



ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ | İSLAMİ ARAŞTIRMALAR ENSTİTÜSÜ



DİNLER TARİHİ

İlansüstü sempozyumu

IV

BİLDİRİ KİTABI



YAYINLARI

Dinler Tarihi
Lisansüstü Sempozyumu
-IV-
BİLDİRİ KİTABI

ANKARA
2026

ASBÜ Yayınları - 71

Dinler Tarihi

Lisansüstü Sempozyumu - IV

Bildiri Kitabı

© Ankara, Eylül 2026

ISBN 978-625-91678-1-7

Editörler

Ali Osman Kurt

Mehmet Alıcı

Şevket Özcan

Bilal Patacı

Rabia Kocataş

Tasarım

Bilal Patacı

Dizgi

Rabia Kocataş

ASBÜ Yayınları

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Hükümet Meydanı No: 2 06050 Ulus/Altındağ/Ankara

bilgi@edu.asbu.tr

Telefon: +90 312 596 44 44-45

Fax: +90 312 311 86 00

PTT keş: Asbü@hs01.keş.tr

Yayınevi sertifikası: 48453

DİNLER TARİHİ LİSANSÜSTÜ SEMPOZYUMU-
IV

Düzenleyen Kurum

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sempozyum Ortakları

Yunus Emre Enstitüsü

Düzenleme Kurulu

Prof. Dr. Ali Osman KURT

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Mehmet ALICI

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Şevket ÖZCAN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Bilal PATACI

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Arş. Gör. Rabia KOCATAŞ

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Bilim Kurulu

- Prof. Dr. Hammet ARSLAN / *Muğla Sıtkı Koçman Üniv.*
Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT / *Marmara Üniv.*
Prof. Dr. Bilal BAŞ / *Marmara Üniv.*
Prof. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN / *Ege Üniv.*
Prof. Dr. Şir Muhammed DUALI / *Sivas Cumhuriyet Üniv.*
Prof. Dr. Zafer DUYGU / *Dokuz Eylül Üniv.*
Prof. Dr. Salih İNCİ / *İstanbul Medeniyet Üniv.*
Prof. Dr. Cemil KUTLUTÜRK / *Ankara Üniv.*
Prof. Dr. Yasin MERAL / *Ankara Üniv.*
Prof. Dr. Hakan OLGUN / *İstanbul Üniv.*
Prof. Dr. Necati SÜMER / *Siirt Üniv.*
Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI / *Bursa Uludağ Üniv.*
Prof. Dr. Süleyman TURAN / *Recep Tayyip Erdoğan Üniv.*
Prof. Dr. Ahmet TÜRKAN / *Necmettin Erbakan Üniv.*
Doç. Dr. Hesna Serra AKSEL DURMUŞ / *Hitit Üniv.*
Doç. Dr. Tolga Savaş ALTINEL / *Yalova Üniv.*
Doç. Dr. Abdullah ALTUNCU / *Aydın Adnan Medneres Üniv.*
Doç. Dr. Ahmet ARAS / *Necmettin Erbakan Üniv.*
Doç. Dr. Emine BATTAL / *Recep Tayyip Erdoğan Üniv.*
Doç. Dr. Halit Ahmet ÇİFTÇİ / *Süleyman Demirel Üniv.*
Doç. Dr. Asim DURAN / *Amasya Üniv.*
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ / *Pamukkale Üniv.*
Doç. Dr. Hüsamettin KARATAŞ / *Fırat Üniv.*
Doç. Dr. M. Osman KARATOSUN / *Ankara Hacı Bayram Veli Üniv.*
Doç. Dr. Rabia MERT / *Sinop Üniv.*
Doç. Dr. Halil İbrahim ŞENAVCU / *İzmir Katip Çelebi Üniv.*
Doç. Dr. Bilal TOPRAK / *Bandırma On Yedi Eylül Üniv.*
Doç. Dr. Üyesi İsmet TUNÇ / *Şırnak Üniv.*
Dr. Öğr. Üyesi Merve AR / *Ondokuz Mayıs Üniv.*
Dr. Öğr. Üyesi Nadide ŞAHİN / *Erzincan Binali Yıldırım Üniv.*
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT / *Mardin Artuklu Üniv.*
Dr. Cuma ÖZKAN / *University of Iowa*

* Unvan derecesine ve soyadına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

SUNUŞ

Dinler Tarihi, insanlığın farklı dönemlerde ve coğrafyalarda ortaya koyduğu dinî tecrübeleri, inanç sistemlerini, ritüellerini, kutsal anlatılarını ve bunların toplumsal hayata yansımalarını tarihsel ve karşılaştırmalı bir perspektifle ele alan köklü bir disiplindir. Dinî olguların yalnızca geçmişe ait bir gerçeklik olmayıp günümüz dünyasının kültürel, toplumsal ve fikrî yapısını da şekillendirmeye devam etmesi, Dinler Tarihi araştırmalarını her geçen gün daha önemli hâle getirmektedir. Bu durum, bir yandan klasik kaynak ve meselelerin yeni yöntemlerle yeniden değerlendirilmesini, diğer yandan çağdaş dinî oluşumların ve tecrübelerin bilimsel bir yaklaşımla incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Dinler Tarihi alanında lisansüstü düzeyde sürdürülen çalışmalar, disiplinin geleceği açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Genç araştırmacıların farklı dinî gelenekler ve konular üzerine yürüttükleri çalışmalar, alanın konu ve yöntem bakımından zenginleşmesine katkı sağlarken, ülkemizde Dinler Tarihi araştırmalarının akademik birikimini de güçlendirmektedir. Bu düşünceden hareketle düzenlenmeye başlanan Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu, genç araştırmacıların çalışmalarını sunabilecekleri, alanın tecrübeli akademisyenleriyle bir araya gelebilecekleri ve araştırmalarını geliştirebilecekleri bir akademik platform oluşturmayı amaçlamaktadır.

Lisansüstü araştırmaların akademik niteliğinin gelişmesinde yalnızca bireysel çalışma ve danışmanlık süreçleri değil, araştırmacıların farklı bakış açılarıyla karşılaşılabilecekleri bilimsel ortamlar da önemli bir rol oynamaktadır. Sempozyumlar bu bakımdan genç araştırmacılar için çalışmalarını sınama, farklı değerlendirmelerle karşılaştırma ve araştırma süreçlerine ilişkin yeni perspektifler kazanma imkânı sunmaktadır. Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu da bu anlayışla, farklı üniversitelerde ve farklı araştırma çevrelerinde çalışmalarını sürdüren lisansüstü öğrencileri bir araya getirerek akademik iletişim ve etkileşimi güçlendirmeyi hedeflemektedir.

Her yıl mayıs ayının ilk haftasında düzenlenen sempozyumun dördüncüsü, bu akademik geleneğin devamı niteliğinde gerçekleştirilmiştir. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi ile Yunus Emre Enstitüsünün destekleriyle gerçekleştirilen IV. Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu, farklı dinî gelenekler, tarihsel

dönemler ve araştırma problemleri üzerine çalışan lisansüstü araştırmacıları bir araya getirmiştir. Sempozyumda sunulan bildiriler, farklı yaklaşım ve araştırma konularını bir arada değerlendirme imkânı sunarak Dinler Tarihi alanındaki akademik çeşitliliğin zengin bir görünümünü ortaya koymuştur.

Elinizdeki bildiri kitabında yer alan çalışmalar, Antik Mısır'dan Yahudiliğe, Hristiyanlıktan Caynizm, Budizm, Konfüçyüsçülük ve Japon dinî geleneklerine; Eski Türk inançlarından Bahâiliğe, Yunan mitolojisinden Yeni Dini Hareketlere ve çağdaş dijital dinî tecrübelerle kadar uzanan geniş bir konu yelpazesine sahiptir.

Bu çeşitlilik, Dinler Tarihi disiplininin yalnızca belirli dinlerin tarihini inceleyen bir alan olmadığını; tarih, mitoloji, teoloji, sosyoloji, siyaset, kültür ve yeni medya gibi farklı alanlarla etkileşim içerisinde gelişen çok yönlü bir araştırma sahası olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda kitaptaki çalışmalar, lisansüstü düzeyde yürütülen araştırmaların ulaştığı çeşitliliği ve genç araştırmacıların alana sunduğu özgün katkıları da gözler önüne sermektedir.

Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu'nun dördüncü yılında da temel amaç, genç araştırmacıların çalışmalarını akademik bir ortamda paylaşımlarına ve alanın uzmanlarından geri bildirim almalarına imkân sağlamaktır. Sempozyumun her yıl sürdürülmesi, bu akademik buluşmanın kalıcı bir geleneğe dönüşmesine katkı sağlamakta; bildirilerin kitaplaştırılması ise sempozyum kapsamında ortaya çıkan ilmî birikimin daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasına imkân vermektedir.

Dördüncü kez gerçekleştirilen sempozyumun ulaştığı bu aşama, başlangıçta ortaya konulan akademik buluşma fikrinin giderek süreklilik kazanan bir geleneğe dönüştüğünü göstermektedir. Her yeni sempozyum, bir önceki toplantının birikimi üzerine inşa edilmekte; genç araştırmacıların değişen ilgi alanları ve yeni araştırma konuları sayesinde bu gelenek canlılığını korumaktadır. Bu yönüyle sempozyumun, Dinler Tarihi alanında nitelikli araştırmaların teşvik edilmesine ve genç akademisyenlerin akademik dünyaya hazırlanmalarına katkı sunan kalıcı bir platform hâline gelmesi önemsenmektedir.

Bu vesileyle sempozyumun düzenlenmesinde emeği geçen Düzenleme Kurulu üyelerine, Bilim Kuruluna, bildirileri değerlendiren hakemlere, katkılarıyla sempozyumun ilmî niteliğini güçlendiren akademisyenlere ve çalışmalarını paylaşarak bu kitabın ortaya çıkmasına vesile olan bütün araştırmacılara teşekkür ederiz. Sempozyuma verdikleri destek dolayısıyla Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi ve Yunus Emre Enstitüsüne şükranlarımızı sunarız.

IV. Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu Bildiri Kitabı'nın Dinler Tarihi alanında çalışan araştırmacılara ve lisansüstü öğrencilere faydalı olmasını, yeni araştırmalara ilham vermesini ve ülkemizde Dinler Tarihi çalışmalarının gelişimine katkı sağlamasını temenni ederiz.

Prof. Dr. Ali Osman KURT
Düzenleme Kurulu Başkanı

İÇİNDEKİLER

- 1 Antik Dönemde İlahi Krallık Anlayışı: Antik Mısır'da Firavun
Örneği / *Ferhat AYDIN*
- 29 Yahudi ve İslâm Kaynaklarına Göre Hz. Musa'ya Verilen Levhaların
Kırılması / *Ayşe Birce BAĞCIVAN*
- 53 Eski Ahit'te Adı Geçen Makbul Kadın Temsillerinin
Sınıflandırılması ve Arketipsel Analizi / *Efe ELMAS*
- 75 Yahudi Düşünür İbn Meymun'a Göre Putperestliğin Kökeni ve
Yansımaları / *Mukadder SİPAHİOĞLU*
- 97 Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik Literatürde Kudüs'ün Teolojik
Dönüşümü / *Safiye Merve ÜLKÜ*
- 117 Bahya ibn Pakuda'nın Muhabbetullah Anlayışındaki Tasavvufi
Yansımalar / *Müberra AYGÜNDÜZ*
- 139 Augustinus'un Tanıklık Doktrini: Bağlamı ve İşlevselliği Üzerine
Bir Değerlendirme / *Samet TORUN*
- 163 Erken Dönem Hıristiyanlığında Askerlik Meselesinin Yeniden
Değerlendirilmesi / *Hasan H. DEĞERLİ*
- 183 Ora et Labora: Erken Orta Çağ Batı Manastırcılığında Sosyo-
Ekonomik Dönüşüm / *Cevriye USLU*
- 201 Ebu'l-Ferec İbnü'l-Tayyib el-Bağdadi- Yaratılış Üzerine Yorum /
Esra Nur ALSASA
- 219 Erken Radikal Reformcularda Kutsal Ruh, Tanrısal İlham ve Dinî
Otorite Tartışmaları / *Ece ASLAN KIZILTEPE*

- 243 Sembol ve Sözü'n Bütünleşmesi: Papalık Heraldik Geleneğinde Tarihsel Süreç ve Multimodal Analiz / *Zeynep GÜLER*
- 269 Modern Dönemde Dini Ahlak ve Şiddetsizlik: Gandhi ve Halide Edib Adıvar Örneği / *Müberra KESKİN YILMAZ*
- 287 Cayanızmda Kurtuluş ve Hac: Bahubali Festivali Üzerine Bir İnceleme / *Tuğba Nur ÇELİK*
- 303 Doktrinden Deneyime: Budist Hayat Tecrübesinin ve Zihinsel Dönüşümün Omurgası Olarak Dört Yüce Hakikat / *Betül EKİN*
- 323 Japon Mitolojisinde Kuni-yuzuri Miti ve Yer Tanrılarının (Kunitsukami) Siyasi Konumu Üzerine Bir İnceleme / *Selenay YÜKSEL*
- 343 Konfüçyüsçülük'te Denge Kavramı ve Pratik İzdüşümleri / *İrem ÖZSOY*
- 363 Eski Türk İnançlarında Günah, Tabu ve Yasaklar / *Beyzanur ÖZTÜRK*
- 381 Yunan Mitolojisinde Adalet Krizi: Mutlak İlâhi Güç Karşısında Karar Alma Gerilimi / *Erdal DOĞAN*
- 399 Bahâilik'te Peygamberlik ve Bahâullah / *Alisa ALİHÜSEYNLİ*
- 425 Kutsal Mekânın Dijital Tezahürü: Metaverse Bağlamında Bir İnceleme / *Özge YILDIRIM*
- 443 Yeni Dini Hareketlerde Şifa Uygulamalarının Vardığı Boyutlar: El Niño Fidencio Örneği / *Rumeysa ŞENTÜRK*
- 469 Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Bilâdü's-Şâm Stratejisi: Siyasî Deneyimin Medeniyetler Arası Birlikte Yaşamaya Katkısı / *Sümeyye Nur ÇAVDAR*

BİLDİRİLER

Antik Dönemde İlahi Krallık Anlayışı: Antik Mısır’da Firavun Örneği*

Ferhat AYDIN

Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[ferhat.828@hotmail.com], Orcid ID: 0009-0002-2942-5961



Öz: Antik Mısır’da “İlahi krallık” anlayışı, Mısır’ın politik ve dini düşüncesinin merkezini oluşturur. İlahi krallık anlayışının ayrılmaz bir parçası olan firavunluk sistemi ise gücünü ve meşrutiyetini Mısır dininden almak suretiyle, çeşitli aşamalardan geçerek tek kabul edilebilir yönetim biçimi olmuştur. Bu çalışma Antik Mısır’da ilahi krallık anlayışını Tezahür/Özdeşlik, Yenilenme ve Süreklilik kavramları üzerine inşa etmeyi amaçlamaktadır. Antik Mısır’ın krallık inancına göre mitolojik çağın başlangıcında (Zep Tepi) yaratıcı tanrı tarafından kaosa (İsfet) karşı kozmik düzen (Maat) tesis edilmiş ve bu ilahi düzenin korunması firavun hanedanlığına bırakılmıştır. Bu sebeple firavunlar bir insan olmanın yanı sıra aynı zamanda ilahi bir statüye sahiptiler. Bu bağlamda firavunlar, ilk hanedanlardan itibaren Tanrı Horus’un tezahürü kabul ediliyorlardı. Firavunların buradaki rolü kaosa karşı düzeni korumak ve göksel krallık ile dünyevi krallığı birbirine bağlayan bir aracı olmaktı. Dördüncü hanedanlık döneminde bu anlayış firavunların “Ra’nın oğlu” oldukları anlatısıyla desteklendi. Buna göre firavunlar doğarken tabiatlarında ilahi özü taşımaktaydılar. Beşinci Hanedanlık döneminde firavunların öldüklerinde Tanrı Osiris olarak dirildiğine inanılırdı. Böylece ilahi krallık meşrutiyeti öteki dünyada da sürmeye devam etti. Ancak firavunların bedenleşmiş bir tanrı mı yoksa bir temsiliyet makamını mı ifade ettiği hususu akademik camiada bir asır boyunca iki uç arasında tartışılmıştır. Bu makalede, ilahi krallık anlayışı bağlamında firavunların tanrısal tabiatları ve dayandıkları dinsel meşrutiyet ele alınacaktır. Bu sebeple ilk olarak Antik Mısır’da ilahi krallığın anlam ve önemine değinilecektir. Sonrasında firavunun, krallık ideolojisindeki yeri ve önemi Mısır’ın tarihsel, dinsel ve kültürel bağlamında incelenecektir. Çalışmamız esnasında Antik Mısır’ın birincil kaynaklarına dayalı tarihsel-fenomonolojik bir yöntem takip edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Mitoloji, Firavun, İlahi Krallık, Tanrılar.

* Bu çalışma, Prof. Dr. Hakkı Şah Yasdımın danışmanlığında hazırlanan “Akhenaton’dan Yahudilik’e Tek Tanrıcılık” (Dokuz Eylül Üniversitesi: 2026) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Giriş

Krallık, insanlık tarihinin en önemli ve uzun süreli hükümet şekillerinden biri olarak kabul edilir.¹ Antik Dönemde Krallığın ortaya çıkmasında siyasi ve dinsel olmak üzere iki temel etken bulunmaktadır. Bunlardan ilki, krallığın medeni varoluş için bir zorunluluk olmasıdır. İkincisi ise mitolojik ilksel zamanda yaratıcı tanrı tarafından kurulan ilahi düzenin devam ettirilmesidir.² Bu sebeple Antik dönemde krallar, kendilerini kutsal olanla ilişkilendirmek suretiyle hem siyasi hem de dinsel/mitsel bir temsiliyete sahiptiler.³ Antik Mısır özelinde ise krallık yaratıcı tanrı tarafından kurulan ilahi düzeni korumanın bir aracıydı. Dolayısıyla Mısır Krallığı sıradan siyasi bir organizasyon değil tanrılar tarafından firavunlara bırakılan ilahi bir makamı temsil etmekteydi. Firavunun⁴ buradaki misyonu, kozmik düzeni (*Maat*) korumak ve evrende oluşacak kaosa (*İs-fet*) karşı bu düzeni savunmaktır. Bu sebeple firavunluk müessesesi ilahi bir tabiata sahipti. Firavunlar taç giyme törenlerinde ve festivallerde tanrısal ruh olan Kraliyet Ka'sı ile bütünleşerek ilahi bir statü kazanırdı. Bu bağlamda yaşayan firavun Tanrı Horus olarak Ra'nın bedensel oğlu kabul edilirdi. Öldüğünde ise Osiris'e dönüşerek tanrısal krallığı öteki dünyada da sürdürürdü.

Yaklaşık bir asırdır batı akademisinde firavunların ilahi doğası tartışılmış ve iki uç görüş cereyan etmiştir. Buna göre Alexandre Moret (1868–1938) ve Henri Frankfort (1897-1954) gibi ilk dönem Mısır bilimcileri, firavunları be-

¹ Nicole Brisch (edit.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, The Oriental Institute of The Universty of Chicago Oriental Institute Seminars No 4, (United Stated of America: The Universty of Chicago, 2008), 1; Richard H. Wilkinson, *Tüm Tanrı ve Tanrıçalar*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2016), 54-64.

² Miroslav Barta, "Egyptian Kingship Durin Old Kingdom", *Experiencing Power Genarating Outhority: Cosmos, Politics and Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotomia*, Edit. By Jane A. Hill, Philip Jones, and Antonio J. Morales, Universty of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology Philadelphia, (Universty of Pennsylvania:United Stated of America, 2013), 6/ 259.

³ Roselia David, *Handbook to Life in Encient Egypt*, (New York: Facts On File Library on of World History, 1998), 138.

⁴ Antik Mısır dilinde 'Büyük Ev' (*per-aa*.) anlamına gelen "Firavun" terimi, kralı doğrudan ifade eden siyasi bir kullanımdır. Özellikle 18. Hanedanlık döneminde bu kullanım yaygınlaşmaya başladı. Bu çalışmada göreceğimiz üzere 18. Hanedanlıktan önce Mısır kralları farklı ilahi unvanlar kullanmaktaydı. Ancak modern literatürde "Firavun" ismi, Mısır'ın bütün tarihini kapsayan üst bir kavram olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda "Firavun" terimi tarihsel olarak değil, Mısır krallığının ilahi meşruiyet sistemini vurgulayan bir terim olarak kullanılacaktır.

densel bir tanrı olarak görerek Mısır krallığını teokratik bir zeminde konumlandırır. Moret, firavunları gerçek anlamda tanrının bedenleşmiş hali olarak kabul eden görüşün en önemli temsilcisiydi. Ona göre firavunlar tanrılar ile insanlar arasında aracı bir konumda değil, tanrılar dünyasının bir parçasıydı. Krallık ideolojisi ise dini bir sistemi ifade etmekteydi. Frankfort ise firavunları tanrının enkarnasyonu olarak görmekteydi. Ona göre firavunlar tanrılar ve insanlar arasında aracı görevi bulunmaktaydı. Tanrısız düzen firavunun şahsında somutlaşmıştır. Diğer bir yandan Georges Posener (1906-1988), Mısır edebi metinleri üzerinde yaptığı çalışmalarda firavunların hem ilahi hem beşerî yönleri üzerinde durmuş ve sonuç olarak firavunların tanrılığını sembolik ve ideolojik bir temsil olarak değerlendirmiştir. Ona göre Birinci Ara Dönem ve Orta Krallık edebiyatında krala atfedilen tanrısallığın önemli bir kısmı, esasiyle firavunların tanrılara olan bağımlılığını örtbas eden mecazlardır. Posener'in bu değerlendirmeleri Mısır Krallığı ve firavunun ilahi tabiatlarına yönelik yeni bir anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırladı. Günümüz Mısır bilimcileri ve farklı disiplinlerden araştırmacılar firavunluk müessesinin tanrısız olduğunu savunurken, o makama çıkan kralın ise beşer olduğu ileri sürerler. Öte taraftan Joachim Friedrich Quack, *How Unapproachable Is A Pharaoh?* makalesinde firavunların bedensel olarak ilah kabul edildiği görüşünü savunarak karşıt görüşlerin öne sürdüğü eğilimleri sorgular. Ona göre krallık makamının kutsal, firavunların ise kutsal olmadığı şeklindeki yaklaşımların, modern insana daha makul bir Mısır portesi çizme yönündeki kaygıları gidermeye yöneliktir.⁵ Nitekim antik dönemde kralların kutsal ile ilişkilendirilmeleri ve tanrı olarak kabul edilmeleri sadece Antik Mısır'a özgü değildi. Mezopotamya, Antik Çin veya Japon hanedanlıklarında kralların yaşayan tanrı oldukları şeklinde yaygın bir inanç bulunmaktaydı.⁶

Bu çalışmanın amacı firavunluk müessesinin tanrısız kimliğini, Antik Mısır'ın tarihsel ve kültürel bağlamı içerisinde değerlendirmektir. Özellikle Eski

⁵ Joachim Friedrich Quack, "How Unapproachable Is a Pharaoh?", ed. G. B. Lanfranchi – R. Rollinger, *Concepts of Kingship in Antiquity: Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop Held in Padova, November 28th–December 1st, 2007*, History of the Ancient Near East Monographs 11 (Padua: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2010), 1.

⁶ Joachim Friedrich Quack, "How Unapproachable Is A Pharaoh?", s. 8: Çinde ilahi krallık anlayışı için bakınız: Michael Puett, "Human and Divine Kingship in Early China: Comparative Reflections," *The Oriental Institute of The University of Chicago Oriental Institute Seminars* No 4, (United States of America: The University of Chicago, 2008), 207-221: Mezopotamya'da ilahi krallık anlayışı için bakınız: Piotr Michalowski, "The Mortal Kings of Ur: A short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia," *The Oriental Institute of The University of Chicago Oriental Institute Seminars* No 4, (United States of America: The University of Chicago, 2008), 33-46.

Krallık'tan Yeni Krallık'a kadar olan tarihi süreçte firavunların tanrısal soy iddiasının hangi teolojik zemin üzerine kurguladığına dair dini ve edebi metinler araştırılacaktır. Çalışmamızın temel sorusu, firavunların bedenleşmiş bir ilah olup olmadığı sorusudur. Bu çerçevede konuyla ilişkili üç kavram üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilki ve çalışmamızın temel sorusu olan “ilahi tezahür” kavramıdır. Mısır'ın dini anlayışına göre firavunlar, ilk hanedanlıktan itibaren Tanrı Horus'un tezahürü olarak kabul edilmekteydi. İkinci kavramımız ise, yaşlanan ve biyolojik olarak güç kaybeden firavunların festivaller vasıtasıyla fiziksel olarak “yenilenme” kazanmasıdır. Son olarak firavun öldüğünde Osiris ayinleri vasıtasıyla yer altı dünyasında (Duat) Osiris olarak tekrardan dirilerek krallığı devam ettirirdi.⁷ Böylece ilahi krallık “süreklilik” kazanmış oluyordu. Çalışmamız esnasında öncelikli olarak yukarıda değindiğimiz tanım bağlamında Antik Mısır'da kraliyet ideolojinin yeri ve önemi ele alınacaktır. Beraberinde firavunlara atfedilen ilahi soy anlatıları, buna bağlı olarak firavunların Tanrı Horus olarak algılanmasına değineceğiz. Daha sonra firavuna ait unvanların tanrısal anlamları ve öldükten sonra Osiris olarak özümsemesi konuları incelenecektir. Çalışmada firavunun tanrısal kökenine ilişkin mitolojik anlatılar ve tanrı Amun ile kraliyet doğum mitleri işlenecektir. Bu çerçevede çalışmanın son başlığında ise Kraliyet Ka'sı incelenerek firavunların ritüel yoluyla tanrısal statüye nasıl ulaştığı açıklanacaktır. Böylece çalışmamız bu alandaki tartışmalara katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1. Antik Mısır'da İlahi Hanedanlığın Dayandığı Dinsel/Mitsel Temel

Mısırlılar en derin korkuları arasında ilahi düzenin bozulması bulunmaktaydı.⁸ Gök gürültüsü, şimşek, şiddetli rüzgâr, kum, yağmur gibi doğa fenomenleri kaosu temsil etmekteydi. Ra, bu tehditleri bertaraf etmek suretiyle kozmik düzen ve istikrarı sağlamaktaydı. Firavunların nihai görevi tanrıların yönettiği bu ilahi düzeni ritüel ve iktidar yoluyla muhafaza etmektir. Aynı zamanda, evrenin bir parçası sayılan toplumun istikrarını da sağlamak yine firavunun ilahi görevleri arasında bulunmaktaydı. Bu bağlamda Mısır krallığı, kozmik düzenin sağlandığı mitsel bir anlatı üzerine tesis edilir. Bu mitsel anlatı, firavun soyunu ilahi bir kökene bağlayarak onları mitsel bir figüre dönüştürür.

