

Theo- Sophia

2026 | 12

Journal for Religious Studies



THEOSOPHIA

Journal for Religious Studies

THEOSOPHIA

Journal for Religious Studies

E-ISSN: 2757-606X | June 2026, Issue 12

OWNER AND CHIEF EXECUTIVE OFFICER
Prof. Dr. Mansur KOÇINKAĞ

EDITOR IN CHIEF

Assoc. Prof. Dr. Muhammed BEDİRHAN
Istanbul Medeniyet University, TÜRKİYE

ASSOCIATE EDITORS

Assoc. Prof. Dr. Selahattin AKTİ, Uskudar University, TÜRKİYE
Asst. Prof. Dr. Mustafa SÜRÜN, Yalova University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Nail OKUYUCU, Marmara University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet ÖZTURAN, Istanbul Medeniyet University, TÜRKİYE
Asst. Prof. Dr. Metin GÜVEN, Kilis 7 Aralık University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Avnullah Enes ATEŞ, Yalova University, TÜRKİYE
Dr. Cumali KÖSEN, Turkish Embassy, MALI
Dr. Mehmet Emin ESER, MEB, TÜRKİYE

EDITORIAL BOARD

Asst. Prof. Dr. Christopher SILVER Sewanee: The University of the South, USA	Prof. Dr. Mürteza BEDİR Istanbul University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Christopher ELLISON The University of Texas at San Antonio, USA	Prof. Dr. Nimetullah AKIN Çanakkale Onsekiz Mart University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA Erciyes University, TÜRKİYE	Prof. Dr. Özcan TAŞCI Çanakkale Onsekiz Mart University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hasan KAPLAN Ibn Haldun University, TÜRKİYE	Prof. Dr. Ramazan DEMİR Çanakkale Onsekiz Mart University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI Yalova University, TÜRKİYE	Prof. Dr. Semih CEYHAN Marmara University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Necmettin ALKAN Sakarya University, TÜRKİYE	Prof. Dr. Serdar KURNAZ Humboldt-Universität zu Berlin, GERMANY
Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA Justus-Liebig- Universität Giessen, GERMANY	Prof. Dr. Tevhit AYENGİN Çanakkale Onsekiz Mart University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Mehmet Zahit TIRYAKI Istanbul Medeniyet University, TÜRKİYE	Assoc. Prof. Dr. Gülüşan GÖCEN Istanbul University, TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdullah TAKIM University of Innsbruck, AUSTRIA	Dr. Besmira LAHI University of New York, Tirana, ALBANIA
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN İstanbul University, TÜRKİYE	Dr. Serdar ASLAN Universität Erlangen-Nürnberg, GERMANY
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL 29 Mayıs University, TÜRKİYE	

REDACTORS

Yusuf YIKMAZ, Çanakkale Onsekiz Mart University, TÜRKİYE

About Journal



Theosophia is an international peer-reviewed journal published electronically twice a year (June and December). Theosophia is an *Open Access* journal. Theosophia journal uses a double-blind review system where at least two people are reviewers. Reviewers names are kept confidential and not published. Articles are prepared in accordance with the ISNAD (in-sentence or footnote) citation system. This work is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)*.

Indexing&Abstracting

Index Copernicus, Erih Plus, SSRN (Social Science Research Network), OpenAire, Asos Index, idealonline, PhilArchive, BASE (Bielefeld Academic Search Engine), ISAM Theology Articles VT.

Corresponding Adress

Assoc. Prof. Dr. Muhammed BEDİRHAN, Editor in Chief,
Istanbul Medeniyet Üniversitesi Kuzey Yerleşkesi E Blok
Ünalan Mah. Ünalan Sok. D-100 Karayolu Yanyol 34700 Üsküdar/İstanbul
Tel : +90 216 280 3333 E-Posta: muhammed.bedirhan@medeniyet.edu.tr
Dergi e-posta: theosophiajournal@gmail.com
www.theosophiajournal.com

CONTENTS



ARTICLES

Concepts as Carrier of Cultural Memory: The Soul from *Beowulf* to the *King James Bible*

Kültürel Hâfızanın Taşıyıcısı Olarak Kavramlar: İngilizce *Soul* Sözcüğü *Beowulf*'tan *King James Bible*'a
Asmaa RAMIL & Mehmet Sait ÖZERVARLI / 1-26

Antik Dünyada Dionysos'un Titanlar Tarafından Parçalanması Mitosunun Düşünsel ve Dini Yorumları

Intellectual and Religious Interpretations of the Myth of the Dismemberment of Dionysus by the Titans in the Ancient World
Hilal ÇİFCİ / 27-44

İbrahim Beyyûmî Medkûr'un Perspektifinden Fârâbî'de Nübüvvet Teorisi: Bir Literatür Tahlili

The Theory of Prophethood in al-Fârâbî from the Perspective of Ibrâhîm Bayyûmî Madkour: A Literature Analysis
Yasin TECER & Selahattin AKTİ / 45-61

Ölüme Yakın Deneyimlerin Din Eğitimi Açısından Kuramsal Analizi

Between Experience, Meaning, and Knowledge: A Theoretical Analysis of Near-Death Experiences from the Perspective of Religious Education
Metin ÇİFTÇİ / 63-79

Tahkîm Sonrasında Hz. Ali - Muâviye Rekabeti ve Arap Yarımadası'ndaki Akisleri (H 39-40/M 659-661)

The Struggle Between Hazrat 'Alî and Mu'âwiya in the Post-Tahkîm Period and Its Repercussions in the Arabian Peninsula (39-40 AH/659-660 CE)
Yunus AKYÜREK / 81-101

Halil İbrahim Önder. Ramazan Musikîsi. Bursa: Emin Yayınları, 2021, 331 s., ISBN: 978-625-8077-10-0.

Book Review
Ubeydullah İŞLER / 103-106

Concepts as Carrier of Cultural Memory: The Soul from *Beowulf* to the *King James Bible**

Asmaa RAMIL**

Mehmet Sait ÖZERVARLI***

Abstract: This study traces the main shadows of meaning the word soul, as an intrinsically religious concept, acquired throughout its history from the Middle Ages to early modernity. The article examines the usage of the word through six texts spanning Old English to Early Modern English: *Beowulf* (c. eighth–eleventh century), *The Vespasian Psalter* (c. eighth century), *The Paston Letters* (1465), Edmund Spenser's *The Faerie Queene* (1596), John Donne's *Holy Sonnets* (c. 1609–1617), and *King James Bible* (1611).

Theoretically, the study draws on cultural memory as conceptualised by Jan Assmann (2008). Methodologically, the research draws on conceptual history, connecting literary usage to broader religious and political history, integrating approaches from historical linguistics (orthographic and semantic change), cultural history and discourse analysis (usage in specific contexts).

The results demonstrate that 'soul' started its semantic journey in Old English as a pagan Germanic word that was – together with other entities – an intrinsic part of a fourfold model for human psychology. It then acquired more comprehensive semantic layers after the Christianisation of Britain and was integrated – under the influence of theological translations from Latin – within a Scholastic bipartite model that combined the different human psychological and intellectual functions in a unitary soul.

It was not long before the soul began to integrate a holistic sense, referring to the whole person during the 1300s. As Christianity became more institutionally and socially established in the Late Middle Ages, 'soul' took on another shade of meaning that made it more closely tied to domestic care and one's personal welfare. However, as the Reformation shook many of the older religious and social tenets, 'soul' acquired yet a new layer of meaning as a psychological entity that was both a subject to and an active agent in the social, theological and personal turmoil of the time. During this semantic trajectory, different institutions maintained the preservation and transmission of the word's cultural memory. The article identifies the ones that were prominent in each period.

Keywords: Soul, cultural memory, conceptual history, Old English, Middle English, paganism, Christianisation.

* This article has been derived from first author's doctoral dissertation titled "Words as Carriers of Cultural Memory: The Concept of the Soul in the Nineteenth and Twentieth Centuries".

** PhD in Cultural Studies. Department of Sociology, Faculty of Arts and Sciences, Yildiz Technical University, TÜRKİYE. asmaa.ramil@pm.me

ORCID: 0009-0005-7337-5756

*** Prof. Dr., Department of Sociology, Faculty of Arts and Sciences, Yildiz Technical University, TÜRKİYE. sozervar@yildiz.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5349-5145

Kültürel Hâfızanın Taşıyıcısı Olarak Kavramlar: İngilizce *Soul* Sözcüğü *Beowulf*tan *King James Bible*'a

Öz: Bu çalışma, zamanla ağırlıklı olarak dinsel bir anlam kazanan *soul* sözcüğünün, Orta Çağ'dan erken modern döneme uzanan tarihi boyunca edindiği başlıca anlam gölgelerini incelemektedir. Makale, sözcüğün kullanımını Eski İngilizce'den Erken Modern İngilizce'ye uzanan altı metin üzerinden incelemektedir: *Beowulf* (y. 8.-11. yüzyıl), *The Vespasian Psalter* (y. 8. yüzyıl), *The Paston Letters* (1465), Edmund Spenser'in *The Faerie Queene*'i (1596), John Donne'un *Holy Sonnets*'i (1609-1617) ve *King James Bible* (1611).

Teorik açıdan çalışma, Jan Assmann'ın (2008) kültürel hâfıza kuramı çerçevesinde şekillenmektedir. Yöntem açısından ise araştırma kavram tarihinden yararlanmakta; edebî kullanımı daha geniş dinsel ve siyasal tarihle ilişkilendirmekte; tarihsel dilbilim (yazım ve anlam değişiklikleri), kültürel tarih ve söylem çözümlemesi (belirli bağlamlardaki kullanım) yaklaşımlarını bir araya getirmektedir.

Bulgular, *soul* sözcüğünün anlamsal yolculuğuna Eski İngilizce'de pagan Cermen kökenli bir sözcük olarak başladığını ve – *mod*, *hyge*, *feorh* gibi diğer kavramlarla birlikte – insan psikolojisine dair dörtlü bir modelin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. Sözcük, Britanya'nın Hristiyanlaşmasının ardından daha kapsamlı anlam genişlemelerine uğramış; Latince'den yapılan teolojik çevirilerin etkisiyle, insanın farklı psikolojik ve entelektüel işlevlerini tek bir *soul*'da birleştiren Skolastik ikili model içine eklenmiştir.

Çok geçmeden *soul*, 1300'lü yıllarda kapsayıcı bir anlam kazanmaya ve tüm insana atıfta bulunmaya başlamıştır. Geç Orta Çağ'da Hristiyanlık kurumsal ve toplumsal olarak daha da yerleşik hale geldikçe, *soul* yeni bir anlam tonu daha kazanmış; bireysel esenlikle daha yakından ilişkilendirilmiştir. Ancak Reformasyon eski dinsel ve toplumsal ilkelerin pek çoğunu sarsarken, *soul* bir kez daha yeni bir anlam gölgesi edinmiş; dönemin toplumsal, teolojik ve kişisel çalkantılarının hem nesnesi hem de etkin bir faili olan psikolojik bir varlık haline gelmiştir.

Bu anlamsal yolculuk boyunca, farklı kurumlar sözcüğün kültürel hâfızasının aktarımını üstlenmiştir. Makale, her dönemde öne çıkan bu kurumları tespit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Soul*, Kültürel hâfıza, Kavram tarihi, Eski İngilizce, Orta İngilizce, Paganizm, Hristiyanlaşma.

Introduction

There is indeed community between past and present, but also that *community* – that difficult word – is not the only possible description of these relations between past and present; [...] there are also radical change, discontinuity and conflict, and [...] all these are still at issue and are indeed still occurring (Williams, 1985, p. 83).

Across cultural memory studies, the past is a culturally mediated resource. Through shared symbols, narratives and practices, it frames what feels meaningful, thinkable and possible in the present, while remaining open to contestation and reinterpretation. This study combines Jan Assmann's theory of cultural memory (*kulturelles Gedächtnis*) with Reinhart Koselleck's conceptual history (*Begriffsgeschichte*) to explore some of the cultural memories the word *soul* acquired during about 900 years of its history.

From Koselleck (2011), the study adopts the distinction between a word and a basic concept (*Grundbegriff*). A word becomes a concept when it absorbs numerous semantic elements. Koselleck illustrates this distinction using the example of the word 'state'. He explains that various elements – such as 'domination, territorial sovereignty, administration, citizenship, legislation, adjudication, taxation, and military force' – come together in the word 'state', with their complex subject matter and vocabulary, to transform it into a concept. While we can distinguish between a word's literal meaning (*Bedeutung*) and what it refers to (*das Bedeutetes*), a concept fuses these together. Historical reality enters the word's ambiguity so thoroughly that the reality can only be understood through that word itself.

The study also adopts Koselleck's (2011) central premise of revealing 'the contemporaneity of the noncontemporaneous (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*)' within a concept. A concept often carries the sediment of multiple historical eras simultaneously. Conceptual history operates as a bridge between the vanished social contexts of the past and our present understanding. Cultural memory complements this framework by supplying the institutional remembering/forgetting mechanism that keeps the past alive/buried. Together, they allow the analysis to identify how a *Grundbegriff* like 'soul' carries multiple, sometimes contradictory *Zeitschichten* (time layers), and how past meanings continue to influence spiritual, psychological and social imagination through the very words available to speak about it.

As conceptualised by Jan Assmann (2008), cultural memory – unlike personal memory, which is bounded by a lifetime, or collective memory, which does not exceed the life span of three generations – extends across centuries. Collective memory only becomes cultural memory when it is anchored in institutional frameworks, such as religious rites, educational curricula, museums, archives, monuments or other media. These institutions codify and ritualise selected narratives, providing memory sites where the past can be stored, rehearsed and transmitted to successive audiences.

Because cultural memory operates on a temporal scale far larger than lived experience, its maintenance requires specialists (historians, theologians, archivists, curators, educators, etc.) who possess the knowledge and methodological tools to interpret, curate and transmit the preserved memories. These experts mediate between the raw historical record and the public, determining what is remembered and what is 'forgotten', shaping the meanings that become part of a community's shared identity. This makes cultural memory selective, institutionally supported and hence intrinsically tied to power dynamics.

Cultural memory is carried by symbols (e.g. texts, images, monuments, digital media). Concepts are such symbols. The concept of the soul is par excellence a cultural symbol, a *Grundbegriff* (to use Koselleck's word) and a cultural 'keyword', to use Raymond Williams' ([1976] 1985) label. It carries within its four letters a map of social, political, religious and intellectual changes in the 'English' culture. Like other 'keywords', the meaning of 'soul' is often contested and relational. Its meaning is a history of competing uses tied to power and perspective, operating within semantic networks of other words.

The concept of the soul has been extensively studied from a theological perspective (Swinburne, 1997; Baker and Goetz, 2011), philosophically (Loose et al., 2018; Crisp et al., 2016), and historically, tracing changing religious practices involving souls (Bynum, 1995; Marshall, 2002). Cultural historians have also explored changing concepts of selfhood and identity (Taylor, 1989; Martin, 2004), while historical linguists have documented the phonological and orthographic development of *sāwol* > *soule* > soul as part of broader studies of English sound changes and spelling standardisation. Nevertheless, most of the studies focus on the past as history. This article studies the past as memory, that is, the past as remembered (and forgotten) in the present. The focus is the shadows the history of 'soul' casts on its present, showing how competing memories coexist within

a single word. The central research questions are: what memory layers did the word soul accumulate since its beginning till the seventeenth century, particularly in the religious and literary contexts? What memory-hosts appear to have shaped those layers in six representative textual moments spanning the period?

To identify distinct memory layers in the word 'soul', the analysis applies two complementary criteria. On the one hand, the form of 'soul' is chronologically traced from the Old-English *sāwol/sāwel*, to the Middle-English variations (*soule*, *sowle*, *saule*, *sawle*) to the Early-Modern standardisation (*soule*), and each is linked to deeper semantic changes. On the other, the word is studied within specific textual contexts. Each passage is situated within the historical and cultural context that produced it, noting how institutions condition the way the concept is used and understood.

The article traces the word 'soul' through six texts spanning Old English to Early Modern English: *Beowulf* (c. eighth–eleventh century), *The Vespasian Psalter* (c. eighth century), *The Paston Letters* (1465), Edmund Spenser's *The Faerie Queene* (1596), John Donne's *Holy Sonnets* (c. 1609–1617), and *King James Bible* (1611). While these works are by no means comprehensive, they are culturally influential texts that provide chronological coverage across about 900 years, and ensure genre diversity (epic poetry, liturgy, private letters, allegorical epic, devotional poetry, biblical translation) and key moments of semantic change (Christianisation, pastoral intensification, rise of lay piety, Protestant redefinition).

This study does not claim statistical representativeness. The six texts are used to identify some of the layers of meanings the word 'soul' acquired. Findings about memory transmission are suggestive rather than exhaustive. The study is further limited to literary and religious texts, excluding legal, medical and philosophical genres where 'soul' may carry additional meanings. Also, the study stops at 1611; the subsequent semantic history of 'soul' – including its Romantic psychologisation, its secularisation in the Victorian period, and its re-emergence in late twentieth-century therapeutic and popular culture contexts – remains beyond the scope of this article.

By examining how 'soul' functions linguistically and conceptually in each context, this study demonstrates that the word's present-day semantic range – from a metaphysical entity to psychological interiority to romantic connection (e.g. soulmate) – inherits centuries of semantic layering where theological debates, translation choices, literary innovations and cultural crises have deposited competing meanings that coexist, often uncomfortably, in modern English.

1. Earliest Beginnings

After the Roman legions withdrew from Britain around 410 CE, a power vacuum ensued. Into this void came the Germanic settlers. By the mid-fifth century CE, the Germanic dialects spoken by the Angles, Saxons and Jutes had taken root in Britain, giving rise to what we now call Old English. Old-English literature is preserved mostly in West Saxon and blends pagan and Christian traditions (Baugh & Cable, 2005). The cultural-religious context for the Old English 'soul' thus begins with

England's Christianisation during the sixth–eighth centuries (Mayr-Harting, 1972; Blair, 2005). The conversion required translating Latin texts and Christian concepts into Germanic cultural frameworks. As Peter Brown demonstrated in *The Rise of Western Christendom* (2003), Christianisation was a complex negotiation with paganism, producing hybrid Christianities adapted to local cultures.

By around 700 CE, Christianity had been nominally established throughout England. Nonetheless,

[d]espite the enormous influence of the Church, earlier pagan practices remained, [...] for example, in the names of the weekdays, Tuesday (*tīwesdæg*), Wednesday (*wōdnesdæg*), Thursday (*þunresdæg*), and Friday (*frīgedæg*), all named for Nordic gods: Tiu, the god of war and the sky; Woden; Thor, the god of thunder (*þunor*); and Frīg, goddess of domestic love and the hearth. Likewise, Easter took its name from Eastre, the dawn-goddess (Gramley & Gramley, 2005, p. 37).

The Viking invasions, beginning in the late eighth century, triggered another crucial development. As Norse raiders settled and threatened the Anglo-Saxon identity, King Alfred the Great (r. 871–899) launched a remarkable program of translation into and writing in English in the late ninth century to help establish a common religious-intellectual ground among the common people. This effort made religious works accessible to the English-speaking populace and contributed to the standardisation of written Old English, which employed the Latin alphabet and several runic¹ letters that have since fallen out of use, such as the thorn (þ), edth (ð), aesch (æ) and yogh (ȝ).

The oldest and most persistent words in Old English consisted largely of single-syllable words naming the fundamentals of existence, like *sunne* (sun), *mōna* (moon), *mann* (man), *wīf* (woman), *heafod* (head) and *ƿot* (foot) (Lerer, 2007, pp. 7–8). These monosyllabic words carried immense semantic weight and were flexible enough to survive the great upheavals of invasion, conquest and standardisation. ‘Soul’ belongs firmly in this group. Like God, love, life and death, it encapsulates a fundamental human concern, and its longevity in the language reflects its enduring cultural importance.

Soul traces its lineage to Old-English *sāwol* (also *sāw(e)l*, *saul*, *saule*, *saula*, *saulae*), an inheritance from the Proto-Germanic **saiwalō*.² Unlike many abstract or spiritual terms introduced into English via Latin³ (spirit), Greek (psyche) or French (person, ultimately from Latin), ‘soul’ is a native Germanic word. Its presence in the earliest English texts places it within the oldest semantic strata of the language as a relic of England’s earliest spiritual lexicon.

¹ The runes are a Germanic-designed alphabet created in the early centuries CE. The Old English word *rūn* itself originally meant ‘secret, mystery, dark mysterious statement, (secret) council’ (Harper, n.d.). While the common view in runology postulates that the runes largely derived from Latin letters, some scholars argue that at least some of the runic characters come from the Nabatean variety of the Aramaic Semitic alphabet (Troeng, 2003). Others contend that ‘runic writing derives directly from the Phoenician writing system of the Carthaginians who dominated the Atlantic coasts from the fifth to the end of the third century’ (Nierfeld, 2006). A third theory suggests the runic script has Turkic origins (Çayır, 2024).

² The asterisk (*) denotes a reconstructed proto-form.

³ In his etymological dictionary of the German language, Friedrich Kluge (1891) notes that there might be an etymological relation between Latin *saeculum*, ‘age, generation’ (literally ‘vital power’), and *saiwalō*.

Though its ultimate origin remains uncertain and contested, some etymologists, drawing on Germanic philology, suggest that the Proto-Germanic form **saiwalō* might be a derivative of **saiwaz*, the word for 'lake' or 'sea', implying an original meaning akin to 'that which belongs to or comes from the lake', possibly reflecting early ancient Germanic animistic or pagan beliefs about the soul's origin or destination (that souls resided in or came from bodies of water, both before birth and after death). Alternatively, some scholars suggest that it might be related to another pre-Christian Germanic belief where the soul was linked to breath and air as a life force. While the universality of these beliefs is debated, such a derivation reflects the early mytho-poetic connection between the soul and natural elements (Pfeifer, 1993).

With the Christianisation of England (597 CE onward), 'soul' became central to the English theological vocabulary. It generally denoted 'the intellectual and immortal principle in man [... or] a human creature (after death), living being'. Many OE words were based on these meanings, e.g. *sáwolberend* (being with a soul, human being), *sáwolhús* (soul-house, body), *sáwolgedál* (the parting of soul and body, death), *sáwolhord* (treasure of the soul, life guarded as a treasure in the body, the body full of life), and *sáwolléas* (soulless, without soul; lifeless, without life) (Johnson, 1927/2004). Old English literature typically depicts the soul entering the body in various scenarios, mainly in original creation (Adam and Eve), prenatal ensoulment (ordinary conception/birth), the revival of a dead person (miraculous resuscitations) and eschatological resurrection (the end times). In each case, animation, that is the transition from lifeless matter to a living being, occurs through the soul's entrance into the body, reinforcing the central premise that life and the presence of the soul are inseparable (Lockett, 2011, p. 19). With Christianisation, the word 'soul' came to encode doctrines of salvation, judgment and resurrection. In this context, the 'soul' was both a metaphysical essence and a moral subject that is affected by sin, grace and divine justice.

2. Old English *Sāwol*: Excerpt from *Beowulf* (700–1000 CE)⁴

Beowulf bridges the pre-Christian Germanic oral tradition and the Christian literate culture. The poem was likely composed orally (possibly in the eighth century) but was later preserved in monastic manuscript (Cotton Vitellius A.xv, c. 1000), showing 200–300 years of cultural layering. Its heroic-Christian synthesis reveals pre-Christian substrate meanings ('soul' as vital force, honour-bound warrior essence) and demonstrates that Christian *sāwol* was imposed onto a Germanic word with a different semantic range, creating semantic stratification, where earlier layers show through later ones.

While *sāwol* appears sparingly in *Beowulf*, which is more preoccupied with heroic *wyrd* (fate) than Christian eschatology, its usage offers a glimpse into the term's pre-modern semantic breadth.

⁴ *Beowulf* is generally regarded as the earliest surviving Old English epic poem written around 700 CE. It tells the story of a Scandinavian hero named Beowulf who fights monsters. No medieval source names an author, and the surviving manuscript (c. 1000) gives no attribution (Neidorf, 2017). The common view is that a single, highly educated Christian Anglo-Saxon poet authored the epic now preserved, though many scribal errors crept into the poem throughout the centuries. Some scholars, however, argue that the methods used to claim unity of authorship are flawed and that different sections in the poem may reflect different authors or substantial revision, contending that the poem was originally pagan, and the Christian passages were incorporated later (Hulbert, 1951).

The Old English excerpt below is taken from the *Electronic Beowulf* (Kiernan, 2023), and the Modern English verse follows R. M. Liuzza's translation (2000).

Hwilum hie geheton æt hrærgtrafum
At times they offered honor to idols

wigweorþunga, wordum bædon
at pagan temples, prayed aloud

þæt him gastþona geoce gefremede
that the **soul-slayer** might offer assistance

wið þeodþreaum. Swylc wæs þeaw hyra,
in the country's distress. Such was their custom,

hæþenra hyht. Helle gemundon
the hope of heathens — they remembered hell

in modsefan, Metod hie ne cuþon,
in their minds, they did not know the Maker,

dæda Demend, ne wiston hie Drihten God.
the Judge of deeds, they did not know the Lord God,

Ne hie huru heofena Helm herian ne cuþon,
or even how to praise the heavenly Protector,

wuldres Waldend. Wa bið þæm ðe sceal
Wielder of glory. Woe unto him

þurh sliðne nið sawle bescufan
who must thrust his **soul** through wicked force

in fyres fæþm, frofre ne wenan,
in the fire's embrace, expect no comfort,

...

These verses (lines 175–188) occur early in the poem. In the story, a terrible monster named Grendel has been ravaging Heorot, the great hall of the Danish king Hrothgar. For twelve years, this creature has been killing Danish warriors, and no one could stop him. Unable to defeat the monster, the Danes turned to pagan worship at *hrærgtrafum* (shrines/temples of idols), seeking help through heathen rites. However, young Beowulf, a warrior from Geatland (southern Sweden), sails to help Hrothgar. He kills Grendel, then descends into a watery mere to kill Grendel's avenging mother with a giant sword ...

Rather than depicting an abandonment of Christian faith by Christian characters, the passage reflects the poet's Christian retrospective judgment on a pre-Christian people. The narrator pauses the story to comment on the spiritual danger of the Danes' actions, saying that because they did not know the true Christian God, they were turning in the wrong direction. Scholars like Dorothy Whitelock (*The Audience of Beowulf*, 1951) and J.R.R. Tolkien (*Beowulf: The Monsters and the Critics*, [1936] 1983) emphasise the poem's dual cultural heritage with its pagan setting filtered through a Christian lens.

The Old English word *sāwol* appears as *sawle* in the accusative case. The verse presents the soul as something that can be ‘thrust’ (*bescufan*) into damnation through evil actions. This active verb suggests choice and responsibility; souls are actively endangered through human decisions. In this context, the passage juxtaposes immediate needs (*þeodþreaum*, ‘the people’s distress’) with eternal consequences (souls thrust into fire), which reflects the Christian worldview where temporal suffering is preferable to eternal damnation.

However, earlier in the same passage, the ModE version mentions the word ‘soul’ (in **soul-slayer**) as a translation of the compound *gastbona*, which refers to the ‘Devil [as in] the Middle Ages the gods of the pagans were often regarded as demons in disguise’ (Liuzza, 2000, p. 59). The modern translation ‘soul-slayer’ captures the general meaning for contemporary readers who understand this refers to something that destroys a person’s spiritual essence. However, the original Old English was more nuanced.

Gast is the OE spelling for ‘ghost’. It carries otherworldly, supernatural connotations and is used to convey various meanings, namely ‘breath; good or bad spirit, angel, demon; person, man, human being’. In Old-English Christian texts, *gast* was used to translate the Latin word *spiritus*, a meaning that endures in the phrase ‘Holy Ghost’. The sense we most commonly use today of ‘ghost’ as ‘the disembodied spirit of a dead person’, especially one thought to be visible or to haunt the living, became established in English around the late 1300s, returning ‘the word toward its likely prehistoric sense’ tied to ideas of fury, anger or supernatural force as attested in the Old-English verb *gæstan*, ‘to frighten’ (Harper, n.d.). The passage creates a profound irony; the Danes, seeking help against one monster (Grendel), turn to an even more dangerous ‘monster’, the ghost/soul-slayer, who threatens their eternal existence in exchange for their worldly one.

The distinction between *sāwol* (soul) and *gast* (spirit or ghost) is thus both linguistic and theological. *Sāwol* refers specifically to the immortal, accountable essence of a person, the seat of eternal judgment in Christian thought, while *gast* denotes a more general, often supernatural or spectral force. The use of *gastbona* instead of *sāwolbona* is hence deliberate. It underscores the fearful, demonic character of the spiritual threat. In this regard, it is worth noting that Leslie Lockett’s *Anglo-Saxon Psychologies in the Vernacular and Latin Traditions* (2011), which provides perhaps the most comprehensive study of Old English psychological vocabulary, demonstrates that *sāwol* operated within a complex semantic field, including *gæst* (spirit, breath, ghost), *mōd* (mood, mind, heart, courage), *heorte* (heart), *hyge* (thought, mind) and *ferhð* (spirit, life). About the meanings of OE *sāwol* and its relation to *gast*, she explains that

the OE word *sāwol* signifies an entity that joins the body at the beginning of the life-span, leaves the body at death, and participates in the afterlife: this much is true throughout the corpus of OE literature, in narrative as well as in theological discourse. *Sāwol* is more or less interchangeable with *gast* as a name for the human soul, although the word *gast* has an additional range of meanings not shared by *sāwol*: *gast* can refer to God (especially the holy Spirit), angels, saints, demons, the monster Grendel, fire, breath, and the mortal soul of non-human animals. [...]*S**awol* does not share the semantic flexibility of *gast* and cannot be used to signify a variety of elusive or invisible entities (Lockett, 2011, pp. 19–38).

3. Old English *Sāwol*: Excerpt from *The Vespasian Psalter* (c. Eighth Century)

Having explored *sāwol*'s nuanced role in *Beowulf*, straddling the threshold between pagan fatalism and emergent Christian morality, we now turn to its more unambiguous Christian articulation in *The Vespasian Psalter*⁵ (c. 725–750 CE), the earliest surviving example of Old-English biblical translation and glossing (Thomas, 2017; Pulsiano, 1996). *The Vespasian Psalter* represents an elite monastic effort to create an English Christian vocabulary by translating the Latin Vulgate. This is institutional memory-hosting through translation. This text (and similar glossed texts) created the English Christian vocabulary. Most later Christian soul-usage builds on equivalences established here.

85. ORATIO DAVID./

onhaeld dryht eare ðine to me 7 geher mec / for ðon weðla 7 ðearfa ic
 1. INCLINA DÑE AUREM TUAM AD ME ET EXAUDI ME, / QŪM EGENUS ET PAUPER SUM
 eam / hald sawle mine for ðon halig ic eam / halne doa ðiow ðinne god
 EGO. / 2. CUSTODI ANIMAM MEAM QŪM SCS SUM / SALUUM FAC SERUUM TUUM DŚ
 min / gehyhtendne in ðec / mildsa me dryht for ðon to ðe ic cleopade alne deg /
 MEUS / SPERANTEM IN TE. / 3. MISERERE MIHI DÑE QUON AD TE CLAMAUI TOTA DIE /
 geblissa sawle ðeowes ðines / for ðon to ðe dryht ic hof sawle mine /
 (4) LAETIFICA ANIMAM SERUI TUI / QUIA AD TE DÑE LEUAUI ANIMAM MEAM. / 4. (5)
 for ðon ðu dryhten wynsum 7 milde earð / [83^r] 7 gentsum in mildheortnisse allū
 QŪM TU DÑE SUAUIS AC MITIS ES / ET COPIOSUS IN MISERICORDIA OMNIB;
 gegegendum ðec / mid earum onfoh dryht gebed min / 7 behald stefne
 INUOCANTIB: TE. / 5. (6) AURIBUS PERCIPE DÑE ORATIONEM MEAM / ET INTENDE UOCI
 boene minre / in dege geswines mines ic cleopede to ðe / for ðon
 DEPRECATIONIS MEAE. / 6. (7) IN DIE TRIBULATIONIS MEAE¹ CLAMAUI AD TE / QUONIAM
 ðu geherdes me / nis gelic ðe in godū dryht / 7 nis efter werce
 EXAUDISTI ME. / 7. (8) NON EST SIMILIS TIBI IN DIIS DÑE / ET NON EST SECUNDUM OPERA
 ðinum / alle ðeode swe hwelce² ðu dydes / cumað 7 weorðiað biforan ðe
 TUA. / 8. (9) OMNES GENTES QUASCUMQ: FECISTI / UENIENT ET ADORABUNT CORAM TE
 dryht / 7 ariað noman ðinne / for ðon micel ðu earð 7 donde
 DÑE / ET HONORIFICABUNT NOMEN TUUM. / 9. (10) QUONIAM MAGNUS ES TU ET FACIENS
 wundur / ðu earð god ana / gelaed mec dryht in wege ðinū 7 ic gongu in
 MIRABILIA / TU ES DŚ SOLUS. / 10. (11) DEDUC ME DÑE IN UIA TUA ET AMBULABO IN
 soðfestnisse ðinre / blissie heorte min ðæt hie ondrede noman ðinne /
 UERITATE TUA. / 11. (-) LAETETUR COR MEUM UT TIMEAT NOMEN TUUM / (12)
 ic ondettu ðe dryht god min in allre heortan minre / 7 ariu noman ðinne
 CONFITEBOR TIBI DÑE DŚ MEUS IN TOTO CORDE MEO / ET HONORIFICABO NOMEN TUUM
 in ecnisse / for ðon mildheortnis ðin micelu is ofer mec / 7 ðu³ ge-
 IN AETERNUM. / 12. (13) QUONIAM MISERICORDIA TUA MAGNA EST SUPER ME / ET ERIPU-
 neredes sawle mine of helle ðere niðerran / god ða unrehtwisan areosun
 ISTI ANIMAM MEĀ EX INFerno INFERIORI. / 13. (14) DŚ INIUSTI INSURREXERUNT
 in mec / 7 gesomnung mehtigra sohtun sawle mine / 7 non foresettun ðec
 IN ME / ET SYNAGOGA POTENTIUM QUAESIERT ANIMĀ MEĀ / ET NON PROPOSUERUNT TE

⁵ *The Vespasian Psalter* is the conventional name for an eighth-century manuscript containing the Latin Psalter (a liturgical collection of the 150 Psalms of David arranged for devotional use) accompanied by Old English gloss (an interlinear word-for-word translation of the Latin text). The gloss is in the Mercian dialect of Old English. Likely produced in southern England, possibly at St Augustine's Abbey in Canterbury, *The Vespasian* offers vital evidence for the development of written Old English, the spread of Christian literacy, and the integration of native vocabulary into theological discourse. It also serves as a key witness to early medieval manuscript production (Kuhn, 1965).

Figure 1. Psalm 85 (*Oratio David*) from the eighth-century *Vespasian Psalter* (Kuhn, 1965, p. 83).

In this bilingual psalter, *sāwol* consistently translates Latin *anima*, as shows Figure 1, where *sawle* corresponds to *animam* (accusative of *anima*). This systematic pairing throughout the manuscript suggests that *sāwol* had achieved stable lexical status within the religious register by the eighth century and that the religious domain was a primary locus for the preservation and development of soul-related vocabulary in Old English. This pattern would profoundly influence the term's semantic evolution throughout the medieval period.

(1) Psalm 85:2

Latin: *Custodi animam meam, quoniam sanctus sum.*

Old English gloss: *heald sawle mine, for ðon halig ic eam*

Modern English: Guard **my soul**, for I am holy.

Here, *sawle* is the direct object of *heald* ('keep, guard'), mirroring Latin *animam* as the object of *custodi*. The possessive *mine* reflects *meam*.

(2) Psalm 85:4

Latin: *Laetifica animam servi tui, quia ad te Domine levavi animam meam.*

Old English gloss: *geblissa sawle ðeowes ðines, for ðon to ðe Drihten ic hof sawle mine*

Modern English: Rejoice the **soul** of your servant, for to you, O Lord, I have lifted up **my soul**.

Sawle occurs twice in this verse, glossing *animam* in both clauses. The phrase *sawle ðeowes ðines* conveys Latin *animam servi tui*, while *hof sawle mine* renders *levavi animam meam*.

(3) Psalm 85:12

Latin: *Eripuisti animam meam ex inferno inferiori.*

Old English gloss: *þu generedes sawle mine of helle þere nioðerran*

Modern English: You have delivered **my soul** from the lowest hell.

The verb *geheredes* (past tense of *nerian*, 'to save/deliver') governs *sawle mine*, which corresponds to *animam meam*.

(4) Psalm 85:13

Latin: *Synagoga potentium quaesierunt animam meam.*

Old English gloss: *gesomnung mehtigra sohtun sawle mine*

Modern English: An assembly of violent men [the mighty] have sought **my life [soul]**.

Sohtun (Mercian dialect form of *sōhton*, 'they sought') matches Latin *quaesierunt*, and *gesomnung* ('assembly') renders Latin *synagoga*. The English translation of the Septuagint version of the Old Testament by Sir Lancelot Charles Lee Brenton (1851) – on which the modern English

translation of the excerpts above is based – translated the word *sawle* in this verse as ‘life’ while the King James Bible rendered it as ‘soul’.

These examples offer a compelling glimpse into the semantic consolidation of the Christian concept of the ‘soul’ within early Anglo-Saxon religious discourse. Semantically, *sawle* in this excerpt operates within a clearly Christianised register. Its referent is a theologically loaded entity capable of being preserved, gladdened, uplifted and delivered from hell. This is a profound development in the semantic career of the word, marking its transition from potential Germanic heritage to a fully acculturated term of Christian anthropology and eschatology.

It is interesting to note in this context that from the PIE root *anā-* (to breathe) came the Latin words *animus* (reason, mind, spirit) and *anima* (soul, spirit, life, breath), the Greek *anemos* (wind) and Middle Welsh *eneit* (soul, from which comes the name Enid). It is also noteworthy that the Greek word for soul (*psūkhē*) comes from *psūkhein*, to breathe (Watkins, 2000). The Latin word *anima*, for which *sāwol* was used as a translation equivalent in religious texts ‘exerted considerable influence on the semantic development of the English word’ (OED, n.d.).

Lockett (2011) notes that early Christian thinkers were divided on what constituted a human. Some argued for a tripartite model: a physical body (flesh), an animating soul (*anima* in Latin, *psūkhē* in Greek), and an intellectual faculty (*spiritus* in Latin, *pneuma* in Greek). Others, however, insisted on a bipartite model, including the body (flesh) and a unitary soul (*anima*), a single entity combining all non-physical functions: bodily animation, mental activity, rationality and the capacity for afterlife survival. In Anglo-Saxon England, this scholarly debate was reflected in two distinct traditions: the learned, Christian tradition (what Malcolm Godden (1985) calls the ‘classical tradition’ and Soon Ai Low (1998) labels as ‘expert psychology’) and the vernacular tradition (using Godden’s label), which Low describes as ‘common-sense psychology’.

The classical tradition, which was Latin-influenced, adopted the bipartite model with a unitary soul, where *sāwol* was used to translate *anima* in Christian Latin theology. However, most OE literature – especially poetry, which was less constrained by Latin sources – reveals a different system with a fourfold model consisting of the body, *sāwol* (the part that journeys to the next world after death), *feorh* (also called *ealdoro* or *lif*, the life-force that animates the body) and *mod* (also called *hyge*, *sefa* and *ferhð*, the mind, seat of psychological/mental functions, where *mod* (mood in modern English) could also mean ‘courage’ or ‘pride’ (Kiricsi, 2010)). These four entities – the body, life-force, mind and afterlife soul – form the foundational psychology for most narrative and lyric poetry in Old English.

4. Late Middle/Early Modern English Soule

As we move forward in time, we notice that the Middle-English soul discourse occurs within a dramatically different religious culture. While the church in Britain was increasingly centralised under Rome, influenced by reformed monasticism, scholastic university theology and pastoral care initiatives mandating lay religious instruction, the Norman Conquest of 1066 orchestrated perhaps the most dramatic transformation in the English language history. Overnight, England became a

trilingual society: Latin for the Church, French for nobility and administration, and English retreated to the kitchens, fields and common folk. As historian Turville-Petre elegantly described it, this was 'one culture in three voices', each interpenetrating and influencing the others (Lerer, 2007, p. 54).

This linguistic upheaval triggered changes more profound than any before or since. The English vocabulary underwent a radical transformation as many Old English words now existed side by side with new synonyms (Sylvester et al., 2022), while others disappeared, being displaced (and in some cases ultimately replaced) by an influx of French and Latin terms (Baugh & Cable, 2005). New words shaped the Middle-English religious discourse, including the words 'religion', 'saint', 'prayer', 'sermon', 'confession', 'penance', 'communion', 'sacrament', 'trinity', 'virgin', 'miracle', 'clergy', 'divine', 'immortal', 'eternal', 'virtue', 'charity', 'mercy', 'grace', 'devotion', 'passion' (in the sense of Christ's suffering), 'salvation', 'damnation', 'resurrection' ('the rising again of Christ after his death and burial'), 'preach', 'baptise', 'crucify'. All these words entered English between the twelfth and the fourteenth centuries (Harper n.d.), permanently altering the language's spiritual vocabulary. 'Sound shifts and grammatical restructuring no doubt say a great deal about the typology of a language because they are of a systematic nature. Vocabulary, in contrast, is more likely to reveal something about the world the speakers lived in' (Gramley & Gramley 2005, p. 12). England's world was changing dramatically.

Around 1250, significant political and social changes were occurring that further affected the language situation. England lost Normandy to France (1204), and the nobility gradually gave up their estates abroad. This separation from France contributed to a decline in the need and desirability of using French. By the time of the Barons' Revolt (1258–1265),⁶ the trend among the nobility was shifting towards English monolingualism.

'The Barons of England' lost their lands across the Channel. Henceforth they would be born, brought up and based exclusively in England. So would the king. Families might still retain memories of their Norman ancestry, but the logic of embracing an entirely English identity was now overwhelming. Fittingly King John (1199–1216) was the first king to drop altogether the 'French and English' form of address in his documents. His subjects were now all English (Carpenter, 2004, p. 8).

As the upper classes embraced English, they brought their French vocabulary with them, creating a second much larger lexical avalanche. Between 1250–1400, a large number of all French words that would ever enter English arrived. Borrowings typically reflected the form of French spoken in England (Anglo-Norman⁷) and covered fields like law, fashion, governance and art. Some

⁶The Barons' Revolt (1258–1265) was a conflict between King Henry III and a coalition of rebellious/reformist barons. Sparked by discontent over Henry's fiscal mismanagement and favouritism towards foreign courtiers, the revolt aimed to enforce constitutional reforms to curb royal power and authority and expand parliamentary power (Ridgeway, 2014). Though suppressed, the revolt influenced later constitutional developments, including the evolution of parliamentary representation (Knowles, 1982). This political unrest helped weaken ties with France and encouraged the Anglo-Norman nobility to see themselves more as English.

⁷*Anglo-Norman* was the variety of Old French spoken by the Norman ruling class in England after the Norman Conquest (1066). It developed distinct features due to contact with English and eventually diverged from continental French.

of the later scholars lamented this lexical deluge. Alexander Gil⁸ (1564–1635) remarked in his *Logonomia Anglica* (1619):

About the year 1400, Geoffrey Chaucer, star of ill-omen, rendered his poetry notorious by the use of Latin and French words. Such is the stupidity of the uneducated masses [...]. Thus today we are, for the most part, Englishmen not speaking English and not understood by English ears. [...] O cruel country! (Lerer, 2007, p. 148)

By the fifteenth century, however, English ultimately displaced both Latin and French, completing its restoration as England's primary written and spoken language (Baugh & Cable, 2005). One of the key forces driving this 'vernacular resurgence' (Lerer, 2007) was the Lollard movement in the late fourteenth century. The Lollards were followers of John Wycliffe (c. 1320–1384), an Oxford theologian who challenged papal authority and called for church reform. The name 'Lollard' likely derives from the Dutch word *lollaert* (mumbler or mutterer), adopted in late Middle English as a derogatory term for religious dissidents or heretics (Harper, n.d.).

Wycliffe argued that the Bible, not the church tradition, should be Christianity's ultimate authority, and he initiated the first complete translation of the Bible into English (completed by his followers around 1384). Labelled heretical, the Lollards were burnt under Henry IV's *de Heretico Comburendo* statute (1401) and their movement was largely suppressed (New Catholic Encyclopedia, n.d.). Nevertheless, their work persisted underground and significantly influenced later Protestant reformers (Hudson, 1988). The struggle to replace Latin with English in the domain of religion was, in this sense, a struggle for power (Gramley & Gramley, 2005).

The advent of printing in 1476 by William Caxton, a Kentish-born merchant, marked a turning point in the history of English standardisation and the dissemination of London English. Establishing his press in Westminster, Caxton became England's first printer and quickly recognised the problem of dialectal variation. He famously noted, '*our langage now vsed varyeth ferre from that whiche was vsed and spoken what I was borne*' and '*comyn englysshe that is spoken in one shyre varyeth from a nother*' (Lerer, 2007, p. 99). The fifteenth and sixteenth centuries also saw a rise in literacy and personal letter writing. Families like the Pastons used spelling conventions to represent pronunciation and orthography changes, especially as inflections were increasingly lost, contributing to a move towards a more fixed word order and many spelling changes.

In parallel with the political, religious and social changes, English underwent major orthographic and phonological changes, while literacy expanded beyond monastic circles into lay, mercantile and aristocratic households. By the fifteenth century, the Old English *sāwol*, which survived the seismic English vocabulary changes, had transformed into various Middle English spellings, including *soule*, which became increasingly standardised in written texts.

⁸ English scholar, educator and spelling reformer best known as the high-master of St Paul's School in London, where he taught John Milton. He authored *Logonomia Anglica* (1619), an English grammar (written in Latin) advocating phonetic spelling reforms. His career reflects the intersection of Renaissance pedagogy and early efforts to systematise English spelling and grammar.

Nouns ending in *-e* were a notable feature of Middle and Early Modern English, reflecting broader morphological and phonological changes in the language. In Middle English, the phonological process of vowel reduction resulted in the levelling of all ‘unaccented post-tonic vowels’ (a, e, o and u) to a single neutralised sound, commonly represented orthographically as final *-e*. In simpler terms, when a word had an unstressed vowel after its main syllable, that vowel was simplified to a generic ‘uh’ sound (like the *e* in ‘the’) and spelled with *-e*, no matter what the original ending vowel was (Moore, 1928). For example, in Old English *nama*, the second vowel (post-tonic) was unstressed. So *nama* became *name* /'na:mə/ (later /neim/ in Modern English). This contributed to the simplification of Old English’s complex inflectional system and the widespread appearance of final *-e* in Middle English (Moore, 1928). In other cases, the terminal *-e* was used to indicate that the preceding vowel should be pronounced with a longer sound, marking what linguists call a ‘long vowel’ (e.g. ‘made’ vs ‘mad’).

Additionally, final *-e* developed a specialised grammatical function as a marker of feminine singular nouns (Moore, 1928). Moore observes that research suggests the feminine *-e* occurred after the general vowel levelling process, which turned the a/o/u ending into a uniform *-e*. In Old English, nouns were classified as masculine, feminine or neuter, with distinct inflectional endings for each gender. The noun *sāwol* was **grammatically feminine** as noted in Bosworth and Toller’s *Anglo-Saxon Dictionary* (2014). By Middle English, inflection was greatly reduced, and gender distinctions became less clear in noun forms (Skrytska, 2019). By the seventeenth–eighteenth centuries, the *-e* in noun endings began to disappear from common speech, though it lingered in Poetic/archaic language (e.g. *olde* for stylistic effect). This is how *soule* turned into the modern **soul**.

5. Late Middle English *Soule*: Excerpt from *The Paston Letters* (1465)

*The Paston*⁹ *Letters* (1422–1509), a corpus of family correspondence, provide a valuable vernacular example from East Anglia (Norfolk dialect), showing how *soule* functioned in everyday correspondence. The letters provide rare access to non-literary, non-clerical, everyday language of literate laity. They capture mid-fifteenth century usage during the Wars of the Roses and the pre-Reformation. Comparing the Paston soul-usage (‘secular’, pragmatic, formulaic) with *Beowulf* (heroic-poetic) and *The Vespasian Psalter* (liturgical) shows the soul as a social category with practical consequences. In a letter dated October 29, 1465, Agnes Paston (d. 1479), the matriarch of the Paston family, writes to her son John (1421–1466), deploying *soule* within a discourse blending pragmatic concerns with moral counsel.

*Sonne, [...]*¹⁰

⁹ The Pastons belonged to the gentry class, a rising landowning family in fifteenth-century Norfolk, England, situated between the nobility and the peasantry. They were wealthy, educated and socially ambitious, but not of noble birth. They were part of the emerging literate elite, using education, marriage and legal expertise to consolidate wealth and influence. Much of their surviving correspondence revolves around land disputes, inheritance, family alliances and social advancement (Richmond, 2022; Castor, 2023).

¹⁰ Archaic spellings reflect Middle English conventions. ȝ (yogh): similar to Modern English ‘y’; *ȝoure* = your, *ȝe* = ye (you), *ȝow* = you. þ (thorn): represents ‘th’ (either voiced as in ‘this’ or voiceless as in ‘thin’); *þe* = the, *þer-fro* = therefrom,

*Be my counseyle, dyspose 3oure-selfe as myche as 3e may to haue lesse
to do in þe worlde. 3oure fadyr sayde, 'In lityl bysynes lyeth myche reste.'
Þis worlde is but a þorough-fare of woo, and whan we departe þer-fro,
ri3th nou3ght bere with vs but oure good dedys and ylle. And þer knoweth no man how soon God woll clepe
hym, and þer-for it is good for euery creature to be redy. Quom God vysyteth, him he louyth.*

*And as for 3oure breþeren, þei wylle I knowe certeynly laboren all þat in
hem lyeth for 3ow.*

Oure Lorde haue 3ow in his blyssed kepyng, body and soule.

Writen at Norwyche þe xxix day of Octobyr.

