmasından sonra savaşın ve direnişin başlaması, bu kanıyı destekler mahiyettedir.

### 3.5. Dinî İnancın Mülteciler Üzerindeki Etkisi

*Tuyûru'l-hazer* romanında İslam'ın temel kaynakları ayet ve hadislerden ıktibaslar yapılmış, mültecilerin inanç ve ibadetlerine sıklıkla yer verilmiştir. Örneğin taş ocağında patlama sonucu hayatını kaybeden Ebû Halil'in cenaze töreninde imamın okuduğu telkin ile Bakara suresinin 156.<sup>70</sup> ve Âl-i İmrân suresinin 185.<sup>71</sup> ayetleri bütünüyle verilmiştir.<sup>72</sup> Ayrıca Küçük'ün dayısı Yusuf, Ayşe'nin büyük zahmetlerle mağaraya ilave ettiği avlunun duvarına şükretmenin önemine vurgu yapan Neml suresi 40.<sup>73</sup> ayetin yazıldığı bir tablo asmıştır.<sup>74</sup> Dahası 1967 Arap-İsrail Savaşı sırasında savaştan korkan kadın ve çocukların güven ve zafer için Âl-i İmrân suresinin 174.<sup>75</sup> ayetini okudukları,<sup>76</sup> sert mizaçlı din dersi hocasının öğrencileri korkutmak için İbrâhîm suresinden ayetler okuduğu gibi bilgiler yer almaktadır.<sup>77</sup>

Romanda geçen ayetler lafzı ile beraber metne uygun halde tam olarak verildiği gibi sadece anlam olarak ayete işaret edildiği yerler de bulunur. 1967 Arap-İsrail Savaşı başlamadan önce Ürdün hükümeti silah dağıttığını ilan etmekte ve gönüllülerin bu silahlara ulaşabileceğini söylemektedir. Ancak halkın herhangi bir silahlanma durumu yoktur ve işin aslı, savaş başladığında radyolarda yapılan açıklamadan anlaşılır: “*Sabredin ve sabırda yarışın. Onları bulduğunuz yerde ellerinizle, tırnaklarınızla ve dişlerinizle öldürün.*”<sup>78</sup> Bu açıklamanın ilk kısmı Âl-i İmrân suresinin 200.<sup>79</sup> ayetinden, ikinci kısmı ise Nisâ suresinin 89.<sup>80</sup> ayetinden anlam olarak alıntılanmıştır. Bu örnekte de

<sup>70</sup> Bakara/156. Ayetin meali: Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, “Doğrusu biz Allah’a aidiz ve kuşkusuz O’na döneceğiz” derler.

<sup>71</sup> Âl-i İmrân/185, Ayetin meali: Herkes ölümü tadacaktır; yaptıklarınızın karşılığı size eksiksiz olarak ancak kıyamet gününde verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılır da cennete konursa artık kurtulmuştur. Dünya hayatı zaten aldatıcı şeylerden ibarettir.

<sup>72</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 48.

<sup>73</sup> Neml/40. Ayetin meali: (Bu konuya dair) kitaptan bir bilgisi olan ise, “Ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm” diye cevap verdi. Süleyman, tahtı yanı başına yerleşmiş olarak görünce şöyle dedi: “Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan rabbimin bir lutfudur. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, kerem sahibidir.”

<sup>74</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 187.

<sup>75</sup> Âl-i İmrân/174. Ayetin meali: Bunun üzerine Allah'ın lütfü ve keremiyle kendilerine hiçbir fenalık dokunmadan geri döndüler Allah'ın rızasına da uymuş oldular. Allah büyük lütf sahibidir.

<sup>76</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 324.

<sup>77</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 277.

<sup>78</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 310.

<sup>79</sup> Âl-i İmrân/200. Ayetin meali: Ey iman edenler! Sabredin, kararlılıkta yarışın, düşmana karşı hazırlıklı olun (birbirinize dayanıp bağlanın), Allah'a karşı gelmekten sakının ki başarıya ulaşabilesiniz.

<sup>80</sup> Nisâ/89. Ayetin meali: Kendileri nasıl inkâr etmişlerse sizin de öyle inkâr etmenizi, böylece onlara eşit ve benzer hale gelmenizi isterler. (İman edip) Allah yolunda hicret edinceye kadar onlardan dostlar edinmeyin. Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın, bulduğunuz yerde öldürün; hiçbirini dost

görüldüğü üzere Nasrallâh, karakterlerin psikolojik durumlarına göre dini değerlere başvurmaktadır.<sup>81</sup> Böylece karakterlerin ayetlerden güç aldıkları ve ibadetlere sarılarak zor durumları aştıkları görülür. Nasrallâh'ın romana işlediği bu derin anlayış, bizzat mülteci psikolojisini yaşamış olmasından kaynaklanmaktadır.

Romanda hadislerden genellikle anlam olarak iktibas yapılmış olup lafzen sadece din dersi hocasının öğrencileri uyarmak için söylediği bir hadis bulunmaktadır. Öte yandan birçok yerde anlam olarak hadis iktibasları mevcuttur. Örneğin, Halil'in Samîra tarafından kendilerine gelen uygunsuz teklifi Küçük'e iletmesi ve Küçük'ün bu teklif karşısındaki tavrının “*Düşüncesini Küçüğe ilettili. Artık hiçbir şeyden emin olamayan Küçüğe... Küçük hiç sevinmedi. Çünkü aynı delikten ikinci kez sokulmaktan korkuyordu.*”<sup>82</sup> şeklinde ifade edilmesi, anlam olarak “*Mümin bir delikten iki kez sokulmaz*”<sup>83</sup> hadisinden iktibas edildiğini gösterir.

Romanda yaratılış evresi gibi temel dinî inanışlara da atıf yapılmıştır. Küçük, henüz anne karnındayken “*nutfe*” ve “*alaka*” evrelerinden geçtikten sonra cenin bedenine ruhun girmesiyle anne karnının şeffaf olması gerektiğini düşünür. Böylece cenin doğana kadar içeride sıkılmamış ve dış dünyayı izleme imkânına sahip olmuş olur.<sup>84</sup> Burada Küçük'e söylenen bu evreler ve düşünce el-Mu'minûn sûresinin 13-14.<sup>85</sup> ayetlerinden alınmıştır. Küçük'ün çalıştığı fabrikada meyvelerin yenilmesi yasaktır ve bu yasak çiğnendiği durumda işten çıkarılma söz konusudur. Küçük, bu durumu Hz. Âdem'in yasak yiyeceği yemesinden dolayı cennetten atılmasına benzeter.<sup>86</sup> Dinî inancı gösteren başka bir yer ise Küçük'ün doğduktan kısa bir süre sonra gökyüzünün maviliğine hayran kalması ve En'âm suresi 76. ayetini<sup>87</sup> okumasıdır. Romanda meleklerin cinsiyetsiz ve günahsız olduğu ve ölümün ecele bağlı olduğu<sup>88</sup> şeklindeki düşünceler, dinin karakterler üzerindeki etkisini gösterir. Öte yandan Sa'ûd'un okuldan atıldıktan sonra her fırsatta kız okulunun

---

ve yardımcı edinmeyin.

<sup>81</sup> Abdulkadir Karacadağ, *İbrâhîm Nasrallâh ve Tuyûru'l-Hazer Adlı Romanı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020), 89.

<sup>82</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 219.

<sup>83</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Edeb”, 83 (No. 6133).

<sup>84</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 340.

<sup>85</sup> El-Mu'minûn/13-14. Ayetin meali: Sonra onu sağlam bir korunakta nutfe haline getiriyoruz. Ardından nutfeyi (döllenmiş yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et (görünümünde) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz; nihayet onu bambaşka bir varlık halinde inşa ediyoruz. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.

<sup>86</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 312.

<sup>87</sup> En'âm/76. Ayetin meali: “Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi. Yıldız batınca da “Batanları sevmen” dedi.

<sup>88</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 290-291.

etrafında dolaşması ve yaptığı şeyin tavafa benzetilerek<sup>89</sup> babası tarafından sert bir dille eleştirilmesi, Hac ibadetinden yapılan bir iktibas türüdür.

Romandaki bu dinî iktibasların yanı sıra birçok karakter semavi dinler için kutsiyet arz eden mekân ve şahsiyetlere benzetilir. Bunların ilki romanın henüz giriş kısmı olan şehadet bölümünde okurun karşısına çıkar. Anne karnında bir cenin olan Küçük'ün düşünebilmesi ve konuşabilmesi Hz. İsa'ya, kendisini güven ve huzur içinde hissettiği ana rahmi ise Filistin'e benzetilmiştir. Nitekim Hz. İsa Filistinlidir. Küçük'ün Hz. İsa'ya ve ana rahminin Filistin'e benzetildiği yerde doğal olarak Küçük'ün annesi Ayşe, Hz. Meryem'e, Küçük'ün âşık olduğu kuşlar ise vahiy meleği Hz. Cebrail'e benzetilmiştir. Bu, anne karnındayken dut ağacının altında duyduğu serçe sesine âşık olup hemen doğmak isteyen Küçük'ün davranışından da anlaşılmalıdır.<sup>90</sup> Küçük üzerinden yapılan benzetmeler bunlarla sınırlı değildir. Küçük, doğduktan bir müddet sonra “*mavi parça*” olarak nitelediği gökyüzüne hayranlık duymuş ve bunun hakkında kendi kendine sorular sormuştur. Bu olay, Kurân'da geçen Hz. İbrâhîm'in rabbini arayıp bulmasına benzemektedir.<sup>91</sup> Bazı eleştirmenler, yazarın bu benzetme ile özgürlüğe ve hakikate ulaşmak isteyen Filistinlilerin kendilerini hesaba çekmeleri gerektiğini, yanlışlardan vazgeçip hakikat ve doğrunun peşine düştükleri takdirde özgürlüğe ulaşabileceklerini vurgulamak istediğini ifade etmişlerdir.<sup>92</sup> Küçük'ün Hz. İbrahim'e benzetildiği ikinci yer, kampa hâkim olan siyasi baskıya isyan edip teyzesi Meryem'i de buna teşvik etmesi ve eline aldığı balta ile laf taşıdığını düşündüğü duvarlara vurmasıdır. Bu durum, Hz. İbrahim'in babasını ve kavmini doğruya davet edip putlara karşı başlattığı direnç sonrası onları balta ile kestiği olaya benzemektedir.<sup>93</sup> Küçük'ün yaptığı bu davranış, kişinin asıl yıkması gereken duygunun kendi korkusu olduğu şeklinde de anlaşılabilir.<sup>94</sup>

Kuşlarla anne karnındayken tanışan Küçük'ün yaşadığı on üç yıl boyunca en büyük dostu kuşlardır. Onlarla yer, içer, gezer, konuşur ve onlar üzerinde hâkimiyeti bulunurdu. Onun bu durumu Hz. Süleymân'ın mucizelerine benzetilmiştir.<sup>95</sup> Nitekim Hz. Süleymân da hayvanlarla konuşabiliyordu. Özellikle hüdhüd kuşu ile olan hikâyesi Kuran'da geçmektedir.<sup>96</sup> Romanın son kısmında Küçük ablukaya alınır ve çatışma esnasında şehit edilir veya şehit edilmeden kuşlar tarafından göğe yükseltilir. Burası muallak olmakla

<sup>89</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 278.

<sup>90</sup> Abdulkâdir, *Fedâu't-tecâvuz*, 151-153.

<sup>91</sup> Bknz. Enâm/76.

<sup>92</sup> Abdulkâdir, *Fedâu't-tecâvuz*, 154-155.

<sup>93</sup> Bknz. Enbiyâ/58.

<sup>94</sup> Karacadağ, *İbrâhîm Nasrallâh ve Tuyûru'l-Hazer Adlı Romanı*, 92.

<sup>95</sup> Abdulkâdir, *Fedâu't-tecâvuz*, 156.

<sup>96</sup> Bknz. Neml/20-21.

beraber burada Küçük'ün ablukaya alınıp öldürülmeden kuşların kanatları üzerinde göğe yükseltilmesi Hz. İsa'ya<sup>97</sup>, gelen düşmanların sadece Küçük'ün gömleğini bulması ise Hz. Yûsuf'un<sup>98</sup> hadiselerine benzetilmiştir.<sup>99</sup>

### 3.6. Kültürel Değerler

Filistin'de 1948 sonrası yaşanan göç ile birlikte ülkelerini terkedip Ürdün'e sığınan mültecilerin yaşamlarına ışık tutan ve birçok gerçek hikâyeyi barındıran *Tuyûru'l-hazer* romanı, Filistinli mültecilerin gelenek, görenek ve kültürel değerleri hakkında da bilgiler sunar. Bu bilgilerin yaşanan olaylara ustalıkla işlenmesi, romanın doğallığını, samimiyetini ve gerçekliğini arttırmaktadır. Söz gelimi, Zevbe'ânın Ummu Halil'e talip olduğunu ifade etmek için Ebû Halil'in kabri üzerine attığı örtü, Filistin kültüründe eski bir geleneği yansıtır. Yazar, bunu romanda uygulayarak hem önemini göstermiş hem de unutulmasını önlemeye çalışmıştır.<sup>100</sup> Ali ile evlenen Ayşe, gebe kalmak için birçok geleneksel yola ve alternatif tıbbı başvurur. Ayşe'nin kırk çeşit bitkiyi bir tencerede kaynatması ve buharını yüzünde hissetmeye çalışması bunlardan biridir. Bu ilginç uygulama sırasında Ayşe'nin "Eğer bu da fayda vermezse başka bir şey fayda vermez."<sup>101</sup> sözleri, geleneğe olan inancını gösterir.<sup>102</sup> Ayşe'nin bir süre sonra hamile kalması, onu bu tür adetlerden alıkoymaz. Geleneksel bir istek olarak erkek çocuk doğurmak isteyen Ayşe, bebeğin cinsiyetini öğrenebilmek için yine eski bir Filistin geleneğine başvurur. Bir kaba su doldurur ve sütünü kabın içine damlatır. Sütün dağılmadan dibe inmesi Ayşe'yi sevindirir. Geleneklere göre<sup>103</sup> bu, çocuğun erkek olduğuna işarettir. Ancak Ayşe, tatmin olmak için başka bir yola başvurur ve sütünü sürdüğü bir ipi karınca yuvasının önüne bırakır. Karıncalar süt kokan ipe üşüşünce, çocuğun erkek olacağına artık emin olur.

Romanda edebî ve kültürel değerlerden olan mersiye, ninni ve şiirlerden de alıntılar bulunur. Ayşe Küçük'ü, Ummu Halil ise Hannûn'u uyutmak için ninniler söyler. Ayrıca Ummu Halil, kocası öldüğünde Filistinli şair Hâlid Nusret'e ait beyitler okuyarak yaşadığı acıyı ifade eder. Öte yandan Küçük üzerinden yansıtılan kültürel değere örnek olarak babasının yokluğunda bileğine sardığı beyaz mendil gösterilebilir. Filistinli erkekler evin büyüğü olduklarını ve geçimi kendilerinin sağladıklarını ifade etmek için bilekle-

<sup>97</sup> Bknz. Nisâ/158.

<sup>98</sup> Bknz. Yûsuf/12-18.

<sup>99</sup> Abdulkâdir, *Fedâu't-tecâvuz*, 157.

<sup>100</sup> Karacadağ, *İbrâhîm Nasrallâh ve Tuyûru'l-Hazer Adlı Romanı*, 93.

<sup>101</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 46.

<sup>102</sup> Hemşinli, "İbrahim Nasrallah'ın Tuyûru'l-Hazer Romanındaki Bazı Halk Kültürü Unsurları", 251.

<sup>103</sup> Mûsâ Rubâbe'e, *Kıraât fî rivâyeti Tuyûru'l-hazer* (İrbid: Cami'atu Yermük, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1997), 3-4.



rine beyaz veya sarı bir mendil sararlardı.<sup>104</sup> Bundan dolayı Küçük, babası hapisten çıkana kadar hem okulda hem de fabrikada sağ bileğine beyaz bir mendil takmıştır.<sup>105</sup>

Araplar, tarih boyunca hurma ve zeytin gibi bazı bitkilere değer verdiği gibi deve ve kuş gibi bazı hayvanlara da kutsiyet atfetmişlerdir. Cahiliye dönemindeki bazı Araplar, 'yâfet ve zecr denilen ilimlerle meşgul olmuş ve kuşlar hakkında bilgi edinmişlerdir. Hatta seyahatlerini ve davranışlarını kuşların uçuş ve ötme şekline göre belirleyenler bile olmuştur.<sup>106</sup> Romanda bu inanış ve geleneğin bir tezahürü olarak Ummu Sureyyâ ve Ebû Fuad, ölen yakınlarına kuşlar aracılığıyla haber gönderdiklerine inanır. Küçük'ün öldükten sonra kuşlarla beraber cennete gitmesi, ruh için yapılan kuş tasvirine ve ölen kişinin uçabildiğine olan geleneksel inanışı yansıtır. Ayrıca kuşlar, tarih boyunca insanlık tarafından özgürlük sembolü olarak görülmüştür. Romanda kuş tasviri ve karakterler üzerindeki etkisine önem verilmiş ve bu geleneksel inanışlar referans alınarak kuşlar romanın ismi ve sembolü haline getirilmiştir.

## SONUÇ

İbrâhîm Nasrallâh'ın Filistin'i çeşitli yönleriyle ele aldığı ve her birinde farklı bir tarihsel aralığı işlediği *el-Melhâtu'l-Filestîniyye* adlı roman serisi, ülkemiz dahil birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Çalışmamız serinin ilk romanı olan ve Filistinli mültecilerin Ürdün'deki mülteci kamplarında verdikleri yaşam mücadelesini ele alan *Tuyûru'l-hazer* adlı romanı konu edinmektedir. 1996 yılında yayımlanan söz konusu romanda "Küçük" olarak adlandırılan ana kahramanın hayatı temel alınarak 1948-1967 yılları arasında Ürdün'deki Filistinli mültecilere dair bilgiler sunulmuştur. Bu hayat hikayesi üzerinden ekonomik sıkıntılar sebebiyle yoksulluk içinde mağaralarda ve kamplarda yaşayan mültecilerin geçim sıkıntıları, çalışma şartları, eğitim durumları ve aile yapıları hakkında bilgiler verilmiş, zor şartlarda çalışmaya mecbur kaldıkları, eğitimlerinin önemsenmediği, gayri insani meskenlere ve durumlara layık görüldüğü ve dahası psikolojik olarak siyasi bir baskıya maruz kaldıkları vurgulanmıştır. Çalışmamızda romandaki sosyal yapı aile, eğitim, ekonomi, siyasi durum, din ve kültürel değerler alt başlıklarına ayrılarak söz konusu durumlar Filistinli mülteciler üzerindeki etkisiyle ilişkilendirilmiştir. Bu amaçla öncelikle romandaki evlilik olgusu incelen-

<sup>104</sup> Nerîmân Ahmed Ebû 'Ulyân, *Tevzîfu't-turâs fî rivâyeti'l-Melhâti'l-Filestîniyye li İbrâhîm Nasrallâh* (Gazze: Câmî'atu'l-Ezher, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 87.

<sup>105</sup> Nasrallâh, *Tuyûru'l-hazer*, 194.

<sup>106</sup> Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Cahiliye Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014), 66.; Hemşinli, "İbrahim Nasrallah'ın *Tuyûru'l-Hazer* Romanındaki Bazı Halk Kültürü Unsurları", 253.



miş ve romanda toplumun çekirdek yapısı olan ailenin farklı yönlerinin ve çeşitlerinin sunulduğu tespit edilmiştir. Ayrıca evliliği etkileyen ekonomik ve psikolojik etkenler göz önünde bulundurulduğunda, göçün yol açtığı ekonomik sorunların genç kızların evliliği bir kurtuluş olarak görmelerine sebep olduğu ve ailelerinin de ekonomik sıkıntılar ve geleneksel faktörlerden dolayı kızları bir yük olarak gördüğü saptanmıştır. Nasrallâh'ın eğitime en az vatan kadar kutsiyet atfetmesi ve çoğu eserinde eğitimin önemine dikkat çekmesinden dolayı çalışmada mültecilerin eğitim koşulları incelenmiş ve mültecilerin oldukça elverişsiz ortamlarda eğitim gördüğü, öğretmen-öğrenci/veli ilişkilerinin korkuya dayalı olduğu ve psikolojik şiddet içerdiği, bundan dolayı öğrencilerin eğitim hayatını ömrün ziyan edilmesi olarak algıladığı tespit edilmiştir.

1948-1967 yılları arasında Ürdün'e göç etmiş Filistinli mültecilerin yaşamını ele alan roman, doğal olarak bu mültecilerin çektiği ekonomik sıkıntılara da değinir. Mültecilerin yaşadığı ekonomik zorluk, mekânların tasviri, erkeklerin düşük bir ücret karşılığında taş ocaklarında risk altında çalışmaları, çocukların ev geçimine katkı sağlamak amacıyla avlanmaları veya ailelerini maddi açıdan rahatlatmak için evlenmek isteyen genç kızların evlilik umutlarında görülebilir. Ayrıca karakterlerin farklı bağlamlarla geçmişe dair yaptıkları anlatımlarda yoksulluğun İsrail'in işgali nedeniyle başladığı, göç öncesi bereketli topraklara ve müreffeh bir hayata sahip oldukları, imtiyazlı işlerde çalıştıkları ve bir gelecek hayal edebildikleri vurgulanmış ve okurun yaşanan ekonomik değişimi görmesi beklenmiştir. Romanda Nekbe ve Nekse dönemlerinin siyasi durumuna ışık tutulmuş ve Filistinli mülteciler üzerindeki psikolojik etkisini yansıtılmıştır. Nekbe, Nekse, Deyr Yaşin katliamı ve Yahudilerin Kudüs'teki Kral Davud otelinde İngiliz subaylara düzenledikleri suikast gibi tarihte yaşanmış olaylara temas edilmiş ve bunların mülteci hayatına yansımaları betimlenmiştir. Roman, mülteci yaşamına dair bilgiler sunarken İslam'ın temel kaynakları ayet ve hadislerden alıntılar yapmış ve mültecilerin inanç ve ibadetlerine de değinmiştir. Ayrıca roman, Ürdün'e sığınan, mültecilerin gelenek, görenek ve kültürel değerlerine ilişkin birçok betimleme içermektedir. Nasrallâh'ın roman karakterlerini gerçek hayattan alması ve anlattığı olayların birçoğunun yaşanan hadiselerle dayanması, romanın gerçeklik duygusunu arttırmaktadır. Nasrallâh, tüm bu eleştirileri yaparken hayatın içinden olan aşk, evlilik, aile, dostluk, gelenek, görenek ve kültürü de romandaki olaylara yedirmiştir. Karakterlerin eğitimini, sevgisini, evliliğini, kavgasını, başarısını, başarısızlığını ve ölümünü anlatarak mültecilerin insan olduklarını ironik bir şekilde hatırlatmıştır. Özellikle mültecilerin yaşadığı ruhsal bunalımlar veya devletin oluşturduğu siyasi baskıya karşı

dinî referanslara başvurarak mültecilerin yaşamına ve sıkıntılarına kutsiyet yüklemiştir. Bu bağlamda roman, her bireyin içinde olduğu duruma bakılmaksızın kutsal kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

## KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim

Abdulkâdir, Muhammed. *Fedâu't-tecâvuz*. Amman: Dâru'ş-şurûk li'n-neşr ve't-tevzî, 2012.

Aktaş, Şerif. *Anlatma Esasına Bağlı Edebi Metinlerin Tahlili*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2017.

Armaoğlu, Fahir. *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1995*. Ankara: Alkım Yayınevi, 2010.

Bostancı, Ahmet. *İbrahim Nasrallah ve Filistin Konulu Romanları*. İstanbul: Paradoks Yayınları, 2013.

Bostancı, Ahmet. "Ürdün'de Roman Edebi Türünün Tarihi Gelişimi". *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 35 (2012), 7-22-22.

Cum'a, Huseyn. "Ürdün ve Filistin'de Öykü Sanatının Tohumları". çev. Musa Yıldız. *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 33-44.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Cahiliye Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014.

Derrâc, Faysal. "et-Tayarânu'l-Filestîni beyne'l-ekfâsi'l-mute'âkibe". *Mecelletu'l-Vasat* b.y./b.y. (1996), b.y.

Ebü 'Ulyân, Nerîmân Ahmed. *Tevzîfu't-turâs fî rivâyeti'l-Melhâti'l-Filestîniyye li İbrâhîm Nasrallâh*. Gazze: Câmî'atu'l-Ezher, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Esed, Nâsirüddin el-. *el-İtticâhât el-edebîyye el-hadîse fî Filestîn ve'l-Urdunn hattâ sene 1950*. Amman: Dâru'l-feth, 2. Basım, 2009.

Hemşinli, Tuba Nur. "İbrahim Nasrallah'ın Tuyûru'l-Hazer Romanındaki Bazı Halk Kültürü Unsurları". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (2022), 239-255. <https://doi.org/Doi 10.17050>

î, Suleymân el-Ezra'. *er-Rivâye el-cedîde fî'l-Urdun*. Amman: Vizâretu's-Sekâfe, 1998.

İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.

Karacadağ, Abdulkadir. *İbrâhîm Nasrallâh ve Tuyûru'l-Hazer Adlı Romanı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Mecâlî, Muhammed Ahmed el-. *Dirâsât fi'l-edebi'l-Urduniyyi'l-mu'âsır*. Amman: Vizâretu's-Sekâfe, 2015.
- Murşid, Ahmed. *el-Binye ve'd-dilâle fi rivâyeti İbrâhîm Nasrallâh*. Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2005.
- Muş'il, Nidâ Ahmed. *el-Vasf fi tecribeti İbrâhîm Nasrallâh*. Amman: Vizâretu's-Sekâfe, 2015.
- Nasrallâh, İbrâhîm. *es-Siretu't-tâira; ekal min 'aduv ekser min sadîk*. Beyrut: Daru'l-'Arabiyye, 2010.
- Nasrallâh, İbrâhîm. *Kitâbu'l-kitâbe*. Amman: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2018.
- Nasrallâh, İbrâhîm. *Tuyûru'l-hazer*. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 2012.
- Rubâbe'e, Mûsâ. *Kıraât fi rivâyeti Tuyûru'l-hazer*. İrbid: Cami'atu Yermûk, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Somuncuoğlu, Ecehan. "On Dokuzuncu Yüzyılda Nahda Hareketi: Modern Arap Düşüncesinin Oluşumu, Kapsamı ve Sınırları". *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (2015), 103-120.
- Surûr, Ali. "İbrâhîm Nasrallâh hâliyen mineş-şevâhid". *Cerîdetu'n-nehâr* (31 Ocak 1996).
- Şahrûr, Feyrûz Mecdî Nimr. *el-Musakkafu'l-beynî fi hâleti'l-Filestîni; İbrâhîm Nasrallâh nemûzec*. Râmellâh: Câmî'atu Birzeit, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Tomar, Cengiz. "Ürdün". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XLII/357-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- 'Ubeyd, Muhammed Sâbir. *Kıraât fi'l-mudevveneti'l-ibdâ'iyye li İbrâhîm Nasrallâh*. Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2008.
- 'Ubeyd, Muhammed Sâbir - Beyâtî, Sûzân. *el-Kevnu'r-ruvâ'i; kıraât fi'l-Melhâti'l-Filestîniyye li İbrâhîm Nasrallâh*. Beyrut: el-Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2007.
- Yûnus, Mihned. "Rivâye lâ tentehî rivâye lâ teşihu". *Mecelletu'l-âdâb* (15 Temmuz 1997).
- Zeynuddîn, Ahmed. "Tuyûru'l-hazer mu'ânâtu'l-Filestîniyyîn fi 'tibârî'l-istizkârî". *Cerîdetu'l-Hayât* (29 Ocak 1996).
- Ziyâdât, Teysîr Muhammed. "Mustafa Vehbî Tel (Ârâr)'in Hayatı ve Şiiri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2015), 51-65.



# BİR HRİSTİYAN MEZHEBİ OLARAK ÜNİTERYANİZMDE TANRI ANLAYIŞI VE TESLİS ELEŞTİRİSİ

CONCEPT OF GOD AND CRITICISM OF THE TRINITY IN UNITARIANISM AS A  
CHRISTIAN SECT

## ABDULKADİR KIYAK

DOÇ. DR., İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

DİNLER TARİHİ ANA BİLİM DALI

ASSOC. PROF., İNÖNÜ UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY.

MALATYA, TÜRKİYE

[abdulkadir.kiyak@inonu.edu.tr](mailto:abdulkadir.kiyak@inonu.edu.tr)

<http://orcid.org/0000-0003-2399-8654>

## YAKUP TAŞ

DR., İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

DİNLER TARİHİ ANA BİLİM DALI

DR., İNÖNÜ UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

MALATYA, TÜRKİYE

[jakubtas@hotmail.com](mailto:jakubtas@hotmail.com)

<http://orcid.org/0000-0002-1860-8845>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1369020>

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30 Eylül / September 2023

Kabul Tarihi / Accepted

25 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Kiyak, Abdulkadir – Taş, Yakup, "Bir Hristiyan Mezhebi Olarak Üniteryanizmde Tanrı Anlayışı ve Teslis Eleştirisi [Concept of God and Criticism of the Trinity in Unitarianism as a Christian Sect]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/2 (Aralık/ December 2023): 443-460.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

[ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr](mailto:ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr)



## BİR HRİSTİYAN MEZHEBİ OLARAK ÜNİTERYANİZMDE TANRI ANLAYIŞI VE TESLİS ELEŞTİRİSİ\*

### Öz

Çalışmamızda Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren tartışma konusu olan teslis inancı ve teslis inancını kabul etmeyen Üniteryanizm mezhebinin teslise bakışı ele alınmıştır. Tarihi kökleri 325 İznik Konsiline dayandırılan, XVI. yüzyılda Polonya ve Transilvanya bölgesinde ortaya çıkmış olan Üniteryanizm teslis inancını reddeden tutumu ile dikkat çekici bir mezheptir. 325 İznik Konsilinde İsa'nın Tanrısal bir figür olarak kabul edilmesinden sonra 381 İstanbul Konsilinde Kutsal Ruh'un Tanrılığının kabul edilmiştir. Bu inanç sistemi teslis doktrini ile açıklanmıştır. Bu konsillerde kabul edilen kararlar daha sonra Ortodoksluk ve Protestanlık şeklinde büyük ayrılıklar olmasına rağmen tüm bu mezheplerde aynı şekilde kabul görmüştür. Yeni Ahit'te teslis ifadesi olmamasına rağmen teslis inancı Hristiyan iman ikrarında temel doktrindir. Kutsal Üçlüğün sırrının eşit ve farklı üç şahıs yalnız bir Tanrı'nın olduğu ifade edilir. Bu ifade anlaşılması zor bir ifadedir. Bir yandan eşit ve farklı üç şahıstan bir yandan da yalnız bir Tanrı'dan söz edilmesi konunun anlaşılmasının zorluğunu bize göstermektedir. Nitekim Hristiyanlar bu anlaşılması ve izah edilmesi zor konunun insan aklı ile değil "ilham" ile anlaşılması gerektiğini söylerler. Teslisin çok Tanrıcılık olduğu eleştirisine karşı Hristiyan dini otoriteleri üç farklı Tanrı'ya değil Tanrı'nın üç farklı tezahürüne iman ettikleri şeklinde bir açıklama yapmaktadır. Hristiyanlar bu üç tezahürü Tanrı'nın maske giymiş hali olarak tasavvur ederler. Bu maskelerle Tanrı'nın üç rolü olduğu belirtilir. Teslisin ilk unsuru Baba'dır. Teslisin ikinci unsuru İsa Mesih, Hristiyan inancına göre Tanrı'nın Oğlu'dur. Tanrı ile İsa aynı cevherdendir. Teslis inancının üçüncü unsuru ise Kutsal Ruh'tur. Hristiyan inancına göre Kutsal Ruh, İsa'nın tüm faaliyetlerinde yanında olmuştur. Günümüzde de faaliyetlerine Kilise aracılığı ile devam etmektedir.

Katolik Hristiyan inanç sisteminde teslis inancına büyük önem atfedilmiş ve teslisi inkâr edenlere yakarak öldürme dâhil büyük cezalar uygulanmıştır. Teslis inancı daha sonra ortaya çıkan Ortodoks ve Protestan Hristiyanlık tarafından da kabul görmüş bir doktrindir. Üniteryanizmin çıkış noktası olan teslis karşıtı görüşleri Hristiyanlığın doğması ve İsa'nın çarmıha gerilmesi ile başlamıştır. İznik Konsilinin toplanmasına neden olan Ariuşçu fikirler erken dönem Hristiyanlıkta oldukça yaygınlaşan bir görüş olmuş hatta Roma İmparatoru Konstantin döneminde (272-337) egemen mezhep olduğu yönünde bilgilere ulaşılmıştır. Bu görüşün yayılması ve Hristiyanlar arasında tartışmaların çıkması neticesinde Konstantin İznik Konsilinin toplanmasına karar vermiştir. Teslis karşıtı görüşler 325 İznik Konsili öncesi Arius ile yaygınlaşmış ancak İznik Konsilinde bu görüşler reddedilmiştir. Arius Kilise'den azledilmiş ve teslis karşıtı görüşler sapkın görüşler olarak kabul edilmiştir. Arius, İsa'nın Tanrı tarafından yaratılmış bir beşer olarak görmüş ve İsa'nın Tanrısal bir figür olduğunu kesin bir şekilde reddetmiştir. Arius'a göre ezeli olan tek varlık Tanrı'dır. Daha sonra verilen cezalar sebebiyle teslis karşıtı görüşlere çok fazla rastlanmamıştır. Orta Çağ boyunca Katolik Kilise'nin hem siyasi hem de dini bir güç olması sebebiyle tüm karşı görüşler baskı altına alınmıştır.