⁷ James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York: Charles Scribners Sons, 1912), 16; İbrahim Emre Şamlıoğlu, “Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 37-42.

⁸ Lanny Bell, “The New Kingdom „Divine“ Temple: The Example of Luxor”, *Temples of Ancient Egypt*, edit. Byron E. Shafer (New York: Cornell University Press, 1997), 128.

Böylece firavun, soyu tanrılara dayanan ve evrende kozmik düzeni sağlayan bir dinsel kişilik olduğu fikrini temellendirir. Bu anlatıya göre yer yüzünde yönetim firavun soyuna geçene kadar tanrıların yönettiği ilahi bir düzen vardı. Bu anlamda hükümdarlık ilksel zamana kadar geriye giden bir olgudur.⁹ Antik Mısırlılar bu zamana *Zep Tepi* demekteydiler. Yani *Zep Tepi* sadece tanrıların hüküm sürdüğü “İlk çağ”, “İlk zaman” veya “Başlangıç Ânı” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Burada bahsedilen zaman dilimleri modern anlamda bir tarihi kategorizasyon değil kozmik ve mitsel bir tarihlendirmedir. Bu sebeple bu dönem “Ra’nın, Osiris’in veya Horus’un çağı” denilmekteydi. Bu dönemde kaostan bir düzen (Maat) ortaya çıkar. Eliade’nin tanımlamasıyla zamanın başlangıcındaki bu dönem hastalığın, kaosun, kargaşanın ve ölüm korkusunun olmadığı “Altın Çağ” olarak nitelenmiştir.¹¹ Firavunlar bu düzenin (Maat) sürdürülmesiyle mükellef varislerdir.¹²

İlahi soyun dayandığı tanrısal düzen zamanına ait anlatı ve tanrı-kral listeleri Mısır kaynaklarının yanı sıra, Maneton’un *Aegyptika* eserinde geçmektedir. Buna göre Kozmik bir tanrı olan Amon- Ra, ilk yöneticidir.¹³ Ancak Ra yaşlılığından dolayı hükümdarlığı diğer tanrılara bırakır.¹⁴ Ra, ilahi hükümdarlığı bıraktığında maddi boyutundan arınarak metafiziksel alana geri döner. Ancak geride ilahi krallığın devam etmesi için Kraliyet Ka’sını bırakır. Bu vesile ile kendisinden sonra gelecek krallar ilahi soy bağı ile tanrısal düzeni devam ettirebilecekler.¹⁵ Ra’dan sonra birinci ilahi hanedanlığa Büyük Ennead tanrıları gelir. Manetho’nun listesinde bu tanrılar, yaratılış sırasına göre Atum-Ra veya Ptah, Shu ve Tefnut, Geb ve Nut, Osiris ve İsis, Set ve Neith ve son olarak Horus’tan oluşmaktadır.¹⁶

Heliopolis’in büyük Ennead’ından sonra hükümdarlık Demigods olarak adlandırılan hanedanlığa geçer.¹⁷ Demigods’lardan sonra üçüncü ilahi hane-

⁹ Alexandre Moret, *The Nile and Egyptian Civilization*, Trans. By. M. R. Dobie (London: Routledge and Kegan Paul, 1927), 60.

¹⁰ Mircea Eliade, “Eski Mısır’da Dinsel Düşünceler ve Siyasi Krizler”, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2000), 113.

¹¹ Eliade, *Dinsel İnançlar*, 113.

¹² Eliade, *Dinsel İnançlar*, 113.

¹³ Wilkinson, *Eski Mısır’ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, 61-66.

¹⁴ Adolf Erman, *A Handbook of Egyptian Religion*, Trans. By. A. S. Griffith (London: Archibald Constable and CO, 1907), 29.

¹⁵ Aynur Çınar, *Antik Dünyada Kutsal Ruh’un Öncüsü: Külli Ruh* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 119.

¹⁶ Manetho, *Aegyptika*, Trans. by W. G. Waddell (London: Harvard University Press, 1940), 12.

¹⁷ Manetho, *Aegyptika*, 12: Listelerin tam hali için ayrıca bakınız: Ferhat Aydın, *Antik*

danlık ise tanrı ve insanlar arasında bir yerde duran “tanrılaşmış kahramanlardan” oluşur. Bunlar “İsis’in oğlu, Buto’nun Tanrısı’nın çocukları” ve “Athribis’in Tanrısı” olan Horus Khenti-Khet çocuklarıdır.¹⁸ Torino Papürüsü’ne göre, Mısır’ın ilk kurucusu kabul edilen Menes’ten önce yeryüzünü “Horus’un Hizmetçi Ruhları” (*lakhū shemsu-Hor*) denilen insan krallar yönetmekteydi. Bu insan krallar tanrı Horus’un koruması altında bulunmaktaydı.¹⁹ Bundan sonra yönetim firavun hanedanlığına geçer. Böylece Mısır Krallığı kozmik düzenin ayrılmaz bir parçası haline getirilerek dinsel bir zemin üzerinde oturtulmuştur.²⁰

2. Maat ve Firavun’un İlahi Misyonu

Mısır’ın krallık ideolojisine göre firavunun temel görevlerinden biri koas ile düzen arasındaki dengeyi sağlamaktır. Bu sebeple Maat ve firavun arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Maat, Mısır literatüründe hakikat, adalet, düzen, denge ve ahlaki bütünlük gibi anlamlara gelir. *Zep Tepi* olarak anılan ilkel zamanda kozmik Tanrı Ra tarafından kurulan ilahi düzenin bütün unsurlarının kişileştirilmesini ifade eder.²¹ Mısır yazıtlarında Maat’ın birçok tasviri bulunmaktadır. Ra’nın kızı olarak tasavvur edilen Maat, genelde başında deve kuşu tüyü ile uzun boylu bir tanrıça olarak tasvir edilirdi. ²² Maat sadece kozmik düzeni ifade eden bir kavram değil aynı zamanda Mısırlıların sosyal yaşamlarını düzenleyen normun kendisidir. İnsanın diğer bireylerle kurduğu ilişki adalet, ahlak çerçevesinde şekillenir. Toplumsal ve bireysel ilişkilerin yanı sıra geleneksel değerler, örf ve adetin ölçütü Maat ile belirlenirdi.²³ Bu sebeple Maat, Mısır medeniyetinin temel ve yaygın bir olgusu olarak kabul edilir.²⁴

Mısır’da Din Siyaset İlişkisi (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 127-128.

¹⁸ Alexandre Moret, *The Nile and Egyptian Civilization*, Trans. By. M. R. Dobie (London: Routledge and Kegan Paul, 1927), 63.

¹⁹ Moret, *The Nile*, 63.

²⁰ Eliade, *Dinsel İnançlar*, 117.

²¹ Norman Bancroft Hunt, *Living in Ancient Egypt* (New York: Chelsea House Publishers, 2009), 38

²² Maat, firavunların adaletle mükellef olduklarını ifade eden bir kavramdır. Bu sebeple firavunlar genelde tahtlarının arkasında duran tobloda ve oyuklarda resmedilirdi. Maat, Orta Krallık döneminde Ra’nın burun delikleri olarak tasavvur edildi. Öte taraftan Osiris mitinde, yargıçlar konseyi olarak adlandırılan Büyük Ennead tanrıları, adaletle hüküm verdiklerini ifade etmek için “Maat Konseyi” olarak anılmaktaydı. Bkz: George Hart, “Gods”, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses* (London, Routledge, 2005), 89.

²³ Stephen Quirke, *Exploring Religion in Ancient Egypt*, (USA: Wiley Blackwell, 2015), 152-153.

²⁴ Maulana Karenga, *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical*

Firavunların ritüeller aracılığıyla tanrılarla olan münasebetini Maat belirlemektedir.²⁵ Çünkü Mısır dinsel inancında firavun, Maat'ın kişileştirilmiş hali ve onun pratik hayatta uygulayıcısı olarak kabul edilmektedir. Bu aynı zamanda, kralın ilahi düzeni korumakla yükümlü olduğu anlamına gelmektedir. Mısır metinlerinde firavunun Maat'la olan münasebetine dair birçok örnek bulunmaktadır: “Söz yetkisi senin ağzında (hu), Anlayış senin kalbinde (sia). Senin konuşman hakikatin türbesidir (Maat).”²⁶ Diğer bir örnekte ise Maat'ın ilahi düzeni ifade ettiği belirtilmektedir: “Kaos’un yerine Maat’ı (düzeni) geçirdi” veya II. Pepi’ye ithafen “Yalanın (kargaşanın) yerine Maat’ı geçirdi” denir. Başka bir örnek olarak, Giza’da ki meşhur Sfenks yakınında bulunan yazılarda, II. Amenhotep, tanrı Amun’un Maat’ı kendi göğsüne yerleştirdiğini ifade eder: “*Kalbini Maat’ı bilmeye teşvik et*” veya “Kalbinde (Maat’ı) olan şeyi bilesin, senin için doğru olanı yapabilesin diye böyle davranıyorum.”²⁷ Başka metinlerde ise Maat, hakikatin kendisi ve günahın zıttı olarak anılmaktadır: “Ben Maat’ı seven ve günahı nefret eden bir adamım; çünkü (günahın) Tanrı’dan nefret etmek olduğunu biliyorum.” şeklindeki metinler bunlardandır. Ra için yazılmış bir duada şöyle der: “Kalbime Maat ver”²⁸

Yukarıda anlaşılabacağı üzere Mısır dini düşüncesinde Zep Tepi, Maat ve firavun kavramları bir bütünlük arz eder. İlksel zamanda kaostan ortaya çıkan düzen Maat olarak ifade edilmektedir. Firavun ise bu ilahi düzeni korumakla yükümlü dinsel bir figür olarak kabul edildi. Bu anlamda kozmoloji hem dinin hem siyasetin bütünlük arz ettiği bir olguydu. Firavun Tanrı Horsu’un tezahürü olarak, tahta çıkış ritüellerinde, kurban ayinlerinde ve ibadet esnasında kozmik düzeni sağladığını yani Maat’ı koruduğunu sembolik olarak gösterirdi. Bu bağlamda Zep Tepi, Maat ve firavun ilişkisi Antik Mısır krallığının teolojik temellerini ortaya koyan olgulardır.

Arfican Ethics, Ed. Molefi Kete Asente, (New York: Routledge, 2004), 6-19: Mukadder Sipahioğlu, *Antik Mısır’da Rahip Sınıfı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 64-70.

²⁵ Emilly Teeter, *The Presentation of Maat Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*, edit. Thomas A. Holland vd. The Oriental Institute of The University of Chicago Studies in Ancient Oriental Civilization (United States of America: The University of Chicago, 1997), 57/1.

²⁶ Henry Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature* (London: The University of Chicago Press, 1948), 51.

²⁷ Hart, “Gods”, 90.

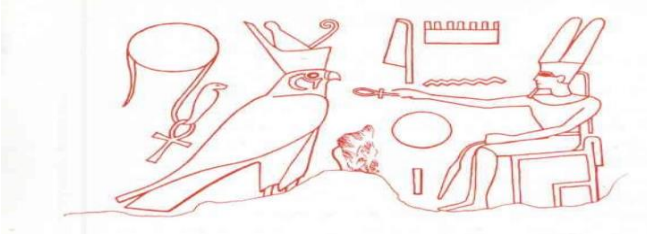
²⁸ Eliade, *Dinsel İnançlar*, 117.



Resim 1 Doğruluk, adalet, hakikat tanrıçası Maat'ın betimlendiği bir lahit.²⁹

3. Tanrı Horus'un Tezahürü Olarak Firavun

İlahi düzeni korumakla mükellef olan firavun, Mısır'ın en önemli tanrılardan olan Horus'un tezahürü olarak kabul edilirdi.³⁰ Çünkü Kozmik düzeni devam ettirmek ancak ilahi tabiata sahip olmakla mümkündü. Firavun' un Tanrı Horus'un tezahürü kabul edilmesi makamının ilahi doğası ve konumunun önemi belirten bir ifadedir.³¹ Bu aynı zamanda siyasi yetkinin dinsel bir meşrutiyetini de ifade etmektedir. Mısır'ın Krallık Mitinde anlatıldığı üzere Horus, kötülük Tanrısı Set ile mücadelesini kazanmak suretiyle dinsel meşrutiyetin ve kazanılmış tanrısal iktidarın sembolü oldu.³² Bu sebeple firavunlar dünya saltanatlarında kendilerini Tanrı Horus'un bedenleşmiş hali olduklarını belirtirlerdi.³³



Resim 2 Firavunun Tanrı Amun'un huzurunda büyük bir şahin olarak tezahür etmesi.³⁴

²⁹ Aydın, *Antik Mısır'da Din ve Siyaset İlişkisi*, ek.17.

³⁰ Mojsov Bojano, *Osiris: Deat and Afterlife of a God* (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005), 11; Rundle, R. T. Clark, *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (London Thames and Hudson, 1956), 107-108.

³¹ David Roselia, *Handbook to Life in Encient Egypt* (New York: Facts On File Library on of World History, 1998), 138.

³² Clark, *Myth and Symbol*, 109-110.

³³ Frankfort, *Kingship*, 40.

³⁴ Richard H. Wilkinson, *Symbol & Magic in Egyptian Art* (New York: Thames and Hudson, 1994), 40.

Firavunun tanrının tezahürü olduğu birçok Mısır metninde yer almaktadır. Mısır literatüründe tanrı olarak kullanılan “*nejter*” veya iyi tanrı anlamındaki *netjer nefer* ismi firavunlar içinde kullanılmıştır. Bu isimlendirme şekli Erken Hanedanlar (MÖ 2920–2575) ve Eski Krallık (MÖ 2575-2134) dönemlerine kadar gitmektedir. Örneğin Kral Djed (M.Ö 2850) kendisini tanrı Horus olarak tasvir ettirmiştir. Diğer bir örnekte ise, Birinci Hanedan döneminde hükümdarlık yapmış olan firavun Den’ine ait fildişi tıraşında kendisini Tanrı Horus’un tezahürü olarak göstermesidir.³⁵ I. Pepi’ye ait bir tabutta kendisi hakkında “Büyüyük Tanrı”, “Ufkun Efendisi”, “Ufkun Horusu”, “Cennetin Kralı” denilmiştir.³⁶ Firavunların kendilerini Horus’un tezahürü olarak gördüklerine dair diğer bir örnek ise Krallık Mitinin Memfis Teolojisinde geçen pasajdır. Bu pasaja göre Tanrı Horus, kötülük Tanrısı Set’e karşı büyük bir zafer kazanarak iki ülkeyi, yani Aşağı ve Yukarı Mısır’ı birleştirmiştir:

Horus ülke üzerinde durdu (kral olarak), ve böylece adı, Ebediyetin Efendisi olan, duvarının güneyinde bulunan Ta-Tjenen ismiyle bu ülke birleşti. İki “büyüktaş” başında büyüdü. Böylece Horus, İki Ülkenin birleştiği yerde (Beyaz) Duvar (Memfis) eyaletindeki İki Ülkeyi birleştiren Yukarı Mısır Kralı ve Aşağı Mısır Kralı olarak ortaya çıktı.³⁷

Memfis anlatısı Mısır’ın birleştirilmesinin mitsel ifadesidir. Burada, Mısır’ın kurucu lideri Menes, Tanrı Horus olarak temsil edilmiştir. Üçüncü Hanedanlıktan itibaren siyasi gelişmelere paralel olarak Horus farklı anlamlarda kullanılmaya başlanır.³⁸ Bu minvalde bu dönemde Horus ismi daha çok barışı yani Maat’ı korumaya yönelik anlamları içerir: “Horus: iki güç barış içinde” (*Hetepsekhemwy*) ve “Horus ve Set: iki güç ortaya çıktı; iki Tanrı onun içinde huzura kavuştu” (*Khasekhemwy-nebwy-hetep- imef*).³⁹ Metinlerde anlaşılacağı üzere Firavun, diğer insanlardan farklı olarak tanrısal bir makamı temsil eden dinsel bir figürdü. Bu sebeple firavunlar tanrısal bir hüviyete sahipti. Yani firavun, Tanrı Horus’un yer yüzündeki tecessümü kabul edilmekteydi. Horus ismi yanı sıra firavunun ilahi tabiatına vurgu yapan başka unvan ve isimlerde bulunmaktadır.

³⁵ Frankfort, *Kingship*, 38.

³⁶ Frankfort, *Kingship*, 38.

³⁷ Frankfort, *Kingship*, 25-26.

³⁸ Clayton A. Peter, *Chronicle of the Pharaohs: The Reign by Reign Record of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt* (New York: Thames & Hudson Inc, 2001), 222; Toby A. H. Wilkinson, *Early Dynastic Egypt*, Routledge (New York: Taylor&Francis, 2005), 171.

³⁹ Toby Wilkinson, *Egypt*, Routledge (New York: Taylor & Francis, 2005), 173.

4. Firavuna Atfedilen İlahi Unvanlar

Antik Mısır’da Firavunlara atfedilen unvanlar genel itibariyle onların ilahi tabiatını vurgulayan ifadeler olarak kabul edilir.⁴⁰ Bu unvanlar bireysel bir kimliği tanımlamaktan çok firavunların ilahi düzen içerisindeki işlevlerini ön plana çıkarır.⁴¹ Bu aynı zamanda kral ve diğer insanları birbirinden ayıran en önemli olguların başında gelmektedir. Mısır’da birçok kişi Pepi ismine sahipti. Ancak Horus ismi sadece firavunları kullandıkları ilahi bir isimdi. Unvanların sahip olduğu anlamlar firavunların mitolojik, kozmolojik ve hükümdarlık yönlerini ifade eder. Unvanların diğer bir amacı da firavunların, tanrı ile insan ilişkilerinde aracı görevi görmesidir.⁴²

Bu unvanlardan ilki ve en eskisi “Horus” unvanıdır. Firavunlar hükümdarlıkları boyunca “yaşayan Horus” olarak görevlerini sürdürürlerdi. Bu isimlendirme aynı zamanda Tanrı Horus’un firavunlarda enkarne olduklarını ifade ettiklerinden bahsettik.⁴³ Bu örnek ilk defa Narmer Paletinde görülmektedir.⁴⁴ Paletin üzerinde krala atfen şöyle yazar: “Kral NN, adı gizli olan (imn-rn), surların (znbw) üstünde duran büyük şahindir (bik aa).”⁴⁵

Firavunların ilahi doğasını vurgulayan diğer bir unvan ise “İki Tanrıça” veya “İki Hanım Efendi” anlamına gelen *Nebty* unvanıdır.⁴⁶ Antik Mısır, tek

⁴⁰ T. Wilkinson, *Egypt*, 171.

⁴¹ Ronald J. Reprehon, *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary*, edit. Denis M. Doxey (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013), 7.

⁴² Adolf Erman, *Life in Ancient Egypt*, Translated by H. M. Tirard (New York: Dover Publications, 1971), 56.

⁴³ Frankfort, *Kingship*, 46.

⁴⁴ Clayton, *Pharaohs*, 222: Antik dönemde en önemli propaganda araçları resim, kabartma, heykel gibi sanat araçlarıyla yapılmaktaydı. Bu anlamda Mısırlılar krallık ideolojilerini kalıcı sanat eserleriyle iletiler. Narmer Paleti, Aşağı ve Yukarı Mısır’ın tek bir ülke olarak birleştirilmesinin resmi belgesi olarak kabul edilir. Mısır kralı Narmer’in düşmanlarını alt ettiği ve iki ülkeyi birleştirdiği figürler bulunmaktadır. Palette Mısır’ın kurucu kralı Narmer ile birlikte Hothor gibi önemli tanrıçalar da yer almaktadır. Narmer bu palette Tanrı Horus’un tecessüm etmiş halidir. Yani kral kendisini ilahi bir varlık olarak görmektedir. Böylelikle Mısır’ın kuruluşu teolojik bir zemin üzerine kurulmuştur. Bu aynı zamanda Mısırlıların siyasi ve dini mesajlarını iletmedeki hünelerlerini göstermektedir. Bkz: Mosjov, *Osiris*, 10-11: Ellen F. Moris, *Experiencing Power Generating Outhority: Cosmos, Politics and Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotomia*, Edit. by Jane A. Hill, Philip Jones vd. (United Stated of America: Universty of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology Philadelphia, 2013), 67/39-40: Jean Capart, *Primitive Art in Egypt*, trans. by A. S. Griffith (London: H. GrevelandCo, 1905), 246.

⁴⁵ Reprehon, *The Great Name*, 13.

⁴⁶ Frankfort, *Kingship*, 46.

bir ülke olarak birleştirilmeden önce Yukarı ve Aşağı Mısır olarak ikiye ayrılmaktaydı. Yukarı Mısır'ın koruyucu tanrıçası akbaba ile temsil edilen Nekhet'tir. Aşağı Mısır tanrıçası ise kobra ile temsil edilen Wedjet'tir.⁴⁷ Firavunların kullandıkları Nebty unvanı Aşağı ve Yukarı Mısır'ın birleştirilmesini ifade etmekteydi. Kral başındaki tacında bu iki sembolü yer verilmekteydi. Firavun bu tacı taktığında "İki Tacın Efendisi" yani bütün Mısır'ın hükümdarı olduğu kabul edilirdi. Bu unvan ilk defa birinci hanedanlığın kralı Hor-Aha tarafından kullanıldı.⁴⁸ Kral Qa döneminde ise kozmik düzenin devamlılığı ve tanrıları memnun ettiğini ifade etmek maksadıyla "İki Hanım efendiyi" sakinleştiren anlamında *shtp-nbty* unvanı kullanılmıştır.⁴⁹



Resim 3. Başında Aşağı Mısır'ı temsil eden kobra tanrıçası ve Yukarı Mısır'ı temsil eden akbaba tanrıçası ile Firavun Tutankhamun'un mezarında bulunan altın cenaze maskesi. MÖ 14. yüzyıl.⁵⁰

Firavunların kullandıkları önemli bir unvan ise "Altın Horus"tur.⁵¹ Altın, dayanıklı bir maden olması, rengi ve parlaklığı nedeniyle güneş ile ilişkilendirilmiştir. Bu durum Mısır mitolojisine konu olmuştur. Buna göre, Mısır mitlerinde tanrıların vücutları altından yapılmıştır.⁵² Altın işareti taşıyan Horus şahinlerinin imgesi ise kötülük ve kaos tanrısı Set'i yendiğini sembolize eder. Bu sebepten dolayı firavunların Altın Horus olarak anılması onların kaosa karşı

⁴⁷ Reprehon, *The Great Name*, 14.

⁴⁸ Clayton, *Pharaohs*, 222.

⁴⁹ T. Wilkinson, *Egypt*, 174.

⁵⁰ "Tutankhamun," *Encyclopaedia Britannica*, erişim 13 Mart 2026, <https://www.britannica.com/biography/Tutankhamun>.

⁵¹ Clayton, *Pharaohs*, 222.

⁵² T. Wilkinson, *Egypt*, 177: Örneğin Heliopolis kozmogonisine göre güneş tanrısı Ra'nın kemikleri gümüş, bacakları altın ve saçları lapis-lazuli'yd. Başka bir rivayette ise Ra'nın kanı altın olarak tasavvur edilir. Bkz: Adolf Erman, *A Handbook of Egyptian Religion*, Trans. By. A. S. Griffith (London: Archibald Constable and CO, 1907), 29; Moret, *The Nile*, 147.

kozmik düzeni devam ettirdiklerini ifade eder. Bu bağlamda firavunlara “Maat Savunucusu” da denilmektedir.⁵³ Mısır krallarından Den, Kaba ve Kafre Altın Horus unvanını kullanan Firavunlara örnek gösterilebilir.⁵⁴

Firavunların ilahi unvanına diğer bir örnek ise daha çok ikincil bağlamlarda kullanılan ve Aşağı ve Yukarı Mısır Kralı anlamına gelen swty-bity’dir.⁵⁵ Mısır literatüründe ni-su-bit ismi “Yukarı ve Aşağı Mısır Kralı” olarak çevrilir. Ama kelime esasıyla Yukarı ve Aşağı Mısır’ın temsilleri olan “saz ve arıya ait olan” anlamına gelir.⁵⁶ Firavunlar tahta çıktıklarında bu unvanı kullanırlardı. Swty-bity, firavunların beşer ve tanrı olarak dualist tabiatını vurgulayan önemli bir unvandı.⁵⁷ Buna göre firavun hem iki ülkenin koruyucusu hem de kozmik düzenin devamlılığını sağlayan hükümdar anlamında kullanılmaktaydı. I. Hannedanlığın 4. firavunu olan Den bu unvanı kullanan ilk kişidir. Halefi Adjib ise swty-bity unvanını bir lakap olarak kullanan ilk firavundur. Unvan önemine binaen ilerleyen zamanlarda Ra’nın ismiyle birleşmiş ve bilhassa Orta Krallık döneminden itibaren firavunun en önemli isimlerinden biri olarak kabul görmüştür.⁵⁸

Yukarıda ifade edilen ünvanlar genel olarak firavunların tahta çıkışlarında ve hükümdarlıkları süresinde kullandıkları ünvanlardır. Bunun dışında doğum ismi olarak kullanılan soy isimlerde bulunmaktaydı.⁵⁹ Firavunlar doğdukları zaman kendilerine “Ra’nın oğlu” gibi soy isimler verilirdi. Böylece doğumdan itibaren ilahi kökenleri belirtilmeye başlanırdı. Örneğin firavun Amenemhet için “Ra’nın oğlu Amenemhet” unvanı verilmişti.⁶⁰ Başka bir örnekte ise, II. Ramses dönemine tarihlenen bir stelinde;

“Üçüncü Yılında Majesteleri Horus; Hakikat (Maat) Tanrıçası, Akbaba ve Yılan Tacının Efendisi; Mısır’ı koruyan ve barbarlara baskı yapan; Altın Horus; Yukarı Mısır ve Aşağı Mısır Kralı; Hakikatte Güçlü Ra; Ra’ nin Seçtiği; Ra’nin Oğlu Ramses” yazmaktadır.⁶¹

Bu stelden anlaşılacağı üzere firavunlara atfedilen ünvanlar onların ilahi tabiatlarına vurgu yapma açısından büyük önem taşımaktadır.