By 3oure modir A. P. (Lerer, 2007, 107)

As far as the language is concerned, compared to the Old English texts we examined earlier, it is generally much easier – with some knowledge of the spelling norms – for a modern reader to understand this Late ME text without translation. As for the context of the excerpt, Agnes Paston's use of *soule* reflects the domestication of Christian spirituality into everyday family correspondence. Her use of *soule* situates the word within the framework of Christian piety, but the tone is neither doctrinal nor liturgical; it is affective and practical. The passage blends religious counsel with worldly wisdom. The moral counsel about worldly detachment (*Þis worlde is but a þorough-fare of woo*) and spiritual preparation (*it is good for euery creature to be redy*) shows the soul concept functioning within domestic religious instruction: a mother advising her son about the care of his spiritual welfare with the same practical concern she might show for his physical health or financial affairs. This reflects a significant democratisation of the soul-discourse from the specialised vocabulary of monastic or courtly literature to the religious language of the literate merchant class.

She employs *soule* in a formulaic blessing (*body and soule*) that demonstrates how the soul was integrated into conventional expressions.

6. Possessive Soules: Excerpt from Edmund Spenser's *The Faerie Queene* (1596)

'Spenser's impact on English literature was immediate, wide-ranging, and durable also because he chose the medium of print to publish his works rather than having them circulate only in manuscript copies' (Berensmeyer, 2019, p. 370). Like *Beowulf*, *The Faerie Queene* draws on epic conventions, incorporating heroic protagonists, grand quests, battles with monsters and a world where the fate of individuals reflects larger cosmic or moral struggles. But while *Beowulf* is mythical, the *Faerie Queene* is allegorical, directly inspiring later works by John Bunyan (Golder, 1930), Shakespeare, Milton (Vaught, 2025), C. S. Lewis (Rovang, 2014) and the fantastic genre in general. 'Spenser took his place alongside Shakespeare and Milton in the pantheon of British poets, native geniuses "as great...as ever were produced in Rome or Athens"' (O'Callaghan, 2010).

The Faerie Queene was published in the late Elizabethan period, after the Reformation but during ongoing Protestant-Catholic tensions. It synthesises the medieval allegorical tradition with

þorough-fare = thoroughfare, *clepe* = archaic verb meaning 'to call', *quom*: archaic term for 'whom', *myche* = much, *woll* = will, *vysyteth*, *louyth*: older verb endings (-*eth*) equivalent to modern -s (e.g. visits, loves).

Protestant moral theology. The poem is an explicitly Protestant epic dedicated to Elizabeth I. It is a fusion of classical Epic (e.g. Virgil's *Aeneid*, Homer's *Odyssey*), chivalric Romance (knights, dragons, castles, fair maidens), Renaissance Neoplatonism (the idea that physical beauty reflects divine truth), religious allegory (Protestant theology vs Catholicism), and political propaganda (glorifying Elizabeth I). It is structured as a series of six Books, following the adventures of six knights, each of whom represents a virtue (Holiness, Temperance, Chastity, Friendship, Justice, Courtesy); together they form a Renaissance utopia of educating the ideal person. The knights strive to serve the Faerie Queene, Gloriana, who symbolises Queen Elizabeth I. In a broad sense, psychomachia – literally, 'battle of the soul', the war fought within the soul between its virtues and its vices – frameworks the whole poem as all the battles in Faeryland dramatise a continuous spiritual battle.

Spenser's overarching view of the soul in the poem as a whole can be read through a Renaissance Aristotelian-Galenic lens in that the poem treats the body and the soul as a deeply interconnected whole (Broaddus, 2004). In Book II (Temperance), Spenser uses a castle (the House of Alma) as an allegory for the entire human person; its mistress, Alma, explicitly represents the soul. The castle's lower rooms represent bodily functions like digestion and appetite, while its upper chambers represent the faculties of imagination (Phantastes, sage of the future), judgment (an unnamed counsellor, sage of the present) and memory (Eumnestes, sage of the past) (Méndez, 2020). Just as Alma governs every room of her castle, the soul governs the body. This mirrors the Aristotelian-Galenic understanding of the body as the *form*, the animating principle of the body, inseparable from it. The poem also suggests that physical frailty and moral weakness are intertwined, and that no human virtue alone (e.g. the knight of temperance, Guyon) can overcome mortality – the curse of physical decay inherent in living flesh (embodied in the figure of Maleger) – which requires the intervention of Magnificence, the perfection of all virtues (represented by Prince Arthur).

Some critics note that this model resists both medieval ascetic dualism ('body as prison') and later Cartesian separation. 'We should avoid imputing to *The Faerie Queene* sharp oppositions between nature, physicality, and the body on the one hand, and grace, spirit, and soul on the other; or between Books I and II, or Holiness and Temperance' (Borris, 2001).

In Early Modern English, the term *soules* served both as a possessive singular form (equivalent to modern soul's) and a plural noun (equivalent to souls). This morphological form shows how the apostrophe to mark possession had not yet become standardised in Early Modern English, which means that context alone determined the grammatical function of the word. The following excerpt from *The Faerie Queene* illustrates this possessive usage.

*Shee sight from bottome of her wounded brest,
And after, many bitter throbs did throw
With lips full pale and foltring tongue opprest,
These words she breathed forth from riuen chest;
Leaue, ah leaue off, what euer wight thou bee,
To let a wearie wretch from her dew rest,*

And trouble dying soules tranquilitiee.

(Spenser, 1596/1995, Book 2, Canto I, St. XLVIII, ll. 1–8)

In this passage, a dying woman pleads to be left alone in her final moments. She begs the onlooker to stop disturbing her and allow her to pass peacefully, ... Her lips are pale, and her trembling, weak tongue struggles to speak. The phrase *dying soules tranquilitiee* refers to the peace she seeks in death, which she feels is being interrupted by the observer's presence.

With Spenser's use of *soules*, we notice a shift in the soul discourse from doctrinal or domestic religious instruction to an increasingly affective register. Unlike the functional or theological usages in the *Vespasian Psalter* or the Paston Letters, Spenser's soul is dramatized; it feels, it suffers, and it longs for peace. This artistic rendering of the soul anticipates the emotional and psychological interiority that becomes more prominent in seventeenth- and eighteenth-century religious and literary texts.

7. Plural *Soules*: Excerpt from *King James Bible* (1611)

Following the affective and poetic invocation of *soules* in *The Faerie Queene*, we now turn to a very different register in the period's most influential text: the *King James Bible* (KJV). Authorised by King James I, the KJV was produced by 47 scholars and became the standard Protestant Bible in the English-speaking world for long centuries. It thus represents state-sponsored, officially authorised memory-hosting, reflecting a deliberate effort by the Church of England to establish normative Protestant vocabulary. Unlike individual authors or limited manuscripts, KJV achieved mass circulation (printed, church lecterns, household Bibles). It demonstrates translation as a memory-hosting act with massive cultural consequences. KJV translators' choices encoded specific Protestant theology that became 'natural' English.

The following excerpt from Genesis 46:15 mentions *soules*, in the plural, with almost a demographic meaning that reflects the Hebrew source word.

These bee the sonnes of Leah, which she bare vnto Iacob in Padan-Aram, with his daughter Dinah: all the soules of his sonnes and his daughters, were thirtie and three (Genesis 46:15, KJV, 1611).

In this passage, *soules* translates the Hebrew term *nephesh* (נֶפֶשׁ). In biblical Hebrew, *nephesh* broadly denotes a 'living being' or 'person' (*nephesh hayyah*, 'living soul'). The KJV's use of *soules* here reflects this original sense, referring collectively to Jacob's children as individual persons. Lucas John Mix (2018) notes that the notorious Greek translation of the Bible, the Septuagint, from the third-century BCE, which 'shaped later opinion through its vocabulary' (Mix, 2018, p. 81), translated *nephesh* as *psūkhē*. Unlike the Greek *psūkhē*, *nephesh* does not imply an immortal, immaterial soul, for '[a]nimals, including humans, do not possess a soul (*nephesh chay*); they are a soul, and that only while the breath moves the dust. Hebrew authors used an entirely different word, 'shade' (*rephaim*) to refer to the remnant that persists after death' (Mix, 2018, p. 83). This translation led to what one might call a conceptual 'blurring', as the Hebrew concept is fundamentally about embodied life, not a soul opposed to the body. The same thing happened with the Latin Vulgate translation which translated *nephesh* as *anima*.

An unbiased analysis of the biblical text itself, especially the Old Testament, will reveal that ‘soul’ and ‘spirit’ (Hebrew: *nephesh* and *ruach*; Greek: *psyche* and *pneuma*) have quite different meanings than they do in Platonic circles. They are used of animals and humans alike and have more to do with the power of life and breath in the earthly creature than anything remotely connected with immortal existence after death (Cooper 1989, p. 3).

This flattening of *nephesh* into *anima*/*psūkhē* was transmitted into English through successive translations. For instance, the *Wycliffe Bible* (c. 1382), the first complete English Bible, was not translated from the original Hebrew and Greek but from the Latin Vulgate (Solopova, 2016). Because Wycliffe and his associates had no access to the Hebrew *nephesh*, they inherited the equation *nephesh* > *anima* > *soule* directly from Jerome’s text. Another example is the *Geneva Bible* (1560), which represented a significant advance in the English translation practice. Produced by English Protestant exiles in Geneva, it was the first English Bible to be based directly on the Hebrew and Greek originals (Berry, 2007). The Geneva translators had access to the Hebrew *nephesh* and could – in principle – use another term, yet they also retained *soule*. The English ‘soul’, inheriting this equivalence, carried it forwards. It can hence be argued that what is ‘remembered’ in it in this context is not exactly the Hebrew *nephesh* but the Septuagint’s and Vulgate’s interpretation of it.

Nevertheless, a deeper reading brings to memory interesting theological developments within the Israelite religion about *nephesh*. Mix (2018, pp. 84–85) explains that between ‘the consolidation of the Tanakh¹¹ as a single volume and before the writing of the Christian scriptures (first- and second-centuries CE)’, doctrines of the afterlife evolved considerably within Second Temple Judaism, producing at least three competing positions: soul annihilation (life ends with the body; associated with the Sadducees), soul reincarnation (the soul returns after death to a new body; associated with the Pharisees), and body–soul dualism (soul leaves the body and persists; associated with the Essenes).

The English word ‘soul’, in rendering *nephesh*, thus carries two memories: the memory of a possible semantic flattening, and the memory of centuries of Jewish debate about what survives death. The KJV, by perpetuating the equivalence *nephesh* > *soule*, transmitted both, without resolving their tension.

A critical distinction must be drawn here between simple linguistic polysemy and cultural memory. Polysemy describes the synchronic coexistence of multiple meanings for a single sign (e.g. soul as ‘metaphysical essence’ vs souls as ‘countable persons’). However, cultural memory explains the diachronic mechanism by which these competing meanings survive. For instance, while the ‘countable person’ meaning of ‘soul’ might have been a natural linguistic drift, it is also a deliberate institutional preservation by the King James Bible translators. While the dominant Scholastic theological discourse had largely solidified ‘soul’ as an immaterial, metaphysical entity, the KJV translation acted as a ‘memory-host’ to retain the older, holistic Hebrew semantic layer. Therefore,

¹¹ The Tanakh is the Hebrew Bible (The Old Testament), the canonical collection of Jewish scriptures. The term is an acronym formed from its three divisions: Torah (Law), Nevi’im (Prophets), and Ketuvim (Writings).

the ‘memory’ is not simply the existence of different meanings, but the active, institutional curation that allows a marginalised semantic layer to persist alongside the dominant one(s), creating a stratified semantic field where the past actively contests the present. Another key distinction is that while polysemy is usually coded in dictionaries, cultural memory often persists in shadows of meanings, subtle connotations that can only be inferred.

8. Plural Soules: Excerpt from John Donne’s *Holy Sonnets* (c. 1609–1617)

Moving from the biblical enumeration of souls as persons, we encounter a dramatically different employment of *soule* in John Donne’s *Holy Sonnet 5*. Here, the concept returns to its most intensely personal and theological dimensions. Donne synthesises a Reformation ‘soul’ (personal faith, direct divine relationship) with Counter-Reformation intensity (emotional devotion, contemplation of death) and metaphysical wit (paradox, argumentation). His work represents the literary memory-host at its most philosophical and emotional sophistication. This is early modern subjectivity. Comparing Donne’s ‘soul’ (existential subject, consciousness) with Spenser’s (allegorical structure) and *The Vespasian Psalter’s* (liturgical object) shows a radical transformation over 900 years that laid the foundation for the modern psychological soul. Donne is a bridge to the Romantic soul (Wordsworth, Keats) and therapeutic soul (twentieth-century self-help culture).

John Donne (1572–1631), the pioneer of seventeenth-century metaphysical poetry, composed his *Holy Sonnets* (c. 1609–1617) during a deeply troubled period in English history, marked by intense spiritual struggle during the sociopolitical volatility of post-Reformation England. Born into a recusant Catholic family at a time when it was a ‘felony’ to practise the Catholic religion, Donne witnessed first-hand the precariousness of faith in Elizabethan society. The regime’s persecution was legally and violently coercive. While some could navigate the era through caution or connections, most Catholics ‘could not, if [they] remained faithful to [their] religion, hope to play any part in public life’, and those who refused conformity faced financial ruin, social blackmail, physical torture or worse. New prisons were built specifically for Catholic ‘recusants’. Conditions were horrific (Carey, 1981).

Prisoners were deprived of sleep, until they lost the use of their reason; they were disjointed on the rack; they were rolled up into balls by machinery ‘and soe Crushed, that the blood sprouted out at divers parts of their bodies’ [...] (Carey, 1981, p. 17).

Catholic households were commonly raided, and in the search for priests’ hiding places, walls were knocked down, rooms ransacked and floors torn up. The householder had not only to defray the cost of this damage, but also to pay the searchers for their trouble [...] (Carey, 1981, p. 16).

The financial incentives to join the Church of England were strong. By a statute of 1585, Catholics who refused to attend Anglican services were liable to a fine of £20 a month. An average parish schoolmaster’s salary at the time [...] was £20 a year. Offenders who found themselves unable to pay were to have all their goods and two-thirds of their land confiscated (Carey, 1981, p. 15).

Donne’s own family bore the brunt of these oppressive conditions under the Elizabethan rule. As recusant Catholics, they lived under constant threat of surveillance, financial penalty and violence. His uncle, the Jesuit priest Jasper Heywood, was imprisoned and eventually exiled, while his brother Henry Donne died of plague in jail after being arrested for harbouring a Catholic priest.

Donne converted to Anglicanism in around 1597 and ended up taking Anglican orders in 1615, becoming a preacher (Carey, 1981). However, the persecution reverberates throughout his *Holy Sonnets*, in which the soul's fate is entangled with fear, guilt and the hope of divine mercy. His *Holy Sonnet 5* (Donne, 2005, p. 13) presents a particularly valuable example of *soule* in early seventeenth-century (metaphysical) religious poetry:

*Oh my black Soule, now thou art summoned
By Sickness, Deaths Harold and Champion;
Thou'art like a Pilgrim, which abroad had don
Treason, and darst not turne to whence he's fled,
[...]
Yet grace, if thou repent thou canst not lacke.
But who shall giue thee that grace to begin?
Oh make thy selfe with holy mourning blacke,
And red with blushinge as thou art with Sin.
Or washe thee in Christs blood, which hath this might
That beeing red, it dyes red Soules to whight.*

The opening apostrophe *Oh my black Soule* establishes the soul (in the singular) as both the addressee and the central concern of the poem. This direct address to the soul reflects the Protestant emphasis on individual spiritual accountability and the believer's responsibility for self-examination. Donne's *Soule* is intensely individualised and psychologically interiorised. The adjective 'black' signals the soul's sinful state of moral corruption, spiritual 'death' and separation from divine grace. The shift to plural *Soules* in the closing line universalises the experience, expanding it to encompass all humanity, suggesting both the universality of redemption and the multiplicity of sinful souls requiring salvation.

Sickness is a champion of death, summoning the soul as if to a courtroom. The soul is imagined as a traitorous pilgrim, *which abroad had don / Treason*, emphasising its estrangement from God and incapacity for self-redemption (*But who shall giue thee that grace to begin?*). This likely reflects the Calvinist emphasis on *sola gratia* (grace alone), which holds that salvation is received solely through God's unmerited favour (grace), not by any human effort or good deeds, as opposed to the Catholic teaching that salvation requires grace and human cooperation through faith/work.

Perhaps most characteristic of Donne's metaphysical style is the paradox of Christ's blood: *beeing red, it dyes red Soules to whight*. This alchemical conceit fuses the physical and spiritual, suggesting a mystical purification that transcends both logic and ritual. The verb *dyes* creates a complex pun: Christ's blood both 'dies' (suffers death) and 'dyes' (changes colour). The soul's transformation in the sonnet is marked by striking penitential imagery. It begins as 'black' with sin, turns 'red' with shame (*blushing*) and the blood of Christ, and is ultimately *dyled* white in purification. This progression dramatizes a spiritual rebirth akin to baptism, yet it bypasses sacramental mediation, in an implicit rejection of Catholic theology in favour of a personal, internalised experience of redemption.

Conclusion

The assembled evidence leads to two main conclusions. On the one hand, 'soul' has accumulated distinct semantic layers. The earliest layer (pagan Germanic *sāwol* as a component of a four-fold psychological model) persists beneath later Christian reinterpretations, which themselves are overlaid by Reformation-era metaphysical anxieties and the canonical biblical formulation that uses the term in a demographic sense. Each layer remains detectable through its associated symbols and institutional contexts.

On the other hand, the word's endurance is tightly bound to the institutions that repeatedly re-anchor it, e.g. monastic scriptoria, gentry households, literary salons, private devotional circles, and the state-controlled church. Whenever 'soul' enters a new institutional arena, it is re-encoded to serve that arena's memory-preserving function (ritual prayer, moral exemplum, political allegory, personal confession). This institutional mediation explains why the term retains relevance despite profound theological and cultural upheavals.

This study identifies three primary memory-hosts, that is, institutions and cultural domains that preserve and transmit specific meanings across time, namely, (1) the church (doctrinal authority), (2) folk tradition (popular belief) and (3) literature (semantic innovation). Each memory-host encodes different semantic layers, and their interactions (cooperative, competitive or oppositional) drive meaning change throughout history. The Church functioned as the primary memory-host for the soul's doctrinal meaning, while folk tradition preserved pre-Christian conceptions. Literature mediated between these domains, creating psychologically complex representations.

Nevertheless, the popular usages that emerge in folk tradition could feed back into literary works and even influence later ecclesiastical language (e.g. pastoral sermons that borrow folk metaphors). In addition, because each host usually preserved the word in different media (manuscripts, printed books, oral chants, legal records), the memory of the soul survived even when one host declined (e.g. monastic scriptoria after the Reformation) as the others continued to circulate the term.

Competing meanings persist – with varying strength – across and beneath the textual surfaces. We can identify different layers of the past that coexist in the concept of the soul, with different layers foregrounded depending on genre, audience, institutional framework and historical pressure.

1. The Religious Layer: The soul as a theological entity, immortal, judged by God, destined for salvation, damnation or purgatory. This layer concerns the soul's fate after death, its relation to divine grace and its purification through penance or prayer.

2. The Anthropological Layer: This layer concerns the soul as the principle of embodied life itself – breath, blood, desire, appetite and the concrete, whole person. Unlike the religious layer (which foregrounds the soul's afterlife and judgment), this layer resists dualism and is concerned with what animates the living body now (vs what happens after death).

3. The Psychological Layer: The soul here is the seat of inner experience, memory, emotion, conscience and self-reflection.

4. The Political Layer: The soul as a category of allegiance and order. In the specific context of Reformation Britain, the soul becomes a site of political contestation. To which church does one's soul owe obedience, Rome or the Crown? Recusancy, oath-taking and martyrdom all turned the soul's fidelity into a public, legally consequential act. In this period, the political soul is inseparable from the religious; confessional allegiance is political allegiance. (The later development of the political soul, in which souls become objects of denominational 'recruiting' in subsequent centuries, falls outside the scope of this article.)

5. The Devotional-Everyday Layer (Lay Piety): The soul in lay piety documents (e.g. the Paston letters) operates at the convergence of the earlier four layers. Here, the religious, anthropological/vital and psychological layers converge within a practical register. The soul is cared for through masses and alms as concretely as the body is cared for through food and clothing. It is at once the beneficiary of post-mortem prayers (religious), the animating breath tied to bodily welfare (vital), and the register of daily anxiety, affection and hope (psychological). This layer reveals that for medieval and early modern laity, the soul was a proximate, embodied and socially embedded concern.

These memories did not travel directly from the seventeenth century into modern English. They arrived through the intervening periods, each of which added its own institutional pressures, reactivating some layers, suppressing others and subtly reshaping the connotative shadows the word carries. The Romantic period, for instance, deepened the psychological interiority that Donne's devotional poetry had begun to consolidate, detaching it progressively from its explicitly theological frame and relocating it within the secular vocabulary of feeling, imagination and authentic selfhood. The Victorian period introduced further tension, as scientific naturalism challenged the soul's metaphysical layer while simultaneously intensifying its use as a marker of moral depth and human dignity in social and literary discourse.

These semantic layers do not survive in modern English primarily as recoverable historical facts but as shadows of meaning or connotations that colour the word's usage without being explicitly named or even consciously recognised by its speakers. The memory-hosts selectively retrieve older semantic layers (e.g. the soul as breath of life) and re-fuse them with new historical experiences (e.g. AI consciousness). Accordingly, the soul can today be simultaneously archaic and indispensable. The cultural memories it carries are latent in its semantic layers. Their perpetuation is dependent on the word's 'circulation and remediation', without which the soul's cultural memory may 'become ephemeral, slipping away and out of memory altogether' (Kennedy & Silverstein, 2023).

When modern speakers use the word soul, they perhaps rarely intend its full theological baggage, yet the word arrives already weighted. It carries an instinctive sense of depth and moral seriousness that no synonym quite replicates. It implies something that can be lost, endangered, corrupted or saved, a connotation deposited by centuries of Christian eschatological usage. It also

retains a vitalistic shadow, a sense of soul as animating warmth, as the difference between a living presence and mere existence – that reaches back through the anthropological layer to the Germanic *sāwol* and its possible ancient association with breath and water as life-forces. This is the memory that makes ‘soulless’ so strong a word with meanings that no strictly theological definition can account for.

These shadows are not polysemy in the conventional sense; they are not discrete alternative meanings that context selects among. They are, rather, simultaneous connotative pressures that give the word its peculiar density – what Koselleck would recognise as the contemporaneity of the non-contemporaneous (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) operating at the level of felt meaning (vs definition), and what Assmann would identify as cultural memory persisting in the affective and evaluative charge a word carries long after its institutional origins have been forgotten (vs explicit recollection).

References

- Assmann, J. (2008). Communicative and cultural memory. In A. Erll & A. Nünning (Eds.), *Cultural memory studies: An international and interdisciplinary handbook* (pp. 109–118). De Gruyter.
- Baker, M. C., & Goetz, S. (2011). *The soul hypothesis: Investigations into the existence of the soul*. Continuum.
- Baugh, A. C., & Cable, T. (2005). *A history of the English language* (5th ed.). Pearson.
- Berensmeyer, I. (2019). Edmund Spenser, *The Faerie Queene* (1590/1596). In *Handbook of English Renaissance Literature* (pp. 352–375). <https://doi.org/10.1515/9783110444889-018>.
- Berry, L. E. (Ed.). (2007). *The Geneva Bible: A facsimile of the 1560 edition*. Hendrickson Publishers.
- Blair, J. (2005). *The Church in Anglo-Saxon Society*. OUP Oxford.
- Borris, K. (2001). Flesh, Spirit, and the Glorified Body: Spenser’s Anthropomorphic Houses of Pride, Holiness, and Temperance. *Spenser Studies*, 15, 17 - 52. <https://doi.org/10.1086/spsv15p17>.
- Bosworth, J. (2014). *sāwel*. In T. Northcote Toller, C. Sean, & O. Tichy (Eds.), *An Anglo-Saxon Dictionary Online*. Faculty of Arts, Charles University. <https://bosworthtoller.com/26457>
- Brenton, L. C. L. (n.d.). *The Septuagint version of the Old Testament: English Translation (1851)*. Psalter. <https://psalter.app/>
- Broaddus, J. W. (2004). Renaissance psychology and the defense of Alma’s Castle. *Spenser Studies*, 19, 135–157.
- Brown, P. (2003). *The rise of Western Christendom: Triumph and diversity, A.D. 200–1000* (10th anniversary rev. ed.). Wiley Blackwell.
- Bynum, C. W. (1995). *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*. Columbia University Press.
- Carey, J. (1981). *John Donne: Life, mind, and art*. Oxford University Press.
- Carpenter, D. (2004). *The struggle for mastery: Britain 1066–1284*. Penguin Books.
- Castor, H. (2023, September 14). Paston, John (1421–1466), landowner and letter writer. *Oxford Dictionary of National Biography*. Retrieved 7 April, 2025, from

<https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-21511>

- Cooper, J. W. (1989). *Body, soul, and life everlasting*. Eerdmans.
- Çayır, Ç. (2024). Zur Herkunftsdebatte in der europäischen Runenforschung: Avrupa Runik Araştırmalarında Köken Tartışması. *Journal of Old Turkic Studies*. <https://doi.org/10.35236/jots.1512928>.
- Crisp, T. M., Porter, S. L., & Ten Elshof, G. A. (Eds.). (2016). *Neuroscience and the soul: The human person in philosophy, science, and theology*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Donne, J. (2005). Holy sonnet 5. In G. A. Stringer & P. A. Parrish (Eds.), *The Variorum Edition of the Poetry of John Donne: Vol. 7. The Holy Sonnets (Part 1)*. Indiana University Press.
- Godden, M. (1985). Anglo-Saxons on the mind. In M. Lapidge & H. Gneuss (Eds.), *Learning and literature in Anglo-Saxon England: Studies presented to Peter Clemoes on the occasion of his sixty-fifth birthday* (pp. 271–298). Cambridge University Press.
- Golder, H. (1930). Bunyan and Spenser. *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America*, 45, 216 - 237. <https://doi.org/10.2307/457737>.
- Gramley, S., & Gramley, V. (2005). *The history of English: An introduction (3rd ed.)*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003355601>
- Harper, D. (n.d.). *Online Etymology Dictionary*. Retrieved December 30, 2025, from <https://www.etymonline.com>
- Hudson, A. (1988). *The premature reformation: Wycliffite texts and Lollard history*. Clarendon Press.
- Hulbert, J. R. (1951). The Genesis of *Beowulf*: A Caveat. *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America*, 66(6), 1168–1176. doi:10.2307/460162
- Johnson, M. L. (1927). *A modern English–Old English dictionary* (Electronic ed., 2004). In *Old-English Dictionary*. Retrieved January 1, 2026, from <https://old-english/dictionary.php>
- Kennedy, R., & Silverstein, B. (2023). Beyond presentism: Memory studies, deep history and the challenges of transmission. *Memory Studies*, 16, 1609–1627. <https://doi.org/10.1177/17506980231203645>.
- Kiernan, K. (Ed.). (2023). *Electronic Beowulf, Version 4.0*. University of Kentucky. <https://ebeowulf.uky.edu/ebeo4.0/CD/main.html>
- Kiricsi, Á. (2010). The lexicon of mind and memory: Mood and mind in Old and Middle English. In M. Kilpiö (Ed.), *Interfaces between language and culture in medieval England: A Festschrift for Matti Kilpiö* (pp. 267–288). Brill.
- Kluge, F. (1891). *An etymological dictionary of the German language* (J. F. Davis, Trans.). George Bell & Sons.
- Knowles, C. (1982). The Resettlement of England after the Barons' War, 1264–67. *Transactions of the Royal Historical Society*. <https://doi.org/10.2307/3679014>.
- Koselleck, R. (2011). Introduction and prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe* (M. Richter, Trans.). *Contributions to the History of Concepts*, 6(1), 1–37.
- Kuhn, S. M. (Ed.). (1965). *The Vespasian Psalter*. University of Michigan Press.
- Lerer, S. (2007). *Inventing English: A portable history of the language*. Columbia University Press.
- Liuzza, R. M. (Trans.). (2000). *Beowulf: A new verse translation*. Broadview Press.

- Lockett, L. (2011). *Anglo-Saxon psychologies in the vernacular and Latin traditions*. University of Toronto Press.
- Loose, J. J., Menuge, A. J. L., & Moreland, J. P. (Eds.). (2018). *The Blackwell companion to substance dualism*. Wiley Blackwell.
- Low, S. A. (1998). *The Anglo-Saxon mind: Metaphor and common sense psychology in Old English literature* (Doctoral dissertation, University of Toronto). University of Toronto. <http://hdl.handle.net/1807/12777>
- Marshall, P. (2002). *Beliefs and the dead in Reformation England*. Oxford University Press.
- Martin, R., & Barresi, J. (2006). *The rise and fall of soul and self: An intellectual history of personal identity*. Columbia University Press.
- Mayr-Harting, H. (1972). *The coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. B. T. Batsford.
- Méndez, S. (2020). The Faerie Queene's three sages and the Hypnerotomachia Poliphili. *Notes and Queries*, 67(2), 214–217. <https://doi.org/10.1093/notesj/gjaa025>
- Mix, L.J. (2018). The breath of life: *nephesh* in Hebrew scriptures. In: *Life concepts from Aristotle to Darwin*. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-96047-0_7
- Moore, S. (1928). Earliest Morphological Changes in Middle English. *Language*, 4, 238. <https://doi.org/10.2307/409140>.
- Neidorf, L. (2017). *The transmission of Beowulf: Language, culture, and scribal behavior*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/cornell/9781501705113.001.0001>
- New Catholic Encyclopedia. "de Heretico Comburendo". Retrieved April 05, 2025 from Encyclopedia.com: <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/de-heretico-comburendo>
- Nierfeld, T. (2006). Germanische Runen und phönizisches Alphabet. *Sprachwissenschaft*, 31, 367–430.
- O'Callaghan, M. (2012). Spenser's literary influence. In R. A. McCabe (Ed.), *The Oxford handbook of Edmund Spenser* (online ed.). Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199227365.013.0037>
- Oxford University Press. (n.d.). Soul, n., Etymology. In *Oxford English dictionary*. Retrieved December 30, 2025, from <https://doi.org/10.1093/OED/1196760647>
- Pfeifer, W. (Ed.). (1993). Seele. In *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* [Digital version]. Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Retrieved March 26, 2025, from <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Seele>
- Richmond, C. (2022, December 08). Paston family (per. c. 1420–1504), gentry. *Oxford Dictionary of National Biography*. Retrieved 27 May. 2025, from <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-52791>.
- Ridgeway, H. (2014). Dorset in the period of baronial reform and rebellion, 1258–67. *Historical Research*, 87, 18–42. <https://doi.org/10.1111/1468-2281.12044>.
- Rovang, P. (2014). A Spenserian in Space: The Faerie Queene in C.S. Lewis's *Perelandra*. *Mythlore*, 33, 37.
- Skrytska, N. (2019). Structural features of masculine, feminine, neuter and generic nouns in English linguistics. *Current issues of social sciences and history of medicine*. <https://doi.org/10.24061/2411-6181.1.2019.97>

- Solopova, E. (Ed.). (2016). *The Wycliffite Bible: Origin, History and Interpretation*. Brill.
- Spenser, E. (1596/1882/1995). *The Faerie Queene* (Book 2). Prepared from *The Complete Works in Verse and Prose of Edmund Spenser* [Grosart, 1882] by Risa Bear at the University of Oregon. Retrieved [March 3, 2025], from <https://luminarium.org/renaissance-editions/queene2.html>
- Swinburne, R. (1997). *The evolution of the soul* (Rev. ed.). Clarendon Press.
- Sylvester, L., Tiddeman, M., & Ingham, R. (2022). Lexical borrowing in the Middle English period: A multi-domain analysis of semantic outcomes. *English Language and Linguistics*, 26(2), 237–261. <https://doi.org/10.1017/S1360674321000113>
- Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, 1989.
- Tolkien, J. R. R. (1983). *The monsters and the critics, and other essays*. Allen & Unwin.
- Troeng, J. (2003). A semitic origin of some runes: An influential foreign presence in Denmark c. AD 200. *Fornvännen*, 98, 289–305.
- Vaught, J. C. (2025). *Spenser's Afterlife from Shakespeare to Milton: The Faerie Queene as Intertextual Environment*. Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.2307/jj.22836050>
- Watkins, C. (2000). *The American Heritage dictionary of Indo-European roots* (2nd ed.). Houghton Mifflin.
- Whitelock, D. (1964). *The audience of Beowulf*. Clarendon Press.
- Williams, R. (1985). *Keywords: A vocabulary of culture and society* (Rev. ed.). Oxford University Press.

Antik Dünyada Dionysos'un Titanlar Tarafından Parçalanması Mitosunun Düşünsel ve Dini Yorumları*

Hilal ÇİFCİ**

Öz: Bu çalışma, Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması mitosunun antik dünyada farklı düşünsel ve dinsel bağlamlarda nasıl yorumlandığını ve bu yorumların yeniden işlevlendirildiğini incelemektedir. Çalışmanın temel problemi, sparagmos, teofaji, diriliş, cezalandırma ve antropogoni gibi unsurlardan oluşan aynı mitolojik çekirdeğin Orphik, natürist, euhemerist ve Hristiyan bağlamlarda hangi anlam ve işlevleri kazandığını ortaya koymaktır. Bu çerçevede makale, Titanlar mitosunu sabit bir inanç anlatısı olarak değil, farklı yorum geleneklerinde değişen anlamlar üreten çok katmanlı bir anlatı çekirdeği olarak ele almaktadır. Araştırma, antik metinlerde yer alan anlatı versiyonları ve yorumlar esas alınarak karşılaştırmalı bir yorum analizi yöntemiyle yürütülmüştür. Çalışmanın ilk bölümünde mitosun anlatsal yapısı ve temel varyantları ortaya konulmuş, çocuk Dionysos'un kandırılması, parçalanması, uzuvlarının pişirilmesi veya yenmesi, kalbinin kurtarılması, dirilişi ve Titanların cezalandırılması gibi sahneler değerlendirilmiştir. Ayrıca parçalanma ve yeme temasının bazı Dionysos şenlikleriyle ilişkisi, mitosun kült ve sembolik çağrışımlarını göstermek amacıyla dikkate alınmıştır. İnceleme sonucunda Titanlar mitosunun Orphik gelenekte insanın kökenini, ruh-beden ilişkisini ve kurtuluş sürecini açıklayan antropogonik ve eskatolojik bir öğretiye dönüştüğü görülmüştür. Natürist yorumlarda mitos, üzümün ezilmesi, şaraba dönüşmesi ve bitkisel döngünün yeniden canlanmasıyla ilişkilendirilen bir doğa alegorisi olarak değerlendirilmiştir. Euhemerist yaklaşımda ise anlatı, tanrısal bir olay olmaktan çıkarılarak saray içi iktidar mücadelesi, cinayet ve antropofaji gibi tarihsel-rasyonelleştirici açıklamalarla yeniden anlamlandırılmıştır. Hristiyan apolojisinde ise Titanlar mitosuna bağımsız bir dördüncü yorum biçimi olarak değil, antik dünyada dolaşımda olan yorum imkanlarının apolojik ve eleştirel bağlamda seçici biçimde yeniden işlevlendirildiği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Justin Martyr'de benzerlikler şeytani taklit söylemiyle açıklanırken, Origenes Orphik yorum geleneğini Celsus'a karşı savunma bağlamında kullanmıştır. Klement ve Arnobius mitosuna seçici biçimde aktarmış, Klement asma ve şarap sembolizmini Hristiyan anlam dünyasında yeniden tanımlamıştır. Celsus ve Firmicus Maternus ise euhemerist yaklaşımı farklı yönlerde değersizleştirici bir araç olarak kullanmıştır. Sonuç olarak çalışma, Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması mitosunun antik dünyada tek bir anlam çerçevesi içinde anlaşılmadığını, aksine farklı düşünsel ve dinsel bağlamlarda yeniden yorumlanan ve Hristiyan apolojisinde önceki yaklaşımları seçici biçimde yeniden işlevlendirilen bir anlatı çekirdeği olarak işlediğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dionysos, Titanlar, Parçalanma Mitosu, Orphizm, Euhemerizm, Hristiyan Apolojisi.

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. İsmail Taşpınar danışmanlığında yürütülen, Hilal Çıfci tarafından tamamlanan "Dionysos Kültü ve Erken Dönem Hıristiyanlık İlişkisi Sorunu" başlıklı doktora tez çalışmasından üretilmiştir (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, 2025).

** Arş. Gör. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.
hcifci@ksu.edu.tr,

ORCID: 0009-0003-1320-1450

Intellectual and Religious Interpretations of the Myth of the Dismemberment of Dionysus by the Titans in the Ancient World

Abstract: This study examines how the myth of Dionysus' dismemberment by the Titans was interpreted in different intellectual and religious contexts in the ancient world and how these interpretations were subsequently refunctioned. The central problem of the study is to identify the meanings and functions acquired in Orphic, naturalist, Euhemerist, and Christian contexts by the same mythological core, composed of elements such as sparagmos, theophagy, resurrection, punishment, and anthropogony. In this framework, the article approaches the Titan myth not as a fixed narrative of belief, but as a multi-layered narrative core that generated changing meanings within different interpretive traditions. The research is conducted through a comparative analysis of interpretation, based on narrative versions and interpretations preserved in ancient texts. The first section of the study presents the narrative structure and main variants of the myth, evaluating scenes such as the deception of the child Dionysus, his dismemberment, the boiling or eating of his limbs, the preservation of his heart, his resurrection, and the punishment of the Titans. The relationship between the themes of dismemberment and eating and certain Dionysian festivals is also considered in order to show the cultic and symbolic connotations of the myth. The study argues that, in the Orphic tradition, the Titan myth was transformed into an anthropogonic and eschatological doctrine explaining the origin of humanity, the relationship between soul and body, and the process of salvation. In naturalist interpretations, the myth was understood as an allegory of nature associated with the crushing of grapes, their transformation into wine, and the renewal of the vegetal cycle. In the Euhemerist approach, the narrative was detached from the sphere of divine action and reinterpreted through historical-rationalizing explanations such as palace intrigue, murder, and anthropophagy. In Christian apologetic literature, however, the Titan myth appears not as an independent fourth mode of interpretation, but as a field in which interpretive possibilities already circulating in the ancient world were selectively refunctioned within an apologetic and critical context. While Justin Martyr explained similarities through the discourse of demonic imitation, Origen employed the Orphic interpretive tradition in his defense against Celsus. Clement and Arnobius transmitted the myth selectively, while Clement redefined the symbolism of vine and wine within the Christian symbolic world. Celsus and Firmicus Maternus, on the other hand, used the Euhemerist approach in different directions as a strategy of devaluation. Consequently, this study demonstrates that the myth of Dionysus' dismemberment by the Titans was not understood within a single framework of meaning in the ancient world; rather, it functioned as a narrative core that was reinterpreted in different intellectual and religious contexts and whose earlier interpretations were selectively refunctioned in Christian apologetic literature.

Keywords: Dionysus, Titans, Dismemberment Myth, Orphism, Euhemerism, Christian Apology.

Giriş

Dionysos, antik Yunan dini içerisinde şarap ve coşkuyla özdeşleşmekle birlikte asma, bereket, bitkisel dönüşüm, esrime ve özellikle Orphik çevrelerde mistik kurtuluş düşüncesiyle de ilişkilendirilen çok yönlü bir tanrıdır.¹ Dionysos kültürünün tarihsel derinliği ise dikkat çekicidir. Miken dönemine ait Linear B tabletlerinde Dionysos adının geçmesi, tanrının MÖ II. binyıl civarına kadar geri götürülebilen eski bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir.² Bununla birlikte Dionysos kültürü, tek bir coğrafi çevreyle sınırlı kalmamış, Yunanistan, Anadolu, Mısır, Suriye, Roma ve geniş Akdeniz dünyasında farklı yerel biçimlerle ve mitoslarla tanınmıştır.³ Dionysos'un antik Yunan dini içindeki toplumsal görünürlüğü ise özellikle şenlikler ve tiyatro gösterileri aracılığıyla belirginleşmiştir. Atina'da Peisistratos döneminde güç kazanan Dionysos şenlikleri, tragedya, satyr oyunu ve komedyaya

¹ Çağatay Yücel, "Dionysos Bayramları ve Şenlikleri", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2015), 151-154; bk. Ekin Öyken, *Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); William Keith Chambers Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement* (Princeton: Princeton University Press, 1952), 156, 196; Walter F. Otto, *Dionysus: Myth and Cult*, trans. Robert B. Palmer (London: Indiana University Press, 1965), 50.

² Jose L. Melena, *The Pylos Tablets* (Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2021), 69; Walter Burkert, *Greek Religion*, trans. John Raffan (Cambridge MA: Harvard University Press, 1985), 163.

³ Diodorus of Sicily, *Library of History*, c. II (Books II-IV), trans. Charles Henry Oldfather (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), 3.66.3; Ovidius, *Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Panel Yayınevi, 1994), 4.1-26; Richard Seaford, *Dionysos* (London-New York: Routledge, 2006), 130.

gibi dramatik gösterilerin gelişimiyle ilişkilendirilmiş, tanrının tarım, bereket ve şarapla bağlantısı da bu kültü geniş bir toplumsal zemin üzerinde görünür kılmıştır.⁴ Bu çerçevede Dionysos, yalnızca mitolojik anlatılarda yer alan bir tanrı değil, antik Yunan dünyasında dinsel, toplumsal ve sembolik anlam alanlarını bir araya getiren merkezi bir tanrı olarak değerlendirilebilir.

Dionysos kültürünün geniş bir coğrafyaya ve uzun bir tarihsel sürece yayılması, tanrıya dair mitosların da konu ve versiyon bakımından çeşitlenmesine yol açmış olmalıdır. Tanrının doğumu, asma ve şarapla ilişkisi, acı çekmesi, ölümü ve yeniden dirilişi gibi birçok konuda mitosu farklı kaynaklarda değişik biçimlerde aktarılmıştır. Nitekim Dionysos bazı anlatılarda Zeus ile ölümlü Semele'nin oğlu olarak gösterilirken, genellikle Orphik gelenekte Zeus ile Persephone'nin (Kore) oğlu olarak da karşımıza çıkar.⁵ Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması anlatısı da bu çoklu anlatı geleneği içinde özel bir yere sahiptir. Bu mitosta çocuk Dionysos'un Titanlar tarafından kandırılması, parçalanması, uzuvlarının pişirilmesi veya yenmesi, ardından tanrının dirilmesi ve Titanların cezalandırılması gibi sahneler öne çıkar. Ancak söz konusu anlatı, Dionysos'a ilişkin antik kaynaklarda yer alan standart bir mitos değildir. Daha çok Orphik gelenek, Orphik fragmanlar, antik ve geç antik aktarımlar ile Hristiyan apolojik metinler⁶ aracılığıyla öne çıkar.⁷ Bu nedenle Titanlar tarafından parçalanma mitosu, Dionysos'a dair anlatılar içinde tanrının başına gelen dramatik bir olayın aktarımı olmaktan çok, farklı düşünsel ve dinsel bağlamlarda farklı anlamlar kazanan özel bir anlatı olarak öne çıkmaktadır.

Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması mitosu, temel anlatı çekirdeği bakımından belirli unsurları korumakla birlikte antik dünyada farklı yorum gelenekleri içinde yeniden anlamlandırılmıştır. Orphik, natürist ve euhemerist yaklaşımlar bu çekirdeğin farklı unsurlarını öne çıkarırken, Hristiyan yazarlar bu yorumlama biçimlerini apolojik ve eleştirel bağlamda seçici biçimde yeniden işlevlendirmiştir. Bu nedenle çalışmanın temel problemi, Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması mitosunun farklı düşünsel ve dinsel bağlamlarda hangi anlamlar ve işlevler kazandığını ortaya koymaktır. Bu çerçevede çalışma, sparagmos (Dionysos'un parçalanması), teofaji (tanrının yenmesi), diriliş, cezalandırma ve antropogoni gibi unsurların Orphik, natürist,⁸ euhemerist yorum⁹ ve Hristiyan bağlamlarda aynı biçimde kullanılmadığı, her yorum geleneğinde farklı anlam katmanları kazandığı varsayımından hareket etmektedir. Böylece Dionysos'un parçalanması mitosu,

⁴ Yücel, "Dionysos Bayramları ve Şenlikleri", 151-154.

⁵ *Orphic Fragments (OF)*, ed. and trans. Otto Kern, 35-36; Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks - the Rich Man's Salvation and the Fragment of an Address Entitled to the Newly Baptized*, trans. George William Butterworth (Cambridge MA: Harvard University Press, 1960), 2.15.

⁶ Çalışmada kullanılacak apolojist ifadesi belli bir dönemi ya da özel bir grubu değil, en genel ve kapsayıcı anlamıyla savunmada bulunan Hristiyanlar için kullanılmıştır.

⁷ Plutarch, "The Eating of Flesh 1/Περὶ Σαρκοφαγίας Λόγος α'", *Moralia*, trans. Harold Cherniss, William Helmbold (Cambridge: Harvard University Press, 1956), 12/996b-c; Julius Hyginus, *Fabulae*, 167; Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity* (Berlin - New York: De Gruyter, 2010), 328, 355-356.

⁸ Natürist yorum, mitolojik anlatıları doğadaki döngülerin, bitkisel süreçlerin ve kozmik olayların sembolik veya alegorik anlatımı olarak açıklayan yaklaşımı ifade eder.

⁹ Mitosları tanrısal olaylar olarak değil, tarihsel kişilerin ve olayların zamanla tanrılaştırılmış anlatıları olarak açıklayan yorum biçimi.

antik dünyada değişen yorum biçimleri ve bu yorumların Hristiyan apolojisindeki seçici kullanımı açısından ele alınmaktadır.

Titanların Dionysos'u parçalaması mitosu modern araştırmalarda çoğunlukla Orphizm başlığı altında, Orphik antropogoni, ruh-beden düalizmi, insanın Titanik ve Dionysosçu unsurlardan meydana geldiği düşüncesi, Dionysos'un ölümü ve yeniden ortaya çıkışı ya da Dionysos-İsa karşılaştırmaları bağlamında ele alınmıştır. Bunun yanında Dionysos kültü, şenlikleri ve bayramları ile Euripides'in *Bakkhalar* eseri üzerinden yapılan çalışmalar da tanrının antik dünyadaki kültürel ve ritüel konumunu ortaya koyan önemli bir literatür oluşturmuştur. Ancak Dionysos'un parçalanması mitosunun merkeze alınmasıyla farklı antik yorum gelenekleri arasında dolaşan bir anlatı çekirdeği olarak incelenmesi ve bu yorumların Hristiyan apolojisinde kullanılması daha sınırlı bir tartışma alanıdır. Bu çalışma, söz konusu mitosu merkeze alarak Orphik öğretinin kurucu anlatısı olmasının yanında, farklı antik yorum yaklaşımları içinde değişen anlam ve işlevleriyle ele alması bakımından mevcut literatüre katkı sunmayı hedeflemektedir.

Bu araştırma, antik metinlere dayalı karşılaştırmalı bir yorum analizi niteliğindedir ve Titanların Dionysos'u parçalaması mitosunun farklı düşünsel ve dinsel bağlamlarda nasıl yorumlandığını ve yeniden işlevlendirildiğini incelemektedir. Bu nedenle çalışmada mitosun farklı metinlerde ve yorum geleneklerinde kazandığı anlam katmanlarını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Orphik, natürist, euhemerist ve Hristiyan yaklaşımlar, öne çıkardıkları motifler, bu motiflere getirdikleri açıklamalar, cevap verdikleri düşünsel ihtiyaçlar ve anlatıya yükledikleri işlev bakımından karşılaştırılmıştır. Çalışmanın odağı Titanların Dionysos'u parçalaması mitosu olduğundan, Dionysos kültürünün genel tarihi, ritüelleri, tiyatro ve şenliklerle ilişkisi doğrudan inceleme konusu yapılmamış, bu unsurlar tanrının antik Yunan dini içindeki konumunu belirleyen tarihsel bağlam olarak dikkate alınmıştır. Hristiyanlık bağlamında ise amaç, Dionysos ve İsa arasında doğrudan bir karşılaştırma yapmak değil, Titanlar mitosuna ilişkin yorum geleneklerinin erken dönem Hristiyan apolojisinde nasıl kullanıldığını ve yeniden konumlandırıldığını ortaya koymaktır.

Bu çerçevede makalenin ilk bölümünde Titanların Dionysos'u parçalaması mitosunun anlatısal yapısı ve temel versiyonları ortaya konulacaktır. Ardından Orphik gelenekte mitosun insanın kökeni, ruh-beden ilişkisi ve kurtuluş düşüncesiyle nasıl ilişkilendirildiği ele alınacaktır. Sonraki bölümlerde natürist yorumun mitosuna asma, üzüm, şarap ve bitkisel döngü bağlamında nasıl açıkladığı, euhemerist yorumun ise anlatıya tarihsel ve rasyonelleştirici bir çerçevede nasıl yeniden anlam yüklediği değerlendirilecektir. Son olarak erken dönem Hristiyan apolojisinde Dionysos'un parçalanma mitosunun önceki yorum gelenekleriyle ilişkili biçimde nasıl seçici olarak kullanıldığı ve yeniden işlevlendirildiği incelenecektir.

1. Anlatısal Bağlamda Dionysos'un Titanlar Mitosu

Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması anlatısı, tanrının yaşam öyküsüne dair mitoslar arasında önemli yer tutan sahnelerden biridir. Antik kaynaklarda bu olay, genellikle Dionysos'un çocukluk dönemine yerleştirilen dramatik bir anlatı olarak aktarılmaktadır. Tanrının henüz erken yaşlarına ait bu sahne, onun mitolojik hikayesinin en dikkat çekici anlatılarından biri olarak kabul

edilir. Anlatının merkezinde ise egemenlik mücadelesi bağlamında çocuğun kandırılarak ele geçirilmesi, parçalanması ve ardından yeniden ortaya çıkışı gibi temalar yer alır.