XVI. yüzyıl reform hareketleri ile teslis karşıtı görüşler tekrar ayyuka çıkmıştır. Michael Servetus, Faustus Socinus, John Biddle, George Blandrata ve Francis David gibi şahsiyetler teslis karşıtı görüşlere öncülük etmişlerdir. Servetus teslis karşıtı görüşlerin oluşmasında önderlik etmiş ve kendinden sonra gelen anti teslis görüşleri etkilemiştir.

\* Bu çalışma; İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda Yakup Taş tarafından Doç. Dr. Abdulkadir Kıyak danışmanlığında hazırlanmış olan, *Üniteryanler Üzerine Bir Araştırma (Transilvanya Kilisesi Örneğinde)* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

Socinus özellikle Polonya'da teslis karşıtı görüşlerin yaygınlaşmasında önemli bir figür olmuştur. John Biddle İngiltere'de teslis karşıtı görüşlerin babası olarak görülmektedir. Blandrata ve David ise günümüzde de cemaatleri bulunan Transilvanya bölgesinde etkili olmuşlardır. Daha sonra Üniteryanizm özellikle Amerika Birleşik Devletlerinde gelişim göstermiş ve tüm Üniteryenleri tek çatı altında toplayan Unitarian Universalist Association (Üniteryen Üiversalist Kurumu) isimli kuruluş burada kurulmuştur. Günümüzde en fazla Üniteryenin yaşadığı ülke olan Amerika Birleşik Devletleri'nde William Ellery Channing ve Joseph Priestley etkili kişiler olmuşlardır. Farklı ülkelerde farklı kişilerin önderliğinde gelişim göstermiş olan Üniteryanizmin en önemli ortak noktası ise net bir tek Tanrı inancına sahip olmuş olmasıdır.

Tüm bu teslis karşıtı görüşler günümüz Üniteryanizm mezhebinin tarihi köklerini oluşturmaktadır. Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri ve Romanya başta olmak üzere birçok ülkede yaşamlarına devam eden Üniteryenler tek Tanrı inancına vurgu yapmakta ve İsa'nın Tanrısal bir figür olduğunu reddetmektedirler. Üniteryenlere göre İsa çok önemli bir şahsiyet olmakla beraber asla Tanrı değildir. Kutsal Ruh'un da Tanrılığını reddeden Üniteryenlere göre Tanrı, dünyadaki faaliyetleri için herhangi bir aracıya ihtiyaç duymaz. Üniteryanizm bu anlamda diğer Hristiyan mezheplerden çok farklı bir tutum sergilemektedir. Çalışmamızda genel Hristiyan inancındaki teslis anlayışı ve Üniteryanizm mezhebinin teslis eleştirisi ve tek Tanrı inancı ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Üniteryanizm, Teslis, Arius, Servetus

## CONCEPT OF GOD AND CRITICISM OF THE TRINITY IN UNITARIANISM AS A CHRISTIAN SECT

### Abstract

In our study, the belief in the trinity, which has been a matter of debate since the early periods of Christianity, and the view of the Unitarianism sect on the trinity, which does not accept the belief in the trinity, are discussed. Its historical roots date back to the Council of Nicaea in 325 and emerged in the Poland and Transylvania region in the 16th century, is a remarkable sect with its attitude that rejects the belief in the trinity. After Jesus was accepted as a divine figure in the Council of Nicaea in 325, the divinity of the Holy Spirit was accepted in the Council of Istanbul in 381. This belief system is explained by the doctrine of trinity. The decisions adopted in these councils were later accepted in the same way in all these sects, although there were great differences between Orthodoxy and Protestantism. Although there is no expression of trinity in the New Testament, the belief in the trinity is the most fundamental doctrine in the Christian profession of faith. It is stated that the secret of the Holy Trinity is that there is only one God in three equal and different persons. This statement is a difficult one to understand. The fact that there are three equal and different persons on the one hand, and only one God on the other, shows us the difficulty of understanding the subject. As a matter of fact, Christians say that this difficult to understand and explain subject should be understood through "inspiration" and not through human reason. Against the criticism that the Trinity is polytheism, Christian religious authorities make a statement that they believe in three different manifestations of God, not three different Gods. Christians believe these three manifestations as God wearing a mask. These masks indicate that God has three roles. The first element of the Trinity is the Father. The second element of the Trinity, Jesus Christ, is the Son of God according to Christian belief. God and Jesus are of the same substance. The third element of the Trinity belief is the Holy Spirit. According to Christian belief, the Holy Spirit accompanied Jesus in all his activities.

Today, it continues its activities through the Church.

In the Catholic Christian belief system, great importance was attached to the belief in the Trinity, and severe punishments, including burning to death, were imposed on those who denied the Trinity. The belief in the Trinity is a doctrine that was also accepted by Orthodox and Protestant Christianity that emerged later. Anti-trinitarian views, which are the starting point of Unitarianism, began with the birth of Christianity and the crucifixion of Jesus. The Arian ideas that led to the convening of the Council of Nicaea were a very widespread view in early Christianity, and even information has been obtained that it was the dominant sect during the period of Roman Emperor Constantine (272-337). As a result of the spread of this view and the emergence of debates among Christians, Constantine decided to convene the Council of Nicaea. Opinions against the Trinity became widespread with Arius before the Council of Nicaea in 325, but these views were rejected at the Council of Nicaea. Arius was dismissed from the Church and anti-trinitarian views were considered heretical. Arius saw Jesus as a human being created by God and firmly denied that Jesus was a divine figure. According to Arius, the only eternal being is God. Due to the punishments given later, there were not many anti-trinity views. Since the Catholic Church was both a political and religious power throughout the Middle Ages, all opposing views were suppressed.

With the reform movements of the 16th century, anti-trinitarian views emerged again. Figures such as Michael Servetus, Faustus Socinus, John Biddle, George Blandrata and Francis David pioneered anti-trinitarian views. Servetus led the formation of anti-trinitarian views and influenced the anti-trinitarian views that came after him. Socinus was an important figure in the spread of anti-trinitarian views, especially in Poland. John Biddle is seen as the father of anti-trinitarian views in England. Blandrata and David were influential in the Transylvania region, where they still have congregations today. Later, Unitarianism developed especially in the United States of America, and the organization called the Unitarian Universalist Association, which gathered all Unitarians under one roof, was founded there. William Ellery Channing and Joseph Priestley were influential people in the United States, which is the country where the most Unitarians live today. The most important common point of Unitarianism, which has developed under the leadership of different people in different countries, is that it has a clear belief in one God.

All these anti-trinitarian views form the historical roots of today's Unitarianism sect. Unitarians, who continue their lives in many countries today, especially in the United States and Romania, emphasize the belief in one God and deny that Jesus is a divine figure. According to Unitarians, although Jesus is a very important person, he is by no means God. According to Unitarians, who reject the divinity of the Holy Spirit, God does not need any intermediary for his activities in the world. In this sense, Unitarianism has a very different attitude from other Christian denominations. In our study, the understanding of trinity in the general Christian belief and the criticism of the trinity of the Unitarianism sect and their belief in one God will be discussed.

**Key words:** Unitarianism, Trinity, Arius, Servetus

## GİRİŞ

İslam, Hristiyan iman ikrarında temel bir sır olarak görülen ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un oluşturduğu ilahi üçlemeyi ifade eder. Kendini monoteist bir din olarak tanımlayan Hristiyanlık için politeist bir din olduğuna dair eleştiriler yapılmaktadır. Hristiyanlar ve Hristi-



yan dini otoriteler bu eleştirilere karşılık birden fazla Tanrı'ya inanmadıklarının teslisin tek Tanrı'nın farklı yansımalarını olduğu karşılığını vermektedirler.

Teslisi oluşturan unsurlardan Baba (Abba) teslisin ilk ve asil unsurudur. İsa Yahudi toplumuna gelmiş ve Hristiyanlık Yahudi inançları üzerine temel lenmiştir. Yahudi inancında da Tanrı, tek yaratıcı ve her şeye gücü yetendir. Hristiyanlıktaki Baba inancı Yahudilikteki Tanrı inancına benzemekle birlikte İsa ve Kutsal Ruh'un eklendiği teslis inancına Yahudi inancında rastlanmaz. Teslisin ikinci unsuru İsa'dır. İsa tüm Hristiyan mezhepler için en önemli şahsiyettir. Teslis eleştirilerinde ise İsa'nın asla kendini Tanrısal bir figür olarak göstermediği ancak daha sonra özellikle Pavlus etkisi ile tanrılaştırıldığı vurgulanmaktadır. Katolik, Ortodoks ve Protestan mezheplerinde İsa, Tanrı'nın oğludur ve Tanrı ile aynı cevherdendir. Teslisin üçüncü ve son unsuru ise Kutsal Ruh'tur. Kutsal Ruh'un faaliyetlerine Kilise aracılığı ile devam ettiğine inanılmaktadır. Kutsal Ruh'un Tanrı olduğu inancı 381 İstanbul Konsilinde karara bağlanmış ve teslis inancı ortaya çıkmıştır.

Hristiyanlığın temel inanç sistemi olan teslis inancına günümüzde fikri olarak karşı duran mezhep Üniteryanizm mezhebidir. 325 İznik Konsilinde Arius ile başlayan teslis karşıtı görüşler tarih boyunca devam etmiştir. Orta Çağ'da Kilise'nin oldukça güçlü hale gelmesi sebebiyle bu tür görüşler tamamen baskı altına alınmış ancak Reform süreci ile tek Tanrı görüşleri Avrupa'da tekrar ayyuka çıkmıştır. Üniteryanizm, günümüzde teslis karşıtı görüşlerin temsil edildiği; ABD'de ve Avrupa'nın farklı ülkelerinde kurumsallaşmış bir mezheptir.

## 1. TESLİS

Teslis kelimesi Yunanca "trias" teriminden gelir ve tahminen MS. 180'li yıllarda ilk defa Antakyalı Teofilos tarafından kullanılmıştır. Ancak Teofilos bu kavramla teolojik olarak günümüzde kullanılan teslis inancını kastetmemiştir. Nitekim erken dönem Kilise babalarından hiçbiri teslis ifadesine yer vermemiştir.<sup>1</sup> Teslis (üçleme) inancı Hristiyanlıktaki Tanrı inancının temelini oluşturur. Teslis inancına dair en önemli ifade Yeni Ahit'te "Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh ismiyle vaftiz eyleyin"<sup>2</sup> şeklinde yer almaktadır. Bu ifade Hristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren tartışmalı bir konu olmuştur. Bu pasaj bazılarının göre teslis inancına uygun olarak sonradan da eklenmiş olabilir.<sup>3</sup> Teslis ifadesi kelime olarak ise Yeni Ahit'in hiçbir yerinde geçmez.

<sup>1</sup> Servet Doğan, *Aryüşçü Hristiyanlık* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 79.

<sup>2</sup> Matta, 28:19

<sup>3</sup> Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hristiyanlık", *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları,

Bu inancın kökenleri antik dinlere dayandırılmaktadır. Antik Mısır dinlerinde Osirus, İzis ve Horus teslisi bunlara örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde Hinduizmde de Hnum, Satis ve Anukis teslis inancı görülmektedir.<sup>4</sup> Günümüzdeki teslis inancının IV. yüzyıldan itibaren Hristiyan imanında yer aldığı görülmektedir. Ancak II. yüzyıldan itibaren teslis inancına dair izlere rastlanır. II. yüzyıl sonlarında Antakyalı Theophilus üçleme ya da teslis inancını kullanan ilk ilahiyatçı olarak bilinir. IV. yüzyıl sonlarında ise teslis inancı şekillenmiş ve Augustine (254-430) eserlerinde teslis inancı ile ilgili açıklamalar yapmıştır.<sup>5</sup>

Teslis inancı Hristiyanlık tarihinde en fazla tartışılan doktrinlerden biri olmuştur. Özellikle Arius'un İsa'nın mahlûk olduğunu iddia etmesi ile Hristiyanlık dünyasında ilk bölünmeler başlamıştır. Bunun üzerine 325 yılında yapılan İznik Konsili'nde oylama sonucunda Ariusculuk sapkın bir mezhep olarak görülmüştür.<sup>6</sup> Teologlar tarafından tarih içerisinde oluşturulan teslis inancı 325 İznik Konsili'nde İsa'nın Tanrı olarak kabul edilmesi ile başlar. Kutsal Ruh'un Tanrılığı 381 İstanbul Konsili'nde tanınır. 451 tarihli Kadıköy Konsili'nde ise İsa'nın biri beşerî ve diğeri tanrısal olmak üzere iki tabiatı olduğu karara bağlanmıştır.<sup>7</sup>

Teslis inancı anlaşılması kolay bir konu değildir. Bu yüzden konunun anlaşılması için Papalık gibi resmî kurumlar soru-cevaplı ve şematik açıklamalarda bulunur. Kutsal Üçlüğün sırrının eşit ve farklı üç şahısta yalnız bir Tanrı'nın olduğu ifade edilir. Bu ifade anlaşılmayı daha da zorlaştırmaktadır. Bir yandan eşit ve farklı üç şahıstan bir yandan da yalnız bir Tanrı'dan söz edilmesi konunun anlaşılmasının zorluğunu bize göstermektedir. Her birinin Tanrı olduğunu kabul eden bu görüş bir yandan da her birinin aynı Tanrı olduğunu ifade eder. Teslis inancı üçgen şemasıyla da izah edilmeye çalışılır. Üçgenin her bir köşesinde teslisin unsurları, içinde ise sadece Tanrı ismi yazılır. Nitekim Hristiyanlar bu anlaşılması ve izah edilmesi zor konunun insan aklı ile değil "ilham" ile anlaşılması gerektiğini söylerler. Burada konunun anlamaktan ziyade "iman etme" olduğu vurgulanır. Konunun anlaşılması o kadar zordur ki teslis savunucularından ve İngiliz İlahi yazımının babası olarak görülen Isaac Watts (1674-1748) Tanrı'ya şöyle yalvarır:

Zavallı varlıklar olan bizler nasıl bu gizemi çözebiliriz? İsterdim ki bu teslis inancı çok daha açık bir doktrine sahip olsun. İnandığım Tanrı tek bir

2017), 158.

<sup>4</sup> Arthur Weigall, *Pavlos Hristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri Hristiyanlığımızdaki Putperestlik* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2002), 107.

<sup>5</sup> Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 62-63.

<sup>6</sup> Sean Martin, *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010), 146.

<sup>7</sup> Mehmet Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 45.

Tanrı mıdır yoksa üç Tanrı mı vardır? Lütfen bana yardım et Baba, çünkü insanoğlunun çeşitli ve tutarsız açıklamalarından yoruldum. Hayatımın geri kalanını aynı sorularla geçirmeme müsaade etme.<sup>8</sup>

Hristiyanlığa karşı yapılan teslis inancının çok tanrıcılık olduğu eleştirisine Hristiyanlar şiddetle karşı çıkmaktadırlar ve teslisin kesinlikle tek Tanrı inancını içerdiğini söylerler.<sup>9</sup> Teslis inancının üç tanrıya inanmak değil aslında Tanrı'nın üç şekilde tezahürüne inanmak olduğunu belirten Hristiyanlar bu üç tezahürü Tanrı'nın maske giymiş hali olarak tasavvur ederler. Bu maskelerle Tanrı'nın üç rolü olduğu anlaşılır. Bunlardan biri de İsa tarafından gerçekleştirilen dünyevi tezahürdür.<sup>10</sup>

İsa sonrası dönemde Hristiyan inanç ve öğretilerinin belirlenmesinde önemli bir şahıs olarak kabul edilen Pavlus'un mektuplarında da günümüz Hristiyan teolojisinin formüle edildiği şekilde bir teslis inancı görülmektedir. Zira Pavlus her ne kadar Korintlilere II. Mektup'undaki (13: 14) pasajında İsa Mesih, Tanrı ve Kutsal Ruh'u yan yana zikretmiş olsa da bunu teslis inancı olarak kabul etmek güçtür. Çünkü Pavlus'un bu ifadesinde üçlemeden ziyade Baba Tanrı ve Tanrısal Oğul olan Rab İsa Mesih ikiliğine vurgu yapılmaktadır. Pavlus, I. Korintlilere Mektup'unda (8: 5-6) birden fazla Tanrı olmadığına yönelik şu ifadeleri kullanır: "...Bizim için tek bir Tanrı Baba vardır. O, her şeyin kaynağıdır. Bizler O'nun için yaşıyoruz. Tek bit Rab vardır. O da İsa Mesih'tir. Her şey O'nun aracılığıyla yaratıldı. Biz de O'nun aracılığıyla yaşıyoruz".<sup>11</sup> Görüldüğü üzere Pavlus İsa Mesih'in ilahi bir varlık olduğuna net bir kanaat gösterse de ruh konusunda bir fikir beyan etmemiştir. Esasen Baba ve ilahi oğul ayırımına dayalı bir teoloji Hristiyanlık öncesinde Pavlus'un doğduğu ortamda yaygın bir inanıştı. Yunanlıların Zus"na tekabül eden "ilahi baba" Baal ile ilahi oğul olarak nitelenen Sandan inancı Tarsus bölgesinde yaygın bir inançtı.<sup>12</sup>

Tuggy Dale, teslis inancının anlaşılması zor bir konu olduğunu belirtir ve bu zorluğu "Hristiyanlar Kime Tapmalı?" isimli çalışmasında şu şekilde aşmaya çalışır:

Bazı Hristiyanlara göre:

1. Sadece Tanrı'ya tapılmalıdır.
2. İsa'ya da tapılmalıdır.
3. O zaman, İsa Tanrı'dır.

<sup>8</sup> Scott Aniol, "Was Isaac Watts Unitarian? Athanasian Trinitarianism and the Boundary of Christian Fellowship", *Detroit Baptist Seminary Journal* 22/2017 (2017), 101.

<sup>9</sup> Gündüz, *Hristiyanlık*, 64-65.

<sup>10</sup> Nancy Roberts, "Trinity vs. Monotheism: A False Dichotomy?", *The Muslim World* 101/1 (2011), 76.

<sup>11</sup> I. Korintliler, 8: 5-6.

<sup>12</sup> Gündüz, *Hristiyanlık*, 62-63.

Diğerlerine göre ise:

1. İsa Tanrı değildir.
2. Sadece Tanrı'ya tapılmalıdır.
3. Bu yüzden İsa'ya tapılmaz.

Teslis inancında Tanrı ile İsa'nın aynı nüveden geldiklerine inanılır ancak teslis inancına karşı çıkanlara göre Eski Ahit'te de Yeni Ahit'te de böyle bir ifade bulunmaz. 10 Emirde sadece Tanrı'ya tapınması gerektiği yazar.<sup>13</sup> Yeni Ahit'te ise İsa, Tanrı'nın kendi Tanrı'sı ve herkesin Tanrı'sı olduğunu söyler.<sup>14</sup> Teslis inancını savunanların bir kısmına göre ise elbette İsa kendisine tapılması gerektiğini ifade etmemiştir ancak Tanrı Oğlunu yanına aldıktan sonra bunu istemiş olabilir. Bunun kanıtı olarak ise Filipileler, 2: 9-11 pasajını gösterirler. Bu pasajda Tanrı'nın İsa'yı en yükseğe çıkardığı, herkesin onun önünde diz çökmesi ve Tanrı'nın yüceltilmesi için İsa Mesih'in Rab olduğunu açıkça söylesin ifadeleri geçer. Dale'e göre buradaki sorun "worship" (tapınma) teriminden kaynaklanıyor olabilir. Örneğin Matta İncili'nde üç bilge adamın İsa'yı bulunca diz çöküp ona taptıkları yazar.<sup>15</sup> Tuggy, burada Yunanca "proskuneo" ifadesinin tapmak olarak çevrildiğini ancak aslında buradaki anlamın diz çöküp saygılarını sunmak da olabileceğini belirtir. Her iki çeviri de teknik olarak doğrudur ancak ilk çeviri İsa'nın Tanrı olduğuna dair bir düşünce yaratır. Fakat metnin tamamına bakıldığında üç bilge insanın İsa'ya Tanrı'nın Mesihi olarak saygılarını sundukları anlaşılır. Burada kutsal metinlerin yorum farkının ne kadar farklı anlamlar ortaya çıkarabileceği görülmektedir.

Teslis inancı ana akım Hıristiyan mezheplerinin değişmez unsuru ve temel doktrinidir. Üniteryenler ise kesin olarak teslis inancını reddederler. Böyle bir mezhebin ortaya çıkması da zaten teslis inancına olan tepkidir. Üniteryenler tek Tanrı vurgusunu yaparlar. Joseph Priestley ve Theophilus Lindsey gibi XVIII. yüzyıl Üniteryenleri İsa'ya tapmanın "Hristiyan Putperestliği" olduğunu söylemişlerdir. Nottingham Şapeli'nin başkanlığını yapmış olan John C. Ballantyne "The Beliefs of a Unitarian" (Bir Üniteryenin İnançları) isimli çalışmasında bir Üniteryen olarak nelere inanıp nelere inanmadığını anlatır. Öncelikle Üniteryenlerin inanç anlamında herhangi bir zorlama ve baskıya mazur kalamayacakları belirtilir. Bu baskıyı yapacak herhangi inanç, kitap, Kilise veya rahip kabul edilemez. İnsanları inanca götürecek tek otorite inananların zihninin ve kalbinin Tanrı'nın sesine kulak vermesi, O'na saygı ve şükran duymasıdır. Doğanın merkezinde evreni kontrol eden

<sup>13</sup> Mısır'dan Çıkış, 20: 1-4.

<sup>14</sup> Yuhanna, 20: 17

<sup>15</sup> Matta, 2: 11

bir ruh vardır. Değiştirilemez ve sonsuz bir kanun vardır. Bu kanun “Evrenin Birliğidir”. Yazara göre Üniteryenler, evrenin birliğine ve bu birliğin arkasında hepsini yöneten tek güç ve tek ruha inanırlar. Yani Üniteryenler tek Tanrı’ya iman ederler.<sup>16</sup>

Üniteryenlerin tek Tanrı inancı İbrani peygamberler kadar eskiye dayanır. Bu görüşe göre ilk Hristiyanlarda teslis inancı yoktu. Bu görüşteki insanlara ilk başlarda “Presbiteryenler” denildi ancak bu onlar için özgün bir tanımlama değildi.<sup>17</sup> Hristiyanlığın Yahudilikten ayrılış sürecini başlatan Pavlus’un bütün vurguyu Mesih İsa üzerine yapmış olması bu ayrılığı kesinleştirmiştir.<sup>18</sup> Yani tek Tanrı inancına ek olarak Mesih üzerine yapılan vurgu Hristiyanlığın temel prensibini oluşturmuştur.

Stephen Nye 1687 yılında kaleme almış olduğu “*A Brief History of the Unitarians, Called also Socinians*” (Üniteryenlerin veya Socinians’ların Kısa Tarihi) isimli kitabında teslis inancının mantıken veya İncil’e dayandırılarak savunulmasının imkânsız olduğunu vurgulamıştır.<sup>19</sup> Bu eserle Nye, aydınlanmaya katkı sunmuş ve aynı zamanda Protestanlıkta derin bir krizin başlamasına sebep olmuştur. Bunun kanıtı olarak Tanrı’dan başka herhangi bir şeye tapmanın putperestlik olduğunu belirten pasaj öne sürülür.<sup>20</sup> Teslise inananlar ise, İsa’ya Tanrı adına ve Tanrı’nın saygısıyla taptıklarını ve bunun asla putperestlik olmadığını iddia ederler. Dale Tuggy bu durumu izah etmek için şöyle bir açıklamada bulunur:

Örneğin Big Kim diye bir kral olsun ve sadece kendisine secde edilmesini istesin. Ancak daha sonra bu kralın bir oğlu olsun ve kral artık oğlu olan Little Kim’e de secde edilmesi gerektiğini buyursun. Teslise inananlara göre buna karşı çıkanlar Big Kim’in gazabına uğrayacaklardır.

İlk Hristiyanlık döneminde de Elkasaytlar (Elkasaites)<sup>21</sup>, Ebionitler<sup>22</sup> ve Hypsistarianlar<sup>23</sup> isimli tevhitçi gruplar yaşamışlardır ancak Katolik Kilise’nin baskısı ve İslam’a geçişler olması sonucu kaybolmuşlardır.<sup>24</sup> Tarihte İznik Konsili ile başlayan süreçte Hristiyanlıkta tek Tanrı inancına vurgu yapan ve teslisi reddeden gruplar olmuştur. Günümüzde ise bu grup çalışma konumuz olan Üniteryenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>16</sup> John C. Ballantyne, *The Beliefs of a Unitarian* (Nottingham: Cooke Vowles Limited, 1916), 1-5.

<sup>17</sup> Sydney H. Mellone, *Liberty and Religion* (Londra: The Lindsey Press, 1925), 9-12.

<sup>18</sup> R. Travers Herford, *Judaism in the New Testament Period* (Londra: The Lindsey Press, 1928), 227.

<sup>19</sup> Brent S. Sirota, “The Trinitarian Crisis in Church and State: Religious Controversy and the Making of the Postrevolutionary Church of England”, *The Journal of British Studies* 52 (2013), 34.

<sup>20</sup> Romalılar, 1: 25.

<sup>21</sup> İlk Dönem Hristiyanlıkta Yahudi-Hristiyanlar olarak adlandırılan İsa’nın peygamber olduğuna inanan gruptur.

<sup>22</sup> İsa’nın ulûhiyetini reddeden ilk dönem Yahudi-Hristiyan topluluklardan biridir.

<sup>23</sup> IV. yüzyılda Kapadokya bölgesinde yaşamış olan tek Tanrı inancına sahip dini topluluktur.

<sup>24</sup> Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, 37-38.

### 1.1. Baba

Hristiyanlıkta yüce tanrı “Baba/Abba” olarak nitelenir. Teslisin ilk ve asıl unsuru, Tanrı yani Baba’dır. Bu birlik teslisin üç unsurunun sınırsız birleşimidir.<sup>25</sup>

Hristiyanlık aslında Yahudiliğin devamı olarak düşünüldüğünde bu din mensupları başlangıçta Yahudilerdi ve doğal olarak tek Tanrı inancına sahiplerdi. Bu inanca göre, Baba her şeye kadir, her şeyi yaratan, ezeli ve ebedi Tanrıdır. O’na “Göklerdeki Babamız” şeklinde hitap edilir.<sup>26</sup> Yeni Ahit’te dünya üzüm bağına, Tanrı ise bu bağın sahibi olan Baba’ya benzetilir<sup>27</sup>. Bu bağın mirasçısı olan İsa’yı yeryüzüne gönderen Tanrıdır. Oğul ikinci defa yeryüzüne geldiğinde tüm diğer egemenlikleri ortadan kaldıracak ve egemenliği Tanrı’ya teslim edecektir.<sup>28</sup> Hristiyanlık inancında Tanrı, sevgi temelli anlatılır. Tanrı insanları sever ve korur. Dünyayı, cenneti ve cehennemi Tanrı yaratmıştır ve dünyanın düzeni Tanrı sayesinde sağlanır.<sup>29</sup> Genel olarak bakıldığında Hristiyanlık Tanrı anlayışının Mesih inancı ile konumlandığı görülmektedir.

Üniteryenlikte Tanrı sevgisi ve bununla beraber tüm insanlığa duyulan sevgi sıklıkla vurgulanır. İnsanın Tanrı’nın öfkesinin değil sevgisinin çocuğu olduğuna inanılır. Bütün insanlar Tanrı’nın çocuklarıdır. Herkes O’nun sevgisiyle dünyaya gelir. Çünkü Tanrı, amaçlarının ifası için insanlara ihtiyaç duymaktadır. Hiç kimse O’nun ezeli ve ebedi kollarının dışında değildir. Cennete, ölümsüzlüğe ve kurtuluşa inanç da Tanrı sevgisiyle ve Tanrı’ya olan güvenle beraber sağlanır. Tanrı tektir, doğa kanunu tektir, kurtuluş tektir ve yol tektir ve esas amaç ruhun tekrar Tanrı’ya kavuşmasıdır.<sup>30</sup> Kapağında Buda, Zerdüşt, İsa, Konfüçyüs ve Muhammed’in silüetlerinin ve isimlerinin olduğu “*The Great Unity*” (Büyük Birlik) isimli kitapta yazar, Tanrı’yı çoban metaforuyla anlatır. Yazara göre, İsa’nın ve Muhammed’in anlattığı Tanrı aynı Tanrı’dır. Bütün insanların iyiliğini isteyen, onları en az anneleri kadar seven, insanlar yoldan çıkınca bile onları sevmeye devam eden, özellikle zayıf ve muhtaçlara yardım eden Tanrı’dır. İsa, bunu kuzusu kaybolan çoban ile anlatır. Çoban, kuzusu için bütün tehlikeleri göze olarak onu kurtarır. Buda ise kurban edilen koyunları görünce onlar için üzülür ve tapınağa giderek bütün insanlara bunu durdurmalarını çünkü kurbanlık hayvanların hayatının da en az bizim hayatımız kadar kıymetli olduğunu söyler ve herkes elindeki

<sup>25</sup> Ali R. Özkan, *Fundamentalist Hristiyanlık* (Ankara: Alperen Yayınları, 2002), 166.

<sup>26</sup> Eroğlu, “Hristiyanlık”, 160.

<sup>27</sup> Markos, 12: 1-6

<sup>28</sup> Gündüz, *Hristiyanlık*, 76.

<sup>29</sup> George Newland, *God in Christian Perspective* (Oregon: Wipf & Stock, 2008), 14.

<sup>30</sup> Ballantyne, *The Beliefs of a Unitarian*, 7-10.

bıçağı atar. Bu kıssalarda Buda ve İsa Tanrı'nın merhametini anlatırlar. İslam ise Hristiyan ve Yahudileri saf tek Tanrı inancına davet eder.<sup>31</sup>

Kilise devletten ayrıldıktan sonra Üniteryenler genelde zengin, eğitimli ve elit kesimlendi. Daha sonra bazı Üniteryenler daha spiritüel bir inancın taraftarı oldular ve Tanrı inancının doğada sezgiyle bulunabileceğini düşündüler. Bunlar aşkinci (Transcendentalist) olan bir gruptu. Bu grup Hinduizm, Budizm ve İslam gibi dünya dinleri ile iletişime geçtikten sonra temellerini çoğulcu bir Tanrı anlayışına dönüştürdüler.<sup>32</sup> Zira Üniteryenlere göre hiçbir din diğerinden üstün değildir. Tüm dinlerin arkasında kutsal gerçeklik olan Tanrı vardır.<sup>33</sup>

Üniteryanizm daima vurguyu insan üzerine yapmıştır. Tanrı'dan daha fazla insanla ilgilidirler. Tanrı'ya karşı görevlerinden daha fazla insanlığa karşı görevleri ile ilgilenirler. Öteki dünyadan daha çok bu hayat ile ilgilenirler ancak hümanistler gibi Tanrı'yı tamamen devre dışı bırakmazlar. John Hostler Üniteryenlerin Tanrı'ya inanan hümanistler olduğunu vurgulayarak onlara "hümanatarians" demiştir.<sup>34</sup> Günümüzde yaşayan ABD Üniteryanizmi için ise Hristiyanlık dininin Tanrı'sına yani "Baba"ya inandıkları ancak bunun yanısıra diğer dinlerin Tanrı inançlarına da aynı mesafede durdukları gözlemlenmektedir.

## 1.2. Oğul

Katolik, Ortodoks ve Protestan Hristiyanlık, İsa Mesih anlayışı üzerine temellenen bir inanç sistemine sahiptir. İsa Mesih, Tanrı'nın oğlu ve insanlığın kurtarıcısıdır. Hristiyan iman ikrarında Tanrı'nın Oğlu, ışıktan ışık, hakiki Tanrı'dan hakiki Tanrı şeklinde nitelenen Oğul teslisin ikinci unsurudur. Bu inanca göre, Tanrı ile Oğul aynı cevherdendir ve her şey Oğul sayesinde yaratılmıştır. Oğulun taşıdığı özellikler onun yaratılıştaki asli unsur olması, kurtarıcı olması ve yargılayıcı olmasıdır.<sup>35</sup> İsa, İncillerde tamamen aynı şekilde anlatılmaz. Matta ve Luka İncilleri İsa'nın doğumunu ve sonraki yaşamını anlatırlar ancak Markos ve Yuhanna İncillerinde İsa'nın doğumu ve çocukluğu hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmaz. İsa'nın gençlik yılları ise hiçbir İncil'de anlatılmaz.<sup>36</sup> İsa'nın en beşeri olduğu İncil Markos; en

<sup>31</sup> M.A. Margaret Barr, *The Great Unity* (Londra: The Lindsey Press, 1937), 13-60.

<sup>32</sup> Mark W. Harris, *Historical Dictionary of Unitarian Universalism* (Londra: Rowman/Little Field, 2018), 4.

<sup>33</sup> Bruce Findlow, *Unitarianism a Faith with a Future* (Londra: The Lindsey Press, 1974), 13-14.

<sup>34</sup> John Hostler, *Unitarianism* (Londra: The Hibber Trust, 1981), 3064.

<sup>35</sup> Gündüz, *Hristiyanlık*, 67.

<sup>36</sup> Kenan Has, "Hz. İsa ve Tarihsel Yaşamın Bilgi Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 194.



ilahi şekilde tasvir edildiği İncil ise Yuhanna İncili'dir.<sup>37</sup> Yuhanna'ya göre İsa Tanrı'nın Oğlu'dur.