⁵³ T. Wilkinson, *Egypt*, 177.

⁵⁴ Clayton, *Pharaohs*, 222: Reprehon, *The Great Name*, 15.

⁵⁵ T. Wilkinson, *Egypt*, 175.

⁵⁶ Reprehon, *The Great Name*, 18.

⁵⁷ Frankfort, *Kingship*, 46.

⁵⁸ Reprehon, *The Great Name*, 17-18.

⁵⁹ Adolf Erman, *Life in Ancient Egypt*, Translated by H. M. Tirard (New York: Dover Publications, 1971), 56.

⁶⁰ Erman, *Ancient Egypt*, 57.

⁶¹ Erman, *Ancient Egypt*, 57.

5. Yaratıcı Tanrı Ra'nın Oğlu Olarak Firavun

Mısır dinsel düşüncesine göre Tanrı Ra, her şeyin yaratıcısı olan ilahi bir ilkedir. Ra Mısır'ın eski hükümdarı, yaşayan firavunun babası ve ulusun koruyucu tanrısı olarak da kabul edilirdi.⁶² Bu sebeple firavunlar ilk hanedanlardan itibaren kendilerini güneş tanrısının prototipi kabul etmekteydiler. Frankfort'a göre bazı istisnalar dışında güneşi tanımlayan mecaz ve benzetmelerin tümü aynı zamanda firavuna atıfta bulunurdu.⁶³ Dolayısıyla firavunlar tahta çıktıklarında veya Sed festivalinde Ra ile olan bağlarını vurgulamak suretiyle ilahi kökenlerini ön plana çıkarırlardı.

Firavunların tanrının oğulları olarak kabul edilmesi tarihsel açıdan ilk defa V. hanedanlık döneminde görülür.⁶⁴ Mısır metinlerinde buna dair birçok örnek bulunmaktadır. Örneğin V. Hanedanlığın ilk kralı olan Userkaf kendisini Ra'nın en yüksek rütbeli rahibi olarak ilan eder ve unvanına "Güneşin Oğlu" (Sa-Ra) ifadesini ekler.⁶⁵ Başka bir metinde Firavunların Tanrı Ra ile olan münasebetleri şu şekilde aktarılır: "Ra'nın formunu, Onun şahsiyetini gördüm; İki Dünya'nın Kralı, Cennetin Efendisi. Tahta Çıkıp kendini gösterdiğinde güneş diski (Aten)."⁶⁶ Westcar Papirüsünün son bölümünde Rut-tetet ve üç oğlunu konu edinen yazıtta, Userkaf ve iki halefi Sahura ve Kaka'nın Ra'nın oğulları olarak dünyaya geldikleri anlatılır.⁶⁷

Firavunlar için kökenin ilahi bir soydan gelmesi onları diğer insanlardan ayırması ve sıradan bir hanedanlık olmadıklarını göstermek için büyük bir önem arz etmekteydi. Ra'nın oğlu (Sa-Ra) olarak soylarını kutsallaştırmaları krallık ideolojisinin temeli kabul edilmekteydi.⁶⁸ Öte taraftan Ra ile kurulan "oğul" ilişkisi kozmik düzenle olan ilişkiyi de kavramlaştırır. İlksel zamanda Ra tarafından kurulan kozmik düzen (Maat) firavunlar tarafından devam ettirilmeliydi. Bu sebeple firavun, ilahi düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. Mısır festivalleri firavunların bu kozmik düzeni koruyacağına dair vaatlerini içermekteydi. Bu anlamda Sed festivali bu amacın gerçekleştirilmesi için ortaya çıkmış bir ritüelledir.

⁶² James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (New York: Charles Scribners Sons, 1912), 16.

⁶³ Frankfort, *Kingship*, 150.

⁶⁴ Moret, *The Nile*, 147.

⁶⁵ Budge, *The Gods*, 1/ 329.

⁶⁶ Frankfort, *Kingship*, 148.

⁶⁷ Moret, *The Nile*, 156.

⁶⁸ Hart, *Gods*, 133.

6. İlahi Egemenliğin Yenilenmesi: Sed ve Opet Festivalleri

Antik dönemde kralların bedensel olarak güçlü durması büyük önem arz etmekteydi. Çünkü savaşlar fiziksel güce dayanmaktaydı. Kralların fiziksel zindeliğini koruması aynı zamanda ülkeyi yönetebileceği anlamına gelmekteydi. Firavunların fiziksel olarak yıpranmaya başladığı dönemde gücünü koruduğunu göstermesi gerekmekteydi. Bu amaç doğrultusunda firavun kozmik düzeni korumaya muktedir olduğunu Sed festivalinde gösterirdi.⁶⁹ Aksi halde firavun hem kozmik düzeni hem de ülkenin bekasını tehlikeye atabilirdi.⁷⁰ Bu sebeple Sed festivali kadim Mısır tarihinin en eski ve en önemli festivallerinden biridir.⁷¹ Bu festival ilk hanedanlardan başlayıp Roma dönemine kadar devam etmiştir. Antik Mısır dilinde “hb-sd” olarak yazılan Sed Festivali, “Yıldönümü”, firavunun fiziksel yenilenmesi ve ilahi güçlerinin tekrardan yaratıldığı “Yenilenme Festivali” anlamına gelmektedir.⁷² Bu çerçevede festivalin anlamı, firavunun Horus’un tecessümü, Ra’nın oğlu olarak sahip olduğu ilahi güçleri koruduğunu ispatladığı kozmik bir “yenilenme”dir.⁷³

Sed festivali otuz yılda bir kutlanan ve halkın iştirak ettiği bir ritüeldi.⁷⁴ Firavun, festival esnasında tanrı ile insan arasındaki aracı kişi olarak sembolize

⁶⁹ Mısırbilimciler arasında Sed Festivalinin yapılış amacı konusunda tartışmalar mevcuttur. Breasted’e göre , Sed Festivali Osiris’in dirilişi simgeleyen bir ritüeldi bkz: Breasted, *Development*, ss. 39-40: James George Frazer’e göre Sed Festivali Osiris’in öldürülmesi ve yeniden dirilmesini simgeleyen bir anlam içerir. Frazer, *Osiris*, 166-171. Frankfort’a göre ise, firavunlar tahta çıktıklarında değil, hükümdarlıklarının 30. yılında bu festivali gerçekleştirdikleri için Osiris ile ilgisi bulunmaz. Sed Festivalinin gerçek anlamı cennet ve yeryüzü arasındaki bağlantıların kuvvetlendirilmesi içindir. Frankfort, *Kingship*, 79.

⁷⁰ Mosjov, *Osiris*, 11.

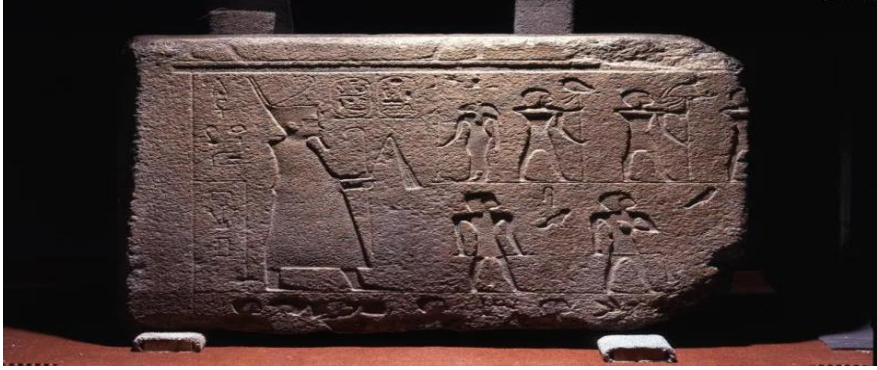
⁷¹ Marc Jeremy LeBlanc, “*In Accordance with the Documents of Ancient Times*”: *The Origins, Development, and Significance of the Ancient Egyptian Sed Festival (Jubilee Festival)* (Yayımlanmamış doktora tezi, Yale Üniversitesi, 2011), 1-2.

⁷² LeBlanc, *Ancient Egyptian Sed Festival*, 5-6.

⁷³ Kimi araştırmacılara göre, Hz. Musa ve firavun arasında geçen düello Sed festivalinde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Hz. Musa’nın firavunu temsil eden sihirbazları yenmesi daha da anlamlı hale gelmektedir. Çünkü Sed festivali firavunların güçlerini yenilediği ve ülkeyi koruyacağına dair zindeliklerini ispat ettiği bir bayramdı. Böylece firavunun tanrısal otoritesi, herkesin şahit olduğu bir ortamda önemini yitirmiş oluyordu. Ancak makalenin kapsamı gereği bu iddia burada ayrıntılı biçimde ele alınmamıştır. Bu yönde bir değerlendirme için bkz. Yasin Meral, *Samiri’nin Buzağısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 36-41.

⁷⁴ Festivalin neden otuz yılda bir kutlandığına dair ortak bir kanaat yoktur. Flinders Petrie’ye göre festivaller, İsis’in sembolü olan Sirius yıldızına göre belirlenirdi. Sirius yıldızı 120 yılda bir değişime uğrar. Sene içerisinde de yükselme olur. 120 yılın son dört yılına dek yükselme devam eder. Bu sebeple Sed festivali tarihleri bu yıldızla göre belirlenmiştir. Öte taraftan Frankfort ise bu yaklaşımı doğru bulmaz. Ona göre

edilirdi. Bu sebeple festival alanına ritüellerin uygulanması için geçici türbeler, sunak odaları, saraylar ve sembolik mezarlar inşa ettiriliyordu.⁷⁵ Festival çeşitli aşamalardan geçerek tanrılardan “yenilenme” hediyesi ile son bulurdu. Bu ritüelin en önemli kısmı, sembolik olarak fiziksel ve ilahi güçlerin yeniden yaratımı olan “firavun koşusu” ile tanrılardan “uzun ömür” ve “hükümdarlık haklarının” alınmasıdır. Örneğin Mısır kabartmalarında firavun Osorkon’un festival ritüellerini gerçekleştirdikten sonra Ra’nın kendisine egemenlik verdiği gösterilir: “Büyük evde olan Heliopolis’in Heb (festivali), Ra gibi sonsuza dek ona istikrar ve egemenlik veriyor”.⁷⁶ Festival için gerekli ritüeller yerine getirildikten sonra firavun, Aşağı ve Yukarı Mısır’ı sembolize eden iki tahta çıkar. Böylece yaratılışın yenilenmesi firavunun kişiliğinde gerçekleşmiş olur. Festivale katılan yerli ve yabancı halk kendisine secde ederek firavunun ilahi makamını teyit eder.⁷⁷



Resim 3 Heb-Sed (Sed) Festivalini Kutlayan II. Osorkon’a Ait Granit Kabartma.⁷⁸

festivaller kralın yenilenme gereksinimi duyduğu zamanda yapıldı. Örneğin firavun Akhenaton, Sed festivalini otuz yıl dolmadan gerçekleştirmiştir. Kanaatimizce, firavunlar zayıf düştükleri dönemlerde egemenliklerini teyit etmek için Sed festivalini uygulamışlardır. Bkz. Sir William Matthew Flinders Petrie, *Researches in Sinai* (New York:E. P.Dutton and Company, 1906), 176: Frazer, *Osiris*, 166: Frankfort, *Kingship*, 79: T. Wilkinson, *Egypt*, 181.

⁷⁵ Wolfgang Decker, *Some Aspects of Sport in Ritual and Religion in Ancient Egypt* (Köln: Deutsche Sporthochschule, 2018), 14.

⁷⁶ Eric Uphill, “The Egyptian Sed-Festival Tites”, *Journal of Near Eastern Studies* No. 4 (USA:The University of Chicago Press, 2009), 24/ 375.

⁷⁷ Firavuna secde edildiğine dair daha detaylı bilgi için bkz. Uphill, “The Egyptian Sed-Festival Tites”, 381: Salvador Costa, “On the Scenes of the King Receiving the Sed-Fests in the Theban Temples of the Ramesside Period,” *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Helmut Buske Verlag GmbH, (2006), 70-74.

⁷⁸ “Heb-Sed Festival,” *Egypt Museum*, erişim 13 Mart 2026, <https://egypt-museum.com/heb-sed/>.



Resim 4 Djoser Basamaklı Piramit Kompleksi'ndeki Sed Avlusu.⁷⁹

7. Tanrısal Düzenin Yer Altı Dünyasında Yeniden Tesisi: Tanrı Osiris Olarak Firavun

Firavunlar tahta çıktığında Tanrı Horus ile özdeşleştirilir, öldüğünde ise Osiris olarak (Ka-Hotep) ilahi hükümdarlığına devam ederdi.⁸⁰ Bu sebeple ölü firavunun bedeni büyük titizlikle korunmaktaydı. Mumyalamanın arkasında yeten temel teolojik neden budur.⁸¹ Ancak firavun yer altı dünyasında yeni bir tanrı olarak değil yeniden dirilişin ve ilahi egemenliğin sürekliliğini simgesi olarak tanrılaşırdı. Böylelikle kozmik düzenin (*Maat'in*) yer altı dünyasında da (*Duat*) devam ettiğine inanılırdı. Bu çerçevede tanrısal meşrutiyet firavunun ölümüyle sona ermezdi. Dünya ve Duat farklı yerler değildir. Mısır dinsel düşüncesinde ölüm bir son değil yeniden bir diriliş olarak kabul edilirdi.⁸² Dünyada tesis edilen kozmik düzen Duat'ta devam ettirilmesi gerekmektedir. Firavunun buradaki rolü tanrısal krallık döngüsünü yer altı dünyasına başarılı bir şekilde taşımasıdır.

Firavun öldüğünde belli ritüeller uygulanarak cenaze işlemleri gerçekleştirirdi. Bu ritüellerin temel amacı firavunun Tanrı Osiris ile özümsemesini kolaylaştırmaktır. Bu minvalde Osiris ayinleri denilen bu cenaze ritüellerinin esas amacı Krallık Mitinde geçen kutsal sahneleri canlandırmaktır. İlk olarak fira-

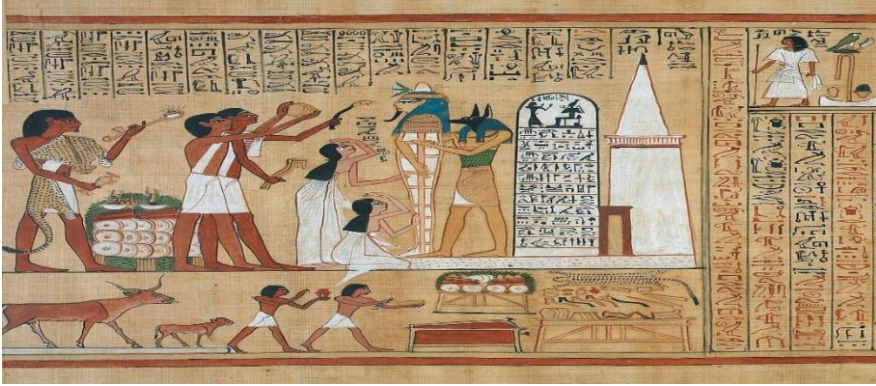
⁷⁹ “Heb-Sed Festival,” *Egypt Museum*, erişim 13 Mart 2026, <https://egypt-museum.com/heb-sed/>.

⁸⁰ Breasted, *Development*, 144-145; Clark, *Myth and Symbol*, 107.

⁸¹ Moret, *The Nile*, 168.

⁸² William Luce, *Mummification and Death Rituals of Ancient Egypt* (United States: Reference Point Press, 2013), 10; Henry Reginald Holland Hall, “Death and Disposal of the Death (Egyptian)”, *ERE* (Edinburg, T&T Clark, 1994), 4/ 458-459.

vun, kötülük tanrısı Set tarafından parçalara ayrılmış Osiris olarak kabul edilir.⁸³ İkinci aşama olan “gizem” bölümlerinde firavunun ailesi Osiris’in ailesini temsil eder: Firavunun hanımları İsis ve Neptis’i temsil eder. Firavunun en büyük oğlu “yaşayan Horus” olduğundan dolayı Tanrı Horus’u (*samer f*) canlandırır. Ailenin diğer üyeleri ise Anibus ve Thoth’u temsil eder.⁸⁴ Kutsal drama da Roller belirlendikten sonra aile fertleri canlandırdıkları tanrıların isimlerini zikrederler: “Ben İsis”, “Ben Horus, senin sevgili oğlun”, “Ben Anibus” gibi.⁸⁵ Daha sonra, Krallık Mitinde geçtiği gibi Osiris aranmalı, bulunmalı ve kurtarılmalıydı. Kutsal dramının sonrasında firavunun vücudu mumyalanarak ölümsüz ve bozulmaz bir beden (*zet*) içinde yaratılırdı.⁸⁶ Kutsal dramının son bölümünde ölü firavunu temsil eden rahip kraliyet esasını eline alarak şu ifadeleri zikreder. “Babamızı ve onun dönüşümünü seviyoruz. Babamızı temsil ettim, onun heykelini, o büyük heykeli yaptım. Horus onu sevenleri sever.” Daha sonra şu sözleri söyleyerek mumyanın dudaklarını kapatır: “Seni kucaklamaya geldim. Ben senin oğlunum. Ben Horus’um. Senin için senin ağzını kapadım. Ben senin sevgili oğlunum.”⁸⁷ Böylelikle firavun, yer altı dünyasında Osiris olarak dirilebilecekti.⁸⁸



Resim 5 Yeni Krallık dönemi “ağız açma” ritüeli/Ölümler Kitabı.⁸⁹

⁸³ Terje Oestigaard, *Horus' Eye and Osiris' Efflux: The Egyptian Civilisation of Inundation ca. 3000-2000 BCE*, Norsk egyptologisk selskap, British Archaeological Reports International Series (2011), 104.

⁸⁴ Moret, *The Nile*, 169; Oestigaard, *Horus' Eye and Osiris' Efflux*, 102.

⁸⁵ Moret, *The Nile*, 170.

⁸⁶ Moret, *The Nile*, 170-171.

⁸⁷ Renouf, Peter le Page, *Mısır'ın Ölümler Kitabı*, 4. Baskı, çev: Erhan Altunay (İstanbul, Onbir Yayınları, 2018), 70-71; E.A Wallis Budge, *Antik Mısır Edebiyatı Yazınsal Metinler*, 14. Baskı, çev: Selin Albayrak, (İzmir: Atlantis Yayınevi, 2016), 30.

⁸⁸ Oestigaard, *Horus' Eye and Osiris' Efflux*, 102; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* (United State: Univesity of California Press, 1978), 2/120.

⁸⁹ British Museum, “Papyrus of Hunefer (EA 9901).” erişim 13 Mart 2026,

Cenaze ritüelleri ve defin işlemleri gerçekleştikten sonra firavun göğe doğru yükselmeye başlar. Piramit Metinlerinde Kral Teti için şu ifadeler kullanılır: “Ey Teti, kalk, başını kaldır, kemiklerini topla, uzuvlarını topla, bedeninden dünyayı temizle.”⁹⁰ Akabinde firavun kutsal kayıkla belirli aşamalardan geçtikten sonra, Ra’nın yardımı ile ilahi makama varır. ⁹¹ “İşte Ra’nın oğlu. O geliyor, Ra’nın sevgilisi, o geliyor. Ey Ra, göklerin doğuşunda yükselen bu Krala elinizi verin! Seninle, gökyüzünün Doğu tarafına yükselmesini sağla.”⁹² Bu noktada firavun insani soyunu terk eder ve artık tanrısal bir kimliğe kavuşur.⁹³ Bir diğer metinde ise Kral Unis’in güneş Tanrısı Atum-Ra’nın oğlu olarak karşılandığını aktarılır: “Ey Ra-Atum! Bu kral Unis, dört sütunlu (gökyüzü) yerin efendisi olan, ölümsüz olan bir görkemli geliyor. Senin oğlun sana geliyor. Bu kral Unis sana geliyor.”⁹⁴ Yine Piramit Metinlerinde Kral Pepi’nin Ra’ya şu şekilde karşılık verdiği yazılır:

Ey Ra! İşte kral Pepi. Bu kral senin oğlun...bu kral Doğuda Ra gibi parlar, o Kheper gibi batıya ilerliyor. Bu kral Pepi, gökyüzünde yaşayanların lordu olan Horus’un yaşadığı göğün üzerinde yaşıyor.⁹⁵

Böylece Firavunlar yer altı dünyasında kutsal yolculuğunu tamamladıktan sonra Osiris olarak yeniden dirilişini tamamlar. Osiris, Mısır teogonisinin en önemli figürlerindendir.⁹⁶ O, hem yeryüzünde hükümdarlık yapmış, ölmüş ve dirilmiş bir tanrı hem de yer altı dünyasının yargıci kabul edilmekteydi.⁹⁷ Bu anlam Osiris, insanlar ve tanrılar arasında uyum kuran önemli bir figürdü.⁹⁸ Ayrıca Osiris, Krallık Mitine göre Mısırlıların toplumsal yaşamını düzenleyen bir hükümdardı.⁹⁹ Kendisine verilen bu rol yer altı dünyasında da devam etti.

https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA9901-5

⁹⁰ Miriam Lichtheim, “Pyramid Text, no 373,” *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms* (United State: Univesity of California Press, 1975), I/41.

⁹¹ Moret, *The Nile*, 178-179; Eliade, *Dinsel İnançlar*, 121.

⁹² Moret, *The Nile*, 179: Daha detaylı bilgi için bkz. Vincent A. Tobin, “Selections From the Pyramid Text”, *The Literature of Ancient Egypt*, edit. William Kelly Simpson, III.nd edition (USA: Yale Universty Press, 2003), 249-250.

⁹³ Eliade, *Dinsel İnançlar*, 121.

⁹⁴ Miriam Lichtheim, “Pyramid Text: no. 217”, *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms* (United State, Univesity of California Press, 1975), I/30-31; Breasted, *Development*, 118; Tobin, “Selections From the Pyramid Text”, 249-250.

⁹⁵ Breasted, *Ancient Egypt*, 123.

⁹⁶ Lewis Spence, *Ancient Egyptian Myths and Legends* (New York: Dover Publications, 1990), 63; R.T. Rundle Clark, *Myth And Symbol in Ancient Egypt*, (London: Thames and Hudson, 1959), 97.

⁹⁷ El Sayed El Aswad “Archaic Egyptian Cosmology,” *Anthropos*, Anthropos Enstitüt, 1/3, (1997), 69-81; Budge, *Yazınsal Metinler*, 75.

⁹⁸ Frankfort, *Kingship*, 212.

⁹⁹ Osiris kozmik bir tanrı değildir. Ancak kozmik tanrılardan daha fazla hayatın içerisinde bir tanrıdır. Mısır toplumunun ahlaki ve ailevi gibi sosyal hayatını düzenleyen bir tanrı olarak rol almıştır. Bu sebeple kozmik tanrılar aşkın iken Osiris içkin bir

Bu bağlamda ölü firavunun öteki dünyada yeniden dirilirken Osiris olması gayet makul bir durumdur. Çünkü firavunun ilahi figüranlığını sürdürmesi Osiris bağlantısıyla gerçekleşir. Diğer önemli bir hususta Osiris'in Tanrı Horus'un babası olmasıdır. Böylece ilahi soy bağı Osiris-Horus ilişkisiyle devam eder. Bu durum firavunluk anlayışını dinsel bir bağlamda hem dünyayı hem de yer altı dünyasında vazgeçilmez bir konuma getirmektedir. Nitekim Mısır tarihinin büyük kısmında firavunların Osiris olarak dirildiği yönündeki ifadeler sürekli vurgulandı.¹⁰⁰ Bu anlayış bazın dönemlerde daha yoğun talep gördü. Bu anlayış doğrultusunda Osiris'in yaşadığı her hadise firavunların başına gelmiş gibi taklit edilirdi.¹⁰¹ Piramit Metinlerinde Osiris'e olan alaka şu şekilde vurgulanmıştır:

Gökyüzündeki yaşam suları gelir; Dünyadaki yaşam suları gelir. Gökyüzü senin için yanıyor. Dünya senin için titriyor, İlahi doğumdan önce. İki dağ bölünür, Tanrı olur. Tanrı vücuduna sahip olur. İki dağ bölünür, bu kral Neferkere (II. Pepi), Bu kral Neferkere bedenini ele geçirir.¹⁰²

tanrı olarak kabul edildi. İlk zamanlarda Osiris, Nil deltasının zengin toprağıyla ilişkili doğurganlık tanrısıydı. Krallık Miti ile birlikte yer altı dünyasının ilahi yargıcı olarak kabul edildi. Bunun kimlik değişimiyle birlikte Osiris, ölüm ve yeniden doğuşun önemli bir figürü konuma geldi. Bu sebeple Osiris Mısırlıların en çok sevdiği tanrılardan biridir. Bu noktada Mısırbilimci A.H. Sayce Osiris için Mısırlıların vahşilikten uygarlığa taşıyan gerçek bir Mısır firavunu olduğunu vurgular. Ünlü antropolog George Frazer ise İsa ile Osiris arasındaki benzerliklere değinerek, Osiris'in bir zamanlar Mısır'da krallık yapmış tarihi bir şahsiyet olarak görür. Hatta Frazer, Osiris karakterinin Hristiyanlığa geçen kültürel bir miras olduğunu vurgular. Bu minvalde Hristiyan dini olarak kabul edilen öğretinin esasıyla bir Mısır inancı olduğu yönünde eğilimlerde mevcuttur. Budge, Frazer, R. Clark vb. bilim insanları Hristiyanlığın Mısır diniyle karşılaştırmasını yapmışlardır. Budge, “St. Marco ve yakın takipçileri tarafından vaaz edilen Hristiyanlık'ın, Osiris, İsis ve Horus ibadetine çok benziyordu” demiştir. Jung, “Hristiyanlık dönemi, adını ve önemini, eski Mısır'ın Osiris-Horus mitinde arkatıpsel kökleri bulunan tanrı-insan antik gizemine borçludur” der. Bkz. Lewis Spence, *Ancient Egyptian Myths and Legends* (New York, Dover Publications, 1990), 63; James George Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, *Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları II*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 173-174; Moustafa Gadalla, *The Ancient Egyptian Roots of Christianity*, Second edition, (U.S.A: Tehuti Research Foundation, 2007), XG; Carl G. Jung (Ed), *Man and His Symbols* (New York: Dell Publishing Company, 1968), 1-99'dan aktaran el Sayed, “Archaic Egyptian Cosmology,” 76; E. A. Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology* (LondN: Methuen and Co, 1904), II.