Anlatıya göre Dionysos, Zeus'un Hera dışındaki bir birlikteliğinden doğan oğludur.¹⁰ Ancak Zeus, eşi Hera'nın öfkesinden korunması için çocuk Dionysos'u Kuretelere veya Korybantlara emanet eder. Bunun nedeni, Hera'nın Zeus'un başka bir kadından çocuk sahibi olmasına duyduğu öfkedir. Zeus, Dionysos'u kendi yerine evrenin hakimi yapmak ister. Bu durum Hera'yı ve Titanları hem kıskandırır hem de öfkelenir ve çocuk Dionysos'a zarar vermek istemelerine sebep olur.¹¹ Titanlar, çocuğu ele geçirmek için hileye başvurarak oyuncaklarla çocuk Dionysos'u kandırır ve yakalar. Ardından Dionysos'u parçalayarak öldürürler. Parçalanan uzuvlar kazanda kaynatılır ve daha sonra şişlere geçirilerek ateşe tutulur.¹² Bu aşamadan sonra Titanların bu uzuvları ne yaptığı ile ilgili bazı kaynaklar sessiz kalır, bazıları ise Titanların bu uzuvları yediğini aktarmaktadır.¹³

Dionysos'un tamamen yok olmadığı bu anlatının bazı versiyonlarında onun kalbinin kurtarıldığı aktarılır. Parçalanma sahnesinden sonra anlatının, tanrının dirilişiyle ilgili farklı versiyonları bulunmaktadır. Bazı anlatılarda Apollon, Demeter veya Rhea tarafından parçalanan uzuvların bir araya getirilmesiyle yeniden hayata döndürülmüştür. Örneğin bir anlatıda Zeus, parçalanan uzuvları Apollon'a vererek bir dağa bırakır ve Dionysos bu uzuvlardan tekrar yaşama döner.¹⁴ Bir başka anlatıda Athena'nın, Titanlar tarafından parçalanan Dionysos'un kalbini kurtararak Zeus'a götürdüğü anlatılır. Zeus'un bu kalpten hareketle Dionysos'u yeniden dirilttiği ya da onu başka bir bedende yeniden doğurduğu ifade edilir. Dolayısıyla tanrının ikinci kez dünyaya gelişi, farklı anlatılarda değişik biçimlerde aktarılmaktadır. Bunlardan birine göre Zeus'un kurtarılan kalbi öğütüp Semele'ye içirerek Semele'nin hamile kaldığı ve Dionysos'un yeniden doğmasını sağladığı anlatılır.¹⁵ Parçalanma ve dirilme sahneleri, anlatının merkezini oluşturan temel sahneler arasında yer almaktadır. Bu olayın ardından Zeus, Titanları yıldırımlarıyla yakıp küle çevirerek cezalandırır.¹⁶ Böylece parçalanma, cezalandırma ve diriliş sahneleri, Titanlar mitosunun temel unsurları olarak karşımıza çıkar.

Parçalanma ve yeme temasının Dionysos kültüründeki bazı şenlik pratikleriyle de ilişkilendirildiği görülmektedir. Kent Dionysiası bağlamında Dionysos'u temsil eden keçi veya boğa gibi hayvanların, tanrının Titanlar tarafından parçalanarak yenmesini taklit edercesine parçalanıp çiğ yenmesinden söz edilmektedir. MÖ VI. yüzyılda Peisistratos'un politikası doğrultusunda önem kazanan bu festival, yalnızca Dionysos kültürünün ritüel görünülüğünü değil, aynı zamanda tanrının

¹⁰ Annesi için farklı isimler anılmaktadır, bu isimlerden biri Semele'dir, bkz. *Orphic Fragments (OF)*, ed. and trans. Otto Kern., 36. <https://www.hellenicgods.org/orphic-fragment-36---otto-kern>. (Erişim 19.02.2026).

¹¹ Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks*, 2.15; aynı zamanda OF 35.

¹² Clement, *The Exhortation to the Greeks*, 2.15.

¹³ Plutarch, "The Eating of Flesh 1", 12/996b-c. Eser, Latince'de *De esu carniū* 1 olarak da bilinir. Aynı zamanda OF 210'da yer almaktadır.

¹⁴ OF 35. Bu işi yapanın Rhea olduğu anlatısı için bkz. OF 36.

¹⁵ Julius Hyginus, "Fabulae", *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae: Two Handbooks of Greek Mythology*, trans. R. Scott Smith, Stephen M. Trzaskoma (Indianapolis: Hackett Pub, 2007), 167.

¹⁶ Plutarch, "The Eating of Flesh 1", 996b-c.

parçalanma anlatısının şenlik bağlamında hatırlanma biçimlerini de göstermesi bakımından önemlidir.¹⁷

Bu mitosun merkezinde, tanrının parçalanmasıyla sonuçlanan şiddet dolu bir sahne yer almaktadır. Mitosun en dikkat çekici unsuru olan bu olay, sparagmos yani parçalayarak öldürme eylemi ve onu izleyen teofaji, yani tanrının yenmesi sahneleriyle ifade edilir. Bu mitos, tanrının başına gelen trajik bir olayın anlatımı olmasının ötesinde, birden fazla anlam taşıyan bir anlatı niteliği taşır. Anlatı düzeyinde tek bir olay etrafında işlense de Dionysos'un parçalanması, ateşe tutulması, yenmesi, dirilişi ve Titanların küle çevrilmesi, mitosun farklı bağlamlarda değişik anlamlar kazanan unsurlarıdır.

2. Orphizm Gizem Dini Bağlamında Dionysos'un Titanlar Mitosu

Orphizm geleneğinde Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması anlatısı, tanrının yaşam öyküsüne ait bir sahne olmasının yanında, insanın kökenini ve kaderini açıklayan temel bir mitos olarak yorumlandığı da anlaşılır. Bu gelenekte söz konusu anlatı, genel olarak Orphizm'in antropogoni ve eskatoloji anlayışının merkezinde yer aldığı görülür. İnsanın yaratılışı, ruh ile beden arasındaki ilişki ve kurtuluş düşüncesi bu mitosun yorumlanması üzerinden temellendirilmektedir. Nitekim Orphik öğretilerde Titanlar tarafından parçalanan Dionysos mitosunun alegorik yorumu, insanın doğasında bulunan ikili yapısının ve bu yapıdan doğan arınma ihtiyacının açıklanmasında belirleyici bir unsur haline gelmiştir. Bu çerçevede Titanlar mitosunu, insanın kökenini, günahını ve kurtuluş yolunu açıklayan bir anlatı olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle Orphik bağlamda söz konusu mitos, antropogoni, ruh-beden ilişkisi ve kurtuluş öğretisi etrafında şekillenen bir düşünce dizisi içinde ele alınmaktadır.

2.1. Antropogonik Yorum

Titanların, çocuk Dionysos'u parçalayarak uzuvlarını pişirip yedikleri ve bunun ardından Zeus'un, Titanları yıldırımlarıyla yakarak cezalandırdığı önceki başlıkta aktarılmıştı. Mitosun Orphik yorumuna göre bu olaydan sonra yıldırımlarla yanan Titanların küllerinden insanların yaratıldığı anlatılır.¹⁸ Böylece insan, kökeni bakımından hem Titanlara hem de Dionysos'a bağlı bir varlık olarak düşünülür. Bu anlayışta beden ve ruhtan oluşan insan doğasında bulunan ikili yapı, mitolojik kökenini bu olaydan alır. Titanların tanrıyı parçalayarak yemeleri, insanın bedenini oluşturan unsurun tanrısal düzene karşı işlenmiş bir suçla bağlantılı olduğu fikrini doğurur. Bu nedenle insanın bedensel yönü, Titanlardan gelen kusurlu ve günahkar unsurla ilişkilendirilir. Buna karşılık ruh, Dionysos'tan gelen tanrısal unsur olarak kabul edilir. Böylece insanın doğasında hem Titanik hem de

¹⁷ Yücel, Dionysos kültürünün MÖ VII-VI. yüzyıl Atina'sında tüccar sınıfı ile soylular arasındaki gerilim bağlamında değerlendirilebileceğini; soyluların Zeus ve Apollon törenleriyle sahip oldukları dinsel güce karşı Dionysos adına düzenlenen törenlerin halka daha yakın bir inanç alanı olarak öne çıktığını belirtir. Yücel ayrıca Peisistratos döneminde önem kazanan Kent Dionysias'ında Dionysos'u temsil eden keçi veya boğa gibi hayvanların, tanrının devler tarafından parçalanarak yenmesini taklit edercesine parçalanıp çiğ yenmesinden söz eder. Bk. Yücel, "Dionysos Bayramları ve Şenlikleri", 152, 160-161.

¹⁸ Plutarch, "The Eating of Flesh 1", 996b-c.

tanrısal kökenli iki unsurun bir arada bulunduğu düşünülür. İnsan bedeninin Titanlardan, ruhunun ise Dionysos'tan geldiği fikri bu anlatının antropogonik yorumunun temelini oluşturmaktadır.¹⁹

Bu ikili yapı, Orphik öğretilerde insanın varoluşunun temel sorunu olarak değerlendirilir. Titanlardan gelen bedensel unsur, bir tür ilk günahın kaynağı olarak görülür. Bu günah, ruhun bedene bağlı kalmasına ve yeniden doğuş döngüsüne mahkum olmasına yol açar. Böylece insanın dünyadaki varoluşu, tanrısal kökenli ruhun, Titanik kökenli beden içinde sürdürdüğü bir esaret durumu olarak anlaşılır. Bu nedenle insan yaşamı, ruhun bu bedensel bağdan kurtulması için yürütülen bir arınma süreci olarak yorumlanır.²⁰

Orphik öğretilerde ruhun Dionysos'tan gelen tanrısal kökeni, onun ölümsüzlüğünün temel dayanağı olarak kabul edilir. Bu anlayışta ruh, doğası gereği tanrısal olan bir varlıktır ve bedenden arınarak tanrısal kökenine geri dönebilir. Bu nedenle insanın yaratılışı, yalnızca mitolojik bir başlangıç anlatısı değil, aynı zamanda ruhun kaderini ve kurtuluş yolunu açıklayan bir öğreti çerçevesi içinde değerlendirilir. İnsanın, hem Titanlardan gelen kusurlu beden hem de Dionysos'tan gelen tanrısal öz nedeniyle iki yönlü bir doğaya sahip olduğuna inanıldığından, Orphik düşüncede insanın hem suçlu hem de kurtuluşa açık bir varlık olarak görülmesine yol açmıştır.²¹ Bu nedenle mitos, Orphik öğretilerde antropogoni, varoluş sorununu açıklayan temel bir anlatı olarak yorumlanmıştır.

2.2. Eskatolojik Yorum

Orphik öğretilerde insanın Titanik ve Dionysosçu unsurların birleşmesinden meydana geldiği düşüncesi, ruhun bedene bağlı kalmasını açıklayan bir eskatolojik çerçeveye tamamlanır. İnsan, Titanlardan gelen bedensel unsur nedeniyle bir tür günahın taşıyıcısı olarak kabul edilir. Bu durum, ruhun doğası gereği tanrısal olmasına rağmen, bedene bağlı bir varoluş sürdürmesine yol açar.²² Dolayısıyla insan hayatı, tanrısal kökenli ruhun bedensel bağdan kurtulabilmesi için geçirdiği bir arınma süreci olarak anlaşılır.²³ Bu çerçevede Orphik düşüncede ruhun ölümsüzlüğü temel bir ilke olarak kabul edilir. Ruh, tanrısal kökeni nedeniyle yok olmayan bir varlıktır; ancak bedene bağlı kaldığı sürece gerçek anlamda özgür değildir. Titanlardan gelen unsur, ruhu maddi dünyaya bağlayan ve onu yeniden doğuş döngüsüne sürükleyen bir etken olarak görülür.²⁴ Bu nedenle insanın amacı, ruhu bu döngüden kurtararak tanrısal kökenine geri döndürmektir.²⁵

¹⁹ Richard T. Murphy, "Orphism and the New Testament", *The Catholic Biblical Quarterly* 8/1 (1946), 39-40.

²⁰ Bu durum "ruh beden hapisanesindedir" ya da "beden, bir hapisanesindedir" anlamına gelen *sōma-sēma* (σῶμα σῆμα) sözüyle ifade edilir. Platon, *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur (Ankara: Maarif Vekaleti, 1944), 400c; William Keith Chambers Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement* (Princeton: Princeton University Press, 1952), 156.

²¹ Erwin Rohde, *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnançları*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 321.

²² Platon, *Kratylos*, 400c.

²³ Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 196.

²⁴ Platon, *Kratylos*, 400c.

²⁵ Plutarch, "Consolation to His Wife/Παραμυθητικός Πρὸς τὴν Γυναῖκα", *Moralia*, (with Eng.) trans. Phillip Howard De Lacy - Benedict Einarson (Cambridge MA: Harvard University Press, 1968), 7/611; James George Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınları, 2004), 1/316.

Orphik gelenekte bu kurtuluş düşüncesi, arınma ve yeniden doğuş öğretisiyle birlikte ele alınır. Ruh, bedensel bağdan tamamen kurtulana kadar farklı bedenlerde yeniden doğmak zorunda kalır.²⁶ Bu yeniden doğuş süreci, Titanik unsurun etkisinden arınma süreci olarak görülür. Arınma tamamlandığında ise ruh, tanrısal kökenine geri döner ve ölümsüz bir varoluşa ulaşır.²⁷ Böylece insanın yaşamı, ruhun arınma yolculuğunun bir aşaması olarak değerlendirilir. Bu bağlamda Titanlar mitosu, insanın yaratılışını açıklamakla birlikte, ruhun içinde bulunduğu durumu ve ulaşması gereken hedefi de belirleyen bir anlatı olarak yorumlanır. Sonuç olarak Orphik bağlamda Titanlar mitosu, insanın yaratılışıyla başlayan ve ruhun kurtuluşuna kadar uzanan bütüncül bir öğreti çerçevesi içinde değerlendirilir. Mitos, insanın içinde bulunduğu durumun ve ulaşması gereken nihai hedefin açıklaması olarak yorumlanır. Dolayısıyla Titanlar mitosu, Orphik düşüncede hem antropogoni hem de eskatoloji öğretisinin temelini oluşturan merkezi bir anlatı niteliği taşımaktadır.

3. Natürist Bağlamda Dionysos'un Titanlar Mitosu: Doğa Alegorisi

Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması anlatısı, antik dönemde sadece dinsel ya da teolojik bir çerçevede yorumlanmamış, aynı zamanda doğa olaylarını açıklayan alegorik bir anlatı olarak da değerlendirilmiştir. Bu tür yorumlarda mitos, tanrının başına gelen gerçek bir olayın anlatısı olarak değil, doğadaki bitkisel süreçlerin sembolik bir ifadesi olarak anlaşılmıştır. Bu yaklaşım, özellikle Dionysos'un şarap ve özde asma olmak üzere bitkilerle ilişkilendirilen bir tanrı olmasıyla bağlantılıdır ve literatürde genellikle natürist yorum olarak adlandırılan açıklama biçiminin temelini oluşturur.

Natürist yorumlara göre Titanlar tarafından parçalanma sahnesi, üzümün ezilmesi ve şaraba dönüşmesi sürecinin mitolojik bir anlatımı olarak değerlendirilmiştir. Bu yorumda Dionysos, asmanın ve üzümün kendisini temsil eden bir figür olarak görülür. Titanların onu parçalaması, üzüm tanelerinin ezilmesini, uzuvlarının işlenmesi yani pişirilmesi ise üzümün sıkılarak şaraba dönüştürülmesini simgeleyen bir süreç olarak yorumlanır.²⁸ Böylece tanrının parçalanması, doğrudan doğruya şarap yapımının sembolik anlatımı haline gelir. Bu tür yorumlar, mitos doğrudan dinsel bir olay olmaktan ziyade, şarap üretim sürecinin alegorik bir ifadesi olarak açıklama eğiliminin bir sonucu olarak görülür. Bu tarz yorumlar yapanlar ise doğa alegoricileri olarak da nitelendirilmiştir.²⁹ Nitekim bu tarz doğa merkezli yorumların yalnızca modern araştırmalara ait olmadığı, antik dönemde de mitosların bitkisel süreçlerle ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışıldığı bilinmektedir.

Mitosun bazı versiyonlarında parçalanan uzuvların Demeter veya Rhea tarafından yeniden bir araya getirildiğinden söz ediliyordu.³⁰ Natürist yorumlamada uzuvların Demeter tarafından toplanıp

²⁶ Vittorio Macchiore, *From Orpheus to Paul a History of Orphism* (London: Constable & Company Limited, 1930), 193; Clifford Herschel Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925), 56.

²⁷ Miguel Herrero De Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity* (Berlin: De Gruyter, 2010), 15.

²⁸ Diodorus of Sicily, *Library of History*, 3.62.1-8; "Council in Trullo (A.D. 692)", trans. Henry Percival, *New Advent*, <https://www.newadvent.org/fathers/3814.htm> (Erişim 17.02.2026).

²⁹ Walter Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 133.

³⁰ OF 35; OF 36.

tanrının dirilmesi, meyvesi toplanıp budanan asmanın toprağın içinde yeniden canlanmasını simgelemektedir. Nitekim Demeter, antik düşüncede doğrudan toprak ve tarımsal bereketle ilişkilendirilen bir tanrıçadır. Diodoros, Demeter adını etimolojik olarak *toprak ana* anlamına gelen *Gē Mētēr* ifadesiyle ilişkilendirerek bu sembolik bağı açık biçimde ortaya koyar.³¹ Rhea da yine toprakla bağlantılı bir tanrıçadır (Titan). Bu bağlamda Dionysos'un kalbinden yeniden doğması ya da uzuvlarının yeniden bir araya getirilmesi, asmanın köklerinden yeniden filizlenmesini temsil eden alegorik bir sahne olarak yorumlanmıştır.

Bu yorum, Dionysos'un bitkilerle ilişkili bir tanrı olarak algılanmasıyla da uyumludur. Antik dünyada Dionysos şarabın ve üzümün yanında, genel olarak bitkisel yaşamın döngüsüyle ilişkilendirilen bir tanrı olarak görülmüştür.³² Dionysos şenliklerinde asma, üzüm, şarap kaplarının açılması ve yeni şarabın kullanımı gibi unsurların öne çıkması da tanrının kült düzeyinde bitkisel bereket ve şarap üretimiyle ilişkilendirildiğini göstermektedir.³³ Bu nedenle onun ölmesi, parçalanması ve yeniden ortaya çıkması gibi sahneler, doğadaki bitkisel süreçlerin mitolojik anlatımı olarak değerlendirilmiştir. Üzümün toplanması, ezilmesi ve şaraba dönüşmesi süreci, tanrının parçalanması ve dirilmesiyle paralel bir dönüşüm olarak yorumlanırken bu alegori daha geniş ölçekte mevsimsel döngüyle de ilişkilendirilmiştir.³⁴ Asmanın sonbaharda ürün verdikten sonra kurumması, kış boyunca cansız bir görünüm alması ve ilkbaharda yeniden canlanması, tanrının ölümü ve yeniden dirilişi temasının doğadaki karşılığı olarak düşünülmüş, parçalanma sahnesi, doğanın geçici olarak yok oluşunu, yeniden ortaya çıkış ise bitkisel hayatın tekrar canlanmasını temsil eden bir anlatı olarak anlaşılmıştır.³⁵ Böylece Titanlar mitosunu, antik düşüncede tanrısal bir sürecin yeryüzündeki bitkisel döngü içinde gözlemlenen sembolik ifadesi olarak yorumlanabilmektedir.

Bu yorum biçimiyle, mitosunu yalnızca doğrudan dinsel bir kurtuluş öğretisinin parçası olarak değil, doğa olaylarının sembolik bir ifadesi olarak da ele aldığı söylenebilir. Böylece Titanlar anlatısı, Orphizm'deki gibi insanın kökenini ya da ruhun kaderini açıklayan bir mitos olmasının yanında doğadaki dönüşüm süreçlerini anlatan alegorik bir doğa hikayesi olarak da yorumlanmıştır. Bu yaklaşım, mitosunu rasyonelleştirme eğiliminin bir örneği olarak görülebilir ve antik dönemde mitolojik anlatıların farklı düşünsel çerçeveler içinde nasıl yorumlandığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

4. Euhemerist Bağlamda Dionysos'un Titanlar Mitosu: Tarihsel Yorumlama

Antik dünyada mitolojik anlatılar yalnızca tanrısal olayların aktarımı olarak değil, geçmişte yaşamış tarihsel kişilerin, kralların, kahramanların veya kültür kurucu figürlerin zamanla tanrısallaştırılmış ve efsaneleştirilmiş anlatıları olarak da yorumlanmıştır. Euhemerist yaklaşım

³¹ *gē* (γῆ) toprak, *mētēr* (μήτηρ) ise anne anlamına gelmektedir. "γῆ", <https://logeion.uchicago.edu/γῆ> (Erişim 26.01.2026); "μήτηρ", <https://logeion.uchicago.edu/μήτηρ> (Erişim 26.01.2026); Diodorus, *Library of History*, 3.62.6-8.

³² Walter F. Otto, *Dionysus Myth and Cult*, trans. Robert B. Palmer (London: Indiana University Press, 1965), 50.

³³ Yücel, Dionysos şenliklerinde üzüm, asma, şarap ve bereket unsurlarının öne çıktığını; Oschophoria'da üzüm asması taşındığını ve üzümlerin şarap yapmak için bastırıldığını, Anthesteria'da ise şarap kaplarının açılması ve yeni şarabın kullanımı gibi uygulamaların yer aldığını belirtir. Bk. Yücel, "Dionysos Bayramları ve Şenlikleri", 154-158.

³⁴ Diodorus, *Library of History*, 3.62.1-8.

³⁵ Diodorus, *Library of History*, 3.62.1-8; Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 405-406.

olarak adlandırılan bu yorum biçimi, tanrıların kökenini aşkın ya da kozmik bir düzlemde değil, insanlık tarihi içinde arar. Bu bakış açısına göre mitoslarda yer alan tanrısal kişiler, olağanüstü işler başarmış, toplumlara çeşitli yararlar sağlamış veya kültür kurucu işlevler üstlenmiş kişilerin, ölümden sonra tanrısal onur elde etmeleri olarak değerlendirilir. Dionysos'a ilişkin anlatılar da bu tür tarihsel okumalara açık bir zemin sunmaktadır. Özellikle Dionysos'un bağcılık, şarap yapımı, tarımsal bereket ve uygarlık getirici özelliklerle ilişkilendirilmesi, onun yalnızca mistik ya da kozmik bir tanrı olarak değil, insanlara yararlı bilgiler kazandıran kültür kurucu bir figür olarak da yorumlanmasına imkan vermiştir.³⁶ Bu çerçevede Titanlar tarafından parçalanma mitosunun erken kaynaklarda doğrudan ve bütünlüklü bir euhemerist açıklamayla aktarılıp aktarılmadığı kesin olmamakla birlikte, Dionysos anlatılarının tarihsel ve rasyonelleştirici biçimde okunmasına imkan veren euhemerist bir yorum zemininin antik dönemde mevcut olduğu söylenebilir.

Bu euhemerist okuma biçiminin Titanlar mitosuna uygulanmış en açık örneklerinden biri, geç antik Hristiyan eleştirisi bağlamında Firmicus Maternus'ta görülmektedir. Bu nedenle burada Firmicus'un aktarımı, Hristiyanlık öncesi bağımsız bir euhemerist Titanlar geleneğinin doğrudan kanıtı olarak değil, antik dünyada mevcut tarihsel-rasyonelleştirici açıklama imkanının iyi bir örneği olarak gösterilmiştir. Euhemerist okuma Titanlar mitosunda, mitos tanrılar arasında gerçekleşen kozmik bir parçalanma ve yeniden ortaya çıkış sahnesi olmaktan çıkarılarak saray çevresinde yaşanan iktidar mücadelesi, kıskançlık, cinayet ve antropofaji ekseninde açıklanır. Bu yorumda Zeus aşkın bir tanrı değil Girit kralı, Hera hem kraliçe hem de üvey anne; Dionysos ise kralın evlilik dışı oğlu ve tahtın varisi olarak tasvir edilir. Kralın çocuğu güvendiği muhafızlara emanet ederek saraydan uzaklaşmasının ardından Hera, bu muhafızları rüşvetle kendi tarafına çeker ve Titanlar olarak adlandırılan kişiler aracılığıyla Dionysos'un öldürülmesini sağlar. Cesedin pişirilip yenmesi ise tanrısal teofaji ya da mistik bir ritüel anlamı taşımaktan ziyade, işlenen suçun izlerini ortadan kaldırmaya yönelik tarihsel-rasyonelleştirici bir unsur olarak yorumlanır.³⁷

Bu çerçevede mitosun merkezindeki sparagmos ve teofaji motifleri farklı bir anlam kazanır. Orphik bağlamda tanrının parçalanması ve yenmesi, insanın kökeni ve kurtuluş düşüncesiyle ilişkili dinsel bir anlam taşırken, euhemerist okumada aynı sahne tanrısal düzlemde insanlık tarihine taşınır. Dionysos bir tanrı değil, kralın oğlu; Titanlar ise mitolojik varlıklar değil, saray içi suça karışan kişiler olarak değerlendirilir. Böylece teofaji motifi, tanrının yenmesi anlamından uzaklaştırılarak antropofaji, yani insan yeme olayı biçiminde yeniden açıklanır. Bu yaklaşım, mitosun kutsal ve kozmik anlamını geri plana iter; parçalanma sahnesini geçmişte yaşanmış bir cinayet ve şiddet olayının zamanla tanrısallaştırılmış anlatımı olarak yeniden kurar.

5. Hristiyan Apolojisinde Dionysos'un Titanlar Mitosunun Yeniden İşlevlendirilmesi

Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması mitosunun önceki başlıklarda Orphik, natürist ve euhemerist bağlamlarda farklı anlamlar kazandığı görülmüştür. Bu noktada Hristiyan yazarların

³⁶ Cicero, *Tanrıların Doğası (De Natura Deorum)*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 2.62; 1.119-120; Diodorus Siculus, *Library of History*, 3.66.3; Diodorus Siculus, *Library of History*, trans. C. H. Oldfather, c. 3: Books IV.59-VIII (London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939), 6.1.2-11.

³⁷ Julius Firmicus Maternus, *On Error of Pagan Religions*, trans. Clarence A. Forbes (New York: Newman Press, 1970), 6.1-5.

söz konusu mitosa yaklaşımı, bu yorumlara eklenen bağımsız bir yorum biçimi olarak değil, antik dünyada zaten dolaşımda olan yorum imkanlarını apolojik ve eleştirel bağlamda yeniden işlevlendirilmesi olarak değerlendirilmelidir. Erken Hristiyan yazarlar, Titanlar mitosunu İsa anlatısıyla kurulan benzerlikler, pagan mitoslarının hakikat değeri, şeytani taklit söylemi, ahlaki üstünlük iddiası ve euhemerist değersizleştirme gibi tartışmalar içinde ele almışlardır. Bu bölümde özellikle II-IV. yüzyıllar arasındaki Hristiyan apolojik literatüre odaklanılacaktır. Zira bu dönem, Hristiyanlığın pagan kültürle yoğun biçimde karşılaştığı, kendi teolojik sınırlarını belirlemeye çalıştığı ve pagan mitoslarına yönelik eleştirel söylemini geliştirdiği bir süreçtir. Bu çerçevede Justin Martyr (Justin, 100?-165?), Origenes (Origen, 185-253/254), Klement (150-215) ve Arnobius (255-330), Dionysos ve Titanlar mitosuna ilişkin benzerlik, seçici aktarım ve sembolik yeniden tanımlama stratejilerini göstermeleri bakımından, Celsus (MS 2. yy) ise aynı benzerliklerin pagan eleştiri içinde nasıl kullanıldığını ortaya koyması açısından önem taşır. Firmicus Maternus ise Hristiyanlığın imparatorluk düzeyinde güç kazandığı daha geç bir aşamada, mitosun euhemerist değersizleştirme yoluyla nasıl yeniden konumlandırıldığını göstermesi bakımından bu tartışmaya dahil edilmiştir. Dolayısıyla burada amaç, Hristiyan yazarların Titanlar mitosuna dair bütün atıflarını kronolojik olarak tüketmek değil, mitosun Hristiyan apolojisinde hangi yorum stratejileriyle yeniden işlevlendirildiğini göstermektir.

Erken dönem Hristiyan yazarların, Dionysos'un parçalanması ve yeniden ortaya çıkması gibi sahnelerin İsa anlatısındaki bazı unsurlarla belirli benzerlikler taşıdığını fark etmeleri ve bu benzerlikleri ele almaları, pagan mitoslarına olumlu bir değer atfetmenin aksine onları eleştirmek ve geçersiz kılmak amacıyla yapıldığı görülmektedir. Bu dönemde Hristiyan apolojistler tarafından, pagan mitoslarında yer alan tanrısal figürün acı çekmesi, öldürülmesi, ardından dirilmesi ve tanrısal varlıkla bağlantılı yeme sahneleri gibi temaların gündeme geldiği anlaşılmaktadır. Erken Hristiyan apolojisinde Dionysos anlatısına ilişkin benzerliklerin nasıl yorumlandığını gösteren ilk örneklerden biri Justin Martyr'de görülür. Justin, pagan mitosları Hristiyan öğretilerine rakip olabilecek kutsal anlatılar olarak değil, insanları saptırmak amacıyla ortaya çıkmış hatalı veya şeytani taklitler olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede Titanlar mitosunda görülen Dionysos'un parçalanması anlatısı da gerçek bir tanrısal olayın ifadesi olarak değil, İsa'ya atfedilen kurtarıcı eylemlerin çarpıtılmış ve yanıltıcı bir taklidi olarak yorumlanmıştır. Justin'e göre Şeytan, kurtarıcı Mesih'in gelişinde gerçekleşecek olaylardan önceden haberdar olarak, insanları yanıltmak amacıyla benzer anlatıları pagan dünyasına daha önce haber verir.³⁸ Böylece İsa'dan önce benzer hadiseler yaşanmış gibi görünür. Dolayısıyla erken Hristiyan apolojisinde Dionysos'un Titanlar mitosunu, kutsal bir anlatı olarak yeniden yorumlanmaktan ziyade, pagan dininin yanlışlığını göstermek için kullanılan bir örnek olarak görülebilir. Bu nedenle Justin'in yaklaşımı, Dionysos anlatısını Orphik, natürist veya euhemerist bir yorum geleneği içinde açıklamaktan ziyade, Dionysos ile İsa arasında kurulabilecek

³⁸ Justin Martyr, *The First Apology*, trans. Marcus Dods - George Reith, 21, 54, erişim 19 Şubat 2026, <https://www.newadvent.org/fathers/0126.htm>; Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, trans. Marcus Dods - George Reith, 69, erişim 19 Şubat 2026, <https://www.newadvent.org/fathers/0128.htm>. Ayrıca bk. Vittorio Macchioro, "Orphism and Paulinism", *The Journal of Religion* 8/3 (1928), 343.

benzerliklerin kökenine ilişkin apolojik bir açıklama sunmaktadır. Bu açıklamada benzerlikler inkar edilmez, ancak şeytani taklit söylemiyle yorumlanarak teolojik değerleri tersine çevrilir.

Justin'de benzerliklerin kökeni şeytani taklit söylemiyle açıklanırken, Celsus ve Origenes arasındaki tartışmada mesele daha çok İsa anlatısının antik Yunan mitosları karşısındaki konumu etrafında şekillenmiştir. Hristiyanlığa yönelik erken dönem pagan eleştirisinin en önemli temsilcilerinden biri olan Celsus, Hristiyanların İsa'ya atfettikleri ölüm, diriliş ve göğe yükseliş gibi motiflerin Yunan dünyasında daha önce de bilindiğini ileri sürerek Hristiyan anlatısının özgünlüğünü tartışmaya açar. Bu bağlamda Dionysos ve benzeri tanrısal şahısları örnek gösterir. Ona göre Hristiyanlar İsa'yı tanrı olarak kabul ediyorlarsa, benzer öykülere sahip Yunan tanrılarını da aynı şekilde değerlendirmeleri gerekir. Celsus'un bu yaklaşımında euhemerist bir eğilim bulunduğu anlaşılmaktadır. Zira tartışmanın merkezinde, olağanüstü hayat hikayelerine sahip kişilerin ölümden sonra tanrılaştırılması ve bu tanrılaştırmanın ne ölçüde kabul edilebilir olduğu sorusu yer alır. Bu açıdan Celsus, İsa'yı ve Dionysos gibi Yunan tanrısal şahıslarını aynı karşılaştırma düzlemine yerleştirerek Hristiyanların İsa'ya atfettiği tanrısal statünün ayrıcalıklı bir iddia olmadığını göstermeye çalışır.³⁹ Origenes ise Celsus'un bu yaklaşımındaki tezati fark eder. Ona göre Celsus, Hristiyanların İsa'yı tanrılaştırmasını eleştirirken benzer anlatılara sahip Yunan tanrısal şahıslarını da karşılaştırma unsuru olarak kullanmakta, fakat bu şahısların tanrısal statüsünü bütünüyle reddetmesi halinde Yunanların yerleşik tanrı anlayışından ayrılmış olacaktır. Bu nedenle Origenes, Celsus'u Yunan tanrılarını gerçekten tanrı olarak görmeyip onları yalnızca olağanüstü işler yapmış kişiler düzeyine indirmesi halinde ateistlikle itham edilmeye açık hale geleceği yönünde sıkıştırır ve onu dürüst davranmamakla suçlar. Böylece Celsus'un eleştirisi, açık bir tanrı inkarı şeklinde ifade edilmemekle birlikte euhemerist anlayışa yaklaşır. Bu yaklaşım, Hristiyanlığın İsa'ya atfettiği tanrısal statüyü zayıflatmak için kullanılan polemik bir karşılaştırma biçimi olarak işlev görür. Origenes ise bu eleştiriye, İsa'nın tarihsel gerçekliğini, öğretisinin ahlaki niteliğini ve takipçileri üzerindeki dönüştürücü etkisini öne çıkararak cevap verir. Dionysos ve diğer Yunan figürleriyle kurulan benzerlikleri motif düzeyinde bırakmaz. Bu anlatıların ahlaki sonucu, insanlara sağladığı fayda ve tanrısal hakikatle ilişkisi bakımından da değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Bu noktada Dionysos'un taşkınlık, delilik ve ahlaki zayıflıkla ilişkilendirilen yönlerini öne çıkarırken, İsa'nın yargılanma ve ölüm sürecinde dahi ahlaki bakımdan suçlanabilir bir yönünün bulunmadığını vurgular.⁴⁰ Nitekim bu tartışmada euhemerist yaklaşımın Hristiyanlığa yönelik eleştiride işlevsel hale geldiği görülmektedir. Celsus, İsa'nın tanrısal statüsünü Yunan tanrısal şahıslarının tanrılaştırılma anlatılarıyla aynı düzleme çekerek Hristiyan öğretisinin ayrıcalıklı konumunu zayıflatmaya çalışmış, Origenes ise aynı karşılaştırmayı ahlaki üstünlük ve teolojik değer ayrımı üzerinden yeniden yorumlamıştır.

³⁹ Origen, *Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 3.22, 3.43; 5.2; Harry Y. Gamble, "Euhemerism and Christology in Origen: *Contra Celsum* III 22-43", *Vigiliae Christianae* 33/1 (1979), 17.

⁴⁰ Origen, *Contra Celsum*, 3.22-23, 3.42; Jade Courtney Friesen, *Reading Dionysus: Euripides' Bacchae Among Jews and Christians in the Greco-Roman World* (Minnesota: University of Minnesota, 2013), 167-168.

Origenes'in Titanlar mitosuna başvurduğu bir diğer bağlam ise Celsus'un ilahi değişmezlik eleştirisidir. Celsus'a göre Hristiyanların tanrı kabul ettikleri İsa'nın insan bedenine girmesi, acı çekmesi ve öldürülmesi ilahi değişmezlik anlayışıyla bağdaşmamaktadır. Origenes buna karşılık Yunan anlatılarında da benzer şekilde tanrısal figürlerin değişim, acı ve şiddetle ilişkilendirildiğini hatırlatır. Bu noktada Dionysos'un Titanlar tarafından kandırılması, Zeus'un tahtından indirilmesi ve parçalanması örneğini gündeme getirir. Ancak Origenes'in asıl vurgusu, yalnızca Yunan mitoslarında da tanrıların acı çektiğini göstermek değildir. Ona göre Yunanlar bu tür anlatıları alegorik biçimde yorumlayarak ruhla ilgili tartışmalara bağlamaktadır. Bu ifade, Titanlar mitosunun Orphik antropogoniyle ilişkisini hatırlatması bakımından önemlidir. Zira daha önce belirtildiği üzere Orphik geleneğe Dionysos'un parçalanması ve Titanların cezalandırılması, insanın Titanik beden ve tanrısal ruh taşıyan ikili yapısıyla ilişkilendirilmiştir. Origenes burada bu yorumu benimsemeyi, Yunanların kendi mitosları için sembolik ve alegorik yorum hakkını kullandıklarını, buna karşılık Hristiyan metinlerine aynı imkanın tanınmadığını gösterir. Bu nedenle Origenes'in Titanlar mitosuna başvurusu, Hristiyan apolojisinde Orphik yorum geleneğinin doğrudan kabulü anlamına gelmemekle birlikte bu yorumun Celsus'a karşı savunma bağlamında hatırlatılarak savunmasında kullandığını gösterir.⁴¹

Klement ve Arnobius'ta Titanlar mitosunu, Orphik pagan gizemlerinin kutsallık iddiasını tartışmaya açan ve okuyucuyu Hristiyanlığa yöneltmeyi amaçlayan apolojik bir örnek olarak kullanıldığı görülür. Klement, *Protreptikos*'ta Dionysos'un Titanlar tarafından kandırılması, parçalanması ve uzuvlarının pişirilmesi sahnelerine yer verir. Arnobius da büyük ölçüde Klement'i takip eden benzer bir anlatım sırası izler. Bu iki aktarımda dikkat çeken nokta, mitosun Orphik gelenekteki bütün anlam örgüsüyle verilmemesidir. Orphik bağlamda Titanlar mitosunu, Dionysos'un öldürülmesiyle tamamlanmaz, tanrının yenmesi, Titanların cezalandırılması, tanrının dirilmesi ve insanın Titanik beden ile Dionysosçu unsurdan oluşan ikili yapısının açıklanmasıyla antropogonik bir sonuca ulaşır. Klement ve Arnobius ise özellikle tanrının yenmesi ve Dionysos'un yeniden ortaya çıkması gibi Hristiyanlıkla daha doğrudan karşılaştırma imkanı doğurabilecek unsurlara yer vermez. Buna karşılık Dionysos'un çocuk gibi kandırılması, parçalanması ve pişirilmesi gibi pagan gizemlerini aldatma, şiddet ve ölüm etrafında tartışmalı gösterecek sahneler aktarılır.⁴² Herrero de Jáuregui'ye göre Klement ve Arnobius'un bu noktaları açıkça anlatmaması dikkat çekicidir. Bu suskunluk, kullandıkları pagan kaynağın anlatım biçimiyle ilişkili olabileceği gibi, Hristiyanların evharistiya uygulaması nedeniyle teofaji meselesine girmekten kaçınan apolojik bir tercih olarak da değerlendirilebilir.⁴³ Bu nedenle Klement ve Arnobius'un anlatımı, Titanlar mitosunu bütünüyle aktaran tarafsız bir aktarım olmaktan ziyade, Hristiyanlıkla teolojik rekabet veya rahatsız edici paralellik doğurabilecek unsurları sınırlandıran seçici bir kullanım biçimi olarak görülmelidir.

⁴¹ Origen, *Contra Celsum*, 4.14, 4.17; Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 356.

⁴² Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks*, trans. G. W. Butterworth (London: William Heinemann, 1919), 2.17-18; Arnobius, *Against the Heathen*, trans. Hamilton Bryce - Hugh Campbell, 5.19.

⁴³ Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity* (Berlin - New York: De Gruyter, 2010), 249, 355-356.

Böylece Orphik anlatının insanın kökeni, arınma ihtiyacı ve kurtuluş düşüncesiyle ilişkili yönü ele alınmaz, mitos, pagan gizemlerinin kutsallık iddiasını zayıflatacak biçimde yeniden konumlandırılır.

Titanlar mitosunun Hristiyan apolojisinde yeniden konumlandırıldığı bir diğer alan, asma ve şarap sembolizmidir. Önceki bölümlerde görüldüğü üzere natürist yorumda Dionysos, asma ve üzümle özdeşleştirilmiş, Titanlar tarafından parçalanması da üzümün ezilmesi, işlenmesi ve şaraba dönüşmesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu yorumda mitos, şarap yapımını ve asmanın mevsimsel döngü içinde yeniden canlanmasını açıklayan sembolik bir anlatı haline gelir. Hristiyan metinlerinde ise asma ve şarap sembolizmi İsa ile bağlantılı biçimde ele alınmıştır. Klement'in *Paidagōgos* eserinde İsa'yı ezilen büyük üzüm salkımı ve Söz ile ilişkilendirmesi bu açıdan dikkat çekicidir. Burada asma ve şarap, Hristiyan teolojisi içinde İsa'nın kimliği, ölümü, kanı ve kurtuluşla ilişkisi üzerinden yeniden anlamlandırılır. Klement'in yaklaşımı, aynı sembolik alanın Hristiyan anlam dünyası içinde yeniden kurulması şeklinde değerlendirilebilir. Böylece Dionysos'un parçalanmasını asma ve şarap döngüsüyle ilişkilendiren natürist sembolik alan, Hristiyan bağlamda İsa'nın çileli ölümü, kanı ve kurtarıcı işlevi etrafında farklı bir teolojik çerçeve içinde yeniden kurulmuş olur. Bu durum, Hristiyan yazarların Titanlar mitosunu ve ona bağlı sembolleri ya da yorumları bütünüyle reddetmediklerini, dahası bu sembolleri pagan anlamından ayırarak Hristiyan teolojisinin sınırları içinde yeniden tanımladıklarını göstermektedir.⁴⁴

Firmicus Maternus'ta Titanlar mitosunu, Hristiyan apolojisinin daha geç bir aşamasında euhemerist bir eleştiri aracına dönüştürür. IV. yüzyılın ortalarında, Hristiyanlığın imparatorluk düzeyinde güç kazandığı bir dönemde yazan Firmicus, Dionysos'un parçalanması anlatısını artık Hristiyanlıkla rekabet edebilecek kutsal bir pagan anlatısı olarak değerlendirmez. Onun yorumunda Dionysos, gerçek bir tanrı değil, sonradan tanrılaştırılmış bir insandır. Bu nedenle Titanlar mitosunu da tanrısal bir olayın ifadesi olmaktan çıkarılır ve saray çevresinde gerçekleşen iktidar mücadelesi, cinayet ve antropofaji anlatısı haline getirilir. Klement ve Arnobius'ta anlatılmayan bu sahne, Firmicus'ta artık teolojik açıdan sakıncalı bir teofaji olarak değil, insan dünyasına ait bir antropofaji örneği olarak sunulur. Böylece anlatının kutsal veya kurtuluşçu değeri ortadan kaldırılır, pagan tanrısallığının dayandığı mitos, ahlaki bakımdan sorunlu ve tarihsel olarak değersiz bir olay gibi gösterilir. Bu nedenle Firmicus'ta euhemerist yorum, yalnızca mitosunu rasyonelleştiren bir açıklama işlevi görmez. Aynı zamanda Dionysos'un tanrısallığını reddeden, pagan kültlerini itibarsızlaştıran ve Hristiyan polemiğini güçlendiren bir araç haline gelir. Bu yaklaşım, Hristiyan yazarların Titanlar mitosuna yönelik tutumunun zaman içinde değiştiğini de göstermektedir. Erken dönem apolojisinde benzerlikler açıklanmaya ve sınırlandırılmaya çalışılırken Hristiyanlığın güçlendiği dönemde Firmicus'ta mitos doğrudan pagan dininin yanlışlığını ortaya koyan tarihsel bir suç anlatısına dönüştürülmüş olduğunu akla getirir.⁴⁵

⁴⁴ Clement of Alexandria, *The Paedagogus (The Instructor)*, trans. William Wilson, 2.2, erişim 19 Şubat 2026, <https://www.newadvent.org/fathers/0209.htm>; ayrıca bk. Diodorus, *Library of History*, 3.62.1-8; Richard Seaford, *Dionysos*, 127.

⁴⁵ Firmicus Maternus, *On Error of Pagan Religions*, 6.1-5; Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 249, 355.

Bu örnekler, Hristiyan yazarların Titanlar mitosunu yalnızca reddedilen bir pagan anlatısı olarak ele almadıklarını, antik dünyada bu mitos etrafında oluşmuş yorum imkanlarını apolojik ve eleştirel amaçlarla yeniden kullandıklarını göstermektedir. Hristiyanlık bağlamında Titanlar mitos, Orphik, natürist ve euhemerist yaklaşımlar, önceki yorum imkanlarının Hristiyan apolojisi içinde seçilerek, sınırlandırılarak ve anlamı değiştirilerek kullanılması şeklinde değerlendirilmelidir. Böylece erken dönem Hristiyan yazarlar, bir yandan Dionysos ile İsa arasında kurulabilecek benzerlikleri kontrol altında tutmuş, diğer yandan pagan mitoslarının hakikat ve kutsallık iddiasını zayıflatmıştır. Bu süreçte Titanlar mitos, Hristiyan apolojisinin hem benzerlikleri yönettiği hem de pagan yorum geleneklerini kendi teolojik sınırları içinde yeniden işlevlendirdiği bir tartışma alanına dönüşmüştür.

Sonuç

Bu çalışma, Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması mitosunun antik dünyada farklı düşünsel ve dinsel bağlamlarda nasıl yorumlandığını ve bu yorumların yeniden işlevlendirildiğini ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu çerçevede mitos, tek bir dinsel geleneğe ait sabit bir anlatı olarak değil, farklı yorum geleneklerinde değişen anlamlar kazanan bir mitos olarak ele alınmıştır. Çalışmada öncelikle parçalanma anlatısının mitolojik çerçevesi ve başlıca unsurları ortaya konulmuş, ardından bu anlatının Orphik, natürist, euhemerist ve Hristiyan bağlamlarda kazandığı anlam katmanları değerlendirilmiştir. Böylece mitostaki unsurların her yorum geleneğinde farklı düşünsel ihtiyaçlara göre yeniden anlamlandırıldığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Mitosun anlatsal düzeyinde çocuk Dionysos'un kandırılması, parçalanması, uzuvlarının pişirilmesi veya yenmesi, kalbinin kurtarılması, yeniden ortaya çıkışı ve Titanların cezalandırılması gibi sahneler öne çıkmaktadır. Bu sahneler, anlatının temel çekirdeğini oluşturmakla birlikte antik kaynaklarda her zaman aynı biçimde aktarılmamıştır. Ayrıca parçalanma ve yeme temasının bazı Dionysos şenlikleriyle ilişkilendirilmesi, mitosun yalnızca metinsel bir anlatı olarak değil, kült ve sembolik çağrışımlara da sahip bir yapı içinde hatırlandığını göstermektedir.

Orphik gelenekte söz konusu mitos, tanrının başına gelen bir olayın anlatımından çıkarak insanın kökenini ve kurtuluş sürecini açıklayan bir antropogoni ve eskatoloji öğretisinin temeline yerleştirilmiştir. Bu yaklaşımda Titanların Dionysos'u parçalayarak yemesi ve ardından Zeus tarafından cezalandırılması, insanın Titanik ve Dionysosçu unsurlardan meydana gelen ikili doğasını açıklayan kurucu bir anlatıya dönüşmüştür. Böylece mitos, ruh-beden ilişkisi, arınma ihtiyacı, yeniden doğuş döngüsü ve kurtuluş düşüncesiyle bağlantılı bir öğreti çerçevesinde anlam kazanmıştır.

Natürist yorumlarda aynı anlatı, dinsel bir kurtuluş öğretisinin parçası olmaktan ziyade doğadaki bitkisel dönüşüm süreçlerinin sembolik ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Dionysos'un parçalanması, üzümün ezilmesi ve şaraba dönüşmesi süreciyle ilişkilendirilmiş, tanrının ölümü ve dirilişi ise asmanın ve bitkisel hayatın yeniden canlanmasıyla ilişkilendirilmiştir. Böylece mitos, doğadaki döngüyü ve şarap üretim sürecini açıklayan doğa alegorisi niteliği kazanmıştır. Euhemerist yaklaşımda mitosun tanrısal ve kozmik anlamı geri plana itilmiş, parçalanma ve yeme sahneleri saray

İçerik iktidar mücadelesi, cinayet ve antropofaji gibi tarihsel-rasyonelleştirici açıklamalarla yeniden kurulmuştur. Bu yaklaşımda Dionysos'un tanrısallık statüsü zayıflatılmış, anlatı geçmişte yaşanmış bir şiddet olayının efsaneleşmiş biçimi olarak değerlendirilmiştir.