Luka İncilinde İsa'nın sekiz günlükken sünnet edilmiş ve ismi konuşmuştur.<sup>38</sup> Matta ve Luka İncilleri İsa'nın doğumu sırasında yaşannaları anlatır. İsa'nın Mısır'a götürülüşü, tekrar Nasıra'ya dönmesi, henüz on iki yaşında iken din adamlarına ders verdiği gibi olaylar bu İncillerde anlatılır.<sup>39</sup>

İsa'nın tarihsel kişiliğinden Yeni Ahit'te çok bahsedilmez. Hristiyanlıkta genel olarak İsa'nın Nasıra kasabasından olduğu, bakire Meryem'den doğduğu, Yahya tarafından Ürdün nehrinde vaftiz edildiği, tebliğ faaliyetleri yürüttüğü ve dönemin Roma Valisi Pontius Pilatus (?-36) tarafından çarmıha gerilerek öldürüldüğüne inanılmaktadır. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve öldürülmesinin sebebi kendini "Yahudilerin Kralı" olarak tanıtmaması olmuştur.<sup>40</sup> Yeni Ahit'te anlatılan İsa hastaları iyileştiren<sup>41</sup>, âmâların gözünü açan<sup>42</sup>, suyu şaraba çeviren<sup>43</sup>, beş ekmekle beş bin kişinin karnını doyuran<sup>44</sup>, ölüleri diriltiren<sup>45</sup>, Tanrısal özelliklere sahip insanüstü bir varlıktır. Nitekim İznik Konsili kararlarına göre Tanrı ile aynı cevhere sahip olduğu kararlaştırılmıştır.

Bu inanca karşın İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olmaktan ziyade bir peygamber olarak algılandığına dair ifadeler Sinoptik İnciller dışında İbraniler İncilinde de geçmektedir. Mesihlik konusunda ise İsa kendini asla böyle nitelendirmemiştir. İsa, ısrarla kendisi için "insanoğlu" ifadesini kullanmıştır.<sup>46</sup> Roma merkezli İsa'nın bir Tanrı olduğu anlayışını ilk eleştirenlerden biri Antakya Patriği Pavlus olmuştur. Pavlus'a göre İsa bir peygamberdir ve diğer peygamberlerden sadece derece olarak üstündür. Pavlus bu görüşlerinden dolayı aforoz edilmiştir. Erken dönemde İsa'nın bir peygamber olduğunu iddia eden diğer bir kişi ise Cerinthus'tur. Cerinthus'a göre İsa çarmıha gerilene kadar belli oranda tanrısallık taşımış bir peygamber ve ölümlü bir insandır ve herhangi bir ayrıcalığı yoktur. Marcion'a göre de İsa'nın ölümsüz bir bedeni olduğunu iddia etmek sapkınlıktır.<sup>47</sup>

İsa'nın şahsı konusunda en etkili eleştiri Üniteryanizmin de fikir babası

<sup>37</sup> Linda Woodhead, *Hristiyanlık* (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 24.

<sup>38</sup> Kuka 2: 21

<sup>39</sup> Zekiye Sönmez, "İnciller ve Kur'an Işığında Hz. İsa", *Dinler Tarihi Araştırmaları - III* (2000. Yılında Hristiyanlık Dünü, Bugünü ve Geleceği Sempozyumu, Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002), 150.

<sup>40</sup> Mahmut Aydın, "Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi Paskalya Öncesi İsa Versus Paskalya Sonrası İsa", *Milel ve Nihal 4/1* (2007), 145.

<sup>41</sup> Matta 8:1-4; Markos 1:40-44; Luka 5:12-15

<sup>42</sup> Yuhanna 9:1-4

<sup>43</sup> Yuhanna 2:1-11

<sup>44</sup> Matta 14:14-21

<sup>45</sup> Yuhanna 11:1-44; Luka 7:11-17; Matta 9:18-26; Markos 5:21-43; Luka 8:40-56.

<sup>46</sup> Gündüz, *Hristiyanlık*, 22.

<sup>47</sup> Martin, *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkımlar*, 56-59.



olan Arius'dan gelmiştir. Arius'a göre, İsa'nın en önemli özelliği Tanrı'dan aldığı buyrukları insanlara bildirmesidir.<sup>48</sup> Arius'un "benzer cevher" teorisine göre, İsa ilk yaratılıştır ve diğer yaratıklardan üstündür ancak asla bir Tanrı değildir. Arius'un bu görüşleri Roma'yı telaşlandırmış ve 325'te İznik Konsili toplanmıştır. Bu konsilde Arius aforoz edilmiştir. Konsil, İsa'nın Baba ile benzer değil "aynı" cevhere sahip olduğunu ilan etmiştir.<sup>49</sup> Teslis karşıtları aynı fikirde değildir. Nye'a göre, Mesih İsa oğuldur, insandır, peygamberdir, mesajı iletendir, Tanrı'nın yarattığıdır ancak asla Tanrı değildir. Eğer İsa Tanrı olsa idi ondan daha yüce varlık olamazdı. Kimse onun tanrısı olamazdı. Kutsal Kitap bize Baba'nın İsa'dan yüce olduğunu ve İsa'nın da Tanrı'sı olduğunu öğretir. Yazar bu tezinin kanıtlarını Yeni Ahit'ten ayetleri sıralayarak verir. Baba benden yücedir. Beni Baba gönderdi ve bana iletmem gereken emirleri verdi gibi pasajlarla<sup>50</sup> görüşünü açıklar.<sup>51</sup> Servetus'a göre de İsa asla bir Tanrı değildir. Servetus İsa'nın insan olduğunu ancak ilahi bir babası olduğunu öne sürmüştür.<sup>52</sup>

Üniteryenler, İsa'ya elbette inandıklarını, O'nun bir lider ve yol gösteren olduğuna inandıklarını ancak İsa'nın Tanrı ile eşit görülemeyeceğini ifade ederler. Ayrıca İsa'nın hayatına, etkisine, öğretilerine, ölümlerini dirilttiğine de inanırlar.<sup>53</sup> Findlow'a göre Üniteryanizm bir Hristiyan mezhebi değildir. Çünkü Hristiyanlığın İsa Mesih'in tanrılığı ile ilgili görüşlerini kabul etmezler. Üniteryanizm yeterince Hristiyan değildir fakar diğer taraftan Hristiyanlıktan fazlasıdır. Findlow'a göre, Üniteryanizm Hristiyanlıktan doğmuş liberal bir dini harekettir. İsa, Üniteryenler için de elbette önemlidir ancak İsa gibi kişiler tarihte daha önce de gelmişlerdir ve gelecekte de gelmeye devam edeceklerdir. Üniteryenlere göre İsa, tapılması gereken bir Tanrı değil takip edilmesi gereken bir insandır. Üniteryenler, İsa hakkında olan dine değil İsa'nın dinine inandıklarını iddia ederler. Onlara göre İsa, havarilerinden ve yorumcularından çok daha kıymetlidir. Pavlus'tan da önemlidir.<sup>54</sup> Üniteryenlere göre diğer Hristiyan mezhepler gerçek İsa'yı yücelteceklerine; bir karikatürü, teolojik bir heykeli yüceltmişlerdir.<sup>55</sup> Genel olarak bakıldığında günümüzde İncil'in mucizelerine ve İsa'nın yeniden dirilişine inanan Üni-

<sup>48</sup> Fatma İnce, "Bizans Devleti'ndeki Ariusçuluk Tartışmalarının Hristiyanlık Üzerindeki İzleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2019), 330.

<sup>49</sup> Gündüz, *Hristiyanlık*, 32-33.

<sup>50</sup> Yuhanna, 14: 28-31

<sup>51</sup> Sirota Nye, *A Brief History of the Unitarians Called also Socinians in Four Letters* (Londra, 1687), 4-5.

<sup>52</sup> Talha Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus* (İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2022), 213.

<sup>53</sup> Ballantyne, *The Beliefs of a Unitarian*, 6.

<sup>54</sup> Findlow, *Unitarianism a Faith with a Future*, 6-11.

<sup>55</sup> Joseph Taylor, *What has Unitarianism Done for the People? Unitarianism in its Literary, Speculative, and Practical Aspects* (Glasgow: William Love, 1885), 68.

teryen sayısı oldukça azdır.<sup>56</sup> Bu, İsa'nın kutsallığını inkâr etmek değil ama İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu kabul etmemekten ileri gelmektedir.

Katolik, Ortodoks ve Protestan Kiliseler için Tanrı'nın oğlu olan İsa Üniteryenler için sadece bir peygamberdir. Üniteryenler de İsa'ya inanmakla beraber ondan önce de peygamberlerin geldiğine ve ondan sonra da gelmeye devam edeceğine inanırlar. Üniteryenlere göre Tanrı, insanlarla iletişimi kesmemiştir ve bu süreç devam etmektedir.<sup>57</sup>

### 1.3. Kutsal Ruh

Hristiyan Tanrı inancında teslisin üçüncü unsuru Kutsal Ruh'tur. Yeni Ahit'te Kutsal Ruh, Grekçe "pneuma to hagion" şeklinde geçmektedir.<sup>58</sup> Kutsal Ruh peygamberlerle iletişime geçen ve Tanrısal inayet veren unsurdur. Hristiyan inancına göre Kutsal Ruh İsa'nın doğumunda,<sup>59</sup> vaftiz edilirken,<sup>60</sup> son akşam yemeğinde İsa'nın yanındadır. İsa havarilerine bu dünyadan ayrıldıktan sonra Kutsal Ruh'un onlarla olacağını söylemiştir.<sup>61</sup> İsa tekrar dirildiğinde de havarilerine gitmelerini ve insanları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına vaftiz etmelerini söylemiştir.<sup>62</sup> Ayrıca, Kutsal Ruh'a karşı çıkanların başışlanmayacağı söylenmiştir.<sup>63</sup> Yeni Ahit'te Kutsal Ruh'un kutsiyeti sık sık vurgulanmıştır. Özellikle Pavlus'un Mektuplarında Kutsal Ruh'un ön plana çıkarıldığı görülmektedir.<sup>64</sup> Pavlus'un teolojisinde Kutsal Ruh'un teslisin üçüncü müstakil unsuru olduğu hususundaki tutumu muğlaktır. O, Ruh'u her zaman için İsa Mesih ışığında düşünür. Bu teolojide Ruh-Mesih ilişkisi açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Ancak Pavlus'un yazılarında sıklıkla "Tanrı'nın kutsal ruhu" ve "Mesih'in ruhu" kavramlarına rastlanır.<sup>65</sup> Ayrıca ruhla ilgili bazı ifadelerde de Mesih ile Ruh'un özdeşliğine vurgu yapar.<sup>66</sup>

Kutsal Ruh ile ilgili tartışmalar ilk konsillerden itibaren yapılmış olsa da ökümenik konsillerde bu tartışmalara nokta konulmuştur. İstanbul Konsili'nde (381) Kutsal Ruh'un İsa gibi ilahi bir öze sahip olduğu kabul edilir. Bu karara göre Kutsal Ruh, Baba ve Oğul ile aynı tanrısal cevhere sahiptir. Kutsal

<sup>56</sup> James Orr, *Christian View of God and the World* (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), 321.

<sup>57</sup> Istvan Kovacs, Cluj, Transilvanya Üniteryen Cemaati Piskoposu, (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).

<sup>58</sup> Hasan H. İslam, "Yeni Ahit'te ve Kur'an'da Kutsal Rûh Kavramı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 91.

<sup>59</sup> Matta, 1: 18, 20

<sup>60</sup> Matta, 3: 16

<sup>61</sup> Yuhanna, 14: 26

<sup>62</sup> Matta, 28: 19

<sup>63</sup> Matta, 12: 32; Markos, 3: 28-29

<sup>64</sup> Şevket Yavuz, "Kutsal Ruh'un Arkeolojisi: İnciller'den Pavlus'un Mektuplarına 'Kutsal Ruh'un İnşası', *İnsanın, İncanın ve Mekânın İnşası-II* (Değerler ve Kavramlar Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu, Çanakkale, 2020), 30.

<sup>65</sup> I. Korintliler, 3: 16; Romalılar, 8: 9, 14.

<sup>66</sup> II. Korintliler, 3: 14-18.

Ruh Oğul'un inkarnasyonunda, Mesihlik faaliyetlerinde görev yapmaktadır. Vaftiz olan herkes Kutsal Ruh'u almakta ve onunla dolmaktadır. Kutsal Ruh, Kilise aracılığı ile faaliyetlerine devam etmekte ve vahiy yine onun aracılığı ile kesintisiz şekilde süregelmektedir.<sup>67</sup> Tüm bunlar incelendiğinde Kutsal Ruh inancının aslında Kilise'nin gücünü devam ettirmesini sağladığı da görülmektedir.

Kutsal Ruh'un tartışmalı olduğu diğer bir konu, Kutsal Ruh'un kimden neşet ettiği konusudur. Katoliklere göre Kutsal Ruh hem Tanrı'dan yani Baba'dan hem de İsa'dan yani Oğul'dan neşet etmiştir. Ortodoks Kilise ise Kutsal Ruh'un yalnızca Baba'dan neşet ettiğine inanır.<sup>68</sup>

Hristiyanlık tarihinde Baba ve Oğul üzerine çok sayıda kitap yazılmış olmasına rağmen Kutsal Ruh geniş bir şekilde çalışılmamıştır.<sup>69</sup> Bunun sebebi Üniteryenlere göre Kutsal Ruh'un Tanrı olarak görülmesinin anlaşılmasız bir doktrin olmasıdır. Kutsal Ruh'un anlatılan tüm faaliyetleri aslında Tanrı'nın faaliyetleridir. Teslis karşıtı görüşleri ile Üniteryanizmin fikir babalarından biri olan Arius'a göre Kutsal Ruh hem Tanrı'dan hem de İsa'dan daha aşağı bir konumdadır. Kutsal Ruh'un görevi İsa'ya hizmet etmektir.<sup>70</sup> O zaman Kutsal Ruh Üniteryenler için Tanrı'dan başkası olamaz. Pentekost<sup>71</sup> olmuş ve bitmiş bir olay değildir, Kutsal Ruh'un yani Tanrı'nın ilhamı her zaman insanlarla birlikte dir.<sup>72</sup> Reform döneminde Kutsal Ruh ile ilgili farklı fikirler ortaya çıkmıştır. Bu tür görüşlere karşı Kilise'nin saldırgan tutumu bu görüşlerin susturulmasına sebep olmuştur. Teslise ve Kutsal Ruh inancına karşı ilk cesurca karşı çıkış Servetus tarafından yapılmış ve bu karşı çıkışı ve ona karşı Kilise'nin aldığı tutum o kadar sert olmuştur ki, Servetus'u ilk başta destekleyenler bile geri çekilmek zorunda kalmışlardır.<sup>73</sup>

Servetus'un görüşleri Üniteryanizmin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Servetus nasıl İsa'nın tanrılığını kabul etmiyorsa Kutsal Ruh'un da tanrılığını reddetmiştir. Servetus'a göre Kutsal Ruh Tanrı'nın nefesidir.<sup>74</sup> Günümüzde Üniteryanizm, Kutsal Ruh'un varlığını kabul etmez. Üniter-

<sup>67</sup> Gündüz, *Hristiyanlık*, 77-80.

<sup>68</sup> Fortacı, *Teslis Karşıtı Bir Hristiyan Michael Servetus*, 228.

<sup>69</sup> Kilian McDonnell, "A Trinitarian Theology of the Holy Spirit?", *Theological Studies* 45 (1985), 191.

<sup>70</sup> Servet Doğan, "Klasik Dönem İslam Alimlerine Göre Aryüs ve Aryüsçülük", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2021), 44.

<sup>71</sup> Pentekost Günü geldiğinde bütün imanlılar bir arada bulunuyordu. Ansızın gökten, güçlü bir rüzgârın esişini andıran bir ses geldi ve buldukları evi tümüyle doldurdu. Ateşten dillere benzer bir şeylerin dağılıp her birinin üzerine indiğini gördüler. İmanlıların hepsi Kutsal Ruh'la doldular, Ruh'un onları konuşturduğu başka dillerle konuşmaya başladılar (Elçilerin İşleri, 2: 1-4).

<sup>72</sup> Alfred Hall, *The Beliefs of a Unitarian* (Londra: The Lindsey Press, 1962), 35-36.

<sup>73</sup> Earl M. Wilbur, *A History of Unitarianism I* (Boston: Beacon Press, 1945), 28.

<sup>74</sup> Carl Odhner T., *Michael Servetus His Life and Teachings* (Philadelphia: Press of J.B. Lippincott, 1910), 86.

yenlere göre Tanrı faaliyetleri için bir aracıya ihtiyaç duymayacak kadar güçlüdür.<sup>75</sup>

## SONUÇ

Çalışmamızın konusu olan Üniteryanizmin kökleri 325 yılında düzenlenmiş olan İznik Konsili'nin toplanmasında temel özne olan Ariuşçu fikirlere uzanmaktadır. Bu konsilde Arius teslis inancını reddetmiş ve büyük tartışmalar yaşanmıştır. Konsil bu tartışmaların sonunda Arius'un görüşlerini sapkın ilan etmiş ve Arius'u da aforoz etmiştir. Bu karar elbette tartışmaları bitirmemiştir. Gerek Yeni Ahit'te ve ilk dönem Hıristiyanlarında teslis inancının bulunmayışı gerekse Eski Ahit'te güçlü bir tek Tanrı anlayışının bulunması sebebiyle, teslisle ilgili tartışmalar günümüze kadar süregelmiştir. Bazı teologlara göre teslis inancı Roma-Yunan kültürü ve Pagan inançlarının etkisiyle Hristiyanlığa sonradan girmiştir. Kilise'nin Orta Çağ'da güçlenmesi, karşıt seslerin çıkmasını engellemiştir. Hem Katolik hem de Ortodoks Kilisesi, teslis karşıtı görüşlere müsamaha göstermemiş ve bu düşüncüyü savunanları aforoz etmekle kalmamış yakarak öldürme cezalarına varıncaya kadar sert yaptırımlarda bulunmuştur.

XVI. yüzyılda başlayan reform hareketi ile beraber Martin Luther'in görüşleri tüm Avrupa'yı etkilemiş ve Kilise'nin gücü zayıflamaya başlamıştır. Kutsal Kitapların diğer dillere çevrilmesinin önünün açılması teslis yorumlarına yeniden bir hareket kazandırmıştır. 1531 yılında Micheal Servetus'un "On the Errors of the Trinity" isimli teslis düşüncesini eleştiren tezinin yayımlanması ile anti-teslis düşüncesi hareket kazandığı görülmüştür.

Günümüzde ABD ve Avrupada Üniteryen cemaatler bulunmaktadır. Aralarında birçok konuda farklılıklar olmasına rağmen teslis karşıtı görüşleri en önemli ortak noktalarıdır.

## KAYNAKÇA

- Aniol, Scott. "Was Isaac Watts Unitarian? Athanasian Trinitarianism and the Boundary of Christian Fellowship". *Detroit Baptist Seminary Journal* 22/2017 (2017), 91-103.
- Aydın, Mahmut. "Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi Paskalya Öncesi İsa Versus Paskalya Sonrası İsa". *Milel ve Nihal* 4/1 (2007), 143-156.
- Ballantyne, John C. *The Beliefs of a Unitarian*. Nottingham: Cooke Vowles Limited, 1916.

<sup>75</sup> Norbert Racz, Cluj, Transilvanya Üniteryen Cemaati Piskopos Yardımcısı, (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).

- Barr, M.A. Margaret. *The Great Unity*. Londra: The Lindsey Press, 1937.
- Doğan, Servet. *Aryüşcü Hristiyanlık*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Doğan, Servet. "Klasik Dönem İslam Alimlerine Göre Aryüs ve Aryüşçülük". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/2 (2021), 473-496.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Hristiyanlık". *Dinler Tarihi*. ed. Baki Adam. 136-196. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Findlow, Bruce. *Unitarianism a Faith with a Future*. Londra: The Lindsey Press, 1974.
- Fortacı, Talha. *Teslis Karşısı Bir Hristiyan Michael Servetus*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2022.
- Gündüz, Şinasi. *Hristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Hall, Alfred. *The Beliefs of a Unitarian*. Londra: The Lindsey Press, 1962.
- Harris, Mark W. *Historical Dictionary of Unitarian Universalism*. Londra: Rowman/Little Field, 2018.
- Has, Kenan. "Hz. İsa ve Tarihsel Yaşamın Bilgi Kaynakları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 193-207.
- Herford, R. Travers. *Judaism in the New Testament Period*. Londra: The Lindsey Press, 1928.
- Hostler, John. *Unitarianism*. Londra: The Hibber Trust, 1981.
- İnce, Fatma. "Bizans Devleti'ndeki Ariuşçuluk Tartışmalarının Hristiyanlık Üzerindeki İzleri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2019), 325-331.
- İslam, Hasan H. "Yeni Ahit'te ve Kur'ân'da Kutsal Rûh Kavramı". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 86-114.
- Martin, Sean. *Gnostikler İlk Hristiyan Sapkınlar*. çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2010.
- Mcdonnell, Kilian. "A Trinitarian Theology of the Holy Spirit?" *Theological Studies* 45 (1985), 191-227.
- Mitchell, Stephen, "Hypsistos", *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, (Berlin 2016), 686,688
- Mellone, Sydney H. *Liberty and Religion*. Londra: The Lindsey Press, 1925.
- Newland, George. *God in Christian Perspective*. Oregon: Wipf & Stock, 2008.
- Nye, Sirota. *A Brief History of the Unitarians Called Also Socinians in Four Letters*. Londra, 1687.
- Odhner, Carl, T. *Micheal Servetus His Life and Teachings*. Philadelphia: Press of J.B. Lippincott, 1910.

- Orr, James. *Christian View of God and the World*. New York: Charles Scribner's Sons, 1908.
- Özkan, Ali R. *Fundamentalist Hristiyanlık*. Ankara: Alperen Yayınları, 2002.
- Roberts, Nancy. "Trinity vs. Monotheism: A False Dichotomy?" *The Muslim World* 101/1 (2011), 73-93.
- Schoeps, Hans-Joachim, Yahudi Hristiyanlığı, çev. Ekrem Sarıkçıoğlu, İz yayıncılık, istanbul, 2010.
- Sirota, Brent S. "The Trinitarian Crisis in Church and State: Religious Controversy and the Making of the Postrevolutionary Church of England". *The Journal of British Studies* 52 (2013), 26-54.
- Sönmez, Zekiye. "İnciller ve Kur'an Işığında Hz. İsa". *Dinler Tarihi Araştırmaları-III*. 137-166. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2002.
- Taylor, Joseph. *What Has Unitarianism Done for the People? Unitarianism in Its Literary, Speculative, and Practical Aspects*. Glasgow: William Love, 1885.
- Tuggy, Dale. "Who Should Christians Worship?". *Journal of Biblical Unitarianism*-1/1, 2014, 5-33.
- Weigall, Arthur. *Pavlos Hristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri Hristiyanlığımızdaki Putperestlik*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2002.
- Wilbur, Earl M. *A History of Unitarianism I*. Boston: Beacon Press, 1945.
- Woodhead, Linda. *Hristiyanlık*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Yavuz, Şevket. "Kutsal Ruh'un Arkeolojisi: İnciller'den Pavlus'un Mektuplarına 'Kutsal Ruh'un İnşası'. *İnsanın, İncanın ve Mekânın İnşası-II*. 23-35. Çanak-kale, 2020.

# DİNLERDE “ÖLÜM OLGUSU” ÜZERİNE OLUŞMUŞ RİTÜEL ARINMA UYGULAMALARI

THE CONCEPTION OF RITUAL PURIFICATION BASED ON THE “DEATH  
PHENOMENON” IN RELIGIONS

**NURETTİN AKCAN**

DR., MEB, ÖĞRETMEN

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI (DİNLER TARİHİ)

DR., MEB, TEACHER

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES (HISTORY OF RELIGIONS)

[akcannurettin27@gmail.com](mailto:akcannurettin27@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0003-3865-3392>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1349132>

## Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

24 Ağustos / August 2023

Kabul Tarihi / Accepted

25 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Akcan, Nurettin, “Dinlerde “Ölüm Olgusu” Üzerine Oluşmuş Ritüel Arınma Uygulamaları [The Conception of Ritual Purification Based on the “Death Phenomenon” in Religions]”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/2 (Aralık/December 2023): 461-485.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



## DİNLERDE “ÖLÜM OLGUSU” ÜZERİNE OLUŞMUŞ RİTÜEL ARINMA UYGULAMALARI

### Öz

Dini gelenek ve kültürlerde ölüm sonrası “su, ateş ve toprak” vasıtasıyla gerçekleştirilen “ritüel arınma uygulamaları”nı inceleme konusu yapan bu makalede fenomenolojik yöntemin yanı sıra dinler tarihinin deskriptif, karşılaştırmalı ve tarihi metodundan yararlanılmıştır. Gözlemlenebilir bir gerçeklik olarak dinlerde görülen arınma pratiklerinin çoğu, doğum, evlilik, ölüm vb. geçiş dönemlerinin etrafında şekillenmiştir. Nitekim tarihi sürece bakıldığında toplumlar özellikle insan hayatındaki son büyük değişiklik olan “ölüm hadisesi”ni hem sosyal hem de kozmik düzlemin bozulması olarak görmüştür. Aynı zamanda ölü bedenlerin, yaşanan dünyadan bir başka “bilinmeyen dünya”ya geçerken etrafında çok güçlü bir belirsizliği ve kirlenmişliği de bıraktığına inanılmıştır. Öte yandan ölüm sonrası oluştuğuna inanılan kaos ve kirlenmişlik durumundan kurtuldu ise ancak yapılacak ritüel arınmalarla mümkün olmuştur. Bu anlayış doğrultusunda dini gelenek ve kültürlerin geçiş dönemlerinin sonuncusu olan ölüm sonrası arınma pratiklerine başvurmasının temelinde ölen kişiyi; profan dünyanın kirlenmişliklerinden arındırarak ruhun asıl ait olduğu saflık alanına geçişini kolaylaştırma, murdar olanla olmayan arasındaki kategorik ayrımın sınırlarını koruma, ölüm etrafında oluşan kirlenmişlikten bireyle toplumu arındırma düşüncesi yatmaktadır. Dinlerde defin işlemlerinde görülen ölümlere su verme, su serpmeye, onları yıkama ya da üzerlerine toprak serpmeye, toprağa gömmeye ve ateşte yakma gibi uygulamaların tamamını bu anlayışın birer tezahürüdür. Ölüm sonrası ritüel arınma pratiklerinde kullanılan sembolik vasıtalar ise sayısız denecek kadar çoktur. Öyle ki başta *su, ırmak, göl, deniz, okyanus, güneş ışığı, ateş, duman, köz, kül, toprak, çamur, taş, kum, kaya* gibi “tabiat fenomenleri”nden tutun *da ışık, lamba, kandil, mum, tütsü, ikona, asa* vb. daha birçok “sunî nesne” ritüellerin icrasında yoğun olarak kullanılmıştır. Özellikle dinler tarihinde yaradılışın her aşamasında karşımıza çıkan “su, ateş ve toprak” elementleri ilksel saflığın kaynağı olarak binlerce yıllık süreçte arınma ritüellerinde kullanılmıştır. Kimyevi özelliğinden dolayı maddî kirleri temizleyen bu unsurlarla kurulacak herhangi bir temas insanoğluna, ruhsal arınmayı sağlayacağını da düşündürmüştür. Dolayısıyla ölüm sonrası kutsal kabul edilen suyu içme, suya girme, su serpmeye, yıkama, yıkanma vb. tüm ritüel eylemler; “yenilenmeyi”, “ilksel saflığa geri dönüş”ü sembolize eder. Yine arınma pratiklerinde kullanılan bir diğer element olan ateş de güçlü bir ritüel saflık kaynağıdır. Cesetle temas sonrası murdar olan kişinin ateşin etrafında dolaşması, iki ateş arasında geçmesi, ateşin üzerinden atlaması, dumanına maruz kalması gerekebilir. Ayrıca ölüye ait objeler ve kıyafetler ateşte yakılabilir, tütsülenebilir veya ceset ateşle son yolculuğuna uğurlanabilir. Yine tarımın keşfiyle birlikte toprak unsuru da tıpkı suyla ateş gibi dini hayatın merkezinde yer almayı başarabilmiştir. Ritüel saflık kaynağı olarak görülen toprak, özellikle ölüm sonrası defin sürecinde yoğun olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda eski medeniyetlerden günümüze kadar ölüm hadisesi, dinlerde görülen en yaygın müşterek kirlilik kaynağı olmuş, cesetle temas murdarlık ve tehlikeli sayılmıştır. Bu durumda cesetle birlikte ölüyü defne hazırlayanlar, mezarı kazınlar ve cenaze merasimine katılanlar da ritüel arınma işlemine tâbi tutulmuştur. Her ne kadar araştırılan dinlerde farklı isimlerle farklı arınma pratikleri görülse de dinlerin ölüm sonrası “arınma ritüelleri”ne yönelimdeki nedensel ortak noktaları genellikle birbirine benzerlik gösterir. Zira insanoğlu, yeryüzünde çok farklı coğrafi bölgelerde hayatlarını sürdürmüş olsa da genel manada benzer yaşamışlıklara, inanç yapılarına ve dini tecrübelerine sahip olagelmiştir. Özellikle toplumlar arasında kurulan beşerî ilişkiler ve önceki inançların etkisi sonucu dünyanın her yerinde ölüm sonrası “kirlilik ve arınma anlayışına” yönelik benzer algılamalar görülür hale gelmiştir. Aynı ortak düşünce ile icra edilen arınma ritüellerinin Mezopotamya



medeniyetleriyle komşuları olan Hitit, Roma, Yunan ve Mısır toplumlarında benzer biçimsel özelliklere sahip olması da bundandır. Aynı şekilde Hinduizm, Budizm, Caynizm, Sihizm, Taoizm, Konfüçyanizm ve Şintoizmde de ritüel arınma anlayışı hemen hemen benzerdir. Diğer yandan hiçbir tarihsel ya da coğrafi bağ içinde bulunmayan Asya, Amerika, Avustralya, Afrika kıtalarında görülen ritüel arınmaların benzer olması da dikkate değerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Geçiş Dönemleri, Ölüm, Defin, Kirlilik ve Arınma.

## THE CONCEPTION OF RITUAL PURIFICATION BASED ON THE "DEATH PHENOMENON" IN RELIGIONS

### Abstract

In this article, which examines the "ritual purification practices" carried out through "water, fire and soil" after death in religious traditions and cultures, the descriptive, comparative and historical method of the history of religions, as well as the phenomenological method, has been used. Most of the purification practices seen in religions as an observable reality are related to birth, marriage, death, etc. It is shaped around transition periods. As a matter of fact, when we look at the historical process, societies have seen the "death event", which is the last major change in human life, as the disruption of both the social and cosmic planes. At the same time, it is believed that dead bodies leave extreme uncertainty and contamination around them as they pass from the living world to another "unknown world". On the other hand, salvation from the chaos and contamination that is believed to occur after death was only possible through ritual purification. In line with this understanding, based on religious traditions and cultures resorting to post-death purification practices, which is the last of the transition periods is the deceased. The idea lies in purifying the soul from the pollution of the profane world, facilitating the soul's transition to the realm of purity where it truly belongs, protecting the boundaries of the categorical distinction between what is unclean and what is unclean and purifying the individual and the society from the pollution that occurs around death. Practices such as giving water to the dead, sprinkling water on the dead, washing them or sprinkling soil on them, burying them in the ground and burning them in the fire, which are seen in burial procedures in religions, are all manifestations of this understanding. The symbolic tools used in post-death ritual purification practices are almost countless. So much so that from "natural phenomena" such as water, river, lake, sea, ocean, sunlight, fire, smoke, embers, ash, soil, mud, stone, sand, rock to light, lamp, oil lamp, candle, incense, icon, staff etc. Many other "artificial objects" were used extensively in the performance of rituals. Especially in the history of religions, the elements "water, fire and earth", which we encounter at every stage of creation, have been used in purification rituals for thousands of years as the source of primordial purity. It also made us think that any contact with these elements, which clean material dirt due to their chemical properties, would provide spiritual purification to human beings. Therefore, drinking water, entering water, sprinkling water, washing, bathing, etc. which is considered sacred after death. All ritual actions; that symbolizes "renewal" and "return to primordial purity". Fire, another element used in purification practices, is also a powerful source of ritual purity. After contact with the corpse, the unclean person may have to walk around the fire, pass between two fires, jump over the fire, and be exposed to its smoke. Additionally, objects and clothes belonging to the dead can be burned in a fire, smoked or the body can be sent off on its final journey with fire. Again, with the discovery of agriculture, the element of soil managed to take its place at the center of religious life, just like wa-

ter and fire. Seen as a source of ritual purity, soil was used extensively, especially in the post-mortem burial process. In this context, from ancient civilizations to the present day, death has been the most common source of pollution in religions, and contact with corpses has been considered unclean and dangerous. In this case, those who prepared the body for burial, those who dug the grave and those who attended the funeral ceremony were also subjected to ritual purification. Although different purification practices with different names are seen in the religions studied, the causal common points of the religions in their orientation towards post-death “purification rituals” are generally similar to each other. Even though human beings have lived in very different geographical regions on earth, they have generally had similar experiences, belief structures and religious experiences. Particularly as a result of the human relations established between societies and the influence of previous beliefs, similar perceptions regarding the “understanding of pollution and purification” after death have become visible all over the world. This is why purification rituals performed with the same common idea have similar formal characteristics in the Mesopotamian civilizations and their neighbours, the Hittite, Roman, Greek and Egyptian societies. Likewise, the understanding of ritual purification is almost similar in Hinduism, Buddhism, Jainism, Sikhism, Taoism, Confucianism and Shintoism. On the other hand, it is noteworthy that the ritual purifications seen in the continents of Asia, America, Australia and Africa, which have no historical or geographical ties, are similar.