¹⁰⁰ R. Wilkinson, *Bütün Tanrı ve Tanrıçalar*, 62.

¹⁰¹ Breasted, *Ancient Egypt*, 144-145.

¹⁰² Breasted, *Ancient Egypt*, 145.

Metnin farklı kısımlarında Osiris ile firavunun tam kimlik oluşturduğu yazılır: “O (Osiris) yaşadıkça, bu kral Unis yaşıyor, ölmedikçe, bu kral Unis ölmüyor, yok olmadıkça, bu kral Unis de yok olmuyor.”¹⁰³ Metinlerde bu birlik-telik sık sık vurgulanır:

Vücudun bu kral Unis’in bedenidir, etin bu kral Unis’in bedenidir, kemiklerin bu kralın Unis’in kemikleridir.” “Ey Kral Neferkere (Pepi II)! Ne kadar güzel! Baban Osiris’in senin için yaptığı ne kadar güzel! Sana tahtını verdi, sen saklı yerlere (ölü) hükmettin, onların saygıdeğer olanlarına liderlik edersin, tüm şanlılar seni takip eder.” “(Ra) senin için ellerini kavrayacak. Seni cennetin iki meclisine götürecektir, Osiris tahtında seni güvence altına alacak.”¹⁰⁴

Metinlerden anlaşılacağı üzere firavun öteki dünya yolculuğunu başarılı bir şekilde tamamladıktan sonra Tanrı Osiris’e dönüşürdü. Mısır krallık ideolojisine göre yer altı dünyasında ilahi hükümdarlığın devam etmesi büyük önem arz etmekteydi. Bu ise ancak firavunun Osiris olarak dirilmesine bağlıydı. Bu sebeple firavunların öteki dünyada tekrar dirilmesinde Osiris ayinleri önemli bir rol oynamaktaydı. Nitekim kralın ölümü bir son değil, bir yenilenme ve süreklilik ifade eder. Firavun ölmüş olsa da tanrısal kimliğini kaybetmez ve teorik olarak yaşayan firavunu desteklemiş olur. Bu bağlamda öteki dünyada Osiris ile özdeşleşen firavun ilahi hükümdarlığı sürdürmüş bulunuyordu. Bu inanç biçimi Piramit Metinleri ve Tabut Metinlerinde sık sık vurgulanır.



Resim 7 Yer altı dünyası tanrısı Osiris’in, ölen mimar Kha ve eşini yargıladığı sahneyi gösteren papirus. Ölümler Kitabı. 18. Hanedan (MÖ 1540–1295), Deir el-Medina, Mısır.¹⁰⁵

¹⁰³ Breasted, *Ancient Egypt*, 145.

¹⁰⁴ Tobin, “Selections From the Pyramid Text”, 255.

¹⁰⁵ “Osiris: Lord of the Underworld in Egyptian Mythology,” ThoughtCo, erişim 13 Mart 2026, <https://www.thoughtco.com/osiris-4767242>

8. Tanrısal Sürekliliğin Temel İlkesi: Kraliyet Ka'sı ve Opet Festivali

Kraliyet Ka'sı firavunların tanrısal tabiatlarını meşrulaştıran en önemli teolojik kavramlardan biridir. İlahi düzenin sürekliliği ve krallığın kutsal kimliği Ka sayesinde devam ettirilir. Çünkü yaşayan firavunların ilahi bir statü elde etmesi Kraliyet Ka'sı ile mümkün olmaktadır. Ölü firavunların Osiris olarak dirilmesini mümkün kılan ilke yine kraliyet ruhu Ka'dır. Bu çerçevede Kraliyet Ka'sı ebedi bir cevherdir. Bu anlayış Mısır krallığının sürekliliğini garanti eder.

Antik Mısır'da ruh kavramı önemli bir literatüre sahiptir. Bunlar içerisinde Ba, Ah ve Ka gibi üç temel kavram üzerinde durulur. Kelime olarak kişilik, benlik veya tin gibi anlamlara gelen Ba, hem insana hem de tanrılara atfedilen en genel ruh kavramıdır.¹⁰⁶ Ah, *İlk Ruh* veya *İlk Akıl* gibi manalara gelmekte olup doğaüstü insan ruhunu ifade eder.¹⁰⁷ Ka ise firavunların öldükten sonra tanrılaşmasını sağlayan Kraliyet ruhudur.¹⁰⁸ Kraliyet Ka'sı, Tanrı Horus'un yaşayan firavuna hulül etmesinde kilit noktadadır.¹⁰⁹ Bundan dolayı Kraliyet Ka'sı sadece firavunların sahip olabileceği bir cevherdir.¹¹⁰ Kraliyet Ka'sı olmadan firavunların Osirisleşmesi mümkün değildir.¹¹¹ Krallık Ka'sı bir yönüyle ata ruhunu temsil eder. Çünkü Kraliyet Ka'sı ata ruhlarından firavunlara

¹⁰⁶ E. Byron Shafer, *Temples of Ancient Egypt* (New York: Cornell University Press, 1977), 130; Ulrich H. Luft, "Religion", *OEA*, ed. By. Donald B. Redford (New York: Oxford University Press, 2001), 139.

¹⁰⁷ Jiri Janak, *Spotting the Akh. The Presence of the Northern Bald Ibis in Ancient Egypt and Its Early Decline*, American Research Center in Egypt, *Journal of the American Research Center in Egypt*, (2010), 46/17; Florence Dunn Friedman, *On The Meaning of Akh in Egyptian Mortuary Text* (Boston: Brandeis University, Doktora tezi, 1981), 193-194; Petrie, *Religion*, 8-9; Aynur Çınar, *Antik Dünyada Kutsal Ruh'un Öncüsü: Külli Ruh* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 125.

¹⁰⁸ Farklı mahiyetlere sahip üç temel Ka bulunmaktadır: Bunlardan ilki Tanrı Ka'sıdır. Bu Ka, tanrıdan diğer varlıklara bilhassa insanlara aktarılan kutsal ruhun sembolüdür. Bu sebeple yaşam kaynağı olarak kabul edilir. Tanrının diğer varlıklara tezahürü bu Ka'nın vesilesi ile olmaktadır. Bu bağlamda Mısırlılar için her varlığın tanrısal bir yönü olabilirdi. Nitekim bazı dönemlerde hiyerogliflerin bile tanrı olarak kabul edildiği görülmektedir. Diğer bir Ka türü ise insanlara atfedilen insan Ka'sıdır. Bireyin ikizi (benliği) veya hayaletidir. İnsanın benliğinde bulunan yaşam gücüdür. Mısırlı bireylerin ölümden sonra yeniden dirilişi insan Ka'sı ile mümkün olur. Petrie, *The Religion*, 7; R. Wilkinson, *Bütün Tanrı ve Tanrıçalar*, 26.

¹⁰⁹ Jan Assmann, "Resurrection in Ancient Egypt," in *Death and Salvation in Ancient Egypt*, trans. David Lorton (Michigan: Cornell University Press, 2005), 129-130.

¹¹⁰ Wilkinson, *Eski Mısır*, 99-100.

¹¹¹ Clark, *Myth and Symbol*, 233-235.

intikal eder.¹¹² Bu sebeple Piramit Metinlerinde ölü firavun için “istirahat Halindeki Ka” anlamında *Ka-hotep* denilmektedir.¹¹³

Mısır metinlerinde yer alan mitsel anlatıya göre varlığın sebebi olan kozmik Tanrı Atum Krallık Ka’sının da yaratıcısıdır. Ka, daha sonra ilk ata kabul edilen Kamutef’e intikal eder ve oradan Tanrı Horus’a geçer. Bundan sonra Kraliyet Ka’sı kan yoluyla firavun hanedanlığına miras kalır.¹¹⁴ Bu anlatıya göre firavunlar doğumlarından itibaren tanrısal öze sahip olurlar. Metinlerde Ka’nın Osiris’ten Horus’a intikal ettiğine dair şu örnekler bulunmaktadır: “Ey Kral Osiris, Horus seni korudu, sen olan Ka’sı adına harekete geçti, böylece “Hoşnut Ka” adında hoşnut olabilesin.”¹¹⁵ Böylelikle firavunlar kraliyet Ka’sı aracılığıyla dünyada Tanrı Horus olarak saltanatını sürdürür.¹¹⁶ Öldüğünde ise yine Ka aracılığıyla Osiris olarak yeniden dirilir. Bu çerçevede tanrısal hükümdarlık hem yeryüzünde hem de yer altı dünyasında süreklilik kazanır. Sonuç olarak Ka, firavun ile tanrı ilişkisini somutlaştıran ilahi bir ilkedir. Firavun, Sed ve Opet festivallerinde belirli ritüelleri icra ederek Kraliyet Ka’sının yenilenmesine, bu vesile ile ilahi soy bağı ve egemenlik hakkını yeniden onaylanmasını sağlar.¹¹⁷

Görüldüğü üzere Kraliyet Ka’sı firavunların ilahi benliklerinin temsil eden bir ilkedir. Yeni Krallık döneminde düzenlenen Opet festivalleriyle firavunlar Krallık Ka’sı ile birleşiyorlardı. Bu vesile ile ilahi saltanat haklarının teyit edilmesini sağlıyorlardı. Nitekim Luxor Tapınağı firavunların Opet festivalini düzenlemeleri için inşa edilen yaratılış mekanlarıdır. Firavun, Opet festivalini gerçekleştirdikten sonra insani formundan arınıp ilahi bir tabiata sahip olmaktadır.¹¹⁸ Opet festivalinin başlangıç noktası Karnak’tır. Ritüel alayı buradan hareket ederek yaratılış mekânı olan Luksor’a varır. Bu esnada alay, Kamutef tapınağını ziyaret eder. Kamutef, Amon-Ra’nın kendi kendini yaratan, üreten ve cinsel gücü temsil eden formudur.¹¹⁹ Bu ziyaretin temel maksadı yenilenme döngüsü ve kraliyet Ka’sının özünü yansıtmasıdır. Luksor Tapınağına varıldıktan sonra ritüel koşusu, kutsal direğin dikilmesi (*Shnt*) ve taç giyme (*Khepresh*)

¹¹² Çınar, *Külli Ruh*, 116-117.

¹¹³ Clark, *Myth and Symbol*, 107.

¹¹⁴ Lanny Bell, “Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka.” *Journal of Near Eastern Studies* 44, (Chicago: The University of Chicago Press, 1985), 4/258-259.

¹¹⁵ Assmann, *Ancient Egypt*, 129.

¹¹⁶ Clark, *Myth and Symbol*, 232.

¹¹⁷ Bell, “The Royal Ka”, 259: Çınar, *Külli Ruh*, 120-124.

¹¹⁸ Bell, “The Royal Ka”, 256.

¹¹⁹ Bell, “The Royal Ka”, 259-260.

töreni gerçekleşir. Tüm bu ritüeller Amun-Ra'nın huzurunda gerçekleşir.¹²⁰ Firavun Taç giyme töreni esnasında Amun-Ra'nın önünde Horus olarak diz çökerek tacını giyer. Festivalin en önemli bölümü ise firavunun ilahi doğum sahnelerinin canlandırıldığı ve “Yargıçlar Odası” (*Hwt-srw*) denilen Ennead tanrılarının huzurunda Tanrı Amun-Ra tarafından oğlu olarak kabul edildiği aşamadır. Bu mitsel inancın temelinde Tanrı Amun'un firavun kılığına girerek kraliçeyi döllemesinde yatar.¹²¹ Kraliçe uyurken yoğun ve güzel bir tütsü kokusu alır. Ve burada kraliçe onun firavun değil tanrı Amun olduğunu fark eder. Bu kutsal döllemenmeden sonra Amun, varlıklara şekil veren Tanrı Khnum'a talimat vererek doğacak firavunun bedenini ve kraliyet Ka'sından kilden yaratır.¹²² Böylece Kutsal Doğum Ritüeli kralın her yıl “yeniden” doğumu simgeleyerek firavunları tanrısal tabiatını yeniler. Doğumdan sonra firavun, Luksor Tapınağında sembolik olarak birçok tanrıça tarafından emzirilir. Bu esnada, onay makamını temsil eden Amun-Ra, firavunun ilahi yenilenmesini kabul eder. Bu bölümünde firavun doğumdan itibaren ilahi bir tabiata sahip olduğu mesajı verilir. Bundan sonra Kutsal Kayık Barında, et sunusu, arınma ve tütsü ritüelleri gerçekleşir. Her bir ritüel aşaması kutsal ile münasebeti ifade eder. Örneğin Tütsü (*sntr*) esnasında firavun, Tanrı Horus olarak Amun'a tütsü ve çiçek takdim eder.¹²³ Tütsünün teolojik anlamı firavunun tanrılaşmasıdır. Çiçek takdimi ise (*rnpwt*) ise firavunun yeniden gençleşmesini simgeler. Ritüeller sonunda firavun insani tabiatını terk eder ve Kraliyet Ka'sının suretine dönüşür. Böylece firavun kozmik düzeni sürdürmekle yükümlü tanrısal bir varlık olarak Luksor Tapınağından ayrılır. III. Amunhotep, II. Ramesses ve Hatşepsut Opet festivali düzenleyen firavunlara örnek gösterilebilir.¹²⁴ Metinlerde bu üç firavunun festival sonunda tanrılaştığı ve buna göre isimler aldığı açıkça yazılmaktadır. Bu çerçevede III. Amunhotep'in Horus, İki Hanım, Ra'nın sureti veya Altın Horus gibi isimleri aldığı kabartmalarda yazılmaktadır.¹²⁵ Sonuç olarak Kraliyet Ka'sı ilahi ilkeyi temsil ederken, firavun ilahi krallık halkasının bir parçasıdır. Opet festivali ise bu ilahi birleşmeyi sağlayan dinsel bir ayındır.

Sonuç

Firavunların ilahi gücü ve meşrutiyeti Horus, Ra ve Osiris gibi tanrıların benlikleriyle bütünleşerek ilahi bir öze sahip olmalarına bağlanmaktadır. Antik

¹²⁰ Bell, “The Royal Ka”, 276-278.

¹²¹ William J. Murnane, “The Kingship of The Nineteenth Dynasty”, 186-187.

¹²² William J. Murnane, “The Kingship of The Nineteenth Dynasty”, 187.

¹²³ Bell, “The Royal Ka”, 281.

¹²⁴ Bell, “The Royal Ka”, 281-283; William J. Murnane, “The Kingship of The Nineteenth Dynasty”, 70, 186-190.

¹²⁵ Bell, “The Royal Ka”, 284-288.

Mısır'ın krallık ideolojisine göre evren kaos içerisindeyken Ra burada ilahi düzeni yani Maat'ı sağladı. Bundan sonra hükümdarlık firavun hanedanlığına geçiş yaptı. Böylece siyasi yönetim dinsel bir zemine oturtularak ilahi bir kökene bağlandı. Teorik olarak firavun doğduğunda Ra'nın oğlu olarak dünyaya gelirdi. Tahta çıktığında, Mısır'ın koruyucu Tanrısı Horus olarak hükümdarlığına devam etti. Firavunlar bu ilahi tabiata Opet festivalinde icra edilen ritüellerle elde ederdi. En nihayetinde bir insan olan firavun, bu festivalden sonra beşeri tabiatlarını terk ediyorlar ve festival sonunda ilahi bir varlığa dönüşüyorlardı. Bu durum krallık ideolojisinin en temel unsuru olarak kabul edildi. Firavunların tanrılığı ölümle son bulmuyordu. Firavun öldüğünde Osiris'e dönüşerek ilahi hükümdarlığını yer altı dünyasında da devam ettiriyordu. Osiris ayinlerinin gerçekleştirilme amacı da bu dönüştürmeyi kolaylaştırmaktı. Kraliyet Ka'sı ise bu tanrısal dönüşmeyi sağlayan ilahi bir cevher idi. Firavunlar ritüeller aracılığıyla Kraliyet Ka'sına sahip olup yer altı dünyasında da ilahi sürekliliği sağlamaktaydılar.

Bu çalışma, Antik Mısır'da İlâhi Krallık bağlamında, firavunların tanrısal bir statüye sahip olduğunu ortaya koymuştur. Ancak firavunların tanrılığı modern dönemde tanrı kavramına yüklenilen anlamda değil, Mısırın tarihsel ve kültürel bağlamı içerisinde değerlendirilmiştir. Bu minvalde firavun yaratıcı ve aşkın bir tanrı değil ancak ilksel zamanda (Zep Tepi) kurulan kozmik düzeni korumakla mükellef tanrısal bir figür olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla çalışmamız, firavunluk sisteminin sembolik temsiliyet veya mecazi bir anlama indirgenemeyeceği, bunun yerine firavunların tanrısal bir statüye sahip dinsel bir figür olarak ele almayı önermektedir. Ancak bu tanrısallık biyolojik kişilik şeklinde değil, kozmik bir statüye bağlanarak anlam bulmaktadır. Öte taraftan firavunların bedensel bir tanrı olarak kabul edilmesi, üç bin yıllık Mısır tarihinin tümünde değil, politik ve dinsel gelişmelere bağlı olarak Yeni Hanedanlık (M.Ö 1500-1100) döneminde ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır. Nitekim Eski Krallık ve Orta Krallık Döneminde firavunlar Ra'nın oğlu olarak ilahi soya dayandırılmış olsa da bu inanç firavunları tanrının bedenleşmesi şeklinde anlaşılmamıştır. Dolayısıyla firavunların tanrının enkarnasyonu olduğu şeklindeki anlayışın belirli dönemlere has bir olgu olduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Assmann, Jan. *Death and Salvation in Ancient Egypt*, trans. David Lorton. Michigan: Cornell University Press, 2005.
- Aydın, Ferhat. *Antik Mısır'da Din Siyaset İlişkisi*. Yüksek lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 2019.

- A. H. Wilkinson, Toby. *Early Dynastic Egypt*, New York: Taylor&Francis, 2005.
- Bell, Lanny. "Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka." *Journal of Near Eastern Studies*. 44. Chicago: The University of Chicago Press, 1985, 251-294.
- _____. "The New Kingdom „Divine“ Temple: The Example of Luxor", *Temples of Ancient Egypt*. edit. Byron E. Shafer. New York: Cornell University Press, 1997, 127-184.
- Breasted, James Henry. *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. New York: Charles Scribner's Sons, 1912.
- Brisch, Nicole. "Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond." *The Oriental Institute of The University of Chicago Oriental Institute Seminars No 4*. United States of America: The University of Chicago, 2008, 1-12.
- Budge, E. A. Wallis. *The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology*. London: Methuen and Co. 1904.
- _____. *Antik Mısır Edebiyatı Yazınsal Metinler*. 14. Baskı, çev: Selin Albayrak. İzmir: Atlantis Yayınevi. 2016.
- Capart, Jean. *Primitive Art in Egypt*, trans. by A. S. Griffith. London: H. GrevelandCo, 1905.
- Clayton, A. Peter. *Chronicle of the Pharaohs: The Reign by Reign Record of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt*. New York: Thames & Hudson Inc, 2001.
- Clark, R.T. Rundle. *Myth And Symbol in Ancient Egypt*. London: Thames and Hudson. 1959.
- Costa, Salvador, "On the Scenes of the King Receiving the Sed-Fests in the Theban Temples of the Ramesseid Period," *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Helmut Buske Verlag GmbH 35. 2006, 61-74.
- Çınar, Aynur. *Antik Dünyada Kutsal Ruh'un Öncüsü: Külli Ruh*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- David, Rosalia. *Handbook to Life in Ancient Egypt*. New York: Facts On File Library on World History, 1998.
- Decker, Wolfgang. *Some Aspects of Sport in Ritual and Religion in Ancient Egypt*. Köln: Deutsche Sporthochschule, 2018.
- Egypt Museum. "Heb-Sed Festival." erişim 13 Mart 2026. <https://egypt-museum.com/heb-sed/>.
- El Sayed, El Aswad "Archaic Egyptian Cosmology," *Anthropos* 1/3 (1997), 69-81.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Erman, Adolf. *Life in Ancient Egypt*. Translated by H. M. Tirard. New York: Dover Publications, 1971.
- _____. *A Handbook of Egyptian Religion*. Trans. By. A. S. Griffith. London: Archibald Constable and CO, 1907.
- Frazer, James George. Adonis, Attis, Osiris. *Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları II*, çev. ismail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Frankfort, Henry. *Kingship and the Gods*. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature. London: The University of Chicago Press, 1948.

- Friedman, Florence Dunn. *On The Meaning of Akh in Egyptian Mortuary Text* Boston: Brandeis University, Doktora tezi, 1981.
- F. Moris, Ellen. "Experiencing Power Genarating Outhority: Cosmos, Politics and Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotomia," Edit. by Jane A. Hill, Philip Jones vd. United Stated of America: Universty of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology Philadelphia, 2013, 33-64.
- Gadalla, Moustafa. *The Ancient Egyptian Roots of Christianity, II. Edition*, U.S.A: Tehuti Research Foundation, 2007.
- Hart, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London: Routledge, 2005.
- Hunt, Norman Bancroft. *Living in Ancient Egyp*. New York: Chelsea House Publishers, 2009.
- H. Wilkinson, Richard. *Eski Mısır'ın Bütün Tanrı ve Tanrıçaları*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtım, 2016.
- Janak, Jiri. "Spotting the Akh. The Presence of the Northern Bald Ibis in Ancient Egypt and Its Early Decline." *Journal of the American Research Center in Egypt*. 46. 2010, 17-21.
- Jung, G. CarL. *Man and His Symbols*, New York: Dell Publishing Company, 1968.
- Karenga, Maulana. *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical Arfi-can Ethics*. Ed. Molefi Kete Asente. New York: Routledge, 2004.
- Lace, William. *Mummification and Death Rituals of Ancient Egypt*. United States: Reference Point Press, 2013.
- Lichtheim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature*. 2 cilt. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1978.
- _____. *Ancient Egyption Literature*. 1.cilt. United State: Univesity of California Press. 1975.
- Luft, H. Ulrich. "Religion". *Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. ed. By. Donald B. Redford. 3/139-145. New York: Oxford University Press. 2001.
- Manetho, *Aegyptika*, Trans. by W. G. Waddell. London: Harvard Univesty Press, 1940.
- Meral, Yasin, *Samiri'nin Buzağısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Michalowski, Piotr. "The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia," *The Oriental Institute of The Universty of Chicago Oriental Institute Seminars* No 4. United Stated of America: The Universty of Chicago, 2008, 33-46.
- Miroslav, Barta. "Egyptian Kingship during the Old Kingdom." Ed. Jane A. vd. *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics and Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. C. 6. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2013, 257-283.
- Mojsoy, Bojano. *Osiris: Deat and Afterlife of a God*. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005.
- Moret, Alexandre. *The Nile and Egyptian Civilization*, Trans. By. M. R. Dobie. London: Routledge and Kegan Paul, 1927.
- Oestigaard, Terje. "Horus Eye and Osiris Efflux: The Egyptian Civilisation of Inundation ca. 3000-2000 BCE, British Archaeological Reports International Series.

- Oxford: Archaeopress, 2011.
- Petrie, William Matthew Flinders, *The Religion of Ancient Egypt*. London: Archibald Constable and Co, 1908.
- _____. *Researches in Sinai*. New York: E. P. Dutton and Company, 1906.
- Puett, Michael. "Human and Divine Kingship in Early China: Comparative Reflections," *The Oriental Institute of The University of Chicago Oriental Institute Seminars* No 4. United States of America: The University of Chicago, 2008, 207-220.
- Quack, Joachim Friedrich. "How Unapproachable Is a Pharaoh?" Ed. Giovanni Battista Lanfranchi vd. *Concepts of Kingship in Antiquity*. History of the Ancient Near East Monographs 11. Padua, 2010, 1-14.
- Quirke, Stephen. *Exploring Religion in Ancient Egypt*. USA: Wiley Blackwell, 2015.
- Renouf, Peter le Page. *Mısır'ın Ölümler Kitabı*. 4. Baskı, çev: Erhan Altunay. İstanbul: Onbir Yayınları. 2018.
- Reprehon, J. Ronald. *The Great Name: Ancient Egyptian Royal Titulary*. ed. Denise M. Doxey. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- R. T. Clark, Rundle. *Myth and Symbol in Ancient Egypt*. London: Thames and Hudson, 1956.
- Roselia, David. *Handbook to Life in Ancient Egypt*. New York: Facts On File Library on of World History, 1998.
- Shafer, E. Byron. *Temples of Ancient Egypt*. New York: Cornell University Press. 1977.
- Sipahioğlu, Mukadder. *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Spence, Lewis. *Ancient Egyptian Myths and Legends*. New York: Dover Publications, 1990.
- Şamlıoğlu, İbrahim Emre. "Antik Mısır Mitolojisinde Apep-Ra Düellosu ve Hz. Musa'nın Yılana Dönüşen Asası: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61/1 (2020), 31-57. <https://doi.org/10.33227/auifd.638741>
- Teeter, Emily. *The Presentation of Maat Ritual and Legitimacy in Ancient Egypt*. edit. Thomas A. Holland vd. The Oriental Institute of The University of Chicago Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 57, United States of America: The University of Chicago, 1997.
- Tobin, A. Vincent. "Selections From the Pyramid Text". *The Literature of Ancient Egypt*. edit. William Kelly Simpson. 3. Edition. New Haven: Yale University Press. 2003.
- ThoughtCo. "Osiris: Lord of the Underworld in Egyptian Mythology." erişim 14 Mart 2026. <https://www.thoughtco.com/osiris-4767242>
- Uphill, Eric. "The Egyptian Sed-Festival Tites." *Journal of Near Eastern Studies*. The University of Chicago Press, 24/4 (2009), 365-384.