Hristiyan apolojisinde ise Titanlar mitosunu, Orphik, natürist ve euhemerist yaklaşımlar sonra gelen bağımsız bir dördüncü yorum biçimi olmaktan ziyade, antik dünyada zaten dolaşımda olan yorum imkanlarının, apolojik ve eleştirel bağlamda seçici biçimde yeniden işlevlendirildiği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Justin Martyr'de mitostaki temalar üzerinden Dionysos ve İsa arasında kurulabilecek benzerlikler şeytani taklit söylemiyle açıklanmış, böylece benzerlikler inkar edilmeden, bunların teolojik değeri tersine çevrilmiştir. Orphik yorum gelenekleri ise Hristiyan yazarlar tarafından farklı biçimlerde kullanılmıştır. Origenes, Yunanların Dionysos'un parçalanması gibi anlatıları ruhla ilgili alegorik yorumlara bağladığını hatırlatarak bu yaklaşımları Celsus'a karşı savunma bağlamında işlevsel hale getirirken, Klement ve Arnobius mitosun Orphik anlam örgüsünü bütün halinde aktarmamış; tanrının yenmesi, yeniden ortaya çıkışı ve antropogonik sonuç gibi Hristiyanlıkla doğrudan karşılaştırma imkanı doğurabilecek unsurları geri planda bırakmıştır. Böylece Orphik anlatı, insanın kökeni ve kurtuluşu bağlamındaki öğretisel anlamından ayrılarak pagan gizemlerinin kutsallık iddiasını zayıflatacak biçimde seçici olarak kullanılmıştır. Natürist yorumla ilişkili asma ve şarap sembolizmi de Hristiyan bağlamda farklı bir anlam alanına taşınmıştır. Dionysos'un parçalanmasını üzümün ezilmesi ve şaraba dönüşmesiyle açıklayan natürist yorum, Klement'te İsa'nın ezilen üzüm salkımı, kanı ve kurtarıcı ölümü etrafında yeniden yorumlanmıştır. Bu durum, Hristiyan yazarların pagan sembolik alanını bütünüyle dışlamadığını, fakat onu kendi teolojik sınırları içinde yeniden tanımladığını göstermektedir. Euhemerist yorum ise hem Hristiyanlığa yönelik eleştiride hem de Hristiyanların eleştirisinde değersizleştirici bir işlev görmüştür. Celsus, İsa'nın tanrısallık statüsünü Dionysos ve benzeri Yunan tanrısallık şahıslarının tanrılaştırılma anlatılarıyla aynı düzleme çekerek Hristiyan öğretisinin ayrıcalıklı konumunu zayıflatmaya çalışmıştır. Firmicus Maternus'ta ise aynı euhemerist eğilim ters yönde kullanılmış, Dionysos gerçek bir tanrı değil, saray içi cinayet ve antropofaji anlatısının merkezindeki tarihsel bir figür gibi sunulmuştur. Böylece Titanlar mitosunu, Hristiyan apolojisinde benzerlikleri kontrol eden ve pagan mitoslarının hakikat iddiasını sınırlayan polemik bir araca dönüşmüştür.

Bu farklı yorum biçimleri birlikte değerlendirildiğinde, Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması mitosunun antik dünyada tek bir anlam çerçevesi içinde anlaşılmadığı açıkça görülmektedir. Titanlar mitosunu, yalnızca Dionysos'un başına gelen dramatik bir olayın anlatımı değil, antik düşüncede farklı yorum gelenekleri içinde yeniden kurulan ve Hristiyan apolojisinde antik dönemdeki bu yorumların seçici biçimde yeniden işlevlendirildiği çok katmanlı bir anlatı çekirdeği olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

Arnobius. *Against the Heathen*. Trans. Hamilton Bryce - Hugh Campbell. New Advent. <https://www.newadvent.org/fathers/0631.htm>. (Erişim 19.02.2026).

Burkert, Walter. *Greek Religion*. Trans. John Raffan. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

- Burkert, Walter. *İlkçağ Gizem Tapıları*. Çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Cicero, Marcus Tullius. *Tanrıların Doğası (De Natura Deorum)*. çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Clement of Alexandria. *The Exhortation to the Greeks/Προτροπτικός πρὸς Ἑλληνας - the Rich Man's Salvation and the Fragment of an Address Entitled to the Newly Baptized*. (with Eng.) Trans. George William Butterworth. Cambridge MA: Harvard University Press, 1960.
- Clement of Alexandria. *The Paedagogus (The Instructor)*. Trans. William Wilson. New Advent. <https://www.newadvent.org/fathers/0209.htm>. (Erişim 19.02.2026).
- "Council in Trullo (A.D. 692)", trans. Henry Percival, New Advent, <https://www.newadvent.org/fathers/3814.htm> (Erişim 17.02.2026).
- Diodorus Siculus. *Library of History (Βιβλιοθήκη Ἱστορική)*. Vol. II (Books II.35-IV.58). (with Eng.) Trans. Charles Henry Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.
- Diodorus Siculus. *Library of History*. Vol. 3: Books IV.59-VIII. Translated by C. H. Oldfather. London: William Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. Çev. Ali Berktaş. C. 1. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Frazer, James George. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*. Çev. Mehmet H. Doğan. C. 1. İstanbul: Payel Yayınları, 2004.
- Friesen, Jade Courtney. *Reading Dionysus: Euripides' "Bacchae" Among Jews and Christians in the Greco-Roman World*. Minnesota: University of Minnesota, 2013.
- Gamble, Harry Y. "Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43". *Vigiliae Christianae* 33/1 (1979), 12-29.
- Guthrie, William Keith Chambers. *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*. Princeton: Princeton University Press, 1952.
- Jáuregui, Miguel Herrero De. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Julius Firmicus Maternus, *On Error of Pagan Religions*. Trans. Clarence A. Forbes. New York: Newman Press, 1970.
- Julius Hyginus. "Fabulae". trans. R. Scott Smith - Stephen M. Trzaskoma, *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae: Two Handbooks of Greek Mythology*. Indianapolis: Hackett Pub, 2007).
- Justin Martyr. *The First Apology*. Trans. Marcus Dods - George Reith. New Advent. <https://www.newadvent.org/fathers/0126.htm>. (Erişim 19.02.2026).
- Justin Martyr. *Dialogue with Trypho*. Trans. Marcus Dods - George Reith. New Advent. <https://www.newadvent.org/fathers/0128.htm>. (Erişim 19.02.2026).
- Logeion. <https://logeion.uchicago.edu>. (Erişim 26.01.2026) Çevrimiçi Antik Yunanca ve Latince Sözlük.
- Macchioro, Vittorio. "Orphism and Paulinism". *The Journal of Religion* 8/3 (1928), 337-370.
- Macchioro, Vittorio. *From Orpheus to Paul a History of Orphism*. London: Constable & Company Limited, 1930.
- Melena, Jose L. *The Pylos Tablets*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2021.
- Moore, Clifford Herschel. *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

- Murphy, Richard T. "Orphism and the New Testament". *The Catholic Biblical Quarterly* 8/1 (1946), 36-51.
- Origen. *Contra Celsum*. Trans. Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Orphic Fragments*. (with Eng.) Ed. Otto Kern. <https://www.hellenicgods.org/the-orphic-fragments-of-otto-kern>. (Erişim 19.02.2026).
- Otto, Walter F. *Dionysus: Myth and Cult*. Trans. Robert B. Palmer. London: Indiana University Press, 1965.
- Ovidius. *Dönüşümler*. Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Panel Yayınevi, 1994.
- Öyken, Ekin. *Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Platon. *Kratylos*. Çev. Suad Y. Baydur. Ankara: Maarif Vekaleti, 1944.
- Plutarch. "Consolation to His Wife/Παραμυθητικός Πρὸς τὴν Γυναῖκα". (with Eng.) Trans. Phillip Howard De Lacy - Benedict Einarson. *Moralia*. c. 7. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
- Plutarch. "The Eating of Flesh 1/Περὶ Σαρκοφαγίας Λόγος α'". (with Eng.) Trans. Harold Cherniss - William Helmbold. *Moralia*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.
- Rohde, Erwin. *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*. Çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Seaford, Richard. *Dionysos*. London - New York: Routledge, 2006.
- Yücel, Çağatay. "Dionysos Bayramları ve Şenlikleri". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (2015), 151-164.

İbrahim Beyyûmî Medkûr'un Perspektifinden Fârâbî'de Nübüvvet Teorisi: Bir Literatür Tahlili*

Yasin TECER**


Selahattin AKTİ***

Öz: İslam düşünce tarihinde nübüvvet meselesi, akıl ile vahiy arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklama çabalarının merkezinde yer alan temel sorunlardan birisi olarak öne çıkar. Fârâbî, bu sorunu hem epistemolojik hem de siyasal boyutlarıyla sistematik bir çerçeveye kavuşturan önemli bir filozoftur. O, nübüvveti sadece teolojik bir olgu olarak değil, insanın bilişsel yetileri, metafizik düzen ve toplumsal organizasyonla ilişkili bütüncül bir yapı içerisinde ele almak suretiyle İslam felsefe tarihinde özgün bir model ortaya koymuştur. Söz konusu modelin modern dönemde yeniden yorumlanması, İslam felsefesinin özgünlüğü, akıl-vahiy ilişkisi ve din-felsefe uzlaşısı gibi tartışmalar açısından önem taşımaktadır. İslam düşüncesinin önde gelen isimlerinden Mısırlı düşünür İbrahim Beyyûmî Medkûr'un 20. yüzyılda bu yönde yaptığı çalışmalar dikkat çekicidir. Bu makale, Medkûr'un *Nazariyyetü'n-Nübüvve 'inde'l-Fârâbî* adlı monografisinde Fârâbî'nin nübüvvet teorisine dair geliştirdiği yorum analitik bir çerçevede incelemektedir. Araştırmanın merkezinde, Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin epistemolojik, psikolojik ve siyasî boyutları ile Medkûr'un bu teoriye getirdiği modern yorumun değerlendirilmesi yer almaktadır. Makale, hem klasik İslam felsefesi literatüründeki ilgili tartışmaları hem de oryantalist söylemin İslam düşüncesine yönelik menfi iddialarını dikkate alarak, Medkûr'un Fârâbî okumasının özgünlüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Makale, öncelikle Medkûr'un entelektüel portresini çizerek başlar. Hem geleneksel Ezher eğitiminden geçmiş hem de Sorbonne'da Batılı akademik disiplini özümsemiş bir akademisyen olarak Medkûr, İslam felsefesini rasyonel ve eleştirel bir zemin üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Medkûr'un Fârâbî okuması yalnızca tarihî bir metin analizi değil, aynı zamanda İslam felsefesinin özgünlüğünü kanıtlama çabası olarak öne çıkar. Ona göre Fârâbî, Grek felsefesini körü körüne takip eden bir nakilci değil bilakis onu İslam vahyi ile harmanlayarak yepyeni bir sentez oluşturan kurucu bir zihindir. Devam eden bölümlerde makale Medkûr'un, Fârâbî'nin görüşlerini nasıl ele aldığını ortaya koymaya çalışır. Fârâbî'nin nübüvveti salt teolojik bir dogma olarak değil belirli bir epistemik süreç ve bilişsel yetkinlik düzeyi olarak ele aldığını vurgular. Ona göre nübüvvet, insan zihninin Faal Akıl ile kurduğu ittisal sonucunda ortaya çıkan en yüksek bilgi formudur. Binaenaleyh peygamber hem aklı yetkinliği hem de güçlü muhayyile kapasitesi sayesinde ilahî hakikati kavrayabilen ve bunu topluma aktarabilen güçlü bir figürdür. Medkûr, bu yaklaşımın kelimelerin mucize ve ilahî seçilmişlik vurgusundan ayrıldığını kabul etmekle beraber vahyin ilahî kaynağını reddetmediğini özellikle belirtir. Makale, Medkûr'un muhayyile kavramına yaptığı özel vurguya dikkat çeker. Zira Fârâbî'de muhayyile, sıradan bir hayal gücü değil, soyut hakikatleri sembolik ve temsilî formlara dönüştürebilen yaratıcı bir güçtür. Bu yönüyle peygamber, filozofun soyut kavramlarla ulaştığı hakikati halkın anlayabileceği sembolik dile çeviren bir kişidir. Medkûr, Fârâbî'nin din-felsefe ilişkisine çatışmacı değil, tamamlayıcı bir anlayış sunduğunu savunur. Sonuç olarak makale, Medkûr'un Fârâbî yorumunun güçlü yönlerini ortaya koyarken, onun İslam felsefesini modern dünyada yeniden konumlandırma çabasına da vurgu yapar.


Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Fârâbî, İbrahim Medkûr, Nübüvvet, Faal Akıl, Muhayyile, Felsefe-Din ilişkisi.

* Bu makale, birinci yazarın "Fârâbî Düşüncesinde Nübüvvet Teorisi" adlı doktora çalışmasından üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE. yasintecer@hotmail.com.

 ORCID: 0000-0002-5199-7803

*** Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE. selakti@comu.edu.tr.

 ORCID: 0000-0001-5464-8740

The Theory of Prophethood in al-Fârâbî from the Perspective of İbrâhîm Bayyûmî Madkour: A Literature Analysis

Abstract: In the history of Islamic thought, the problem of prophethood (nubuwwa) stands out as one of the central issues in attempts to explain the nature of the relationship between reason and revelation. Al-Farabi emerges as a major philosopher who systematized this problem within both epistemological and political frameworks. He approached prophethood not merely as a theological phenomenon, but as a holistic structure related to human cognitive faculties, the metaphysical order, and social organization, thereby offering an original model in the history of Islamic philosophy. The reinterpretation of this model in the modern period holds particular significance for contemporary debates concerning the originality of Islamic philosophy, the relationship between reason and revelation, and the reconciliation of religion and philosophy. In this context, the works of the prominent Egyptian thinker Ibrahim Bayyumi Madkour in the twentieth century deserve special attention. This article examines, within an analytical framework, Madkour's interpretation of al-Farabi's theory of prophethood as presented in his monograph *Nazariyyat al-Nubuwwa 'inda al-Farabi*. The study focuses on both the epistemological, psychological, and political dimensions of al-Farabi's theory of prophethood and Madkour's modern reinterpretation of this theory. Taking into account both the relevant discussions in classical Islamic philosophical literature and the critical claims of orientalist discourse regarding Islamic thought, the article aims to demonstrate the originality of Madkour's reading of al-Farabi. The article begins by outlining Madkour's intellectual profile. As a scholar trained in both the traditional educational system of al-Azhar and the modern academic environment of the Sorbonne, Madkour sought to reconstruct Islamic philosophy on a rational and critical foundation. His reading of al-Farabi is not merely a historical analysis, but also an attempt to demonstrate the originality and intellectual autonomy of Islamic philosophy. According to Madkour, al-Farabi was not a passive transmitter of Greek philosophy; rather, he was a foundational thinker who synthesized it with Islamic revelation to produce a new philosophical system. Subsequent sections of the article analyze how Madkour interprets al-Farabi's views. Al-Farabi's conception of prophethood is presented not as a purely theological dogma, but as a specific epistemic process and a level of cognitive perfection. In this framework, prophethood represents the highest form of knowledge attained through the conjunction (ittişâl) of the human intellect with the Active Intellect. Accordingly, the prophet is portrayed as an exceptional figure who, through both intellectual perfection and a powerful imaginative faculty, is capable of apprehending divine truths and conveying them to society. While acknowledging that this perspective differs from the emphasis of theologians on miracles and divine election, Madkour insists that it does not deny the divine origin of revelation. The article further highlights Madkour's particular emphasis on the faculty of imagination (mukhayyila). In al-Farabi's philosophy, imagination is not a mere faculty of illusion, but a creative power capable of translating abstract truths into symbolic and representational forms. In this sense, the prophet transforms the philosophical truths grasped by the intellect into symbolic language accessible to the broader public. Madkour thus argues that al-Farabi proposes not a conflictual but a complementary relationship between religion and philosophy. In conclusion, the article underscores both the strengths of Madkour's interpretation of al-Farabi and his broader effort to reposition Islamic philosophy within the modern intellectual context.

Keywords: Islamic Philosophy, Al-Farabi, Ibrahim Madkour, Prophethood (Nubuwwa), Active Intellect, Imagination, Religion-Philosophy Relationship.

Giriş

İslam felsefesi tarihinde en çok tartışılan meselelerden birisi de nübüvvetin felsefi ve rasyonel zeminde nasıl temellendirileceği sorusudur. Bu tartışmanın merkezinde yer alan düşünürlerden birisi olan Fârâbî (ö. 950), peygamberliği hem epistemolojik hem psikolojik hem de siyâsî boyutlarıyla ele alarak İslam düşüncesinde özgün bir teori ortaya koymuştur. Fârâbî'nin nübüvvet teorisi, bir yandan kelimcilerin yaptıkları eleştiriler, diğer yandan peygamberlik karşıtı yaklaşımlarıyla bilinen bazı düşünürlerin fikirleriyle karşı karşıya gelmiş, modern dönemde ise Ernest Renan gibi oryantalistlerin, 'İslam felsefesinin Yunan düşüncesinin taklidi olduğu' yönündeki iddiaları bağlamında yeniden tartışma konusu olmuştur. Bu çok katmanlı tartışma zemini, Fârâbî'nin nübüvvet teorisini modern akademik yöntemlerle ele alan ve bu makalenin de konusu olan İbrahim Beyyûmî Medkûr'un (1902-1995) çalışmalarını önemli kılmaktadır.

Fârâbî'nin anlayışında Peygamberliğin elde edilebilir bir merhale olarak takdim edilmesi, kelimciler açısından i'câz (mucize) kavramının reddedilmesi veya ihmal edilmesi biçiminde

algılanarak Fârâbî'nin akılcılıkla itham edilmesine sebep teşkil etmiştir.¹ Diğer taraftan İsmailîlerin, Fatımî devletindeki halifelerin otoritelerini meşrulaştırmak gayesine matuf olarak Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesinin kullanıldığını iddia etmeleri teorinin siyâsî bağlamla iltisakına matuf eleştirilerin bir nevi açılımı niteliğindedir.² Tarihi süreç içerisinde İbn Râvendî gibi peygamberliği inkâr eden, İslam'ın temellerini sarsmaya ve medeniyetini içeriden yıkmaya çalışanların verdikleri zararlar da Fârâbî'nin nübüvvet teorisini ele almasında etkili olmuştur.³ Nitekim Aydınlı da Medkûr'a dayanarak, İbn Râvendî ve Zekeriya er-Râzî'ye yönelik olarak ortaya koyduğu rivayet edilen kayıp iki reddiyeler de hesaba katıldığında, Fârâbî'nin nübüvvet öğretilerine teolojiye dayalı bir misyon yüklemek de mümkündür.⁴

Gerek nübüvvet inkarcısı olanlar ve gerekse Fârâbî'nin peygamberlik nazariyesini eleştiren İbn Tufeyl⁵ gibi Müslüman düşünürler İbrahim Beyyûmî Medkûr'un dikkatinden kaçmamıştır. İslam düşünce tarihçisi ve filozofu olarak 20. yüzyıldaki İslam felsefesi araştırmalarının yeniden canlanmasındaki önemli isimlerinden biri olan Medkûr, Fârâbî'nin bu çok katmanlı teorisini modern akademik metotlarla inceleyen nadir kişilerden biridir. Başta klasik İslam felsefesi olmak üzere yaptığı çalışmalar, bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların düşüncelerinin modern dünyaya nakledilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Medkûr'un Fârâbî'nin nübüvvet teorisine yapmış olduğu katkı, bu komplike teorinin dayandığı felsefî temelleri açığa çıkarmak, onun düşünce sistemindeki yerini netleştirmek ve tarihsel bağlamına oturtmak şeklinde olmuştur. Medkûr, felsefî ve rasyonel kavramlarla Fârâbî'nin nübüvveti açıklama gayretini vurgulayarak, onu akılcı geleneğin önemli bir temsilcisi olarak İslam düşüncesinde önemli bir konuma yerleştirmiştir. Fârâbî'nin metafizik, bilgi kuramı ve siyasî boyutuyla kurguladığı nübüvvet teorisini Medkûr, analitik bir şekilde değerlendirerek hem yöntem hem de tarihî açıdan akıl-vahiy ilişkisini yeniden tahlil etmiştir.

İslam ve Batı felsefeleri arasında oluşturduğu ilişki ve karşılaştırmaya dayalı yaklaşım, Medkûr'un fikir dünyasını şekillendiren temel öğeyi meydana getirmektedir. Genelde İslam felsefesi, özelde ise Fârâbî üzerine Medkûr'un yaptığı çalışmaların arka planında, oryantalistlerin on dokuzuncu yüzyılının bıraktığı ağır yıkımları onarma amacı yatar. İslam felsefesinin kendine has bir disiplin olduğu üzerine düşüncelerini temellendiren Medkûr; Batılı oryantalistlerden Ernest Renan gibilerinin iddialarını reddederek, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozoflarının, Yunan mirasını eleştirel bir süzgeçten geçirerek değerlendirdiklerini ve özgün bir felsefî teori oluşturduklarını ortaya koyar.⁶ Medkûr, oryantalistlerin iddia ettiği Grek taklitçiliği suçlamasından İslam felsefesini kurtarmayı gaye edinir. O, Renan'ın; Sâmi ırkının mitoloji ve soyut düşünceye kapalı

¹ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 69-108; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-Maârif, 12. Basım, 2022), 239-251; Yaşar Aydın, "Fârâbî'de Nübüvvet Öğretisi", *İslami Araştırmalar* 2/8 (1988), 44.

² Medkûr; Fârâbî'nin nübüvvet teorisindeki peygamber olgusunun, imamet doktriniyle çatışmasının İsmailî Müeyyidiyye Meclisleri'nde eleştirildiğini belirterek, aslında bu eleştirilerin Fârâbî'ye dönük olmayıp, onun felsefe ve dini sentezlemede başarılı olmadığını değil, otorite kontekstinde siyasal araçsallaştırmaya açık bir vaziyette olduğunu belirtir. İbrahim Beyyûmî Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye: Menhec ve Tatbîkühü* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976), 1/111.

³ Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 84.

⁴ Aydın, "Fârâbî'de Nübüvvet Öğretisi", 37.

⁵ Bk. Selahattin Akti, *Dînî, Siyasi ve Felsefî Arka Planıyla Hay bin Yakzan* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 247-255.

⁶ Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 25-35.

olduğunu, buna bağlı olarak İslam felsefesinin salt Yunan mirasının Arapça bir maskeyle kamufle edildiğini iddia ettiğini belirtir.⁷ Sâmi-Ârî ayrımı üzerinden Renan'ın kurduğu bu yapıyı metodolojik olarak parçalayan Medkûr'a göre felsefe, belli bir ırkın tekelinde değil insani bir gereksinimdir. Medkûr, Renan'ın, 'Sâmi akıl sadece birlik içgüdüsüyle hareket eder ve felsefi sentez yapamaz' şeklindeki iddiasına karşılık olarak, Fârâbî'nin nübüvvet teorisini bir karşı kanıt olarak öne sürmektedir. Yunan akılcılığı ile İslamî vahyi tek bir potada eriten Fârâbî'nin nübüvvet teorisi önemli bir felsefî sentez örneği olarak değerlendirilmektedir. Onun gibi bir filozofun ortaya çıkışı bile Medkûr'a göre Renan'ın ırkçı determinizmini geçersiz kılmaya yetmektedir. Medkûr, İslam felsefesinin yalnızca Grek felsefesinin birebir kopyası olmadığını, üretken ve özgün bir entelektüel miras olduğunu belirterek, yeniden yorumladığı nübüvvet teorisinin bunun en açık ve en güzel misali olduğunu göstermeye çalışmıştır. İslam Felsefesini, Yunan felsefesinin Arapça uyarlaması olarak gören Batılı oryantalistlerin bakış açılarını eleştiren Medkûr, Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesinin bu subjektif eleştirileri boşa çıkaran mühim bir örnek ortaya koyduğunu önemle ifade etmiştir. Halbuki Yunan felsefesinde nübüvvet teorisinin bir benzeri bulunmamaktadır. Bu nazariye, Yunan ve İslam düşünceleri arasındaki meydana gelen yoğun etkileşimlerin ortaya çıkardığı yeni bir teoriden başkası değildir. Medkûr İslam düşünürlerinin Yunan müktesebatını eleştirel bir süzgeçten geçirerek değerlendirdiklerini ve özgün bir felsefî sentez meydana getirdiklerini vurgulamıştır.⁸

Fârâbî'nin nübüvvet anlayışını epistemik, teolojik, psikolojik ve siyâsî boyutlarıyla detaylı olarak inceleyen ve aynı zamanda doktora çalışması olan Medkûr'un *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî* adlı eseri, sadece bir metin tahlili olmaktan çok, İslam felsefesine dair doktriner ve tarihî bir sentez ortaya koymaktadır. Medkûr; Kahire mektebinin derin mirasını, Sorbonne geleneğinden tevarüs ettiği rasyonel disiplin ile bir araya getirerek, oryantalistlerin donmuş bir müze nesnesi olarak gördükleri İslam felsefesini bu iddialardan arındırmış; onu dinamik, iç tutarlılığı olan ve yaşayan bir disiplin olarak yeniden inşa etmiştir.

Bu makale, 20. yüzyıl İslam düşüncesinin ihyasında kritik bir rol oynayan Mısırlı akademisyen İbrahim Beyyûmî Medkûr'un *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî* (Fârâbî'de Nübüvvet Teorisi) adlı monografisini analitik bir çerçevede incelemeyi amaçlamaktadır. Medkûr'un söze konusu eserinde Fârâbî'nin nübüvvet anlayışına getirdiği sistematik yorum ve bu yorumun modern İslam felsefesi literatüründeki yeri analiz edilecektir. Makale bu bağlamda üç temel hedefi gözetmektedir: İlk olarak Medkûr'un Fârâbî araştırmalarındaki konumunu ve entelektüel arka planını ortaya koymak, ikinci olarak Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin ana kavramları olan Faal Akıl, muhayyile ve siyâsî liderlik arasındaki ilişkileri Medkûr'un perspektifiyle incelemek ve son olarak, Medkûr'un, İslam felsefesini Yunan düşüncesinin basit bir taklidi olarak gören oryantalist iddialara karşı geliştirdiği savunmayı ele almaktır. Belirlenen bu amaçlar doğrultusunda çalışmada, nitel bir araştırma deseni benimsenmiş olup yöntem olarak Medkûr'un birincil kaynakları üzerinden analitik metin okuması yapılmıştır. Böylece çalışma, sadece Medkûr'un kendisini ve monografisini tanıtmakla

⁷ Medkûr, *Fî'l-Felsefetü'l-İslâmiyye*, 15-16; Ali Ertuğrul, "Tez ve Antitezler Bağlamında Ernest Renan'a Karşı Yazılan Reddiyeler", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel Sayı (2019), 57-58.

⁸ İbrahim Beyyûmî Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî* (Kahire: Dâru'l-Muharrir el-Edebî, 2016), 6, 48-49.

kalmayıp, Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin güncel felsefi tartışmalar açısından taşıdığı değeri de yeniden yorumlamayı hedeflemektedir.

İbrahim Beyyûmî Medkûr: Hayatı, Fikirleri ve Eserleri

Klasik İslam felsefesi ve Arap düşünce tarihinde dil bilimci, akademisyen, yazar, sosyal reformcu ve filozof olarak kabul gören Medkûr; geleneksel anlamda dinî eğitim geleneğine sahip köklü bir aile içinde 1902 yılında Mısır'ın Cize şehrindeki Ebu'n-Numrus köyünde dünyaya geldi. İlköğretimini ve hafızlığını köyünde, lisansını da Kahire'de Dârü'l-Ulûm'da tamamladı (1927). Bu kurum ileriki dönemlerde tesis edilecek olan ve modern eğitim veren Kahire Üniversitesinin çekirdeğini teşkil edecektir.⁹ Gençliğinden itibaren Mısır'ın millî olaylarına katılan İbrahim Medkûr, 1919 ihtilaline iştirak eden öğrencilerle beraber hapse atıldı. Ulemanın Ezher Üniversitesi'ndeki derslerine katıldı. Devrinin önemli ilmî şahsiyetlerinden dersler aldı. Hukuk ve edebiyat alanlarında öğrenim gördüğü Paris Sorbonne Üniversitesi'nde lisans ve felsefe alanında doktorasını tamamladı (1934). Medkûr, doktora sonrası Mısır'a döndü (1937) ve İslam felsefesi profesörü olarak Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde görev yaptı.¹⁰ Taha Hüseyin'in vefatı üzerine Arap Dil Akademisi'nin başkanı oldu (1974). Mısır Milli Kütüphanesi'nde özellikle Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille*'si olmak üzere *İhvân-ı Safa Risaleleri* gibi pek çok esere dair önemli çalışmalarda bulundu.¹¹ Princeton Üniversitesi tarafından kendisine fahrî doktora unvanı verildi.¹² 4 Aralık 1995 yılında Kahire'de vefat etti. Ölümünün ardından düşünce mirasını ihya etmek üzere birçok ülkede programlar düzenlenmiş, anısına makaleler ve kitaplar yayınlanmıştır.

Medkûr'un yapmış olduğu çalışmalar İslam felsefesi tarihi, İslam düşüncesinin yenilenmesi ve Arap-İslam kültür mirası olarak üç başlık altında toplanabilir. Fârâbî çalışmaları salt bir metin tahliliyle sınırlı olmayıp; onun fikrî bağlamını, etkilendiği kaynakları ve kendinden sonraki filozoflara bıraktığı mirası da ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Medkûr'un eserlerinden bazıları şunlardır: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*,¹³ *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*,¹⁴ *Fi'l-Felsefetü'l-İslâmiyye: Menhec ve Tatbîkühü, el-Mu'cemu'l-Ulûmu'l-İctimâiyye*,¹⁵ *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî, el-Mu'cemu'l-Felsefî*,¹⁶ *Mea'l-Hâlidîn*.¹⁷

Arap akademi dünyasında ve yirminci yüzyılın ortasında Medkûr'un monografisi, İslam felsefesini yeniden keşfetme sürecinin bir mahsulüdür. Bu dönemin en belirgin özelliklerinin başında, modern Batı felsefesi ile geleneksel din eğitimi arasında köprü kurma gayreti gelmektedir.

⁹ İlhan Kutluer, "Medkûr, İbrahim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/322.

¹⁰ Kutluer, "Medkûr, İbrahim", 28/322.

¹¹ Kutluer, "Medkûr, İbrahim", 28/322.

¹² Kutluer, "Medkûr, İbrahim", 28/322.

¹³ İbrahim Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1934). (İbrâhim Medkûr, Sorbonne Üniversitesi'nde iki ayrı tez hazırlayarak 1934 yılında doktorasını tamamlamıştır. Ana Doktora Tezi: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe: ses traductions, son étude et ses applications.*)

¹⁴ İbrahim Madkour, *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane* (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1934). (Tamamlayıcı Doktora Tezi olan bu eser, Fârâbî'yi müstakil bir felsefe okulunun kurucusu olarak tescil etmekle birlikte daha çok İslam felsefe geleneğinde Fârâbî'nin konumunu incelemektedir.)

¹⁵ İbrahim Beyyûmî Medkûr, *el-Mu'cemu'l-Ulûmu'l-İctimâiyye* (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1975).

¹⁶ İbrahim Beyyûmî Medkûr, *el-Mu'cemu'l-Felsefî* (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmmetu li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1983).

¹⁷ İbrahim Beyyûmî Medkûr, *Mea'l-Hâlidîn* (Kahire: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1981).

Fârâbî'nin nübüvvet teorisini çağdaş bir perspektifle ele alan ve böylece İslam felsefesinin özgün bir düşünce geleneği olmasını yeniden yorumlayarak çağdaş dünyaya yaptığı beyanlarıyla teoriye ilişkin kritik bilgiler sunan Medkûr, Fârâbî gibi düşünürler aracılığıyla bu düşünce geleneğinin gösterdiği gelişme ve terakkülere önemli vurgular yapmıştır. Bu bağlamda Medkûr'un en önemli katkısı şudur: Din ve felsefenin İslam düşüncesi tarihinde her zaman çatışma içinde olmadığını; tam aksine Fârâbî gibi büyük mütefekkirlerin bu iki geleneği bilinçli bir şekilde sentezlediğini akademik seviyede ortaya koymuş olmasıdır. Özellikle Gazzâlî sonrası 'İslam'da felsefenin öldüğü' yargısına dönük bu iddia başta Renan'dan Fazlurrahman'a kadar uzanan münakaşalara ilişkin güçlü bir karşı argüman ortaya koymaktadır.

Fârâbî'nin nazariyesini akılcı bir biçimde ele alışı Medkûr'a göre, çağdaş dönemde nübüvvet anlayışının değerinin artırılmasına hizmet edebileceğini ifade edebilen bir perspektif sunar. Çağdaş dünyada bu teorinin din ile bilim arasında bir diyalog köprüsü olabileceğini belirten ve vahyi, bilginin kaynaklarından biri olarak kabul eden Medkûr, deneye dayalı ve rasyonel bilgiyi de kuşatan bir biçimde vahyi, entegre bir bilgi düzeni içerisinde yerleştirir. Düşünürün nübüvvet meselesini doğall- psikolojik bir düzleme yerleştirme çabası, zamanımızdaki dinî epistemoloji sahasında süregelen münakaşalarla direkt bir ilişki içerisinde: Vahiy deneyimi nasıl bir şekilde tanımlanmalıdır? İnsan zihninin olağandışı bir kapasitesinin yansıması mıdır yoksa dışardan bir müdahale mi söz konusudur? Her ne kadar Medkûr bu soruları doğrudan sormasa da bu soruların her ikisiyle de Fârâbî'nin yaklaşımının gerilimli şekilde ilişkisinin olduğunu göstermektedir. Fârâbî'nin teorideki hem dinî, hem de felsefî hakikati bütünleştiren yaklaşımı, çağdaş dünyada Medkûr'a göre din ve felsefe arasında var olagelen yüksek tansiyonun azaltılarak normal hale getirilmesine yardımcı olabilecektir.¹⁸

Din ve felsefeyi hakikatin görünen iki yüzü şeklinde karma bir görünüm olarak takdim ettiği Fârâbî'nin bu ikisi arasındaki uzlaşma modeli, günümüzdeki din ve bilim arasındaki ayrışmayı aşma girişimleri için bir ilham kaynağı olabilir. Bu yaklaşım aynı şekilde Medkûr açısından modern İslam düşüncesindeki kamplaşmalara takılmama adına da destekleyici bir çarpan etkisi sunabilir. Teori, modern İslam düşüncesindeki iki aşırı akım arasında orta yollu bir model sunar; yani ne akli öne çıkarıp nakli tamamen dışlar ve ne de nakli öne çıkarıp akli topyekûn dışlar, bilakis bu ikisinin arasında kalan orta yolu tercih eder. Medkûr, Fârâbî'nin bilginin her iki kaynağına da saygı duyduğunu ve bunların birbiriyle tutarsız olmadıklarını, bilakis birbirlerini tamamladıklarını vurgular.¹⁹ Felsefe varsa nübüvvet neden ihtiyaç var? sorusuna Fârâbî üzerinden ortaya koyduğu yanıtla, dinin toplumsal işlevini rasyonelleştirdiğini belirten Medkûr'a göre, felsefe seçkin bir azınlık grubun (*havas*) yoludur; fakat toplumsal düzenin sağlanması ve adaletin tesis edilmesi için kitlelerin (*avam*) hakikatle buluşması elzemdir ve bu da ancak nübüvvetin sembolik diliyle sağlanabilir. Medkûr'a göre Fârâbî'yi incelemek İslam'ı incelemekten ayrı tutulamaz. Onun nübüvvet teorisi salt bir felsefî fikir olmanında ötesinde; akıl ile vahiy, felsefe ve din arasında bağ oluşturan önemli bir

¹⁸ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 48-49, 60-62, 82, 106.

¹⁹ Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 11-20.

fikirsal yönelimi de ifade etmektedir.²⁰ O, İslam felsefesinin özgünlüğünü ve üretkenliğini belirginleştirmeye gayret etmiş, kendinden önceki ve sonraki felsefelerle ilişkilerini ortaya koymuş; fikri düşmanlık ve bağnazlıktan uzak, ilmî bir şekilde takdim etmenin yanında, düşünce tarihindeki doğru yerine konumlandırmaya özen göstermiştir.²¹ Medkûr, içeriklerini İslam felsefesi ve İslam düşüncesinin oluşturduğu birçok eserini hem Arapça hem Fransızca yayınlayarak, İslam felsefesine uluslararası akademik çevrelerin ilgi duymasını sağlamış, hem de araştırmacıların müracaat ettiği bir kaynak olmuştur. Nitekim Zarkasyi de Medkûr'a istinâden Fârâbî'nin bu uzlaştırıcı yaklaşımını; felsefe ile din, akıl ve vahiy arasında orta bir konumda olduğu şeklinde bir sonuca bağlar.²²

Fârâbî'nin Nübüvvet Teorisi Hakkında Medkûr'un Tahlilleri

Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde önceliği, epistemolojik temelin kritiğine ayıran Medkûr'a göre teoriyi özgün kılan en önemli husus, hiç şüphesiz onu epistemik bir temel üzerine inşâ etmesi ve felsefî bir çerçeveye oturtmasıdır. Onun epistemolojik evreninde ilahî bilginin nasıl insana ulaştığı sorusu, Medkûr'un incelemesinin merkezinde yer almaktadır. Fârâbî'ye göre varlık hiyerarşisi, en tepede Bir ile başlayan ve on kozmik akıl kategorisi vasıtasıyla ay-altı âleme uzanan Platoncu bir yapıya sahiptir. Bu dizilimin onuncu ve son halkasını oluşturan Faal Akıl, insan zihnine bilgi veren vahyin ilk ilahi kaynağı olarak da işlev yürütmektedir. Fârâbî'nin bu epistemik kapsamını Medkûr şöyle özetlemektedir: Yeterli entelektüel hazırlık ve ahlakî arınmayı tamamladığında insan zihni, Faal Akıl ile bağlantılı bir hâle gelir; bu bağlantı vasıtasıyla hakikat, dışarıdan gelen ilahi bir ışık gibi zihne yerleşir.²³ Buradaki temel iddia epistemik anlamda şudur: Nübüvvet keyfi seçim veya bir ayrıcalık değil, belirli bir ruhi ve entelektüel donanımın kaçınılmaz neticesidir. Nübüvvet, teolojik bir dogmadan ziyade Medkûr'un analizinde insanın bilişsel kapasitesinin epistemik en üst seviyesini temsil eder. Peygamber sadece vahiy alan olmayıp aynı zamanda üstün akıl gücü sebebiyle Faal Akıl ile iletişim kurabilen biridir. Bu noktadan nazar edildiğinde o, nübüvveti, nebînin aklî kabiliyetleriyle iltisaklı görmeyen ve nebî olmanın ilahî bir seçim olduğunu kabul eden kelamcılardan ayrılır.²⁴ Fârâbî'nin özgünlüğü Medkûr'a göre, nebînin vahiy almasındaki aklî bir süreç olarak yaptığı açıklamalarda ve peygamberliğin müstefâd akıl terimiyle ilintilendirilmesinde tebarüz etmektedir. Zihnini müstefâd akıl seviyesine gelecek kadar olgunlaştıran peygamber; ma'kûlâtı, Faal Akıl ile irtibat kurarak alandır. İnsan için bilgi edinme sisteminin haricinde olmayan vahiy, bilginin en yüksek mertebesini ifade eder.²⁵ Medkûr'un buradaki vurgusuyla kritik bir ayırım öne çıkmaktadır: Fârâbî'de insan, filozof olarak akıl vasıtasıyla ve peygamber olarak da muhayyile üzerinden Faal Akıl'dan bilgi edinmektedir.²⁶ Nitekim Medkûr'a göre buradaki ayırım katı bir hiyerarşi anlamına gelmez; aksine Fârâbî'nin, nihaî olarak ideal peygamber tipolojisini her iki yetiye sahip olması gereken bir insan olarak tasavvur ettiğini özenle vurgulamaktadır.²⁷ Düşünce tarihindeki farklı

²⁰ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 21.

²¹ Medkûr, *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, 11-15.

²² Zarkasyi, Amal fethullah. "Nazariyyat al-Nubuwwah 'inda al-Fârâbî". (*Al-Jâmi'ah* 63/6, 1999), 186.

²³ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 11-13, 18-19.

²⁴ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 64-65, 88-90.

²⁵ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 11, 18-20, 61-62.

²⁶ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 12-13.

²⁷ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 10-11.

okumalar arasında Medkûr Fârâbî'nin vahiy ve nübüvvet anlayışını indirgemeci bir şekilde ele alan yaklaşımlardan belirgin bir biçimde ayrılmaktadır. Nitekim bazı yorumcular, Fârâbî'nin kuramını, vahyin ilahi kaynağını zayıflatan ve onu tamamen nebînin aklî çabasının bir ürünüymiş gibi gösteren hatalı bir okuma ile ele almışlardır. Bu yaklaşım açısından vahiy, sanki Tanrı'dan gelen ilâhî bir iletim değil de nebînin kendi aklî gayretinin bir sonucu gibi anlaşılmaktadır. Oysa Medkûr bu tür değerlendirmelerin aksine Fârâbî sisteminde vahyin ilâhî kaynağını koruduğunu belirtir. İlâhî bilgi, insanın bilgi edinme süreçleriyle ilintilendirilirken, vahyi tamamen içkin ve öznel bir aklî üretime indirgemez. Bilakis vahiy, Faal Akıl'la kurulan ilişki üzerinden izah edilir. Bu açıdan peygamberlik hem ilâhî hem de insanın bilişsel yapısıyla alakalı bir süreçtir. Sonuç olarak Medkûr, Fârâbî'yi diğer yorumculardan farklı bir şekilde, vahiy alan insanı ne tamamen pasif bir alıcı konumuna yerleştirir ne de vahyi tamamıyla insan aklına indirger. Onun sisteminde peygamber hem filozof olarak aklî yetisi hem de nebîlik bakımından muhayyile gücü vesilesiyle, aktif bir halde vahyi alan fakat ilâhî kaynağa da açık bir özne olarak yerleştirilir. Bu yaklaşım, Fârâbî'nin kuramındaki bütünlüğü ve dengeyi muhafaza eden daha isabetli bir okuma şeklinde öne çıkar. Nitekim Salih Aydın da bu seviyeye erenlerin Faal Akıl ile irtibat kurabileceklerine dair aynı isabetli okumaya vurgu yapar ve Fârâbî'de filozofun peygamberden üstün olduğu şeklinde yargıda bulunanların onu yanlış okuduklarını belirtir.²⁸

Medkûr'un Fârâbî'nin teorisini tahlilde belki de en özgün katkısı gerçekleştiren boyut, tahayyul gücünün nübüvvet teorisindeki belirleyici rolünü netleştirmesidir. Muhayyile, klasik Aristocu psikolojide; konumu duyarlar ile akıl arasında yer alan, algı izlenimlerini depolayan ve bu izlenimleri yeniden düzenleyen orta bir yetidir. Bu kavramı köklü biçimde dönüştüren Fârâbî'ye göre muhayyile, sadece pasif bir depolama yetisi değil; aynı zamanda aktif şekilde yeni imgeler, formlar, simgeler ve benzetmeler üretebilen yaratıcı bir güçtür. Medkûr muhayyile kuvvesini, soyut hakikatleri bile sıradan insanların idrak edebilecekleri sembollere dönüştüren adeta bir tercüme bürosu olarak görür. Muhayyile; uykuda iken, gündelik bilinçten bağımsızlaştığında, Faal Akıl'dan gelen mesajları edinebilmek için son derece elverişli bir ortama kavuşmaktadır.²⁹ Nübüvvet için muhayyilenin gerçek manada önem kazanması ise uyku hâlinin ötesinde meydana gelmektedir: Peygamberlerin muhayyilesi, uyanıklık hâlinde de Faal Akıl'dan gelen hakikatleri sembolik imgeler hâlinde alabilmektedir. Bu, peygamberî vahiy ile sıradan rüya görme arasındaki temel ayrımı oluşturmaktadır.³⁰ Medkûr, Fârâbî psikolojisinde tahayyul yetisi üzerinden peygamberin özgünlüğünü açıklar: Filozof hakikati soyut kavramlarla alırken, peygamber bu soyut feyzi güçlü muhayyile yetisiyle somut sembollere, rüyalara ve uyarılara dönüştürür.³¹ Muhayyile, Faal Akıl'dan gelen ışığı halkın anlayabileceği renklere dönüştüren bir prizma gibidir. Medkûr'a göre Fârâbî'nin muhayyile gücü ve nübüvvet arasında kurduğu bağ, aslında İslam geleneğindeki vahiy anlayışıyla uzlaştırma gayretinde yer almaktadır. Fârâbî, vahyi aklî bir biçimde izaha çalıştığından muhayyile

²⁸ Salih Aydın, "Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2011), 15/2, 294.

²⁹ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 14-16.

³⁰ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 20.

³¹ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 13-21.

yetisine odaklanarak, ilâhî bir olgu olan vahyi inkâra kalkmamış, aksine onu tutarlılığı olan felsefî bir düzlem içerisinde açıklamaya gayret etmiştir.³² Fârâbî'ye göre hakikatin, felsefede kavramsal ve soyut bir düzlemde, dinde ise temsilî ve sembolik anlatım şekilleriyle ifade edilmesi, din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair aynı hakikatin farklı anlatım biçimleri olarak kurgulandığını yansıtması açısından kritik bir işleve sahiptir.

Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin siyaset felsefesiyle ilişkilendirilmesi, Medkûr'un üzerinde önemle durduğu bir diğer konudur. Nübüvvet teorisi Fârâbî'nin siyaset felsefesinden ayrılamaz bir şekilde bütünleşiktir. Medkûr bu bütünlüğü monografisinin merkezî tezlerinden biri olarak incelemekte ve şöyle izah etmektedir; Fârâbî için peygamber, aşkın bir bilginin sadece taşıyıcısı değil, aynı zamanda bu bilgiyi *el-Medînetü'l-Fâzıla* toplumunu inşâ etmek için kullanan hem manevi bir rehber hem de bir siyaset adamıdır.³³ Medkûr'un aktarımına göre Fârâbî, *Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* adlı eserinde ideal şehrin yöneticisini (el-reîsü'l-evvel) detaylı biçimde resmetmektedir. Bu yönetici; kusursuz aklî ve bedenî donanımına, bilgeliğe, güçlü muhakeme yeteneğine, adalete ve ahlakî erdemlere sahip olmalıdır.³⁴

Nübüvvetin yalnızca metafizik veya epistemolojik bir tema olarak değil, ayrıca siyâsî bir fenomen olarak Fârâbî'nin nübüvvet teorisini ele alması yine onun özgünlüğünü ifade etmesi bakımından kayda değer bir konumdur. Yunan felsefesinin bilmediği siyâsî kapsamı nübüvvet teorisine ilave eden Fârâbî, erdemli şehirde ilk başkan, yasa koyan, öğretmenlik ve rehberlik yapan biri olarak peygamberi konumlandırmıştır. Bu noktada Medkûr, Fârâbî'nin Platon'dan ne kadar yararlandığını ve ondan ne kadar ayrıştığını net bir şekilde ortaya koyar. Platon'un *Devlet*³⁵ adlı eserinde yer alan filozof-kral modeli, Fârâbî'de İslam'ın peygamber-halife idealiyle harmanlanmaktadır. Medkûr'a göre Fârâbî, Platon'un filozof-kral modelini alarak ona İslami bağlamda yeni bir boyut kazandırmıştır. Hikmetin hem teorik hem de pratik kısmını, ilâhî bilgi ile siyasi yönetimi cem eden peygamber tipolojisinde temsil etmiştir.³⁶ Böylelikle nübüvvet, Fârâbî'nin sisteminde yalnızca aşkın bir bilgi aktarımı olmakla kalmayarak toplumun siyasi-ahlakî dönüşümünü gerçekleştiren aktif bir güce dönüşmektedir. Peygamberin aldığı vahiy, toplumsal bir düzene dönüşmedikçe nübüvvet süreci tamamlanmış sayılmamaktadır. Medkûr bu sentezi, İslam felsefesinin cesur ve özgün hamlelerinden biri olarak görmektedir.³⁷ Bu çerçevede Aydınlı'nın da tesbit ettiği üzere ilk başkanda sözü edilen, kitap getiren bir peygamberden daha çok gaybtan haber veren ve ilâhî olanla sürekli irtibat halinde olan kâmil bir insan olmasıdır. Onun öğretisi risalet değil nübüvettir.³⁸

³² Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 18-20, 61, 67.

³³ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 7-9.

³⁴ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 10.

³⁵ Bk. Platon, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2024).

³⁶ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 8-12, 68.

³⁷ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 20-21.

³⁸ Aydınlı, "Fârâbî'de Nübüvvet Öğretisi", *İslâmî Araştırmalar*, (1988), 2/8, 37.

Medkûr'un Fârâbî'nin Nübüvvet Teorisine Katkıları

Nazariyyenin kaynaklarını Medkûr detaylı olarak analiz etmek suretiyle teoriyi tarihî bağlamına yerleştirerek önemli bir eklemede bulunmaktadır. Medkûr'un risalesi, doğrudan birincil kaynakları işleyen titiz bir tarihî ve filolojik metodoloji üzerine bina edilmiştir. Monografisinde Fârâbî'nin nübüvvetle ilişkin görüşlerine temel teşkil eden eserler *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Tahsîlü's-Saâde*, *Kitâbu'l-Mille*, *Fusûlün Müntezea* ve çeşitli risaleler tematik bir bütünlük kapsamında ve kronolojik bir şekilde incelenmektedir.³⁹ Bu teori öylesine rastgele bir şekilde ortaya çıkmamış, aksine çeşitli kaynaklar arasındaki komplike bir etkileşimden sadır olmuştur. Fârâbî nübüvvet düşüncesini Medkûr açısından sadece İslam'ın vahiy fenomeni kapsamında değil, aynı zamanda kendisini etkileyen Antik-Yunan düşüncesinden ve bilhassa Neoplatonculuğun sudûr teorisi ile Aristoteles'in psikolojisi ekseninde incelemiştir. Fârâbî'nin nübüvvet olgusunu değerlendirmesi de Platoncu Faal Akıl (Nous) kavramı ile Aristoteles'in akıl ve nefis teorilerini birleştirerek açıklamaya çalıştığını ifade etmektedir.⁴⁰ Medkûr, Kindî'nin başlattığı din ve felsefe arasındaki uzlaşma tasarımı Fârâbî'nin çok daha ileri bir seviyeye vardırıldığını belirterek; nübüvvet meselesini felsefî sisteminin merkezine yerleştirmek suretiyle onu aşmış olmaktadır. Din ve felsefe birbirine paralel bir biçimde iki gerçeklik alanı olarak değil, aynı hakikate giden iki yol şeklinde görülmüştür. Felsefe toplumdaki seçkin sınıfa burhanî bir dille hitap ederken; nübüvvet ise insanlara sembolik bir anlatım dilini ve örneklendirmeyi tercih eder.⁴¹ Medkûr'a göre Fârâbî'nin nübüvvet teorisi; ne salt bir şekilde Yunan taklidi ne de akılcılıktan kopuk bir teolojidir, bunun aksine her ikisinin de üzerinde özgün bir sentezdir.⁴²

Medkûr'a göre Fârâbî nübüvvet teorisinde sudûr, varlık hiyerarşisi ve Faal Akıl gibi metafizik düzeni; aklın kademeleri, muhayyile yetisi ve nefsin güçleri gibi psikolojik boyutu ve Erdemli Şehir, Filozof-Kral/İlk Başkan gibi siyaset felsefesini beraberce inceleyerek aralarındaki bağlantıların üzerinde durur. Bu sistematik okuma şekli ise, okuyucunun Fârâbî'yi minimize edilmiş parçalar hâlinde olmaksızın bütüncül bir filozof olarak kavramasına imkân sunmaktadır. Fârâbî'nin felsefî sisteminde nübüvvet fenomeni izole bir konu değildir. O, varlığın başlangıcı olan İlk Neden'den aşağıya doğru uzanan ve ideal toplum düzenine kadar devam eden bütüncül bir yapının kilit noktası olduğunu ifade eder. Faal Akıl aracılığıyla peygamber hem metafizik âlemle temas kuran hem de Faal Akıl'dan edindiği bilgileri Erdemli Şehrin kanunları ve yönetmelikleri olarak pratik alana ileten kişidir.⁴³ Fârâbî'nin Faal Akıl kavramını Aristoteles'ten devraldığını ve bunu radikal bir şekilde dönüştürdüğünü gösterdiğini ifade eden Medkûr'a göre; Aristoteles tarafından temelde soyutlama işlemini izah eden bir kozmolojik unsurken; bu kavram Fârâbî'de gerek vahyin kaynağı ve gerekse nübüvvetin epistemolojik temeli hâline gelmektedir.⁴⁴ Bu dönüşüm Medkûr tarafından sadece kaydedilmekle kalmaz, onun içsel mantığı felsefî bir düzleme yerleştirilerek izahı da yapılır; salt bir

³⁹ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 7-8.