**Keywords:** History of Religions, Rites of Passage, Death, Funeral, Dirtiness and Purification.

## GİRİŞ

**D**inler, doğum, evlilik ve ölüm gibi insan hayatında önemli değişikliklerin yaşandığı dönemleri ritüel arınmalarla karşılar.<sup>1</sup> Nitekim dinî gelenek ve kültürler birey ve toplum açısından son derece önemli olan bu kriz durumlarında kirliliğin oluştuğunu varsayar. Bu kapsamda geçiş dönemlerinin sonuncusu olan ölüm hadisesi, dinlerde kirlilik hali olarak görülmüş, cesetle temas halinde olan bireyler su, ateş ve toprakla kendilerini arındırmışlardır.

Öte yandan dini gelenek ve kültürlerin ortaya çıktığı coğrafi bölgelerle iklimsel şartlar, arınma ritüellerini ve kullanılan materyalleri doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Zira arınma ritüellerinde kullanılan vasıtalar, yaşanan coğrafya ve iklimin etkisi ile birlikte şekillenmiştir. Burada tabiat fenomenlerinin insanoğlunun hayatı üzerindeki etkisi dikkat çekicidir. Öyle ki toplumlar, yaşadığı bölgelerde karşılaştıkları zorlukları hangi doğal elementle aşmışlarsa o elementi hayatlarının merkezine koymuş; kutsal bir arınma vasıtası olarak ritüellerinde kullanagelmiştir. Bu anlayışa paralel olarak soğuk coğrafyalarda kurulmuş medeniyetlerde ateş, saflığı ve arınmayı sembolize eder. Örneğin, Sibirya'nın yüksek rakımlı dağ ve bozkırlarından oluşan coğrafyası, zor ve çetin geçen soğuk iklimi, bölgede yaşayan halklar

<sup>1</sup> A. V. Gennep, *The Rites of Passage* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), 10-12.

için ateşi, günlük hayatın vazgeçilmez bir parçası haline getirmiştir. Bu coğrafyada ateşin yaşamsal önemi onu, kutsalın tezahürü seviyesine çıkarmış, arınma pratiklerini de büyük ölçüde ateş etrafında şekillendirmiştir. Mısır Medeniyeti ise çölde bir hayat kaynağı olan *Nil*'in sularını kutsallaştırmışken bereketli toprakların olduğu Mezopotamya ve Anadolu Medeniyetleri de suyla toprağı öncelemiştir.

Toplumlarda görülen ölüm sonrası arınma ritüelleri bu anlayış çerçevesinde gelişmiştir. Sıcak iklimde ölü susuzluk çektiği için yıkanarak arındırılırken, soğuk iklimde ise ceset üşüdüğü için yakılarak son yolculuğuna uğurlanmıştır. Eliade, suyun cenazelerde kullanımını şu ifadelerle açıklar: "*Ölü ruhlarının susuzluktan kavrulduğu inancı, bilhassa Mezopotamya, Mısır, Yunan, Roma ve Anadolu Medeniyetlerinin sıcak ikliminde kavrulan kişiler için ürkütücü idi. Zira öte dünya anlayışlarının hepsinde ölüm, tamamen bir yok oluş değil geçici bir geri çekiliştir. Kozmik düzene dönmeyi, bir âlemden diğerine göçü (transmigasyonu) veya son umudu bekler iken ölülerin ruhu kaygı ve acı çeker. İşte tam da bu noktada çekilen acı ve belirsizlik durumu, çoğu zaman özlem (susuzluk) olarak ifade edilir.*" Örneğin, Yunanistan'ın Girit adasında kurulmuş Antik Şehir Eleutherne'de keşfedilen taş tablette şöyle yazılıdır: "*Ben yanıyorum, susuzluktan kavruluyorum, deliye döndüm, tükeniyorum...*"<sup>2</sup> Ayrıca dinlerde bireysel veya topluca icra edilen ritüel arınmalar, katı kurallarla belirlenmiştir. Özellikle bir din adamı yönetiminde topluca yapılan uygulamalarda ritüelin yapılacağı mekân, ritüel öncesi hazırlık ve belli kurallar dahilinde gerçekleştirilmesi gibi üç aşamaya mutlaka uyulmalıdır. Bu aşamalara riayet edilmediği takdirde ritüel uygulama tamamlanmamış sayılır ve başa dönülerek kurallara uygun bir şekilde yeniden icra edilir.

## 1. ESKİ MEDENİYET DİNLERİNDE GÖRÜLEN RİTÜEL ARINMA UYGULAMALARI

19. yüzyıldan itibaren eski medeniyetlere ait materyallerin okunup incelenmeye başlanmasıyla birlikte ölüm etrafında oluşmuş ritüel arınmaların ilk arketiplerine<sup>3</sup> ulaşılmıştır. Arkeolojik kazılar sonucu elde edilen tabletlerden anlaşıldığı kadarıyla eski medeniyetlerin inanç dünyasında içinde birçok belirsizliği ve tehlikeyi barındıran ölüm hadisesi, ilksel saflığın kaybedilmesi olarak görülmüştür. Dolayısıyla ölüm sonrası gerçekleştirilen ritüel yıkanmalar, ilksel saflığa ulaşma düşüncesiyle gerçekleştirilmiştir.<sup>4</sup> Bu

<sup>2</sup> M. Eliade, *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. M. Ünal (Konya: Serhat Yay., 2005), 239.

<sup>3</sup> "İlk model", "ilk örnek" anlamına gelen arketip sözcüğü, Yunanca bir kelimedir. ( J. C. Gustav, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, çev. E. Büyükinal (İstanbul: Say Yay., 2003), 128.)

<sup>4</sup> E. O. James, "Water, Water- Gods (*Primitive and Savage*)", ERE, ed. J.Hastings (New York: Charles

anlayışa paralel olarak Mezopotamya medeniyetlerinde ölüm, kirlilik ve tabu olarak görüldüğü için cesetle temastan sakınılmış, ölüye ait olan eşyalara yakılmıştır. Defin işlemine ölü bedeninin yıkanıp kefenlenmesinden sonra geçilmiştir. Yıkama sonrası cesedin toprağa gömülmesi, ölümler diyarına geçiş için büyük önem taşımaktaydı. Bu kapsamda Asurlularda bir kişinin ölümü durumunda *taklimtu* denilen bir ritüel arınma merasimi uygulanırdı. Tören boyunca ölü ruhuna çeşitli su karışımları ve kül sunusu takdim edilirdi.<sup>5</sup> Mezopotamya'nın komşusu olan Anadolu medeniyetlerinde de ölüm sonrası arınma merasimleri gerçekleştirilirdi. Örneğin, Hititler kendilerini ve ölümlerini suyla yıkadıktan sonra cesetleri toprağa gömerlerdi. Erbaşı'nın aktardığına göre yakın zamanda bulunan bir kil tablette kral I. Hattuşili, vasiyetini şöyle yazmıştır: “*Cesedimi yıkayın, olması gerektiği gibi. Beni göğsüne bastırarak toprağa göm...*”<sup>6</sup> Aynı şekilde Harranlı pagan toplumda da cesede dokunma manevî kirlenme olarak görülmüş ve bu durumdan kurtuluş ise ancak kutsal suyla yapılacak yıkanmayla mümkün olmuştur.<sup>7</sup>

Orta Amerika medeniyetleri olan Aztek ve Mayalar, ölümü en büyük kirlilik kaynağı olarak görmüştür. Dolayısıyla ölüyü tasdik edilmiş suyla arındırarak yeni hayatına uğurlamak gerektiğine inanmışlardır. Ayrıca defin sonrası cesetle temas halinde olan herkes yıkanmak zorundaydı.<sup>8</sup> Ölüme dair bu düşünce, sonraki asırlarda da devam etmiş olup zamanla tüm kıtaya yayılmıştır. Örneğin, Amerika'nın Kaliforniya bölgesinde yaşayan kabilelerde ölümün kirlilik getirdiğine inanılır. *Hupa* ve *Yurok* yerel kabilelerde ölüm gerçekleştikten sonra ceset, yıkanarak kefenlenir ve ateşte yakılarak son yolculuğuna uğurlanır. Ardından aile bireyleri inziva dönemine girer ve yas dönemi bitince suyla arınarak tekrar topluma dâhil olabilirler.<sup>9</sup> Amerika'nın kuzeybatı kıyısında bulunan kızılderili kabileleri arasında ise cesedin ortadan kaldırılması görevi, mezar kazıcılar tarafından yerine getirilir. Thompson kızılderililerinde ölümün gerçekleştiği kulübe bir takım karışımdan oluşan suyla yıkanırken ölümlerin kullandığı eşyalar ateşte yakılmak zorundadır.<sup>10</sup> Yine Grönland eskimolarında ölü bedenler, murdar olduğu için ceset bekletilmeden gömülmelidir. Defin sonrası akrabalar beş gün boyunca toplumdan tecrit

---

Scribner's Sons Publish, 1920), 12/703–709.

<sup>5</sup> D. T. Potts, *Mesopotamian Civilization: The Material Foundations* (London: Athlone Publish,1997), 221-230.

<sup>6</sup> F. S. Erbaşı, *Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü* (İstanbul: Arkeoloji/Sanat Yayınları, 2013), 356.

<sup>7</sup> Ş. Gündüz, *Anadolu'da Paganizm* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014), 83.

<sup>8</sup> E. Seler, “Central America”, *ERE*, ed. J. Hastings (Newyork: Charles Scribner's Sons, 1918), 3/305-307.

<sup>9</sup> A.L. Kroeber, “California”, *ERE*, ed. J. Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1918), 3/141-142.

<sup>10</sup> E. S. Hartland, “Death And Diposal of The Dead: Introductoryand Primitive”, *ERE*, ed. J. Hastings (New York: Charles Scribner's Sons d, 1909), 4/440.; H. J. W. Drijvers, “Ablutions”, *ER*, ed. L. Jones (New York: Thomson Gale, 2005), 1/11.

edilir. Avustralya'nın *Kakadu* kabilesindeyse ölümün gerçekleştiği kulübe ateşin dumanyla arındırılırken cenaze sahiplerinin üzerine tasdik edilmiş su atılır.<sup>11</sup> Yeni Zelanda'nın yerli halklarından olan Maoriler, ölümün gerçekleştiği evi kutsal suyla arındırıncaya kadar kullanmaz, ölü bedenle temastan uzak durur ve gerekli abdestler alındıktan sonra ceset toprağa defnedilir.<sup>12</sup>

Ölüm tüm Afrika halklarında ritüel saflık alanına geçiş olarak görül-müş, ceset toprağa gömülmeden önce Nil'in kutsal sularında yıkanarak arındırılmıştır.<sup>13</sup> *Ölüler Kitabı*'nda geçen ifadeler bizlere, Eski Mısır'da ölüm sonrası gerçekleştirilen arınmalarla ilgili ayrıntılı detaylar sunar. Kitaba göre ölüm, kirlilik kaynağı olduğu için ceset Nil'in kutsal sularında yıkandıktan sonra mumyalama işlemine geçilmiştir. Kayıkla Nil üzerinden geçirilen cesedin üzerine nehrin soğuk suları serpilmiş ve tütsü yakılarak arındırma işlemi tamamlanmıştır.<sup>14</sup> Afrika yerel kabile dinlerinden biri olan *Ga* dinindeyse ölüye dokunarak kirlenen kişiye "Mudzi" denir. Doğu Afrika'daki *Ambalar* arasında ölünün yakın akrabaları cenaze merasimine katılamazlar. Defin sonrası dört gün süren yas döneminin son sabahı, aile bireylerinin tümü dualar eşliğinde yıkanarak kendilerini arındırırlar.<sup>15</sup> Güney Afrika'da bulunan *Bathongalard*a ölümün gerçekleştiği kulübe törenle temizlenene kadar kullanılamaz. Bunun için ölüye ait olan herşey suyla yıkanarak arındırılır. Mezarı kazıcılar, buhar banyosuna tabi tutulur. Beş gün boyunca topluluktan uzaklaştırılan hane halkı ise yas sonunda kendilerini ve tüm evi baştan sona arındırır.<sup>16</sup> Güney Sudan'da yaşayan *Atuot* kabilesinde de ölüm belli bir yas ve arınma dönemini beraberinde getirir. Tecrit sürecinin bitimiyle birlikte kulübe baştan aşağı temizlendikten sonra avluda yakılan asma dalları aile üyelerinin üzerinde gezdirilir. Kenya'daki *Gikuyu* kabilesindeyse ölü bedenler, mezar kazıcılar tarafından kaldırılır. Defin sonrası cenaze görevlileriyle birlikte ölüyle temas halinde olan kişi ve neslerin tamamı önceden hazırlanmış bir karışımla yıkanır.<sup>17</sup>

Antik Yunan ve Roma toplumu da ölüm sonrası birtakım arınma ritüellerine başvurmuştur.<sup>18</sup> Bu kapsamda Grek-Roma'da ölü bedenler, defin

<sup>11</sup> E. N. Fallaize, "Purification: Introductory and Primitive", *ERE*, ed. J. Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1918), 10/456-467.

<sup>12</sup> J. J. Preston, "Purification", *ER*, ed. L. Jones (New York: Thomson Gale, 2005), 11/7506-7507; J. G. Frazer, *Altın Dal*, çev. M. H. Doğan (İstanbul: Payel Kitapevii, 1991), 1/166.

<sup>13</sup> A. Mazama, "Rite of Passage", *Encyclopedia Of African Religion*, ed. M. K. Asante – A. Mazama (London: Sage, 2009), 570-575.

<sup>14</sup> A. M. Blackman, "Purification: Egyptian", *ERE*, ed. J. Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1918), 10/475-479.

<sup>15</sup> Drijvers, "Ablutions", 1/11-12.

<sup>16</sup> Hartland, "Death And Disposal of The Dead: Introductory and Primitive", 4/440-441.

<sup>17</sup> A. Aslanoğlu, "Afrika Topluluklarında Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalar", *FÜSB Dergisi* 33/2 (Mayıs 2023), 955-961.

<sup>18</sup> Ç. Dürüşken, *Roma'nın Gizem Dinleri* (İstanbul: Arkeoloji/Sanat Yayınları, 2000), 58-59.

öncesi yıkanıp yağlanmış ardından beyaz bir kefene sarılmıştır.<sup>19</sup> Ayrıca ölümün getirdiği kirliliğin tüm topluma sirayet ettiğine inanılması, halkın ritüel yıkanmalara başvurmasına neden olmuştur.<sup>20</sup> Ayrıca defin sonrası şehrin dış duvarında bulunan mezarlıklara su serpildiği de bilinmektedir.<sup>21</sup> Grek-Roma toplumunun ölüm üzerine olan düşüncesi, Avrupa halkları arasında sonraki dönemlerde de devam ettirilmiş olup özellikle Slav halkları arasında cenaze töreninden sonra ölü evi ciddi bir şekilde yıkanarak temizlenir.<sup>22</sup> Norveç'te ise aynı zamanda ölen kişinin kullandığı eşyalar da ateşte yakılarak oda iyice arındırılır.<sup>23</sup>

Ölüm olgusu Türklerde de kirlilik kaynağı olarak görülmüş, defin esnasında özellikle suyla gerçekleştirilen ritüel arınmalara başvurmuşlardır. Türkler bir takım suların insana saffiyet, ebedilik ve sonsuzluk bahşettiğine inanırdı. Zira Kıyak'ın aktardığına göre sski Türkçede ölümsüzlüğe erişmeyi “mengü mengülük” kelimeleri karşıladı. Başkurt Türklerine ait bir eserde geçen “*Semrük* adlı çiftbaşı kartal, *mengülük* suyunu içtiği için ölmezmiş” ifadesinde de suyun ölümsüzlük bahşettiği açıkça görülür.<sup>24</sup> Yine Eski Çin kaynakları, Türk toplulukların ölümlerini yıkadıktan sonra “Eşük” denilen bir kefene sararak gömdüğünden bahseder.<sup>25</sup> Çuvaşlarda ruh bedenden ayrıldığında suya girip arınması için ölüm döşeğindeki hastanın başına bir kab su bırakılır. Ölüm sonrası tüm ev baştan aşağı temizlenir ve cenazeye katılanların tamamı suyla yıkanır.<sup>26</sup> Kırgızlar da ölümlerini, yıkayarak arındırır.<sup>27</sup> Bulgaristan Gagauzları (Hıristiyan Türkler) arasında ise ölenin cesedi yıkanıp kefenlendikten sonra biri başucuna diğeri ayakucuna olmak üzere büyükçe iki mum bırakılır.<sup>28</sup> Öte yandan Türkler ateşi de tıpkı su gibi cenaze merasimlerinde arınma amaçlı olarak kullanmışlardır.<sup>29</sup> Bu kapsamda özellikle Altay, Kök Türk, Hazar, Kuman ve Tuna Bulgar Türkleri ölen kişiye ait eşyaları ateşte yakmakta veya iki ateşin arasından geçirecek arındırmaktadır.<sup>30</sup>

<sup>19</sup> K. Demirci, “Cenaze”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1993), 7/353.

<sup>20</sup> L. R. Farnell, “Purification: Greek”, *ERE*, ed. J. Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1918), 10/482-490.

<sup>21</sup> T. J. Hopkins, “İndus Valley Religion”, *ER*, ed. L. Jones (Newyork: T. Gale Publish, 2005), 7/4474.

<sup>22</sup> Hartland, “Death And Dıposal of The Dead: Introductoryand Primitive”, 4/440-441.

<sup>23</sup> B. S. Phillpotts, “Purification: Teutonic”, *ERE*, ed. J. Hastings (New York: C. Scribner's Sons, 1918), 10/503-505.

<sup>24</sup> Abdulkadir Kıyak, “Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ'daki İzleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat F. Dergisi* 2/4 (Ağustos 2013), s. 25-26.

<sup>25</sup> Ü. Günay - H. Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi* (İstanbul: Rağbet Yay., 2001), 77.

<sup>26</sup> D. Arık, “Çuvaşlarda Din ve Din Anlayışı”, *D.T. Araştırmaları- II Sempozyomu* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000), 252.

<sup>27</sup> A. R. Yalçın, *Cenupta Türkmen Oymakları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000), 1/184-185.

<sup>28</sup> M. Atanas, *Gagauzlar: Hristiyan Türkler*, çev. M. T.Acaroğlu (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2001), 51.

<sup>29</sup> J. P. Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, çev. M. Y. Sağlam (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011), 40-41.

<sup>30</sup> Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, (Ankara: Berikan Yay., 2010), 186-189.



Ayrıca Çuvaşlarda ceset evden çıkarılırken ocaktan kızgın bir taş alan evin hanımı bunu ölünün yattığı yere koyar. Defin hazırlıkları tamamlandıktan sonra ceset evden çıkarılırken taş ölüyü götürenlerin arkasından atar.<sup>31</sup> Bunu yapmalarındaki temel maksat gerek kendilerini gerekse ölülerini o sırada ortaya çıktığına inanılan kötü ruhlardan koruma isteğidir.<sup>32</sup> Beltir Türkleri ise defin sonrası mezarın başında büyükçe bir ateş yakar. Ayrıca Uluğ Türkistan'da 9 gün boyunca cenaze evinde kandil yakılır.<sup>33</sup> Buryatlar da cenaze törenlerine katılanlar, çadırın önünde yakılan ateşin üzerinden atlayarak kendilerini arındırırlar. Benzer şekilde Orta Asya halklarının tamamında ölüm, kirlilik kaynağı olup onunla temas halinde olan insan, hayvan veya nesnelerin tamamı ateşle arındırılmak zorundadır.<sup>34</sup> Konuyla ilgili Herodot şu ifadeleri kullanmıştır: "İskitler cenazeyi kaldırdıktan sonra arınmaya geçer, bunun için meydana bir çukur açarak içine kızgın taşlar koyarlardı. Taşların üzerine topraklarında yetişen kenevir tohumlarını dökerlerdi. Böylece daha çok buhar olurdu. Bu buhar banyosunda ruhsal arınma sağlıyorlardı. Zira İskitler gövdelerine su değdirmezlerdi."<sup>35</sup> Moğollarda da ölüm, büyük bir kirlilik kaynağı olup cesetle temas halinde olan herkes ateşle arınmak zorundadır. Aynı adetlere Orta Asya'nın *Tamak* bölgesinde de rastlanılır. Bölgede bulunan topluluklar arasında cenazeye katılan herkes, mezar başında yakılan ateşin üzerinden atlayarak kendilerini arındırırlar.<sup>36</sup>

## 2. HİNT VE UZAK DOĞU DİNLERİNDE GÖRÜLEN RİTÜEL ARINMA UYGULAMALARI

Hinduizm'de ilksel saflığa sahip olan ruhun ölüm sonrası bedenden ayrılmasıyla birlikte geride kalan ceset murdar kabul edilir.<sup>37</sup> Bu durumsa on günlük yas dönemini ve suyla ateşin kullanıldığı arınma ritüellerini beraberinde getirmiştir.<sup>38</sup> Nitekim Hinduların geçiş dönemlerinde gerçekleştirdikleri *Samskara* denilen ritüellerin sonuncusu *antyeshti* (ölü yakma) törenidir. Bu ritüel uygulama için Ganj nehrinin aktığı tüm sahil boyunca "Gathlar" inşa edilmiştir. Gathlar arasında "Tanrı Şiva"nın şehri olan *Varanasi*'de bulunanlar oldukça rağbet görür. Zira *Varanasi*, kutsallığı nedeniyle Hinduların ölmek

<sup>31</sup> D. Arık, *Hıristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar* (Ankara: Berikan Yay., 2012), 148-179.

<sup>32</sup> Abdulkadir Kıyak, "Eski Türk Kültüründe Taş-Kaya Kültünün Elazığ'daki Yansımaları", *Toplum Bilimleri Dergisi* 5/10 (Temmuz 2011), s. 130.

<sup>33</sup> Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, 186-189.

<sup>34</sup> Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, 40-42.

<sup>35</sup> Herodotos, *Herodot Tarihi*, çev. M. Ökmen (İstanbul: Remzi Kitap, 1973), 278.

<sup>36</sup> Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. A. Kazancıgil (İstanbul: İşaret Yayınları, 1994), 185.

<sup>37</sup> J. G. L., *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism* (Newyork: The Rosen Publish, 2002), 2/4.

<sup>38</sup> J. J., "Purification: Hindu", *ERE*, ed. James Hastings (Newyork: Charles Scribner's Sons, 1918), 10/491.

isteyeceği en hayırlı mekândır. Öte yandan Hinduizm'in kutsal kitaplarından olan Manusmriti'ye göre Tanrı'nın nefesinden yaratılan *Brahminler*, ilksel saflığa sahip olup kirli sayılan işlerden uzak durmalıydılar. Dolayısıyla Brahminler, cenaze merasimlerine katılmazlar.<sup>39</sup> *Antyesthi* denilen bu ritüel uygulamayı toplumun alt kast grupları yönetir.<sup>40</sup>

Ölmek üzere olan hastaya öncelikle Ganj nehrinin suları içirilir ve temiz bir toprağa uzatılır. Ölüm sonrası ceset kefenlenir ve "gath"a götürülür. Burada ilk olarak ceset yıkanır ardından önceden hazırlanmış odun yığının üzerine konulur. Gerekli hazırlıklar tamamlandıca cenaze görevlisi ilahiler eşliğinde kutsal ateşi yakarak *Antyesthi* ritüelini başlatır.<sup>41</sup> Cenaze merasimi bitince katılımcıların tamamı arınma maksadıyla nehirde kendilerini yıkarlar.<sup>42</sup> Cenaze sonrası eve dönen aile yakınları su ve ateşin kullanıldığı bir dizi arınma işlemine tabi tutulur.<sup>43</sup> *Aşauca* denilen tecridin süresi ve uygulanış biçimi, kişinin akrabalık derecesine göre belirlenir.<sup>44</sup> İnziva süresince aile üyeleri dini hayattan bir süre uzak durmak zorundadır.

Resim 1: Antyesthi ritüelinden bir kare.



**Kaynak:** <https://kucukdunya.com/kremasyon-hindu-olu-yakma-rituelleri/>, e.t. 15.09.2023

Ölüme dair benzer anlayış ve ritüel arınma uygulamalarını diğer Hint dinlerinde de görmekteyiz. Örneğin, Budizm'in yoğun olarak yaşandığı

<sup>39</sup> D. M. K., "Hindu Priesthood", *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade (Newyork: Mac., 1987), 11/540.

<sup>40</sup> K. Knott, *Hinduism A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford U. Press, 1998), 22-23.

<sup>41</sup> A. Hillebrandt, "Death and Disposal of the Dead: Hindu", *ERE*, ed. J. Hastings (Newyork: Charles Scribner's Sons, 1909), 4/475-479.

<sup>42</sup> K. Kaya, *Hinduizm*, (Ankara: Dost Kitapevi, 2001), 56.

<sup>43</sup> H. Ö. Budda, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Vakıf Yay., 1935), 61.

<sup>44</sup> "Bir ölümün neden olduğu kirlilikten, bir brahman 10 gün, bir kşatriya 12 gün, bir vaisya 15 gün ve bir sudra bir ay için de temizlenebilir" (Manusmriti V: 83).



Kamboçya'da ölüm döşeğindeki hastanın başucuna mumlar konular ve ceset yakılarak son yolculuğuna uğurlanır.<sup>45</sup> Caynistlerdeyse ölüyle birlikte tüm akrabalar arınmaya muhtaçtır. Bunun için ölü evi, baştan aşağı su ve kül ile temizlenmelidir. Ayrıca cenaze çıkan hanede ölü yakınları belli bir süre inzivaya çekilmeli, dinî görevlerini ertelemelidirler.<sup>46</sup> Sihizm'de de ceset yakıldıktan sonra külleri nehre atılır ve orada bulunanların tamamı yıkanarak kendilerini arındırırlar.<sup>47</sup> Öte yandan Hindu kutsal metinleri çocuk yaşta ölenlerin, toprağa defnedilmesini tavsiye etmektedir.<sup>48</sup> Nitekim Hindu inancına göre çocuklar, büyükler gibi günah kirine maruz kalmamışlardır.<sup>49</sup> Konuyla ilgili Manusmriti'de: "İkinci yaşımı doldurmadan ölen bir çocuk, yakınları tarafından ateşle yakılmayacak, su ikramı yapılmayacak ve çiçeklerle saf olan toprağa gömülecek."<sup>50</sup>

Atalara saygının ön planda olduğu Çin orjinli dinlerde de ölüm kirlilik nedeni olup ölüyle temas halinde olanların tamamı arınmak zorundadır.<sup>51</sup> Ölüm gerçekleşikten sonra ölünün bulunduğu oda tütsü yakılarak arındırılır. Ailenin en büyük erkek çocuğu bir su kenarına gider, yanında getirdiği kutsal kâğıtları yakarak nehre atar. Buradan alınan suyla ceset yıkanarak arındırılır ve bir tabuta konarak defne hazır hale getirilir.<sup>52</sup> Defin sonrası aile bireyleri bir süre inzivaya çekilir, bu süre zarfında dinî vecibelerini yerine getirmeleri de yasaktır. Yas süresinin sonunda kor bir ateşin üzerinden geçerek kendilerini arındırırlar.<sup>53</sup> Şintoizm'de de ölüm etrafında oluşmuş benzer bir anlayış ve katı arınma kuralları görülür.<sup>54</sup> Eski Çin kaynaklarından biri olan *Wei Chih*'de geçen ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Japonya'da gerçekleştirilen cenaze törenlerine katılanların tamamı yıkanarak kendilerini arındırmışlardır.<sup>55</sup> Bu anlayış günümüzde de devam etmekte olup ölüm sonrası *Tamagushi* denilen arınma ritüeli uygulanır. Ölü beden, evden çıkarıldıktan sonra bir rahip gözetiminde evin tamamı suyla temizlenir. Bu sırada görevliler cesedi yıkayarak

<sup>45</sup> H. Jacobi, "Death and Disposal of the Dead: Jain", *ERE*, ed. J. Hastings (Newyork: Charles Scribner's Sons, 1909), 4/484.

<sup>46</sup> M. Stevenson, "Jain", *ERE*, ed. J. Hastings (Newyork: Charles Scribner's Sons, 1918), 10/494-495.

<sup>47</sup> Ş. Gündüz, "Sih Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ş. Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 380.

<sup>48</sup> S. Mittal – G. R. Thursby, *The Hindu World* (London: Routledge, 2004), 353.

<sup>49</sup> C. Kutlutürk, "Hinduzim'de Cenaze Törenleri: Anyeşti Samskara", *E- Şarkiyat İlmî A. Dergisi* 8/15 (Nisan 2016), s.176-196.

<sup>50</sup> Manusmriti V:68-70.

<sup>51</sup> R.F. Johnston, "Chinese", *ERE*, ed. J. Hastings (Newyork: Charles Scribner's Sons, 1918), 10/470-474.

<sup>52</sup> P. Archer, *Dinler Tarihi 101*, çev. S. Kaytan (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 91.

<sup>53</sup> G. Tümer – A. Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Ocak Yay., 1993), 157.

<sup>54</sup> M. Bach, *Major Religions of the World* (Newyork: Abingdon, 1959), 92-93.

<sup>55</sup> C. S. Tamas, "The Ritual Importance of Purification Practices in Japan", *Kwansei Gakuin U. Humanities Review* 0/19 (2014), 1-20.

defne hazır hale getirir.<sup>56</sup> Budizm'in de etkisiyle Şintoistler, cenazeyi yakarak külünü toprağa gömmektedirler.<sup>57</sup> Ancak ölen çocuk bedenleri ritüel saflığa sahip olduğu için yakmak yerine toprağa defnetmeyi tercih ederler.<sup>58</sup> Cenaze sonrası eve dönen aile üyeleri, suyla yıkanarak *Saikai* denilen on günlük yas dönemine girerler. İnziva süresince ibadet etmeme, ritüellere katılmama gibi bir dizi yasağa tabi tutulurlar.<sup>59</sup>

### 3. İRAN VE YAKIN DOĞU DİNLERİNDE GÖRÜLEN RİTÜEL ARINMA UYGULAMALARI

Zerdüş t dualizmine göre ritüel saflığa sahip olan ruh, bedenden ayrıldıktan sonra geriye kalan cesetse murdar olup en büyük kirlilik kaynağıdır.<sup>60</sup> Dolayısıyla *Angre Mainyu* ve kötü ruhlar tarafından ele geçirilmiş olan cesetle temastan sakınmak gerekir.<sup>61</sup> Bu anlayış çerçevesinde şekillenmiş olan cenaze merasimleri, ayrıntılı arınma ritüelleri eşliğinde icra edilmektedir. Arındırma işlemi henüz ölüm döşeğindeyken başlar. Ölüm anı yaklaştığında Avesta'dan okunan dualar eşliğinde hastanın ağzına "haoma suyu" damlatılır. Ardından odada ateşle buhur yakılarak ortam aydınlatılır. Ölüm gerçekleşikten sonraysa ceset *Nasa*'ya dönüşür.<sup>62</sup> Ceset, *Dakhma*'ya<sup>63</sup> götürülmeden önce "pâkşû"<sup>64</sup> denilen iki görevli tarafından gomezle<sup>65</sup> iyice yıkanır, kurutulur ve beyaz bir kefene sarıldıktan sonra boynuna "kuştî" ipi bağlanır. Çevrenin kirlenmemesi için ceset taş levhaların üzerine konur ve etrafına üç dairesel çizgi çizilir.<sup>66</sup> Hazırlıklar tamamlanınca ölü beden, ceset taşıyıcıları tarafından özenle *Dakhma*'ya götürülür.<sup>67</sup> Kemikler otuz gün boyunca güneş altında bekletilerek iyice kurutulur. Nihayetinde güneşin ışığı altında temizlenen

<sup>56</sup> A. Lloyd, "Death and Disposal of the Dead: Japanese", *ERE*, ed. J. Hastings (Newyork: Charles Scribner's Sons, 1909), 4/488-489.

<sup>57</sup> G. Bozkurt, *Japon Kültürü* (Ankara: İş Bankası Kültür Yay., 1983), 96-107.

<sup>58</sup> M. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. L. Arslan (İstanbul: Kabalıcı Yay., 2009), 251- 256.

<sup>59</sup> Harada, "Japanese", *ERE*, ed. J. Hastings (Newyork: Charles Scribner's Sons, 1918), 10/495-496.

<sup>60</sup> T. Oestigaard, *Water and World Religions An Introduction* (Bergen: SFU Published, 2005), 36-38.

<sup>61</sup> "Hiç kimsenin bir cesedi yalnız başına taşınmasına izin verme. Eğer bir adam yalnız başına bir ceset taşıyorsa Nasu onu ölü burnundan, gözünden, dilinden, çenesinden, cinsel organlarından, arkasındaki organlarından kirlenmek için üzerine saldırır" (Vendidad 3: 1-5).

<sup>62</sup> Nasa, temas halinde olduğu her ortamı ve kişiyi kirlen leten murdarlık durumu.

<sup>63</sup> Dakhma, dağ ve yüksek tepelere yapılmış silindir biçiminde olup, yırtıcı kuşların kolayca erişebileceği yapılardır.