Yahudi ve İslâm Kaynaklarına Göre Hz. Musa'ya Verilen Levhaların Kırılması

Ayşe Birce BAĞCIVAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[aysebagcivan@trakya.edu.tr], Orcid ID: 0009-0002-1390-9574



Öz: Yahudi ve İslâm kutsal metinlerinde yer alan çoğu anlatı ve hüküm arasında belirgin benzerlikler ile farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle Musa Peygamber ile ilgili anlatılardaki benzerlik ve farklılıklar dikkat çekicidir. Altın Buzağı ve levhaların Musa Peygamber'e verilmesi anlatılarındaki olaylar birbirine paralel olarak ilerlese de farklılıklar ve eylemlere yüklenen anlamlar göze çarpmaktadır. Yahudilik'te Musa Peygamber'in levhaların kırması, İsrailoğulları'nın Tanrı tarafından tamamen yok edilmesini önleyen bir eylem olarak görülmekte ve antlaşmanın askıya alınması şeklinde değerlendirilmektedir. İslâm geleneğinde ise levhaların kırılması ya da bir kısmının kırılması, Hz. Musa'nın, kavminin putperest bir tavır sergileyerek buzağıya tapma hadisesine şahit olmasıyla gelişmektedir. İki gelenekte de levhalar, İsrailoğulları'nın putperest tavrına karşılık bir tepki olarak yere atılırken Yahudilik'te levhalar tamamen kırılmıştır, İslâm'da ise levhaların tamamen kırıldığını ifade eden ayetler bulunmamaktadır. Kur'an'da levhaların tamamen kırıldığını, fiziksel olarak zarar gördüğünü bildiren ayetlerin bulunmaması iki gelenek arasında dikkat çekici bir ayrım oluşturmaktadır. Bununla birlikte konu ile ilgili kimi müfessirlerin naklettiği rivayetler ve Ebû Dâvûd'un naklettiği hadis, levhaların tamamen kırılmadığı bir kısmının kırılıp bir kısmının kaldırıldığı şeklindedir. Bu çalışmanın amacı, Hz. Musa'ya verilen levhaların kırılma meselesini İslâm ve Yahudi gelenekleri bağlamında mukayeseli olarak analiz etmektir. Çalışmada, Kur'an-ı Kerim ve Tanah'ta yer alan anlatılar temel alınarak Hz. Musa'nın levhaları alışı, İsrailoğullarının bu süreçte yaşadığı imtihan ve levhaların kırılması incelenmektedir. Ayrıca *Sünen-i Ebû Dâvûd*'da yer alan rivayet, kimi tefsirler ve Yahudi geleneğinde bulunan Midraş anlatıları çerçevesinde levhaların tamamının değil, bir kısmının kırılmış veya kaldırılmış olabileceği yönündeki yorumlar tartışılmaktadır. Bu doğrultuda, Talmud ve Midraş literatüründeki açıklamalar ile İslâm âlimlerinin konuya dair değerlendirmeleri karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınarak iki gelenekteki yorum farklılıkları ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İsrailoğulları, Tefsir, Kur'an, Tanah, Taş Tabletler, Levhalar.

Giriş

Hız. Musa'ya Sina Dağı'nda Allah tarafından verilen levhalar, İslâm ve Yahudi kutsal kitaplarında geçmekte ve ilahi vahyin somut bir örneği sayılmaktadır. İslâm ve Yahudi geleneğinde levhaların içeriği, kırılma eylemi iki dinin de kendi teolojik sistemine göre şekillenmektedir. Bu farklı anlatımlar, levhaların kırılma eyleminin teolojik anlamı konusunda belirsizlikler doğurmaktadır. Çalışmanın temel problemi kutsal metinlerdeki bu farklı yaklaşımların mukayeseli olarak analizini yapıp kırılma eylemini İslâm kaynaklarına göre ortaya koymaktır.

Nitel araştırma yöntemine göre hazırlanmış olan çalışmada İslâm ve Yahudi literatüründeki kutsal metinler, tefsirler, akademik çalışmalar taranarak veriler toplanmış, levhaların İslâm ve Yahudi kaynaklarına göre tanımları, içeriği ve kırılması detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Yahudi Kutsal metinlerinde ve Yahudi âlimlerinin açıklamalarında levhaların yapıldığı maddeye, sayısına, içeriğine, kırılıp kırılmadığına dair detaylı açıklamalar bulunmaktadır. Kur'an'da ise levhaların maddesini, sayısını ve kırılmasını tamamen doğrulayacak ya da tamamen reddedecek kesin bilgiler mevcut değildir. Hadislerde de konuyla ilgili sınırlı bilgiler olup konuyu tamamiyle açıklığa kavuşturmamaktadır. Ancak Ebû Dâvûd'un *es-Sünen* adlı eserindeki hadis ve kimi müfessirlerin açıklamaları dikkate alındığında levhaların tümünün değil bir kısmının kırıldığı bir kısmının da kaldırıldığı sonucuna varılabilir.

Bu konu üzerine yapılan dikkat çekici çalışmalardan biri, Mehmet Selim Ayday'ın "Hz. Mûsâ'ya Verilen Levhalar: Kitâb-ı Mukaddes ile Kur'an-ı Kerim Arasında Bir Karşılaştırma" başlıklı makalesidir.¹ Söz konusu çalışmada Ayday, Hz. Musa'ya verilen levhalar meselesini Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim bağlamında karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alarak iki kutsal metindeki anlatıların benzer ve farklı yönlerini incelemiştir. Bu yönüyle çalışma, levhalar konusunun iki gelenekteki yansımalarını ortaya koyması bakımından önemli bir katkı sunmaktadır. Bununla birlikte levhaların kırılma meselesi ve bu olayın hadis literatürü ile Yahudi geleneğindeki midraşik yorumlar çerçevesinde değerlendirilmesi ise ayrıca ele alınması gereken bir konu olarak karışımıza çıkmaktadır.

¹ Mehmet Selim Ayday, "Hz. Mûsâ'ya Verilen Levhalar: Kitâb-ı Mukaddes ile Kur'an-ı Kerim Arasında Bir Karşılaştırma", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 14 (Aralık 2022).

Çalışmada ilk olarak 'levha' kavramı ele alınmakta, İslâm ve Yahudi geleneklerine ait sözlükler incelenerek kelimenin sözlük anlamları, tanımları ve her iki geleneğe kazandığı anlam çerçevesi ortaya konulmaktadır. Levhaların kırılması hadisesi, her iki geleneğin kutsal metinleri ve bu metinleri yorumlayan temel literatür üzerinden mukayeseli bir perspektifle ele alınmaktadır. Çalışmada Yahudi geleneği açısından Talmud ve Midraşların seçilme nedeni, bu metinlerin levhaların kırılma olayını ilahî antlaşmanın hukuki gerekliliği olarak ele alması ve levhaların kırılma sebebini farklı açılardan açıklayan ana kaynaklar olmasıdır. İslâm geleneğinde özellikle klasik dönem tefsirlerinden Zemahşerî, Beydâvî, Kurtubî, Süyûtî gibi müfessirlerin seçilme nedeni ise bu müfessirlerin "ilka" kelimesine yüklediği anlam doğrultusunda levhaların yere bırakılması/atılmasını ele alması ve bu eylem neticesinde levhaların bir kısmının kırılması bir kısmının kaldırıldığı sonucuna ulaşmalarıdır. Bununla birlikte söz konusu 'ilka' kelimesine yüklenen anlamın modern dönemdeki yansımalarını ortaya koymak adına Seyyid Kutub, Mevdûdî ve Celal Yıldırım gibi müfessirlerin de tefsirlerine yer verilmiştir. Çalışmanın devamında ise levhaların her iki geleneğin kutsal kitap ve kutsal kitap yorumlarına göre Hz. Musa'ya verilmesine dair anlatılar ile levhaların kırılma hadisesi ele alınarak konu mukayeseli bir perspektifle değerlendirilmektedir.

1. Levha Kelimesinin Tanımı

Levha kelimesinin İbranice karşılığı olan *luhot*, İbranice sözlükte: levha, plaka, kitabe gibi anlamlara gelmektedir.² Yahudi dilbilimciler ve Wilhelm Gesenius, *luhot* kelimesinin kökünü, düz ve yazı yazmaya uygun bir yüzeyi ifade eden *luh* kelimesine dayandırmaktadır. Gesenius'un tanımına göre *luh*, üzerine herhangi bir şeyin oyulduğu veya yazıldığı taştan yapılmış masa, ahşaptan yapılmış bir kapının kanadı ya da ikili bir yapıyı andıran bir geminin güvertesidir.³

Kutsal Kitap'ta *luhot* kelimesi, "luhot habrit" yani ahit levhaları olarak kullanılmaktadır. On Emir'in yazılı bulunduğu yüzey olarak kullanılmasının yanı sıra ilahi yasaların fiziksel temsili olarak da görülmektedir. Çıkış 24:12, 32:16, 34:1 gibi pasuklarda levhaların bizzat Tanrı tarafından yazıldığı belirtilmektedir. Tanrı'nın kendi parmaklarıyla levhalara yazdığı On Emir, Sina Dağı'nda ilahi vahiy yoluyla verilerek iki taş tablete kazınmıştır. Bu emirler, Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki antlaşmanın özet bir ifadesi olarak kabul

² Israel Benyakar - Yuda Siliki, *Türkçe-İbranice İbranice-Türkçe Sözlük*, (İsrael: y. y.,2011), "luhit", 325.

³ Wilhelm Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, (Oxford: Clarendon Press), "luh", 432.

edilmektedir.⁴ Bu bağlamda Yahudilik'te levhalar, Tanrı'nın İsrailoğulları ile yaptığı antlaşmayı temsil eden kutsal bir nesne ve Tanrı'nın sözlerinin somut temsiliidir.

İslâm geleneğinde levh kelimesi genel olarak kürek kemiği ve tahta gibi üzerine yazı yazılabilecek her tür yüzeyi tanımlamak için kullanılmaktadır.⁵ Bununla birlikte tahtadan üretilmiş, elle veya aletle yapılmış gibi anlamlar da içermekte ve tahtadan yapılmış, üzerine yazı yazmaya yarayan nesneleri ifade etmek için kullanılmaktadır.⁶ İbn Fâris, levh kelimesini: kılıcını sallamak, parlamak, kılıcın parlaması, sıcak havanın yakıp kavurması ve yüzeyi geniş olan her tür kemik olarak açıklamaktadır.⁷ Cevherî ise göz ucuyla bakmak, ortaya çıkarmak, dönüştürmek gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir.⁸

Levh ve çoğulu olan elvâh kelimesi, Kur'an'da ilahi vahyin ve kutsal bilgilerin yazılı olarak muhafaza edildiği araçları tanımlamak ile Hz. Nuh'un gemisinin yapımında kullandığı tahtaları ifade etmek üzere iki farklı anlamda kullanılmıştır. Levh-i Mahfuz olarak Buruc Suresi yirmi bir ve yirmi ikinci ayetlerde Allah'ın ilminde her şeyin yazılı ve muhafaza edildiği bozulmaya karşı korunan bir levha olarak geçmektedir. Hz. Nuh'un gemisinin yapımında kullanılan malzeme olarak tahta anlamında ise Kamer Suresi'nin on üçüncü ayetinde geçmektedir.

Elvâh kelimesi, A'râf Suresi'nde Allah tarafından Hz. Musa'ya verilen levhalar için kullanılmaktadır.⁹ Hz. Musa'ya levhalar hâlinde verilen ilahi vahiy, A'râf Suresi'nin yüz kırk beşinci, yüz ellinci ve yüz elli dördüncü ayetlerinde, ilahi vahyin üzerine yazıldığı levhalar anlamında kullanılmıştır.

⁴ Sebastian Günther, "The Ten Commandments and the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* 9/1 (2007), 28.

⁵ Mehmet Selim Ayday, "Hz. Mûsâ'ya Verilen Levhalar", 195.

⁶ Hasîrîzâde Elif Efendi, *En-Nûru'l-Furkân -Fî Şerhi Lugati'l -Kur'an Kur'an Lügati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 235.

⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-lüğa*, thk., Abdusselâm Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1979), 220. (Aktaran: Mehmet Selim Ayday, "Hz. Musa'ya Verilen Levhalar", s. 196.)

⁸ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, Ahmed Abdulgafur 'Attar (thk.) (Dâr'ul-İlmi li'i-Melâyin, 1990), 402. (Aktaran: Mehmet Selim Ayday, "Hz. Musa'ya Verilen Levhalar", 196.)

⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi*, çev. Muhammet Altaytaş, A. Taha İmamoğlu, vd., (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2025) Â'râf 7/ 145, 150, 154.

1.2. Levhaların Maddesi

Levhaların maddesine ilişkin rivayetler, Yahudi ve İslâm geleneğinde farklı yorum ve aktarımlara konu olmuştur. Yahudi geleneğinde levhaların taş olduğu açık biçimde ifade edilmekte ve bu durum, ahdin kalıcılığı ile ilahî yasanın değişmezliğini ifade eden bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Yahudilik'te levhaların maddesi doğrudan taş olarak geçmekle birlikte zümrüt ve değerli taşlar olduğunu bildiren kimi açıklamalar da mevcuttur. Rabbanî literatür, söz konusu taşın türü, yazının önemi ve ilâhî kudreti üzerine yorumlar geliştirmiştir.

İslâmî kaynaklarda ise levhaların mahiyetine dair çeşitli rivayetler bulunsa da Kur'ân'da levhaların maddesine ilişkin açık ve belirleyici bir ifade yer almamaktadır.

1.3. Yahudi Geleneğinde Levhaların Maddesi

Tanah'ta levhaların maddesinin taş olduğu açıkça belirtilmektedir.¹⁰ Talmud ve Midraş literatüründe levhalara ilişkin çeşitli yorumlar yer almakta ve bu yorumlar çoğunlukla levhaların maddesinden ziyade onların teolojik anlamı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Özellikle Tanrı'nın ilahî mesajını Musa aracılığıyla doğrudan İsrailoğulları'na iletmesi, levhaların kırılma hadisesi ve bu olayın ardından Tanrı'nın Musa'dan yeniden iki taş levha kesmesini isteyerek önceki ilahî sözleri bu levhaların üzerine yazacağını bildirmesi, rabbanî yorum geleneğinde merkezî bir yer tutmaktadır.

Tanah'ın Çıkış kitabında taş levhalar, Tanrı'nın bizzat kendi parmaklarıyla yazdığı metinler olarak tasvir edilmektedir.¹¹ Levhaların üzerinde yer alan ve İbranice literatürde "Aseret ha-Dibrot" (On Söz) olarak anılan emirler, ilahî yasanın özünü teşkil etmektedir. Bu bağlamda, emirlerin ilahî bir kaynaktan gelmesi kadar, taş gibi dayanıklı ve kalıcı bir madde üzerine yazılmış olması da özel bir anlam taşımaktadır. Taşın sağlamlığı ve sürekliliği, Torâ'nın değişmezliği ve bağlayıcılığı ile ilişkilendirilerek levhaların maddesi, teolojik bir çerçevede yorumlanmıştır. Buna göre levhaların taş olması, Torâ'nın ölümsüzlüğü ve Tanrı sözlerinin ebedî geçerliliğini simgelediği şeklinde ifade edilmektedir.¹²

¹⁰ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2022) Çık. 24:12, 34:1; Yas. 9:10.

¹¹ Çık. 24:12, 31:18, 32:16.

¹² Nahum M. Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus* (Skokie: Varda Books, 2004), 75.

Şemot Rabba'da levhaların taş olarak nitelendirilmesi, taşın sağlamlığı ve dayanıklılığı, ilahî adaletin kalıcılığına ve Tanrı'nın yasalarının sarsılmaz niteliğine işaret eden bir unsur olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca Şemot Rabba'da, levhaların taş olmasına ilişkin yorum, Yaratılış 49:24'te geçen pasuğa atıfla açıklanmaktadır. Söz konusu pasukta Yakup Peygamber'in "İsrail'in taşı" olarak anılması, levhaların taş oluşuyla sembolik bir ilişki içinde değerlendirilmekte ve Yakup'un erdemi ile Rab'be olan güçlü manevî bağlılığı olarak yorumlanarak İsrail geleneğinin sürekliliğini temsil etmesi şeklinde değerlendirilmektedir. Rabbanî rivayetlerde, levhaların iki adet oluşu da tartışılmaktadır. Haham Hanina'ya nispet edilen yoruma göre, iki levha hukuksal bir doğruluğun iki şahit ile teyit edilmesi gerekliliğine işaret etmektedir. Hanina'ya göre levhaların taş olması, Tevrat'ta yer alan cezai hükümlerin - özellikle taşlama cezasının- uygulanma biçimiyle de ilişkilendirilmektedir.¹³ Bu bağlamda levhaların taş olması On Emir'in yazılı bulunduğu yüzeyin maddesi ve yaptırımın aracı olarak adaletin sert, bağlayıcı ve kalıcı niteliğine işaret etmektedir.

1.4. İslâm Geleneğinde Levhaların Maddesi

Müfessirlerin çoğu levhaların maddesi ile ilgili farklı rivayetlerde bulunmuşlardır. Kimi müfessirler doğada kolay bulunan ve maddi ağırlığı olmayan fakat kalıcılığı ve sağlamlığı bakımından daha kullanışlı taş, kaya gibi maddeler olduğunu rivayet etmişlerdir. Kimi müfessirler de doğada az bulunan, maddi değerleri fazla fakat sağlamlık açısından kırılmaya ve hasar görmeye elverişli yakut, elmas, zebercet¹⁴ gibi maddelerden olduğunu rivayet etmişlerdir. Saîd b. Cübeyr, levhaların yakuttan üzerindeki yazıların ise altından; Hasan Basrî, ahşaptan; Mukâtil b. Süleyman, zümrüt ve yakuttan olduğunu; Taberî ise levhaların maddesi ile ilgili ihtilaf olduğunu ifade etmekle birlikte yeşil zümrüt, yakut veya cennetten zümrüt ve zebercetten olduğunu rivayet edildiğini aktarmıştır.¹⁵

Fahreddin Râzî, levhaların mahiyetiyle ilgili nakledilen çeşitli rivayetleri aktarmakla birlikte, Kur'an'da bu hususu açık ve kesin biçimde ortaya koyan bir delil bulunmadığını vurgulamaktadır. Râzî'ye göre ilahî kelâmda levhaların hangi maddeden yapıldığına, yazım sürecinin nasıl gerçekleştiğine veya bu konuyu dolaylı biçimde açıklayan herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

¹³ *Midrash Rabbah: Exodus*, trans. H. Freedman and Maurice Simon (London: Soncino Press, 1939), 41:6, 475-476.

¹⁴ Zebercet: fıstık içi yeşili rengine, şeffaf ama çabuk solan bir taştır. Bkz. Alî b. Lâlî b. Muhammed el-Kustantînî, *Hayru'l-kelâm fî't-takassî 'an ağılâtı'l-avâm*, thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, ts.), 33.

¹⁵ Ayday, "Hz. Mûsâ'ya Verilen Levhalar", 203.

Bu sebeple Râzî, söz konusu meselede kesin bir hüküm beyan etmekten kaçınır. Bununla birlikte, ayetlerden hareketle güçlü ve tutarlı deliller ortaya konulabilirse, bu tür açıklamaların dikkate alınabileceğini ifade etmektedir.¹⁶

Kurtubî, tefsirinde Hz. Musa'ya verilen levhalarının yazılış sürecine dair çeşitli rivayetlere yer vermektedir. Buna göre Allah, levhaların üzerine yazı yazarken Musa'yı kalemin sesini işitebileceği bir makama kadar yükseltmiştir. Kurtubî ayrıca levhaların maddesine ilişkin farklı rivayetler de aktararak levhaların; yeşil zümrüt, kırmızı yakut, zebercet, gökten indirilmiş bir tahta yahut dümdüz ve sert bir kaya olduğunu nakletmektedir.¹⁷

Suyûti, levhaların maddesine ilişkin farklı rivayetler nakletmektedir. Bu rivayetlere göre levhaların maddesi zebercet ve cennet zümrütlerinden oluşmaktadır. Suyûti ayrıca levhaların yazımının doğrudan Allah'a nispet edildiğini ve bu yazının altından olduğunun rivayet edildiğini aktarmaktadır. Bununla birlikte Suyûti'nin naklettiği rivayetlerde, Allah'ın bazı varlıkları doğrudan temas ederek meydana getirdiğine dair anlatılar da yer almaktadır. Bu rivayetlere göre Allah'ın doğrudan temas ettiği üç şey bulunduğu ifade edilmekte olup bunların Hz. Âdem, cennetteki ağaçlar ve Hz. Musa'ya verilen Tevrat olduğu belirtilmektedir. Söz konusu rivayetlerde Tevrat'ın Allah tarafından kendi eliyle yazıldığı da özellikle vurgulanmaktadır.¹⁸

Elmalılı Hamdi Yazır, levhaların maddesi ile ilgili kimi rivayetleri aktardıktan sonra Kur'an'da bu konu ile ilgili açıklayıcı kesin bir ayet olmadığını belirtmektedir.¹⁹

Seyyid Kutub, levhaların maddesine dair klasik tefsir literatüründe yer alan ayrıntılı açıklamalara temkinli yaklaşmaktadır. Seyyid Kutub'a göre birçok müfessir, levhaların hangi maddeden yapıldığı konusunda çeşitli rivayetler nakletmiştir ancak bu rivayetlerin önemli bir kısmı İsrailiyat kaynaklıdır. Kutub, en güvenilir başvuru kaynakları olarak Kur'an ve sahih hadisleri esas aldığını, bu temel metinlerde levhaların maddesine ilişkin herhangi bir açık-

¹⁶ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir Mefâtihi'l-Gayb* (E kitap: Internet Archive, 2022), Â'râf Suresi 7/145.

¹⁷ Kurtubî, *El Câmiu li-Ahkâmi'l Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1998), Â'râf Suresi 7/145.

¹⁸ Suyûti, *ed Dürrü'l-Mensûr fi't Tefsir bi'l-Me'sûr*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), Â'râf Suresi 7/145.

¹⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Nebioğlu Basımevi, 1960), A'râf Suresi 7/145.

lama bulunmadığını vurgular. Kur'an'da levhaların maddesi belirtilmediğinden nasların hizasından ileri geçmemeyi uygun bulduğunu ifade etmektedir.²⁰

Ömer Nasuhi Bilmen, levhaların Cebrail (a.s) vasıtası ile yazıldığını, maddesinin tahtadan, yeşil zebercetten veya yeşil zümrüten, sayısının ise yedi veya on levhadan ibaret olduğuna dair rivayetler aktarmaktadır. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de levhaların maddesi ve sayısı ile ilgili herhangi bir bilgi olmadığı gerekçesiyle konu ile ilgili açıklamaları Allah'ın ilmine havale etmektedir.²¹

2. Yahudi ve İslâm Geleneğine Göre Levhaların Hz. Musa'ya Verilmesi

Musa Peygamber'e levhaların verilmesi İslâm ve Yahudi kaynaklarında Sina tecrübesinin merkezî unsuru olarak yer almakta ve ilahî ahdin yazılı bir metinle somutlaşmasını temsil etmektedir. Her iki gelenekte de bu olay, Mısır'dan çıkış sonrasında çölde geçirilen sürecin dönüm noktasıdır. Buna karşın gerek olayın anlatılış biçimi gerekse vahyin mahiyeti ve işlevine yüklenen sembolik anlamlar her iki gelenekte farklı biçimlerde tezahür etmektedir.

Tevrat'ta İsrailoğulları, Mısır'dan çıkışlarının üçüncü ayında Refidim'den ayrılarak Sina Çölü'ne ulaşır ve Sina Dağı'nın karşısında konaklar. İsrailoğulları, burada yerleşme düzenini tesis etmeye çalışırken Musa da Rab ile görüşmek üzere dağa çıkar. Musa Tanrı ile görüştüğünde Rab, Musa'ya Mısırlılara ne yaptığını ve İsrailoğulları'nı "kartal kanatları üzerinde" taşıyarak kendi huzuruna getirdiğini hatırlatır, ardından da kavmin ilahî söze itaat edip ahdi koruması hâlinde onları diğer halklar arasından seçilmiş ve özel bir topluluk kılacağını bildirir. Bunun üzerine Musa, ilahî buyruğu kavmin ileri gelenlerine iletir. İsrailoğulları da Rab'bin bütün emirlerine uyacaklarını ve bildirilenleri yerine getireceklerini beyan eder. Musa, kavminin bu cevabını Tanrıya bildirir.²²

İsrailoğulları, Musa'nın Tanrı'dan vahiy alırken yaşadığı zorlukları ve kutsallıkla temasın getirdiği sıkıntıları hissetmeden, rahat bir şekilde vahiy aldığını düşünerek Tanrı'nın Musa'ya hitap etmesini görmek ve vahiy alma adına tanık olmak isterler.²³ Musa kavminin bu talebini Rab'be iletir. Rab,

²⁰ Seyyid Kutub, *Fîzılâl-il Kur'an*, çev. M. Emin Saraç- vd. (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1973), Â'râf Suresi 7/145.

²¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi), Â'râf Suresi 7/145.

²² Çık. 19: 1-7.

²³ Mehmet Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", *Kur'an'da Yahudiler*, (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2019), 200, dip.360.