⁴⁰ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 12, 50-53, 59-62.

⁴¹ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 6, 21, 48-49, 62, 80, 106.

⁴² Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 16-17.

⁴³ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 6-7, 21, 61-68.

⁴⁴ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 10-11.

metafizik kavram veya kozmik bir ilke olarak Faal Akıl kavramı ele alınmaz, aynı zamanda Allah ile insan arasında elçilik yapan metafizik ve epistemolojik bir ilke olarak da betimlenir. Medkûr'a göre bu yaklaşım, İslam'ın vahiy düşüncesi açısından bir sorun oluşturmaz, bilakis akla muvafık felsefî bir açıklama sunar. Faal Akıl Allah'tan bildirilen vahyin peygambere ulaştırıcısı durumunda aracılık yapan vahiy meleğidir. Ruhü'l-Emin veya Ruhü'l-Kudüs olarak Faal Akıl kavramının belirlenmesi, Kur'anî olan bu terimleri kamufle etmek amacına matuf bir şekilde ödünç kullanmak için alınmaz; tam tersine, dînî kavram ile felsefî kavram arasında reel bir uyuşma görmesi sebebiyle böyle yapar.⁴⁵ Aydınli ise Fârâbî'de ay altı alem ve insan açısından önemli konumda yer alan Faal Akıl ile İslam inancındaki vahiy meleği olan Cebrail'in identik varlıklar olduğunu belirterek bu özdeşliği teyit eder.⁴⁶ Salih Aydın ise bu özdeşliğin vahyin ilâhî kaynağını zedelediğini, insana asıl vahyedenin İlk Sebep olduğunu ve bu nedenle Fârâbî'nin peygambere vahyedenin aslında Allah olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷

Daha önce Fârâbî hakkında çalışma yapan bazı yorumcular, ağırlıklı olarak nübüvvetin aklî bir süreç olduğu yönünde görüş serdetmişler; muhayyilenin üstlendiği rolü ise ikinci plana bırakmışlardır. Medkûr ise, bu dengesizliği izâle ederek muhayyile gücünün bilhassa halkı muhatap alan dînî söylemin şekillenmesinde büyük önem arz eden vazgeçilmez işlevini ön plana koymaktadır.⁴⁸ Aydın ise bu dengeye vurgu yaparak, nübüvvetin yalnızca muhayyile yetisine irca edilemeyeceğini belirtir. Fârâbî'nin nübüvveti izah ederken mütehayyile, müstefâd akıl ve Faal Akıl olmak üzere üç temel kavramdan yardım aldığını söyler. Nübüvvetin sadece muhayyile ile açıklanmasının yanlış bir âdet olarak yerleştiğini vurgular. Yanlış olan kısmın muhayyile kuvvesinin kemalının peygamberde muakkile kuvvesinin kemali üzerine ilave bir özellik olduğunun vurgulanmayışında olduğunun altını çizer.⁴⁹ Fârâbî'nin muhayyile kuvvesine verdiği sıradışı önemi fark eden Medkûr, ortaya koyduğu açıklamalarla bunu dile getirir: Vahiy sadece entelektüel bir kavram değil, aynı zamanda peygamberin en kâmil seviyede tahayyul kuvvesi vesilesiyle Faal Akıl'dan gelen soyut bilgilerin tikel bilgilere, sembollere ve imgelere dönüştürülmesi süreci olduğunu belirtir. Muhayyile gücü vesilesiyle peygamber gerek uykuda ve gerekse uyanık halde iken metafizik âlemlerle irtibatını devam ettirir ve almış olduğu küllî bilgileri cüzî formlara çevirir. Sadece hayal kurmak olmayan muhayyile gücünün, soyut hakikatleri toplumsal yasalara ve kurallara dönüştüren bir güç olduğunu müdafaa eder. Bu psikolojik yeti üzerinden peygamberin neden bir yasama otoritesi olduğunu izah eder. Eğer peygamberdeki bu muhayyile yetisi olmasaydı, vahiy yalnızca elit bir azınlığın anlayabileceği adeta matematiksel bir gerçeklik olarak kalırdı; oysa muhayyile gücü sayesinde vahiy toplumsallaşmış olur ve din haline gelir.⁵⁰

Fârâbî'nin görünüşte doğaüstü olarak kabul edilen vahiy ve nübüvvet gibi olguları; akıl ve tahayyul kuvvesinin yetkinleşmesini, ittisal ve Faal Akıl'dan feyezana gibi aklî ve psikolojik işleyişlerle

⁴⁵ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 61, 67, 87.

⁴⁶ Aydınli, "Fârâbî'de Nübüvvet Öğretisi", 38.

⁴⁷ Salih Aydın, *Fârâbî Felsefesi Melekût, Nübüvvet ve Ahiret İnancı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023), 153. (Bundan sonraki atıflarda kitabın ismi sadece Fârâbî Felsefesi olarak ifade edilecektir.)

⁴⁸ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 13-14.

⁴⁹ Aydın, *Fârâbî Felsefesi*, 156.

⁵⁰ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 12.

açıklamaya gayret ettiği cesur çabalarının önemini vurgulayan Medkûr; düşünürün nübüvveti izah edilemez veya mistik bir olgu halinde bırakmayı gaye edinmediğini, bilakis peygamberliği onun felsefî sisteminin makul bir neticesi olarak ortaya koymak olduğunu belirtir. Medkûr yapmış olduğu tahlilde, esasa konu olan müstefâd akıl seviyesini, tahayyül gücünün rolünü ve Faal Akıl'ın üstlenmiş olduğu vazifeleri, bu rasyonel çerçevenin temel unsurları olarak ele alır. Ona göre bu akılcı izah vahyin ilâhî oluşuna hâlel getirmediği gibi aksine onu, felsefî bir uyum zemininde tahkim ettiğini savunur. Medkûr açısından, Fârâbî'nin peygamberliği psikolojik ve rasyonel bir süreç olarak kurgulaması, vahyi bir entelektüel faaliyet mertebesine indirgeme riski taşımaktadır. Bu rasyonelleştirme çabası, nübüvveti sanki yoğun felsefî eğitim sürecinin doğal bir neticesiymiş gibi gösterme tehlikesini beraberinde getirir. Fakat Medkûr açısından, bir hakikatin rasyonel olması onun ilâhî olmasına mâni değildir; bilakis İslam'ın evrenselliğinin bir kanıtı da ilâhî olanın en yüce formunun aklî olmasında yatmaktadır.

Din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair Medkûr'un yaptığı yorum da önemli bir yer tutar. Bu bölüm monografinin en çok atıf yapılan kısımlarından birisi olup, Fârâbî'nin din ve felsefeyi uzlaştırma projesini en kapsamlı biçimde inceleyen bölümdür. Fârâbî'nin temel tezini burada Medkûr şu şekilde hülâsa eder: Özde aynı olan hakikati din ve felsefe farklı yöntemlerle ifade eder; din onu imge ve sembol diliyle aktarırken, felsefe ise onu akıl yoluyla kavramaktadır. Din ve felsefe arasında keşfettiği denklem açısından aralarında harici bir adaptasyon bulmaya çalışmaktansa, nübüvveti felsefî sisteminin bir parçası olarak ortaya koyan Fârâbî, hem filozofun ulaştığı en üst düzey aklî bilginin, hem de peygambere ulaştırılan vahyin aslında aynı kaynaktan, Faal Akıl aracılığıyla İlk Neden'den iletildiğini belirtmektedir. Fârâbî'nin uğraşı verdiği bu uzlaştırmanın felsefî esaslarını ve metodunu kritik eden Medkûr; peygamberin, bir filozofun bilgeliğinin yanında aynı zamanda kanun koyuculuğunun da pratik becerisine sahip ideal bir lider olarak konumlandırılışına dair açıklama getirir. Filozof ve peygamber her ikisi de Faal Akıl'dan bilgi alırlar ve fakat peygamberi filozoftan ayıran husus ma'kûlâtı, duysal formlara dönüştürebilen güçlü bir muhayyile kuvvesine sahip olmasıdır.⁵¹ Medkûr'a göre Fârâbî'nin bu yaklaşımı, nübüvveti entelektüel ve psikolojik bir fenomen olarak ortaya koyması, bazı çevrelerce yanlış anlaşılan bir husustur. Fârâbî'nin, peygamberliğin ehemmiyetini zayıflattığı yönünde özellikle de kelimacılar tarafından suçlamaların yöneltildiğini belirten Medkûr, kimi modern düşünürlerin de onun felsefeyi dine tabi kıldığını ifade eder. Oysa Fârâbî ne dini felsefeye ve ne de felsefeyi dine tabi kılmayıp, her ikisini de hakikatin iki yansıması şeklinde insanların farklılıklarına da hitap eden entegre bir teori meydana getirmiştir.⁵² Bu tespiti Salih Aydın da, dinin felsefeye tâbi kılınmadığı yönünde teyit eder: *"Aslında filozofun kavram kuyumcusu olduğunu düşünmeden okumak yanlış anlamaya sebep olmaktadır. 'Millet ve din, hemen hemen eş anlamlıdır.' Yani aralarında çok ince bir mana farkı bulunmaktadır demektir... Fârâbî 'Din, felsefenin tahtındadır.' demiyor."*⁵³ İslam düşüncesinde esaslı bir dönüşüm gerçekleştirdiğine işaret eden Fârâbî'nin bu yaklaşımı; din ve felsefenin artık birbirlerinin rakipleri

⁵¹ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 11, 18-19, 21, 89-90.

⁵² Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 48-49, 62, 67.

⁵³ Aydın, *Fârâbî Felsefesi*, 134.

değil, bilakis birbirlerini tamamlayıcı iki bilgi yolu olarak değerlendirilmektedir. Bu sentezi tarihî bağlamına oturtan Medkûr, özellikle Eş'arî ve Mutezile arasındaki tartışmaları da göz önünde bulundurarak Fârâbî'nin hangi özgün zemini aştığını belirtirken, neden kendinden sonra gelen İslam filozoflarını derinden etkilediğini de göstermektedir.⁵⁴

Medkûr'un dikkat çektiği önemli bir diğer konu da Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesinin evrensel boyutudur. Nübüvvet meselesi Medkûr'a göre Müslümanların inancına has bir İslamî fenomen değil, aynı zamanda bu sınırı aşarak tüm semâvî dinleri de kapsayan ve hatta peygamberlik iddiasında bulunan herkese tatbik edilebilecek olan evrensel bir insanî peygamberlik teorisi ortaya koyarken, fikir dünyasındaki akılcı ve insanlı eğilimi de belirginleştirir.⁵⁵ Nübüvveti özellikle İslam'a has bir fenomen olarak tanımlamayan Fârâbî; bunun aksine dinî-siyasî liderliğin evrensel manada belirli şartların ürünü olduğunu ima etmektedir.⁵⁶ Medkûr açısından bu bakış açısı, hem özgün hem de potansiyel olarak provokatif sayılmaktadır. Fârâbî'nin, peygamberliği tarihî süreç içerisinde, insanlığın gelişim aşamalarına uygun bir olgu olarak tasavvur ettiğini belirten Medkûr'a göre zamanın, toplumların ve şartların değişmesiyle çeşitlilik arz eden şeriatler, insanların anlayışlarına ve farklılıklarına göre de değişiklik gösterir. Bu perspektif Fârâbî'yi, nübüvveti tarihin akışı içerisinde tahakkuk etmiş bir kesinti ve âdetin ihlali olarak kabullenen kalamcılardan farklı bir yerde konumlandırır.⁵⁷

Nübüvvet nazariyesine dair Medkûr'un önemli katkılarından biri de şudur: Sofistike bir düşünür olan Fârâbî'nin fikirlerini, modern akademik dil ve yöntemin araçlarıyla anlaşılabilir, sistemli ve açık bir biçimde sunmasıdır. Düşünürün eserlerinde geçen kapalı ifadeleri, okuyucuların ve araştırmacıların anlayacakları bir formata dönüştüren Medkûr, klasik metinlerde yer alan anlam kaymalarını tespit etmekle kalmamış, nübüvvet teorisini çağdaş epistemoloji ve siyaset teorisiyle beraber konuşabilecek bir berraklığa taşımıştır.

Medkûr'un Katkılarına Yönelik Değerlendirmeler:

Büyük Fârâbî mütehasısı olan İbrahim Medkûr'un, "Ehl-i Sünnet bütün Kur'an ve Sünnetin getirdiğine iman etmiştir fakat Fârâbî'de bunu bulmak zordur," demesi ve buna örnek olarak rûhânînin cismânî ile ittisalinin mümkün olmadığını ifade ettiğini söylemesi gerçekten fahiş bir hatadır. Hatta bunu Sabîlikteki inanca bağlaması ise daha vahim bir hatadır.⁵⁸ Oysa filozof hadiste geçen anlatıdan ötürü⁵⁹ bütünüyle Ehl-i Sünnet'e ittiba eder gibi "meleklerin bir hakiki zevatının olduğunu bir de onların insanlara kıyasları hasebiyle bir zevatının olduğunu"⁶⁰ ifade etmiştir ki onun Kur'an ve Sünnet'e son derece bağlı olduğunu gösterecektir. İşte bu nassı İbrahim Medkûr gözden kaçırmış veya filozofun bu eserine meşkur addedip pek itibar etmemiş gibidir. Buradaki hakiki zevatı

⁵⁴ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 25.

⁵⁵ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 45-46, 64, 67, 71, 107.

⁵⁶ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 7.

⁵⁷ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 43-44, 61, 68, 80, 106.

⁵⁸ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 67.

⁵⁹ Muhammed el-Behiy, "Fârâbî el-müveffik ve's-şârih", *Ebü Nasr el-Fârâbî fi zikrâ el-elfiyye li vefâtihî*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1403/1983), 55.

⁶⁰ Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikme*, (thk. Muhammed Hasen Âli Yâsîn), (Bağdat: İntişârât Bîdâr, 1394, Kum: 1405), 56. Fas, 87.

ruhanî itibarı, insanlara kıyasla zevatı ise temessülî zevatıdır. Onlar bu temessülî zevatıyla insanlarla muhatap olurlar ve Hazret-i Meryem'de ve Dıhyetü'l-Kelbî'de olduğu gibi insanlar onları müşahede eder ve seslerini duyarlar.⁶¹ İşte bu örnekte açıkça görüleceği üzere bu eserin itibara alınmaması veya bu bilginin gözden kaçırılması filozofun fikir bütünlüğünü yok eder. Nitekim Salih Aydın da, bir eseri fihristlerde geçmiyor diye Fârâbî'ye nispetinden vazgeçmenin metodik bir hata olduğunu vurgulayarak aynı ilkeyi savunur.⁶²

Birincil kaynakları filolojik titizlikle ele alması hiç şüphe yok ki Medkûr'un monografisinin en güçlü yanını oluşturmaktadır. Fârâbî metinlerinin birçoğunun zor ulaşılabilir el yazmaları hâlinde kaldığı veya henüz neşredilmediği bir dönemde, Medkûr bu materyallere bizzat ulaşmış, günümüz araştırmacılarına ve okuyucularına sistematik bir okuma sunmuştur.⁶³ Teorinin kavramsal yapısını detaylı bir şekilde açıklayan Medkûr, Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesini tarihsel bağlamına oturtmuştur. Fârâbî üzerine kaleme alınmış daha az bilinen kaynaklar da dahil olmak üzere dönemin İsmâilî literatürüne ait el yazmalarına ulaşmış ve bu materyalleri tahlillerine entegre etmiştir. Medkûr'un monografisinde belirginleşen filolojik derinlik, diğer çalışmalar arasında risalenin temayüz etmesine olanak sağlamıştır. Terminolojik netlik Medkûr'un ikinci güçlü yanını ortaya koymaktadır. Medkûr'un kalemi altında teoride yer alan Faal Akıl, muhayyile, nübüvvet ve siyasî liderlik kavramları arasındaki köprüler, istikrarlı bir şekilde tarif edilmekte; girift bir terminoloji içerisinde okuyucu kaybolmadan Fârâbî'nin sistemini idrak edebilmektedir. Güçlü olduğu diğer bir yönü ise karşılaştırmalı perspektifidir. Medkûr, düşünürü yalnızca İslam düşüncesi içerisine kısıtlamaz; aynı zamanda Platon ve Aristoteles ile hesap görmesini, İbn Sînâ ve İbn Meymûn'a olan tesirlerini de değerlendirmeye tabi tutarak evrensel felsefe tarihi içerisinde konumlandırmaktadır.⁶⁴ Fârâbî'nin Yunan ve İslam felsefeleri arasında kurguladığı sentezi, dikkatlice ve başarılı bir biçimde ortaya koyan Medkûr; İslam düşüncesinin salt bir Yunan felsefesi tekrarı olmadığını açığa kavuşturarak teorinin özgünlüğüne vurgu yapmıştır,

Medkûr monografisinde, gerek Antik Yunan dönemine ait Aristoteles'in *De Anima* ve Plotinus'un *Enneadlar* isimli metinlerini ve gerekse gerek İslamî eserleri diyalektik bir yaklaşımla birleştirerek numuneler ortaya koyar. Fakat Medkûr'un; İslam'daki vahiy olgusuna bu teoriyi uyarlarken, kelâm ilmine ait terminolojiyi göz ardı ettiği belirtilmiştir.⁶⁵ Bazıları onun teoriyi idealize ederek nazariyede problemlili olan konulara yeterince açıklamada bulunmadığını belirtmişlerdir. Düşünürün teorisini tahlil ederken Medkûr'un, bazı modern düşünceleri yansıtmaya meyyal olduğu ve yer yer anakronizme düştüğü yönünde tenkitler yapılmıştır. Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesini Medkûr, özellikle rasyonel ve bilimsel bir izah getirme gayreti olarak sunmakta; bunu çağdaş psikoloji biliminin bulgularıyla örtüştüren analizler doğrultusunda yapmaktadır.⁶⁶ Halbuki Fârâbî eserlerinde, çağdaş manada bilimsel bir metot savında bulunmamaktadır. Bu durum tarih-yazımı

⁶¹ Ğâzânî, İsmail el-Hüseynî eş-Şenb, *Şerhu Fusûsi'l-Hikme*, thk. Ali Evcebî, (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2003/1381), 128.

⁶² Aydın, *Fârâbî Felsefesi*, 176.

⁶³ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 30.

⁶⁴ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 88-89.

⁶⁵ Herbert Alan Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*, çev. Erkan Kurt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 57-93.

⁶⁶ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 15.

(historiography) perspektifinden geriye dönük anakronizm olarak vasıflandırılabilir. Kimileri de Medkûr'un dinî hassasiyetle taşıdığı bazı kaygıların, teoriyi tahlil ederken etki altına aldığı ve kuramın radikal bazı unsurlarını yumuşattığını dile getirmişlerdir. Fârâbî okumasında Medkûr'un normatif ve analitik boyutları yer yer birbirine karıştırdığı görülmektedir. Düşünürün ne söylediğini nakletmekle ne söylemesi gerektiğini ima etmek arasındaki çizginin, birçok yerde belirsizleşmesi söz konusudur. Medkûr'un; özellikle İbn Hazm ve daha sonrakiler ile Fârâbî'nin skolastik çevresindeki eleştirmenleri yeterince ciddiye almaması da eleştiri yapılan hususlar arasındadır. Bu eleştirmen çevreler, nübüvvet meselesini Fârâbî'nin doğal bir sürece indirgediğini ve böylelikle vahyin ilâhî kaynağını zımnen inkâr ettiğini iddia etmişlerdir.⁶⁷ Medkûr'un katkılarını Muhammed Âbid el-Câbirî (1935-2010) gibi çağdaş bazı mütefekkirler de tenkit etmişlerdir. Câbirî'ye göre Medkûr, Fârâbî'nin eserlerinin elverdiğinden daha fazla, onu din ile uyumlu okuma eğilimindedir; oysa Fârâbî, Medkûr'un resmettiğinden çok daha radikal bir filozoftur.⁶⁸

Sonuç

Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesi Medkûr'un analizleri bağlamında salt bir dinî doktrin değil; Faal Akıl, muhayyile ve siyaset teorisini kapsayan bir felsefî sistem olduğunu ortaya koymaktadır. Fârâbî düşüncesinde peygamber, evrensel hakikate kavuşan ve bu hakikati insanların anlayabileceği dile çevirerek erdemli şehri inşa eden kişidir.⁶⁹ Bu yaklaşım, din ve felsefeyi karşı karşıya getirmeyen ve her ikisini de birbirlerini tamamlayıcı konumlara yerleştiren bir sentezin neticesidir. Eleştirel bir perspektifle değerlendirildiğinde, Fârâbî'yi modern rasyonalist bir çerçeveye zaman zaman yeniden inşa ettiği görülen Medkûr'un bu çalışması, Fârâbî'nin dikkatlice ve sistematik okunmasını mümkün kılan değerli bir eser konumundadır. Eleştirel ve eklektik bir akıl ile İslam felsefesine yaklaşan; hem modern düşüncenin elde ettiği kavramsal araçları kullanan hem de geleneksel kaynakları derinlemesine okuyan Medkûr, İslam felsefesinin dinamik bir gelenek olarak okunması gerekliliğini belirterek, kendinden sonrasına metodolojik bir birikim emanet etmiştir. Onun nübüvvet nazariyesini sistematik bir şekilde tahlil etmesi, akılcı noktalarına vurgu yapması, felsefî ve tarihî olarak bağlamlandırması, muhayyile yetisinin işlevini netleştirmesi ve din ile felsefe arasını uzlaştırması çabasını daha da belirginleştirmesi, teorinin derinlemesine anlaşılmasına imkân sağlamıştır. Medkûr'un araştırmaları, Fârâbî'nin sadece bir din filozofu olmayıp aynı zamanda metafiziği, siyaset felsefesini ve psikolojiyi tutarlı bir bütün içerisinde değerlendirerek doktrin kuran büyük bir sistem filozofu olduğunu ifade etmesi bakımından da kayda değer bir önem ortaya koymaktadır.

Son olarak şu vurguyu yapmak yerinde olacaktır: Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesi ve İbrahim Beyyûmî Medkûr'un bu teoriye getirdiği değerlendirmeler, günümüzde de tazeliğini muhafaza etmektedir. Din ve felsefenin birbirini reddetmek yerine birbirini tamamlayabileceği tezi, çağdaş din felsefesi tartışmalarında hâlâ önemli ve cevap bekleyen bir iddia olarak güncelliğini korumaya devam etmektedir. Medkûr'un son satırlarında ifade ettiği gibi *"İslam'ın aklî ve fikrî uyanışının sağlıklı*

⁶⁷ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 35.

⁶⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Nahnu ve't-Türâs* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 6. Basım, 1993), 62-75.

⁶⁹ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 6-7.

temeller üzerine inşa edilebilmesi, ancak günümüzü geçmişle, İslam düşünce geleneğinin sağlam halkasıyla buluşturduğumuzda mümkün olacaktır".⁷⁰ Bu saptama, Medkûr'un ilmî bir vasiyeti olarak görülebilir. Sonuç olarak Fârâbî'nin nübüvvet teorisini baz alarak İbrahim Medkûr'un yapmış olduğu çalışmalar hem tarihî bağlamda ve hem de çağdaş bir perspektifle İslam düşüncesinin kavranmasına azımsanamayacak ölçüde bir katkı sağlamış ve gelecekte bu alanda yapılacak araştırmaların daha ileri gitmesine ve gelişmesine de önemli bir zemin hazırlamıştır.

Kaynakça

- Akti, Selahattin. *Dînî, Siyasi ve Felsefî Arka Planıyla Hay bin Yakzan*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Aydın, Salih. *Fârâbî Felsefesi Melekût, Nübüvvet ve Ahiret İnancı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.
- Aydın, Salih. "Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011).
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'de Nübüvvet Öğretisi". *İslami Araştırmalar* 2/8 (1988).
- Câbirî, M. Â. *Nahnu ve't-Türâs* (6. Basım). Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1993.
- Davidson, H. A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl*. çev. E. Kurt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- El-Behiy, Muhammed. "Fârâbî el-müveffik ve's-şârih". *Ebû Nasr el-Fârâbî fî zikrâ el-elfiyye li vefâtihî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısırıyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1403/1983.
- Ertuğrul, A. "Tez ve Antitezler Bağlamında Ernest Renan'a Karşı Yazılan Reddiyeler". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2019).
- Fârâbî. *Fusûsu'l-Hikme*. thk. Muhammed Hasen Âli Yâsîn. Bağdat: İntişârât Bîdâr, 1394; Kum: 1405.
- Gazzâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. S. Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2022.
- Ğâzânî, İsmail el-Hüseynî eş-Şenb. *Şerhu Fusûsi'l-Hikme*. thk. Ali Evcebî. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2003/1381.
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Kutluer, İlhan. "Medkûr, İbrahim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/322-324. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Madkour, İbrahim. *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1934.
- Madkour, İbrahim. *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1934.
- Medkûr, İbrahim Beyyûmî. *el-Mu'cemu'l-Felsefî*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmmetu li-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1983.
- Medkûr, İbrahim Beyyûmî. *el-Mu'cemu'l-Ulûmu'l-İctimâiyye*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısırıyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1975.
- Medkûr, İbrahim Beyyûmî. *Fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye: Menhec ve Tatbîkuhû* (2 Cilt). Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976.
- Medkûr, İbrahim Beyyûmî. *Mea'l-Hâlidîn*. Kahire: Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, 1981.

⁷⁰ Medkûr, *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*, 107.

Medkûr, İbrahim Beyyûmî. *Nazariyyetü'n-Nübüvve inde'l-Fârâbî*. Kahire: Dâru'l-Muharrir el-Edebî, 2016.

Platon. *Devlet*. çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2024.

Zarkasyi, Amal Fethullah. "Nazariyyat al-Nubuwwah 'ında al-Fârâbî". *Al-Jāmi'ah* 63/6 (1999).

Ölümüne Yakın Deneyimlerin Din Eğitimi Açısından Kuramsal Analizi

Metin ÇİFTÇİ*

Öz: Bu çalışma, ölüme yakın deneyimler (ÖYD) olgusunu din eğitimi perspektifinden ele alarak, bu deneyimlerin pedagojik potansiyelleri ile epistemolojik sınırları arasındaki ilişkiyi kuramsal bir çerçevede incelemeyi amaçlamaktadır. Ölüm, insanın varoluşsal dünyasında merkezi bir yer işgal eden ve bireyin anlam arayışını derinden etkileyen temel bir olgu olarak din eğitimi açısından önemli bir öğrenme alanı oluşturmaktadır. Bununla birlikte ölüm olgusunun doğrudan deneyimlenemez oluşu, bu alana ilişkin bilgilerin büyük ölçüde dinî anlatılar, kültürel kodlar ve sembolik temsiller aracılığıyla inşa edilmesine yol açmaktadır. Bu durum, ölüm temasını din eğitimi bağlamında hem epistemolojik açıdan tartışmalı hem de pedagojik açıdan zengin ve çok katmanlı bir içerik alanı hâline getirmektedir. 1960'lı yıllardan itibaren tıpta, özellikle resüsitasyon tekniklerinde yaşanan gelişmeler, klinik ölüm sınırından döndürülen bireylerin sayısında belirgin bir artışa yol açmış; bu bireylerin aktardıkları deneyimler ölüme yakın deneyimler olarak literatürde yerini almıştır. ÖYD'ler; beden dışı deneyim, karanlık bir tünelden geçiş, parlak bir ışıkla karşılaşma, yaşamın gözden geçirilmesi ve sınır noktası gibi ortak fenomenolojik unsurlar içermektedir. Ancak bu deneyimlerin yorumlanma biçimleri, bireylerin sahip oldukları dinî inançlar, kültürel arka planlar ve bilişsel şemalar doğrultusunda farklılaşmaktadır. Bu yönüyle ÖYD'ler, fenomenolojik düzeyde belirli ortaklıklar sergilemekle birlikte, epistemolojik açıdan öznel ve yoruma açık bir bilgi türü olarak değerlendirilmektedir. Araştırma, nitel araştırma yaklaşımı çerçevesinde doküman incelemesi yöntemiyle yürütülmüştür. Veri seti, din psikolojisi ve din eğitimi literatüründen seçilen kuramsal ve ampirik çalışmalar temelinde oluşturulmuştur. Analiz sürecinde tematik analiz ve kuramsal sentez birlikte kullanılmış; elde edilen bulgular "pedagojik potansiyel" ve "epistemolojik risk" olmak üzere iki temel analitik kategori altında değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, ÖYD'lerin yalnızca içerik düzeyinde değil, aynı zamanda bilgi türleri arasındaki ilişkiler ve epistemik statüleri bağlamında analiz edilmesine imkân sağlamaktadır. Elde edilen bulgular, ölüm temasının din eğitiminde duyuşsal ve varoluşsal boyutları harekete geçiren güçlü bir pedagojik bağlam sunduğunu ortaya koymaktadır. Ölüm, bireyin anlam arayışını tetikleyen temel bir varoluşsal eşik olarak işlev görmekte; bu bağlamda din eğitimi süreçlerinde yalnızca bilişsel içeriklerin değil, duyuşsal ve anlam merkezli öğrenme süreçlerinin de dikkate alınmasını gerektirmektedir. ÖYD anlatıları ise ölüm temasını soyut bir tartışma olmaktan çıkarak deneyimsel ve anlatsal bir düzleme taşımakta; öğrencilerin empati kurma, anlam üretme ve varoluşsal sorgulama süreçlerini derinleştirmektedir. Bu yönüyle ÖYD'ler, özellikle anlatı temelli öğretim ve deneyimsel öğrenme yaklaşımları açısından önemli pedagojik imkânlar sunmaktadır. Bununla birlikte bu anlatıların öznel karakteri, onların normatif dinî bilgi olarak sunulmasını problemli hâle getirmektedir. Din psikolojisi literatürü, dinî ve mistik deneyimlerin bireysel ve bağlamsal niteliğini vurgulamakta; bu tür deneyimlerin evrensel doğrular sunan nesnel bilgi kaynakları olarak değerlendirilmesinin metodolojik ve epistemolojik sorunlar doğurabileceğini ortaya koymaktadır. Özellikle duyuşsal etkisi yüksek olan bu tür anlatıların eleştirel düşünme süreçleriyle dengelenmemesi, öğrencilerin deneyimsel içerikleri metafizik gerçekliğin doğrudan kanıtı olarak algılamasına yol açabilmektedir. Bu durum, din eğitiminin epistemolojik temelleri açısından önemli bir risk alanı oluşturmaktadır. Sonuç olarak çalışma, ölüme yakın deneyimlerin din eğitimi bağlamında doğrudan bir hakikat kaynağı olarak değil; deneyim, yorum ve bilgi arasındaki ilişkiyi görünür kılan pedagojik araçlar olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda din eğitiminin temel işlevlerinden biri, öğrencilerin farklı bilgi türleri arasındaki ayrımı kavramasını sağlamak ve öznel deneyimler ile kuramsal dinî bilgi arasındaki epistemolojik sınırları fark ettirmektir. Dolayısıyla ÖYD'ler, uygun pedagojik çerçeve içerisinde kullanıldığında, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini geliştiren, varoluşsal anlam arayışını destekleyen ve dinî içeriklerin daha bilinçli biçimde değerlendirilmesine katkı sağlayan önemli öğretim materyalleri olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ölümüne Yakın Deneyimler (ÖYD), Ölüm Eğitimi, Ölüm Kaygısı, Dinî Tecrübe.

* Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.
metinciftci@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-8573-7807

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

Between Experience, Meaning, and Knowledge: A Theoretical Analysis of Near-Death Experiences from the Perspective of Religious Education

Abstract: This study examines near-death experiences (NDEs) from the perspective of religious education, aiming to analyze the relationship between their pedagogical potential and epistemological limitations within a theoretical framework. Death occupies a central place in human existential awareness and profoundly shapes individuals' search for meaning, making it a significant domain of learning within religious education. However, the fact that death cannot be directly experienced leads to the construction of knowledge about it largely through religious narratives, cultural codes, and symbolic representations. This situation renders the theme of death both epistemologically problematic and pedagogically rich and multilayered within the context of religious education. Since the 1960s, developments in medical science—particularly in resuscitation techniques—have resulted in a notable increase in the number of individuals who have been revived from clinical death. The experiences reported by these individuals have been conceptualized in the literature as near-death experiences. NDEs typically include common phenomenological features such as out-of-body experiences, passage through a dark tunnel, encounters with a bright light, life review, and a perceived point of no return. Nevertheless, the interpretation of these experiences varies according to individuals' religious beliefs, cultural backgrounds, and cognitive frameworks. In this respect, although NDEs display certain similarities at the phenomenological level, they are considered an inherently subjective and interpretative form of knowledge from an epistemological standpoint. The study employs a qualitative research design based on document analysis. The dataset is constructed from selected theoretical and empirical studies within the fields of psychology of religion and religious education. The analysis integrates thematic analysis with theoretical synthesis, and the findings are evaluated under two main analytical categories: "pedagogical potential" and "epistemological risk." This framework enables the examination of NDEs not only at the level of content but also in terms of their epistemic status and their relation to different types of knowledge. The findings indicate that the theme of death provides a powerful pedagogical context in religious education by activating affective and existential dimensions of learning. Death functions as a fundamental existential threshold that stimulates individuals' search for meaning, thereby necessitating the inclusion of not only cognitive but also affective and meaning-centered learning processes in religious education. NDE narratives, in this regard, transform the theme of death from an abstract topic into an experiential and narrative-based form, supporting students' abilities to develop empathy, construct meaning, and engage in deeper existential reflection. From this perspective, NDEs offer significant pedagogical opportunities, particularly within the frameworks of narrative-based instruction and experiential learning. However, the subjective nature of these narratives makes it problematic to present them as normative religious knowledge. The literature in the psychology of religion emphasizes that religious and mystical experiences are inherently individual and context-dependent, and thus cannot be regarded as objective sources of universal truth. When the strong emotional impact of such narratives is not balanced with critical thinking processes, students may interpret experiential accounts as direct evidence of metaphysical reality. This situation constitutes a significant epistemological risk within the context of religious education. In conclusion, the study argues that NDEs should not be treated as direct sources of religious truth in educational settings. Instead, they should be approached as pedagogical tools that make visible the relationship between experience, interpretation, and knowledge. One of the fundamental functions of religious education is to enable learners to distinguish between different types of knowledge and to recognize the epistemological boundaries between subjective experiences and institutional religious teachings. Accordingly, when used within an appropriate pedagogical framework, NDEs can serve as valuable instructional materials that enhance critical thinking, support existential meaning-making, and contribute to a more reflective and informed engagement with religious content.

Keywords: Religious Education, Near-Death Experiences (NDEs), Death Education, Death Anxiety, Religious Experience.

Giriş

Her canlının kaçınılmaz sonu ölüm olmakla birlikte, bu sonun bilincinde olarak yaşamını sürdüren tek varlık insandır. İnsanın ölümlü olduğunu bilmesi, kaçınılmaz biçimde kaygı ve korku duygularını beraberinde getirmekte; ölüm, bireyin varoluşsal dünyasında merkezi bir yer işgal etmektedir. Nitekim insanın yaşadığı korkuların temelinde ölüm korkusunun bulunduğu yönündeki değerlendirmeler, ölüm olgusunun yalnızca biyolojik bir son değil, aynı zamanda psikolojik ve varoluşsal bir kırılma noktası olduğunu göstermektedir (Karaca, 2000; Koç, 2002). Bu yönüyle ölüm korkusu ve ölüm kaygısı, yalnızca bireysel psikoloji kapsamında ele alınabilecek olgular değildir; aksine dinî düşünce sistemleri, inanç yapıları ve din eğitimi süreçleriyle yakından ilişkili çok boyutlu bir anlam alanına işaret etmektedir.

Farklı inanç sistemleri ölüm olgusuna farklı metafizik anlamlar yüklemektedir. Ölüm bazı inançlarda mutlak bir yok oluş olarak değerlendirilirken, bazılarında yeni bir başlangıç, sonsuz yaşama geçiş ya da Tanrı'ya kavuşma şeklinde yorumlanmaktadır (Jung C. G., 1992; Erdoğan - Özkan, 2007). Bu çeşitlilik, din eğitiminin bireylere sunduğu anlam çerçevelerinin de farklılaştığını göstermektedir. Bununla birlikte, metafizik yorumlar farklılaşsa da ölüm anında gerçekleşen fizyolojik süreçler büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. İnsanlık tarihi boyunca ölüm anında ne yaşandığı merak edilmiş; bu süreci açıklamak üzere dinî, felsefi ve kültürel temelli çeşitli anlatılar geliştirilmiştir. Ancak ölüm deneyiminin doğrudan aktarılamaz oluşu, söz konusu anlatıların öznel karakter taşımasına yol açmıştır. Bu durum din eğitimi açısından kritik bir noktaya işaret etmektedir: bireylerin ölüm olgusuna ilişkin bilgileri doğrudan deneyimden değil, büyük ölçüde öğretilmiş dinî anlatılar, semboller ve kavramsal çerçeveler aracılığıyla şekillenmektedir.

1960'lı yıllardan itibaren resüsitasyon tekniklerindeki gelişmeler, klinik olarak ölü kabul edilen bazı bireylerin hayata döndürülebilmesini mümkün kılmış; bu durum "ölümü deneyimlediğini" ya da "ölümden döndüğünü" ifade eden bireylerin sayısında belirgin bir artışa yol açmıştır (Moody, 1977; Parnia - Young, 2014). Böylece ölüme yakın deneyimler (ÖYD), yalnızca metafizik ya da teolojik tartışmaların değil; psikoloji, nörobilim ve din psikolojisi gibi disiplinlerin de ilgi alanına girmiştir. Bununla birlikte, söz konusu deneyimlerin bireysel yaşantılara dayanması ve objektif olarak doğrulanabilir kanıtlar sunmaması, bu anlatıların bilimsel statüsünü tartışmalı hâle getirmektedir. Din eğitimi açısından ise temel mesele, bu tür deneyimlerin mutlak dinî bilgi ya da kesin metafizik hakikat olarak sunulup sunulamayacağı sorusunda düğümlenmektedir.

Günümüzde ölüme yakın deneyim yaşadığını belirten bireylerin; ateistlerden agnostiklere, nominal inananlardan dindar bireylere kadar geniş bir inanç yelpazesine sahip olduğu görülmektedir. İnanç farklılıklarına rağmen bu bireylerin benzer deneyim unsurlarından söz etmeleri dikkat çekmektedir (Ring, 1982; Greyson, 2024). Bu durum, ölüme yakın deneyimlerin yaşantısal boyutunun görece evrensel olabileceğini; ancak bu deneyimlerin anlamlandırılma biçimlerinin bireyin dinî öğrenme geçmişi, sahip olduğu dinî bilgi birikimi ve içinde bulunduğu kültürel bağlam tarafından şekillendirildiğini düşündürmektedir. Nitekim farklı kültürlerde ve inanç sistemlerinde ÖYD anlatılarının kendine özgü yorumlarla aktarıldığı görülmektedir (Khoshab vd., 2020; Uysal, 2018). Dolayısıyla ölüme yakın deneyimler, ölüm olgusunun anlaşılmasına katkı sağlayan ve deneyim, yorum ile bilgi arasındaki epistemolojik bağlamı görünür hâle getiren pedagojik örnekler niteliği taşımaktadır..

Bu çalışma, ölüme yakın deneyimler literatürünü din eğitimi perspektifinden ele alarak, deneyimsel bilginin epistemolojik sınırlarını tartışmayı amaçlamaktadır. Literatürde ölüme yakın deneyimler çoğunlukla psikolojik, nörobiyolojik ve metafizik boyutları çerçevesinde ele alınmıştır. Psikolojik araştırmalar, ÖYD'lerin bireylerin inanç yapıları, ölüm algıları ve yaşam tutumları üzerindeki etkilerine odaklanırken (Ring, 1982; Uysal, 2018), nörobiyolojik çalışmalar bu deneyimleri beyin işlevleri, bilinç süreçleri ve fizyolojik mekanizmalar üzerinden açıklamaya çalışmıştır (Mobbs - Watt, 2011; Jansen, 1997). Diğer taraftan bazı çalışmalar ise ÖYD'leri ölüm sonrası yaşama ilişkin metafizik tartışmalar bağlamında değerlendirmiştir (Moody, 1977; van

Lommel vd., 2001). Buna karşılık, bu deneyimlerin din eğitimi bağlamındaki epistemolojik statüsü ve pedagojik kullanım sınırları üzerine yapılan çalışmalar oldukça sınırlı kalmıştır. Bu çalışma, psikolojik ya da sosyolojik bir ölçüm yapmaktan ziyade, doğrudan din eğitiminin kuramsal ve pedagojik sınırlarına odaklanmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın temel problemi, ölüme yakın deneyim (ÖYD) anlatılarının din eğitimi süreçlerinde nasıl konumlandırılması gerektiği, öğrencilerin anlam üretme süreçlerine ne ölçüde katkı sağlayabileceği ve bu süreçte hangi epistemolojik ve pedagojik sınırların dikkate alınması gerektiğidir. Bu temel problem doğrultusunda çalışma şu sorulara yanıt aramaktadır:

- ÖYD anlatılarının din eğitimi bağlamında epistemolojik sınırları nelerdir?
- ÖYD anlatıları, öğrencilerin ölüm ve ahiret olgusunu anlamlandırma süreçlerinde, özellikle varoluşsal pedagoji ve duyuşsal alan bağlamında nasıl bir işlev görebilir?
- Deneyimsel ve öznel bir bilgi türü olan ÖYD'ler, din öğretimi süreçlerinde normatif/kurumsal dinî bilgi ile karıştırılmadan nasıl yapılandırılmalıdır?
- Bu tür deneyimlerin pedagojik kullanımı, hangi epistemolojik riskleri barındırmakta ve bu riskler nasıl yönetilebilir?

Bu çerçevede çalışma, ölüme yakın deneyimleri din eğitimi açısından bir “metafizik kanıt” problemi olarak değil; deneyim, yorum ve bilgi arasındaki ilişkinin sınırlarını görünür kılan pedagojik bir tartışma alanı olarak konumlandırmaktadır.

1. Yöntem

Bu çalışma, ölüme yakın deneyimler (ÖYD) olgusunu din eğitimi disiplininin epistemolojik ve pedagojik sınırları çerçevesinde incelemeyi amaçlayan nitel bir araştırmadır. Araştırmada veri toplama yöntemi olarak doküman incelemesi kullanılmıştır (Yıldırım - Şimşek, 2018). Doküman incelemesi, belirli bir olguya ilişkin yazılı kaynakların sistematik biçimde seçilmesi, analiz edilmesi ve yorumlanması sürecini kapsayan bir nitel araştırma yaklaşımıdır ve özellikle kuramsal çerçeve oluşturma ve literatür temelli analizlerde etkili bir yöntem olarak değerlendirilmektedir (Bowen, 2009).

Araştırmanın veri seti, amaca yönelik örnekleme yaklaşımı doğrultusunda iki temel literatür alanından seçilen çalışmalarla oluşturulmuştur. İlk grupta, ölüme yakın deneyimler, ölüm kaygısı ve dinî tecrübe olgusunu ele alan din psikolojisi ve din sosyolojisi literatüründe yer alan temel kuramsal eserler ve ampirik araştırmalar yer almaktadır. İkinci grupta ise din eğitimine ilişkin literatürde deneyimsel öğrenme, duyuşsal alan, anlatı temelli öğretim ve varoluşsal pedagoji yaklaşımlarını ele alan çalışmalar yer almaktadır. Veri setine dâhil edilecek çalışmaların seçiminde, ilgili kavramları doğrudan ele alması, alan yazında referans niteliği taşıması ve araştırmanın kuramsal problemine katkı sunması ölçütleri dikkate alınmıştır.

Veri analizinde tematik analiz ve kuramsal sentez yaklaşımı birlikte kullanılmıştır. Tematik analiz süreci, veri setinin tekrar eden örüntüler açısından incelenmesi, anlamlı temaların belirlenmesi ve bu temaların analitik bir çerçevede organize edilmesini kapsamaktadır (Braun - Clarke, 2006). Bu doğrultuda öncelikle din psikolojisi literatüründe ölüme yakın deneyimlere ilişkin

bulgular incelenmiş; bu bulgular deneyim, anlamlandırma ve yorumlama süreçleri açısından kodlanmıştır. Ardından din eğitimi literatüründe yer alan kuramsal yaklaşımlar (deneyimsel öğrenme, duyuşsal alan, anlatı temelli öğretim ve varoluşsal pedagoji) benzer biçimde tematik olarak analiz edilmiştir.

Analizin ikinci aşamasında bu iki literatür alanı çapraz bir okumaya tabi tutulmuş ve elde edilen temalar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu süreçte ölüme yakın deneyimlerin din eğitimi bağlamındaki anlamı, “pedagojik potansiyel” ve “epistemolojik risk” olmak üzere iki temel analitik kategori altında yeniden yapılandırılmıştır. Kuramsal sentez aşamasında ise bu iki eksen üzerinden elde edilen bulgular bir araya getirilerek, ölüme yakın deneyimlerin din eğitimi süreçlerinde nasıl konumlandırılması gerektiğine ilişkin bütüncül bir değerlendirme geliştirilmiştir.

2. Kuramsal Çerçeve

2.1. Din Eğitiminde Deneyimsel Öğrenme ve Dinî Tecrübe

Deneyimsel öğrenme, bireyin bilgiyi edilgen biçimde edinmesinden ziyade yaşantıları aracılığıyla yapılandırıldığını savunan öğrenme yaklaşımlarına dayanmaktadır. Bu yaklaşıma göre öğrenme, yalnızca bilişsel aktarım süreçleriyle sınırlı değildir; bireyin doğrudan yaşantıları, duygusal tepkileri ve bu yaşantıları yorumlama biçimi öğrenmenin asli unsurlarını oluşturur. Eğitim psikolojisi literatüründe yaşantıya dayalı öğrenme süreçlerinin bireyin bilgiyi içselleştirmesinde daha kalıcı etkiler bıraktığı vurgulanmakta; anlamın birey tarafından aktif olarak inşa edildiği belirtilmektedir. Din eğitimi söz konusu olduğunda bu durum daha belirgin hâle gelmektedir; zira dinî içerikler yalnızca kavramsal düzeyde öğrenilen soyut bilgiler değil, bireyin anlam dünyasını şekillendiren varoluşsal referanslardır (Tosun, 2017).

Din eğitimi literatüründe deneyimsel öğrenme yaklaşımları, öğrencinin dinî kavramları gündelik yaşamla ilişkilendirmesini ve soyut inanç içeriklerini kişisel anlam dünyasında yapılandırmasını mümkün kılan pedagojik süreçler olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, öğrencinin yalnızca "din hakkında bilgi sahibi olması"nın değil, aynı zamanda dinî içeriklerle kişisel bağ kurmasını ve bu içerikleri yaşam deneyimleri üzerinden anlamlandırmasını hedefler (Köylü, 2004). Bu bağlamda din eğitimi, öğrencinin yaşantısal arka planını dikkate alan, bireysel deneyimleri öğrenme sürecinin parçası hâline getiren bütüncül bir öğretim alanı olarak görülmektedir. Nitekim dinî gelişim, bireyin yalnızca bilişsel şemalarıyla değil; aynı zamanda yaşadığı olaylara yüklediği anlamlarla, duygusal yönelimleriyle ve kişisel tecrübeleriyle şekillenmektedir (Hökelekli, 2010).

Din eğitiminde deneyimsel öğrenme yaklaşımının sınırsız bir kullanım alanı olduğu söylenemez. Her yaşantı pedagojik açıdan öğretim materyaline dönüştürülecek nitelikte değildir. Deneyimin öğrenme üzerindeki etkisi, o deneyimin yorumlanma biçimi ve pedagojik bağlamda nasıl ele alındığı ile yakından ilişkilidir. Deneyimsel öğrenme kuramları, yaşantının kendiliğinden bilgi üretmediğini; aksine bireyin yaşantıyı yorumlama süreci aracılığıyla anlamlandırıldığını vurgulamaktadır. Bu durum, dinî tecrübenin pedagojik değerini kabul etmekle birlikte, söz konusu tecrübelerin doğrudan normatif bilgi statüsüne taşınamayacağını göstermektedir (Grimmitt, 2000).