<sup>64</sup> "... Vücutları ölümler tarafından kirlen letip temizlenmek isteyenler kime başvursunlar? ... Nasıl konuşacağını bilen, doğruyu konuşan, kutsal sözleri öğrenmiş, dindar ve Mazda'nın kurallarına göre temizlik törenlerini en iyi şekilde bilen dindar birine (rahip) ..." (Vendidad 9:1-2).

<sup>65</sup> Sığır vb. büyük baş hayvan idrarı.

<sup>66</sup> Nigolian, *The Zoroastrian Faith Tradition*, (London: McGill-Queen's U. Press, 1993), 102.

<sup>67</sup> J. G. Melton, *The Encyclopedia of Religious Phenomena* (Detroit: Visible Ink, 2008), 361; Vendidad 8:1-2.

kemikler, *Dakhma*'nın merkezinde yer alan çukura süpürülerek kimyasalların etkisiyle toza dönüştürülmesi sağlanır.<sup>68</sup>

**Resim 2:** Dakhma, Zerdüştî sessizlik kulesi.



**Kaynak:** [https://en.wikipedia.org/wiki/File:20110102\\_Zoroastrian\\_Towers\\_of\\_Silence\\_Yazd\\_Iran.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/File:20110102_Zoroastrian_Towers_of_Silence_Yazd_Iran.jpg), e.t. 15.09.2023

Defin işlemini yapan kişiler en ağır biçimde kirliliğe maruz kalmış olup dokuz günlük bir inziva sürecine girer. Bu sürenin sonunda *Bareşnum* denilen ritüel abdestini alarak kendisini arındırmış olur.<sup>69</sup> *Bareşnum*, bekleme süresinin akabinde din adamının gözetiminde gerçekleştirilir. Görevli, ritüel uygulama için ilk olarak temiz bir toprak parçası üzerine dokuz çukur açar ve etrafına kum döker. Gerekli ön hazırlıklardan sonra murdar kişi, ilk çukura doğru yönelir. Bu sırada din adamı uzunca bir kaşık yardımıyla üzerine gomez suyunu döker. Bu ritüel eylem sonraki beş çukurun her birinde aynı şekilde tekrarlanır. Gomez suyuyla iyice yıkanan cenaze görevlisi, yedinci kuyuda kumla tüm bedenini ovalar. Sekizinci çukura geldiğinde ise suyla en az üç kez iyice kendisini yıkar. Ritüelin son aşamasında güneş altında kendisini kurutan murdar kişi, din adamı tarafından tütsülenir. Tütsüleme esnasında din adamı; “*Ruh kutsal saflığa sahiptir. Baş ve beden arınmıştır. Kirliliğin kötü ruhu lanetlenmiştir*” ifadesini okuyarak arındırma işlemini sonlandırır.<sup>70</sup> Diğer yandan ceset taşıyıcılar dışında aile yakınları ve ölüye temas edenlerin de rahipler gözetiminde arınması zorunludur.<sup>71</sup> Nitekim Zerdüştilik'te görülen bir diğer ritüel uygulama olan *riman*, bu durumda olanların arınmasına yöneliktir. Bu durumdaki kişiler, belli bir süre eve kapatılır. İnziva süresinin sonunda arındırma işlemine tabi tutulur. *Riman*,

<sup>68</sup> V. K. Urubshurow, *Introducing World Religions* (London: Routledge, 2008), 86-87.

<sup>69</sup> M. Alıcı, “Mecusilik”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, (Ankara: Grafiker Yay., 2015), 239-266.

<sup>70</sup> G. Gnoli, “Iranian Religions”, *ER*, ed. L. Jones (Newyork: Thomson Gale, 2005), 7/4535-4538.

<sup>71</sup> The Zend- Avesta: Vendidad, trans. F. M. Müller (London: Oxford U. Press, 1880), 7:7-9-35-38.

din adamı tarafından gomez ve kül karışımından oluşan suyun murdar kişiye içirilmesiyle başlar ardından bedeninin on beş kez yıkanmasıyla devam eder. Ritüel sonunda güneş ışığı altında kendisini iyice kurutan Zerdüştü inanır, yeni elbiselerini giyer ve Kuştı (kutsal kemer)'yi bağlar. Böylece arınma işlemi tamamlanmış olur.<sup>72</sup> Öte yandan günümüz İran coğrafyasında yaşayan Zerdüştilerde farklı defin işlemleri de uygulanır. Örneğin, İran'ın Yazd köyleri; "ölülerini mezarlığa hemen götürmek yerine evde üç gün bekletirler. *Üçüncü Gün Töreni*'ni yaptıktan sonra evden çıkartırlar. Bundan sonra ölünün evde bekletildiği yer baştan aşağı arındırılır. *Gil-i Sefid* denilen su katılarak çamur haline getirilen killi beyaz toprak, temizlenen yere sürülür. *Gil-i sefid* ayrıca evin dış duvarlarına da sürülür. Defin işlemi sonundaysa kabrin üzerine duman yükselen ateşdân, ölünün fotoğrafı ve beyaz gül konulur. Ayrıca kadınlar, yanlarında getirdikleri tüsüleri yakarak kabrin üzerine koyarlar."<sup>73</sup>

Diğer bir gnostik din olan Sabii teolojisine göre nehirler, Işık Âlemi'nin dünyadaki elçisi olarak "süfli âlem" in kirlerini temizliyen birer saflık kaynağıdır.<sup>74</sup> Bu bağlamda Sabii geleneğinde ölüm sonrası nehirde gerçekleştirilen ritüel yıkanmalar, bedensel temizlikten ziyade ruhsal aklanmayı ifade eder. Kutsal kitapları *Ginza*'da geçen: "*seni akarsuda yıkayarak ışık âlemine getirdim*" ifadesi de yıkanmayla umulan gayeyi açıkça göstermektedir.<sup>75</sup> Nitekim Sabii düalizmi, ruhu saf ve temiz olarak kabul ederken ölümün ardından geriye kalan cesetse muddardır. İşte tam da bu noktada su, ateş ve tüsünün kullanıldığı bir dizi ritüel arınma uygulaması olan *masiqta* ritüeli devreye girer.<sup>76</sup>

Bu anlayış doğrultusunda hastada ölüm belirtileri görüldüğünde eve bir rahip çağrılır. Din görevlisi, ilk olarak nehirden getirdiği bir miktar suyla ölüm döşeğindeki inanıra son abdestini aldırır. Daha sonra onu temiz bir toprağa yatırır ve yeni *rasta* (*rit elbisesi*)'sını giydirir. Ölüm gerçekleşikten sonraysa cesedin yanı başında bir kandil, bir kâse su ve bir taş parçası hazır bulundurulur. Ölü evine gelen *hallali* (cenaze görevlileri)'ler, cesedin yaydığı kirden korunmak için yüzünü tülbentle örter. Ceset odadan alınıp tabuta konulduktan sonra baş hallali, ölünün üzerinde bulunduğu "Mandelta"yı çamurla sıvar. Ardından ev kutsal suyla ayrıntılı olarak temizlenir. Yönü kuzeye gelecek şekilde gömülen cesedin üzeri birkaç taş parçasıyla kapatılır. Taşlardan birinin ölünün ağzına gelecek şekilde konulması oldukça önemlidir.

<sup>72</sup> M. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), 139.

<sup>73</sup> M. E. Sular, "Geçmişten Günümüze İran Zerdüştilerinde Defin Şekilleri", *Bitlis Eren Ü. S. B. Enstitüsü Dergisi* 6/1 (Haziran 2017), 200.

<sup>74</sup> O. Yoldi, "The Mandaeans: A Story of Survival in The Modern World", *Refugee Transitions* 32 (October 2017), 8.

<sup>75</sup> J. J. Buckley, "Mandaean Religion", *ER*, ed. L. Jones (Newyork: Thomson Gale, 2005), 8/5637.

<sup>76</sup> M. Stausberg, "Contextualizing the Contexts: On the Study of Zoroastrian Rituals", *Zoroastrian Rituals in Context* ed. M. Stausberg (Leiden: Brill, 2004), 20-21.

Son olarak baş hallali, bir miktar suyla mezar toprağını ıslatarak "Skandola" denilen kutsal yüzükle mühürlers. Defin işlemi tamamlandıktan sonra aile bireyleri ve merasime katılanların tamamı nehirde yıkanarak kendilerini arındırır. *Tamaşa* denilen ritüel uygulama için nehre gelen Sabii inanırlar, dualar eşliğinde suya üç kez dalıp çıkar. Ardından başlarına üç kez su dökerek arınmış olurlar.<sup>77</sup>

Günümüz Irak coğrafyasında yoğun olarak yaşayan Yezidiler ise *Şeyh Adiy*'in türbesindeki toprağa özel bir önem gösterirler. Zira Yezidi inancında Tanrı dünyayı yarattığı zaman *Laleş* bölgesindeki toprağı, *Kaniya Sipi* (Beyaz Su) ile yıkayarak arındırmıştır. Böylece bu topraklar, kirleri arındıran ve günahlara kefarete olan kutsal bir saflık kaynağına dönüşmüştür. Nitekim her Yezidi, *Laleş*'ten alınan bir miktar toprağı her daim evinde hazır bulundurmaktadır. Ceset yıkanıp defin işlemine geçildiğindeyse bu toprak ölen Yezidi'nin günahlarına kefarete olması amacıyla gözlerine, kulaklarına ve ağzına serpilir.<sup>78</sup>

#### 4. VAHYE DAYALI DİNLERDE GÖRÜLEN RİTÜEL ARINMA UYGULAMALARI

Ölüm hadisesi, birçok dinde olduğu gibi Yahudi dinî hayatında da belirli ritüel arınma pratiklerini gerektiren önemli bir geçiş sürecidir. Yahudiliğe göre ilksel saflığa sahip olan ruh, bedenden ayrıldıktan sonra geriye kalan ceset murdar olarak kabul edilir. Aynı şekilde hayvan ölüsü de murdar sayılır.<sup>79</sup> Bu nedenle Yahudilerce ölüm, en büyük kirlilik kaynağı olup cesedin yanında bulunanlarla birlikte evdeki tüm nesnelere, yiyecek ve içecekler kirliliğe maruz kalmış sayılır.<sup>80</sup> Ölüye dokunmakla murdar olan kişi, kendisini arındırmadan başka insanlara veya nesnelere dokunursa onlar da murdar olmuş olur. Zira Tevrat yasalarına göre, cesede dokunan kişi yedi gün murdar sayılacaktır.<sup>81</sup> Bu durumdaki kişi, kendisini arındırmadığı sürece Rabb'in evini de kirleteceği için İsrail'den kovulmalıdır.<sup>82</sup> Esasında "Bet Amikdaş" döneminde bu durumdaki bir kişinin, ritüel saflığa tekrar kavuşabilmesi için cemaatten yedi gün boyunca ayrı kalması, *Mikve*'ye dalması ve daha sonra kızıl ineğin külünü vücuduna sürmesi gerekirdi. Ancak Bet Amikdaş'ın yıkılmasından

<sup>77</sup> E. S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran* (London: Oxford U.Press, 1937), 87-92.

<sup>78</sup> Ç. C. Suvari, *Ezidiler* (Ankara: Ütopya Yay., 2013), 55-56.

<sup>79</sup> "Bunlar sizin için iğrenç sayılacak. Etlerini yemeyecek, leşlerinden tiksineceksiniz" (Levililer 11:8-24).

<sup>80</sup> R. Patai, "Death", *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*, ed. H. Bar- Itzhak (London: M. E. Sharpe, 2013), 120-122.

<sup>81</sup> Say. 19:1-22.

<sup>82</sup> "Herhangi bir insan ölüsüne dokunup da kendini arındırmayan kişi Rab'bin Konutu'nu kirletmiş olur. O kişi İsrail'den atılmalı. Temizlenme suyu üzerine dökülmediği için kirli sayılır..." (Say. 19:13).

sonra günümüzde bu ritüelleri uygulama imkânı kalmamış olup tüm Yahudiler “tame met” yani “ceset kirliliği” taşımaktadırlar.<sup>83</sup>

Bir Yahudi ölürken yanında bulunanlar ölünün başucunda bir kandil yakar ve “Şema Yisrael” duasını okurlar. Ceset defnedilmeden önce gasilhanede arındırma işlemine tabi tutulur. Yahudiler buraları, “bet ha-metaher” (arınma evi) olarak adlandırır. Diğer yandan ritüel saflığa sahip olan din adamları defin işlemlerinde yer almazken onların yerine “Hevra Kaddisha” denilen görevliler ölü bedeni yıkar ve defin işlemini gerçekleştirirler.<sup>84</sup> Nitekim günümüz İsrail hastaneleri, din adamlarının ritüel saflığını korumak için morglara girişi ayrı bir kapıya vermiştir.<sup>85</sup> Gasilhanede ceset, ilk olarak bedensel temizlik için bir defa yıkanır. Daha sonra dokuz su bardağına denk gelen ılık su, cesede dökülmeli ve Levililer kitabında yer alan; “Çünkü o günde sizi temiz kılmak üzere sizin için kefarete edilecektir. Rabbin önünde bütün suçlarınızdan temizlenmiş olacaksınız”<sup>86</sup> mitsvası söylenmelidir.<sup>87</sup> Bu ikinci yıkama işlemi, ilk yıkamadan farklı olarak ritüel arınmayı sembolize eder. Yıkanan ceset iyice kurutulur, kefenlenir ve “tohorah tahtası” üzerine yatırılır. Vücudun yıkanmasına ek olarak saçlar taranır, el ve ayak tırnakları kesilir.<sup>88</sup>

Kefenlenmiş olarak tabuta konulan ceset, en kısa sürede toprağa defnedilmelidir. Zira Tanah'ta geçen; “o geldiği gibi, gidecek”<sup>89</sup> emri gereği Yahudiler tarihî süreç içinde ölümlerini toprağa gömmüşlerdir.<sup>90</sup> Mezarda ölünün yüzü doğuya çevrilmekte ve tabutun üzerine herkes bir miktar toprak ve su atmaktadır. Defin işleminden sonra mezar mümkün olduğunca çabuk şekilde terk edilir. Ancak cenaze törenine katılanlar, mezarlığı terk ederken “ellere su almak” anlamına gelen *Netilat Yadayim Ritüeli*'ni mutlaka almak zorundadır.<sup>91</sup> Ritüel öncesi varsa parmaklarda yüzükler çıkarılarak eller, üçer kez bileklere kadar yıkanır.<sup>92</sup> Eller kurutulmadan önceyse: “Bizleri buyruklarıyla kutsayıp bizlere el yıkama buyruğunu buyuran evrenin hükümrâmı Tanrımız! Sen kutsalsın” şeklinde söylenen *Beraha* duası okunur.<sup>93</sup>

<sup>83</sup> Y. Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Yay., 2001), 3/559.

<sup>84</sup> E. Arıklı (ed.), *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, (İstanbul: Gelişim Yay., ts.), 2/388.

<sup>85</sup> Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2/334.

<sup>86</sup> Lev. 16:30.

<sup>87</sup> H. Örs, *Musa ve Yahudilik* (İstanbul: Remzi Yay., 2000), 327.

<sup>88</sup> S. Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler* (İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2001), 147.

<sup>89</sup> Vaiz 5:15.

<sup>90</sup> Tesniye 21:22-23.

<sup>91</sup> K.T. Arch, “Natilat Yadayim”, *Encyclopaedia Judaica*, ed: F. Skolnik (Jerusalem: Keter Publishing, 2007), 15/112-113.

<sup>92</sup> Besalel, *Yahudilik Ansiklopedisi*, 2/403-405.

<sup>93</sup> B. Adam, “Yahudilik”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. B. Adam, (Ankara: Grafiker Yay., 2015), 102.



**Resim 3:** Mikve: Yahudi ritüel arınma havuzu.

**Kaynak:** <https://www.italymagazine.com/featured-story/ortigias-jewish-ritual-baths>, e.t. 15.09.2023

Defin işleminden sonra aile üyeleri için bir haftalık yas dönemi başlar. Yas tutan ailenin herhangi bir dinî sorumluluğu olmayıp hatta bazı eylemleri yapması yasaklanmıştır. Örneğin; işe gitme, ev işi yapma, yıkanma, tıraş olma, tırnak kesme, yeni kıyafet giyme, cinsel ilişkide bulunma vb. eylemlerin bu dönemde yapılmaması gerekir. Yas süresince ölenin ruhuna saygı amacıyla evde bir mum veya lamba sürekli yakılı tutulur. Yedinci günün sonunda mikveye dalarak *Tevila* yapan aile bireyleri, arınmış olarak tanrısal saflığa sahip olduğuna inanılan İsrail toplumuna tekrar dâhil olabilirler.<sup>94</sup> Nitekim Yahudi teolojisine göre su, arınma ritüellerinde “yenileyici” ve “sıfırlayıcı” olma özelliğine sahiptir.<sup>95</sup> *Tevila*, Yahudilikte dinen murdar olan kişilerin, belli bir tecrid sürecinin ardında arınma amacıyla mikve havuzuna<sup>96</sup> dalıp çıkması şeklinde gerçekleştirilen bir ritüel yıkanma uygulamasıdır.<sup>97</sup> Murdar kişi, mikveye dalmadan önce bazı ön hazırlıklarda bulunmak zorundadır. Bunun için ilk olarak bedeninin tüm uzuvlarını iyice yıkamalı, dişlerini fırçalamalıdır. Mikveye dalarken tüm beden suya batırılmalıdır. *Beraha* denilen şükür duasını yaptıktan sonra temiz kıyafetlerini giyerek ritüel arınmayı tamamlar.<sup>98</sup> Bu kapsamda yapılan ritüel uygulama, “Tanrı İsrail’i nasıl arındırdıysa, ritüel yıkanmada murdarlığı öylece arındırır” deyişle özet-

<sup>94</sup> G. Robinson, *Essential Judaism- A Complete Guide to Belief, Customs and Rituals* (Newyork: Atria Paperback, 2000), 187-191.

<sup>95</sup> İşaya 1:16; Mezmurlar 51:7.

<sup>96</sup> Suyu bir araya toplama anlamına gelen Mikve havuzu; asgari 120 cm. derinliğinde ve en az 750 L. doğal kaynak suyu içermelidir.

<sup>97</sup> Alalu vd., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 241-242.

<sup>98</sup> M. Öztürk, *Peygamberi Olan Dinlerde Benzerlikler* (İstanbul: Bilge Yay., 2003), 131.

lenmiştir. Çünkü mikveye dalma, ölümü ve arınarak ilksel saflığa yeniden doğumu sembolize etmektedir.<sup>99</sup>

Ölüm olgusu, Hıristiyan teolojisinin anahtar kavramlardan birini oluşturmuştur. Zira insanoğlunun kurtuluşu iki aşamalı olarak ele alınmış olup ilk aşama, İsa'nın çarmıhta ölümüyle son bulmuştur. Bu dönem, Tanrı'nın yasaları yoluyla insanoğluna günah kirinin ölümü doğurduğunu göstermeye çalıştığı dönemdir.<sup>100</sup> Buna göre Âdem Tanrı buyruğunu çiğnediği için günahkâr olmuş ve ilksel saflığını yitirdiği için bu dünyaya gönderilerek ölüme mahkûm bırakılmıştır. Âdem'in soyundan gelen insanoğlu da böylece günah ve kirliliğe maruz kalarak ölümlü olmuştur.<sup>101</sup> Dolayısıyla Âdemoğlu tarih boyunca "Tanrı'nın yasaları- aslı günah ve ölüm" kısır döngüsü içinde Mesih zamanına kadar gelmiştir.<sup>102</sup> Kurtuluşun ikinci aşamasıysa Mesih'in haça gerilmesi sonrası yeniden dirilerek ölümü yenmesi ile başlar. Böylece Hıristiyanlar "İsa'nın ölümünü", aslı günah kirinden kurtulmaya vesile olarak görür. Başka deyişle herkes Âdem yüzünden nasıl ölüm kirine bulaştıysa vaftiz sayesinde de İsa Mesih'te yeniden ilksel saflığa uyanacaktır.<sup>103</sup> Kutsal kitabın özellikle Korintoslulara I. Mektubu, konuya dair detaylı bilgiler sunar: "*Günah bir adam aracılığıyla ve ölüm günah aracılığıyla dünyaya girdi, ölüm de tüm insanlara geçti; çünkü hepsi günah işledi.*"<sup>104</sup> "*Zira günahın ücreti ölümdür.*"<sup>105</sup> "*Ölüm insanın en büyük düşmanıdır.*"<sup>106</sup> Bu anlayış doğrultusunda ölümü kirlilik kaynağı olarak gören Hıristiyanlar, cesetleri yıkayarak arındırmışlardır.<sup>107</sup> Böylece Âdemoğlu, doğum sonrası nasıl ki aslı suçtan vaftizle temizlenerek dünya hayatına başlamışsa aynı şekilde bu son yolculuğuna da kirlilerden arınmış olarak Tanrı'nın inayetine kavuşacaktır.<sup>108</sup>

Bu durum, Hıristiyan dünyasında gerçekleştirilen cenaze merasimlerinde de açıkça görülür. Ölüm hadisesi vuku bulduktan sonra ceset yıkanarak kefenlenir. Kefenlenen cesedin üzerine kutsanmış su serpilir. Ayrıca ölüye dokunan da kirlenmişliğe maruz kaldığı için yıkanmak zorundadır.<sup>109</sup> Kefenlenerek tabuta konulan ceset, papazların söylediği ilahiler eşliğinde kiliseye

<sup>99</sup> H. Tezokur, "Yahudi Dinsel Yaşamında Mikve'nin Yeri ve Önemi", *Bütün Yönleriyle Yahudilik, Uluslararası S.* (Ankara: Türkiye DTD, 2012), 100-102.

<sup>100</sup> I. Korintoslular 15:55-56.

<sup>101</sup> Romalılar 5:12-17.

<sup>102</sup> Romalılar 7:5-6.

<sup>103</sup> T. Michel, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş* (İstanbul: Orhan Basım, 1992), 80.

<sup>104</sup> Romalılar 5:12.

<sup>105</sup> Romalılar 6:23.

<sup>106</sup> I. Korintoslular 15:24-25.

<sup>107</sup> "Yafa'da İsa öğrencisi olan Tabita adında bir kadın vardı. Tabita, ceylan anlamına gelir. Bu kadın her zaman iyilik yapıp yoksullara yardım ederdi. O günlerde hastalamp öldü. Ölüsünü yıkayıp üst kattaki odaya koydular" (Resullerin işleri 9:36-37).

<sup>108</sup> E. Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2008), 202-203.

<sup>109</sup> F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Newyork: Oxford U. Press, 1997), 7-8.



kadar dört kişi tarafından taşınır. Yolculuk boyunca söylenen ilahilerden biri: "Ey havarilerin efendisi, onlar senin yüce merhametine güvenerek öldüler: Ve yine senin merhametin ve şefkatine günahlarından arınacaklar..." Diye başlar. Kilisede tabutun dört bir yanına dualar eşliğinde kandil yakılır.<sup>110</sup> Diğer yandan ölü beden, genel olarak toprağa gömülürken günümüzde *kremasyon* (ölünün yakılması) da oldukça yaygındır. Defin sonrası ölünün odasında mum ve kandil yakılmaya devam eder. Üçüncü günde bir papaz sabah erkenden aileden bir kadını yanına alarak mezarlığa gider ve ölen kişinin kabrini tütsüleyerek başucuna ateş yakar. Bununla umulan ölenin ruhunu aydınlatarak arındırmak, böylece tanrısal saflık alanına kolayca ulaşmasını sağlamaktır. Zira mum ve kandilden çıkan ışık saftır, nüfuz ettiği her şeyi aydınlatır. Bu nedenle o; "karanlıkta ve ölümün gölgesinde oturanları" İsa'nın inayetiyle aydınlatır. Bazı yörelerde mum veya kandillerin konulabilmesi için kabirlerin başına sunaklar da konulmuştur.<sup>111</sup>

İslam'da da cenaze definden önce suyla yıkanarak kefenlenmelidir. Zira Hz. Muhammed, amcası Ebu Talib'in ölümü üzerine cenazesi yıkanıp kefenlenmeden defnine müsaade etmemiştir.<sup>112</sup> Ancak Yahudilikte olduğu gibi cesetle temas halinde olan kişi ve nesnelere murdar olmamaktadır. Öte yandan defin öncesi ölü bedene gusül abdesti<sup>113</sup> aldırılmadaki maksat eğer varsa ölünün hükmi kirden<sup>114</sup> arınmış olarak ahirete varmasını sağlamaktır.<sup>115</sup> Bu anlayışa paralel olarak ölümden hemen sonra ceset, yıkanarak beyaz bir örtüye sarılır. Eğer ortamda su yoksa veya su kullanılmayacak durumdaysa cenaze, toprakla *teyemmüm*<sup>116</sup> ettirilebilir. Gerekli hazırlıklar tamamlandıktan sonra cenaze namazı kılınır ve ölü, geciktirilmeden toprağa defnedilir.<sup>117</sup> Ölünün toprağa gömülmesi adedi, Kabil ve Habil kardeşler arasında geçen hikâyeye dayandırılır. Nitekim Kabil, kardeşini öldürdükten sonra üzüntü ve şaşkınlık içinde ne yapacağını bilememiş ve Allah, kardeşini nasıl defne-deceğini O'na toprağı eşeleyerek bir karga aracılığıyla göstermiştir.<sup>118</sup> Cenaze

<sup>110</sup> Arıklı, *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, 2/334.

<sup>111</sup> J. F. Sullivan, *The Externals of the Catholic Church* (Newyork: P. J. Kenedy & Sons Published, 1918), 184.

<sup>112</sup> A. H. Eroğlu, "Geleneksel Türk İnanışları", *Halk İnanışları*, ed. D. Arık – A. H. Eroğlu (Ankara: Grafiker Yay., 2017), 184-193.

<sup>113</sup> Sözcük anlamı "yıkanmak, paklanmak, temizlenmek, arınmak" olan Gusul abdesti; Fıkhi bir terim olarak hükmi kirlilik hallerinde arınma amacıyla gerçekleştirilen bir ritüel arınma eylemidir.

<sup>114</sup> Dinen temiz sayılmama durumu.

<sup>115</sup> M. Şener, "Gusül", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/212-214.

<sup>116</sup> Teyemmüm, suyun kullanılmasının mümkün olmadığı hallerde, Müslüman'ın hükmi kirden arınma maksadıyla ellerini toprak veya toprak cinsinden (taş, kum, kerpiç) bir nesneye sürdükten sonra; yüzünü ve iki kolunu mesh etmesi şeklinde gerçekleştirilen bir ritüel arınma eylemidir.

<sup>117</sup> C. Bennett, "İslam", *Rites of Passage*, ed. J. Holm – J. Bowker (London: Pinter Publish, 1994), 100-108.

<sup>118</sup> "Yazıklar olsun bana, şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten de mi âciz kaldım!"

kabre konulurken hazır bulunanların bir miktar toprağı mezara atmaları müstehaptır.<sup>119</sup> Aynı şekilde cesedi yıkayan ve onu taşıyanların defin sonrası abdest alması da müstehaptır.<sup>120</sup>

## SONUÇ

Kirlilik ve arınma, hemen hemen her dinî geleneğin merkezi kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki inanç sistemlerinde manevî, dinî veya hükmi olarak ifade edilen kirlilik durumlarından kurtulmaya yönelik birçok ritüel arınma uygulaması mevcuttur. Öte yandan geçiş dönemleri dinlerde görülen en yaygın müşterek kirlilik kaynağıdır. Zira toplumsal statünün değişikliğe uğradığı yerde kirlilik ortaya çıkar ve bu durum da arınmayı gerekli kılmaktadır. Başka deyişle toplumları ve bireyleri şekillendiren doğum, ölüm vb. hadiseler, “arınma ritüelleriyle” karşılanırsa geçiş süreci sağlıklı bir şekilde nihayete erer.

Bu bağlamda dünya hayatındaki son büyük değişiklik olan ölüm hadisesi, belki de insanı ve toplumu en çok zorlayan geçiş sürecidir. Öyle ki ölüm, hem toplumsal hem de kozmik düzlemin bozulmasıdır. Zira ilksel saflığa sahip olan ruh, bedenden ayrılıp bu dünya ile öteki dünya arasındaki sınırı aşarken geride bıraktığı cesetse kirlilik kaynağı olarak kalır. Bu geçiş döneminde oluşan belirsizlik, kaos ve kirlenmişlik durumundan kurtuluş ise ancak “ritüel arınma”larla mümkün olmuştur. Neticede tarih boyunca dini geleneklerle kültürlerde ölüm, kirlilik kaynağı olarak görülmüş cesetle temas kurmak murdarlık ve tehlikeli sayılmıştır.

Diğer yandan her dinî gelenek ve kültürün ölüm etrafında oluşan kirliliği arındırmak için ritüel pratikleri olmakla beraber kirlilik algısı, ritüellerin uygulanma şekilleri, kullanılan materyaller farklılık gösterir. Bunda dinlerin ortaya çıktığı coğrafi bölgelerle iklimsel şartlar etkili olmuştur. Nitekim yaşanan coğrafya, arınma ritüellerinde kullanılan materyelleri doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Bununla birlikte inanırların ölüm sonrası arınma pratiklerine başvurmasındaki temel amaç, ölen kişiyi yaşanmışlıkların getirdiği günah kirinden arındırmak ve bu sayede ruhun asıl ait olduğu saflık alanına geçişini kolaylaştırma düşüncesi yatmaktadır. Neticede dinlerde ölüm sonrası benzer bir arınma sürecinin yaşandığı görülür. Bu süreç ölü bedeninin toplumun diğer üyelerinden izole edilmesiyle başlar, gerekli hazırlıklardan sonra “su, ateş ve toprak” vasıtasıyla gerçekleştirilen ritüel arınma uygulamalarıyla nihayete erer. Aynı zamanda cesetle birlikte

---

dediği anlatılır. (el-Mâide 5/31).

<sup>119</sup> Müslim, “Cenaiz”, 93.

<sup>120</sup> “Kim bir ölüyü yıkarsa gusletsin. Kim de onu taşırsa abdest alsın.” (Tirmizî, “Cenâiz”, 17/993-2/309.)

ölüyü defne hazırlayanlar ve cenaze merasimine katılanlar da ritüel arınma işlemine tâbi tutulur.

## KAYNAKÇA

- Adam, Baki. "Yahudilik". *Dinler Tarihi El Kitabı*. 60- 126. Ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Alalu, Suzan vd. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik ve Yayınevi, 2001.
- Alicı, Mehmet. "Mecusilik". *Dinler Tarihi El Kitabı*. 240-266. Ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Archer, Peter. *Dinler Tarihi 101*. çev. Simge Kaytan. İstanbul: Say Yay., 2019.
- Arık, Durmuş. "Çuvaşlarda Din ve Din Anlayışı". *Dinler Tarihi Araştırmaları- II Sempozyumu*. 226-264. Ankara: Dinler Tarihi derneği Yayınları, 2000.
- Arık, Durmuş. *Hristiyanlaştırılan Türkler Çuvaşlar*. Ankara: Berikan Yay., 2012.
- Arıklı, Ercan (ed.). *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*. İstanbul: Gelişim Yayınları, ts.
- Aslanoğlu, Ayhan. "Afrika Topluluklarında Ölümle İlgili İnanç ve Uygulamalar". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33/2 (Mayıs 2023), 953-967.
- Atanas, Manov. *Gagauzlar: Hristiyan Türkler*. çev. M. T.Acaroğlu. Ankara: TTK. Basımevi, 2001.
- Bach, Marcus. *Major Religions of the World*. New York: Abingdon Press, 1959.
- Besalel, Yusuf. *Yahudilik Ansiklopedisi*. 3 Cilt. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayınevi, 2001.
- Bennett, Clinton. "İslam". *Rites of Passage*. 100-108. Ed. Jean Holm - John Bowker. London: Pinter Publishers, 1994.
- Blackman, A. M. "Purification: Egyptian". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. 10/476-482. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.
- Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge & Kegan Paul Publishing, 1979.
- Bozkurt, Güvenç. *Japon Kültürü*. Ankara: İş Bankası Kültür yayınları, 1983.
- Buckley, J. Jacobsen. "Mandaean Religion". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 8/5634-5640. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.
- Budda, Hilmi Ömer. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Vakıf Yayınları, 1935.
- Cross, F. L. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Demirci, Kürşat. "Cenaze". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/353-354. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

- Drijvers, Han J. W. "Ablutions". *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. 1/ 9-13. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.
- Drower, E. S. *The Mandaeans of Iraq and Iran*. London: Oxford University Press, 1937.
- Dürüşken, Çiğdem. *Roma'nın Gizem Dinleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.
- Erbaşı, Fatma Sevinç. *Hititlerde Öteki Kurban ve Büyü*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay., 2013.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. "Geleneksel Türk İnanışları". *Halk İnanışları*, Ed. Durmuş Arık – Ahmet H. Eroğlu. 174-210. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Farnell, Lewis R. "Purification: Greek". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. 10/482-489. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.
- Fallaize, E.N. "Purification (Introductory and Primitive)". *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings. 10/455-466. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.
- Frazer, James G. *Altın Dal*. 2 Cilt. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınevi, 1991.
- Gnoli, Gherardo. "Iranian Religions". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 7/4535-4538. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.
- Gustav, Jung Carl. *İnsan Ruhuna Yöneliş*. çev. Engin Büyükinal. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi. "Sih Dini". *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ed. Ş. Gündüz. Ankara: DİB. Yayınları, 2007.
- Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Harada, T. "Japanese". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 10/495-496. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.
- Hartland, E. Sidney. "Death And Disposal of The Dead: Introductory and Primitive". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. 4/411-444. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1909.
- Herodotos, *Herodot Tarihi*. çev. M. Ökmen. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1973.
- Hillebrandt, A. "Death and Disposal of the Dead: Hindu". *Encyclopedia of Religion*

- and Ethics*. Ed. James Hastings. 4/476-479. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1909.
- Hopkins, Thomas J. "İndus Valley Religion". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 7/4468-4475. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.
- Jacobi, H. "Death and Disposal of the Dead: Jain". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. 4/484-485. New York: C. Scribner's Sons Published, 1909.
- James, Edwin Oliver. "Water, Water- Gods (Primitive and Savage)". *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings. 12/704-708. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1920.
- Johnston, R.F. "Chinese". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 10/470-474. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.
- Jolly, J. "Purification: Hindu", *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. 10/490-491. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.
- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Berikan Yayınları, 2010.
- Kaya, Korhan. *Hinduizm*. Ankara: Dost Yayınları, 2001.
- Kıyak, Abdulkadir. "Eski Türk Kültüründe Taş-Kaya Kültürünün Elazığ'daki Yansımaları". *Toplum Bilimleri Dergisi*. 5/10 (Temmuz 2011), 129-144.
- Kıyak, Abdulkadir. "Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ'daki İzleri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat F. Dergisi*. 2/4 (Ağustos 2013), 22-39.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Knipe, David M. "Hindu Priesthood". *The Encyclopedia of Religion*. Ed. Mircea Eliade. 11/540-544. New York: Macmillan, 1987.
- Knott, Kim. *Hinduism A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford U. Press, 1998.
- Kroeber, A. L. "California". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. 3/141-145. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.
- Kur'an Yolu*. Erişim 18 Ağustos 2022. <https://kuran.diyinet.gov.tr>
- Kutlutürk, Cemil. "Hinduzim'de Cenaze Törenleri: Anyeşti Samskara". *E- Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. 8/15 (Nisan 2016), 177-196.
- Lloyd, A. "Death and Disposal of the Dead: Japanese". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. 4/485-497. New York: C. Scribner's Sons Published, 1909.
- Lochtefeld, James G. *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*. 2 Cilt. New York: The Rosen Publishing Group, 2002.
- Mazama, Ama. "Rite of Passage". *Encyclopedia Of African Religion*. Ed. Molefi Kete Asante - Ama Mazama. 570-574. London: Sage Puplication, 2009.