Musa'nın kavmine üç günlük süre içinde kendilerini ve kıyafetlerini arındırmalarını, üçüncü günde Rab'bin herkesin gözü önünde Sina Dağı'na ineceğini, dağın eteğine yaklaşmamlarını, eğer ki dağa çıkan olursa çıkan herkesin öleceğini bildirir.²⁴ Üçüncü gün Rab, gök gürültüleri, şimşekler, koyu bulut eşliğinde dağın üstüne ateş içinde iner. Dağın üzerinden duman çıkmaya başlar ve şiddetli bir şekilde sarsılır. Musa, Rab ile konuşmak için dağa çıkar.²⁵ Kavmi ise gördükleri karşısında belirtilen yere kadar dahi yaklaşmaktan korkarak Rab'bin kendileriyle konuşmasını istemezler.²⁶ Rab, Musa'ya aşağı inip Harun'u getirmesini, halkın ve kohenlerin ise sınırı geçmemesini söyler. Musa dağdan aşağı inerek durumu kavmine anlatır.²⁷

Tevrat'taki pasuklara göre Musa, Rab'bin kendisini levhaları vermek üzere çağırdıktan sonra kavminin başına kardeşi Harun ve kız kardeşinin oğlu Hur'u bırakır. Herhangi bir anlaşmazlıkta ya da herhangi bir işi olanın başvurusu için onlara müracaat edebileceklerini söyleyerek hizmetkârı Yeşu ile birlikte Rab'bin yazmış olduğu levhaları almak üzere Tanrı Dağı'na çıkar. Kırk gün kırk gece burada kalır.²⁸ Rab, bu süre içinde taş tabletlerin saklanacağı sandığın hangi ağaçtan yapılacağını, ölçülerini, nasıl yapması gerektiğini bildirir.²⁹ Rab, konuşmasını bitirince kendi elleri ile yazmış olduğu iki taş levhayı Musa'ya verir. Musa, dağdan indiğinde İsrailoğulları'nın buzağıya taptığını görünce elindeki levhaları kırar.³⁰

Kur'an'a göre ise Hz. Musa ve kardeşi Hz. Harun'un önderliğinde Mısır'dan çıkan İsrailoğulları, fiziksel ve itikadi sınavların yoğun olduğu bir yolculuğa başlar. İsrailoğullarının yolculuk süresince yaşadığı zorluklar ve Allah'ın yardımları, kavmin tevhid inancını benimseme konusundaki direncini de ortaya koymaktadır. İsrailoğulları, Mısır'dan çıkışın ardından farklı bölgelerde konaklayarak ilerler ve yaklaşık bir ay sonra Sin Çölü'ne ulaşırlar. Bu süreçte yanlarında getirdikleri yiyeceklerin tükenmesi, İsrailoğulları'nı ciddi bir krizle karşı karşıya bırakır. Sina Çölü'nün kurak ve elverişsiz çevre koşulları, temel insani ihtiyaçların teminini güçleştirir bu durum İsrailoğulları'nın Hz. Musa'ya yönelik yakınma ve şikâyetlerini artırır. Söz konusu ihtiyaçlar, Hz. Musa'nın asasını taşa vurması neticesinde taştan on iki pınar fışkırması

²⁴ Çık. 19:10.

²⁵ Çık. 19: 16-17.

²⁶ Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", 200.

²⁷ Çık. 19: 24.

²⁸ Çık. 24: 12-18.

²⁹ Çık. 25:10.

³⁰ Çık. 32:19.

ve İsrailoğulları için her gün gökten kudret helvası ile bıldırcın indirilmesi gibi ilahî müdahaleler ile giderilir.³¹

İsrailoğulları, Sina Çölü'nde Tûr'un sağ yamacına yerleştiklerinde Hz. Musa, ilahî davet üzerine Tûr-i Sina Dağı'na çıkmak üzere hazırlıklara başlar. Mikât için belirlenen süre başlangıçta otuz gece olarak tayin edilir, ardından bu süreye on gece daha eklenerek toplam kırk geceye tamamlanır. Hz. Musa, dağa çıkmadan önce kavminin idaresini Hz. Harun'a bırakır ve İsrailoğulları'ndan, kendi yerine vekil tayin ettiği Hz. Harun'a itaat edeceklerine dair söz alır. Durumu kavmine açıkladıktan sonra yanlarından ayrılarak ilahî hitaba mazhar olmak üzere Tûr Dağı'na yönelir.³²

Allah, Hz. Musa'ya, Tûr'a çıkmakta neden acele ettiğini sorar. Hz. Musa da kavminin idaresini kardeşi Hz. Harun'a bıraktığını, İsrailoğulları'nın kendisinin ilahî kitabı alarak aralarına dönmesini beklediklerini ve Rabbini razı etmek amacıyla acele ettiğini ifade eder. Bunun üzerine kendisine, kavminin buzağı heykeli ile imtihan edildiği ve tevhid inancından saparak buzağıya yöneldiği bildirilir. Kırk günlük sürenin tamamlanmasının ardından Hz. Musa'ya levhaları alarak İsrailoğulları'na dönmesi emredilir. Kavminin buzağıya taptığı haberini almış olan Hz. Musa, Tûr'dan öfkeli ve derin bir üzüntü içinde ayrılarak kavminin yanına döner.³³ Kavmini o şekilde görünce elindeki levhaları yere bırakır/atar.³⁴

İki gelenek karşılaştırıldığında kırk günlük süre, ilahî hitap ve levhaların ahdin yazılı ifadesi oluşu gibi ortak unsurlar öne çıkmaktadır. Bunla birlikte iki anlatı arasındaki temel farklılık olayın aktarılışındaki odağa yansımaktadır. Tevrat'taki anlatıda ritüel arınma süreçleri, mekânsal sınırlar ve hukuki düzenlemeler gibi ayrıntılar ön plana çıkarken Kur'an'da vurgu tevhid inancı, sabır ve itaat sınavı üzerinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca Tevrat'ta levhalar Tanrı'nın bizzat taş üzerine kendi eliyle yazdığı ahit belgesi niteliğiyle vurgulanırken Kur'an'da levhalar "hidayet ve öğüt" içeren ilahî metin olarak tanımlanmıştır.

3. Levhaların Kırılması

Musa Peygamber, Tur Dağı'nda Tanrı ile görüşürken kavmi de Tur Dağı'nın eteklerinde kamp alanında buzağıya taparak On Emir'in ilk maddesini ihlâl eder. Musa Peygamber, kavminin tevhit inancından saptığı bilgisini Tan-

³¹ el-Bakara 2/60-61; Tâhâ 20/80.

³² Tâhâ 20/80.

³³ Tâhâ 20/ 83-86.

³⁴ el-A'râf 7/150.

rı'dan öğrenir ve öfke ile kavminin yanına döner. Buzağı heykeline taptıklarını görünce Yahudi kutsal metinlerine göre kızgınlıkla elindeki levhaları atar. İslâm geleneğine göre ise kimi tefsirlerde yere bırakır kimi tefsirlerde yere atar.

3.1. Yahudi Kaynaklarına Göre Levhaların Kırılması

Yahudi kutsal metinlerinde Musa Peygamber'in Sina Dağı'nda Tanrı ile buluşması, İsrailoğulları'nın peygamberlerinin yokluğunda Tanrı inancından sapmaları, levhaların kırılması detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Bu süreçte İsrailoğulları'nın Tanrı'dan yüz çevirerek kendilerine put yapmaları Tanah'ta kocasını aldatan bir kadın gibi tasvir edilmektedir.³⁵

İsrailoğulları, Musa kendilerine belirtilen süre içinde dönmeyince Harun'un etrafına toplanarak Musa'ya ne olduğunu bilmediklerini belirtir ve Harun'dan kendilerine bir ilâh yapmalarını isterler. Harun, kavimdeki herkesin zinet eşyalarını getirmesini söyler. Bu takılardan buzağı şeklinde bir put yaparak Mısır'dan çıkaran Rab'bin bu heykel olduğunu söyleyip ertesi günü bayram ilan eder. Ertesi gün tüm kavim erkenden kalkarak buzağı heykeline kurbanlar keser, sofralar kurar ve eğlenmeye başlarlar.³⁶

Tur Dağı'ndaki buluşmada Tanrı, Musa'ya kavminin puta taptığı bilgisini verir ve onları yok etmek istediğini söyler. Musa'nın yalvarışları ve duâları sayesinde Tanrı, İsrailoğulları'nı yok etmekten vazgeçer. Musa, elinde antlaşma tabletleri ile dağdan inerken hizmetkârı Yeşu eğlenceden bağrıışan kavmin sesini, savaş naralarına benzetir. Musa bu sesin savaş sesi olmadığını dans, müzik ve eğlence sesi olduğunu söyler. Kavminin bulunduğu bölgeye yaklaştığında buzağıyı ve buzağının karşısında eğlenen insanları görür. Öfkelenerek elindeki taş tabletleri dağın eteğinde kırar.³⁷ İsrailoğulları'nın bulunduğu yerde alışılmadık bir şeylerin yaşandığını ilk fark eden Yeşu'dur. Musa, kavminin bu hâlini görünce umutsuz ve öfkeli bir şekilde tepki vererek Tanrı tarafından yazılmış olan tabletleri fırlatarak kırar.³⁸

İsrailoğulları'nın buzağı heykeline tapması, ilahî buyruklara aykırı davranarak manevi açıdan kirlenmelerine yol açmıştır. Bu durum, Tanrı'nın kutsallığıyla bağdaşmayan bir davranış olarak değerlendirilmekte ve Tanrı ile kurulan antlaşmanın gerektirdiği manevi sorumluluğu yerine getirecek du-

³⁵ Hoş. 1:2, 2: 2-5.

³⁶ Çık. 32: 1-6.

³⁷ Çık. 32: 7-19.

³⁸ Herbert Chanan Brichto, "The Worship of the Golden Calf: A Literary Analysis of a Fable on Idolatry", *Hebrew Union College Press*, 54(1983), 11.

rumda olmadıklarını göstermektedir. Kavminin hâlâ puta tapma eğilimi içerisinde olduğunu gören Musa, onların ilahî buyrukları taşımaya ve Tanrı ile kurulan antlaşmanın gerektirdiği düzene hazır olmadıklarını düşünerek levhaları dağın eteğinde parçalamıştır.³⁹

Yahudi geleneğinde levhaların verilmesi ve levhaların kırılma hadisesi birlikte değerlendirildiğinde, söz konusu levhaların Tanrı ile İsrailoğulları arasında kurulan antlaşmanın (berit) somut bir göstergesi olarak Musa'ya verildiği anlaşılmaktadır. Tanah'ta berit (antlaşma) kavramı ilk olarak Tanrı'nın Nuh ve onunla birlikte gemiye binenlerin canlarını bağışlayacağına dair verdiği söz bağlamında zikredilmektedir.⁴⁰ Bu yönüyle antlaşma, Tanrı ile insan arasında kurulan ilahî düzenin ve karşılıklı sorumluluğun sembolü olarak görülmektedir. Musa'nın Sina Dağı'ndan dönüşünde kavminin buzağıya taparak işlediği günah ile Nuh dönemindeki insanların yoldan çıkarak Tanrı'yı terk etmeleri arasında dikkat çekici bir benzerlik bulunmaktadır. Her iki anlatıda da insanlar ilahî buyruklardan saparak günaha yönelmiş ve Tanrı ile kurulan ilişkiyi zedelemişlerdir. Bu durum, Tanrı ile insan arasındaki antlaşmanın ihlali olarak yorumlanmaktadır.

Nuh kıssasında insanların kötülüğe yönelmesi ve Tanrı'nın emirlerinden uzaklaşması, ilahî gazabın tecellisine ve tufanla sonuçlanan büyük bir cezaya yol açmıştır. Benzer şekilde Sina anlatısında da İsrailoğulları'nın buzağıya tapmaları, Tanrı ile kurulan antlaşmayı ihlal eden ağır bir günah olarak değerlendirilmiştir. Tanah'ta Tanrı'nın İsrailoğulları için “dik kafalı ve inatçı bir halk”⁴¹ ifadesini kullanarak onları yok etmek istediğini söylemesi, Nuh kıssasında insanların kötülükleri sebebiyle yeryüzünden silinmelerine karar verilmesiyle paralellik göstermektedir. Nuh'un Tanrı'nın iradesine teslimiyeti ve Musa'nın kavmi adına yaptığı yakarılar neticesinde ilahî hüküm yeniden değerlendirilmiş ve Tanrı insanlarla olan ilişkisini tamamen sona erdirmek yerine antlaşma fikrini sürdürmüştür. Bu bağlamda Nuh ile yapılan antlaşma insanlığın devamlılığını teminat altına alırken, Sina'da Musa'ya verilen levhalar da İsrailoğulları ile Tanrı arasındaki özel ilişkinin ve ilahî yasaya bağlılığın sembolü olarak kabul edilmiştir.⁴²

Şemot Raba'daki yoruma göre Tanrı'nın İsrailoğullarını yok edeceğini söylemesi üzerine Musa'nın antlaşma tabletlerini yani levhaları özellikle kıra-

³⁹ Craig Evan Anderson, *The Composition Of The Golden Calf Episode in The Book Of Exodus*, (Claremont Graduate University, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 147-148.

⁴⁰ Yar. 9:1-12.

⁴¹ Çık. 32:9.

⁴² Rolf Rendtorff, “‘Covenant’ as a Structuring Concept in Genesis and Exodus”, *Journal of Biblical Literature*, 108/ 3 (1989), 385.

rak kavmi için gönüllü olarak günah işlediği belirtilmektedir. Nitekim Musa, levhaları kırarak kavminin ilâhi yargıya uğramasını engellemiştir. Musa levhaları kırar, ardından kavminin affı için Tanrı'ya yakarır. Levhaları kırdığı için kendi günahını da kavminin işlemiş olduğu günahla bir tutar ve kavmini affetmezse kendi ismini de kitabından silmesi için duâ eder. Musa'nın duâsının ardından Tanrı, Musa'yı teselli ederek ona ikinci bir levha vereceğini, yeni levhaların ilkinden daha zengin içeriğe sahip olacağını, içinde halakhot, Midraş ve aggadot olacağını söyler.⁴³ Böylelikle Musa, ilahî ahdin sembolü olan levhaları bilerek kırıp kavmi gibi günahkâr olmuştur.⁴⁴

Şemot Rabbah 46:1'de Tanrı'nın, Musa'ya İsrailoğulları'nın kendilerine buzağı heykeli yaparak ona taptıkları bilgisi verilmesine rağmen Musa'nın bunu gözleriyle görmeden inanmadığı dağdan inip kendi gözleriyle gördükten sonra levhaları kırdığı belirtilir. Midraş'a göre Musa, kavminin buzağı heykeline taptıklarına görünce onların bu kutsal antlaşmaya layık olmadıklarını anlar ve levhaları yere atar. Midraş'ta bu durum, bir prensin evlilik sözleşmesini eşinin ihanet haberini almasıyla sözleşmeyi yırtmasına benzetilir. Aynı zamanda Midraş'ta Musa'nın levhaları kırma eylemi merhametin bir ifadesi olarak da yorumlanır.⁴⁵

Talmud'un Şabat bölümünde levhaların kırılması, Musa'nın, Tanrı'nın antlaşmasına duyduğu sadakat olarak yorumlanmaktadır. Talmud'da Levhaları kırma eylemi, Çıkış 12:43'te geçen Pesah kurbanından yabancıların yiyemeyeceği pasuğu ile açıklanmaktadır. Bu pasukta, Mısır'dan çıkışın anısına kesilen Pesah kurbanını hiçbir yabancının (putperest/inançsız) yiyemeyeceği kesin bir dille belirtilmektedir. Musa, tek bir emir olan Pesah kurbanının putperestlere yasak olduğunu bildiğinden tüm ilahî kanunları içeren levhaları altın buzağıya tapan bir halka vermenin uygun olmayacağını düşünerek levhaları kırar. Bunun üzerine Tanrı, "Tabletleri kırdığın için gücün artmış olsun." (Yishar kohakha) ifadesiyle Musa'nın bu eylemini onaylar.⁴⁶

Babil Talmud risalelerinden Yevamot da Musa'nın levhaları kırarken kendi isteği ile hareket ettiğini ve bu hareketin de Tanrı tarafından onaylandığını ifade etmektedir.⁴⁷ Babil Talmud risalelerinden Bava Kamma'da levhala-

⁴³ Midrash Rabbah:Shemot Rabbah 46:1, (Erişim: 2 Kasım, 2025), https://www.seferia.org/Shemot_Rabbah.46.1.

⁴⁴ David Flatto, "Golden Sacrifices", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 35/4, (2001), 7.

⁴⁵ Midrash Rabbah:Shemot Rabbah 46: 1, (Erişim: 2 Kasım, 2025) https://www.seferia.org/Shemot_Rabbah.46.1.

⁴⁶ Talmud, (Erişim 4 Kasım 2025), Şabat 87a.

⁴⁷ *Babil Talmudu*, Yevamot 62a, (Erişim: 11 Mayıs 2026),

rın kırılması olayı, ilk levhaların kırılmasının zorunlu olduğu şeklinde geçmektedir. Bava Kamma risalesine göre bu levhalarda “iyi” (tov) kelimesi geçmediği için kırıldığı ifade edilmektedir. Eğer ilk levhalarda “iyilik” zikredilseydi levhaların kırılmasıyla birlikte yeryüzünden iyiliğin de kalkacağı inancı vurgulanmaktadır.⁴⁸

Tabletlerin kırılması ile ilgili bir başka yorumu da Haham Shemuel ben Meir (Rashbam, 1085-1158) yapmaktadır. Haham Shemuel ben Meir’e göre levhaların kırılması tesadüfidir. Musa, buzağı heykelini görünce baygınlık hisseder ve levhaları taşıyamayarak elinden düşürür. Rashbam’a göre levhaların kırılması kaza ile gerçekleşmiştir. Musa kavminin buzağıya tapmasına kızmaz. Midraş Tanhuma’ ya göre altın buzağı İsrailoğulları tarafından yapılmamıştır. Mısır’dan çıkışta İsrailoğulları’na eşlik eden bir grup Mısırlı tarafından yapılmıştır. Midraş, Tanrı’nın buzağıyı İsrailoğulları tarafından yapılmadığını anlayınca ikinci levhaları verdiğini ifade eder. Bununla birlikte Midraş Tanhuma’da levhaların üzerindeki yazıların kaybolması da açıklanmaktadır. Midraştaki ifadelerle göre levhaların üzerinde Tanrı’nın sözleri varken levhaların günaha girmiş insanların yanında ya da etrafında olamayacağını yani kutsal olan ile günahın aynı yerde bulunamayacağını bundan dolayı da levhaların üzerinden yazıların uçup gittiği ifade edilmektedir. Kutsal yazıların uçması ile levhalar ağırlaşır, Musa levhaları taşıyamayınca ellerinden düşürür ve levhalar kırılır.⁴⁹ Levhaların kırılması Musa’nın özellikle yaptığı bir eylem değildir, midraşın bu yorumuna göre levhaların üzerindeki Tanrı’nın kutsal sözleri de yok edilmemiş tekrar Tanrı’ya dönmüştür.

Ahit Eleştirisi literatüründe Tevrat’ın ana kaynaklarından biri olarak kabul edilen Elohist (E) anlatıma göre, altın buzağıya tapma olayı Musa’nın Sina Dağı’ndan belirlenen sürenin sonrasında gelmesiyle ilişkilidir. Musa’nın gecikmesi üzerine İsrailoğulları, Harun’dan, peygamberlerine ne olduğunu bilmedikleri için kendilerine önlerinden gidecek bir Tanrı yapmalarını isterler. Harun, İsrailoğulları’ndan kendisine altın küpelerini ve takılarını getirmesini ister ve bu takıları eriterek altın buzağı heykelini yapar. Buzağı heykelini bitiren Harun buzağının önüne bir sunak inşa eder. İsrailoğulları insan yapımı olan bu buzağıya tapmaya başlar. Böylelikle antlaşmanın en önemli hükümlerinden biri olan putlara tapmayacaksın hükmü ihlâl edilmiş olur. Elohist anlatıma göre İsrailoğulları, antlaşma tabletlerini almadan önce bu hükmü ihlâl

<https://www.seferia.org/Yevamot.62.a> .

⁴⁸ *Babil Talmudu*, Bava Kamma 55a, (Erişim: 11 Mayıs 2026), https://www.seferia.org/Bava_Kamma.55a .

⁴⁹ *Midraş Tanhuma*, Ki Tissa 30-31, (Erişim: 11 Mayıs 2026), https://www.seferia.org/Midrash_Tanchuma,_Ki_Tisa.30

etmiştir. Dmitri Slivniak'a göre Çıkış 32'deki pasuklarda levhalar ve buzağı kelimelerinin yan yana gelişi önemli karşıtlıktır. İsrailoğulları, Harun'dan kendileri için bir put yapmasını istediği sırada Tanrı da levhaları yazmaktadır. Slivniak'a göre levhalar ile altın buzağı arasındaki en önemli karşıtlık kökenleridir. Levhalar göksel, Tanrı'nın parmakları ile yazdığı kutsal buyruklarını içeren eseri; buzağı ise dünyevi, insan yapımı olan Tanrı'ya karşı işlenen günahın sembolüdür. Bu karşıtlık ilgili pasuktaki kelime oyunları ve anlatı yapısı üzerinden derinleştirilir. Özellikle de asah (yapmak) fiili hem Tanrı'nın levhaları yapması hem de Harun'un buzağıyı yaptığı bölümlerde kullanılmaktadır.⁵⁰ Aynı fiilin kullanımı Tanrı'nın kutsal işini, insanın put yapma eylemiyle bilinçli bir şekilde karşı karşıya getirir. Çıkış 32:4'te Harun'un buzağıyı yapmasıyla ilgili pasuk, levhalar ile buzağı arasında daha ince bir karşılaştırma sunar. Harun, İsrailoğulları'ndan altın küpelerini ister ve Kutsal Kitap'ta bu "ellerinden aldı ve eritilmiş bir buzağı yaptı." şeklinde geçer. Ancak burada bir ifade İbranice aslından çevrilmeden bırakılmıştır. Bu çevrilmeyen İbranice ifaden Septuagint'te "Ve onları bir kalemle şekillendirdi." şeklinde geçmektedir. Ortaçağ'da Rabi Şlomo ben Yitzhak (Rashi, 1040-1105) bu ifadeyi Septuagint'teki gibi yorumlayarak Harun'un bir oyma alet kullanarak buzağıyı şekillendirdiğini belirtmiştir. Modern dönem düşünürlerinden Umberto Cassuto ve Brevard Childs da benzeri yorumlar yapmıştır: Tanrı levhaları parmağı ile kazıyarak yazdığı sırada Harun da altını eritip oyma aleti ile buzağıyı yapıyordu. Buradaki karşıtlık bir Ortaçağ midraşında daha da net bir şekilde ifade edilmektedir. Bu anlatıya göre İsrailoğulları dağın eteğinde oturuyor ve buzağıyı oyarak yapıyorlardı. Tanrı ise dağın zirvesinde levhaları, parmakları ile oyarak Musa'ya vermek için hazırlıyordu. Dağın zirvesinde Tanrı, kutsal sözlerini levhalara oymaktayken aşağıda dağın eteğinde ise İsrailoğulları put yapmaktadır. Musa dağdan inerken levhaları ellerinde taşır. Kavminin puta taptığını görünce yalnızca öfkeden değil antlaşmanın geçersiz sayıldığını göstermek için de elinde bulunan levhaları atarak kırar. Nitekim Antik Yakın Doğuda antlaşma belgesinin kırılması o antlaşmanın geçersiz sayılması anlamına gelirdi. Elohist anlatıma göre Musa levhaları kırdıktan sonra buzağı heykelini de kırmaya başlar. Madde ve antimaddenin çarpıştığında kendini yok etmesi gibi levhalar ve buzağı heykeli Musa'nın eli ile kırılır, parçalara ayrılır.⁵¹ Kutsal olan Tanrı'nın sözleri ile insan yapımı olan put, aynı kişinin Musa'nın elleri ile yok edilir.

⁵⁰ Dmitri Slivniak, "Our God(s) is One: Biblical and The Indeterminacy of Meaning", *Scandinavian Journal Of The Old Testament* 19(2005), 3-23.

⁵¹ Mark A. Nussberger, 'Is The Lord in Our Midst Or Not?' *Conceptions of Divine Presence in Ancient Jewish and Christian Interpretations of the Calf Incident*,

Kutsal kitap yorumcusu olan Nahum Sarna da Musa'nın levhaları kırmasının kavmine duyduğu öfke ya da kızgınlıktan olmadığını Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki antlaşmanın bozulduğunu göstermek için kıldığını ifade etmektedir. Sarna, levhaların kırılmasını Akad hukuk terminolojisindeki tableti kırmak terimiyle açıklayarak bu terimin bir belgeyi veya antlaşmayı geçersiz kılmak anlamına geldiğini belirtmektedir.⁵² Umberto Cassuto da levhaların kırılmasını İsrailoğulları'nın buzağıya tapması sonucu meydana geldiğini; Musa'nın, buzağıya tapan kavmini görünce elindeki antlaşma levhalarını kıldığını belirtmektedir.⁵³

3.2. İslami Kaynaklara Göre Levhaların Kırılması

Kur'an'daki ayetlere göre Hz. Musa, Sina Dağı'nda Allah ile görüşmesi sırasında kavminin buzağı heykeline taparak tevhit inancından saptığını Allah'ın kendisine bildirmesiyle öğrenmektedir. İsrailoğulları, peygamberlerinin Tur Dağı'na çıkması ve belirlenen süreden sonra gelmesi üzerine Hz. Harun'un uyarılarını dinlemeyerek Samiri'den kendilerine tapmak için bir put yapmasını isterler. Samiri, kavimdeki herkesin süs ve altın takılarını alarak eritir ve buzağı heykeli yapar. Yaptığı buzağı heykeli, rüzgâr estikçe böğürüyormuş gibi sesler çıkarır.⁵⁴ İsrailoğulları, Samiri'nin yaptığı buzağı heykeline tapmaya başlar.⁵⁵ Hz. Musa, elinde levhalar ile birlikte dağdan inerken kavminin buzağıya tapıldığını görünce müfessirlerin "ilka" eylemine yükledikleri anlama göre öfke ile elindeki levhaları atmış veya kızgınlıkla levhaları yere bırakmıştır.

Zemahşerî, Â'râf suresinin yüz ellinci ayetindeki ilka kelimesini, Hz. Musa'nın kavminin puta tapıldığını gördüğünde dehşete düşerek elindeki levhaları fırlatıp attığı şeklinde açıklamaktadır. Zemahşerî'ye göre Hz. Musa'nın bu eylemi, dinine olan duyarlılığındandır. Zemahşerî, konu ile ilgili bir rivayet naklederek Tevrat'ın yedi bölümden oluştuğunu ancak Hz. Musa'nın puta tapan kavmini görünce elindeki levhaları attığını ve levhaların kimisinin kırıldığını altı bölümünün ise kaldırıldığını, geriye bir levha kaldığını nakleder.⁵⁶

(Harvard University, Harvard Divinity School, Doktora Tezi, 2012), 13-28.

⁵² Nahum Sarna, *Exploring Exodus: The Heritage of Biblical Israel*, (New York: Schocken Books, 1986), 144-146.

⁵³ Umberto Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*, (Israel: Magnes Press, 1967), 410

⁵⁴ Tâhâ 20/88.