Dinî tecrübe, bireyin kutsal, aşkın ya da metafizik olarak nitelendirdiği durumlarla karşılaşması sonucu yaşadığı öznel deneyimleri ifade eder. Bu tecrübeler birey üzerinde güçlü etkiler bırakabilmekte; kişinin inanç yapısını, değer dünyasını ve varoluşsal yönelimlerini derinden etkileyebilmektedir. Ancak din psikolojisi literatürü, dinî tecrübelerin bireysel ve öznel karakter taşıdığını; dolayısıyla evrensel doğrular sunan nesnel bilgi kaynakları olarak değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır (Hökelekli, 2010). Dinî deneyimler, bireyin sahip olduğu kültürel kodlar, dinî öğrenme geçmişi ve bilişsel şemalar aracılığıyla yorumlanmakta; dolayısıyla aynı tür deneyimler farklı bireylerde farklı anlamlara karşılık gelebilmektedir. Bu nedenle din eğitiminde dinî tecrübelerin pedagojik kullanımı, epistemolojik bir hassasiyet gerektirmektedir.

Din eğitiminde deneyimsel öğrenme yaklaşımı, öğrencinin yaşantılarını bütünüyle dışlamayı değil; bu yaşantıları eleştirel değerlendirme süreçleriyle birlikte ele almayı gerektirir. Öğrencinin kişisel deneyimleri öğretim sürecine dâhil edilebilir; ancak bu deneyimler normatif dinî bilginin yerine ikame edilemez. Din eğitiminin temel işlevlerinden biri, öğrencinin farklı bilgi türleri arasındaki ayrımı kavramasını sağlamak ve öznel yaşantılar ile kurumsal dinî bilgi arasındaki sınırları fark ettirmektir (Bilgin, 1988; Tosun, 2017). Bu bağlamda deneyimsel öğrenme, din eğitiminde hem önemli bir pedagojik imkân hem de dikkatli yönetilmesi gereken bir sınır alanı olarak değerlendirilmektedir.

2.2. Varoluşsal Pedagoji ve Ölümün Eğitsel Boyutu

Eğitim süreçleri yalnızca bilgi ve beceri kazandırmayı hedefleyen teknik etkinliklerden ibaret değildir; aynı zamanda bireyin yaşamı anlamlandırma biçimini, değer yönelimlerini ve varoluşsal konumlanışını etkileyen çok katmanlı bir gelişim alanıdır. Bu bağlamda pedagojik yaklaşımlar, bireyin "nasıl öğrendiği" sorusu kadar "neyi niçin öğrendiği" ve "öğrendiklerini yaşamında nasıl anlamlandırdığı" sorularını da dikkate almak durumundadır. Varoluşsal pedagoji olarak adlandırılan yaklaşım, bireyin hayatın anlamı, ölüm, özgürlük, sorumluluk ve aşkınlık gibi temel varoluşsal temalarla yüzleşmesini eğitimin önemli bir boyutu olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşımda öğrenme, yalnızca bilişsel şemaların gelişimi değil, bireyin kendi varlığını, yaşam amacını ve değer dünyasını sorgulamasıyla ilişkili bütüncül bir süreçtir (Köylü, 2004).

Varoluşsal temaların eğitim süreçlerine dâhil edilmesi özellikle din eğitimi açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Zira din, bireyin varoluşsal sorularına anlam çerçevesi sunan, yaşam ve ölüm arasındaki ilişkiyi metafizik bir bağlamda yorumlayan ve insanın evrendeki konumuna ilişkin bütüncül açıklamalar geliştiren bir referans alanıdır. Din eğitimi bu yönüyle bireyin yalnızca dinî bilgileri öğrenmesini değil, aynı zamanda varoluşsal kaygılarını anlamlandırmasını ve hayatın temel problemleri karşısında anlam üretmesini hedefler (Bilgin, 1988; Tosun, 2017). Ölüm olgusu ise varoluşsal sorgulamanın en yoğun biçimde ortaya çıktığı deneyim alanlarından biridir. İnsan, ölümlü olduğunu bilmesi nedeniyle yaşamın anlamını sorgulamakta; bu sorgulama süreci ise dinî düşünce ve öğrenme süreçleriyle yakından ilişki kurmaktadır (Schopenhauer, 2012).

Din psikolojisi literatürü, ölüm bilincinin bireyde derin varoluşsal kaygılar oluşturduğunu ve bu kaygıların anlam arayışıyla doğrudan bağlantılı olduğunu ortaya koymaktadır. Ölüm korkusu ve

ölüm kaygısı, bireyin yalnızca psikolojik dünyasında değil; aynı zamanda değer sistemlerinde, inanç yapılarında ve yaşam yönelimlerinde belirleyici rol oynamaktadır (Hökelekli, 2010; Karaca, 2000). Bu bağlamda ölüm, pedagojik açıdan yalnızca biyolojik bir sonun öğretilmesi gereken bir konu değil; bireyin yaşamı anlamlandırma sürecinde merkezi rol oynayan varoluşsal bir temadır. Eğitim sürecinde ölüm temasının bütünüyle dışlanması, öğrencinin varoluşsal sorularının yanıtız bırakılması anlamına gelebilir. Buna karşılık ölümün pedagojik zeminde ele alınması, bireyin kaygılarını anlamlandırmasına ve yaşamın anlamına ilişkin daha bütüncül bir perspektif geliştirmesine katkı sağlayabilir (Köylü, 2004).

Varoluşsal pedagoji açısından ölümün eğitsel boyutu, öğrencinin hayatın sınırlılığı gerçeğiyle yüzleşmesini ve bu sınırlılık içinde değer üretme kapasitesini geliştirmesini hedefler. Bu yaklaşımda ölüm teması, karamsarlık üretmekten ziyade yaşamın değerini fark ettiren bir bilinç alanı olarak değerlendirilir. Din eğitimi bu süreçte, ölüm sonrası yaşam inancı, ilahî adalet, sorumluluk ve ahlaki yönelimler gibi kavramlar aracılığıyla bireyin varoluşsal sorgulamalarına anlam çerçevesi sunmaktadır (Tosun, 2017). Böylece ölüm olgusu, bireyin inanç sisteminin merkezî bileşenlerinden biri hâline gelmekte ve dinî öğrenme süreçleriyle bütünleşmektedir.

Varoluşsal temaların pedagojik sürece dâhil edilmesi hassas bir yaklaşımı gerektirir. Ölüm gibi yoğun varoluşsal içerikler öğrenciler üzerinde güçlü duygusal etkiler oluşturabilmekte; bu nedenle söz konusu temaların pedagojik bağlamda nasıl ele alınacağı önem kazanmaktadır. Varoluşsal pedagojinin amacı öğrenciyi belirli metafizik kabullere yönlendirmek değil, bireyin anlam arayışını desteklemek ve farklı yorum imkânlarını fark ettirmektir. Bu yaklaşım, din eğitiminin dogmatik bilgi aktarımına indirgenmesini önleyerek öğrencinin düşünsel ve duyuşsal gelişimini dengeli biçimde destekler (Köylü, 2004).

2.3. Duyuşsal Alan ve Din Öğretimi

Eğitim süreçleri yalnızca bilişsel kazanımların aktarımına indirgenemez; öğrenme, aynı zamanda bireyin duyu dünyasında meydana gelen değişimleri ve değer yönelimlerini de kapsayan çok boyutlu bir gelişim alanıdır. Bu nedenle modern eğitim kuramlarında öğrenme çıktuları bilişsel, duyuşsal ve devinişsel boyutlar çerçevesinde ele alınmakta; bireyin yalnızca ne bildiği değil, ne hissettiği ve hangi değerlere yöneldiği de eğitim sürecinin temel göstergeleri arasında değerlendirilmektedir. Din öğretimi söz konusu olduğunda duyuşsal alanın önemi daha belirgin hâle gelmektedir; zira din, bireyin değer dünyasını, inanç yönelimlerini ve varoluşsal anlam arayışını doğrudan etkileyen bir referans çerçevesi sunmaktadır (Bilgin, 1988; Tosun, 2017).

Din eğitimi literatüründe duyuşsal alan, bireyin dinî içeriklere karşı geliştirdiği ilgi, tutum, değer yönelimi ve içsel bağlılık süreçlerini ifade etmektedir. Dinî öğrenme yalnızca kavramların zihinsel olarak anlaşılmasıyla sınırlı değildir; bu kavramların bireyin iç dünyasında anlam kazanması, değer sistemine yerleşmesi ve davranış eğilimlerini etkilemesi gerekmektedir. Bu bağlamda din öğretimi, öğrencinin duygusal katılımını ve değer yönelimlerini dikkate alan pedagojik süreçlerle desteklenmek durumundadır (Köylü, 2004). Duyuşsal boyutun ihmal edildiği bir din öğretimi,

öğrencinin yalnızca yüzeysel bilgi edinmesine yol açmakta; dinî içeriklerin bireyin yaşam dünyasıyla bütünleşmesini zorlaştırmaktadır.

Din psikolojisi çalışmaları, bireyin dinî yönelimlerinin oluşumunda duygusal süreçlerin belirleyici rol oynadığını ortaya koymaktadır. İnanç gelişimi, yalnızca bilişsel muhakeme süreçlerine değil; aynı zamanda güven, korku, umut, sevgi ve bağlılık gibi duygusal yaşantılara dayanmaktadır (Hökelekli, 2010). Özellikle ölüm, sonsuzluk, aşkınlık ve kutsallık gibi temalar, bireyin duyuşsal dünyasında güçlü yankılar uyandırmakta; bu temalar aracılığıyla dinî kavramlar daha derin bir bilinç düzeyinde içselleştirilmektedir. Dolayısıyla din öğretiminde duyuşsal alanın dikkate alınması, öğrencinin dinî içeriklerle kurduğu ilişkinin niteliğini doğrudan etkilemektedir.

Duyuşsal alanın din öğretimindeki rolü yalnızca olumlu duyguların geliştirilmesiyle sınırlı değildir; kaygı, korku ve belirsizlik gibi olumsuz duygular da bireyin dinî anlam arayışında belirleyici olabilmektedir. Ölüm bilinci ve varoluşsal kaygılar, bireyin yaşamın anlamına ilişkin sorular sormasına ve dinî açıklamalara yönelmesine zemin hazırlamaktadır (Karaca, 2000). Bu bağlamda din öğretimi, öğrencinin duyuşsal yaşantılarını görmezden gelen bir bilgi aktarımı süreci değil; öğrencinin duygusal deneyimlerini anlamlandırmasına yardımcı olan rehberlik süreci olarak değerlendirilmelidir. Duygusal yoğunluğu yüksek temalar, öğrencinin dinî konulara yönelik ilgisini artırabilmekte ve öğrenme motivasyonunu güçlendirebilmektedir (Şimşek - Tosun, 2022).

Duyuşsal içeriklerin pedagojik süreçte kullanımı dikkatli bir denge gerektirir. Yoğun duygusal etki yaratan anlatılar ve deneyimler, öğrenciler üzerinde güçlü izler bırakabilmekte; bu durum pedagojik fırsatlar sunduğu kadar manipülasyon risklerini de beraberinde getirebilmektedir. Öğrencinin duygusal dünyasına doğrudan hitap eden içeriklerin eleştirel düşünme süreçleriyle desteklenmemesi, bireyin sorgulama kapasitesinin zayıflamasına ve duygusal etkilenmenin bilgi olarak algılanmasına yol açabilir (Tosun, 2017). Bu nedenle din öğretiminde duyuşsal alanın etkin kullanımı, bilişsel süreçlerle dengeli bir ilişki içinde yapılandırılmalıdır.

2.4. Anlatı Temelli Öğretim ve Dinî Anlam İnşası

Anlatı temelli öğretim, bilgiyi soyut ve kavramsal ifadeler yoluyla aktarmaktan ziyade, olay örgüsü ve hikâye yapısı içerisinde sunarak öğrenenin anlam üretme sürecine aktif katılımını hedefleyen pedagojik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda anlatı, yalnızca bilgi aktaran bir araç değil; bireyin dünyayı algılama, deneyimleri yorumlama ve kendisini konumlandırma biçimini şekillendiren bilişsel ve kültürel bir yapı olarak kabul edilmektedir. Eğitim bilimleri literatürü, anlatıların bireyin karmaşık ve soyut kavramları daha anlaşılır hâle getirmesine yardımcı olduğunu ve öğrenme sürecini anlam merkezli bir yapıya dönüştürdüğünü vurgulamaktadır (Bruner, 1996). Özellikle insan deneyimlerinin zamansal bütünlük içerisinde sunulması, öğrenenin bilgiyi parça parça değil, anlamlı bir bütünlük içinde kavramasına imkân sağlamaktadır.

Din öğretimi açısından anlatı temelli yaklaşımın önemi daha belirgin hâle gelmektedir. Zira dinî içerikler çoğu zaman soyut, metafizik ve doğrudan gözlemlenemeyen olgulara ilişkindir. İnanç, vahiy, ahiret, kader ve aşkınlık gibi kavramların doğrudan kavramsal açıklamalarla öğretimi öğrenciler için güçlük oluşturabilmektedir. Buna karşılık anlatılar, söz konusu soyut içerikleri somut insan

deneyimleri aracılığıyla görünür kılarak öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır (Bilgin, 1988; Köylü, 2004). Bu nedenle din eğitimi geleneğinde kıssalar, temsili anlatımlar ve hikâyeler öğretim sürecinin temel pedagojik araçları arasında yer almıştır.

Anlatıların pedagojik işlevi yalnızca soyut kavramları somutlaştırmakla sınırlı değildir; anlatılar aynı zamanda öğrenenin empati kurmasını, olayları farklı bakış açılarından değerlendirmesini ve ahlaki muhakeme süreçlerini geliştirmesini sağlamaktadır. Hikâye yapısı içerisinde sunulan yaşantılar, bireyin kendisini anlatıdaki karakterlerle özdeşleştirmesine imkân tanımakta; böylece öğrenme süreci bilişsel olduğu kadar duyuşsal ve ahlaki boyutlar da kazanmaktadır (Bruner, 1996). Bu durum din öğretimi açısından özel bir önem taşımaktadır; çünkü dinî öğrenme, yalnızca doğru bilgiye ulaşma değil, aynı zamanda değer geliştirme ve ahlaki bilinç kazanma sürecidir (Şimşek - Tosun, 2022).

Din eğitimi literatüründe anlatı temelli öğretim, öğrencinin dinî içeriklerle kişisel bağ kurmasını sağlayan önemli bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Hikâye ve temsil kullanımı, öğrencinin dinî kavramları gündelik hayat deneyimleriyle ilişkilendirmesine imkân tanımakta; böylece öğrenme soyut ezber düzeyinden çıkarak anlam merkezli bir yapıya kavuşmaktadır (Tosun, 2017). Özellikle çocukluk ve ergenlik dönemlerinde soyut düşünme becerilerinin henüz tam gelişmemiş olması, anlatı temelli öğretimin pedagojik değerini artırmaktadır. Bu yönüyle anlatılar, din öğretiminde bilişsel gelişim düzeyine uygun bir öğrenme ortamı sunmaktadır.

Anlatıların pedagojik gücü, onların epistemik statüsüyle doğrudan ilişkili değildir. Anlatılar, anlam üretim süreçlerini destekleyen güçlü pedagojik araçlar olmakla birlikte, doğrudan doğruluk ölçütü olarak değerlendirilemez. Hikâye formunda sunulan içeriklerin etkileyici olması, onların nesnel gerçeklik değeri taşıdığı anlamına gelmemektedir. Bu nedenle din öğretiminde anlatıların kullanımı, öğrencinin anlatıyı eleştirel değerlendirme ve yorumlama becerilerini geliştirecek biçimde yapılandırılmalıdır (Bilgin, 1988). Aksi hâlde anlatıların duyuşsal ve dramatik etkisi, öğrencinin anlatı ile normatif dinî bilgi arasındaki farkı ayırt etmesini güçleştirebilir.

3. Ölüm Olgusu, Dinî Yönelim ve Ölümeye Yakın Deneyimler

3.1. Ölümün Eğitimsel Bir Tema Olarak Konumlandırılması

Ölüm teması, eğitim alanında uzun süre sınırlı biçimde ele alınmış olmakla birlikte, son dönem araştırmalar bu konunun pedagojik önemine daha fazla vurgu yapmaktadır. Ölümün çocukluk ve ergenlik dönemlerinde doğru biçimde ele alınmamasının bireyin ilerleyen yaşamında kaygı, belirsizlik ve anlam problemlerine yol açabildiği belirtilmektedir (Köylü, 2004). Ölüm eğitimi, bireyin ölüm gerçeğini gelişim düzeyine uygun biçimde anlamlandırmasına yardımcı olan planlı pedagojik süreçler bütünü olarak değerlendirilmektedir (Tanhan - İnci, 2009).

Eğitim programları üzerine yapılan incelemeler, ölüm temasının çoğu zaman dolaylı biçimde işlendiğini ve pedagojik olarak yapılandırılmış bir öğretim alanı hâline getirilmediğini göstermektedir. Türkiye'de ilköğretim ve ortaöğretim programları üzerine yapılan bir araştırmada, ölüm temasının doğrudan ve planlı biçimde yalnızca Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretim programında yer aldığı; diğer ders programlarında ise ölüm kavramına yer verilmediği tespit

edilmiştir (Sonbul - Çelik, 2023). Ölümün açık ve bilinçli biçimde ele alınmaması, öğrencilerin ölümle ilgili sorularını sağlıklı kanallar üzerinden tartışma imkânını sınırlandırmaktadır. Bu durum, ölümün pedagojik açıdan kaçınılan bir konu olmaktan çıkarılarak planlı öğretim süreçlerine dâhil edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleriyle yapılan çalışmalar, öğretmenlerin ölüm konusunun öğretimini psikolojik, sosyolojik ve dinî bir ihtiyaç olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Öğretmenlere göre ölüm konusunun pedagojik zeminde ele alınması, öğrencilerin ölüm kaygısını azaltmakta, ölümü anlamlandırmalarına yardımcı olmakta ve olası kayıplara karşı psikolojik dayanıklılıklarını artırmaktadır. Bununla birlikte öğretmenler, ölüm konusunun soyut yapısı, öğrencilerin hazırbulunuşluk düzeyleri ve aileden edinilen hurafe bilgiler gibi nedenlerle öğretim sürecinde zorluklar yaşadıklarını belirtmektedir (Şimşek - Tosun, 2022).

3.2. Ölüm Kaygısı, Dindarlık ve Anlam Arayışı Arasındaki İlişki

Din psikolojisi literatürü ölüm kaygısının bireyin ruhsal yapısı üzerinde belirleyici etkiler oluşturduğunu ve bu kaygının dinî yönelimlerle yakından ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Ölüm korkusu yalnızca bireysel bir endişe durumu değil; aynı zamanda bireyin yaşamı anlamlandırma biçimini etkileyen varoluşsal bir olgudur. Ölüm kaygısının artması, bireyin yaşamın anlamına ilişkin sorgulamalarını yoğunlaştırmakta ve dinî referanslara yönelme eğilimini artırabilmektedir (Koç, 2002; Çınar, 2016).

Ampirik araştırmalar, ölüm kaygısı ile dindarlık düzeyi arasında anlamlı ilişkiler bulunduğunu göstermektedir. Alparslan'ın (2022) sistematik derleme çalışması, dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin karmaşık ve çok boyutlu olduğunu; özellikle içsel dini yönelimin ölüm kaygısı ile olumsuz yönde ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Kimter ve Köftegöl'ün (2017) yetişkinler üzerinde yaptıkları araştırmada, genel dindarlık düzeyi ile ölüm kaygısı arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Ancak bu ilişkinin yönü ve niteliği, kullanılan dindarlık ölçüm araçlarına ve örneklem özelliklerine göre farklılaşabilmektedir (Alparslan, 2022).

Farklı inanç grupları arasında yapılan karşılaştırmalı çalışmalar, ölüm kaygısının dinlere göre farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Erdoğan ve Özkan'ın (2007) Müslüman, Yezidi ve Süryani katılımcılarla yaptıkları araştırmada, ölüm kaygısı en yüksek grubun Yezidiler, ardından Müslümanlar ve en düşük grubun Süryaniler olduğu bulunmuştur. Bu farklılık, her dinin dünyevi yaşantı, dinî pratik yükümlülükleri ve ölüm sonrası hayata ilişkin öğretilerindeki farklılıklarla açıklanmaktadır. Koç'un (2004) yaşlılık döneminde ölüm ötesi hayat inancı üzerine yaptığı araştırmada, ölüm ötesi hayat inancının bireyin psikolojik fonksiyonlarını koruması anlamında bir savunma mekanizması işlevi gördüğü belirtilmektedir.

Yaşlılık döneminde ölüm ötesi hayat inancının psikolojik etkilerini inceleyen Koç (2004), örneklem grubunun %95'inin kesinlikle inandığını ve dinî görevlerini yerine getirmeye çalıştığını, ölüm kaygısı ile dinî inanç düzeyi arasında anlamlı ilişkiler bulunduğunu tespit etmiştir. Bu bulgular, ölüm temasının din eğitiminde yalnızca teorik bir konu olmadığını; bireyin duyuşsal ve varoluşsal dünyasıyla doğrudan ilişkili bir öğrenme alanı olduğunu göstermektedir.

3.3. Ölümün Duyuşsal ve Varoluşsal Etkileri

Ölüm, insan yaşamının en temel varoluşsal gerçekliklerinden biri olup bireyin duygu dünyası ve anlam arayışı üzerinde derin etkiler bırakabilmektedir. Bu bağlamda yapılan çalışmalar, ölüm olgusunun güçlü duyuşsal etkiler oluşturduğunu ve varoluşsal kaygı süreçlerini tetiklediğini ortaya koymaktadır. Ölüm bilinci; yalnızlık, kayıp, belirsizlik ve yok oluş düşünceleriyle ilişkili yoğun duygusal tepkiler doğurmaktadır. Koç (2002), ölüm korkusunun psikolojik açıdan bireyin tüm korkularının birleşme noktasında yer aldığını ve bu korkunun bütün bireylerde evrensel bir korku olduğunu belirtmektedir. Bu duygusal yoğunluk, bireyin değer sistemlerini ve yaşam yönelimlerini yeniden değerlendirmesine yol açabilmektedir.

Ölüm bilinci, bireyin yaşamı ve varoluşu yeniden değerlendirmesine zemin hazırlayan önemli bir psikolojik süreçtir. Bu süreçte ortaya çıkan ölüm kaygısı, bireyin anlam arayışını güçlendirebilmekte ve dinî içeriklere yönelimini artırabilmektedir. Ölüm, bireyin yaşamı sorgulamasına ve metafizik açıklamalara ihtiyaç duymasına zemin hazırlayan varoluşsal bir eşik olarak işlev görmektedir (Karaca, 2000). Bu yönüyle ölüm teması, din eğitimi duyuşsal alanı harekete geçiren güçlü bir öğrenme bağlamı oluşturmaktadır. Köylü (2004), ölüm olayının çocuklar üzerinde derin etkiler bıraktığını ve uygun pedagojik tedbirler alınmadığında bu etkilerin yaşam boyu sürebileceğini vurgulamaktadır.

Yıldırım'ın (2025) "Gassal" dizisi üzerine yaptığı çalışma, popüler kültür ürünlerinin ölüm ve yas süreçlerini ele alış biçiminin bireylerin ölüm algısını şekillendirmede önemli rol oynayabileceğini göstermektedir. Dizide İslam kültürüne özgü cenaze ritüellerinin ve gassallık mesleğinin dramatik anlatımı, izleyicilere ölümün fiziksel, ruhsal ve sosyal boyutlarını keşfetme imkânı sunmakta; ölümle ilgili toplumsal ön yargıların sorgulanmasına katkı sağlamaktadır. Bu durum, ölüm temasının medya aracılığıyla dolaylı biçimde de olsa bireylerin duyuşsal dünyasında nasıl güçlü etkiler oluşturabileceğini göstermektedir.

3.4. Din Psikolojisi Bağlamında Ölüme Yakın Deneyimler

Ölüme yakın deneyimler literatürde, bireyin klinik ölüm sınırına yaklaştığı anlarda yaşadığını ifade ettiği yoğun bilinç durumları olarak tanımlanmaktadır. Moody'nin (1977) öncü çalışmasından bu yana ÖYD'ler, beden dışı deneyim, karanlık tünelden geçiş, parlak bir ışıkla karşılaşma, hayatın gözden geçirilmesi, ölmüş yakınlarla karşılaşma ve sınır/geri dönüş noktası gibi ortak unsurlarla karakterize edilmektedir. Bu deneyimlerin birey üzerinde kalıcı psikolojik ve dinî etkiler oluşturduğu belirtilmektedir.

Uysal'ın (2018) din psikolojisi bağlamında yaptığı nitel araştırmada, ÖYD yaşayan 13 katılımcıyla yapılan mülakatlar sonucunda deneyimlerin bilişsel, duyuşsal, paranormal ve aşkın unsurlar içerdiği; deneyim sonrasında katılımcıların inançlarında, ibadet hayatlarında, kişilik yapılarında ve ölüm algılarında belirgin değişimler yaşandığı tespit edilmiştir. Özellikle ateist, agnostik veya deist iken deneyim sonrasında inançlı hâle gelen katılımcıların varlığı, ÖYD'lerin bireyin dinî yönelimi üzerinde dönüştürücü etkiler oluşturabileceğini göstermektedir.

Farklı kültür ve inanç sistemlerinde ÖYD'lerin nasıl deneyimlendiği ve yorumlandığı konusunda yapılan çalışmalar, deneyimlerin temel fenomenolojik unsurlarının benzerlik gösterdiğini, ancak yorumlanma biçimlerinin kültürel ve dinî arka plana göre farklılaştığını ortaya koymaktadır. Shushan'ın (2011) beş erken dönem uygarlıkta (Mısır, Mezopotamya, Vedic Hindistan, Budizm öncesi Çin ve Kolomb öncesi Mezoamerika) ölüm sonrası hayat tasavvurlarını karşılaştırdığı kapsamlı çalışması, bu uygarlıkların ölüm sonrası yolculuk, beden dışı deneyim, ölmüş yakınlarla karşılaşma, ilahi varlıkla karşılaşma, yargılanma ve aşkınlık gibi temalar açısından dikkate değer benzerlikler gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Kalp masajı ile kurtulan İranlı Müslümanlar üzerine yapılan bir araştırmada (Khoshab vd., 2020), katılımcıların ÖYD'lerinde uçma hissi ve ışık görme, öteye yolculuk, beden dışı deneyim ve dinî bağlamda hayatın gözden geçirilmesi temalarının ortaya çıktığı belirlenmiştir. Araştırmacılar, İranlı Müslüman katılımcıların deneyimlerinin Batılı teist din mensuplarının deneyimleriyle büyük benzerlik gösterdiğini vurgulamaktadır. Bu durum, ÖYD'lerin fenomenolojik unsurlarının kültürel ve dinî farklılıklara rağmen büyük ölçüde benzer olduğunu göstermektedir.

ÖYD'lerin pedagojik değerine karşın literatürde en fazla vurgulanan husus, bu deneyimlerin öznel niteliğidir. Din psikolojisi araştırmaları, dinî ve mistik deneyimlerin bireysel yaşantılara dayandığını ve evrensel doğrular sunan nesnel bilgi kaynakları olarak değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaktadır (Hökelekli, 2010). ÖYD anlatılarında görülen ortak temalara rağmen, bu deneyimlerin yorumlanma biçimleri bireyin dinî ve kültürel arka planına göre farklılık göstermektedir (Uysal, 2018). Bu durum, deneyimlerin doğrudan metafizik gerçekliğin kanıtı olarak sunulmasını problemli hâle getirmektedir. Dolayısıyla ÖYD'ler, pedagojik açıdan güçlü olmakla birlikte epistemolojik açıdan dikkatle ele alınması gereken anlatılardır.

3.5. Literatürün Gösterdiği Temel Gerilim: Pedagojik Potansiyel – Epistemolojik Risk

Literatür bütüncül olarak değerlendirildiğinde, ölüm ve ölüme ilişkin deneyimlerin din eğitimi açısından güçlü pedagojik imkânlar sunduğu görülmektedir. Ölüm teması bireyin varoluşsal sorgulamalarını harekete geçirmekte, duyuşsal katılımını artırmakta ve dinî anlam arayışını güçlendirmektedir (Köylü, 2004; Şimşek - Tosun, 2022). Ölümüne yakın deneyimler ise bu temayı soyut bir tartışma olmaktan çıkararak deneyimsel ve anlatsal bir düzleme taşımaktadır (Uysal, 2018; Khoshab vd., 2020).

Bununla birlikte literatür, bu tür deneyimlerin öznel niteliği nedeniyle normatif dinî bilginin yerine ikame edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Alparslan'ın (Alparslan, 2022) sistematik derlemesi, dindarlık ve ölüm kaygısı arasındaki ilişkinin karmaşık yapısını ve araştırmalardaki yöntemsel farklılıkların sonuçları nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır. Deneyimsel anlatılar ile dinî bilginin epistemolojik temelleri arasındaki ayrımın korunmaması, öğrencilerin metafizik konuları eleştirel değerlendirme becerilerini zayıflatabilmektedir.

4. Tartışma

Bu araştırma, ölümüne yakın deneyimlerin din eğitimi bağlamındaki pedagojik konumunu ve epistemolojik sınırlarını kuramsal ve literatüre dayalı bir çerçevede incelemeyi amaçlamıştır. Elde

edilen bulgular, ölüm olgusunun din eğitimi açısından yalnızca bilişsel içeriklerden ibaret olmayan; duyuşsal, varoluşsal ve anlam merkezli boyutları bulunan çok katmanlı bir öğrenme alanı olduğunu göstermektedir. Ölüm kaygısının bireyin psikolojik yapısı ve dinî yönelimleri üzerindeki etkisini ortaya koyan çalışmalar, ölüm temasının öğrencilerin varoluşsal sorgulamalarını harekete geçiren güçlü bir pedagojik bağlam sunduğunu ortaya koymaktadır (Koç, 2002; Kimter - Köftegöl, 2017; Alparslan, 2022).

Bu durum, din eğitiminin yalnızca kavramsal bilgi aktarımıyla sınırlı kalamayacağını; bireyin ölüm ve anlam gibi temel insanî meselelerle yüzleşmesine imkân tanıyan pedagojik yaklaşımlara ihtiyaç duyduğunu göstermektedir. Ölümün pedagojik zeminde ele alınmasının bireyin kaygılarını düzenleme, yaşamı anlamlandırma ve değer yönelimlerini yapılandırma süreçlerine katkı sağladığı görülmektedir (Köylü, 2004; Şimşek - Tosun, 2022). Dolayısıyla ölüm teması, din eğitiminde kaçınılması gereken bir içerik değil; pedagojik hassasiyet gözetilerek yapılandırılması gereken varoluşsal bir öğrenme alanıdır.

Ölüme yakın deneyimler bu bağlamda ölüm temasını soyut ve teorik bir tartışma olmaktan çıkararak deneyimsel ve anlatsal bir düzleme taşıyan yaşantılar olarak dikkat çekmektedir. ÖYD yaşayan bireylerin ölüm algılarında ve dinî yönelimlerinde gözlenen değişimler, bu deneyimlerin güçlü duyuşsal ve varoluşsal etkiler oluşturduğunu göstermektedir (Uysal, 2018; Khoshab vd., 2020). Deneyim sonrasında ölüm korkusunun azalması, yaşamın daha anlamlı algılanması ve dinî hassasiyetlerin artması, ÖYD'leri pedagojik açıdan dikkate değer anlatılar hâline getirmektedir.

Shushan'ın (2011) erken dönem uygarlıkların ölüm sonrası hayat tasavvurları üzerine yaptığı kapsamlı karşılaştırmalı çalışma, ölüm deneyimlerine ilişkin anlatıların kültürler arası benzerliklerinin tesadüfle açıklanamayacak kadar tutarlı olduğunu ortaya koymaktadır. Shushan, bu benzerliklerin ÖYD gibi evrensel insan deneyimlerinden kaynaklanmış olabileceğini; dolayısıyla erken dönem uygarlıkların ölüm sonrası hayat tasavvurlarının, bireylerin ölüme yakın deneyimlerinin kültürel ve dinî sembollerle yorumlanması sonucu şekillenmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, ÖYD'lerin yalnızca bireysel yaşantılar olmadığını; aynı zamanda kültürel ve dinî anlam sistemlerinin oluşumunda etkili olabilecek deneyimsel kaynaklar olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

ÖYD'ler, din eğitiminin hedeflediği anlam üretim süreçlerini destekleyen deneyimsel materyaller olarak değerlendirilebilir. Özellikle öğrencilerin ölüm ve ahiret gibi soyut temaları somut insan yaşantıları üzerinden kavramasına imkân tanınması bakımından bu anlatılar güçlü pedagojik imkânlar sunmaktadır. Ölümün duyuşsal yoğunluğu dikkate alındığında, ÖYD anlatılarının öğrencilerin empati kurma kapasitesini geliştirebileceği ve varoluşsal sorgulamalarını derinleştirebileceği söylenebilir.

Araştırma bulguları, ÖYD'lerin din eğitimi açısından taşıdığı pedagojik potansiyelin epistemolojik risklerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Din psikolojisi literatürü, dinî ve mistik deneyimlerin öznel karakter taşıdığını ve kültürel-dinî arka plan tarafından biçimlendirildiğini ortaya koymaktadır (Hökelekli, 2010). ÖYD anlatılarında gözlenen benzer

temalara rağmen, deneyimlerin yorumlanma biçimleri bireylerin inanç sistemlerine göre farklılaşmaktadır (Uysal, 2018; Khoshab vd., 2020). Bu durum, deneyimlerin doğrudan metafizik gerçekliğin kanıtı olarak sunulmasını problemli hâle getirmektedir.

Din eğitimi açısından temel sorun, öğrencilerin bu tür deneyimleri normatif dinî bilginin yerine ikame etme eğilimi gösterebilmesidir. Deneyimsel anlatıların güçlü duyuşsal etkisi, eleştirel düşünme süreçleriyle dengelenmediğinde öğrencilerin öznel yaşantıları nesnel doğrular olarak algılamasına yol açabilmektedir. Bu durum, din eğitiminin epistemolojik temelleri açısından önemli bir risk oluşturmaktadır. Zira din eğitiminin temel amaçlarından biri, bireyin farklı bilgi türleri arasındaki ayrımı kavramasını sağlamak ve dinî bilgiyi eleştirel değerlendirme süreçleriyle anlamlandırmasına yardımcı olmaktır (Bilgin, 1988; Şimşek - Tosun, 2022).

ÖYD'lerin pedagojik değeri, onların metafizik doğruluk iddialarından değil; deneyim, yorum ve anlam üretimi arasındaki ilişkiyi görünür kılma potansiyelinden kaynaklanmaktadır. Bu deneyimler, öğrencilerin varoluşsal sorularını tartışmaya açan ve ölüm temasını empatik bir çerçevede ele almalarına imkân tanıyan pedagojik araçlar olarak değerlendirilebilir. Ancak bu kullanım, deneyimsel anlatılar ile normatif dinî bilgi arasındaki epistemolojik sınırların açık biçimde ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bu noktada literatürün işaret ettiği temel gerilim açık biçimde ortaya çıkmaktadır: Ölümüne yakın deneyimler din eğitimi açısından güçlü pedagojik imkânlar sunmakta; ancak öznel yapıları nedeniyle epistemolojik hassasiyet gerektirmektedir. Bu gerilim, din eğitiminde deneyimsel materyallerin kullanımına ilişkin daha geniş bir tartışmanın parçası olarak değerlendirilebilir. Deneyimsel anlatılar öğrencilerin anlam üretim süreçlerini destekleyebilir; ancak bu süreçte deneyim ile normatif bilgi arasındaki ayrımın korunması zorunludur.

Sonuç

Bu çalışma, literatürde dağınık hâlde bulunan ölüm eğitimi, ölüm kaygısı ve ÖYD araştırmalarını din eğitimi perspektifinde bütünleştirerek pedagojik konumlarını ve epistemolojik sınırlarını kuramsal ve literatüre dayalı bir çerçevede incelemeyi amaçlamıştır. Çalışma sonucunda ölüm olgusunun din eğitimi açısından yalnızca biyolojik bir gerçeklik değil; bireyin varoluşsal sorgulamalarını, anlam arayışını ve dinî yönelimlerini şekillendiren temel bir öğrenme alanı olduğu anlaşılmıştır. Ölüm kaygısının bireyin psikolojik yapısı ve dindarlık düzeyi üzerindeki etkilerini ortaya koyan çalışmalar, ölüm temasının din eğitimi süreçlerinde göz ardı edilemeyecek duyuşsal ve varoluşsal boyutlara sahip olduğunu göstermektedir.

Literatür bulguları, ölüm temasının pedagojik açıdan planlı ve yapılandırılmış bir öğretim süreci içerisinde ele alınmasının bireyin kaygılarını anlamlandırmasına, yaşamın değerini fark etmesine ve dinî içerikleri daha bilinçli değerlendirmesine katkı sağlayabileceğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle ölüm, din eğitimi açısından kaçınılması gereken bir konu değil; pedagojik hassasiyet gözetilerek ele alınması gereken varoluşsal bir öğrenme alanıdır.

Ölümüne yakın deneyimler ise ölüm temasını soyut bir öğretim içeriği olmaktan çıkararak deneyimsel ve anlatsal bir düzleme taşımaktadır. Bu deneyimlerin birey üzerinde oluşturduğu güçlü duyuşsal etkiler, ölüm algısını dönüştürmesi ve dinî yönelimlerde değişimlere yol açması, onları din

eğitimi açısından pedagojik bakımdan dikkate değer anlatılar hâline getirmektedir. Özellikle öğrencilerin ölüm, ahiret ve aşkınlık gibi soyut temaları somut insan yaşantıları üzerinden kavramasına imkân tanınması bakımından ÖYD'ler önemli bir pedagojik potansiyel taşımaktadır.

Araştırma, ÖYD'lerin pedagojik değerinin epistemolojik sınırlar gözetilmeden değerlendirilmesinin önemli riskler barındırdığını göstermektedir. Bu deneyimlerin öznel niteliği, kültürel ve dinî arka plana göre farklı biçimlerde yorumlanabilmesi ve bilimsel olarak doğrulanabilir nesnel veriler sunmaması, onların normatif dinî bilgi statüsünde ele alınmasını problemlili hâle getirmektedir. Özellikle öğrencilerin bu tür deneyimleri metafizik gerçekliğin doğrudan kanıtı olarak algılaması, deneyimsel anlatılar ile dinî bilginin epistemolojik temelleri arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına yol açabilmektedir.

Bu bağlamda araştırmanın ulaştığı sonuç şudur:

Ölüme yakın deneyimler din eğitimi açısından güçlü pedagojik imkânlar sunmakla birlikte, epistemolojik hassasiyet gerektiren öğretim materyalleridir.

ÖYD'lerin din eğitimi bağlamındaki değeri, metafizik doğruluk iddialarından değil; öğrencilerin varoluşsal sorularını tartışmaya ama, ölüm temasını empatik biçimde ele alma ve deneyim ile bilgi arasındaki epistemolojik ayrımı görünür kılma potansiyelinden kaynaklanmaktadır. Bu yönüyle ÖYD'ler, din eğitiminde eleştirel düşünme becerilerinin geliştirilmesine katkı sağlayabilecek özel pedagojik araçlar olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Alparşlan, Kenan. "Ölüm Kaygısı ve Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 25/63 (15 Aralık 2022), 529-552. <https://doi.org/10.15745/da.1171650>
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Bowen, Glenn A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method". *Qualitative Research Journal* 9/2 (03 Ağustos 2009), 27-40. <https://doi.org/10.3316/QRJ0902027>
- Braun, Virginia - Clarke, Victoria. "Using thematic analysis in psychology". *Qualitative Research in Psychology* 3/2 (01 Ocak 2006), 77-101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Bruner, Jerome. *The Culture of Education*. Harvard University Press, 1996. <https://doi.org/10.2307/j.ctv136c601>
- ınar, Mehmet. "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1/45 (2016), 313-338.
- Erdoğdu, M. Yüksel - Özkan, Mustafa. "Farklı Dini İnanışlardaki Bireylerin Ölüm Kaygıları ile Ruhsal Belirtiler ve Sosyo-Demografik Değişkenler Arasındaki İlişkiler". *İnönü Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 14/3 (2007), 171-179.
- Greyson, Bruce. "Near-Death Experiences and Spirituality". *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. ed. Lisa J. Miller. 654-678. Oxford library of psychology series. New York: Oxford University Press, 2024. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190905538.013.27>
- Grimmitt, Michael (ed.). *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice in RE*. Great Wakering, Essex: McCrimmons, 2000.

- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 8. Baskı., 2010.
- Jansen, Karl L. R. “The Ketamine Model of the Near-Death Experience: A Central Role for the N-Methyl-D-Aspartate Receptor”. *Journal of Near-Death Studies* 16/1 (1997), 5-26. <https://doi.org/10.1023/A:1025055109480>
- Jung C. G. *Ölümün anlamı*. İstanbul: Merkür Yayınları, 1992. <http://cat.lib.comu.edu.tr/yordambt/yordam.php?aDemirbas=380414>
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Khoshab, Hadi vd. “Near-Death Experience among Iranian Muslim Cardiopulmonary Resuscitation Survivors”. *Iranian Journal of Nursing and Midwifery Research* 25/5 (2020), 414-419.
- Kimter, Nurten - Köftegöl, Özlem. “Yetişkinlerde Ölüm Kaygısı ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 19/36 (2017), 55-82. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.327235>
- Koç, Mustafa. “Ölüm Korkusu Üzerine Kuramsal Açidan Psikolojik Bir Değerlendirme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 7-20.
- Koç, Mustafa. “Yaşlılık Döneminde Ölüm Ötesi Psikolojisi Üzerine Bir Alan Araştırması”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 203-228.
- Köylü, Mustafa. “Ölüm Olayının Çocuklar Üzerine Etkisi ve ‘Ölüm Eğitimi’”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (01 Eylül 2004), 95-120. <https://doi.org/10.17120/omuifd.50310>
- Lommel, Pim van vd. “Near-death Experience in Survivors of Cardiac Arrest: a Prospective Study in the Netherlands.” *The Lancet* 358 (2001), 2039-2045.
- Mobbs, Dean - Watt, Caroline. “There Is Nothing Paranormal About Near-Death Experiences: How Neuroscience Can Explain Seeing Bright Lights, Meeting the Dead, or Being Convinced You Are One of Them”. *Trends in Cognitive Sciences* 15/10 (2011), 447-449. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.07.010>
- Moody, Raymond A. *Reflections on Life After Life*. Toronto and New York and London: Bantam Books, Bantam edition., 1977.
- Moody, Raymond A. *Reflections on Life After Life*. Toronto; New York; London: Bantam Books, Bantam edition., 1977.
- Parnia, Sam - Young, Josh. *Erasing Death: The science that is rewriting the boundaries between life and death*. New York: HarperOne, 1st ed., 2014.
- Ring, Kenneth. *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*. New York: Quil, 1982.
- Schopenhauer, Arthur. *Ölümün Anlamı*. İstanbul: Say, 2012.
- Shushan, Gregory. *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations: Universalism, Constructivism and Near-Death Experience*. London: Bloomsbury Publishing, 2011.
- Sonbul, Zeynep Funda - Çelik, Raşit. “The Place of Death in Elementary and Secondary School Curricula in Turkey”. *International Journal of Educational Research* 117 (01 Ocak 2023), 102106. <https://doi.org/10.1016/j.ijer.2022.102106>
- Şimşek, Vahdeddin - Tosun, Cemal. “Zor Konuların Öğretiminde DKAB Öğretmeni: Ölüm Konusu Örneği”. *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (15 Aralık 2022), 274-310. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1181130>
- Tanhan, Fuat - İnci, Figen Arı. *Ölüm Eğitimi*. Ankara: PEGEM Akademi, 2009.

Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 9.baskı., 2017.

Uysal, Saiha. "Din Psikolojisi Bağlamında Ölüm Eşiği Deneyimleri (Near Death Experiences)". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*. 4/4 (2018), 7-44.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.

Yıldırım, Rabia. "Ölüm Eğitimi Perspektifinden 'Gassal' Dizisi: Ölümün ve Yas Sürecinin Popüler Kültürde Temsili". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2025), 89-118. <https://doi.org/10.33718/tid.1648371>.

Tahkîm Sonrasında Hz. Ali - Muâviye Rekabeti ve Arap Yarımadası'ndaki Akisleri (H 39-40/M 659-661)

Yunus AKYÜREK*

Öz: Hz. Osman döneminin ikinci yarısında (29/650-35/656) meydana gelen siyasi, iktisadi, sosyal ve askerî gelişmeler İslâm toplumunu olumsuz anlamda etkilemiştir. Bu dönemde Halife'ye ve yöneticilere karşı güçlü bir muhalefet oluşmuştur. Hz. Osman şikâyet ve tavsiyeler doğrultusunda pek çok düzenlemeye gitmişse de aldığı tedbirlerin ve attığı adımların muhalifleri memnun etmediği anlaşılmaktadır. Nihayet o, Medine'deki evinde asiler tarafından kuşatılarak asılsız suçlamalar neticesi katledilmiştir (18 Zilhicce 35/17 Haziran 656). Bu kaos ortamında Medineliler tarafından halife seçilen Hz. Ali, çözüm bekleyen birçok sorunu devralarak göreve başlamıştır. Bunların başında Şâm valiliğini bırakmak istemeyen Muâviye b. Ebî Süfyân bulunmaktadır. Muâviye görevi bırakmadığı gibi kendisini Hz. Osman'ın vasisi ilan etmiş ve katilleri bulup cezalandırmasını Hz. Ali'den ısrarla istemiştir. Hz. Ali, kendisine elçi gönderip itaate davet etmişse de o, bu teklifi kabul etmemiştir. Cemel Vakası'nda Hz. Âişe engelini aşan Hz. Ali (36/656), onunla Sıffin'de karşılaşmış; Muâviye yenilmek üzere olduğu sırada Kur'ân sayfalarını mızraklara bağlatarak, Hz. Ali ve taraftarlarını Kur'ân'ın hakemliğine davet etmiştir. Hz. Ali, taraftarlarını bunun bir harp hilesi olduğuna ikna edemeyince savaş durmuş ve iki taraf birer hakem tayin ederek meseleyi tahkîme götürmüşlerdir. Ancak Tahkîm Hadisesi (38/658) sonuçları itibarıyla Hz. Ali'yi oldukça yıpratmış, hatta taraftarları arasında halifelik sorgulanır hale gelmiştir. Yine bu hadiseden sonra Muâviye asi bir vali statüsünden çıkmış, Şâmlılar ve Hz. Osman taraftarlarının verdiği destekle hilafet kapılarını aralamıştır. Tahkîm'den çıkan kararları kabul etmeyen Hz. Ali vakit kaybetmeden Muâviye'nin üzerine yürümeyi planlamıştır. Fakat o, Tahkîm'i prensipte kabul etmeyerek kendisinden ayrılanlarla (Hâricîler) Nehrevân'da savaşmak zorunda kalmış (38/658), savaşı kazandıysa da Hâricîler bundan böyle kendisi ve İslâm toplumu için önemli bir tehdit haline gelmişlerdir. Cemel ve Sıffin vakalarının ardından üçüncü iç kırılmayı yaşayan Hz. Ali, askerlerinin çeşitli bahanelerle karargâhı terk etmeleri sebebiyle hedeflediği Şâm seferini bir türlü gerçekleştirememiştir. Durumu fırsata çevirmek isteyen Muâviye ise Mısır başta olmak üzere Hz. Ali'ye bağlı eyaletlerde çok sayıda askerî faaliyette bulunmuştur. Nitel araştırma usullerinden veri toplama ve analiz tekniğinin kullanıldığı çalışmada, bu periyotta (39-40/659-661) Muâviye tarafından Arap Yarımadası'nda Hz. Ali'ye bağlı yerlerde gerçekleştirilen faaliyetler askerî, siyasi ve sosyal boyutlarıyla ele alınacaktır. Çalışma, mezkûr mücadelede Hz. Ali'nin başarılı olamamasının arka planına inmeyi amaçlamaktadır. Makale, Emevîlere geçiş sürecini anlamada alana katkı sunmayı da hedeflemektedir. Nitekim, Hz. Ali taraftarları arasında artan fikrî ayrılık ve itaatsizlikler, askerî ve stratejik üstünlüğün Muâviye'ye geçmesini sağlamış, bu da onun hilafeti üstlenme noktasındaki motivasyonunu ve meşruiyet zeminini güçlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Ali, Muâviye, Tahkîm, Arap Yarımadası.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.

yunusakyurek@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0003-2050-9464

The Struggle Between Hazrat 'Alî and Mu'âwiya in the Post-Taḥkîm Period and Its Repercussions in the Arabian Peninsula (39-40 AH/659-660 CE)

Abstract: The political, economic, social, and military developments that occurred during the second half of the caliphate of 'Uthmân ibn 'Affân (29/650–35/656) had a profoundly adverse impact on Muslim society. During this period, a powerful opposition movement emerged against the Caliph and his appointed governors. Although 'Uthmân undertook numerous administrative reforms in response to grievances and counsel, the measures and steps he adopted appear to have failed to satisfy his opponents. He was ultimately besieged in his residence in Medina by rebels and was killed on the basis of unfounded accusations (18 Dhû al-Ḥijja 35 / 17 June 656). In this climate of political turmoil, 'Alî ibn Abî Ṭâlib, who was elected caliph by the people of Medina, assumed office inheriting a multitude of unresolved crises. Chief among these was the challenge posed by Mu'âwiya ibn Abî Sufyân, who refused to relinquish the governorship of Syria (al-Shâm). Not only did Mu'âwiya decline to vacate his post, but he also declared himself the guardian (*walî al-dam*) of 'Uthmân and persistently demanded that 'Alî identify and bring the assassins to justice. Although 'Alî dispatched envoys urging him to pledge allegiance, Mu'âwiya rejected this overture. Having surmounted the challenge presented by 'Ā'isha at the Battle of the Camel (*Waq'at al-Jamal*, 36/656), 'Alî subsequently confronted Mu'âwiya at the Battle of Şiffin. When Mu'âwiya's forces were on the verge of defeat, he ordered that pages of the Qur'ân be raised upon spear-tips, thereby summoning 'Alî and his followers to submit the dispute to the arbitration of the Qur'ân. As 'Alî proved unable to convince his followers that this was a ruse of war (*ḥîlat al-ḥarb*), the fighting ceased and both parties appointed arbiters, thus referring the matter to formal arbitration (*taḥkîm*). The Arbitration (*al-Taḥkîm*, 38/658), however, proved deeply damaging to 'Alî's political standing; indeed, his caliphal authority had become a subject of open contestation even among his own partisans. Following this event, Mu'âwiya transitioned from a rebellious governor to a caliphate claimant, backed by the Syrians and partisans of Ḥazrat 'Uthmân. Refusing to accept the arbitration's outcome, Ḥazrat 'Alî planned an immediate campaign against Mu'âwiya. He was, however, compelled to fight the Khârijites—those who had rejected the Taḥkîm and seceded—at Nahrawân (38/658). Though victorious, the Khârijites remained a persistent threat. Having already endured the crises of al-Jamal and Şiffin, Ḥazrat 'Alî faced a third internal rupture and could never execute his planned Syrian campaign, as troops continually abandoned the encampment under various pretexts. Seizing the opportunity, Mu'âwiya launched extensive military operations in provinces loyal to Ḥazrat 'Alî, most notably Egypt. Employing qualitative data collection and analysis methods, this study examines the military, political, and social dimensions of Mu'âwiya's activities in the Arabian Peninsula during this period (39–40/659–660). It aims to illuminate the underlying reasons for Ḥazrat 'Alî's failure to prevail in this struggle and to contribute to scholarly understanding of the transition to Umayyad rule. The growing ideological divisions and insubordination within Ḥazrat 'Alî's camp ultimately ceded military and strategic superiority to Mu'âwiya, reinforcing both his motivation and legitimacy in assuming the caliphate.