- Melton, J. Gordon. *The Encyclopedia of Religious Phenomena*. Detroit: Visible Ink Press, 2008.
- Michel, Thomas. *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*. İstanbul: Orhan Basımevi, 1992.
- Mittal, S. - R. Thursby, G. *The Hindu World*. London: Routledge Publishing, 2004.
- Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyn. *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. nşr. Ahmet Davutoğlu. 10 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1977.
- Nigosian, S. A. *The Zoroastrian Faith Tradition and Modern Research*. London: McGill-Queen's University Press, 1993.
- Oestigaard, T. *Water and World Religions An Introduction*. Bergen: Sfu & Smr, 2005.
- Örs, Hayrullah. *Musa ve Yahudilik*. İstanbul: Remzi Yayınevi, 2000.
- Öztürk, Mehmet. *Peygamberi Olan Dinlerde Benzerlikler*. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.
- Patai, Raphael. "Death". *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*. Ed. Haya Bar- Itzhak. 120-121. London: M. E. Sharpe, 2013.
- Potts, D. T. *Mesopotamian Civilization: The Material Foundations*. London: The Athlone Press, 1997.
- Phillpotts, B.S. "Purification: Teutonic". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. 10/503-505. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.
- Preston, James J. "Purification". *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones. 11/7503-7511. New York: Thomson Gale Publishing, 2005.
- Robinson, George. *Essential Judaism-A Complete Guide to Belief, Customs and Rituals*. New York: Atria Paperback, 2000.
- Roux, Jean Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları, 1994.
- Roux, Jean Paul. *Eski Türk Mitolojisi*. çev. Musa Y. S. Ankara: Bilgesu Yay., 2011.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2008.
- Seler, Eduard. "Central America". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. 3/306-309. Ed. James Hastings. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.
- Sular, M. Emin. "Geçmişten Günümüze İran Zerdüştilerinde Defin Şekilleri", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (Haziran 2017), 181-204.
- Sullivan, John F. *The Externals of the Catholic Church*. New York: P. J. Kenedy & Sons, 1918.
- Suvari, Çakır Ceyhan. *Ezidiler*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2013.

- Stausberg, M. "Contextualizing the Contexts: On the Study of Zoroastrian Rituals". *Zoroastrian Rituals in Context*. Ed. M. Stausberg. 1-57. Leiden: Brill, 2004.
- Stevenson, Margaret. "Jain". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 10/492-495. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1918.
- Şener, Mehmet. "Gusül". *İslam Ansiklopedisi*. 14/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Tal arch, Krauss. "Natalat Yadayim". *Encyclopaedia Judaica*. Ed: Fred Skolnik. 15/112-113. Jerusalem: Keter Publishing, 2007.
- Tamas, Carmen Sapunaru. "The Ritual Importance of Purification Practices in Japan", *Kwansei Gakuin University Humanities Review* 19 (2014), 1-19.
- Tezokur, Hadi. "Yahudi Dinsel Yaşamında Mikve'nin Yeri ve Önemi". *Bütün Yönleriyle Yahudilik, Uluslararası Sempozyumu*. 99 - 118. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2012.
- The zend-Avesta: *Vendidad*. Trans. F. M. Müller. London: Oxford U. Press, 1880.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, 6 Cilt. İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, 1975.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yay., 1993.
- Urubshurow, Victoria Kennick. *Introducing World Religions*. London: Routledge Publishing, 2008.
- Gennep, Arnold Van. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun. *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dinî Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2001.
- Yalgın, A. Rıza Yalman. *Cenupta Türkmen Oymakları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2000.
- Yoldi, Olga. "The Mandaean: A Story of Survival in the Modern World", *Refugee Transitions* 32 (October 2017), 2-20.





# ZAMAN FELSEFESİ: ZÜRVANİZM

THE PHILOSOPHY OF TIME: ZURVANISM

## MEHMET MEKİN MEÇİN

DR., BATMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ  
DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI  
DR., BATMAN UNIVERSITY FACULTY OF ISLAMIC SCIENCE  
BATMAN, TÜRKİYE

[mmekinmecin@gmail.com](mailto:mmekinmecin@gmail.com)

<http://orcid.org/0000-0003-3128-5558>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1330724>

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types  
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received  
21 Temmuz / July 2023

Kabul Tarihi / Accepted  
25 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Published  
Aralık / December 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season  
Aralık / December

Atıf / Cite as  
Meçin, Mehmet Mekin, "Zaman Felsefesi: Zürvanizm [The Philosophy of Time: Zürvanism]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/2 (Aralık/December 2023): 487-512.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

[ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr](mailto:ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr)



## ZAMAN FELSEFESİ: ZÜRVANİZM

### Öz

Mazdaizm, yüzyıllar süren uzun bir zaman dilimi içerisinde şekillenmiş ve kurumsallaşmış tüm İrani düşüncelerin ortak adı olarak kabul edilmektedir. Ancak Mazdaizm zaman içerisinde farklı düşüncelerle etkileşim kurmuş ve bunun sonucu olarak önemli değişimler geçirmiştir. Bu değişim ve dönüşümlerde İran'ın batı bölgesinde yaşayan, magus olarak bilinen ve daha çok Babil-Med topraklarında yetişmiş, bu bölgelerdeki düşüncelerden etkilenmiş din adamlarının önemli etkisi olmuştur. Bu bölgenin farklı din ve düşünce doğuran atmosferinde Zürvanizm, Mitraizm, Maniheizm ve Mazdekizm gibi dinler ve fırkalar Mazdaizm'in içerisinde doğup büyümüş ama bunların içerisinde Mazdaizm'in ortodoksi geleneğini oluşturan Zerdüştilik en güçlü dinî gelenek olarak varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Ancak İran'ın ana dinî geleneğini oluşturan Zerdüştilik bile hem zamanın dayattığı zorunlu revizyonlar hem de karşılaştığı dinî düşüncelerin gücü ve cazibesine kapılmış ve önemli oranda değişimler geçirmiştir. Zerdüştiliğin bu değişim ve dönüşümüne sebep olan sebeplerin başında Yunan, Mısır ve Sami gelenekleriyle karşılaşması ve bunun sonucunda meydana gelen etkileşim gelebilir. Özellikle Mısır-Sami geleneğinden kaynağını alan gnostik fikirlerin etkili edebiyatı İran'ı cezbetmiş ve birçok dinî düşünce ve akımın meydana gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Genel olarak dünyayı ve maddeyi önemseyen, bireysel yaşamı ve inzivayı reddeden, güçlü bir toplum ve devlet kurmayı amaçlayan İran'ın yasacı ana dinî geleneği olan Zerdüştilik, gnostik fikirlerin çekim alanına girmeye engel olamamıştır. İran'ın ruhuna yabancı gelmesine rağmen bu gnostik düşünceler İran dinî düşüncesine, hayata ve edebiyatına nüfuz etmiştir. Bunun en önemli örneği Zürvanizm, Maniheizm, Mitraizm ve Mazdekizmdir. İran'ın ana geleneği olan Zerdüştilik bir yandan yasacı ortodoksi geleneğini korumak amacıyla bu yabancı fikirlerle mücadele etmiş diğer taraftan istemeden onların çekim alanına girmiş ve günümüze kadar da onlardan yakasını kurtaramamıştır. Zürvanizm aslında Zerdüştilik içerisinde ortaya çıkmış heretik bir hareket olarak kökenini Mısır ve Babil düşünceleri ile gnosizmden alan İrani bir düşüncedir. Zürvanizm bir taraftan İran'ın ana geleneği tarafından yabancı görülüp dışlanırken diğer taraftan İrani düşünceyi beslemiş ve derinleştirmiştir. Özellikle düalizme karşı geliştirdiği monoteist yaklaşım, kötülük probleminde getirdiği yorum, zaman felsefesine kattığı derinlik, astrolojiye atfettiği önemle Zürvanizm, İran'ın ortodoksi geleneği olan Zerdüşti dinî edebiyatı değiştirmiş ve derinleştirmiştir. Bu çalışmanın konusu Mazdaizm'in ana geleneğini oluşturan Zerdüştiliğin içerisinde doğmuş ve onu etkilemiş olan Zürvanizmdir. Konu, Mazdaizm'in dinî kaynakları, Zürvanist metinler ve Zürvanist düşüncelerin izini sürmüş alan araştırmacılarının eserleri ışığında hazırlanmış ve yorumlanmıştır. Bu çalışmada din fenomenolojisi ve karşılaştırma metodu kullanılmıştır. Çalışmanın amacı, Zürvanizm'in ortaya çıktığı bölgeyi, bu bölgenin dinî atmosferini, Zürvanist düşünce sistemini, diğer din ve düşüncelerle ortak ve farklı noktalarını ortaya koyarak Zürvanist geleneğinin dinsel kodlarını ortaya koymaktır. Çalışmanın sonucunda Zürvanizm'in müstakil bir din olmadığı, aksine teorik bir düşünce sistemi olduğu ve bu yönüyle kelami-felsefi bir öğreti veya inanç biçimi olduğu anlaşılmıştır. Bunun yanı sıra Zürvanizm'in antik Babil ve Med topraklarında bulunan Cibal Bölgesinin gnostik-irfanî gelenekler doğuran atmosferinde ortaya çıkan, zamanı yaratıcı tanrı olarak kabul ederek tanrısallıkta katı düalizmden tevhide yönelen astrolojik, heretik ve mitolojik bir fikir akımı olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Mazdayesna, Zerdüştilik, Zürvan, Zürvanizm, Zaman.

## THE PHILOSOPHY OF TIME: ZÜRVANİZM

### Abstract

Mazdaism is accepted as the common name of all Iranian ideas that have been shaped and institutionalized over a long period of centuries. However, Mazdaism has interacted with different ideas over time and has undergone significant changes as a result. In these changes and transformations, the clergy, known as Magus, who lived in the western region of Iran and grew up mostly in Babi-Med and were influenced by the thoughts in these regions, had a significant impact. In Mazdaism, religions and sects such as Zürvanism, Mithraism, Manichaeism and Mazdakism were born and grown in the atmosphere of this region that gave birth to different religions and thoughts, but Zoroastrianism, which constitutes the orthodoxy tradition of Mazdaism, has survived as the strongest Iranian religion until today. However, even Zoroastrianism, which constitutes Iran's main religious tradition, has undergone significant changes, both by the forced revisions imposed by time and by the power and appeal of the religious ideas which it encountered. The main reason for this change and transformation of Zoroastrianism may be its encounter with Greek, Egyptian and Semitic traditions and the resulting interaction. Influential literature of gnostic ideas, especially originating from the Egyptian-Semitic tradition, attracted Iran and it was inevitable that many religious thoughts and movements would occur. Zoroastrianism, which is the main legalistic religious tradition of Iran, which cares about the world and matter in general, rejects individual life and seclusion, and aims to establish a strong society and state, could not prevent it from entering the field of gnostic ideas. Although foreign to the spirit of Iran, these gnostic ideas permeated Iranian religious thought, life and literature. The most important examples of this are Zürvanism, Manichaeism, Mithraism and Mazdakism. Zoroastrianism, which is the main tradition of Iran, has struggled with these foreign ideas in order to preserve the legalist orthodoxy tradition, but on the other hand, it has unintentionally entered their attraction and has not been able to get rid of them until today. Zurvanism, as a heretical movement that emerged in Zoroastrianism, is an Iranian thought that takes its origins from Egyptian and Babylonian thoughts and gnosis. On the one hand, Zurvanism was seen as foreign and excluded by the main tradition of Iran, on the other hand, it fed and deepened Iranian thought. Especially with the monotheist approach he developed against dualism, the interpretation he brought to the problem of evil, the depth he added to the philosophy of time, the importance he attributed to astrology, Zürvanism changed and deepened Zoroastrian religious literature, the orthodoxy tradition of Iran. The subject of this study is Zürvanism, which was born in and influenced Zoroastrianism, which constitutes the main tradition of Mazdaism. The subject has been prepared and interpreted in the light of the religious sources of Mazdaism, Zürvanist texts and the works of field researchers who followed Zürvanist ideas. In this study, the phenomenology of religion and the method of comparison were used. The aim of the study is to reveal the thought codes of Zürvanist tradition by revealing the region where Zürvanism emerged, the religious atmosphere of this region, the Zürvanist thought system, its common and different points with other religions and thoughts. At the end of the study, it has been understood that Zürvanism is not an independent religion but it is a theoretical thought system and in this respect it is a theological-philosophical teaching or belief. In addition, it has been concluded that Zürvanism is an astrological, heretical and mythological idea that emerged in the atmosphere of the Cibab Region located in ancient Babylon and Med lands, which gave birth to gnostic-lore traditions, and that accepted time as the creator god and turned from strict dualism in divinity to monotheism.

**Keywords:** History of Religions, Mazdayesna, Zoroastrianism, Zurvan, Zurvanism, Time.

## GİRİŞ

**D**inler ve düşünceler tarihi boyunca dinle ilişkili olan insanların genelinin zihnini meşgul eden önemli konulardan biri kuşkusuz kötülük problemi olmuştur. Kötülüklerle dolu bir dünyada yaşayan insan, bu kötülüklerin kaynağını tespit etmek ve bunları kökten ortadan kaldırmak istemiştir. Buna insanın gücü yetmeyince ve kötülük de tıpkı iyilik gibi varlık sahasını ve şansını bulmaya devam edince insan, bunu ortadan kaldırabilecek daha güçlü bir varlığa yönelmiştir. Bu yöneliminde insan şu soruları sormuştur: Tanrı eğer mükemmel ve iyi ise bu kötülükler neden vardır? Tanrı kötülük yaratır mı? Eğer Tanrı yaratmamışsa kötülüğün ayrı bir yaratıcısı mı vardır? Eğer Tanrı yaratmışsa, kötülüğün sorumlusu Tanrı mıdır? Tanrı kötülük yaratmasaydı ya da buna engel olsaydı daha kusursuz bir yaratılış gerçekleşmez miydi? Böyle sorular insan zihnini tarih boyunca kurcalamış ve bu sorulara cevap bulmaya çalışan insan birçok düşünce geliştirmiştir. Zürvanizm bu sorularla başlayan ve devamında özgün bir yaratılış mitini geliştiren önemli bir tarihsel düşünce sistemi olarak değerlendirilebilir.

Zürvanizm ile ilgili yapılan literatür taramasında ülkemizde şu ana kadar kapsamlı bir çalışmanın yapılmadığı görülmüştür. Hayrettin Kızıl'ın, "Zürvanizm'in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri" isimli 2013 yılında yayınlanmış makalesi dışında herhangi bir akademik çalışma tespit edilememiştir. Genellikle müsteşriklerin ve İranlı araştırmacıların eserlerinde yer verdikleri Zürvanizm'e dair metinlerin az sayıda olması bu konuyu incelemeyi ve yorumlamayı gerekli kılmıştır. Alan araştırmaları Zürvanizm'i genellikle Zerdüştilik kapsamında ele almış ve bunun sonucu Zürvanizm, müstakil ve derinlikli bir şekilde incelenmemiştir. Bu çalışmayı özgün kılan nokta, Zürvanizm'in Zerdüştilik, Mitraizm ve Maniheizm ile ilişkili ve karşılaştırmalı olarak ele alması, Zirvanist düşünce kodlarının tespit edilmesi ve bunların yorumlanmasıdır.

## 1. ZÜRVANİZM'İ DOĞURAN KOŞULLAR

M.Ö. 247-M.S. 226 yılları arasında antik İran coğrafyasına hükmetmiş olan Aşkâniler (Partlar) döneminden başlamak üzere çok sayıda dinî akımın etkileşim halinde olduğu bilinmektedir. Yunan düşüncesinin doğu düşüncesiyle birleşmesinin sonucunda Helenizm'in ortaya çıkması, kadim Babil, Mısır ve Hindistan'ın köklü düşünce geleneklerinin sentezlenmesi ve Mısır-Sami kökenli olduğu düşünülen gnostik eğilimlerin İran düşünce havzasında mayalanmasıyla tarih çok sayıda din, mezhep, fırka hatta heretik

akımın Miladi ilk yüzlü yıllarda ortaya çıkmasına tanıklık etmiştir.<sup>1</sup> Böyle bir dönemde tarihsel İran coğrafyasında Zürvanizm, Mitraizm, Maniheizm ve sonradan ortaya çıkacak olan Mazdekizm'in İran dinsel inançlarını önemli oranda etkilediği görülmektedir.

Çok dinli ve çok kültürlü bir atmosfer haline gelen tarihsel Babil bölgesi özellikle Babil'in Cibal bölgesi, İran düşünce hayatı üzerinde oldukça etkili olmuştur. Aslında köken ve değişmeyen düşünsel kodlar bakımından İran ruhuna aykırı ve çoğunlukla gnostik olan bu düşünceler, yalnızca Zürvanizm, Mitraizm, Maniheizm ve Mazdekizm gibi Zerdüştilik'ten ayrışan müstakil dinlerin mayalanmasını sağlamamış aynı zamanda sonradan oluşturulan Pehlevîce metinlerden anlaşıldığı gibi bizzat Zerdüştiliğin dinî referans kaynaklarına sızacak kadar etkili olmuştur.

Zerdüşti tevhit devrimiyle Hint dinî düşüncelerden tamamen ayrışan İrani düşünce, dünya hâkimiyetini gerektiren yasacı bir imparatorluk (şehinşahlık) sevdasını gerçekleştirmeye her zaman odaklıyken ve bu yüzden fiziki dünyayı, maddeyi, üretimi, onarımı, üremeyi, bayındırlığı teşvik eden ve son tahlilde dünyayı Ahuramazda'nın bir şehrine dönüştürmek isterken dünyayı terk etmeyi, riyazeti ve asketik programları öneren gnostik düşüncelerin çekim alanına girmeye çok fazla direnmiştir. Ama Miladi 100'lü yıllardan itibaren artık İran,gnosizmle aşılannmıştır ve varoluşsal hedefleriyle çeliştiği için gösterdiği bütün direnişine rağmen gnostik fikirlerden etkilenmiştir.

Bu etkilenmenin en açık örnekleri yazınsal olarak *Pehlevîce enderzname*ler ve pratik olarak da söz edilen bu dönemden günümüze kadar İran'ın hiçbir zaman yakasını Zürvan, Mitra, Mani, Mazdek, Babek, İbn Mukaffa, Hallac, Sühreverdi, Cami ve Mevlana gibi gnostiklerden kurtaramaması olmuştur. Gnostik mayalanmadan önce ise Kuzey Batı İran bölgesi, eski Med toprakları kabul edilen Cibal bölgesinde astroloji, burçlar ve zaman ile ilgili düşüncelerin yanı sıra<sup>2</sup> Maguslar (Muğlar)'ın Mazdayesna Zerdüştiliğinin zahiri-yasacı çizgiden batını çizgiye kısmen de olsa meyletmesinde etkili olmuştur.

Öğretileri ve pratikleriyle müstakil bir din olarak Zürvanizm'den söz etmek mümkün değildir. Çünkü böyle bir dini bütünsel olarak ele alan yazılı bir kaynak mevcut değildir.<sup>3</sup> Ancak İranda Zerdüştiliğin bünyesi altında Zürvan tanrısı ve Zürvanist düşüncelere değinen kesik, kopuk ve dağınık aktarımlardan hareketle Zürvanizm'i dinler tarihi çerçevesine yerleştirebiliriz. Zürvanist akımın neden Zerdüştiliğin içerisinde geliştiği ile ilgili

<sup>1</sup> Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, trc. Ali Berktaş (İstanbul: Kılbalcı yay., 2007), 2/354-356.

<sup>2</sup> Mihri Bakırî, *Dinha-yi İrân-i Bastan*, 4. Bs (Tahran: Neşr-i Katre, 1389), 78.

<sup>3</sup> Hayrettin Kızıl, "Zürvanizm'in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri", *Ekev Akademi Dergisi*, 56 (2013): 296.

sorgulamalara girildiğinde, bunu gatik tevhide bir özlem veya dönüş olarak değerlendirenler olmuştur. Nitekim Gatalarda Ahuramazda, yarattığı iyilik potansiyeli olan Spenta Mainyu ve kötülük potansiyeli olan Angre Mainyu ile birlikte bir teslis oluşturmuş ama yaratıcı tek tanrı olarak Ahuramazda görüldüğü için tanrısallıkta bir tevhit sağlanmıştır.<sup>4</sup> Sasâniler döneminde Maniheizm gibi gnostik akımların da etkisiyle yaradılış ve bu bağlamda tanrısallıkta katı bir düalizme savrulan Zerdüştiliğin içinde yapılan Zürvanist bir devrimle yeniden Zürvan-Ohrmüzd-Ehrimen teslisinin Yüce Tanrısı olan Zürvan'la bir tevhide yeniden dönüş yapılmıştır.<sup>5</sup>

Bazı İranologlara göre, Akamenidî (Hahamenişî/Pers) İmparatorluğu'nun (M.Ö. 550-330) son dönemlerinden itibaren İran'ın batı bölgelerinde Zürvanist düşünceler yayılmaya başlamış ancak Sasâniler döneminde oldukça etkili bir fırka olarak Zerdüştilik içinde de etkili hale gelmiştir.<sup>6</sup> Bu dönemde yaygın hale gelen *Zürvandad* ve *Zürvanduht* gibi isimler de Sasânî dönemindeki Zürvanist nüfuzu ortaya koyan işaretlerden sayılmıştır.<sup>7</sup> Hatta Mani'ye ve Maniheizm'e karşı fazlasıyla toleranslı davranan ve bu müsamahadan dolayı Sasânî hükümdarı I. Şapur'un (M.S. 241-272) Maniheist olarak görülmesi gibi, II. Şapur'un (M.S. 309-379) da Zürvanist olduğu iddiaları da ileri sürülmüştür.<sup>8</sup>

Sasâniler döneminde Avesta'nın en eski ve en kutsal bölümü kabul edilen Gatalardaki Ahuramazda-Spenta Mainyu-Angre Mainyu biçimindeki tanrısallık üçlü (teslis), yerini Zürvan-Ohrmüzd-Ehrimen üçlüsüne bırakmıştır. Sasâniler dönemi Zerdüştiliğinde tanrısallık yapıdaki bu değişim net ifadelerle olmasa da Pehlevîce metinlerde ama daha açık ifadelerle Süryani ve Ermeni metinlerde yer almıştır. Aslında Genç Avesta'da Zürvan çok önemli bir konuma çıkarılmamıştır. Ama Genç Avesta'da Zürvan isminin geçiyor olması, onun Sasâniler döneminden daha eski tanrısallık arkaikliğini ortaya koymaya yeterli görülmüştür. Öyleyse büyük olasılıkla Zürvan düşüncesi, Avesta ve Zerdüştilik içerisinde ortaya çıkmadan önce Hindistan'dan Yunanistan'a kadar geniş bir alanda daha önemli bir düşünce olarak varlığını sürdürmüştür ve bu bölgelerden Zerdüştiliğin içerisine de girmiştir. Başlangıçta Zürvan zamanın kaynağı, iyi veya kötü talihi, insanlar arasında dağıtan ve insanların

<sup>4</sup> İbrahim Purdavud, trc., "Yesna", *Avesta* (Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394), 30/3, 45/2, 47/2.

<sup>5</sup> Mehrdad Behar, *Edyan-i Asyayi* (Tahran: Neşr-i Çeşme, 1373), 61; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 78.

<sup>6</sup> Kızıl, "Zürvanizm'in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri", 299-302.

<sup>7</sup> Arthur Emanuel Christensen, *İran der Zaman-i Sasanian*, trc. Reşid Yasemî (Tahran: İntişârât-i Sada-yi Muasir, 1388), 61; Emile Benveniste, *Din-i İrani ber Paye-i Metinha-yi Kohen-i Yunani*, trc. Behmen Serkarati (Tahran: Neşr-i Katre, 1383), 45-47; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 79-80; Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, trc. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılap Kitabevi, t.y.), 70; Kızıl, "Zürvanizm'in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri", 302.

<sup>8</sup> Mary Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices* (Boston, Usa, 1979), 118-119.

yazgılarına hükmeden tanrı olarak kabul edilmiştir.<sup>9</sup> Bu dinsel düşüncenin arkaikliğinden hareket ederek, Hint ve Yunan düşüncesinde Zürvan'a tekabül eden tanrısal varlığın niteliklerinden hareket ederek Gatalardaki teslisin dahi bu kadim Zürvanist düşüncenin etkisiyle oluştuğu ileri sürülmüştür.<sup>10</sup>

## 2. TARİHSEL KAYNAKLARDA ZÜRVAN

Genel olarak Gatalardaki iyi cevher ve kötü cevherin aynı kökenden doğduğu ile ilgili ifadeler Zürvanizm'e dair en eski İrani kaynak olarak belirtilmiştir.<sup>11</sup> Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla Zerdüşt, bu ikizlerin babası olan daha eski bir ilkeye, prensibe veya yaratıcı kaynağa inanmıştır. Aristo'nun bir öğrencisi olan Eudemos Rhodlos'a atfedilen bir rivayete göre, Akamendiler döneminde ilk tanrı ile ilgili farklı düşünce ve tartışmalar mevcut olup bu ihtilafların ilahiyatta ve astrolojide çok sayıda düşüncenin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Nitekim bazıları ilk tanrıyı mekân diğer bazıları ise zaman olarak tasavvur etmiştir. İlk tanrıyı zaman olarak düşünenler gittikçe daha çok yaygınlık kazanmış ve sonuç olarak *sınırsız ve sonsuz zamanın* yaratıcı özelliği Mitraistler ve Zürvanistler tarafından benimsenmiştir. Sasânîlerin ilk hükümdarı döneminde ortaya çıkan Mani de kendi düşüncelerini o dönemin yaygın Zerdüştî düşünceleriyle uyumlu kılmak için en büyük Tanrı'yı Zürvan olarak adlandırmıştır.<sup>12</sup>

Zürvanizm ile ilgili bilgi kaynaklarımız İrani, Yunan-Ermeni-Süryani, Arap ve Mitraist Roma olmak üzere dört grupta toplanabilir. İrani kaynaklar ise, Avesta'da Zürvan'a işaret eden ifadeler, Pehlevîce ve Farsça eserlerde yer alan bilgiler ve Maniheist yazmalardır. Avesta'da, iyi ve kötü ruhların *çinvat* köprüsüne doğru içinde yürüdükleri yolun Zürvan tarafından yaratıldığı ifade edilmiştir.<sup>13</sup> Avesta'nın bir başka yerinde ise, *sınırsız veya sonsuz Zürvan* (Zürvan Akarana) ile kendi yasalarına sahip olan sınırlı Zürvan (Zürvan Karan)'dan söz edilmektedir.<sup>14</sup> Yaratıcı büyük tanrı olarak sonradan kabul edilecek olan Zürvan'ın Avesta'da kısmen silik ve etkisiz olarak geçtiği ve genel olarak sınırsız ve sonsuz zaman anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>15</sup> Avesta'da Zürvan daha çok tanrısal panteonda çok etkili olmayan ve zamanın koruyucu meleği kabul edilen tanrısal bir varlık olarak yer alır.<sup>16</sup> Pehlevîce

<sup>9</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/357.

<sup>10</sup> Behar, *Edyan-i Asyayi*, 55-56; Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 221.

<sup>11</sup> Purdavud, trc., "Yesna", 1394, 30/3, 45/2, 47/2.

<sup>12</sup> Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 217-218; Bakırî, *Dinha-yi İnan-i Bastan*, 79.

<sup>13</sup> Purdavud, trc., "Vendidad", *Avesta* (Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394), 19/29.

<sup>14</sup> Purdavud, trc., "Vendidad", 19/13, 16, 19; Purdavud, "Hürmüzd Yešt" 33; Purdavud, trc., "Vištaspa Yešt" 2/24; Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, 68.

<sup>15</sup> Purdavud, trc., "Yesna", 72/10; Purdavud, trc., "Hurda Avesta", *Suruş Baj*/5; Sî Rûz-ı Kûçek/21; Sî Rûz-ı Bızorg/21.

<sup>16</sup> Maneckji Nusserwanji Dhalla, *Zoroastrian Theology from the Earliest Times to the Present Day* (New



metinlerde ise Avesta'ya göre daha çok ve daha ayrıntılı olarak Zürvanizm'den söz edilmektedir. Pehlevîce metinlerden özellikle *Budahişn* ve *Gozideha-yi Zadsperm* adlı iki eser, Zürvanizm'e daha çok yer vermektedir. Bu metinlerin içerikleri incelendiğinde Zürvan sınırsız ve sonsuz bir tanrı olarak yaratılışın kaynağı veya potansiyeli olarak betimlenmektedir. Bu Zürvan betiminde Ohrmüzd, sınırsız Zürvan yardımıyla dokuz bin veya on iki bin yıllık bir süreyle belirlenmiş olan sınırlı Zürvan'ı (zamanı) yaratmaktadır. Buna göre hem Ohrmüzd'ün hem de Ehrimen'in yaratılış faaliyetleri önceden belirlenmiş bu zaman dilimi içerisinde dolayısıyla geniş bir daire ya da sonsuz bir varlık olan zaman dâhilinde ve bu daire veya zamanın öngördüğü ve planladığı şekilde gerçekleşmektedir. Pehlevîce metinlerde Zürvan'a atfedilen bir diğer önemli sıfat, onun *hakemlik* veya *yargıçlık* görevidir. Böylece Zürvan, Ohrmüzd ve Ehrimen'in arasında devam etmekte olan savaşın sonunda onları yargılayacak ve aralarında hüküm verecek üst bir tanrısal makam olarak konumlanmaktadır.<sup>17</sup> Zürvan veya Zürvanizm teolojisini doğrudan ele almadığı halde içerik olarak Mazdayesna Zerdüştiliği kodlarıyla değil Zürvanist Zerdüştilik kodlarıyla yazıldığı anlaşılan çok sayıda Pehlevîce metin bulunmaktadır. Özellikle dünyanın geçiciliği, ruhun bedene karşı üstünlüğü, ölümü, riyazeti ve bireysel arınmayı, ahlaki erdemleri merkeze alan gnostik fırkaların ve bu bağlamda Zürvanist düşünceleri içeren Pehlevîce *enderzname*lerin (öğütlerin) ve bunların da arasından *Minu-yi Hired* isimli kitabın Zürvanistlerden geride kalmış eserler olarak kabul edilmektedir.<sup>18</sup>

Pehlevîce kaynakların içinde Zürvanizm'den söz eden tarihsel kaynaklardan mutlaka zikredilmesi gereken *Ulema-yi İslam* adlı eserdir. Bu eserin esasen Pehlevîce yazıldığı ve sonradan Pehlevîceden Farsçaya çevrildiği ancak Pehlevîce yazılı nüshasının kaybolması üzerine günümüze Farsça bir kaynak olarak ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu kitabın neredeyse bütün içeriği Zürvanist düşüncelerin etkisi altında hazırlanmıştır. Bu eserde Ohrmüzd ve Ehrimen'in babası veya yaratıcısı olarak Zürvan, sonsuz ve sınırsız zaman olarak betimlenmiş, Zürvanist yaratılış miti aktarılmış, astrolojik eğilimler gibi Zürvanizm'in düşünce kodları detaylı bir şekilde ele alınmıştır.<sup>19</sup>

Zürvanist düşüncelerin izini sürmede yalnızca kutsal ilahilerden müteşekkil olan Avesta ile karşılaştırıldığında Pehlevîce metinlerin daha büyük

---

York, 1914), 151-152.