⁵⁵ el-A'râf 7/148.

⁵⁶ Zemahşerî, *El-Keşşâf An Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl Fi Vucûhi't-Te'vil*, çev. Abdülaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), A'râf 7/150.

Beydâvî de Hz. Musa'nın elindeki levhaları atmasını, dinine olan duyarlılığı şeklinde ele almaktadır. Levhaların yedi tane olduğunu fakat Hz. Musa'nın onları elinden atması ile bu levhalardan altısının kırıldığını bir tanesinin kaldığını rivayet etmektedir.⁵⁷

Kurtubî, Hz. Musa'nın levhaları bırakması olayını iki temel madde çerçevesinde incelemektedir. İlk maddede, Said b. Cübeyr 'den aktardığı rivayete dayanarak bu durumu, Hz. Musa'nın, kavminin putperestliğe yöneldiğini gördüğünde yaşadığı üzüntü ve kızgınlığın bir sonucu olarak açıklar. Hz. Musa'nın Allah ile görüşmesinde kendisine kavminin bilgisi verildiği halde İsrailoğulları'nı puta taparken gördüğünde yaşadığı üzüntü ve öfkeyi ise "haber almak görmek gibi değildir" ifadesi ile açıklamaktadır.⁵⁸ Süyûtî, İbn Merduye İbn Abbas'tan rivayet ile Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v)'in konuyla ilgili olarak şöyle dediğini nakleder:

Allah Musa'ya merhamet etsin. Bir şeyi gözüyle görmek, duymak gibi değildir. Rabbi ona kavminin fitneye düştüğünü haber verince, Musa levhaları elinden atmadı. Onların fitneye düştüğünü gözleriyle görünce ise levhaları yere attı ve levhaların bir kısmı kırıldı.⁵⁹

Kurtubî ikinci maddede, Hz. Musa'nın levhaları kırma eylemini tasavvufi bir vecd haliyle ilişkilendirir. Buna göre kimi âlimlerin levhaların kırılma olayını, sufilerin vecd anında elbiselerini yırtmalarına benzettiğini, Hz. Musa'nın eyleminin de benzer bir gaybet hali içinde olduğundan kınanamayacağını savunduklarını nakleder. Nitekim Hz. Musa da buzağıya tapan kavmini gördüğünde üzüntünün kendisini esir almasından dolayı ne yaptığını bilmeden levhaları kırmıştır. Kurtubî, Ebu'l Ferec el-Cevzi'nin bu konu hakkındaki görüşlerine yer vererek Cevzi'nin Hz. Musa'nın levhaları özellikle kırmak amacıyla attığı düşüncesini kimin kabul edeceğini, Kur'an'da levhaların bıraktığı yazıyorken kırıldığını nerden bileceğimizi sorguladığını nakleder. Ardından Cevzi'den rivayetle, Hz. Musa'nın levhaları bıraktığında gaybet hali yaşadığını ve önünde ateşten bir deniz olsaydı ona dahi girebilecek durumda olduğunu aktarmaktadır.⁶⁰

⁵⁷ Beydâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esrârü't- Te'vil*, çev. Şadi Eren (Selsebil Yayınları), A'râf Suresi 7/150-154.

⁵⁸ Kurtubî, *El Câmiu li-Ahkâmî'l Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, Aralık 1998), A'râf Suresi 7/150-154.

⁵⁹ Süyûtî, *ed Dürrü'l-Mensûr fi't Tefsir bi'l-Me'sûr*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, Kasım 2012), A'râf Suresi 7/150-154.

⁶⁰ Kurtubî, *El Câmiu li-Ahkâmî'l Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, Aralık 1998), A'râf Suresi 7/150-154.

Süyûtî, Ebu’ş Şeyh’ten rivayet ile Rabî’in “Tevrat levhalarını yere attı.” cümlesini açıklarken levhalarda insanların bilmemesi gereken bilgilerin olduğunu ve Lokman suresi otuz dördüncü ayette geçen beş şeyin kaldırıldığını nakletmektedir.⁶¹

Seyyid Kutub, ilgili ayeti Hz. Musa’nın kavminin puta taptığını gördüğünde şiddetli bir şekilde kızdığını ve o kızgınlık ile levhaları attığını levhaların da kırıldığı şeklinde açıklamaktadır. Normal bir hâlde olsaydı atmayacağını ancak kızgınlık ile kendini kaybedince attığını belirtmektedir.⁶²

Mevdûdî, Â’râf suresi yüz ellinci ayetteki “ılka” kelimesini Hz. Musa’nın kavmini altın buzağıya taparken görünce levhaları elinden bıraktığı, şeklinde tefsir etmiştir.⁶³

Celal Yıldırım, ayetlerdeki ilgili kısmı, “elindeki levhaları bırakıverdi”, şeklinde açıklamaktadır. Hz. Musa’nın kavminin buzağıya tapmasını Mısır’da yaşadıkları süre içerisinde Mısırlıların inek gibi hayvanları kutsal sayarak onlara taptıklarını gördükleri için bu tapınma eylemini kısmen de olsa benimzediklerini ve İsrailoğulları’nın görünmeyen değil gözleri ile gördükleri ve elleriyle tutabildikleri bir Tanrı’ya ihtiyaç duyduklarını ifade etmiştir. Kimi tefsir kitaplarında, Hz. Musa kavmini puta taparken görünce elindeki levhaları attı, yazmasını mevcut Tevrat’ın yanlış derlenmesine ve çevrilmesine bağlayan Celal Yıldırım, “ılka” kelimesinin cümle içindeki anlamlarına örnekler verir. “ılka” kelimesini “atmak” olarak yorumlamanın sıhhatli olmayacağını nitekim vahyin ilkasının Kur’an ayetlerinin kalbe konulması; Hz. Musa’nın levhalarının ve esasının ilkası, elindekini bir yere koyuvermesi; buzağı heykeli yapan Samiri’nin ilkasının, elindekini yavaşça atması olarak açıklamaktadır. İlka kelimesinin, eylem, eylemin yapılma şekli ve eylemi uygulayan kişiye göre birbirine benzer olmakla birlikte farklı anlamlara geldiğini ifade etmektedir.⁶⁴

Kimi müfessirler A’râf suresi yüz elli dördüncü ayetteki “nüshatiha” kelimesi bağlamında bir metnin kopyasına “nüsha” denebilmesi için onun yazıldığı bir aslın bulunması gerektiğini savunmuşlardır. Buradan hareketle, kırılan levhaların ardından Hz. Musa’nın kırk gün oruç tuttuğunu ardından Al-

⁶¹ Süyûtî, *ed Dürrü’l-Mensûr fi’t Tefsir bi’l-Me’sûr*, çev. Zekeriya Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, Kasım 2012) A’râf Suresi 7/150-154.

⁶² Seyyid Kutub, *Fîzilâl-il Kur’an*, çev. M. Emin Saraç (İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1980), A’râf Suresi 7/150-154.

⁶³ Mevdudî, *Tefhimu’l Kur’an*, çev. Muhammed Han Kayanî (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), A’râf 7/150.

⁶⁴ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Miraç Yayınları), A’râf suresi, 7/150.

lah'ın levhaları ona tekrar gönderdiğini ve önceki hükümlerin bu yeni levhalarda da yer aldığını belirtmişlerdir.⁶⁵

Câvidân-nâme de ilgili konuya farklı bir perspektifle yaklaşmaktadır. Esere göre levhaları kırma eylemi, ilâhi kelâmın manâsına erişmek için yapılmıştır. Levhaların kırılması, metni oluşturan yüzeysel yapıların yani kelimelerin parçalanarak onların özündeki harflerin ve varoluş ilkelerinin ortaya çıkarılmasını sağlamıştır. Câvidân-nâme'ye göre, Hz. Musa'nın levhaları kırmasının amacı, bu yüzeysel yapıyı açmak ve levhalarda gizli olan 28/32 İlahi kelimeyi ortaya çıkarmaktır. Eğer Hz. Musa, Allah'ın yazmış olduğu levhaları kırmamış olsaydı tamlık ve külliyyet kendini açığa çıkaramazdı. Hz. Musa levhaları kırarak, ilahi kelâmın daha derin ve bütüncül şekilde açığa çıkmasını sağladı. Buradaki kırma eylemi için yüzeysel ile derin arasında bir dönüşüm ve hakikate ulaşma yöntemi de denebilir. Hz. Musa'ya verilen levhalar aynı zamanda Hz. Âdem'in yüzü olan levh'in de bir sembolüdür. Kırma eylemi rastgele değil insan uzuvlarının bölünmesine göredir. Dengeli bir şekilde bölünmediği sürece otuz iki kelimenin işaretleri, insan yüzünde görünmez.⁶⁶

Hadislerde Hz. Musa'nın elindeki levhaların kırılması ya da kaldırılması konusunu tamamen açıklığa kavuşturacak kadar rivayet bulunmamaktadır. Konuya dair bir hadis Ebû Dâvûd'un eserinde İbn-i Abbas (r.a.)'dan rivayet edilmiştir: “Resulullah (s.a.v)'e yedi tane ikili uzun sure verilmiştir. Musa (a.s)'a da altı (sure) verilmiştir. Musa (a.s) (elinden) yazılı levhaları atınca iki sure kaldırıldı, dört sure bâki kaldı.”⁶⁷ Elbani bu hadisin sahih olduğunu, Hâkim en-Nisâbüri de yine bu hadisin, Müslim ve Buhârî'nin koşullarına göre sahih olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Bu hadise göre Hz. Musa'nın kavmini puta taparken görmesi ile elinde bulunan levhaları attığı açıkça belirtilmekte ve buna bağlı olarak da iki surenin kaldırıldığı dört surenin kaldığı belirtilmektedir.

⁶⁵ Ertuğrul Döner, “Yahudilik Menşeli Birtakım Kavramların Tefsirlerdeki Karşılığı ve Meallerde anlam Bunalımı”, *IBAD sosyal Bilimler Dergisi*, (2017), 328.

⁶⁶ Orkhan Mır-Kasimov - Nihat Uzun, “Hurûfî Musa: Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'in Geç Dönem Ortaçağa Ait 'Sapkın' Yorumuna Bir Örnek”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, (2011), 198.

⁶⁷ İmamü'l Hafız Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebi Davud ve Tercemesi*, nşr. İbrahim Koçaşlı (İstanbul: Millî Gazete Yayınları, 1983), 436.

⁶⁸ Fatmanur Haltalı, *Kitap Sahibi Peygamberlerle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi (Hz. Musa ve Hz. Davud)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 54.

İncelenen müfessirlerin eserlerindeki açıklamalar ve ilgili hadis çerçevesinde, levhaların yere atılması/bırakılması neticesinde bir kısmının kırıldığı bir kısmının ise kaldırıldığı yönündeki yorumlar ağırlık kazanmaktadır.

Sonuç

Hız. Musa'nın Tur Dağı'nda Tanrı ile görüştüğü sırada kavminin buzağı heykeline tapması, Yahudi ve İslâm geleneğinde levhaların kırılması veya kaldırılması olayının temel nedenini oluşturmaktadır.

Yahudi kutsal metinlerinde levhalar ve levhaların kırılması anlatıları birlikte değerlendirildiğinde, levhaların Tanrı ile İsrailoğulları arasında kurulan antlaşmanın (berit) somut bir göstergesi olduğu anlaşılmaktadır. Tanah'ta ilk olarak Nuh anlatısında görülen bu ilahî antlaşma, Tanrı ile insan arasındaki karşılıklı sorumluluk ve düzeni ifade etmektedir. Nuh kıssasında insanların Tanrı'nın emirlerinden sapmaları tufanla sonuçlanan ilahî gazaba yol açmaktayken, Sina anlatısında İsrailoğulları'nın buzağıya tapmaları Tanrı ile kurulan antlaşmanın ihlali olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte her iki anlatıda da peygamberlerin aracılığıyla ilahî hükmün yeniden değerlendirilmesi dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Nuh ile yapılan antlaşma insanlığın devamını güvence altına alırken, Sina'da Musa'ya verilen levhalar da Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ilişkinin sembolü olarak kabul edilmektedir.

Yahudi kutsal metinlerinde ve Midraşik literatürde levhaların kırılması, Tanrı ile İsrailoğulları arasında kurulan antlaşmanın hukuken geçersiz kıldığını gösteren bilinçli bir eylem olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Bava Kamma 55a ve Tanhuma gibi kaynaklarda, levhaların "kırılmak zorunda olduğu" vurgulanır; zira üzerinde mutlak iyiliği ve ilahî yasayı barındıran levhaların, putperest eylemler sergilemiş bir halkın elinde kalması teolojik bir imkânsızlık olarak görülmektedir. Tanrı'nın bu eylemi "Yasher kohaka" (Gücün daim olsun) ifadesiyle onaylaması, kırılma eyleminin ilahî iradeyle uyumlu olduğunu da teyit etmektedir. Bununla birlikte Midraşik ve Talmudik yorumlarda Musa'nın bu eylemi çoğu zaman kavmini Tanrı'nın gazabından korumaya yönelik bir müdahale olarak ele alınmaktadır. Özellikle yabancıların Fısıh kurbanından yemeyeceğine dair hükümle ilişkilendirilen yorumlarda, Musa'nın levhaları kırarak İsrailoğullarını henüz ilahî antlaşmanın muhatabı olmamış gibi gösterdiği ve onları cezadan koruduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda Yahudi geleneğinde levhaların kırılması hem antlaşmanın bozulmasının ilanı hem de Musa'nın kavmini korumaya yönelik bilinçli bir eylem olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm geleneğinde ise Kur'an'ı Kerim'de levhaların kırıldığını ya da fiziksel hasar gördüğünü belirten açık bir ifade bulunmamaktadır. Hz. Musa'nın kavmini puta taparken gördüğünde levhaları öfke sonucu olarak elinden bıraktığı/attığı anlaşılmaktadır. Â'râf Suresi'nde Hz. Musa'nın levhaları bıraktığı/ attığı "ilka" kelimesi ile açıklanmaktadır. Çalışmada ele alınan müfessirlerin yorumlarında ve nakledilen hadiste levhaların bir kısmının kırıldığı bir kısmının kaldırıldığına dair yorumlar bulunmaktadır. Tefsirleri incelenen müfessirlerden bazıları Hz. Musa'nın bu eylemini Allah'a duyulan hassasiyetten kaynaklanan bir öfke olarak değerlendirirken Câvidânname'de bu durum, kelâmın zahiri kabuğunun kırılarak bâtinî mananın ortaya çıkması şeklinde açıklanmaktadır.

Yahudi ve İslâm geleneğine göre levhaların kırılmasının incelendiği çalışmada levhaların Yahudi geleneğine göre kırıldığı, İslâm geleneğine göre ise bir kısmının kırıldığı bir kısmının ise kaldırıldığı görülmektedir.

Bu çalışma, levhaların kırılması anlatısının Yahudi ve İslâm geleneklerinde nasıl farklı yorumlandığını ortaya koyarak, söz konusu anlatının vahiy, antlaşma ve ilahî yasa anlayışıyla ilişkili çok katmanlı anlamlara sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda çalışma, kutsal metinlerin tefsiri, midraşik yorumlar ve tasavvufî yaklaşımlar arasında kurulabilecek mukayeseli okumalar için zemin sunmakta ve levhaların kırılma eyleminin teolojik anlamına dair yapılacak yeni araştırmalar için katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Kaynakça

- Anderson, Craig Evan. *The Composition Of The Golden Calf Episode in The Book Of Exodus*. Claremont Graduate University, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ayday, Mehmet Selim. "Hz. Musa'ya Verilen Levhalar: Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an-ı Kerim Arasında Bir Karşılaştırma". *Türkiye Dini Eğitim Dergisi* 14 (Aralık 2022) 191-211.
- Benyekar, Israel-Siliki, Yuda. *Türkçe-İbranice İbranice-Türkçe Sözlük*. Tel Aviv: 1. Basım, 2011.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envaru't-Tenzil ve Esrârü't-Tevil*. çev. Şadi Eren. Selsebil Yayınları.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- _____. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi*. çev. Muhammet Altaytaş vd. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2025.
- Brichto, Herbert Chanan. "The Worship Of The Golden Calf: A Literary Analysis Of A Fable On Idolatry". *Hebrew Union Collage Press* 54(1983) 1-44.

- Cassusto, Umberto. *Commentary On The Book Of Exodus*.
- Döner, Ertuğrul. “Yahudilik Menşeli Birtakım Kavramların Tefsirlerdeki Karşılığı ve Anlam Bunalımı”. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi* 20-23(2017) 324-331.
- Ebû Dâvûd. *Ebî Davud ve Tercemesi*. nşr. İbrahim Koçaşlı. 2. cilt. İstanbul: Millî Gazete Yayınları, 1983.
- Elif Efendi, Hasırizâde. En-Nûru’l-Furkan-Fi Şerhi Lugati’l-Kur’an Lügati. 2.cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Flatto, David. “Golden Sacrifices”. *Tradition: A Journal Of Orthodox Jewish Thought* 35/4(2001) 1-14.
- Gesenius, Wilhelm. *Hebrew And Chaldee Lexicon To The Old Testament Scriptures*. ed. Tregelles, Samuel Prideaux. London.
- Günther, Sebastian. “The Ten Commandments And The Qur’an”. *Journal Of Qur’anic Studies* 9/1(2007) 28-58.
- Haltal, Fatmanur. *Kitab Sahibi Peygamberlerle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* (Hz. Musa ve Hz. Davud). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İbn Fâris. *Mu’cemu mekâyisi’l-lügâ*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dâru’l-Fikr. 1979.
- İsmail b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh*. Ahmed Abdulgafur ‘Attâr (thk.). Dâru’l-İlmîlî’l-Melâyîn. 1990.
- Kasimov, Mir Orkhan- Uzun, Nihat. “Hurûfî Musa: Kur’an ve Kitab-ı Mukaddes’in Geç Dönem Ortaçağa Ait ‘Sapkın’ Yorumuna Bir Örnek”. çev. Nihat Uzun. *Marife* 179/202(2011) 179-202.
- Katar, Mehmet. “Kur’an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi”. *Kur’an’da Yahudiler*. İstanbul: Kuramer, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *El-Câmiu li-Ahkâmî’l Kur’an*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1998.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2022.
- Mevdûdî. *Tefhimu’l Kur’an*. çev. Muhammed Han Kayanî. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Midrash Rabbah: Exodus*. trans. H. Freedman and Maurice Simon. London: Soncino Press. 1939.
- Midraş Tanhuma*. Erişim: 11 Mayıs 2026.
- Nussberger, Mark A. ‘Is The Lord in Our Midst or Not?’ *Conteptions Of Divine Presence In Ancient Jewish And Christian Interpretations Of The Calf Incident*. Cambridge: Harvard University, Harvard Divinity School, Doktora Tezi, 2012.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsir-i Kebir Mefâtihi’l Gayb*. E kitap: Internet Archive 2022.
- Rendtroff, Rolf. “Covenant As a Structuring Concept in Genesis And Exodus”. *Journal Of Biblical Literature* 108/3 (1989) 385-393.
- Sarna, Nahum M. *Exploring Exodus: The Heritage Of Biblical Israel*. New York: Schocken Books.
- _____. *The JPS Torah Commentary: Exodus*. Varda Books: 2004.

- Seyyid Kutub. *Fizılâl-il Kur'an*. çev. M. Emin Saraç vd. İstanbul: Hikmet Yayınevi, 1973.
- Slivniak, Dmitri. "Our God(s) is One : Biblical and The Indeterminacy of Meaning". *Scandinavian Journal of The Old Testament*. 19(2005) 3-23.
- Süyûti. *Ed Dürrü 'l-Mensür Fi't Tefsir Bi'l Me'sur*. çev. Zekeriya Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.
- Şemot Rabbah*. Erişim 4 Ocak 2025.
- Talmud*. Erişim 4 Ocak 2025.
- The Talmud Bavli*. Erişim: 11 Mayıs 2026.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Nebioğlu Basımevi, 2. Basım, 1960.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Miraç Yayınları, 2024.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *El- Keşşâf*. çev. Abdülaziz Hatip vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.



Eski Ahit'te Adı Geçen Makbul Kadın Temsillerinin Sınıflandırılması ve Arketipsel Analizi

Efe ELMAS

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[efeelmas@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-3981-4162



Öz: Eski Ahit, Yahudi kutsal metinlerinin Hristiyanlık bağlamında adlandırılmış biçimi olup, İsrail halkının tarihini, inanç sistemini, yasalarını ve teolojik düşüncesini yansıtan, farklı dönemlerde kaleme alınmış çok katmanlı metinler bütünüdür. Bu çalışma, Eski Ahit'te yer alan makbul (olumlu) kadın temsillerini, metinlerin dilsel ve anlatısal yapıları ile Carl Gustav Jung'un analitik psikoloji kuramı çerçevesinde arketipsel bir perspektiften incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel amacı, Eski Ahit anlatılarında makbul kadın figürlerinin ilahi otorite, krallık düzeni ve toplumsal normlarla kurdukları ilişki üzerinden nasıl değer yüklü biçimde sınıflandırıldığını ve bu sınıflandırmanın hangi arketipsel kalıplarla meşrulaştırıldığını ortaya koymaktır. Makbul kadın temsilleri arasında Miryam, Yudit, Ester, Abigail, Debora, Hulda, Naomi ve Rut yer almaktadır. Makbul temsiller "destekleyici dişil" özellikler göstermektedir. Carl Gustav Jung'un analitik psikolojisinde anima, erkeğin bilinçdışındaki dişil yönü ifade eden temel arketiplerden biri olarak tanımlanmakta; bu dişil imgeler mitler, dini anlatılar, masallar ve rüyalar aracılığıyla sembolik biçimde açığa çıkmaktadır. Carl Gustav Jung, anima arketipinin çift kutuplu doğasından bahseder. Jungcu analist Erich Neumann ise dişilin olumlu ve olumsuz yönlerini "The Great Mother" adlı eserinde kapsamlı biçimde ele almıştır. Bu çalışmada sınıflandırılan kadın temsilleri, Neumann'ın söz konusu çalışmasında ortaya koyduğu dişilin olumlu (iyi anne, dönüştürücü kadın) arketipleri temel alınarak yorumlanmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, Eski Ahit'teki kadın anlatılarının yalnızca tarihsel ya da ahlaki figürler olarak değil, kolektif bilinçdışında dişil olanın kabul edilebilir formlarını belirleyen arketipsel yapılar olarak işlediğini ortaya koymaktadır. Böylece metinlerdeki kadın temsillerinin, Jung'un arketip ve anima kavramları ışığında yeniden okunabileceği ve bu anlatıların dinsel söylem içerisinde sembolik bir düzen kurma işlevi gördüğü ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kadın Çalışmaları, Eski Ahitte Kadın, Analitik Psikoloji, Anima Arketipi, Carl Gustav Jung, Erich Neumann.

Giriş

Kitabi dinlerin her birinin “kutsal” bir kitabı mevcuttur ve o kitap gündelik yaşamdan, manevi inanca kadar kişiye öğütler ve kurallar sunmaktadır. Kutsal metinlerde kadın ile alakalı anlatılarda ise farklılıklar göze çarpmaktadır. Eski Ahit’te kadın arketiplerini anlayabilmek için öncelikle etimolojiye ve kadının yaratılışına bakmak gerekmektedir. Eski Ahit’e göre kadın erkeğe yardımcı olarak yaratılır. “İlk kadının” yaratılışında bunun izleri görülmektedir. Yaratılış ayetlerinde şöyle yazmaktadır: “Sonra “Adem’in yalnız kalması iyi değil” dedi, “Ona uygun bir yardımcı yaratacağım”.¹ Tanrı ardından bir sürü hayvan yaratır ama hiçbirisi uygun bir yardımcı olamaz. Bunun üzerine Adem’i uyutur ve kaburga kemiğinden kadını yaratır. Adem şöyle der: “İşte, bu benim kemiklerimden alınmış kemik, etimden alınmış ettir.” Dedi, Ona “Kadın” (işa) denilecek, çünkü o adamdan (iş) alındı.”² İbranice’de “erkek” karşılığında “אִישׁ-iś” kelimesi “güçlü” anlamına gelirken “kadın” karşılığında “אִשָּׁה-iśā” hem zayıflık içeren bir kelime hem de “eş” anlamına gelen bir sözcüktür.³ Görüldüğü üzere başlangıçta kadın, ikincil bir varlık olarak yaratılmaktadır.

Yaratılıştan sonra ilk insanlar Aden bahçesinde yaşarken yılanın kandırmasına aldanan kadın, Aden bahçesindeki yasak meyveyi yemiş ve kocası olan Adem’e de yedirmiştir. Devam eden ayetlerde yasak meyveyi yedikleri anlaşıldığında Adem şöyle demektedir: “Yanıma koyduğun kadın ağacın meyvesini bana verdi, ben de yedim.”⁴ İdeal olmayan bu ilişki örneği Tanrı’nın lanetiyle son bulmuştur. Kadın bundan sonra çocuk doğururken acı çekecek, “karısının sözünü dinlediği için”⁵ Adem de yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaktır. İşte bu kadının sözünün dinlenmemesi gerektiği çıkarımıyla ataerkil yapının ortaya çıktığı noktalardan biridir. Sonraki süreçte Eski Ahitte makbul (iyi) ve makbul olmayan (kötü) kadın temsilleri tekrarlanır şekilde devam etmektedir. Ama Yaratılış ayetleri sebebiyle kadının temsili olumsuz bir imgeyle başlamaktadır. İlk kadın olan Havva’da bir yandan doğurganlık ve annelik varken, bir yandan “baştan çıkaran kadın” imgesi çarpıcıdır. Bu ikili tutum farklı karakterlerde de karşımıza çıkmaktadır.

¹ *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar. 2:18.

² Yar. 2:23.

³ James Austin Bastow, *A biblical dictionary* (Oxford University, 1876), 481.

⁴ Yar. 3:12.

⁵ Yar. 3:17’de Tanrı böyle açıklayarak ceza vermektedir.