Keywords: Islamic History, Hazrat 'Alî, Mu'âwiya, Taḥkîm, Arabian Peninsula.

Giriş

Hz. Ali, asilerin Medine'ye baskınla girerek Halife Osman'ı kuşattıkları ve sonunda katlettikleri kaotik bir ortamda, sahabenin ileri gelenleri ve Medinelilerin ısrarı üzerine halife olmak durumunda kalmıştır. Karşılaştığı en önemli problem, Şâm valiliği görevini bırakmadığı için ülkeyi bölünme noktasına getiren Muâviye b. Ebî Süfyân olmuştur. Hz. Ali içte birliği sağlamak için Şiffin'de onun üzerine yürümüş, iki buçuk ay süren savaş neticesi yenileceğini anlayan Muâviye, Kur'ân'ın hakemliğini (Taḥkîm) teklif ederek savaşı durdurmayı başarmıştır. Taḥkîm süreci aylarca sürmüş, hakemlerin birbirinden ayrılmasının ardından, oluşan yeni durumu kabullenmeyen Hz. Ali, Şâm üzerine ikinci kez sefere çıkmaya niyetlenmiş ve Şiffin'den sonra dağılan ordusunu bu amaçla bir araya getirmeye çalışmıştır.¹ Nehrevân'da toplanan eski taraftarlarına (Hâricîlere) bu bağlamda haber göndererek hakemlerin anlaşmadan ayrıldıklarını, bu nedenle yanına dönüp kendisiyle Şâm seferine katılmalarını istemiştir. Onlar, bunu bazı şartlara bağlamışlarsa da Halife öne sürülen şartları kesin bir dille reddetmiştir. Hz. Ali'nin aynı bağlamdaki davet mektubunu alan Basralılar ise

¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959), 1/562; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîḥ*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997), 3/338; Yusuf b. Reşid el-'İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-aḥdâşü'lletî sebeḳathâ ve mehedet lehâ* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1993), 102.

bin beş yüz kişiyle Ahnef b. Kays komutasında Nuhayle'de kendisine katılmışlardır.² Fakat bu sırada bir grup Hâricî, Abdullah b. Habbâb b. Eret'i, çocuğunun annesi olan cariyesini ve o sırada yanlarında bulunan kadınları öldürmüştü. Hz. Ali, katilleri teslim ettikleri takdirde kendilerine dokunmayacağını, asıl niyetinin Şâm üzerine yürümek olduğunu bildirdi. Fakat onlar yapılan katliamı desteklediklerini belirttiler ve Halife'nin çağrısını reddettiler.³ Taraftarları (Kûfeliler) ise, önce malları ve ailelerine zarar veren Hâricîleri sonra da batı istikametindeki düşmanlarını (Şâmlıları) cezalandırmasını Hz. Ali'den istediler.⁴ Bu teklifi olumlu karşılayan Hz. Ali, Hâricîleri Muharrem 38/Haziran 658'de vuku bulan Nehrevân Savaşı'nda yenilgiye uğrattıysa da⁵ gücü gerçek anlamda bölünmüş ve pek çok açıdan zayıflamıştır. Nitekim o, bu savaşın hemen akabinde Şâmlılar üzerine sefer emri vermiş ancak Eş'as b. Kays'ın başını çektiği askerleri türlü bahanelerle yanından ayrılarak bir daha Nuhayle'deki karargâha dönmemişlerdir. Yanında üç yüz kişiden daha az adamı kalan Hz. Ali sonunda Kûfe'ye avdet etmek zorunda kalmıştır. O, burada da halkı Muâviye ile savaşa teşvik etmiş, bir süre icabet etmelerini beklemiş fakat sonunda onlardan ümidini kesmiştir.⁶ Daha sonra Kûfelilere savaş çağrısını defaten yinelemişse de onlar davetine icabet etmemiş ve bu husustaki hiçbir sözüne kulak asmamışlardır. Hz. Ali bu hitaplarında sık sık, kendi yurtlarında saldırıya maruz kalan toplulukların perişan olacağını belirtmiş;⁷ eğer harekete geçmezlerse Şâmlıların başta Irak olmak üzere hâkim oldukları topraklara saldırılar düzenleyeceğini ima etmiştir.⁸ Gelişmeler onu haklı çıkarmıştır. Zira Iraklıların dağınık halini haber alan Muâviye onların topraklarına göz dikmiş, Hz. Osman'ın kanını talep bahanesiyle duruma göre gizli ve açık davette bulunmaları için adamlarını Fırat'ın doğusuna göndermiş, ardından da uç bölgelere süvari birlikleri sevk etmiştir.⁹ Bu süreç ana kaynaklarda "39/659 yılı" ile "40/661 yılı" altındaki başlıklarda detaylı olarak ele alınmıştır.¹⁰ Hz.

² Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Süheyl Zükkâr – Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1417/1996), 2/367; Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 5/77-78; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/688-689; Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hîmî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmî, 1423/2002), 20/171; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âşarahüm min zevî'se-ne'i'l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1408/1987), 5/638.

³ Ebü'l-Hasen el-İclî, *Târîhu's-sîkât (Ma'rifetü's-sîkât min ricâli ehli'l-ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve aḥbârihim)*, thk. Abdülâlm Abdülâzîm el-Büstevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1984), 26; Belâzürî, *Ensâb*, 2/362; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 1/562; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'şân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemî, 1434/2013), 6/345; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakẓi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1406/1986), 6/332; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997), 10/649.

⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 2/368; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 1/562.

⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 2/359-379; Ṭaberî, *Târîh*, 5/78; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/689; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/171.

⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 2/379; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 1/562; Ethem Ruhi Fığlalı, "Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/373-374. Hz. Ali, hayatının sonlarına doğru aynı amaçla 40.000 kişilik bir ordu tertip etmeyi başardıysa da bir Hâricî suikastçı tarafından Kûfe'de öldürülmüştür (40/661). bk. Fığlalı, "Ali", 2/374.

⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 2/382; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 1/562.

⁸ Tahkîm sona erip iki hakem birbirinden ayrıldıktan sonra Muâviye'nin konumunu güçlendirdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bundan böyle Şâm bölgesinde kendisine halife vasfıyla beyat edilmiştir. Kendi hakemi Ebü Mûsâ el-Eş'arî tarafından azledilen Hz. Ali ise taraftarları olan Iraklıların gizli-açık muhalefetine maruz kalmaya başlamıştır. bk. Belâzürî, *Ensâb*, 2/400; İbn Haldûn, *el-İber*, 2/641.

⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 1/562.

¹⁰ Ṭaberî, *Târîh*, 5/133-140; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ – Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmî, 1412/1992), 5/157-164; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/724-735.

Ali, Muâviye'nin mezkûr taarruzlarına karşı bazı askerî tedbirler almış ve küçük çaplı misillemelerde bulunmuştur.

İbn Kesîr, Muâviye'nin hicri 39/660'ta Hz. Ali hâkimiyetindeki sınır bölgelerine birçok askerî birlik sevk etmesini, Tahkîm'de baş müzakereci olan Amr b. el-Âs ile Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Hz. Ali'yi hilafetten azletmeleri kararıyla ilişkilendirir. Amr'ın kendisine halifelik yolunu açmasıyla Muâviye, kendi idaresinin meşru olduğuna, dolayısıyla da itaat edilmesi gereken kişinin kendisi olduğuna inanmaya başlamıştır. O, Irak halkının Hz. Ali'ye muhalefet ettiğini ve emirlerini dinlemediğini açıkça görmekteydi. Ona göre Hz. Ali'nin halife olarak kalması, yönetim ve idare açısından devlet felsefesine uygun değildi. Son olarak o, Şâm ve Mısır halkı etrafında kenetlendiği ve kendisine itaat edip emirlerini dinlediği için bu makama Hz. Ali'den daha layık olduğunu düşünüyordu.¹¹ Hakemlerin, İbn Kesîr'in belirttiği şekilde bir karara varıp varmadıkları tartışma konusu olsa da¹² o, doğru bir akıl yürütmüştür. Nitekim Tahkîm'in ardından halife olarak beyat almaya başlayan Muâviye, Hz. Ali'den önce harekete geçerek hâkimiyetindeki pek çok bölgeye askerî birlikler göndermiş, Hz. Ali'nin zor şartlar içerisinde bulunması onun bu kararını hızlandırmıştır.

Hz. Ali ve Muâviye arasındaki mücadeleye dair yeterli sayıda ve nitelikte, klasik ve son dönem literatürü olduğu görülmektedir.¹³ Fakat mevcut klasik ve modern çalışmalarda iki tarafın Tahkîm¹⁴ sonrası ilişkileri müstakil bir risale, kitap ya da makale boyutunda ele alınmamıştır. Bu çalışmada, mezkûr periyot siyasi, askerî, dinî ve sosyal boyutlarıyla irdelenecek; döneme dair İslâm tarihi kaynaklarından toplanan veriler analiz edilerek sonuçlar üzerinde durulacaktır. Çalışmada, taraflar arasında yalnızca Arap Yarımadası'nda verilen mücadeleye değinilecek; Muâviye'nin Tahkîm sonrası Amr b. el-Âs vasıtasıyla zapt ettiği Mısır eyaletine dair rivayetler ise incelenmeyecektir.

Hz. Ali'nin Tahkîm hadisesi neticesi aldığı kararlar, bunları ne oranda hayata geçirebildiği ve bu noktada Hâricîlerin rolü bilinmesi gereken önemli hususlardır. Muâviye'nin aynı periyottaki genel stratejisi, aldığı kararlar, faaliyetleri; bunların toplum üzerindeki yansımaları ve taraflar arası etkileşimin siyasi, askerî, sosyal ve dinî boyutları yine araştırılmaya değer niteliktedir. Bahsi geçen hususlar son dönem çalışmalarında sadece kitapta başlık formatında ele alınmıştır.¹⁵ Bu nedenle, mezkûr periyodun daha iyi anlaşılıp yorumlanabilmesi adına bu makale tasarlanıp kaleme alınmıştır.

Taraflar arası mücadelenin Sıffîn'den sonra da farklı boyutlarda sürdüğünü ortaya koymak ve Hz. Ali'nin bu mücadelede başarısız bir profil çizmesinin arka planını anlamaya çalışmak araştırmanın amaçları arasında yer almaktadır.

¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/675.

¹² Ahmet Önkal, "Tahkim Üzerine Bir Değerlendirme", *İSTEM* 1/2 (2003), 67-68.

¹³ Seyf b. Ömer et-Temîmî, *el-Fitnetü ve vak'atü'l-Cemel*, thk. Ahmed Râtîb Armûş (b.y.: Dâru'n-Nefâis, 1413/1993), Belâzürî, *Ensâb*, 101-103; 2/275-480; Taberî, *Târîh*, 4/550-5/143; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/97-104; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/565-735; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/21-203; İbn Haldûn, *el-İber*, 2/625-637; el-'İş, *ed-Devletü'l-Ümeviyye*, 101-120; Abdulhalik Bakır, *Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) (Hayatı, Kişiliği ve Faâliyetleri)* (Elazığ: Çağ Ofset Matbaacılık), 153-176; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (2), Hulefâ-i Râşidîn Dönemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 285-322; Adnan Demircan, *Ali-Muâviye Kavgası* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 107-182.

¹⁴ Önkal, "Tahkim Üzerine Bir Değerlendirme", 36-66.

¹⁵ Bakır, *Ali b. Ebî Tâlib*, 153-176; Apak, *Hulefâ-i Râşidîn Dönemi*, 319-322; Demircan, *Ali-Muâviye Kavgası*, 174-177.

Makalede nitel araştırma yöntemi alt başlıklarından veri toplama ve analiz tekniği kullanılmıştır. Belâzürî'nin, konuyu senetli ve detaylı bir şekilde ele alan *Ensâbü'l-Eşrâf* adlı eserinden oldukça istifade edildiği belirtilmelidir. Yine çalışmada pek çok temel İslâm tarihi kaynağında geçen anlatılar analiz edilerek yorumlanmaya çalışılmıştır. Mezkûr rivayetlerin tamamına yakınında senet kullanıldığı belirtilmelidir. Belâzürî'nin nadiren tarih vererek naklettiği süreç, Taberî ve sonraki İslâm tarihçilerin eserlerindeki kronolojiye göre sıralanmıştır.

Tahkîm sonrası başlayıp Hz. Ali'nin katledilmesine yakın bir tarihe kadar süren bu mücadele nasıl başlamış ve hangi boyutlarda gerçekleşmiştir? Hz. Ali ve Muâviye'nin taraftar profili hakkında neler söylenebilir? Bahsi geçen mücadele ne gibi sonuçlar doğurmuştur? Mücadele sonunda herhangi bir anlaşmaya varılmış mıdır? Araştırmada bu ve benzeri sorulara cevaplar aranacaktır.

1. Muâviye'nin, Hz. Ali Hâkimiyetindeki Topraklara Saldırı Emri Vermesi

Hz. Ali, Hz. Osman'ın kanını bahane ederek kendisine başkaldıran Muâviye ve Şâmlılarla Sıffin'de karşılaşmıştı. Fakat o, bu savaşla Muâviye'yi ortadan kaldıramadığı gibi savaşın, kendi emir ve görüşü hilafına durdurulmasının ardından çözüme yönelik esasları görüşmek ve Kur'ân-Sünnet merkezli bir neticeye varmak gayesiyle toplanan hakemlerin vardığı tartışmalı kararları (Ramazan 37/Şubat 658)¹⁶ kesin bir dille reddetmişti.¹⁷ Tahkîm'in hemen ardından yaptığı çağrılarda ise Kûfelileri/Iraklıları, Şâmlılar üzerine bir kez daha yürümeye teşvik etmişti.¹⁸ Nitekim Kûfelilere hitaplarının birinde; etraflarının kuşatılıyor olduğunu, buna rağmen onların hala savaşmaktan imtina ettiklerini, büyük bir gaflet içerisinde olduklarını, düşmanlarının ise asla uyumadığını söyleyerek¹⁹ Muâviye'nin başlatacağı askerî operasyonları önceden haber vermiştir. Fakat Kûfeliler, onun uyarılarına kulak asmamış ve işi ağırdan almışlardır. Bu durum Muâviye'ye ulaştığında o, vakit kaybetmeden Hz. Ali hâkimiyetindeki topraklara askerî birlikler göndermiştir.²⁰ İlk ele geçirdiği yer ise halk nezdinde saygınlık kazandığı Mısır olmuştur (38/658).²¹ Ardından gözünü Arap Yarımadası'ndaki önemli noktalara dikmiş ve 39/660 yılında Hz. Ali'ye bağlı önemli yerleşim merkezlerine ve sınır bölgelerine çok sayıda askerî birlik sevk etmiştir.²² Aşağıda bu faaliyetler hakkında detaylı bilgi verilecek ve çeşitli yorumlarda bulunulacaktır.

1.1. Abdullah b. Âmir el-Hadramî'nin Basra'ya Gönderilmesi

Muâviye, Mısır'ı ele geçiren Amr'ın görüşünü aldıktan sonra Abdullah b. Âmir el-Hadramî'yi Basra'ya gönderdi (38/658-659). Yola koyulmadan ona; birçok Basralı'nın Osman hakkındaki görüşlerini benimsediğini, Cemel Vakası'nda pek çoğunun Osman'ın kanı için ölüme yürüdüğünü, bu sebeple de bunların hesabını soracak birilerini beklediklerini söyledi. Abdullah el-Hadramî, Basra'ya

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Önkal, "Tahkim Üzerine Bir Değerlendirme", 36–65.

¹⁷ Taberî, *Târîh*, 5/77; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/132; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/688; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 6/311; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/170.

¹⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 2/365-366; Taberî, *Târîh*, 5/77; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/688; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/169-170.

¹⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 2/380; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 6/326.

²⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 2/400; Ebü'l-Fidâ konuyu özetledikten sonra Muâviye'nin düzenlediği bu seferlere kısaca değinmiştir. bk. Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi târîhi'l-beşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseynî, 1325/1906), 1/179-180.

²¹ Belâzürî, *Ensâb*, 2/400-406; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/253.

²² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/253.

varınca Benû Temîm'e hitap ederek; Hz. Ali'nin Osman'ı öldürdüğünü, kendileriyle de onun kanını talep ettikleri için (Cemel'de) savaştığını söyledi. Fakat Dahhâk b. Kays el-Hilâlî ona, Talha ve Zübeyr'in ağzıyla konuştuğunu, artık Hz. Ali'ye beyat ettiklerini, Muâviye halife olsun diye bir iç savaşı daha kaldıramayacaklarını belirtti. Ancak mecliste bulunan Abdullah b. Hâzim es-Sülemî onun susturarak Abdullah el-Hadramî'ye destek vereceklerini ifade etti. Sonrasında Muâviye'nin, el-Hadramî ile Basralılara gönderdiği; Osman'ın kanını talep, kendilerine yılda iki kez atıyye verilmesi ve ganimet garantisinden bahseden mektubu okundu. Bunun üzerine Ahnef b. Kays gibi bazı ileri gelenler Hz. Ali'ye beyatlarını bozmayacaklarını söyleyerek meclisi terk ettiler. Orada bulunanlar tam bir görüş ayrılığı yaşadı ve birbirlerine ağır sözler söyledi. Basra'ya yerleşen Abdullah el-Hadramî ile Hz. Ali'nin sabık Basra Valisi Abdullah b. Abbas'ın vekili Ziyâd b. Ebîh arasında bundan böyle çok boyutlu bir mücadele başladı. Basra'da meskûn Ezd kabilesi Ziyâd'ı, Temîm kabilesi ise Abdullah el-Hadramî'yi destekliyordu. Ziyâd, Hz. Ali'ye ayrıntılı bir mektup yazınca Halife, A'yen b. Dubey'a el-Mücâşî'î isimli Temîmli bir ileri geleni huzuruna çağırdı ve Temîmoğullarını kontrol altına almasını ve valilerine itaatlerini sağlamasını ona emretti. A'yen, Basra'ya varıp kavminin ileri gelenlerine nasihat etti. Ancak, Hâricî olduğu varsayılan bir grup evine kadar takip ederek geceleyin onu öldürdü. Ziyâd bu gelişmeyi derhal Hz. Ali'ye bildirdi. Bunun üzerine Halife, Cârîye b. Kudâme et-Temîmî'yi çağırarak, kavminden beyatlarını bozanları cezalandırmasını ona emretti. Basra'ya ulaşan Cârîye, Ezd kabilesine Hz. Ali'nin sert ifadelerinin geçtiği mektubunu okudu. İkna olan Ezdliler, sabah olduğunda Benû Temîm'le birlikte Abdullah el-Hadramî'nin üzerine yürüdüler. Kısa süren çatışmanın ardından el-Hadramî ve yetmiş taraftarı Senbîl isimli bir konağa sığındı. Dışarı çıkana güvence verilmesine rağmen Abdullah b. Hâzim dışında kimse konağı terk etmedi. Sonunda Cârîye, konağı içindekilerle birlikte ateşe vererek yaktı. Böylece Abdullah el-Hadramî ve taraftarları yanarak can verdiler.²³

Muâviye'nin, çok sayıda Hz. Osman taraftarının yaşadığı Basra şehrine, halkı ayaklandırması için, Hz. Osman dönemi valilerinden Abdullah el-Hadramî'yi göndermesi manidardır.²⁴ Hz. Osman'ın kan hakkı ve Cemel Savaşı'nda Basralıların onun kanı için savaşmaları gibi hassas konuları gündeme getirmesini istediği Abdullah el-Hadramî neticede Basra'yı ele geçirememiş, fakat Benû Temîm'in bir kısmını ikna ederek kendisiyle birlikte ölüme götürebilmiştir. Burada akan kan, Hâricîlerin İslâm toplumundan kopması (Nehrevân savaşı) örneğinde olduğu gibi kuşkusuz Basralıların bir kısmını sert bir Ali muhalifi haline getirmiş olmalıdır. Etrafında sıkı sıkı kenetlenen Şâmlıların ise Muâviye aleyhtarı herhangi bir düşünce ve faaliyetinden bahsetmek mümkün değildir.

²³ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421/2001), 9/54; Belâzürî, *Ensâb*, 2/423-435; İbn 'Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 1/227-228; Ebü'l-Kâsım İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 29/244-246; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1415/1994), 1/502; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 6/389; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avâd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 4/481; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993), 3/587; İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 1/445. Taberî, Abdullah b. Abbâs'ın Basra'daki görevini bırakıp şehri terk ettiğinde yerine Ziyâd b. Ebîh'i vekil olarak bıraktığını kaydeder. bk. Taberî, *Târîh*, 5/484.

²⁴ O, Hz. Osman döneminde Mekke valisiydi. bk. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/571; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 6/134; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/27.

1.2. Numan b. Beşîr el-Ensârî'nin Saldırısı

Tahkîm'in oluşturduğu belirsizlik ortamında Mısır'ı vakit kaybetmeden ele geçiren Muâviye, Hz. Ali hâkimiyetindeki topraklara kapsamlı bir saldırı başlatmıştır. Bu bağlamda Dımaşk'ta tertip ettiği bir mecliste, Irak üzerine planladığı saldırıya kimin komutanlık edeceğini sormuş, Ensâr'dan Nu'mân b. Beşîr el-Ensârî bu davete icabet etmiştir. Muâviye, emrine bin (ya da iki bin) kişi verdiği Nu'mân'a şehirlere, insan topluluklarına ve askerî karargâhlara yaklaşmamasını, sadece Fırat'ın yanında ikamet edenlere baskın verip derhal dönmesini emretti. Bunun üzerine Nu'mân, Aynüttemr'e yaklaştı. Burada Hz. Ali'nin silahlı bin adamı vardı. Başlarında ise Mâlik b. Ka'b bulunuyordu. Mâlik, ihtiyaçlarını karşılamak üzere Kûfe'ye gitmelerine müsaade ettiği için yanında sadece yüz kişi kalmıştı. O, Nu'mân'ın üzerine geldiğini haber alır almaz bir mektupla durumu Halife'ye bildirdi. Hz. Ali halka (Kûfelilere) derhal savaş çağrısında bulduysa da onlar yine ağırdan aldılar. Bu sırada Mâlik ile Nu'mân arasında şiddetli bir çatışma başlamıştı. Zor durumda kalan Mâlik, yakınında bulunan Mihnef b. Süleym'e yazarak ondan yardım istedi. Mihnef de oğlu Abdurrahman'ı akşam vakti elli kişiyle kendisine gönderdi. Şâmlılar önemli bir yardım geldiğini düşünerek geri çekilmeye başladılar. Onları takip eden Mâlik üçünü öldürdü; kalanları ise dağınık bir vaziyette kaçtı. Hz. Ali, Adî b. Hâtim et-Tâî'yi Nu'mân'ı takip için görevlendirdi. Adî, onu Kınnesrîn'e kadar takip ettikten sonra geri döndü (39/659-660).²⁵

İbn Miskeveyh, bu saldırı dışında Muâviye'nin diğer akıncı birliklerinin genellikle başarılı olduklarını; öldürüp, ganimet alıp Şâm topraklarına geri döndüklerini kaydetmektedir.²⁶ Fakat bu tespitin hatalı olduğu sonraki bazı askerî harekâtların akıbetinden anlaşılmaktadır.

Nu'mân b. Beşîr harekâtı Hz. Ali'yi haklı çıkarmıştır. O, Muâviye'nin adımlarını öngören basiretli bir siyasetçidir. Ancak muhalif tutumlarıyla bilinen Kûfelilerin, emir ve tavsiyelerini dinlememeleri Şâmlıları cesaretlendirmiş, bu ve diğer akınlarda kısmi başarılar elde etmelerine yol açmıştır. Bu askerî harekâta sadece Fırat Nehri civarında yaşayan Iraklılara baskın yapıp dönüldüğü anlaşılmaktadır.

1.3. Süfyân b. Avf b. el-Muğaffel el-Ezdî el-Ğâmidî'nin Saldırısı

Hz. Ali taraftarlarının itaatsizliği Muâviye'nin yeni hamlelerine zemin hazırlamıştır. Nitekim o, Süfyân b. Avf'ı bir öncekinden (Nu'mân b. Beşîr) daha kalabalık bir birliğin başında yola çıkarmış ve bu kez Hz. Ali'ye bağlı şehir ve karargâhlara da saldırılmasını emretmiştir. Bu durum onun hedef büyüttüğünü göstermektedir.

Belâzürî'nin kaydettiğine göre Muâviye, Süfyân b. Avf el-Ezdî'yi altı bin kişilik donanımlı bir birliğin başına geçirmiş; ona, Fırat'ın batısını takip ederek Hît şehrine gitmesini ve burası ile çevresindeki Hz. Ali'ye ait askerî karargâhlara saldırmasını emretmiştir. Daha sonra Enbâr ve Medâin'e giderek aynı şeyi yapmasını istemiştir. Kûfe'ye yaklaşmaması noktasında ise kendisini uyardığı görülmektedir. Hît halkı durumu öğrendiği için Fırat'ın doğusuna çekilmişti. Hît'te kimseyi

²⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 2/445-448; Taberî, *Târîh*, 5/133; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 1/562-563; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/157; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/724; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/675-676.

²⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 1/563.

bulamayan Süfyân, Enbâr'a geçti. Buradaki Ali taraftarları onunla savaştıysa da Süfyân onlardan pek çok kişiyi öldürdü, halkın mallarına el koydu ve Hz. Ali'nin (Enbâr) valisi Eşres b. Hassân el-Bekrî'yi katlettikten sonra geri (Muâviye'nin yanına) döndü. Durumu haber alan Hz. Ali hasta olduğu için hutbe irat edemediyse de halka okunması için bir yazı yazdı. Bu yazıda o, zamanında kendilerine savaş çağrısı yaptığını ancak sözünü dinlemediklerini, bu sebeple de dört bir yandan saldırıya uğradıklarını; Şâm askerlerinin, kadınlarının evlerine kadar girerek zinet eşyalarını almalarına nasıl tepki göstermediklerine hayret ettiğini belirtiyordu. Sıcakta düşman (Muâviye) üzerine gitmelerini emrettiğinde havanın sıcak, bunu kışın emrettiğinde ise havanın şiddetli soğuk olduğunu söylediklerini, gerçekte ise onların ancak kılıçtan (ölümden) kaçtıklarını söylüyor, kendisine itaat edilmediği, sözü dinlenmediği için de başarısız olduğunu vurguluyordu. Sonrasında bizzat kendisi ve bazı önemli isimler Sıffin'e kadar giderek buradan geri dönmüşlerdir.²⁷

Bazı kaynaklarda, rivayetin Enbâr kısmından sonrası farklıdır. Buna göre Enbâr'da Hz. Ali'ye bağlı, sayıları yaklaşık beş yüz kişi olan bir sınır birliği bulunuyordu. Fakat bunlar dağılmışlardı ve geriye sadece yüz kişi kalmıştı. Süfyân, onlarla savaştı. Sayıları az olmasına rağmen Hz. Ali'nin adamları direnç gösterdi. Daha sonra süvarilerle ve piyadelerle onların üzerine hücum etti ve sınır birliğinin kumandanı olan Eşres b. Hassân el-Bekrî'yi otuz adamıyla birlikte öldürdü. Hz. Ali (hadisenin sonuna doğru) bizzat yola çıkarak Nuhayle'ye kadar geldi. İnsanlar (muhtemelen Hz. Ali bu sırada hasta olduğu için) problemi çözeceklerini söylemelerine rağmen onlara olumsuz yanıt verdi ve Saîd b. Kays'ı düşmanın (Süfyân'ın) peşine gönderdi. Saîd, Şâmlıların izini sürerek Hît'i geçinceye kadar ilerledi fakat onlara yetişemeyince geri döndü (39/659-660).²⁸

Bazı rivayetler ise Hz. Ali'nin asker sayısına açıklık getirmektedir. Buna göre Enbâr'da Hz. Ali'ye bağlı beş yüz civarında asker mevcuttu. Fakat bunların büyük kısmı şehri terk etmiş, yalnızca iki yüzü kalmıştı. Zira komutanları Kümeyl b. Ziyâd en-Neha'î, Hît şehrine saldırmaya hazırlanan bir topluluğun Karkîsiyâ civarına geldiğini duyunca, Hz. Ali'nin izni olmadan Hît'te yerine birini vekil bırakarak bütün adamlarıyla birlikte buraya yardıma gitti. Süfyân'ın ordusu Hît'e yaklaştığında Hît halkı ve Kümeyl'in orada kalan elli adamı karşıya (Fırat'ı) geçtiler. Hît'te kimseyi bulamayan Süfyân ve ordusu ise Enbâr'a saldırdı. Çıkan çatışmada bir süre direnen Kümeyl'in askerleri, başlarındaki Eşres b. Hassân el-Bekrî ile otuz adamının öldürülmesiyle dağıldılar. Süfyân da Enbâr'da ele geçirdiği her şeyi yanına alıp Muâviye'nin yanına döndü. Durumu haber alan Hz. Ali peşlerinden askerî bir birlik gönderdiyse de Süfyân ve adamları yakalanamadı (39/659-660). Hz. Ali hadiseyi duyunca görev mahallini izinsiz terk edip Karkîsiyâ'ya yardıma giden Kümeyl'e kızdı ve nazarında hiçbir mazeretinin olmadığını bir mektupla kendisine bildirdi.²⁹

²⁷ Belâzürî, *Ensâb*, 2/441-443; Taberî, *Târîh*, 5/134; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/725; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 6/403; Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtaşar*, 1/179; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/253-254; İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1417/1996), 1/154; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/676; İbn Hacer, *el-İşâbe*, 3/126.

²⁸ Taberî, *Târîh*, 5/134; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/158; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/677.

²⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 2/473; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/725; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/254.

Hız. Ali hadise sonrası belîğ hutbeler irat ederek taraftarlarını Muâviye ile savaşa ikna için çaba sarf etmişse de onlar bundan imtina etmeyi sürdürmüştür.³⁰

1.4. Abdullah b. Mes'ade el-Fezârî'nin Saldırısı

Muâviye, Iraklıların birlik ve beraberlikten yoksun hallerini iyi tahlil etmiş ve Abdullah b. Mes'ade el-Fezârî'yi bu bağlamda bin yedi yüz kişinin başında, Medine'nin yaklaşık dört yüz kilometre kuzeyinde kalan Teymâ'ya göndermiştir. Yolda karşılaştığı her Arap'a halifeliğini onaylatmasını ve beyat almasını, isyan edenleri kılıçtan geçirmesini; bedevîlerden zekât toplamasını, reddedenleri ise öldürmesini; devamında Mekke, Medine ve Hicâz'a yönelmesini, yaptığı her işi ve sadır olan gelişmeleri her gün kendisine yazılı olarak bildirmesini talep etmiştir. Durumu haber alan Hız. Ali vakit kaybetmeden Müseyyeb b. Necebe el-Fezârî'yi iki bin kişiyle görevlendirmiştir. Teymâ'ya gelen Müseyyeb, İbn Mes'ade ile şiddetli bir savaşa tutuşmuştur. Fezâreoğullarının, akrabaları olan bu iki komutana ayrı ayrı destek verdiği görülmektedir. Müseyyeb, İbn Mes'ade'ye hücum edip ona üç darbe indirmiş; fakat onu öldürmeyi istememiş ve her seferinde "Kaç, kaç!" demiştir. Bunun üzerine İbn Mes'ade ve beraberindekilerin çoğu kaleye (ya da Teymâ kalesi yanında bir bahçeye) sığınmış, geri kalanlar ise Şam tarafına doğru kaçmıştır. Müseyyeb onları üç gün boyunca kuşatmış, sonunda kapıya odun yığıdırıp ateşe verince kapı yanıp tutuşmuştur. Helâk olacaklarını anladıklarında kaleden Müseyyeb'e seslenip akrabaları olduklarını söylemişlerdir. O da kendilerine acımış ve ateşin söndürülmesini emretmiştir. Ardından, Şâm tarafından üzerlerine bir ordu geldiğini söyleyerek adamlarını bir noktaya toplamıştır. İbn Mes'ade ve yanındakiler de bundan istifade geceleyin kaleden çıkarak Şâm cihetine doğru kaçmışlardır. Abdurrahman b. Şebîb, Müseyyeb'e onları takip etmeleri gerektiğini söylediye de o bunu kabul etmemiştir. Buradan onun kendi askerlerini aldatmış olduğu anlaşılmaktadır. Bunu işiten Hız. Ali kavmini kayırdığını söyleyerek Müseyyeb'i azarlamış, özür dilediye de onu mescitte bir direğe bağlamış, bir süre sonra da affederek onu Kûfe'nin zekâtını toplamakla görevlendirmiştir (39/659-660).³¹

Rivayet, Muâviye'nin Fırat'ın doğusu dışında Hicaz topraklarına da askerî operasyon düzenleyebildiğini göstermektedir. Bunun en önemli nedeni Iraklıların Hız. Ali'ye olan itaatsizlikleri ve Basra, Hicaz gibi bölgelerde çok sayıda Hız. Osman, kısmen de Muâviye taraftarının bulunmasıdır. Aynı durum Hız. Ali için söz konusu değildir. Zira o dönemde Şâm eyaletinde kendisine bağlı olan ve onu destekleyen, tarihe konu olmuş herhangi bir siyasi-askerî bir grup, oluşum ve tanınmış bir isimden bahsetmek mümkün değildir.

Muâviye'nin, Abdullah b. Mes'ade'ye yolda karşılaştığı her Arap'a halifeliğini onaylatmasını, isyan edenleri kılıçtan geçirmesini, bedevîlerden zekât/vergi toplamasını, reddedenleri ise öldürmesini emretmesi onun Araplardan belli bir kesime karşı sert bir tavır takındığını ortaya koymaktadır.

³⁰ İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 1/154.

³¹ Belâzürî, *Ensâb*, 2/449-451; Taberî, *Târîh*, 5/134-135; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/158-159; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/725; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/677.

Hz. Ali'nin komuta kademesinde sorunlar yaşadığı yine bu rivayetten anlaşılmaktadır. Zira Müseyyeb el-Fezârî, Halife'nin emirlerini tam olarak yerine getirmemiş, üstelik silah arkadaşlarını aldatarak kendisi gibi bir Fezârî olan düşman komutanı ile askerlerinin kaçmasına göz yummuştur. Fezâreoğullarının, kendi kabilelerine mensup bu iki komutana ayrı ayrı desteklemeleri de aralarında Hz. Osman ya da Muâviye'ye sempati duyanların olduğunu ve asabiye'nin toplumda bir yönüyle hala sürdüğünü göstermektedir.

1.5. Dahhâk b. Kays el-Fihri'nin Saldırısı

Muâviye, Dahhâk b. Kays el-Fihri komutasında üç-dört bin kişilik donanımlı bir süvari birliği görevlendirmiştir. Dahhâk, yol boyunca Hz. Ali'ye itaat eden bedevi Araplar ile diğer kesimlere saldıracaktı. Dahhâk, Kutkukâne'ye geldi ve Ali taraftarı olduğunu zannettiği bedeviler ile diğerlerini öldürdü, mallarını aldı. Yine burada Hz. Ali'ye bağlı bir süvari birliğinin başında ailesiyle hacca gitmekte olan Amr b. Umeys b. Mes'ûd'un üzerine yürüdü ve kafilenin yoluna devam etmesini engelledi. Sonra Sa'lebiyye'ye ulaştı ve burada Hz. Ali'ye ait sınır karakollarına baskın düzenleyerek eşyalarına el koydu. Yine hac için yola çıkanların eşyalarını da gasp etti. Nihayet Semâve yolunu takip ederek Kutkukâne'ye döndü. Haber Hz. Ali'ye ulaşınca o, Kûfelileri savaşa davet etti. Fakat onlar buna yine istekli değillerdi. Bunun üzerine Hz. Ali onlara serzenişte bulundu. Ardından Hucr b. Adî el-Kindî'yi dört bin kişi ile Dahhâk'ın üzerine gönderdi. Bunlar Tedmür dolaylarında Dahhâk'a yetişti ve onunla çatıştı. İki taraftan da ölenler oldu. Gece olduğunda ise Dahhâk ve adamları kaçtı. Hucr da beraberindekilerle geri döndü (39/660).³² Bazı müelliflere göre Muâviye'nin Hz. Ali'ye karşı düzenlediği ilk akın budur.³³

Muâviye'nin bizzat kendisinin de Hz. Ali hâkimiyetindeki topraklar üzerine yürüdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim o, bu yıl (39/660) kalabalık bir ordunun başında Dicle Nehri istikametinde sefere çıkmış, bölgeyi incelemiş ve ardından geri dönmüştür.³⁴

Burada Dahhâk'ın tam olarak nereye gönderildiğinden bahsedilmemektedir. Ancak Irak bölgesinde ilerlediği, yol boyunca Hz. Ali'ye itaat eden bedevi Araplar ile diğer kesimlere saldırdığı ve Kutkukâne'ye gelerek burada Ali taraftarı olduğunu zannettiği bedeviler ile diğerlerini öldürdüğü, mallarını da aldığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda o, hacca giden Ali taraftarlarını engellemiş ve eşyalarını gasp etmiş, Sa'lebiyye'deki sınır karakollarını basarak mallarına el koymuştur. Olanlara rağmen Kûfelilerin, Hz. Ali'nin acil yardım çağrısını her zamanki gibi ağırdan aldıkları görülmektedir.

İkinci rivayette ise Muâviye'nin, Hz. Ali tarafında olan Dicle Nehri dolaylarına bir keşif seferi düzenlediği ancak herhangi bir faaliyette bulunmayarak geri döndüğü anlaşılmaktadır.

³² Belâzürî, *Ensâb*, 2/437-438; Taberî, *Târîh*, 5/135; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/159; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/725-726; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/255.

³³ Belâzürî, *Ensâb*, 2/437; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/677-678.

³⁴ Taberî, *Târîh*, 5/136; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/160; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 2/726; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/255; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/678.

1.6. Yezîd b. Şecere er-Ruhâvî'nin Muâviye'nin Emriyle Hac Emirliği İçin Mekke'ye Gelişi

Tahkîm sonrası, taraflar arasında aktif savaş hali yeniden başlamışsa da Şâmlıların hac niyetiyle kutsal topraklara gelebildikleri, bunun önünde herhangi bir engel olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Muâviye'nin Hz. Ali hâkimiyetindeki topraklara saldırılar başlattığı 39/660 yılı hac emirliği hususunda taraflar arasında bir rekabet yaşandığı görülmektedir.

Muâviye, bu yıl haccı eda için Yezîd b. Şecere er-Ruhâvî'yi bir grup eşliğinde Mekke'ye göndermişti. Bunu haber alan Hz. Ali'nin Mekke Valisi Kusem b. Abbâs koruması olmadığı için şehri terk etmeye niyetlendiyse de Ebû Saîd el-Hudrî'nin tavsiyesi üzerine bunu yapmadı. Ayrıca Hz. Ali'nin Ma'kıl b. Kays er-Riyâhî'yi yardıma gönderdiğini de haber almıştı. Fakat takvalı birisi olan Yezîd b. Şecere hiçbir sorun çıkarmadı ve haccı tamamlayıp yola koyuldu. Ma'kıl buna rağmen Yezîd'in bazı adamlarına Vâdi'l-Kurâ'da yetişerek onları esir aldı. Dûmetül-cendel'e uğradıktan sonra da Kûfe'ye döndü.³⁵

Vâkîdî'ye göre ise Hz. Ali, hicrî otuz dokuzuncu yılda hac emiri olarak Ubeydullah b. Abbas'ı görevlendirdi. Muâviye ise haccı idare etmesi için Yezîd b. Şecere er-Rehâvî'yi gönderdi. İkisi Mekke'de karşılaşınca aralarında anlaşmazlık çıktı ve her biri diğerine yetkiyi teslim etmeyi reddetti. Bunun üzerine Şeybe b. Osman b. Ebî Talha üzerinde uzlaştılar. Şeybe de o sene hac ritüellerinde halka rehberlik etti ve hac günleri boyunca onlara namaz kıldırdı.³⁶

İbnü'l-Esîr ve Nüveyrî bu hususta diğer kaynaklardan farklı olarak, bu yıl Muâviye'nin Yezîd b. Şecere'yi hac emiri olarak üç bin atıyla Mekke'ye gönderdiğini, kendisi için halktan beyat almasını istediğini ve Hz. Ali'nin valisi Kusem b. Abbâs'ı şehirden çıkartmasını emrettiğini kaydetmektedir. Bunu haber alan Kusem halkı çarpışmaya davet etmiş fakat Şeybe b. Osman hariç diğer Mekkeliler bu çağrıya icabet etmemişti. O da şehrin dışında ikamet eden kabilelere karışıp Hz. Ali'den yardım talep etmeye ve sonra da Şâmlılarla savaşmaya karar verdi. Ancak Ebû Saîd el-Hudrî onu bu fikrinden vazgeçirdi. Şâmlılar ise şehre girdiklerinde kimseyle çarpışmadılar. Kusem olup biteni haber verince Hz. Ali, Zilhicce'nin başında Mekke'ye bir askeri birlik gönderdi. Yezîd b. Şecere, kendileriyle çarpışmayan herkese eman verdiğini ilan etti. Ardından Ebû Saîd'i arabulucu kılarak kendisi ve Kusem'in namaz ve hac ile ilgili herhangi bir vazife yürütmemesini teklif etti. Müslümanlar da bu iş için Şeybe b. Osman'ı tayin ettiler. Hac sona erdiğinde Yezîd ve adamları Şâm'a doğru yola koyuldu. Hz. Ali onları izlemek üzere Ma'kıl b. Kays'ı görevlendirdi. Ma'kıl, Vâdi'l-Kurâ'da Yezîd'in adamlarına yetişerek bazılarını esir aldı ve mallarına el koydu. Hz. Ali bu esirleri Muâviye'nin yanındaki taraftarı olan esirlerle değiştirdi.³⁷

Rivayetlerde bazı ufak farklılıklar olsa da dinin en önemli ibadetlerinden olan haccın Hz. Ali tarafından savaş halinde olduğu Şâmlılara yasaklanmadığı belirtilmelidir. İkinci ve üçüncü rivayette ise Muâviye'nin hac emirliğini ele geçirme çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Üçüncü rivayette

³⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 2/461-462; Bir rivayete göre Kusem b. Abbâs, Abdullah b. Abbâs'ın hicri 39/660 yılı hac emirliğine karşı çıkmış, nihayet Kusem ve Yezîd b. Şecere bu görevden feragat ederek Şeybe b. Osman'ın hac emirliği üzerinde ittifak etmişlerdir. bk. Taberî, *Târîh*, 5/136.

³⁶ Taberî, *Târîh*, 5/136; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/726; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/680.

³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/726-727; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/255-256.

Muâviye'nin Mekke'ye üç bin kişilik bir birlik göndererek kendi adına halktan beyat almaya çalıştığı geçmektedir. Görüldüğü üzere o, halifeliğini İslâm'ın en önemli merkezinde kabul ettirmeyi hedeflemiştir. Yezîd b. Şecere'nin ılımlı birisi olması ya da Harem bölgesinde kan dökmenin ağır sonuçları, iki tarafın ortak bir adayın hac emirliğinde birleşmesini sağlamıştır. Mekke Valisi Kusem'in hadiseyi haber vermesiyle Hz. Ali'nin Ma'kıl'ı askerî bir birlikle bölgeye sevk etmesi, Şâmlıların silahlı olduğu ve baskı yaptıkları ihtimalini güçlendirmektedir. Ma'kıl, İbn Şecere'nin adamlarından bazılarını esir almış, bu da Muâviye'nin başka bir askerî birlik göndermesine neden olmuştur.

1.7. Abdurrahman b. Kabâs b. Eşyem el-Kinânî'nin Cezîre Bölgesine Saldırısı

Muâviye, Irak topraklarına taarruzlarını devam ettirmiş, bu bağlamda Abdurrahman b. Kabâs isimli komutanı Cezîre taraflarına göndermiştir. Fakat bu saldırı, Hît ve Enbâr'da yaptığı hatalara üzülen Kümeyl için bir fırsata dönüşmüştür. Zira Nusaybin'de görev yapan Şebîb b. Âmir el-Ezdî, saldırı haberini, o sırada Hît şehrinde bulunan Kümeyl'e bildirmiş, o da altı yüz süvari ile yola koyulmuştu. Kümeyl, İbn Kabâs'ı durdurmak ya da bu uğurda şehit olmak istiyordu. Hz. Ali ile durumu istişare etmesi söylendiyse de kabul etmedi. Nihayet Kefertûsa denilen yerde İbn Kabâs'a yetişti ve onu mağlup etti. Haberi alan Hz. Ali bu kez Kümeyl'e hayır duada bulundu. Şebîb b. Âmir ise askerleriyle Nusaybin'den zafer mahalline ulaştı ve Kümeyl'i tebrik etti. Ardından Şâm topraklarına kadar kaçan İbn Kabâs'ın askerlerini takip edeceğini söyledi. Onlara yetişemediyse de Fırat'ı geçerek Ba'lebek'e ulaştı. Çevreye akınlar düzenledi. Durumu haber alan Muâviye, Habîb b. Mesleme'yi harekete geçirdi. Bunun üzerine Şebîb geri göndü ve Rakka civarına akınlar düzenledi. Burada Osman taraftarlarına ait ne kadar hayvan varsa hepsini sürüp götürdü, ele geçirdiği at ve silahlara da el koydu. Daha sonra Nusaybin'e dönerek yaptıklarını Hz. Ali'ye yazdı. Hz. Ali cevabi yazısında, halkın malları ve hayvanlarına dokunmamasını, yalnızca savaş aletleri ile (savaş) atlarını almasını kendisine bildirdi (39/660).³⁸

Abdurrahman b. Kabâs'ın sınır ötesi harekâtı Kümeyl'in inisiyatif almasıyla püskürtülmüştür. Ancak Kümeyl, bunu bir öncekinde olduğu gibi yine Hz. Ali'ye danışmadan yapmış, Hz. Ali ise işin sonunda Kümeyl'i tebrik etmek durumunda kalmıştır. Görüldüğü üzere bu dönemde Halife'nin emirlerinin önceki halifeler kadar dikkate alınmadığı, buna bağlı olarak da güçlü ve sistemli bir devlet nizamının tesis edilemediği ortadadır.

Halife'nin bu hadisede görevlendirdiği Şebîb, Rakka civarında Osman taraftarlarına ait hayvanlara, at ve silahlara da el koymuştur. Bu durumu Hz. Ali'ye yazdığında o, halkın mallarına ve hayvanlarına dokunmamasını, sadece savaş aletleri ve (savaş) atlarını almasını uygun gördüğünü belirtmiştir. Bu hükmün, Şâmlıların benzer hadiselerdeki uygulamalarından farklı olduğu belirtilmelidir. Zira Muâviye, görevlendirdiği komutanlarına -önceki hadiselerde geçtiği üzere- Ali taraftarı sivillerden beyat almalarını ve onların malları ile eşyalarına el koymalarını emretmiştir. Hatta hacca giden Ali taraftarı bir grubun eşyalarına bu kapsamda el konulduğu daha önce zikredilmiştir.

³⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 2/473-476; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/727-728; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/256-257.

1.8. Hâris b. Nümeyr et-Tenûhî'nin (Cezîre Halkına) Saldırısı

Muâviye, hac emirliği yapması gayesiyle Mekke'ye gönderdiği Yezîd b. Şecere'nin esir düşen adamlarına karşı, Hz. Ali'yle esir mübadelesine girebilmek için Cezîre'ye askerî bir birlik sevk etmeyi planlamıştır.

Bu bağlamda o, Şebîb b. Âmir'in bahsi geçen akınları gerçekleştirdiği, Yezîd b. Şecere'nin ise Dımaşk'a döndüğü sırada, Hâris b. Nümeyr et-Tenûhî'ye Cezîre topraklarına girerek Ali taraftarlarından yakaladıklarını esir alıp getirmesini emretmiştir. Hâris, Benî Tağlib'ten yedi kişiyi esir alarak görevini başarıyla tamamlamıştır. Muâviye ise bu esirleri, Yezîd b. Şecere'nin esir alınan on adamı ile takas edebileceğini Hz. Ali'ye bildirmiş, o da bunu kabul etmiştir (39/660).³⁹

Muâviye'nin anlatıda geçen esir mübadelesini yapabilmek gayesiyle bu askerî harekâtı tertip ettiği ve yeterli sayıda Ali taraftarını esir alıp hedefine ulaştığı görülmektedir.