<sup>17</sup> Faranbag Dadeği, *Bundahişn*, trc. Mehrdad Behar (Tahran: İntişarât-i Tus, 1390); Behar, *Edyan-i Asyayi*, 61-62.

<sup>18</sup> Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 220-221; Ahmed Tefezzuli, trc., *Minu-yi Hired*, 5. Bs (Tahran: İntişarât-i Tus, 1391); Bakırî, *Dinha-yi İnan-i Bastan*, 80; Mehmet Meğin Meçin, "İnsan-Tanrı Diyaloğunun Kadim Bir Örneği: Minu-yi Hired", *Kavramlar ve Kuramlar: Düşünce Bilimleri* (Mardin: Mardin Artuklu Üniv. yay., 2020); Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/357.

<sup>19</sup> Behar, *Edyan-i Asyayi*, 62; Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 221.



bir öneme sahip olduğu görülecektir. Çünkü Pehlevîce metinler her ne kadar İslam sonrası dönemlerde kaleme alınmış, Zerdüştilik ve İslam'ın da etkisiyle Zürvanist-Maniheist-Mitraist düşünceler gibi bazı içerikler tadilattan geçirilmiş olsa bile Zerdüştilik hakkında çok sayıda ayrıntılı bilgiler vermektedir. Pehlevîce metinlerdeki bu ayrıntılar, rivayetler ve inançlar Avesta'da yer almamaktadır. Benzer bir dönemde kaleme alınmış ve Zerdüştilik kapsamında Zürvanist düşüncelerden de söz eden Ermeni ve Süryani metinlerin içerikleri ile Pehlevîce eserlerin içeriklerinin bir kısmının birbirinden farklı olması da Pehlevîce metinlerdeki Zürvanist-Mitraist-Maniheist düşüncelerin makaslandığına işaret etmektedir.<sup>20</sup>

Zürvanizm hakkında bilgi veren diğer bir İrani kaynak Manniheist metindir. Özellikle yirminci yüzyılın başlarında Turfan bölgesinde ele geçirilen Orta Farsça metinler, Sasâniler dönemindeki Zürvanist düşünce kodlarının ve nüfuzunun anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır.<sup>21</sup> Maniheist kaynaklarda Zürvan ezeli tanrıdır ve bu yüzden *Büyük Baba* olarak adlandırılmıştır.<sup>22</sup> Hem Sasâniler dönemindeki Zerdüştilik hem de Maniheizm'de Ahuramazda ve Ehrimen'in babası olarak en büyük tanrının sınırsız zaman olan Zürvan'ın kabul edilmesi,<sup>23</sup> Zürvanizm'in bu dönemdeki etkinliği ve gücünü ortaya koymaktadır.<sup>24</sup> Manihesit metinlerde Zürvan'a dair verilen bilgiler ile Zerdüşti ve Zürvanist metinlerdeki bilgiler arasında köklü bir fark göze çarpmaktadır. Nitekim Maniheist metinlerde Zürvan yalnızca iyi yaradılıştan sorumlu olan tanrılar panteonunun başında yer alırken,<sup>25</sup> Zerdüşti ve Zürvanist metinlerde Zürvan hem iyilik hem de kötülüğün başında ve kaynağı olarak görülmektedir.<sup>26</sup> Maniheist metinlerde yine Zerdüştiliğin aksine Zürvan, Ohrmüzd ile Ehrimen arasında hakemlik görevini yapmamakta ve yalnızca iyilik dünyasının idarecileri olan tanrıların kaynağı ve dolayısıyla babası olarak görülmektedir.<sup>27</sup>

<sup>20</sup> Behar, *Edyan-i Asyayi*, 56.

<sup>21</sup> Bakırî, *Dinha-yi İnan-i Bastan*, 79.

<sup>22</sup> Mary Boyce, "A Reader in Manichaeism", *Acta Iranica*, Leiden, Brill 1975, 4; Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 134-136; Ebu'l-Farac Muhammed b. Ebi Yakub İshak el Maruf bi'l-Warrak İbn Nedim, *el-Fihrist*, ed. İbrahim Ramazan (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997), 396; Mehmet Alıcı, *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi* (İstanbul: Divan yay., 2018), 237, 244-254; İrec Vameki, *Nivîştêhâ-yi Mani ve Manevîyan* (Tahran: İntişârât-i Havza-yi Hünerî, 1378), 61; Ebulkasım İsmailpur, *Usture-yi Aferîneş Der Ayin-i Mani* (Tahran: İntişârât-i Fikr-i Ruz, 1375), 16.

<sup>23</sup> Mehmet Emin Sular, ed., *Avesta* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 466.

<sup>24</sup> Bakırî, *Dinha-yi İnan-i Bastan*, 79.

<sup>25</sup> Boyce, "A Reader in Manichaeism", 4; Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 134-136; İbn Nedim, *el-Fihrist*, 396; Alıcı, *Işığın Elçisi Mani*, 244-254.

<sup>26</sup> Vameki, *Nivîştêhâ-yi Mani ve Manevîyan*, 60.

<sup>27</sup> İbn Nedim, *el-Fihrist*, 396; Muhammed b. Abdülkerim Şehristani, *el-Mîl ve'n-Nihâl*, 3. Bs (Kum: Neşr-i Eş-Şerif'ur-Razî, 1364), 291; Mary Boyce, *Edebiyat-i Manevi*, trc. Umud Behbehani - Hasan Tehami (Tahran: İntişârât-i Bundahîşn, 1386), 16; Stuart Holroyd, *Edebiyat-i Gnosî*, trc. Ebulkasım İsmailpur (Tahran: İntişârât-i Usture, 1387); İsmailpur, *Usture-yi Aferîneş*, 131; Behar, *Edyan-i As-*

Zürvanizm ile ilgili bilgi veren kaynaklardan bir diğeri Arap-İslam kaynaklarından sayılan Şehristanî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eseridir. Şehristanî'nin verdiği bilgilerin büyük oranda Pehlevîce metinler ve Ermeni-Süryani metinlerin içerikleriyle uyumlu olduğu görülmektedir. Ancak Şehristanî farklı Zürvanist düşüncelerden içerikleri birbirinden ayrı olan rivayetler getirmekte ve bu rivayetlerin aslında Maniheizm, Zerdüştilik ve Mitraist düşüncelere ait farklı rivayetler oldukları anlaşılmaktadır. Şehristanî ayrıca Mazdekizm, Hurramdin ve Karmati mensupları gibi heretik gruplara Zürvanist düşüncelerin kaynaklık ettiğine işaret etmektedir.<sup>28</sup>

Zürvanizm ile ilgili bilgi veren İran ve Arap dışındaki kaynaklardan ise Yunan, Ermeni ve Süryanilerin günümüze kadar oluşan metinleridir. Yunan, Ermeni ve Süryani tarihçiler, Zerdüştiliğin Sasâniler döneminde Zürvanist düşüncelerin etkisi altına girdiğini ifade etmişlerdir. Gerek bu kaynaklar gerekse Şehristanî'nin verdiği bilgilerden o dönemde Zerdüştilik içerisinde çok sayıda düşünce akımı oluştuğu ve Zürvanizm'in de aralarında olduğu farklı fırkaların meydana geldiği anlaşılmaktadır.<sup>29</sup> Bu tarihçilerin başında takriben Miladi 360-427 yılları arasında yaşamış olan Mopsuestialı Theodor'dur. Theodor'un kitabı günümüze ulaşmamıştır ancak Konstantinopolis Patriği Photios onun kitabından kısa bir içerik nakletmiş ve bu içerik günümüze ulaşmıştır. Photios'a göre, Theodor kitabında, Zarades'in (Zerdüş'tün) ortaya çıkardığı İran'ın isabetsiz inancını açıklamıştır. Bu isabetsiz inanıştan kasıt, Zerdüş'tün bütün dünyanın tanrısı olarak gördüğü ve kaza ile kaderle bir kabul ettiği Zarvam (Zürvan)'a olan inançtır. Zarvam kendisinden Hormisdas (Ohrmüzd) meydana gelsin diye kurban vermiş ve Hormisdas dünyaya gelmiş ancak onunla eş zamanlı olarak Zarvam'dan Şeytan da doğmuştur.<sup>30</sup> Zürvanizm hakkında bilgi veren Hıristiyan Ermeni yazarlardan Eznik, Elisee ve Marabha, Süryani yazarlardan ise büyük Zerdüşti mubedle tartışmaya girmiş iki yazar olan Azerhürmüzd ve Anahiz, yine Süryani Theodore Bar Konai ve kitabını Süryaniceden Nyberg'in tercüme ettiği ve bastırıldığı isimsiz Süryani yazar ve son olarak Yuhanna Bar Penkaye zikredilir.<sup>31</sup>

Zürvanizm'den söz eden son tarihsel kaynak olarak Roma Mitraizminden geride kalan çizim, resim ve kabartma gibi görsel tasvirler ile sınırlı içeriğe sahip bazı kitabelerdir. Bu Mitraist verilerden anlaşıldığı kadarıyla yaradılışın başlangıcında bir kaos hâkim olmuştur. Sonra Kronos/Satürn/Zürvan varlığı meydana getirmeye başlayarak bir taraftan Zeus/Jüpiter/Ohrmüzd

yayı, 62-63; Alıcı, *Işığın Elçisi Mani*, 254.

<sup>28</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 2/39-41.

<sup>29</sup> Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 219; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 2/39-41.

<sup>30</sup> Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 219; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 2/39-41; Behar, *Edyan-i Asyayi*, 63.

<sup>31</sup> Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 219; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 80.

ve diğer taraftan Hades/Titanha/Ehrimen'i yaratmıştır. Zeus ve tanrılar Alp dağlarının zirvesinde ve Hades/Titanha/Divler ile zararlı yaratıklar yerin derinliklerinde bulunan ve *tartarus* diye adlandırılan karanlık ve uğursuz bir dünyada yaşamaktadır. Birçok Mitraist mihrap, tasvir ve kabartmada hayret verici ve korkunç aslan kafalı, insan gövdeli ve yılanın sarınmış olduğu bir varlığa rastlanır. Bazı alan araştırmacıları bu şeklin Hades/Plüton/Ehrimen'i sembolize ettiğini söylerken birçok araştırmacı ise bunun aslında Kronos/Satürn/Zürvan'ı temsil ettiğini belirtmişlerdir. Çoğunlukla sonsuz zamanla ilişkilendirilmiş olan Zürvan, Mitraist bulgularda mükemmel ve varlığı kendisinden olduğunu gösterecek çıplak ve cinsiyetsiz bir tasvirle gösterilmiştir. Genellikle bir küre üzerine kurulu olarak gösterilen Zürvan, ikisi yukarıda ikisi de aşağıda olmak üzere dört kanatlı ve bedeni üzerinde burçlarının konumlarının çizildiği bir formda tasvir edilmiştir.<sup>32</sup>

### 3. ZÜRVANİZM'İN YARADILIŞ MİTİ

Zürvanistlerin Gatalarda yer alan ikiz ruhun babası veya kaynağı olan yaratıcı yüce Tanrı düşüncesinden esinlendikleri ve Ohrmüzd ile Ehrimen'in üstünde bir tanrının var olması gerektiğine kanaat ederek bir yaratılış mitini geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşmış olan Zürvanist yaratılış mitolojisinin ilk kaynağının Kapadokya Piskoposu Theodore Mopsuestia'a (350–428/9) olduğu ifade edilmiştir.<sup>33</sup> Ancak Zürvanist yaratılış mitiyle ilgili kaynaklarda geçen rivayetlerin geneli Ermeni Hıristiyan teolog ve rahip Eznik Kolb'a dayandırılmıştır. Kendisinden önceki Yunan-Ermeni-Süryani kaynakların yanı sıra şifahi ve yazılı İrani kaynaklardan hareketle Eznik'in *Reddiyeler Kitabı (Book of Refutations)* isimli kitabında bu miti aktarmış olduğu belirtilmiştir.<sup>34</sup>

Yukarıda verilen tarihsel Zürvanist kaynaklarda yer alan bilgi ve işaretlere göre Zürvanist yaratılış miti şöyle gerçekleşmiştir: Kadim Tanrı Zürvan, bir çocuk doğurmak ve onu Ohrmüzd diye adlandırmak için çok sayıda kurban verdi. Bin yıl boyunca kurban verdikten sonra, verdiği kurbanların etkili olup olmadıkları konusunda şüpheye düştü. Sonunda karnında iki oğul meydana geldi. Bunlardan biri, adına kurbanlar verdiği Ohrmüzd ve diğeri ise şüphe ve tereddütten türeyen Ehrimen'di. Zürvan âlemin hükümdarlığını ilk doğacak olan oğluna vaat etti. Bunun üzerine Ehrimen babasının karnını deşerek doğdu ve babasının karşısında belirdi. Zürvan “kimsin?” diye sordu. Ehrimen “benim, senin oğlun!” diye cevap verdi. Zürvan “Benim oğlum

<sup>32</sup> Behar, *Edyan-i Asyayi*, 63-64; Bakırî, *Dinha-yi İnan-i Bastan*, 78.

<sup>33</sup> Jamsheed K. Choksy, “Zurvanism”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Usa, 2005), 10014.

<sup>34</sup> James R. Russell, “Eznik of Kolb”, *Encyclopaedia Iranica Online*, erişim: 01 Temmuz 2023, <http://www.iranicaonline.org/articles/eznik-of-kolb>.

hoş kokulu ve nuranidir sen ise iltihaplı ve karanlıksın” diye karşılık verdi. O sırada hoş kokusu ve ışıltılı varlığıyla Ohrmüzd ortaya çıktı. Zürvan onu oğlu olarak tanıdı ve ona şöyle dedi: “Bugüne kadar senin için kurbanlar verdim bundan sonra sen benim için kurban vermelisin.” Ehrimen babasına âlemin hükümrانlığını ilk doğacak olan oğluna vereceği şeklindeki daha önce verdiği vaadi hatırlattı. Zürvan “Dokuz bin yıl sana hükümrانlık hakkını verdim ama bu süre bittikten sonra yalnızca Ohrmüzd hükümdarlık yapacak” diye karşılık verdi.<sup>35</sup>

Zürvanist yaratılış mitinde geçen yaratılış veya âlemin yaşı ile ilgili verilen rakamlarda bir ihtilaf göze çarpmaktadır. Nitekim yaratılış için biçilen ömür bazen dokuz bin yıl bazen ise on iki bin yıl olarak ifade edilmiştir. Benvenist, dokuz bin yıllık yaratılış ömrünün Zürvani, on iki bin yıllık ömrün ise Zürvani olmayan Zerdüşti mitik takvim anlayışını yansıttığını belirtmiştir. Nyberg ise Benvenist’in aksine, Zürvanilere göre dünya tarihinin on iki bin yıllık ve Zerdüştiliğe göre ise dokuz bin yıllık bir ömre sahip olduğunu ileri sürmüştür. Hâlbuki *Bundahişn* kitabının Zürvanist etki altına yazılmadığı düşünülen ifadelerinde bile dünya tarihinin on iki bin yıldan oluştuğu belirtilmiştir. Ancak Christensen, Benvenist ile Nyberg arasında bir uzlaşma yakalıyor görünmektedir. Nitekim Christensen’e göre, dünya tarihi ile alakalı bu farklı sayıların, iki düşünce sistemi arasındaki farklılıktan değil aksine her iki düşünce sisteminin ilk üç bin yıllık süreyi potansiyel (bil kuvve) veya cenin aşamasındaki yaratılış evresi olarak kabul etmeleri ve bu süreyi bazen kutsal mitik tarihe eklemeleri bazen de eklememelerinden kaynaklanmıştır. Christensen, bu düşüncesini temellendirmeye çalışırken, gerek Zürvani gerekse Zerdüşti rivayetlerin tamamında üzerinde kesin uzlaşmanın sağlandığı nokta olan “iyilik ile kötülük arasındaki savaşa dokuz bin yıllık bir sürenin biçilmiş olmasını” gerekçe olarak getirmekte ve bu savaştan önce Zürvan’ın bin yıl boyunca kurban vermiş olmasını da yaratılışın potansiyel halinde bulunduğu üç bin yılın varlığının işareti olarak değerlendirmektedir.<sup>36</sup>

Sasânî dönemi Zerdüştiliğinin (Mazdayesna) yaratılış miti konusunda genel olarak Zürvanist fikirlere tabi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Zerdüşti yaratılış kitabı *Bundahişn* içerisinde Zürvanist düşüncelerin yer aldığı görülmektedir. Ancak Zürvanizm düşüncelerini benimsemeyen Zerdüşti bir kalem tarafından bu Zürvanist ifadelerle sonradan müdahale edildiği anlaşılmaktadır. Şu anda Hint ve İrand’a olmak üzere mevcut iki *Bundahişn* eserinde

<sup>35</sup> Christensen, *İran der Zaman-i Sasanian*, 220-221; “Ulema-yi İslam be Reviş-i Diger”, *Rivayat-i Darab Hürmüzdıyar*, t.y., 2/72-86; Behar, *Edyan-i Asyayi*, 57; Bakırî, *Dinha-yi İnan-i Bastan*, 71, 82; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/358-359.

<sup>36</sup> Christensen, *İran der Zaman-i Sasanian*, 220-221; Martin Hauge, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis* (London, 1907), 13-14.

Zürvanist düşüncelerin daha çok yer kapladığı ve sonradan bu düşüncelerden bazılarının çıkarıldığı metinlerin kurgusundan anlaşılmaktadır. Hıristiyan tarihçilerin aktarımlarından Zürvanist düşüncelerin bazı ayrıntılarına ulaşılabilir ancak bu aktarımlar genellikle Zürvanist düşüncelerin halk arasında bilinen yüzeysel biçimleri olduğu anlaşılmaktadır. Zürvanist teoloji ile ilgili yeterli bilgiye ulaşmak için *Gozideha-yi Zadspem* gibi Pehlevîce kitaplara özellikle yaratılış kitabı olan *Bundahişn*'e müracaat edilmelidir. *Bundahişn*'in İran baskısında Zürvanizm ile ilgili bilgilere ulaşılabilir. Diğer önemli bir Pehlevîce kitap olan *Minuy-i Hired*'in de aslında Zürvanistlere ait bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Ama bu eser dünyanın yaratılışına değinmemektedir. Zürvanist yaratılış mitini ele alan bir diğer kitap, aslı Pehlevîce olduğu halde günümüzde sadece Farsça çevirisi bulunan *Ulema-yi İslam* isimli eserdir.<sup>37</sup>

Zürvanist kaynaklarda Zürvan (Zaman), Ohrmüzd ve Ehrimen'in yaratılışı, bu her ikisinin yaratılışla ilgili faaliyetleri, on iki bin yıllık zaman diliminde meydana gelen ve gelecek olaylar gibi ezelden ebede kadar olmuş ve olacak olan varoluş dairesinin bir betimi şöyle verilmiştir:

*“Zamandan başka her şey yaratılmıştır ve yaratıcı zamandır. Zaman için yan (kenar), yukarı ve aşağı yoktur. Zaman her daim var olmuş ve var olacaktır. Akıl sahibi herkes, zamanın nereden geldiğini (nerden doğduğunu) sormaz. Zaman dışında hiçbir büyük varlık yaratıcı olarak adlandırılmamıştır çünkü (ne kadar büyük olursa olsun) herhangi bir şey yaratmamıştır. Zaman öncelikle ateşi ve suyu yaratmış, bu ikisini birleştirdiğinde ise Ohrmüzd meydana gelmiştir. Zaman hem (ilk) yaratıcıdır hem de yarattığı yaratılışın içinde akmaya devam etmektedir. Ohrmüzd parlak, temiz, hoş kokulu, iyiliksever ve her türlü iyi eylemi gerçekleştirecek güçteydi. Ohrmüzd aşağıya baktığında doksan altı bin fersah aşağıda bulunan siyah, kirli, kötü kokulu Ehrimen'i gördü. Ohrmüzd bu yaman düşmanı görünce hayrete kapıldı. Ohrmüzd bu düşmanı ortadan kaldırılması ancak bunun nasıl yapılması gerektiğini düşündü. Ohrmüzd her şeyi düşündü ve harekete geçti. O yaptığı her şeyi zaman yardımıyla yaptı ve sahip olduğu her iyi nitelikle zamana borçluysa. Ohrmüzd on iki bin yıllık uzun süreli zaman (sınırlı zamanı) yarattı. Sonra gökyüzünü yaratarak onu süsledi ve ona bir ruh bahsetti. Gökteki her on iki burcu bin yıl süreyle şekillendirdi. Üç bin yıl boyunca ruhani (metafizik) yaratılış gerçekleşti ve bu arada koç, boğa ve ikizler (burcu) yönetici olarak belirlendi. Her biri bin yıl boyunca bir burç şekillendirmeye devam etti. Sonra Ehrimen yukarıya baktı, Ohrmüzd'le savaşmaya karar verdi ve divlerden bir ordu kurarak mevzi aldı. Ehrimen cehennemi tutuşturdu ve oradan çirkinlik, karanlık ve kokuş-*

<sup>37</sup> Behar, *Edyan-i Asyayi*, 57, 61-64; Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 221; Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 82.

muşluktan bir ordu kurdu. Ancak Ohrmüzd'de gördüğü doğruluktan dolayı üç bin yıl boyunca harekete geçemedi. Bu üç bin yıl içerisinde fiziki yaradılış tamamlandı. Fiziki yaradılışın yönetimi yengeç, aslan ve başak (burçlarına) bırakıldı. Ohrmüzd fiziki yaradılışta öncelikle göğü yarattı ve göğün 24 bin fersah üstündeki grudman (cennet)'a yükseldi. 24 gün sonra suyu yarattı ve bu sudan 60 gün sonra yeryüzü meydana geldi ve 75 gün sonra ise bitkiler yeşerdi ve meyve vermeye başladı. 30 gün sonra boğa ve Geyumert meydana geldi, 80 gün sonra Adem ve Havva doğdu. Üç bin yıl içerisinde insanlar, dünya ve diğer varlıklar meydana geldiğinde Ehrimen harekete geçti ve göğü, dağı ve yeri deldi. Fiziki dünyada dolaştı, buradaki bütün varlıkları kendi kötülüğü ve çirkinliğiyle kirletti. Ruhani (metafizik) olarak herhangi bir imkâna sahip olmadığı için fiziki dünyada 90 gün boyunca gece gündüz savaştı ve göğü yaradı. (Bunun üzerine) ruhani varlıklar fiziki dünyanın imdadına koştular. Ehrimen Geyumert'in ölmesi için başına binlerce bela yağdırdı. Geyumert'ten bazı varlıklar ve boğadan ise hayvanlar türedi.

Eğer bütün bu yaradılışın bir ustası olduğu halde niçin Ehrimen'in yaratıldığı sorulursa biz şöyle deriz: Ohrmüzd ve Ehrimen'in her ikisi de zamandan doğmuştur. Her fırka kendince bir şeyler söylemiştir. Bir fırka Zaman'ın hâkim olduğunun Ohrmüzd tarafından bilinmesi için Ehrimen'in yaratıldığı söylerken başka bir grup iyilik ve kötülüğün iç içe geçmesi ve varlıkların rengârenk hale gelmesi için Ohrmüzd ve Ehrimen'in Zaman tarafından yaratıldığını söyler. Sonra üç bin yıl boyunca artık hem insanlar hem de divler bir aradaydı ve insanlar divlerle savaşmaya devam etti. İnsanlarda Ohrmüzd ve Ehrimen'e ait bazı özellikler bulunur. İnsan bedeninde ateş, su, hava, ruh, akıl, koku ve fravaharın yanı sıra görme, iştme, tatma, koklama ve dokunma gibi beş duyu organı bulunur.<sup>38</sup>

#### 4. ZÜRVANİZM'İN TEMEL ÖĞRETİLERİ

Şehristanî'ye göre, asil bir nur, nurani ve rabbani şahıslar yaratmıştır ve bu varlıkların en büyüğü Zürvan'dır. Bazı Süryani kaynaklarda geçen ifadeler de Şehristanî'nin bu iddiasıyla paralellik arz eder. Bu kaynaklar, Zerdüştilerin dört elemente tekabül eden *aşukar*, *fraşukar*, *zarukar* ve *zürvan* olmak üzere dört prensibe inandıkları aktarılır. Bu dört prensibin sonuncusu olan Zürvan, Ohrmüzd ve Ehrimen'in babasıdır. İsimsiz Süryani yazar, Ohrmüzd'ü meydana getiren prensibin *fraşukar* olduğunu söylerken Nyberg Zürvan'ın dört sima/veçheye sahip bir tanrı olarak görüldüğünü ileri sürer. Buna göre Zürvan, kendi isim ve sıfatlarıyla üç tecelli halinde tezahür etmekte ve Zürvan'ın zatı ise dördüncü mazhar olarak kabul edilmektedir. O halde Zürvan dört

<sup>38</sup> Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 74-75; "Ulema-yi İslam be Reviş-i Diger", 2/80-86.



suret şeklinde tecelli etmekte ve bu dörtlü suret Zürvan ile ilgili olarak kaynaklarda çokça zikredilmektedir. Zürvan bu dörtlü suretle iki açıdan tecelli eder. Biri, felekle olan irtibatı diğeri ise kaza ve kader ile olan irtibatıdır. Bazı rivayetlerde ise Zürvan'ın bu iki itibari tecellisinin birleşik olarak zikredildiği görülmektedir. Nyberg'in Süryani isimsiz yazara dayanarak yaptığı açıklamaya göre, Zürvan'ın bu dörtlü tecelli biçimine ilave edilmesi gereken bir diğer yeryüzü dörtlü tecelli biçimi daha vardır. Bunlar; erkeklik gücünü bahşeden *aşukar*, parlatan anlamına gelen *fraşukar* ve yaşlandıran anlamına gelen *zarukardır*. Zati ile birlikte Zürvan'ın sahip olduğu bu üç tecellinin çocukluk, gençlik ve yaşlılık olmak üzere varlığın üç merhalesini yansıtır. Özellikle batı İran bölgesindeki Magusların ortaya attıkları düşüncelerin etkisiyle<sup>39</sup> Zürvan bazen ezeli ve ebedi zaman ile sınırsız mekân anlamına gelen *Zürvan Akarana* bazen ise on iki bin yıllık yaradılışın ömrü olan uzun süreli egemenlik anlamına gelen *Zürvan Direng Khuzay* isimleriyle anılmıştır.<sup>40</sup> Yine Antik İran halk efsanelerinde Zürvan hem eril hem de dişil olarak betimlenirken<sup>41</sup> Huriler döneminde *Zarwa* ismiyle bilinen Zürvan'ın<sup>42</sup> bu döneme tarihlenen Nuzi çivi tabletlerinde izlerine rastlanmıştır.<sup>43</sup> İran'ın Loristan bölgesindeki tunç heykelde omuzlarından çıkan ikizleri doğuran erdişi ve kanatlı bir tanrı olarak tasvir edilmiştir.<sup>44</sup> Ancak zamanla Zürvan, *Khoşizek* isimli güzel bir kadına sahip eril bir varlık olarak görülmeye başlamıştır.<sup>45</sup> Buna göre Hem eril hem de dişil olan Zürvan'dan ya da Zürvan'ın *Khuşizek* isimli kadınla evliliğinden Ohrmüzd ve Ehrimen ya da akıl ve aptallık veya nur ve karanlık olmak üzere ikiz iki oğul dünyaya gelir. Kardeşinden önce dünyaya gelen Ehrimen, âlemin hükümdarı olur ve Ohrmüzd hükümdarlığı ele geçirmek için onunla mücadeleye girmek zorunda kalır. Bu rivayette dikkat çekici olan, gnostiklere ait bir düşünce kodu olan kötücül gücün yaradılıştaki öncelenmesi ve bunun sonucu olarak yaradılışın başlangıcından itibaren değişmez katı bir kötümserliğin göze çarpmasıdır. Gnostik bir düşünce olan bu kötümserliğin Gatalar başta olmak üzere Zerdüşti-İrani düşünce kodlarıyla örtüşmediği aşikârdır. Bu çelişkinin farkına varanlar, Zerdüşti düşünceler ile Zürvanist düşünceler arasındaki çelişkiyi azaltmak veya kapatmak için kimi zaman hükümdarlığı döneminde Ehrimen'i Ohrmüzd'de bağlı tasavvur ettiler kimi

<sup>39</sup> Kızıl, "Zürvanizm'in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri", 296; Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, 67-68.

<sup>40</sup> Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 222-223; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/356-357; Dhalla, *Zoroastrian Theology from the Earliest Times to the Present Day*, 151-152.

<sup>41</sup> Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 223.

<sup>42</sup> Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism V.1 the Early Period* (Netherlands, 1975), 14.

<sup>43</sup> Ugo Bianchi, "Twins: An Overview", *Encyclopedia of Religion 1-15*, ed. Lindsay Jones (Usa, 2005), s. 9412.

<sup>44</sup> Bianchi, "Twins: An Overview", 9412; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/356.

<sup>45</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/356.

zaman da Ehrimen'in hükümdarlık süresini üç bin yıllık savaş dönemiyle sınırlandırmayı düşündüler. Zürvanist halk inancına göre, Ehrimen üç bin yıl hükümdarlık yapar, sonraki üç bin yıllık dönemde Ohrmüzd'le eşit bir hâkimiyet sahasına sahip olur ve son üç bin yıllık dönemde ise Ohrmüzd Ehrimen'e karşı üstünlük sağlar. Bu mücadele Zerdüş'tün ortaya çıkmasıyla başlamış ve Ehrimen'in sonsuza kadar mağlup kalacağı son savaşla sona erecektir. Zürvani tesirden uzak olarak yazıldığı düşünülen *Bundahişn*'in bir yerinde Ohrmüzd'ün kendi ezeli ilmiyle, "dokuz bin yıllık süreden üç bin yıl boyunca kendisinin hükümdar olacağını sonraki karışım döneminde Ehrimen'le eşit bir yetkiye sahip olacağını ve son üç bin yıllık dönemde ise kötücül aklın gücünü son savaşla tamamen ortadan kaldıracığını biliyordu" şeklinde Zerdüş'ti iyimserliği pekiştirmektedir.<sup>46</sup>

Zürvanist dünya görüşüne göre, iyilik ve kötülük adına meydana gelen her yaratılış mutlaka belirli bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmektedir. Zaman dairesinin dışında gerçekleşen herhangi bir yaratılış veya varlık yoktur. Çünkü zaman sayesinde hem iyilik hem de kötülük potansiyeli harekete geçmekte, bil kuvveden bil fiile geçmekte veya pasif bir durumdan aktif hale gelmektedir. Bu yüzden iyilik veya kötülük potansiyelinin pasif ve sükûnet halindeki varlığını aktifleyerek harekete geçiren ve kemale doğru akışını sağlayan zamanın kendisidir. Yine zaman sayesinde kötücül güçlerin potansiyel gücü harekete geçirip gücünü iyi yaratılışı tahrip etmeye harcadıkça, bir aşınma ve yıpranmaya uğramaktadır. Buna karşın iyilik güçleri harekete geçip amaçlı ve yararlı yaratılışa gücünü harcadıkça deneyim kazanmakta ve gittikçe güçlenmektedir. Kötülük potansiyeli eğer harekete geçip enerjisini yıkıma harcamamış olsaydı ve bunun neticesinde gittikçe zayıflayıp yok oluş seyrine girmeseydi başlangıçta olduğu gibi her daim iyilik güçleriyle aynı potansiyele sahip olacaktı.<sup>47</sup> Buna göre eğer Ehrimen saldırıya geçmeseydi, ebediyete kadar yaratılış tek düze ve aynı hal üzere kalabilirdi. Ahuramazda bu amaçla dünyayı ve sınırlı zamanı yaratarak Ehrimen'e cevap vermiştir. Böylece Ehrimen aslında Ahuramazda'nın tekâmülüne ve yaratılışın mükemmelleşmesine katkı sağlayan bir motor güce dönüşmüştür. Öyleyse kötülük aslında bilinçsiz bir şekilde iyiliğin güçlenmesine ve sonunda zafere ulaşmasına yardım eder.<sup>48</sup> Zaman tanrısı Zürvan'ın programı çerçevesinde hem iyiliğin hem de kötülüğün aktiflenerek bilfiil hale gelmesiyle yaratılış kemale doğru yolculuğuna devam etmekte ve iyilik gittikçe güçlenirken kötülük aynı oranda zayıflamaktadır. Zamanın bu yaratıcı ve planlı dairesinin etkisi

<sup>46</sup> Christensen, *İran der Zaman-i Sasaniyan*, 222-225; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/360.

<sup>47</sup> Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 73.

<sup>48</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/362.



ve kapsam alanı bir Zürvanist risalede şöyle yer almıştır: “*Yaratıcı birdir ve yaratılan ise çok... Eğer tanrısal varlıklar, Ameşspentalar ve bütün dünyalılar bir araya gelseler, zaman olmadan bir dane bile yaratamazlar. Çünkü her şey zaman sayesinde meydana gelir... Nitekim din zaman sayesinde öğrenilir, meslek zamanla öğrenilebilir, edep zamanla öğrenilebilir, bağ-bahçe zamanla kurulabilir, ağaç zamanla yeşerebilir ve zamanla meyve verebilir, sanatlar zamanla inşa edilebilir, yaradılıştaki her şey zamanla düzelir. O halde zaman dışında herhangi bir yaratıcının olduğu söylenemez...*”<sup>49</sup>

Zürvanizmde astroloji önemli bir yer tutar. Nitekim zaman ve hareket sebep sonuç olarak görülmüş ve buna göre gök cisimleri özellikle dünyaya yakın olan gezegenlerin hareketleri dünyayı ve dünyadaki varoluşsal döngüyü doğrudan etkilemektedir. Zaman, gökcisimlerini harekete geçirmiş ve gök cisimleri, onların konumları ve burçlar da yeryüzündeki iyi ve kötü yaradılışı, varlıkları ve hareketlerini kontrol etmektedir. Buna göre zaman bütün iyilik ve kötülüğün potansiyel gücünün harekete geçmesini sağlamakta ve gök cisimlerinin hareketleri ve hareket sırasında buldukları konumları da yeryüzünde meydana gelen her türlü hareketin sebebi ve kaynağı haline gelmektedir. Zürvanizm’in en önemli kaynaklarından biri sayılan *Ulama-yi İslam* isimli eserde bu konu şöyle ele alınmıştır:

“*Ayrıca (insanlar) dünyanın ve gök cisimlerinin yaradılışını, feleklerin nasıl döndüğünü ve dünyadaki karanlık ile aydınlığı, iyilik ile kötülüğü bilmelidirler. Dünyaya yaratılmış derler. Nitekim zamandan başka her şeyin yaratılmış olduğu, zamanın yaratıcısına ise Zamane denildiği bilinmektedir. Zamane için yan, yukarı ve aşağı bulunmaz. O her daim olmuş ve her daim olacaktır... İnsanların başına gelen her şey, yedi gezegen ve on iki burçtan dolayı meydana gelir... Çünkü Ohrmüzd ve Ehrimen birbirinin karşıtıdır ve her ikisi dünya dairesinin dışındadır. İyilik ile kötülük, güçlülük ve güçsüzlük, sağlık ve hastalığın yörüngeleri gök cisimlerinin dönüşünden kaynaklanır. Gök cisimleri kesin olarak ya uğurlu ya da uğursuz olurlar. Çünkü feleğin çevresi 360 derecedir ve her burç 30 derece, her derece 60 dakika ve her dakika 60 saniyedir. Kesirli (ondalık) sayılara ulaşıncaya kadar bu böyle devam eder. Her gezegenin on iki burca olan konumunu gösteren bir derecesi vardır ve buna o derecenin hanesi denilir...*” Metnin devam eden bölümünde, insanların hayatında ortaya çıkan avantaj ve dezavantajların, gezegenlerin burçlara olan konumlarına göre şekillendiğine dikkat çekerek şunlar yer alır: “*Alimlerce apaçık olarak bilinmektedir ki, yüce Tanrı yeri, göğü, sabiteleri ve gezegenleri yarattığından, feleklerin hareketini alçak alemdeki olayların meydana gelmesine sebep kıldığından ve her şeyi başka bir şeyin sebebi haline getirdiğinden dolayı,*

<sup>49</sup> Bakırî, *Dinha-yi İnan-i Bastan*, 73-74; “Ulema-yi İslam be Reviş-i Diger”, 2/75-76.

*hiçbir şey sebepsiz yere varlık elbisesini giymemiştir. Allah Teâlâ'nın emriyle bu kevn u fesad (oluş ve bozuluş) âleminde tezahür eden her bir sıfatın o failden ve yaratıcıdan kaçışı olmaz. Sebeplerin sebebi her şeye bir vesile ve sebep tayin ettiği için, sadaka vermek, hayır işlemek ve bağışta bulunmak gerekir. Çünkü bu işler gökteki yıldızın uğursuzluk derecesini aşıp uğurlu dereceye geçmesine vesile olabilir. Nitekim Bundahişn kitabında şöyle denilmiştir: İnsanların başına gelen her şey yedi gezegen ve on iki burçtan dolayı meydana gelir. Gökcismi, ilahi veya şeytani olabilir. Çünkü herkesin (zamandan) payına düşeni geçirmesi için Ohrmüzd Ehrimen'le antlaştı. (Böylece) Ohrmüzd grudman (arş-ı a'la)'a ve Ehrimen ise cehenneme çekildi ve işi feleğe bıraktılar böylece sağlık ile hastalık, zenginlik ile fakirlik ve insanın başına gelen her şey feleğin ve yıldızların dönüş zamanından kaynaklanır oldu...<sup>50</sup>*

Zürvanizm'in Mitraist düşüncelere kaynaklık ettiği ve Zürvanizm'in Mitra'ya atfettiği üstün konumun Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde müstakil bir din haline gelen Mitraizm'i beslediği anlaşılmaktadır. Miladi I. yüzyıl tarihçisi ve Zürvanizm'in erken dönemiyle ilgili kıymetli bilgiler veren Plutarkhos şunları yazmıştır: "İnsanlardan bir grup birbirine denk iki tanrıya inanırlar. Bunlardan biri iyiliklerin diğeri ise kötülüklerin yaratıcısıdır. Bu iki kaynaktan biri Ohrmüzd diğeri ise Ehrimen'dir. Ohrmüzd aydınlıkla, Ehrimen karanlık ve cehaletle bilinir. Bu ikisinin arasında hüküm verecek olan hâkim veya arabulucu ise Mitra'dır. Bu yüzden İranlılar onu "Arabulucu Mitra" diye adlandırırılar.<sup>51</sup> Benvenist de Mitra'nın arabulucu sıfatıyla nitelendirilmesinin Zürvanist bir kökenden kaynaklandığını belirterek Eznik Kolb'dan naklen şu sembolik alıntıyı aktarır: "Ehrimen Ohrmüzd'ü yemeğe davet etti ve Ohrmüzd de bu davete icabet etti ancak her ikisinin ilk oğullarının güreşmeleri şartıyla yemek yemeye karar verdi. Ehrimen'in oğulları Ohrmüzd'ün oğullarına karşı galip geldiklerinde babaları bir hâkim arayışına girdiler ve kimseyi bulmadıklarında bu iş için güneşi seçtiler."<sup>52</sup>

Bu kısa sembolik hikâyede Mitra, Ohrmüzd ve Ehrimen'le olan ilişkisine dikkat çekilmekte ve Mitra'nın adeta iyilik ile kötülüğün kaynağı ve faili olan bu iki tanrısal varlığın şahidi, hâkimi ve arabulucusu konumuna yükselmektedir. Mitra'nın bu yüce konumuna işaret eden bu hikâyede iyilik ve kötülük safında mücadele eden Ohrmüzd ve Ehrimen'in çocuklarına Mitra şahitlik ve tanıklık ederek onları gözetlemekte ve mücadelenin sonunda aralarındaki hükmünü tarafsız bir şekilde vermektedir. Mitra'ya atfedilen bu arabuluculuk rolünden hareketle, Zürvanist ve Mitraist düşüncelerde şeytanın ehemmiye-

<sup>50</sup> Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 75-77; "Ulema-yi İslam be Reviş-i Diger", 2/62-66.

<sup>51</sup> Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 83; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/358; Benveniste, *Din-i İrani ber Paye-i Metinha-yi Kohen-i Yunani*, 58-59.

<sup>52</sup> Benveniste, *Din-i İrani ber Paye-i Metinha-yi Kohen-i Yunani*, 58-59.

tine ve oynadığı rolün değerine de ima yoluyla değinmektedir. Çünkü Mitra iyiliğin tarafını tutmadan kötülüğün de tanığı olarak hem Ohrmüzd hem de Ehrimen arasında eşit ve tarafsız bir hüküm vermekte ve böylece şeytanın rolüne bir değer biçmiş olmaktadır.<sup>53</sup>

## 5. ZÜRVANİZM İLE ZERDÜŞTİLİK ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Zerdüştilik ile Zürvanizm arasındaki önemli farklardan biri Zürvanist düşünce sistemindeki cebir anlayışı veya kaderciliktir. Nitekim Zerdüştilikte hem iyiliğin hem de kötülüğün potansiyel yaratıcısı Ahuramazda'dır. Nitekim iyiliğin ruhu olan Spenta Mainyu ve kötülüğün ruhu olan Angre Mainyu kendi özgür iradeleriyle yaptıkları seçimin sonucunda potansiyel halindeki iyilik veya kötülüğün bilfiil hale gelmesine sebep olmaktadır. Buna göre Ahuramazda kötülükten doğrudan sorumlu değildir. Çünkü kötülük Ehrimen'in bilinçli ve iradeli seçiminin bir sonucudur. Ancak Zürvanizmde önceden belirlenmiş karışık zaman dilimi boyunca Ehrimen fiziki âleme hükümran olmakta, kötülük ve tahrip enerjisi tükenirken Ohrmüzd'ün gücü ve deneyimi artmakta ve zamanın sonunda zorunlu bir planın gereği olarak Ehrimen mağlup olup Ohrmüzd galip gelmektedir. Zürvanizmdeki bu kaderci veya cebri düşünce sisteminin yanı sıra astrolojiye atfettiği anlam, gök cisimleri ve konumları olan burçların insan yaşamı üzerindeki etkileri, baht ve şansa biçtikleri rol Zerdüştiliğe yabancı gelen düşünce kodları olarak değerlendirilmektedir. Zaman, felek, baht, astroloji, burçlar ve tüm bunların fiziki dünya ve insan üzerindeki tesiri kadim Babil ve Med topraklarındaki Cibal bölgesinde özellikle magusların etkisiyle mayalandığı tahmin edilen düşünce kodları olarak Zerdüştiliğe yabancı gelen ama zamanın geçmesiyle Zerdüştiliğin içine de nüfuz eden fikirler olarak görülür.<sup>54</sup>

Zürvanizm'in zaman, felek, talih ve kader ile ilgili kelâmî konulara oldukça ağırlık verdiği görülmektedir. Bu Zürvanist düşüncelerin Sasâniler döneminde ön plana çıkması ve yaygınlık kazanmasının önemli iki sebebi olduğu düşünülmektedir. Bunlardan birinin kötülüğün kaynağına ve fiziki dünyadaki üstünlüğüne tutarlı bir açıklama getirmek, ikincisi ise iyilik ve kötülüğün iki müstakil yaratıcı tanrısının varlığına imkân veren katı düaliz-

<sup>53</sup> Bakırî, *Dinha-yi İnan-i Bastan*, 83-84.

<sup>54</sup> Gherardo Gnoli, "Babylonia ii. Babylonian Influences on Iran", 1988, 49, <https://www.iranicaonline.org/articles/babylonia-ii>; Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, 67-68; Bakırî, *Dinha-yi İnan-i Bastan*, 86-87; Kızıl, "Zürvanizm'in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri", 299.

me savrulan dinî düşünceleri yaratıcı tek tanrı olan Zürvan'da birleştirmek suretiyle tanrısallıkta monoteizmi sağlamak olarak değerlendirilmiştir.<sup>55</sup>

Zerdüştiliğin düşünce sistemine uygun düşmeyen cebir, özgür iradeyi devre dışı bırakan kaderci anlayış, felek, baht, burçlar ve sayılara özel anlamlar yüklemek gibi astrolojik eğilimlerle beliren Zürvanist düşünce kodlarının zamanla Zerdüşti din adamları tarafından fark edildiği ve özellikle Hıristiyan ve Müslüman kelamcılarının bu konulara getirdikleri eleştirilere karşı koymak için dini metinlerin yeniden onlar tarafından revize edildiği anlaşılmaktadır. Böylece Sasânilerin yıkılışı, Hıristiyanlık ve İslam'ın yükselişiyle birlikte dünya düşüncelerine meydan okuyan kelimeler ve felsefelerinin güç kazanmasının sonucu olarak Zerdüştiliğin Zürvanist düşüncelerden temizlenme çabaları Zürvanizmi zayıflatmış ve yok olma sürecine sürüklemiştir.<sup>56</sup>

Zürvanizm'de hem Zürvan'ın uzun süre kurban vermesi hem de bunu Ohrmüzd'den talep etmesiyle görülen kurban fikrinin de aslında orijinal Zerdüşti devrimle İran dinî hayatına giren Zerdüştiliğe yabancı gelen bir başka unsur olarak görülür. Nitekim Zerdüş, üretimin sekteye uğraması ve verimliliği artıran hayvanların telef edilmemesi için eski Hint-İran düşüncesinde çok yaygın olan kurbanla karşı çıkmış ve yararlı hayvanların kesimine sert bir biçimde tepki göstermiştir. Buradan hareketle Zerdüş'ün esasen kurban ritüeline karşı olmadığı ve üretimin aksamasına sebep olan yararlı hayvanların telef edilmesine tepki gösterdiği söylenebilir.<sup>57</sup> Hâlbuki Zerdüş sonrası dönemlerde bu eski Hint-İran düşüncesindeki kurban ritüelinin yeniden ortaya çıktığı ve özellikle Zürvanizm'in etkisiyle dinî metinlerin içerisine bile nüfuz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Zürvanist işaretlerin yakalanabildiği Zerdüşti yaradılış kitabı Bundahişn'de geçtiği üzere "tüm yaradılış kurbanla gerçekleşmişti." Hem kurban ritüelinin hem de Zürvan mitinin, Zerdüştilik öncesi Hint-İran düşüncesine ait olduğu tespit edilebilmektedir. Nitekim Hindu düşüncesinde Prajapati bir oğul sahibi olmak için *dakşayana* kurbanını vermiştir. Prajapati'nin kendisi de tıpkı Zürvan gibi kurbanı vermeye devam edip etmemede tereddüt yaşamıştır. Yine Prajapati evreni kendi vücudundan yaratan yüce bir tanrı olarak zamansal bir döngü olan yılı temsil eder.<sup>58</sup> Prajapati veya Zürvan'ın yaşadığı şüphe ve tereddüt aslında kimi felaketleri beraberinde getirmekle birlikte kutsal seferde bir ri-

<sup>55</sup> Boyce, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, 26-27; Robert Charles Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (New York, 1961), 181; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/357-359-360; Hauge, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, 12-14; Dhalla, *Zoroastrian Theology from the Earliest Times to the Present Day*, 365.

<sup>56</sup> Bakırî, *Dinha-yi İran-i Bastan*, 87-88.

<sup>57</sup> Mehmet Emin Sular, *Modern İnançlarda Zerdüştiler* (Ankara: Eskiye yay., 2019), 214-219; Mehmet Emin Sular, *Zerdüştilikte Hayvan Algısı* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2023), 67-72.

<sup>58</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/359.

tüel hatasına dikkat çekmektedir. Buna göre kötülük, yaradılış yolculuğunda *yoldan sapmanın*, düzen ve kozmosu temsil eden döngüsel ve sistemli *ritüellerin aksamasının*, istikrarı ve devamı sağlayan olağan akışın aksaması ve kesintiye uğramasına neden olan *teknik bir arızanın* ve sonuç olarak planlı ve programlı bir yaradılış esnasında oluşan *ihmal ve dikkatsizliğin* sonucu olarak ortaya çıkar. O halde kötülüklerin babası şeytan denilen şey, müstakil ve ontolojik bir düzene sahip değildir. Şeytan istemeden kendisini yaratan sahibinin veya failinin hatası, yanlışı, dikkatsizliği ve özensizliğinin eseridir. Şeytan aynı zamanda tekdüzeliği, sabiteyi, değişmeyen döngüyü, düzeni, istikrarı, rutini, akışı ve monotonluğu kıran sıra dışı ve beklenmedik bir aksaklık ve arıza olarak varoluşun ezber bozan zorunlu bir unsuru olarak da dikkat çeker. Ölüm ve kötülüğün kaynağını yaratıcının tereddüdüne, dikkat eksikliğine ve basiret yetersizliğine bağlayan çok sayıda mit dünya çapında yaygın olarak görülmektedir.<sup>59</sup>

Teorisi ve pratikleriyle müstakil bir din olmaktan ziyade bir dünya görüşü, kelami bir mezhep veya felsefi bir teori şeklinde din ve düşünceleri beslediği görülen Zürvanizm'in yalnızca İran düşüncesini değil aynı zamanda İran'a komşu bölgelerde de etkili olduğu ifade edilmiştir. Nitekim önceki Babil, Hint ve İran düşüncelerinden etkilenmiş olan Zürvanizm'in kendisinden sonra ortaya çıkan Maniheizm ve Mazdekizm'i etkilemiş olmasının yanı sıra Roma hâkimiyeti altındaki bölgelerde teori ve pratikleriyle müstakil bir din haline gelecek olan Mitraizm'i de etkilediği öne sürülmüştür.<sup>60</sup> Nitekim Roma Mitraizmine ait tasvirlerde de Zürvan tanrısı ve Zürvanizm düşüncelerini yansıtan görseller ele geçirilmiştir.<sup>61</sup>

Zürvanizm ve Zürvanist düşüncelerin günümüzde bile varlığını bazı dini düşünce ve fırkaların içerisinde sürdürdüğü ileri sürülmektedir. Tıpkı Mitraizm, Maniheizm, Mazdekizm, İslam'ın batını-irfani düşünce sistemleri ve bazı kelami mezhepler içerisinde Zürvanist düşüncelerin izine rastlamak mümkündür. Özellikle antik Babil-Med topraklarına düşen Cibal bölgesinde mayalanan gnostik düşünce kodlarının ve bu bağlamda Zürvanist düşüncelerin günümüzün Yezidilik ve Yaresanilik (Ehl-i Hak) diye bilinen heretik fırkaların içerisinde yaşamaya devam ettiği belirtilmektedir.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 2/359.

<sup>60</sup> Dhalla, *Zoroastrian Theology from the Earliest Times to the Present Day*, 203.

<sup>61</sup> <sup>b</sup>enveniste, *Din-i İrani ber Paye-i Metin-ha-yi Kohen-i Yunani*, 58-59; Hauge, *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*, 12; Behar, *Edyan-i Asyayi*, 63-64; Bakırî, *Din-ha-yi İran-i Bastan*, 78; Franz Cumont, *Mysteries of Mithra*, trc. Thomas J. McCormack (New York: Dover Publications, 1956), 107; James Hope Moulton, *Early Zoroastrianism* (London, 1926), 133; John Mackinnon Robertson, *Pagan Christs Studies in Comparative Hierology* (London, 1903).

<sup>62</sup> Mohammad Reza Fariborz Hamzehêe, *Yaresan (Ehl-i Hak) Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik Tarihsel ve Dini-Tarihsel Bir İnceleme*, çev. Ergin Öprengin, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2009), s. 188.

## SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Aşkâniler (Partlar) döneminden (M.Ö. 247-M.S. 226) itibaren başlayan ve Sasâniler döneminde (M.S. 224 - 651) zirveye çıkan antik Babil-Med topraklarında bulunan Cibal Bölgesi'nde mayalanan gnostik düşünceler, kötülük problemini kökten çözüme kavuşturmak ve Tanrı'yı kötülükten ayırmak amacıyla kötülüğü başka bir tanrının eseri olarak görmeye başlamıştır. Böylece iyilik tanrısı ve kötülük tanrısı olmak üzere tanrısallıkta katı bir düalizm yaygınlık kazanmıştır. Bu katı düalist savrulmanın en açık örneği Maniheizm'dir. Dini tartışma ve polemiklerin revaçta olduğu böyle bir bölgede ve atmosferde ortaya çıkan Zürvanizm, hem kötülüğü kökten çözüme kavuşturmak hem de tanrısallıkta katı bir düalizme savrulan fikirlere monoteist bir ruh kazandırmak üzere ortaya çıkan kelami-felsefi bir düşünce akımı olarak görülmüştür. Zürvanizm öncelikle bir yaratılış mitini ortaya atarak iyiliğin tanrısı olan Ohrmüzd ve kötülüğün tanrısı olan Ehrimen'i aynı babadan doğan ikiz kardeş olarak tasavvur ederek tek tanrı inancını yerleştirmeye çalışmıştır. Bu yaratılış mitine göre sınırsız zaman anlamına gelen Zürvan Ohrmüzd ve Ehrimen'in babası olarak en büyük Tanrı konumuna yükseltilmiştir. Zürvan'ın asıl amacı iyilik yapacak bir çocuk yaratmak olsa da, içine düştüğü bir şüphenin sonucu olarak Ehrimen'i istemeden doğurmuştur. Buna göre kötücül potansiyel olan Ehrimen veya Şeytan, ontolojik bir planlamanın sonucu olarak değil aksine bir ritüel hatasının sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ama Zürvan hem Ohrmüzd'ü hem de Ehrimen'i potansiyel olarak yaratmış ve bu potansiyelin harekete ve faaliyete geçme irade ve yönetimini onlara bırakmıştır. Bu planlamasıyla Zürvan aslında kötülüğün doğrudan sorumlusu olmaktan da çıkmıştır.

En çok yaratılış mitiyle bilinen Zürvanizm, sadece kötülüğün kaynağı ve düalizme bir çözüm getirmeye çalışmamış aynı zamanda dünya tarihini belirli zaman aralıklarına ayırarak iyilik ve kötülüğün evrensel tarihini de öngörmüştür. Zürvan, belli bir süre boyunca Ehrimen'e evrensel hâkimiyet şansını tanımış olsa da Ohrmüzd'ü nihai zaferin sahibi olarak görmüştür. Zürvanizm'in bir ritüel hatası veya teknik bir arızanın sonucu olarak doğmuş olsa da Ehrimen'i Zürvan'ın oğlu olarak kabul etmesi, doğumda ona öncelik vermesi, Zürvan'ın bir vaadi olarak yeryüzü hakimiyetinin ona verilmesi ve son tahlilde şeytani gücün ilahi iyilik gücüyle ikiz veya eşit görülmesi sonucunda ontolojik imkanların tamamına kavuşması Zürvanizm'deki şeytani rolün ehemmiyetini göstermektedir. Zürvanizm'in şeytanı yaratıcı Tanrı, Zürvan'ın oğlu olarak görmesi ve kötülüğün kaynağında Tanrı'yı görmesiyle Maniheizm'den tamamen ayrılırken fiziki dünyada üç bin yıl boyunca şeytana mutlak hâkimiyet şansının vermesiyle girdiği katı kötüm-



serlikle de Maniheizm'le birleşmiştir. Yine şeytana belirli bir süre boyunca mutlak hâkimiyet şansını tanınması şeklindeki cebri düşüncesiyle Maniheizm'e yaklaşırken Zerdüştilikten ayrılmış ama iyilik gibi kötülüğün de potansiyel yaratıcısının yüce Tanrı olduğu fikriyle de Maniheizm'den ayrılırken Zerdüştiliğe yaklaşmıştır.

Zürvanizm'in zaman tanrısı olarak Zürvan'la yaptığı tevhidi devrim, kötülüğün potansiyel varlığını Tanrı'ya bağlarken bilfiil varlığını ise Ehrimen'e atfederek yaratıcılıkta tek tanrı fikrini güçlendirmesi makul ve anlaşılır bir izlek olarak değerlendirilmiştir. Ancak Zürvanizm'in zamana, feleğe, baht ve şansa, gök cisimlerinin hareketlerine, burçlara ve bunların dünya ve insanlar üzerindeki doğrudan etkilerine atfettiği önem üzerinden girdiği astrolojik ve ezoterik kökenler onu gnostik, batını ve sırlı dinsel düşünce gelenekleri arasına yerleştirmiştir. Özellikle üç bin yıllık fiziki dünya hükümlerliğini mutlak şekilde Ehrimen'e tanınması, kötülüğün vazgeçilemez ontolojik varlığına dair katı kötümserliğe düşen gnostik geleneklerden biri sayılmasına ve bu yönleriyle Zerdüştiliğin heretik bir akımı olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.

Bu çalışmayla Zürvanizm'in yalnızca kelami-felsefi bir dinî düşünce akımı olduğu, dinî pratikleri ve ritüelleri bulunmadığı için halk yığınlarının sarıldığı bir din haline gelmekten ziyade entelektüel ve seçkin insanlar arasında kabul görmüş dinsel ve düşünsel bir akım olduğu anlaşılmıştır. Kötülüğün kaynağını bulmak ve tanrısallıkta meydana gelen katı düalizme monoteist bir çözüm bulmak amacıyla gelişen ve yaygınlaşan Zürvanizm'in kadim İran coğrafyası içerisinde yer alan Babil-Med toprakları ve özellikle Cibal bölgesinin çok dinli ve çok kültürlü atmosferinde şekillendiği anlaşılmıştır. Bu dinî düşünce akımının ortaya çıkması ve yaygınlaşmasında İran'ın batı bölgelerini merkez edinmiş magusların etkili olduğu tespit edilmiştir. Aşkânîlerin farklı din ve düşüncelere karşı sergiledikleri müsamahakâr politikayla beraber merkez edindikleri bölgenin Hint, İran, Yunan, Mısır ve Sami kökenli din ve düşünce akımlarının kavşak noktası olmasının bir sonucu olarak antik İran coğrafyasının batısı özellikle kuzeybatısının dinî düşüncelerin yeşermesine hatta birçok gnostik, heretik kişi ve fırkanın ortaya çıkmasına zemin hazırladığı görülmüştür. Bu sıra dışı düşünce ve inançlara ev sahipliği yapan bu bölgenin İslam öncesi dönemlerde Zürvanizm, Mitraizm, Mandeizm (Sabiilik), Maniheizm ve Mazdekizm gibi dinlerin, Muğtasıla (al-Hasaî) gibi fırkaların, İnci ilahisi gibi gnostik metinlerin, İbn Deysan ve Markiyyun gibi heretik şahsiyetlerin doğuşuna tanıklık ederken İslam sonrası dönemlerde ise Ahmed Gazali, Aynulkudat Hemedani ve Yahya Sühreverdi gibi mistiklere ve günümüze kadar varlığını sürdürmeye devam etmiş Yezidilik ve Yarasanilik

gibi fırkalara ev sahipliği yaptığı fark edilmiştir. Bu bölgelerdeki-gnostik, mistik, irfani veya sıra dışı/heretik damarı, kesintiye uğramayan bu akımı, yüzyıllarca bu atmosferde ayakta kalan magusların sıtranlarını/ağıtlarını ve son tahlilde bu kümülatif/birikimli hikmet geleneğini tespit etmenin dinler ve düşünceler tarihi açısından son derece önemli olduğu hissedilmiştir.

Zürvanizm'in böyle bir bölgede ortaya çıkmış İran kökenli ama aynı zamanda İrani olmayan Sami-Mısır-Helen düşünce kodlarını taşıyan gnostik ve ezoterik bir düşünce akımı olduğu ortaya konmuştur. Kötülüğün potansiyel gücünü tek tanrı olarak gördükleri Zürvan'a ama kötülüğün faal hale gelmesini Ehrimen'e atfetmek böylece katı düalizmi monoteizme kavuşturmakla birlikte kötülük probleminde kesin bir çözüm getirmeye teşebbüs etmek Zürvanizm'in ontolojik amacı olduğu görülmüştür. Bu ontolojik amacıyla Zürvanizm'in Zerdüştiliğe paralel düşündüğü ancak üç bin yıllık bir dönem boyunca Ehrimen'e mutlak hâkimiyet şansını tanımasıyla girdiği cebri anlayış ve sergilediği katı kötümserlikle ise gnostik düşüncelere ve bu bağlamda Maniheizm'e yaklaşan bir düşünce sistemi olduğu fark edilmiştir. Ohrmüzd ve Ehrimen arasındaki mücadele boyunca Mitra'ya atfettiği hakemlik ve arabuluculuk göreviyle de Mitraizm'e yaklaştığı tespit edilmiştir. Zürvanizm'in zamana atfettiği önem ve bunun bir sonucu olarak yaptığı zaman felsefesi, dünya ve insanı doğrudan etkileyecek şekilde gök cisimlerine, felek ve burçlara biçtiği rol, bahta atfettiği önem gibi astrolojik, ezoterik ve sırlı öğretiler sunmakla da İran'ın ortodoksi ana geleneğini oluşturan Zerdüştilikten kopan heretik (zındık) bir akım olarak görülmeye mahkûm kaldığı anlaşılmıştır. Sonuç olarak Zürvanizm sayesinde zaman felsefesinin derinleştiği ve İsraki filozoflardan Mirdamad örneğinde olduğu gibi sonradan gelecek birçok felsefe ve kelam okulunun zamana dair anlayışını beslediği tespit edilmiştir.

## KAYNAKÇA

- Alıcı, Mehmet. *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan yay., 2018.
- Bakırî, Mihri. *Dinha-yi İran-i Bastan*. 4. Bs. Tahran: Neşr-i Katre, 1389.
- Behar, Mehrdad. *Edyan-i Asyayi*. Tahran: Neşr-i Çeşme, 1373.
- Benveniste, Emile. *Din-i İrani ber Paye-i Metinha-yi Kohen-i Yunani*. Trc. Behmen Serkarati. Tahran: Neşr-i Katre, 1383.
- Bianchi, Ugo. "Twins: An Overview". *Encyclopedia of Religion 1-15*. Ed. Lindsay Jones. Usa, 2005.
- Boyce, Mary. *A History of Zoroastrianism V.1 the Early Period*. Netherlands, 1975.
- Boyce, Mary. "A Reader in Manichaeism Middel Persian and Parthian". *Acta Iranica*. Leiden, Brill 1975.



- Boyce, Mary. *Edebiyat-i Manevi*. Trc. Umid Behbahanî - Hasan Tehamî. Tahran: İntişârât-i Bundahişn, 1386.
- Boyce, Mary. *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*. Boston, Usa, 1979.
- Choksy, Jamsheed K. "Zurvanism". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 10011-10015. Usa, 2005.
- Christensen, Arthur Emanuel. *İran der Zaman-i Sasanıyan*. Trc. Reşid Yasemî. Tahran: İntişârât-i Sada-yi Muasir, 1388.
- Cumont, Franz. *Mysteries of Mithra*. Trc. Thomas J. McCormack. New York: Dover Publications, 1956.
- Dadegî, Faranbag. *Bundahişn*. Trc. Mehrdad Behar. Tahran: İntişârât-i Tus, 1390.
- Dhalla, Maneckji Nusserwanji. *Zoroastrian Theology from the Earliest Times to the Present Day*. New York, 1914.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. Trc. Ali Berktaş. İstanbul: Kambalçı yay., 2007.
- Garthwaite, Gene R. *İran Tarihi*. Trc. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılap Kitabevi, t.y.
- Gnoli, Gherardo. "Babylonia ii. Babylonian Influences on Iran". 1988. <https://www.iranicaonline.org/articles/babylonia-ii>.
- Hamzehêe, M. Reza - Öprengin, Ergin. *Yaresan (Ehl-i Hak) Bir Kürt Cemaati Üzerine Sosyolojik Tarihsel ve Dini-Tarihsel Bir İnceleme*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2009.
- Hauge, Martin. *Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis*. London, 1907.
- Holroyd, Stuart. *Edebiyat-i Gnosî*. Trc. Ebulkasım İsmailpur. Tahran: İntişârât-i Usture, 1387.
- İbn Nedim, Ebu'l-Farac Muhammed b. Ebi Yakub İshak el Maruf bi'l-Warrak. *el-Fihrist*. Ed. İbrahim Ramazan. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.
- İsmailpur, Ebulkasım. *Usture-yi Aferineş Der Ayin-i Mani*. Tahran: İntişarat-i Fikr-i Ruz, 1375.
- James Hope Moulton. *Early Zoroastrianism*. London, 1926.
- Kızıl, Hayrettin. "Zürvanizm'in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri". *Ekev Akademi Dergisi*. 56 (2013): 295-310.
- Meçin, Mehmet Mekin. "İnsan-Tanrı Diyaloğunun Kadim Bir Örneği: Minu-yi Hired". *Kavramlar ve Kuramlar: Düşünce Bilimleri*. Mardin: Mardin Artuklu Üniv. yay., 2020.
- Purdavud, İbrahim, trc. "Hurda Avesta". *Avesta*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Purdavud, İbrahim, trc. "Hurşid Neyayeş". *Avesta*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Purdavud, İbrahim, trc. "Hürmüzd Yeşt". *Avesta*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.

- Purdavud, İbrahim, trc. “Sî Rûz-ı Bızorg”. *Avesta*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Purdavud, İbrahim, trc. “Sî Rûz-ı Kûçek”. *Avesta*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Purdavud, İbrahim, trc. “Suruş Baj”. *Avesta*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Purdavud, İbrahim, trc. “Vendidad”. *Avesta*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Purdavud, İbrahim, trc. “Viştasp Yeşt”. *Avesta*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Purdavud, İbrahim, trc. “Yesna”. *Avesta*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Purdavud, İbrahim, trc. “Yesna”. *Avesta*. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1394.
- Robertson, John Mackinnon. *Pagan Christs Studies in Comparative Hierology*. London, 1903.
- Russell, James R. “Eznik of Kolb”. *Encyclopaedia Iranica Online*. 9/2: 129-130. Erişim: 01 Temmuz 2023. <http://www.iranicaonline.org/articles/eznik-of-kolb>.
- Sular, Mehmet Emin, ed. *Avesta*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Sular, Mehmet Emin. *Modern İrandâ Zerdüştiler*. Ankara: Eskiyeeni yay., 2019.
- Sular, Mehmet Emin. *Zerdüştilikte Hayvan Algısı*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2023.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. 3. Bs. Kum: Neşr-i Eş-Şerif'ur-Razî, 1364.
- Tefezzuli, Ahmed, trc. *Minu-yi Hired*. 5. Bs. Tahran: İntişârât-i Tus, 1391.
- “Ulema-yi İslam be Reviş-i Diger”. *Rivayat-i Darab Hürmüzyar*. t.y.
- Vamekî, İrec. *Niviştehâ-yi Mani ve Manevîyan*. Tahran: İntişârât-i Havza-yi Hünerî, 1378.
- Zeahner, Robert Charles. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. New York, 1961.

# YAYIN İLKELERİ

---

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-inceleme Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
  - a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
  - b) İki hakemden sadece biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
  - c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.

- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısınının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

#### **YAZIM İLKE VE KURALLARI**

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.