1.9. Muâviye'nin, Semâve Halkının Vergilerini Toplaması İçin İbnü'l-Uşbe'yi Görevlendirmesi

Muâviye, Kelb kabilesinin Benî Âmir el-Ecdâr koluna mensup Züheyr b. Mekhûl adında birisini halkın zekâtını/vergisini toplaması için (Hz. Ali hâkimiyetindeki) Semâve'ye göndermiştir (39/660). Züheyr ayrıca bölge insanını Muâviye'ye beyata davet edecekti. Hz. Ali durumu haber alınca ikisi Kelb kabilesinden üç kişiyi, Kelb ve Bekr b. Vâil kabilelerinden kendisine bağlı olanların vergilerini almak üzere derhal görevlendirdi. Bunlar nihayet Kelb topraklarına girdiler ve burada Züheyr ile çarpıştılar. Birisi öldürüldü, diğeri kurtuldu. Kelbli olan üçüncü kişi (Urve b. Uşbe) ise Hz. Ali'nin yanına dönmeyi başardı. Ancak Hz. Ali ona kızdı ve asabiye ile hareket ettiği için hezimete uğradığını söyleyerek ona kamçıyla vurdu. Buna öfkelenen Urve, Muâviye'ye katıldı. Hz. Ali de onun (Kûfe'deki) evini yıktı.⁴⁰

Kelb kabilesinin, Muâviye'ye ve Emevî siyasetine her bakımdan büyük destek verdiği bilinmektedir.⁴¹ Bu sebeple onun, Kelbli birisini sınır ötesinde yer alan Semâve'ye gönderip burada yaşayan Kelb ve Bekir b. Vâil kabilelerinin hem beyatlarını hem de vergilerini alma teşebbüsü anlamlıdır. Hz. Ali'nin buna mâni olmak için bölgeye ikisi Kelbli üç kişi göndermesi makul bir adımdır. Asabiye ile hareket ettiği için görevinde başarılı olamadığını söyleyip cezalandırdığı Kelbli elçisinin ona kızdığı için Muâviye'nin yanına gitmesi ise düşündürücüdür. Açıkçası o, nitelikli ve aidiyeti güçlü taraftar bulma noktasında sıkıntı yaşamış, görevlendirdiği kişilerin bir kısmı vazifelerini tam olarak yerine getirmemiş, emri dışında fiiller sergilemiş, bu sebeple kendilerine kızıldığı ya da cezalandırıldıkları zaman kolaylıkla taraf değiştirebilmişlerdir.

1.10. Müslim b. Ukbe el-Mürri'nin Dûmetülcendel Üzerine Gönderilmesi

Muâviye, aynı yıl içerisinde Müslim b. Ukbe'yi o zamana kadar kimseye beyat etmemiş olan Dûmetülcendel halkına göndermiştir (39/660). Müslim kendilerini Muâviye'ye itaate ve beyat

³⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 2/469-470; İbn 'Asâkir, *Târîh*, 11/486-487; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/728; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/257.

⁴⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 2/465; İbn 'Asâkir, *Târîh*, 40/286-287; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/729; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/257.

⁴¹ Yunus Akyürek, "Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Siyasî Kararlarında Kelb Kabilesinin Rolü", *İSTEM* 27 (2016), 87-95.

etmeye davet ettiyse de onlar bunu yapmaktan kaçınmışlardır. Durumu haber alan Hz. Ali, Mâlik b. Ka'b el-Hemdânî'yi bin kişilik süvari birliği ile Dûmetülcendel'e sevk etmiştir. Müslim ile Mâlik bir gün boyunca savaşmış, neticede Müslim yenilerek geri dönmüştür. Burada birkaç gün kalan Mâlik, Dûmetülcendel halkını Hz. Ali'ye beyata davet ettiyse de onlar bunu kabul etmemişler ve insanlar tek bir imam üzerinde ittifak edene kadar kimseye beyat etmeyeceklerini söylemişlerdir. Bunun üzerine Mâlik oradan ayrılmıştır.⁴²

Muâviye'nin tarafsızlığını korumaya çalışan Dûmetülcendel halkının beyat ve itaatlerini sağlamak için buraya askerî birlik göndermesi Hicaz-Suriye arasında çok önemli bir ticaret merkezini ele geçirme teşebbüsü olarak okunabilir. Halife'nin görevlendirdiği Mâlik'in Şâmlıları yenmesi ve onları püskürtmesinin ardından halkı Hz. Ali'ye beyata davet etmesi, bunu reddettiklerinde ise kendilerine herhangi bir zarar vermeden oradan ayrılması, iki tarafın siyasi tavrının anlaşılmasında önem arz etmektedir. Zira Muâviye, düşman tarafındakilerin bile kendisine bağlılık ve itaatini öngörürken Hz. Ali, hâkimiyeti altındaki insanları dahi bu hususta zorlamamıştır. Ya da o, bunun daha büyük sorunlara yol açacağını öngördüğü için böyle bir siyaset izlemiştir.

1.11. Büsr b. Ebî Ertât el-Kureşî'nin Hicaz ve Yemen'e Geniş Çaplı Saldırısı

Muâviye, 40/661 senesi içerisinde de sınır ötesi askerî operasyonlarını sürdürmüş, Benî Âmir b. Lüey'den Büsr b. Ebî Ertât'ı bu bağlamda Hicaz ve Yemen'e göndermiştir. Bir rivayet, bu seferin Yemen'de vuku bulan bir hadiseyle ilişkili olduğu izlenimini vermektedir. Buna göre Hz. Ali'nin Yemen Valisi Ubeydullah b. Abbâs b. Abdilmuttalib San'a halkına karşı sert davranmış ve bazı Osman taraftarlarını şehirden kovmuştu. Yemen ordu komutanı Saîd b. Nimrân el-Hemdânî de benzer bir şey yapınca buradaki Osman taraftarları, hilafetin Muâviye'ye geçtiğini ve halkın onun etrafında cem olduğunu iddia ettiler. Bir mektupla da durumu Hz. Ali'ye bildirdiler. Hz. Ali ise Ubeydullah ve İbn Nimrân'ı gönderdiği mektupla azarladı. Onlar da -muhtemelen muhaliflere göz dağı vermek gayesiyle- Hz. Ali'nin bölgeye büyük bir ordu gönderdiği şayiasını yaydılar. Bunun üzerine (Osman taraftarları) Muâviye'ye yazarak, yardıma gelmezse Ali'ye ya da Yemenli Yezîd'e beyat edeceklerini bildirerek ondan yardım istediler. Muâviye de Büsr b. Ebî Ertât b. Uveymir'i iki bin altı yüz (ya da üç bin) kişi ile bölgeye göndermeye karar verdi. Ona, Medine'ye uğrayıp ahalisini korkutmasını, tehdit etmesini ama savaşmamasını, sonra Mekke'ye geçmesini fakat kimseye dokunmamasını, ardından da San'a'ya gitmesini ve taraftarlarına yardım ettikten sonra onları Ali ve valisi aleyhine kışkırtmasını emretti. Kendisine beyat etmeyenleri ve Ali'ye itaat edenleri öldürüp mallarına el koymasını da istedi. Büsr, Medine'ye girdi, ahalisini korkuttu ve sözü Hz. Osman'ın aralarında iken öldürülmesine getirdi. Medinelileri ya onu yüzüstü bırakmak ya da ona karşı olanlar arasında yer almakla itham etti. Muâviye'nin talimatı olmasa, Medine'de tek bir ergeni sağ bırakmayacağını söyledi. Sonunda onları Muâviye'ye beyata davet etti ve bilhassa Câbir b. Abdillâh'ın beyat etmesini istedi. Hz. Peygamber'in hanımı Ümmü Seleme'nin tavsiyesiyle Câbir b. Abdillâh gibi önemli isimler beyat ederken bazıları şehirden kaçtı. Büsr da kaçanların evlerini yıktı. Vali Ebû Eyyûb el-Ensârî ise saklandı (ya da Kûfe'ye, Hz. Ali'nin yanına gitti). Büsr, Ebû Hüreyre'ye namazları kıldırmasını emretti. Büsr, Mekke'ye

⁴² Belâzürî, *Ensâb*, 2/467; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/729; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/258.

yaklaşınca Vali Kusem b. Abbâs gizlendi. Büsr şehre girdi, ancak halka dokunmadı. Onları kendi hallerine bıraktı. Bu sırada Hz. Ali'nin Şâm'daki casusu yanına gelerek (ya da bir mektupla) gelişmeleri haber verdi. Bunun üzerine Hz. Ali, Cârîye b. Kudâme et-Temîmî ve Vehb b. Mes'ûd'u vakit kaybetmeden ikişer bin kişiyle görevlendirdi. Büsr ise bu sırada Tâif'e yaklaşmıştı. Ancak "Muğîre b. Şu'be'nin dostları" olarak tanımladığı Tâif şehrine girmedi ve yoluna devam ederek Yemen'e ulaştı. Vali Ubeydullah b. Abbâs ve Saîd b. Nimrân kaçmıştı. Ubeydullah'ın yerine vekil bıraktığı valiyi öldürdü ve ardından halkı Muâviye'ye beyata çağırdı, onlar da bunu olumlu karşıladılar. Büsr, Ali taraftarı birçok kişiyle birlikte Ubeydullah'ın iki küçük oğlu ve onları koruyan Kinâne kabilesi mensubu bir bedeviyi de öldürdü. Hz. Ali'nin askerî bir birlikle gönderdiği Cârîye b. Kudâme, Negrân'da birtakım yerleri yaktıktan sonra Yemen'e ulaştı. Burada bazı Osman taraftarlarını öldürdü ve derhal Büsr'ün peşine düştü. Cârîye, Mekke istikametinde kaçan Büsr'ü takip etti ve ele geçirebildiği adamlarını yakalayarak öldürdü. (Bu sırada Hz. Ali katledilmiş, oğlu Hasan Kûfeliler tarafından halife seçilmişti.) Cârîye de Mekke ve Medinelilerden Hz. Hasan adına beyat aldı (40/661).⁴³

Bazı kaynaklar, Büsr b. Ertâ't'ın Yemen'de müslüman kadınları esir aldığını ve bu kadınların (esir pazarı misali) çarşıda bekletildiklerini kaydetmektedir.⁴⁴

Irak toprakları, Şâm eyaleti ile sınır teşkil ettiğinden Muâviye yaklaşık üç yıl zarfında buraya pek çok askerî birlik gönderebilmiştir. Hz. Ali'ye bağlı sınır birlikleri bu saldırılara imkân nispetinde karşı koymaya çalışmışlardır. Fakat Büsr b. Ebi'l-Erta't'ın Hicaz bölgesindeki şehirlere (Medine, Mekke, Tâif) taarruzunda herhangi bir askerî engelle karşılaşmadığı anlaşılmaktadır. Hz. Osman'ın katledilmesi hadisesinde olduğu gibi Hicaz bölgesinin Hz. Ali döneminde de silahlı güçler tarafından korunmadığını söylemek bu bakımdan yanlış olmayacaktır.

Hadisenin yaşanmasına sebebiyet veren Hz. Ali'nin Yemen valisi ve ordu komutanının, San'a halkına sert davranması ve bazı Osman taraftarlarını şehirden çıkarmasının hangi gerekçelere dayandığı bilinmemektedir. Bu nedenle mezkûr vali ve komutanın günümüzden yargılanması doğru değildir. Ancak yaşananlar yüzünden bölgedeki Osman taraftarlarının Hz. Ali'ye mektup göndererek hilafetin Muâviye'ye geçtiğini, zira insanların onun etrafında toplandığını belirtmeleri önemli bir mesajdır. Gelişmeler üzerine Yemen valisi ve bölge komutanını bir mektupla sert bir şekilde uyarması aslında onun yapılanları onaylamadığını göstermektedir. Sonrasında bu iki üst düzey devlet görevlisi, muhalifleri sindirmek gayesiyle, Halife'nin Yemen'e büyük bir ordu gönderdiği söylentisini yaymışlar, böylece Halife'nin emri ve bilgisi dışında çıkardıkları ilk sorunu aşmak isterken yine aynı hataya düşerek daha büyük bir probleme yol açmışlardır. Hz. Ali'den kaynaklanmayan bu nevi hatalar, netice itibarıyla onun başarısız bir siyasetçi olarak tasvir edilmesine yol açmıştır.

⁴³ Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 198, 200; Belâzürî, *Ensâb*, 2/453-458; Taberî, *Târîh*, 5/139-140; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 1/564-565; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/162; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/732-733; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/258-261; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/682-684.

⁴⁴ İbn 'Abdiberr, *el-İstî'âb*, 1/161; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/264; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5/369; Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000), 10/82.

Büsr'ün, ele geçirdiği yerlerde halkı Muâviye'ye beyata zorladığı anlaşılmaktadır. Medinelilere, kendisi arzu ettiği halde Muâviye emrettiği için kanlarını dökmeyeceğini söylemesi ise anlamlıdır. Onun, Mekke ve Tâîf'te de kan dökmemesi Muâviye'nin kesin talimatı ile alakalı olmalıdır. Anlaşılan Muâviye, köklerinin dayandığı ve kutsal mekânlarda yaşayan Hicaz bölgesi halkının kanlarının akıtılmasına rıza göstermemiştir.

Yemen'e ulaşan Büsr burada vali vekilini, pek çok Hz. Ali taraftarını ve Ubeydullah'ın iki küçük oğlunu öldürmüş, halktan da Muâviye için beyat almıştır. Onun iki küçük çocuğu öldürmesinin Muâviye nezdinde nasıl karşılık bulduğu -kaynaklardan sadece Belâzürî'nin *Ensâbü'l-Eşrâf* 'ında geçtiğine göre- bir süre sonra anlaşılacaktır. Buna göre Muâviye, Ubeydullah b. Abbâs'ı saflarına çekmeyi başarmış ve Büsr ile Ubeydullah'ın bulunduğu bir mecliste Ubeydullah, Büsr'e olan öfkesini ifade edince Muâviye, ona bunu yapmasını emretmediğini, böyle bir şeyi arzu etmediğini ve yapılan şeyin hoşuna gitmediğini söylemiştir.⁴⁵ Bu veriye dayanarak onun, hadiseyi öğrendikten sonra Büsr'ü suçlamadığı ve bu yüzden kendisini cezalandırmadığı iddia edilebilir. Fakat bu anlatının sadece mezkûr kaynaktan geçtiği, dolayısıyla buradan hareketle benzer hadiseler için Muâviye'nin siyaseti hakkında bir genelleme yapılamayacağı belirtilmelidir.

2. Muâviye'ye Yönelik Siyasi ve Askerî Hamleler

Hz. Ali'nin, İbn Kesîr'in de belirttiği üzere hilafeti döneminde idarecileri ve tebaası üzerinde Muâviye kadar hâkimiyet kuramadığı⁴⁶ anlaşılmaktadır. Bunu söylerken, Muâviye'nin 18/639 yılından itibaren Şâm bölgesi valisi olduğu⁴⁷ ve bu uzun periyotta askerî, iktisadi, dinî ve içtimai faaliyetleriyle halk nazarında saygın bir yer edindiği; bölgenin köklü ve güçlü topluluğu olan Kelb kabilesi ile akrabalık bağı kurarak⁴⁸ onların güçlü desteğini aldığı unutulmamalıdır.

Hz. Ali'nin durumu ise Muâviye'den farklıdır. O, halifenin ölmesi durumunda en güçlü aday ya da adaylardan birisi olduğu için muhtemelen ilk üç halife döneminde Medine'den ayrılmamış ve herhangi bir resmî görev üstlenmemiştir. Ancak bu durum, onun eyaletlerde tanınırlığına ve taraftar kitlesine menfi yansımış olmalıdır. O, hilafeti süresince ilkesel davranmaya, söz ve fiillerinde Hz. Peygamber'i referans almaya gayret göstermişse de başta Iraklılar olmak üzere büyük oranda tebaasının, idareci, komutan ve memurlarının dini anlama, yorumlama ve nihayet kendisine itaat noktasında önemli eksikliklerinin olduğu anlaşılmaktadır.

Araştırmanın bu kısmında onun, Tahkîm sonrası Muâviye'nin taarruzlarına karşı, birçok hususta kendisine açıkça muhalefet eden taraftarlarına rağmen alabildiği birtakım tedbirlerle değinilecektir.

⁴⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 2/459-460.

⁴⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/675.

⁴⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 9/410; Taberî, *Târîh*, 4/289; Ebû Bekr İbnü'l-A'rabî, *el-Avâşım mine'l-kavâşım fi tahkîki mevâkifi's-şahâbeti ba'de vefâti'n-Nebiyyi*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb - Mahmûd Mehdî el-İstanbûlî (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1407/1987), 95; İbn 'Asâkir, *Târîh*, 47/284; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/201; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8/142; Süyûtî, *Târîhu'l-ğulefâ*, thk. Hamdi Demirtaş (Mekke: Mektebetü Nizâr, 1425/2004), 149.

⁴⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/15; Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, thk. E. Lévi-Provençal (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif), 127; Muhammed b. Hâbib, *el-Muḥabber*, thk. Eliza Lichtenstater (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.), 21; Taberî, *Târîh*, 5/329; İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Lübâb fi tehzîbi'l-ensâb* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts), 2/162.

2.1. Yezîd b. Hucciyye b. Âmir'i Rey, Destebâ ve Tüster'e Vali Ataması

Hız. Ali, Yezîd b. Hucciyye b. Âmir isimli kişiyi Rey, Destebâ ve Tüster'e vali olarak atamıştır. Ancak Yezîd, görev yaptığı bölgenin haracına el koyup merkeze göndermemiştir. Bunun üzerine Hız. Ali onu hapse attırması, fakat Yezîd hapisten kurtularak Muâviye'nin yanına sığınmıştır.⁴⁹ Hazine adına toplanan harac vergisine el koyan ve bunu gerekçelendirmeyen bir valinin cezasını çektiği hapishaneden kaçarak Muâviye'ye sığınabilmesi ve onun da böyle bir karaktere sahip kişiyi himaye etmesi düşündürücüdür. Muâviye'nin daha önce de bazı nedenlerden ötürü Hız. Ali ile arası açılan Cerîr b. Abdillâh el-Becelî⁵⁰ ve Akîl b. Ebî Tâlib⁵¹ gibi önemli isimleri yanına çekmeyi başardığı belirtilmelidir.

2.2. Cezîre Valisi Mâlik b. el-Eşter'in, Mısır'a Gitmeden Önce Dahhâk b. Kays'la Savaşması

Dahhâk b. Kays el-Fihri, Muâviye tarafından Cezîre, Harran, Ruhâ, Rakka ve Karkîsiyâ üzerine gönderilmişti. Durumu haber alan el-Eşter, Nusaybin'den hareket etti. Dahhâk da çoğu Osman taraftarı olan Rakka halkından yardım istedi. Nihayet Mâlik el-Eşter ile aralarında şiddetli bir çarpışma yaşandı. Gece olunca Dahhâk, Harran'a çekildi. Ertesi sabah Eşter Harran'a vardı ve onu kuşattı. Bu sırada Dahhâk, Muâviye'den yardım istemişti. Muâviye de Abdurrahmân b. Hâlid b. el-Velîd'i derhal yola çıkardı. Bunu duyan Eşter, yardım gelmeden Dahhâk'a etkili bir hamle yapmayı düşündü. Fakat Dahhâk'ı kıskırtmasına rağmen o, savaş meydanına inmeyince Eşter oradan ayrıldı ve önce Rakka'yı ardından da Karkîsiyâ'yı kuşattı.⁵²

Şâm askerinin, Hız. Ali'nin önemli vali ve komutanlarından Mâlik el-Eşter'in yönetimindeki bölgeye gönderilmesi Muâviye'nin sınır ötesini kontrol altına alma çabası olarak değerlendirilebilir. Sınır noktalarındaki Hız. Osman taraftarlarının çıkan çatışmalarda Şâmlılara destek verdiği de anlaşılmaktadır. Rivayette, Hız. Ali'den bahsedilmemişse de ünlü komutanı ve valisi Mâlik el-Eşter'in gerekli müdahaleyi yaptığı varsayılabilir. Zira Hız. Ali'nin daha sonra bununla ilgili olarak kendisine herhangi bir eleştiri yönelttiği bilinmemektedir.

2.3. Ziyâd b. Hasafe b. Sakîf et-Temîmî'nin Şâm Dolaylarına Saldırması

Hız. Ali, son olarak Kûfe ahalisini Şâmlılara karşı bir kez daha sefere davet etti. Fakat sadece üç yüz kişi çağrısına olumlu yanıt verdi. Kûfeliler işi böyle ağırdan alınca onları kınayıp azarladı. Onlardan bir ordu teşekkül edemeyeceğini anlayınca, bağlılık ve samimiyetlerine inandığı taraftarlarına etkili bir hutbe irat etti. Hutbesinde özetle, Kûfelilerin arzu ve talepleri üzerine halife olmasına rağmen kendisine çokça itaatsizlik ve vefasızlık gösterdiklerini, ancak bundan sonra itaat edip etmeyeceklerine dair bir karar vermelerini aksi takdirde kendilerine beddua edeceğini belirtti.

⁴⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 2/459; İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmânî, 1393/1973), 2/298-299; İbn 'Asâkir, *Târîh*, 65/147; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/640; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/197.

⁵⁰ Bk. Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, *Ahbâru't-tivâl*, thk. Abdülmün'im 'Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1380/1960), 154; Taberî, 4/562; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/629-630; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 6/184-185; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 15/119; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/492.

⁵¹ Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 2/326; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 4/61; İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-ayân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1415/1994), 6/156; Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtaşar*, 1/182.

⁵² Belâzürî, *Ensâb*, 2/471-472; Dîneverî, *Ahbâru't-tivâl*, 154.

Bazı Kûfeliler onun bedduasından çekindiklerini ifade ettiler. İleri gelenlerden Saîd b. Kays el-Hemdânî ve Teymü'r-Ribâb'dan Süveyd b. Hâris et-Teymî gibi kimseler ise bundan böyle o ne emrederse yapacaklarını beyan ettiler. Nihayet onlar kışı çıkardıktan sonra baharda sefere çıkma hususunda fikir birliğine vardılar. Öyle ki Hucr b. Adî dört bin, Ziyâd b. Hasafe ile Ma'kıl b. Kays takriben ikişer bin, Abdullah b. Vehb es-Sebeî ise takriben bin kişiden beyat aldı. Hz. Ali, köyler ile civardan sefer için nitelikli kişileri toplayabilecek birisini sorunca, ona Ma'kıl b. Kays el-Hanzalî'nin bu işi yapabileceğini söylediler. O da bunu uygun buldu. Ardından Azerbaycan Valisi Kays b. Sa'd'a bir mektup göndererek, insanların nihayet koşulsuz olarak kendisine itaat ettiğini, cahil beyatçılara (Şâmlılara) yönelik ciddi bir hazırlık yaptıklarını; kendisini bekledikleri için seferi tehir ettiklerini, bu nedenle yerine birini vekil bırakarak derhal Kûfe'ye gelmesini emretti. Bu sırada Zeyd b. Hasafe seçme adamlarıyla, Fırat'ı geçip Şâm tarafına baskın düzenlemeyi teklif etti. Hz. Ali'nin olurunun alınca da Şâm topraklarına akında bulunup geri döndü. Muâviye, Ziyâd'ı yakalamak için Abdurrahmân b. Hâlid'i görevlendirdiyse de Abdurrahmân onu bulamadı. Ziyâd bu arada Hît şehrine geldi ve Hz. Ali'yi burada bekledi. Ma'kıl ise vazifelendirildiği görevi gerçekleştirmek için yola koyuldu. Deskere'den geçti. Fakat bu sırada Kürtlerin Şehrezûr'a saldırdığı haberi kendisine ulaştı. Peşlerine düştü. Kürtler dağlık bölgeye sığınınca takibi bıraktı. Ma'kıl (Şâm seferi için) adam toplama vazifesini tamamlayıp Medâin'e geldiyse de Hz. Ali'nin katledildiğini burada öğrendi. Derhal Kûfe'ye intikal etti. Ziyâd da Hît'ten Kûfe'ye döndü.⁵³

Bu anlatıdan, Hz. Ali'nin planladığı büyük Şâm seferi için ordu teşekkülü sürecinde önemli mesafe kat ettiği; bazı eyalet valilerini bunun için yanına çağırdığı, oluşum aşamasındaki ordusundan küçük bir askerî birliği genel saldırı öncesi Şâm topraklarına akına gönderdiği, fakat suikasta uğramasıyla bütün çabalarının akamete uğradığı anlaşılmaktadır.

Bir anlatıda ise Hz. Ali'nin Muâviye ile pek çok mektuplaşmanın ardından bir ateşkese vardığı geçmektedir (40/661). Buna göre iki taraf arasında savaş hali sona erecek; Irak bölgesi Hz. Ali'nin, Şâm bölgesi ise Muâviye'nin idaresinde kalacaktı. Taraflardan hiçbiri diğerinin yönetim sahasına askerî birlik göndermeyecek, baskın ya da sefer düzenlemeyecekti.⁵⁴ Ana kaynaklarda bu rivayetin ardından Hz. Ali'nin katledilmesi bir başlık olarak verilmektedir.⁵⁵ Onun, taraftarlarını savaşa ikna etmeye çalışıp sonunda bunu başarmışken Muâviye ile niçin böyle bir anlaşma yaptığı sorgulanabilir. Belki de o, bu savaş için yıllar süren çabası neticesi teşkil ettiği ordusunu nitelik ve nicelik açısından yeterli görmediğinden -katli öncesi- Muâviye ile anlaşma yapmanın daha doğru olacağını düşünmüştür.

Sonuç

Hz. Ali ve Muâviye arasındaki mücadele Tahkîm'in ardından askerî, siyasi ve toplumsal açıdan genişleyen ve derinleşen bir sürece evrilmiştir. Bu sırada vuku bulan Nehrevân savaşının Hz. Ali için

⁵³ Belâzürî, *Ensâb*, 2/477-480.

⁵⁴ Taberî, *Târîh*, 5/140; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 1/565; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/163; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/735; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/684-685.

⁵⁵ Dîneverî, *Ah̄bâru't-tıvâl*, 213; Taberî, *Târîh*, 5/143; İbn 'Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1404/1983), 5/107; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 20/205.

yeni bir kırılma noktası oluşturduğu belirtilmelidir. Çünkü o, yaşanan bu iç savaşın ardından dağılan ordusunu bir daha toparlayamamış, dolayısıyla planladığı Şâm seferini gerçekleştirememiştir. Onun, kendisiyle bir kez daha savaşmak üzere güçlü bir ordu tertip etmek istediğini, fakat taraftarlarının itaatsizliği sebebiyle bunu yapamadığını haber alan Muâviye ise vakit kaybetmeden Mısır'ı ele geçirmiş, ardından da Basra dahil Irak bölgesi ile Hicaz ve Yemen'e küçük çaplı fakat etkili, baskın niteliği taşıyan askerî seferler gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda onun, üç yıla yakın bir süre zarfında Hz. Ali hâkimiyetindeki topraklara takriben on bir askerî operasyon düzenlediği tespit edilmiştir. Bu faaliyetlerle Fırat Nehri havzasındaki pek çok Ali taraftarı öldürülmüş, mallarına el konulmuş ve içlerinden esirler alınmış; Hicaz bölgesindeki Ali taraftarları ise sadece korkutulup sindirilmiştir. Muâviye'nin bu saldırılarla kısmi başarı yakaladığı ve rakibine karşı en azından psikolojik üstünlük kurduğu varsayılabilir.

Muâviye'nin siyasi, askerî ve dinî gerekçeler dışında, Hicaz-Suriye güzergâhında önemli bir ticaret merkezi olan Dûmetülcendel örneğinde olduğu gibi, ekonomik kaygılarla da birtakım saldırılarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu süreçte Hicaz şehirleri ile Yemen'de Şâmlılara karşı silahlı bir direniş sergilenmediği görülmektedir. Belki de tarihî, kültürel ve dinî açıdan bu toprakların Muâviye için de önem arz ettiğini düşünen Hz. Ali, Hicaz için ayrıca askerî tedbir almamıştır ya da bunu yapacak gücü bulunmamaktadır. Hz. Ali, Irak topraklarındaki saldırıları ise sınır birlikleriyle karşılamış, Kûfe'den gönderdiği kuvvetlerle de Şâmlıları püskürtmeyi başarmıştır. Ancak onun, bu küçük askerî birlikleri toplarken dahi, Kûfelilerin savaş çağrısını ağırdan almaları sebebiyle büyük sıkıntı çektiği bir kez daha vurgulanmalıdır. Bu süreçte bazı komutan, vali ve vergi memurlarının emir ve talimatları dışında hareket etmesi kuşkusuz Hz. Ali'yi zor durumda bırakmıştır. Bunlardan cezaya çarptırıldığı bazılarının Muâviye'nin yanına sığındığı ve himaye gördüğü önemle ifade edilmelidir.

Muâviye'nin mezkûr akınlarının daha çok bir baskın niteliği taşıdığı söylenebilir. Zira gönderdiği askerî birlikler sayıca azdır ve gönderildikleri yerlerde yaşayan halk ekseriyetle Ali taraftarıdır. Bilinen bir muhalifi olmayan ve -Hz. Ali'nin aksine- halkının tamamının desteğine mazhar olan Muâviye muhtemelen bu saldırılarla sınır ötesinde varlığını hissettirerek Iraklılar üzerinde psikolojik bir baskı kurmak, Osman taraftarlarına fiili destek vererek yanlarında olduğunu hissettirmek ve fikir, inanç ve eylem birliğine sahip olmayan Ali taraftarını mümkün mertebe rahatsız etmek istemiştir. Bunu söylerken, Mısır örneğinde olduğu gibi, az sayıdaki Şâm askerinin buradaki Hz. Osman ve Amr b. el-Âs taraftarının desteğiyle bu stratejik eyaleti ele geçirdiği unutulmamalıdır.

Hicaz bölgesi dışında, baskın güzergâhı üzerinde Ali taraftarı olduğuna inanılan herkesin malına ve hayvanlarına el konulduğu, hacca gidenlere dahi aynı muamelede bulunduğu; ele geçirilen yerleşim birimlerinde Hz. Ali taraftarlarının öldürüldüğü, buralarda halktan Muâviye adına zorla beyat alınmaya çalışıldığı, hatta insanların bunu kabule zorlandıkları araştırma bulguları arasında yer almaktadır. Arap Yarımadası'nın çeşitli yerlerine gönderdiği askerî birliklerin, doğal müttefiki olarak algıladığı Osman yanlılarında büyük bir memnuniyet oluşturduğu ise belirtilmelidir. Öyle ki bu yakınlığa binaen, Yemen'de yaşayan Osman taraftarları, valilerinden baskı gördükleri gerekçesiyle doğrudan Muâviye'ye yazarak kendisinden yardım talep edebilmişlerdir. Yezîd b.

Şecere'nin, Muâviye'nin emriyle, onun adına beyat almak ve hac emirliği yapmak üzere Mekke'ye gelmesi, onun mücadeleyi dinî alana da yaydığını göstermektedir. Oysa Hz. Ali savaş halinde olduğu Şâmlıların haccetmesine hiçbir zaman engel olmamıştır.

Hz. Ali, Şâm topraklarına misilleme amacıyla sadece bir askerî birlik gönderebilmiştir. Hayatının sonuna doğru, kapsamlı bir taarruz için Kûfelileri ikna etmişse de bir suikast sonucu katledilmesi bütün dengeleri Muâviye lehine çevirmiştir.

Hz. Ali'nin vefatına yakın bir tarihte; Şâm seferi için yaklaşık üç yıl davet ettiği Kûfelileri tam ikna etmişken, Muâviye'yle bir sınır ve saldırmazlık anlaşması akdetmesi düşündürücüdür. Belki de o, Kûfelilere tam olarak güvenemediğinden, en azından Şâmlıların saldırılarını bir süreliğine engellemek gayesiyle böyle bir siyaset izlemiştir.

Kaynakça

- Akyürek, Yunus. "Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Siyasî Kararlarında Kelb Kabilesinin Rolü". *İSTEM* 27 (2016), 79–98.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2): Hulefâ-i Râşidîn Dönemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2014.
- Bakır, Abdulhalik. *Ali b. Ebî Tâlib (r.a.) (Hayatı, Kişiliği ve Faâliyetleri)*. Elazığ: Çağ Ofset Matbaacılık, 1998.
- Belâzürî. *Ensâbü'l-eshrâf*. thk. Süheyl Zükkâr – Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Câhiz. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Demircan, Adnan. *Ali-Muâviye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe. *Ahbâru't-tıvâl*. thk. Abdülmün'im 'Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1380/1960.
- Ebü'l-Fidâ'. *el-Muhtaşar fî târihi'l-beşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseynî, 1325/1906.
- el-'İş, Yusuf b. Reşîd. *ed-Devletü'l-Ümeviyye ve'l-aḥdâşü'lletî sebeḳathâ ve mehhedet lehâ*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1993.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/371-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Ḥalîfe b. Ḥayyât. *Târîhu Ḥalîfe b. Ḥayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397/1977.
- İbn 'Abdilberr en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşḳâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn 'Abdirabbih. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1404/1983.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ḥacer el-'Asḳalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Ḥaldûn. *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-ḥaber fî târihi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âşarahüm min zevî's-se'ni'l-ekber*. thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1987.
- İbn Ḥallikân. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân mimmâ sebete bi'n-naql evi's-semâ' ev esbetehü'l-'ayân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1415/1994.

- İbn Hıbbân. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmânî, 1393/1973.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Miskeveyh. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkübü'l-himem*. thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Dâru Surûş, 1379/1959.
- İbn Sa'd. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-Şî'a ve'l-Kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî, 1406/1986.
- İbnü'l-A'rabî, Ebû Bekr. *el-Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkiki mevâkifi's-şahâbeti ba'de vefâti'n-Nebiyi*. thk. Muhibbüddîn el-Hatîb – Mahmûd Mehdî el-İstanbulî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1407/1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ – Mustafa Abdülkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, 'İzzüddîn. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz – Âdil Ahmed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1415/1994.
- İbnü'l-Esîr, 'İzzüddîn. *el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Esîr, 'İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn. *Târihu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1417/1996.
- 'İclî, Ebü'l-Hasen. *Târihu's-sikât (Ma'rifetü's-sikât min ricâli ehli'l-'ilm ve'l-hadîs ve mine'd-du'afâ' ve zikru mezâhibihim ve aḥbârihim)*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Büstevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1984.
- Mizzî. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.
- Muhammed b. Hâbîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muḥabber*. thk. Eliza Lichtenstater. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, ts.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. thk. Muhammed Cabir Abdu'l-Ân el-Hînî. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'ik el-Kavmî, 1423/2002.
- Önkâl, Ahmet. "Tahkim Üzerine Bir Değerlendirme". *İSTEM* 1/2 (2003), 33–68.
- Şafedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut-Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- Seyf b. Ömer. *el-Fitnetü ve vak'atü'l-Cemel*. thk. Ahmed Râtüb Armûş. b.y.: Dâru'n-Nefâis, 1413/1993.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemî, 1434/2013.
- Süyûtî. *Târihu'l-hulefâ'*. thk. Hamdi Demirtaş. Mekke: Mektebetü Nizâr, 1425/2004.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târihu'r-rusül ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Zehabî. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.
- Zübeyrî. *Nesebü Kureys*. thk. E. Lévi-Provençal. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif.

Halil İbrahim Önder. *Ramazan Musikîsi*. Bursa: Emin Yayınları, 2021, 331 s., ISBN: 978-625-8077- 10-0.

Ubeydullah İŞLER*

Halil İbrahim Önder'in *Ramazan Mûsikîsi* adlı eseri, hicri aylardan biri olan Ramazan ayını zengin bir mûsikî ve kültür alanı olarak inceleyen özel bir araştırmadır. Müellifin bu çalışması, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2010 yılında tamamlanan lisansüstü düzeydeki bir araştırma faaliyetinden kaynaklanmaktadır. İlk olarak fiziksel açılarından incelendiğinde eser, 137x210 mm boyutlarında, ikinci hamur ofset kağıt üzerine basılı olup karton kapakla ciltlenmiş baskı özelliklerine sahiptir.

Bu incelemeye konu olan eser, giriş ve sonuç bölümleri hariç üç ana bölüm üzerine kurulmuştur. Müellif çalışmasında Ramazan kültürü ve mûsikîsine dair literatürde nispeten ihmal edilmiş bir meseleyi sistematik biçimde ele alarak önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemiştir. Eserin giriş bölümünde, Ramazan ayının özellikle Türk-İslam kültür çevrelerinde ve hususi olarak İstanbul'da yalnızca ibadetlerle çevrili bir zaman dilimi olmadığı, bu ayın tarihsel süreç içerisinde oluşmuş zengin bir kültürel ve müzikal birikim barındırdığı vurgulanmaktadır (ss. 11-18). Bölüm içerisindeki bu vurgu çalışmanın temel iddiasıdır. Çalışmada bu iddia tarihsel veriler üzerinden temellendirilmektedir. Ancak altını çizmek gerekirse araştırma yalnızca dokümantasyon analizinin sunduğu imkanlarla sınırlandırılmamıştır. Müellif, konu etrafında sözlü kültürel belleğin taşıyıcılık misyonundan hareketle araştırma sürecinde nitel fenomenolojik desenden istifade etmiştir. Yukarıda ifade edildiği üzere konuyla birlikte araştırmayı özel kılan husus, müellifin metodoloji noktasındaki bu tercihidir. Çünkü araştırma için tercih edilen metodoloji ile günümüzde görüşme imkanımızın kalmadığı Nezih Uzel (ö. 2012), Necdet Tanlak (ö. 2018) ve Ömer Tuğrul İnancer (ö. 2022) gibi konu hakkında kanaat sahibi birçok ismin beyanları kayıt altına alınmış ve kültürel bellek konu bağlamında muhafaza edilmiştir.

* Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi Anabilim Dalı, TÜRKİYE.

ubeydisler06@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0040-7893

Eserin birinci bölümüne çalışmanın kavramsal ve teorik zemini oluşturması yönüyle temel bir işlev yüklenmiştir. Bölüm içerisinde müellif ilk olarak Ramazan ayının inançsal ve etnografik boyutlarına odaklanarak özellikle İstanbul'un kültür atmosferi içerisinde konunun tarihsel arka planını betimsel bir üslup ile ortaya koymuştur. Devamında ise yapılan dokümantasyon analizi etrafında mûsikî ve dinî mûsikî çatı kavramları üzerinden araştırmanın kavramsal zemini oluşturulmuştur (ss. 19-49). Bölümdeki en kritik ve dikkat çekici nokta araştırmanın teorik zemininin kurulduğu *İbadet-Ritüel, Tören ve Mûsikî Münasebeti* başlıklı kısımdır. Müellif bu kısımda, ibadetin cemaat halinde icrasının doğal bir merasim düzeni doğurduğunu, bu düzenin ise mûsikîyi ortaya çıkardığını ileri sürmektedir. Bundan dolayı da çalışma içerisinde mûsikî, ibadet dışında bulunan estetik bir unsur değil, dinî davranışın müşterek ve törensel boyutuyla yakından ilişkili bir öge olarak ele alınmaktadır. Çalışma içerisindeki bu yaklaşım antropolojik veriler, tarihsel örnekler ve sosyolojik referanslarla temellendirilmektedir. Nitekim müellif, ilkel topluluklardan itibaren inançsal davranışlarda ritim ve ses unsurlarının yer aldığına dikkat çekerek müziğin insanın dinî tecrübesiyle beraber ortaya çıkan evrensel bir unsur olduğunu vurgulamaktadır. Bununla birlikte ilk Türk topluluklarında dinî merasimlerde şiir ve mûsikîden istifade edilmesi ve İslâm tarihinde mûsikî ile karşılama merasimi gibi örnekler, mûsikînin tarihsel süreçte ibadet ve merasimlerle birlikte varlık gösterdiğini ortaya koymaktadır. Benzer şekilde Emile Durkheim'ın ayinlerin toplumsal işlevine dair görüşlerine yapılan vurguyla ibadetlerin yalnızca inancı ifade etmekle kalmayıp bireyi ve toplumu güçlendiren bir işlev üstlendiği, mûsikînin ise bu süreci duygusal ve estetik açıdan desteklediği belirtilmektedir. Bu teorik zemin etrafında müellif, mûsikînin ibadet içerisindeki yerini basit bir estetik motif olarak değil, ibadetten üretilmek istenen anlamı derinleştiren ve onu toplumsal tecrübeye dönüştüren asli bir unsur olarak görmektedir (ss. 49-64).

Bu teorik çerçeve etrafında müellif, birinci bölümde temellendirdiği ibadet, merasim ve mûsikî arasındaki ilişkiyi somut örnekler üzerinden ortaya koymak üzere *Ramazan Ayında Mûsikî Faaliyetleri* başlıklı ikinci bölüme geçmektedir. Bölüm çatısı altında Türk din mûsikîsi formlarının birçoğu Ramazan ayı ile ilintili olarak incelenmiştir. Burada söz konusu formlar cami mûsikîsi, tekke mûsikîsi ve minare mûsikîsi şeklinde sistematik olarak üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu tasnif içerisinde minare mûsikîsi faslı, mûsikînin yalnızca dinî mekanlarla sınırlı olmadığını, umumi zamanlarda ve bilhassa Ramazan ayı boyunca çeşitlenerek geniş bir sosyal alana yayıldığına işaret etmesi açısından dikkat çekicidir. Burada hususi olarak dinî mûsikî formlarının Ramazan ayının kültür hayatına tesir eden işitsel boyutu incelenmektedir (ss. 116-131). Cami mûsikîsi kapsamında ibadet merkezli icra uygulamaları ele alınmakla birlikte bu uygulamaların icra biçimleri ve Ramazan ayındaki yeri üzerinde durulmaktadır. Tekke mûsikîsi başlığı altında ise zikir, ayin ve benzeri uygulamalar üzerinden mûsikînin tekke kültüründeki pozisyonu ve Ramazan ayı içerisindeki manevî atmosferi biçimlendirici katkısı değerlendirilmektedir. Çalışmanın dikkat çeken bir yönü bölüm içerisinde müellifin Hırka-i Şerif ve Lihye-i Şerif gibi kutsal emanet ziyaretlerine ve bu ziyaretlere eşlik eden mûsikîye yer vermiş olmasıdır. Eser içerisinde bu ziyaretlerin Osmanlı'dan günümüze miras kalan bir gelenek olduğu ve bu geleneğin Ramazan ayındaki manevî iklimi besleyen önemli bir unsur olduğu üzerinde durulmaktadır. Söz konusu ziyaretler Hz. Peygamber'e duyulan muhabbetin

bir ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Ziyaret esnasında icra edilen salât, tekbir ve ilahilerin ise bu merasimlere eşlik eden bir unsur olduğu ifade edilmektedir (ss.152-162).

Bölüm çatısı altında müellif, Ramazan mûsikîsini sadece dinî uygulamalarla sınırlı tutmayarak dinî niteliği olmayan mûsikî unsurlarını da inceleme kapsamına almaktadır. Bu çerçevede özel olarak Osmanlı İmparatorluğu döneminde sosyal hayatın önemli merkezlerinden biri olan Direklerarası muhitindeki eğlence kültürü, gösteri sanatlarından biri olan Karagöz ve bu gösterilere eşlik eden mûsikî unsurları ele alınmaktadır. Bunlarla birlikte davul ve mani geleneği üzerinden halk kültürünün işitsel boyutu değerlendirilmektedir. Burada söz konusu uygulamaların hem toplumsal iletişim hem kültürel aktarım açısından taşıdığı işlev vurgulanmaktadır. Ayrıca modern döneme ait televizyon programları ve Ramazan çadırları da inceleme kapsamına alınarak Ramazan mûsikîsinin tarih içerisinde nispeten değişen ve çeşitlenen yapısı ortaya konulmaktadır (ss.167-195). Müellifin bölüm kapsamındaki bu tercihleri, Ramazan ayının yalnızca dinî ritüellerle sınırlı bir zaman dilimi olmayıp eğlence, iletişim ve kültürleşme unsurlarını da bünyesinde taşıyan çok yönlü bir sosyal deneyim dönemi olduğunu göstermektedir.

Burada vurgulanması gereken hususlardan biri, eser içerisinde ifade edilmiş olsa da müellifin bölüm kapsamında ele aldığı mûsikî pratiklerini büyük ölçüde Osmanlı ve özellikle İstanbul merkezli incelemesidir. Bu durum çalışmanın belirli bir kültürel çevre özelinde derinlik kazanmasını sağlamıştır. Ancak Anadolu'nun farklı muhitlerinde varlık gösteren Ramazan mûsikîsi geleneklerinin sınırlı düzeyde incelenmesine yol açmıştır. İkinci olarak bölüm içerisinde betimsel anlatımın nispeten ağırlıklı oluşu nitel veri analizine yönelik değerlendirmelerin geri planda kalmasına neden olmuştur. Son bir husus ise çalışmada yapılan tasnifin konu etrafındaki sistematik yapısı ve dinî-dinî olmayan kültür alanlarını bir arada değerlendirme stratejisi, bölümün bütüncül bir çerçeve sunmasına ve literatürdeki benzer çalışmalardan ayrışmasına imkan tanımıştır.

Ramazan mûsikîsine dair ikinci bölümde ortaya konulan değerlendirmelerin ardından müellif, bu dönem içerisinde müstakil bir yer teşkil eden ve icra bakımından daha ayrıntılı bir inceleme gerektiren Enderun usulü teravîh düzenini ele aldığı son bölüme geçmiştir. Bölüm içerisinde söz konusu uygulamanın tarihsel arka planına geçilmeden evvel *Saray ve Enderun* başlığı altında sarayın mûsikî sanatına verdiği önem ve mûsikîşinaslar üzerindeki himayesi üzerinde durulmuştur. Burada Enderun'un Osmanlı'da mûsikî eğitimi veren ve din görevlilerinin yetiştiği önemli bir merkez olduğu vurgulanmıştır. Başlık altındaki tarihsel aktarımla dolaylı olarak Enderun usulü teravîh düzeninin rastgele gelişmiş bir uygulama olmadığı, belirgin bir eğitim ve gelenek etrafında şekillendiği ifade edilmiştir (ss. 197-201).

Tertip hakkındaki fasıla geçildiğinde ise müellif bu bahsi tarihçe, icra ve mûsikî özellikleri bakımından ele almıştır. Burada uygulamanın tarihine ilişkin kesin bir başlangıç noktası üzerinde durmanın mümkün olmadığı vurgulanarak bir anlamda gelenek kavramının doğasına vurgu yapılmıştır. Nitekim meşhur gelenek kuramcısı Edward Shils'e göre geçmişten günümüze devredilen şeyler olarak tanımlanan geleneklerin kendileri kültür içerisinde ne zamandan beri devralındıklarıyla ilgili net tarihsel veriler içermemektedir (Shils, 1981, s. 12). Ancak eser içerisinde müellif, Enderun teravîh tertibi geleneği üzerindeki bu tarihsel muğlaklığa rağmen çeşitli yazılı

kaynakları değerlendirilerek geçmişten günümüze kadar ki sürece dair kronolojik bir analiz sunma imkanı yakalamıştır (ss. 201-214). Yapılan analiz bağlamında uygulama Osmanlı saray çevresi ve Enderun ile ilişkilendirilmiş ve kesin bir tarihsel başlangıç noktasına bağlanmamıştır.

Bölümün devamında Enderun usulü teravih namazının icra özellikleri detaylı biçimde aktarılarak namazın belirli bir tertip içerisinde kılındığı, tervihalar arasında makam geçişlerinin yapıldığı ve bu geçişlerin belirli bir sıra dahilinde ilerlediği örneklerle gösterilmiştir. İmam ve müezzinlerin birlikte yer aldığı bu icra düzenine göre terviha aralarında ilahilerle devam eden bir yapının takip edildiği görülmektedir. Müellif bu noktada uygulamayı yorumlamaktan ziyade betimleyici bir anlatımı tercih etmiştir. Bunun nedeni müellifin katılımcı kişilerle konu etrafında yaptığı mülakatları sistematik biçimde işlemiş olmasıdır. Ayrıca bölümde düzen içerisinde kullanılan makamlar, bu makamların çeşitliliği ve uygulama içerisindeki kullanımı üzerinde durulmuştur. Farklı kaynaklarda yer alan nota örnekleri ve tertipler aracılığıyla söz konu geleneğin makamsal evreni gösterilmiş ve bu çeşitliliğin nedeni hakkında izahata yer verilmiştir (ss. 214-238). Bununla birlikte tervihalar arasında okunan ilahiler, Ramazaniyye olarak adlandırılan eserler ve bu eserlerin yer aldığı güfte mecmuaları ele alınarak Ramazan mûsikîsi repertuarına ve kullanılan makamlara dair çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır (ss. 238-305). Bu yönü ile eserde farklı kaynaklardan elde edilen veriler bir araya getirilerek okuyucuya çeşitli açılardan değerlendirme imkanı sunulmuştur.

Netice itibarıyla Halil İbrahim Önder'in *Ramazan Musikîsi* adlı eseri, Ramazan ayını yalnız ibadetlerle çevrili sınırlı bir zaman dilimi olarak değil, mûsikî, merasim ve toplumsal pratikler etrafında biçimlenen çok yönlü bir kültür alanı olarak ele alması açısından literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Müellifin hem yazılı kaynaklara hem de sözlü kültürel belleğe dayanan yöntemi çalışmaya geniş bir perspektif kazandırmıştır. Ayrıca ibadet, ritüel ve mûsikî arasındaki ilişkiyi teorik bir çerçevede ele alması ve bu çerçeveyi Ramazan ayına özgün uygulamalar üzerinden somutlaştırması eserin dikkat çekici yönleri arasında yer almaktadır. Bununla birlikte çalışmadaki sistematik tasnif, geniş kaynak kullanımı ve özellikle teravih tertibi gibi özgün bir konuyu ayrıntılı biçimde incelemesi eserin alan içerisindeki önemini artırmaktadır. Bu yönüyle çalışma, Ramazan mûsikîsi üzerine yapılacak olan sonraki çalışmalar için hem teorik hem de uygulamaya yönelik önemli bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır.

Kaynakça

Önder, Halil İbrahim. *Ramazan Musikîsi*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.

Shils, Edward. *Tradition*. London: Faber and Faber, 1981.