Analitik psikolojide ise Carl Gustav Jung'un her erkeğin içinde bulunan kadın kimliği olarak tanımladığı animada da ikili doğa vardır. Carl Gustav Jung, anima arketipinin çift kutupluluğunu şu sözlerle ifade eder: "Anima çift kutupludur ve bu nedenle bir an pozitif görünürken bir sonraki an negatif görünebilir; bazen genç, bazen yaşlı; bazen anne, bazen genç kız; bazen iyi bir peri, bazen bir cadı; bazen bir azize, bazen bir fahişe."⁶ Anima imgeleri, bir kadında belirdiğinde ise bu bir "kişilik tipi" olarak karşımıza çıkar. Bu noktada "dişil arketipler" hem kadın hem erkekte var olabilen arketiplerdir.⁷ Bu çalışmada kadın karakterlerin temsiliyetlerinin "arketipik" anlamlarının dinler tarihi ve mitoloji bağlamında ele alınması onların "tarihi" figürler olarak incelenmesine engel teşkil etmemektedir. Bir arketip, elbette bir kadın kimliği olarak da tarihte karşılaşılabilmektedir. Örneğin genç kız arketipi olan Kore için Carl Jung şöyle söyler: "Kore figürü, bir erkekte gözlemlendiğinde anima tipine, bir kadında gözlemlendiğinde düzenüstü kişilik tipine aittir."⁸

Bu noktada bu çalışmada Kitabı Mukkades'in içindeki "Eski Ahitte" kadın karakterlerden önemli olanlar "makbul kadın karakterler" olarak ele alınacak ve arketipsel açıdan yorumlanacaktır. Üçüncü bölümde makbul kadın karakterlerin ortak özellikleri yer alacaktır. Miryam, Yudit, Ester, Abigail, Debora, Hulda, Naomi ve Rut ele alınan makbul (olumlu) kadın imgeleridir.

2. Eski Ahit'te Adı Geçen Bazı Makbul Kadın Karakterler

2.1. Miryam

Miryam (Miriam), Musa (Moşe Rabenu) ve kardeşi Harun'un (Aaron) ablasıdır. Kadın peygamber olarak düşünülür. Tanah'ta, İsrailoğulları tarihinde beş tane kadın peygamber yani navia tanımlaması kullanılmaktadır. Bu kadınlar; Miryam, Debora (Hâkimler 4:4; 5:7), Hulda (II. Krallar 22:14; II. Tarihler 34:22), İşaya'nın eşi ve Nehemya'nın kötülediği Nodia'dır (Nehemya 6:10-14).⁹

⁶ Carl Gustav Jung, *Collected Works: Archetypes and the Collective Unconscious*, CW 9i (Princeton University Press, 2014), par. 356.

⁷ Arketip tarih boyunca kendini tekrarlayan evrensel örüntülerdir. Arketipler insanlığın ortak bilinçdışında var olmaktadır. Carl Jung'a göre Anima, animus gibi kavramlar da birer arketiptir. Anima, erkeğin bilinçdışındaki dişil (duygusal, sezgisel) yönü; Animus ise kadının bilinçdışındaki eril (mantıksal, iradesel) yönü temsil eder.

⁸ Carl Gustav Jung, *Feminen Dişillik'in Farklı Yüzleri* (Pinhan Yayıncılık, 2015), 158, para. 310.

⁹ Tolga Savaş Altınal, "Miryam Peygamberin Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 23/59 (2020), 467-492.

Miryam ise merkezi bir konumdadır. Anlatıya göre firavun, yeni doğacak bir erkek çocuğun onun sonu olduğunu anladığında tüm yeni doğan İbrani erkek çocukların öldürülmesini emreder. Miryam, annesi Yoheved'in isteğiyle, küçük kardeşi Musa'yı bir sepete koyar ve nehre bırakır. Kardeşini nehrin kenarından gizlice izler ve Firavun'unun kızının bebeği keşfedişine şahit olur. Firavun'un kızı olan prenses bu bebeği evlatlık edinir ve Miryam prensese yaklaşılarak süt anne tavsiye eder ve böylece Yoheved'i süt anne olarak saraya kabul ettirir.¹⁰ Miryam burada kritik bir rol üstlenmektedir.

Miryam'ın karbeyaz hastalığı ise bir diğer önemli bir olaydır. Miryam ve Harun, Musa'nın Etiyopyalı bir kadınla evlenmesine karşı çıkarlar. Kitabı Mukaddes'e göre her ikisi de peygamber sayıldığı için Musa'nın dini otoritesini sorgularlar. Şöyle derler: “‘RAB yalnız Musa aracılığıyla mı konuştu?’ dediler, ‘Bizim aracılığımızla da konuşmadı mı?’ RAB bu yakınmaları duyar.”¹¹

Bunu duyan Tanrı Musa'nın çok daha ayrıcalıklı olduğunu, onunla doğrudan konuştuğunu ama diğerleriyle rüyalarda iletişim kurduğunu söyler. Otoriteyi sorgulayan Miryam'a çok kızar ve ona bir “tzaarat” vererek lanetler. Teni kar gibi beyaz hale gelir, keza bu bir deri hastalığıdır. Böylelikle Miryam tzaarat kuralları gereği kamp dışında izole bir şekilde yaşamak zorunda kalır. Musa'nın aracı olmasıyla geri gelir ama Tanrı yine de onun 7 gün cezalandırılmasında ısrarcı olmaktadır.¹² Tzaraat, cüzzam olarak tercüme edilse de bulaşıcı olmadığı için vitiligo hastalığı olarak düşünülmektedir.¹³

Bir diğer Miryam ile ilgili önemli nokta kadınlarla olan ilişkisidir. Mısır'dan çıkış olayında Kızıldeniz ikiye ayrıldıktan ve İbraniler karşıya geçtikten sonra Miryam eline tef olarak bir ezgi söyler. Bu ezgiye tüm kadınlar eşlik ederek, dans ederler. Buna “Deniz ezgisi” denir.¹⁴ Tef çalarak, dans edip, şarkı söylemek antik dünyada rahibeler arasında yaygındır. Antik Mısır'da sistrum isimli çalgı ile rahibelerin dans ettiği bilinmektedir.¹⁵ Benzer gelenek Kibele kültüründe de vardır. Frig kökenli bir ana Tanrıça olan Kibele'nin de rahibeleri (ve Korybantes isimli hadım rahipleri) tef çalıp, dans ederek Tanrıça'yı onurlandırmaktadır.¹⁶ Üzüm, şarap ve esrime Tanrısı Dionysos'un maenad

¹⁰ Çık. 2:1-10.

¹¹ Say. 12:2.

¹² Say. 12:10-14.

¹³ Abraham R. Freilich, “Tzaraat—Biblical Leprosy”, *Journal of the American Academy of Dermatology* 6/1 (1982), 131-134.

¹⁴ Çık. 15:20.

¹⁵ Altinel, “Miryam Peygamberin Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme”, 467-492.

¹⁶ Aura Piccioni, “Cybele, the Drum, and the Role of Female Musicians”, *Musicians in Ancient Coroplastic Art: Iconography, Ritual Contexts, and Functions* (Pisa-Roma,

isimli esrime halinde kadınları da Diyonizyak gizemlerde tef çalarak dans etmektedirler.¹⁷ Carl Jung bunu genç kız arketipi olan “Kore”nin bir özelliği olarak şöyle yorumlar:

Pratik gözlem konusu olarak Kore, genelde kadında bilinmeyen genç bir kız, Gretchen ya da evlenmemiş anne olarak belirir. Diğer sık görülen modülasyon, klasik kültürden alınarak biçimlenen dansçıdır, bu kültürde “bakire” Kybele Rahibi, Baküs Perisi ya da Orman Perisi olarak görülür.¹⁸

Jung aynı zamanda Kore arketipinin hem anne hem bakire olarak iki yönlü olabileceğini söyler ki Miryam'da bebek Musa'yı takip ederek adeta annelik yapmıştır.¹⁹ Görüldüğü üzere bir yandan Tanrı'ya isyankarlığı, bir yandan gizemli dans ve ezgileri, öte yandan anneliğiyle önemli bir kadın arketipidir.

Carl Jung Miryam için “büyük ana” anlamı kazandığını dile getirir ve şöyle der: “Miryam, Musa için kısmen annesel bir anlam taşır (bkz. Çıkış 2:4 vd.). Bir peygamber olarak (Çıkış 15:20 vd.) “büyüsel” bir kişiliktir.”²⁰ Bu Erich Neumann'ın “Büyük Ana” eserinde “Dişilin İşlev Dairesinde” olumlu dönüştürücü karakter yani “ilham gizemleri” olarak açıklanır. Bu arketipler kendilerini ilham perileri (Musalar), esrime, vecd haline giren kadınlar, durağan olan “temel karakterin” aksine, kişiliği harekete geçiren, değiştiren ve tinsel bir yükselişe zorlayan güçtür.²¹ Bu arketip kehanetle, dinle, peygamberle, şiirle ilgili bir arketip olarak dinler tarihinde ve mitlerde karşımıza çıkar. Neumann'a göre “kadın peygamber” imgesi buraya oldukça uygundur. Neumann şöyle demektedir:

Dönüştürücü karakter anima olarak aracılık işlevini eril bilinç dünyası ile bilinçdışının temel dünyası arasında yerine getirebildiği gibi, kadın peygamber biçiminde zuhur ederek, ataerkil uroborosun tinsel dünyası (ile dünyanın temel gerçekliği arasında da yerine getirebilir).²²

Miryam'ın dansı, ezgisi, isyanı, kardeşine anneliği, kadınlara yaptığı liderliği, dinamik, durağan olmayan ve toplumun bilincini geliştiren bir kadın arketipi olduğunu göstermektedir.

2016), 157-162.

¹⁷ Christina Papaioannou - Lykesas Georgios, “The Role and Significance of Dance in the Dionysian Mysteries”, *Studies in Physical Culture and Tourism* 19/2 (2012), 68-72.

¹⁸ Jung, *Feminen Dişillığın Farklı Yüzleri*, 159, para. 311.

¹⁹ Jung, *Feminen Dişillığın Farklı Yüzleri*, 160, para. 311.

²⁰ Carl Gustav Jung, *Collected Works of C. G. Jung, Volume 9 (Part 2): Aion: Researches into the Phenomenology of the Self* (Princeton University Press, 2014), par. 328-329.

²¹ Erich Neumann, *Büyük Ana* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2024), 53.

²² Neumann, *Büyük Ana*, 84.

2.2. Judith

Judith (Yudith) Eski Ahit'te apokrif kitapta geçen önemli kadın kahramanlardan biridir. Anlatıya göre Asur kralı Nebukadnetsar ve Med kralının savaşında oldukça sert şartlar hakimdir ve en sonunda bu kuşatmaya daha fazla direnemeyen Yahudiler Betulya kentinin kuşatılmasına izin verirler. Betulya kenti kuşatmasından komutan Holofernes sorumludur. Bu noktada kentte Judith isimli dindar bir kadın yaşamaktadır. Çok güzel olan ama dul kalmış olan Judith, yasından dolayı üç yıl dört ay evinden çıkmaz. Kitabı Mukaddes'e göre erkeğini kaybetmiş bir kadına yakışır şekilde kendini yaşamdan soyutlamıştır. Belinin etrafına çula sarmakta ve dul kadınların giydiği yas giysileriyle dolaşmaktadır. Şenlik dışında, dulken her gün oruç tutmaktadır. Çok çekici ve güzeldir ve aynı zamanda da çok iffetlidir çünkü yüreğinde Tanrı korkusu vardır. Ayrıca kocası Manaşe'den de altın ve gümüşler hatta hizmetçiler, sürüler ve araziler kalmıştır. Mal ve mülk sahibidir.²³ Judith, Betulya kentinin kuşatmasına karşı çıkmaya karar verir ve bir plan yapar. Şöyle der: "Bu gece kentin kapısında olmalısınız. Hizmetçimle kentin dışına çıkacağım. Kenti düşmanlarımıza vermek için saptadığınız tarihten önce, Rabbim İsrail'i kurtarmak için beni kullanacaktır."²⁴

Judith, dul giysisini çıkarır, yıkanır, pahalı kokular sürer ve sevinçli günlerde giydiği gibi özel giysilerini giyer, kolye, bilezik, yüzük, küpe gibi mücevherlerle süslenir. Erkeğin gözünü kamaştıracak kadar güzelleşmiştir. Artık bedenini sunmaya hazırdır.²⁵ Judith şehre indiğinde herkes ona hayran hayran bakmakta ve güzelliğini övmektedir. Ardından Tanrı'ya dua ederek genç erkekleri etkileyerek şehirden Asur ordusuna doğru ilerler. Tüm askerler ondan gözünü alamamaktadır. Rütbeli askerlere, İbrani olduğunu ama İsraililerden kaçtığını, komutana gizli bilgiler vereceğini söyler. Onan çok etkilenen askerler komutan Holofern'in çadırına kadar eşlik ederler. Holofern de kendisinden çok etkilenir ve uzun sohbetler ederler. Ve en nihayetinde bir şenlik bahanesiyle Holofern onunla birlikte olmak ister, artık onun güzelliğine dayanamamaktadır. Holofern, ilk defa aşkından içkiyi fazla kaçırmıştır. Judith onunla birlikte olma fikrini onaylar. Herkes ayrıldığında Judith sarhoş olan Holofernes'in kafasına yaklaşır, onun palasını alır ve "İsrail'in Tanrısı, bugün bana güç ver!" Diye dua ederek Holofernes'in kafasını keserek onu öldürür.²⁶

²³ Yudit. 8:4-8.

²⁴ Yudit. 8:33.

²⁵ Yudit. 10:3-4.

²⁶ Yudit. 13:6-9.

Judith, Betulya'ya geri dönerler ve bir kahraman gibi karşılanır. Yaptığı kahramanlığı anlatırken “ıffetinin” bozulmadığını, ilişkiye girmediklerini de ifade eder. İlişkiye girmemiş olmayı ıffet olarak nitelendirse de bu dini hikayede Judith kendi bedenini ve güzelliğini Tanrı için feda etmiştir. Asur ordusu komutanlarının kafasının kesik olduğunu anlayınca korkmuş ve kaçmaya başlamış, Yahudi savaşçıları ise tek tek katledip kuşatmayı durdurmuşlardır. Böylelikle Judith bir kahraman olmuştur.

Yine de başarı Tanrı'ya aittir keza onun güzelliğini bahşedip, onun bedenini bir meta olarak sunan yine Tanrı'dır. Yudit 16:5'te şöyle geçer: “Ama Her Şeye Gücü Yeten Tanrı onlara engel oldu, Bu işe bir kadını alet etti.” Judith bu başarıdan sonra büyük üne kavuşmuştur ve nice talipleri olmuştur. Lakin o hala ölen eşine sadık inzivada bir kadındır.²⁷ Judith, tüm yaptıklarına ve kahramanlığına rağmen ölene kadar inzivadadır. Bu noktada Kitabı Mukaddes'te kahraman olmanın “ıffetli” olmakla olan bağı görülmektedir.

Judith, bir yandan pasifize ve ıffetli bir kadın olarak karşımıza çıkarken Carl Jung'un animanın iki yönlü yönüne vurgu yaptığı üzere öte yandan femme fatale ve baştan çıkaran kadın özellikleri de göstermektedir. Carl Jung şöyle demektedir:

Dışının sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan, bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkaran ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan.²⁸

Femme fatale Fransızca kökenli olarak “ölümcül kadın” manasına gelmektedir ve baştan çıkaran veya tehlikeli kadın arketipleri için kullanılır.²⁹ Katherine Farrimond sınırlarının da net olmadığını ifade eder:

Femme fatale açık bir tanımlamaya karşıdır. Terim şununla bağlantılıdır: cinsellik, kadınlık, tehlike, şiddet ve aldatma, ancak bu bağlantılar değişkendir, çünkü popüler olarak bu terimle ilişkilendirilen karakterlerin çoğu tutarlı bir kalıba uymamaktadır.³⁰

Burada Judith'in karanlık yönü olan femme fatale veya baştan çıkarıcı yönü bir erkek için büyük tehdittir. Güzeldir, zekidir, öldürmeye muktedirdir,

²⁷ Yudit. 16:22.

²⁸ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip* (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 22.

²⁹ Nihal Kalkan Yağcı, “Mitolojiden Modernliğe: Mario Vargas Llosa'nın Hınzır Kız Romanında Femme Fatale”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 15/30, 319-341.

³⁰ Katherine Farrimond, *The Contemporary Femme Fatale* (New York: Routledge, 2018), 2.

baştan çıkarıcıdır. Burada Judith'in öldürüşü aynı zamanda bir kastarasyondur (hadım etme). Bu yüzden sembolik anlamda Judith dizginlenmeli, karanlık tarafını dul çulu içine hapsedmeli, dış dünyadan izole olmalıdır. Amy-Jill Levine şöyle açıklamaktadır:

Yudit'in Holofernes'in kılıcını sahiplenmesi, yalnızca erkekliğe ait göstergeleri üstlenmesiyle değil, aynı zamanda hadım etme (kastasyon) ile de eşdeğer görülmelidir. Kastasyon iması ayrıca Yudit'in 16:7'de, babalarını hadım eden figürlerle yaptığı karşılaştırmada da ortaya çıkar: genç erkekler, Titanların oğulları ve devler. Yudit, tıpkı arketipsel fallik kadın Medusa gibi, "yüzünün güzelliğiyle" (16:7e) hadım eder. Bu nedenle, silahsızlandırılması gerekir ve silahsızlandırıcı varlığı kamusal alandan uzaklaştırılmalıdır.³¹

Judith'in femme fatale tarafının onun gölge arketipi olarak nitelendirmek mümkündür. Judith, ölene kadar inzivasıyla halktan uzaklaşmıştır, ikincil karakterini gizlemiştir. Bu karakterin karşısı Delilah olarak karşımıza çıkmaktadır. Ama Delilah kahraman değil anti-kahraman olarak bir diğer femme fatale karakterdir.³²

2.3. Ester

Ester'in kahramanlığı Pers Kralı Artakserkses'in sarayında geçmektedir. Kral Artakserkses'in çok güzel bir eşi vardır ve bir gün eşini herkese göstermek için çağırır. Lakin eşi gelmeyi reddeder. Buna çok kızan Kral, bilgelere danışır ve en nihayetinde Kral'a yeni bir eş seçilmesine karar verilir. Bunun için ülkenin çeşitli yerlerinden kızlar güzelleştirilerek Kral'a sunulacaktır. Güzeller güzeli Ester ise kendisini büyüten Mordekay tarafından Kral'a sunulur. Ester aynı Judith gibi güzelliğiyle herkesi büyülemektedir. Lakin sarayda görev alan ve yetim Ester'i büyüten Mordekay ibrani kökenli olmasını gizlemesini emreder. Ester kızlar arasına seçilir, ardından hazırlık başlanır. Güzelleştirme için kadınlara altı ay lavanta kokulu çeşitli yağlar sürülmekte ve geri kalan altı ayda kadınları güzelleştiren sarahat ve losyonlar sürülmektedir.³³

Kralın huzuruna çıktıklarında güzelliğiyle Ester herkesi büyülemiştir (aynı Judith gibi) ve Kraliçe Vaşni'nin tacı Ester'e takılarak Kral Artakserkses'in eşi

³¹ Amy-Jill Levine, "Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith", *Women in the Hebrew Bible* (Routledge, 2013), 376.

³² Ayrıca baş kesme ile ilgili bir diğer dini anlatı Yeni Ahitte geçmektedir. Salome, Kral Herod'un önünde dans eder ve Kral çok etkilenince her istediğini yapacağını söyler. Bunun üzerine Salome Vaftizci Yahya'nın kafasını ister. Yahya hapishanede idam ettirilir.

³³ Est. 2:9-12.

olarak yeni Kraliçe seçilir. Bu sırada Kral, Haman isimli bir kişiyi yüksek mevkilere getirir. Hatta herkesin ona biat edip, boyun eğmesini emreder. Ancak Mordekay Haman ile iyi anlaşmamaktadır ve ona boyun eğmeyi reddeder. Buna çok kızan Haman, Mordekay'ın Yahudi soyundan geldiğini öğrenir ve Kralın yetkilerini kötüye kullanarak Yahudilerin kökünü kurutmaya niyetlenir. Bunu anlayan Mordekay çok üzülür. Ester'e durumu anlatarak Kral ile konuşmasını ve Haman'ı şikayet etmesini ister. Ester çok korkmaktadır ve Mordekay'ın iktidar mücadelesi arasında kalmıştır. Yahudi soyunun yok edileceğini anlatırken Ester'in soyunun da kuruyacağını vurgulayan Mordekay, Ester'i şu sözlerle ikna eder: "Eski gösterişsiz yaşantını anımsa, o günlerde ben seni elimle besliyordum. Krallığın ikinci adamı Haman hepimizin ölümü için Kral'a başvurdu. Rabbi'ne dua et, bizim adımıza kralla konuş ve bizleri ölümden kurtar!"³⁴ Halbuki Kral'ın sarayının iç kısmına çağrılmadan giren bir erkek veya kadın ölümle cezalandırılmaktadır. Ester son otuz gün içinde Kral'ın onu çağırmaş olduğunu dile getirir.³⁵ Mordekay herkesin öldürülme riski olduğunu vurgulayarak Ester'in korkusunu yatıştırır. Ester çok korksa da artık görüşmek zorunda kalmıştır. İşin ucunda hayatı vardır. Ester, gül rengi yüzüyle, neşe ve sevinç içinde ama çok da heyecanlı ve korkudan yüreği sıkışmış bir biçimde Kral'ın huzuruna kadar gelir. Kral tahtında oturmakta, altın ve değerli taşlarla parlayan devlet giysileri içinde korkunç görünmektedir. Kral başını kaldırır ve Ester'e çok öfkeli bakar. Ester ise o sırada baygınlık geçirir ve yere yığılır. Yüzü bembeyaz olmuştur. Bunu beklemeyen Kral, Ester'i kolları arasına alır ve ölmemesi için endişeyle onu uyandırmaya çalışır.³⁶ Ester kendine geldiğinde ne olduğunu soran Kral'a şöyle yanıt verir: "Efendimiz, siz bana Tanrı'nın bir meleği gibi göründünüz ve görkeminiz yüreğimi kaygılandırdı. Çünkü, efendimiz, olağanüstü bir görünüşünüz var ve yüzünüz cana çok yakın."³⁷

Ester en nihayetinde ayılır ve Kral isterse krallığın yarısını bile vereceğini dile getirir. Ester de kendini toparladığında bir şölen olmasını rica eder ve şölene Kral ile birlikte Haman'ın da katılmasını söyler. Kral hemen hizmetkarlarına emrederek şölen hazırlattırır ve Haman bu habere çok sevinir. Ziyafet günü geldiğinde Kral yeniden ne istediğini sorar ve Kraliçe Ester, kendi ırkının kökünün kurutulmamasını, soykırım yapılmamasını, bu vahşetin durdurulmasını ister.

³⁴ Est. 4:8.

³⁵ Est. 4:11.

³⁶ Est. 4:5-12.

³⁷ Est. 4:13-14.

Kral şaşkın bir şekilde bunu kimin yapacağını sorunca, Kraliçe Haman'ın ismini verir. Ve Haman yalvarmak için Kraliçe'ye yaklaştığında Kral Haman'a daha da kızar ve darağacında idam ettirilir. Haman'ın idamı sonrası Haman'ın mal varlığı Ester'e, tüm yetkileri de Mordekay'a verilir. Mordekay ile Haman arasındaki iktidar mücadelesinde kendini feda ederek halkını kurtaran Ester olmuştur. Ester aynı Judith gibi güzelliğiyle bir silaha dönüşmüştür. Erich Neumann'ın teorileri ışığında Ester, eril bilincin (Kral Artakserkses ve Mordekay) gelişimine destek olan, düzeni yeniden tesis eden “Olumlu Dönüştürücü Dişil” kutupla örtüşür. Güzelliği ve ikna ediciliği ile genç kız (kore) arketipi olarak karşımıza çıkarken aynı zamanda ikna kabiliyetiyle de Kral'ı ikna eder. Ama tüm korkularına rağmen sonuna kadar gitmesi onu en çok fedakar kadın arketipi yapmaktadır.

Ester, Kral'ın ilk eşi olan ve itaatsizlik gösteren Vaşti'nin karşıtı olarak karşımıza çıkar. Eski Kraliçe, Vaşti güzelliğinin sergilenmesi istendiğinde küçük düşmemek için bunu reddeder. Çünkü o sadece bir süs eşyası olarak sunulmak istememektedir. Öfkelenen Kral, gururlu kadın davranışından hoşlanmayarak yeni bir Kraliçe seçmeye karar verir. Tüm ülkedeki kadınların aylarca Kral için hazırlanması manidardır. Kraliçe Vaşti'nin bütün kadınların kocalarına saygı göstermesi için ibretlik olarak cezalandırıldığı şöyle anlatılır: “Kralın bildirisi krallığının her tarafında okunsun. Böylece tüm kadınlar -soylusu ya da halktan olanı bundan böyle kocalarının yetkisini kabul edecekler ve kocalarına boyun eğeceklerdir.”³⁸ Ester ise özverili, naif ve uysaldır. Pasif bir eş olarak itaatkardır. Esther Fuchs durumu şöyle incelemektedir:

İradeli Pers eşi Vaşti'nin yerini ise görünüşte uysal ve özverili Ester alır. Bu itaatkar eş, kutsal metinlerde bir kahraman olma onurunu kazanırken, Vaşti anlatıdan fiilen silinir. Ester'e verilen edebi ağırlık ve bunun Vaşti pahasına gerçekleşmesi, metnin cinsiyet politikalarına dair duruşunu açıkça gösterir. Metin, Ester'in bir Yahudi olarak sadakatini dolaylı biçimde övmekle kalmaz; aynı zamanda onun itaatkar bir kız ve boyun eğen (her ne kadar manipülatif olsa da) bir eş olarak sunulan rolünü de onaylar.³⁹

2.4. Abigail

Abigail, Kitabı Mukaddes 1. Samuel'de adı geçen bir diğer kutsal kadın imgesidir. Anlatıya göre Abigail'in eşi Naval, Davud'un görevlilerinin selamını kabul etmeyip, selamını reddedince Kral Davud çok kızar ve hepsinin

³⁸ Est. 1:20.

³⁹ Esther Fuchs, “Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative”, *Women in the Hebrew Bible* (Routledge, 2013), 82.

kılıçtan geçirilmesini emreder. Bunu öğrenen Naval'ın eşi Abigail hemen Davud'un huzuruna gider ve ailesinin öldürülmemesini rica eder, ayrıca düşmanlarına karşı zafer kazanacağını söyler ve geleceğin kralı olacağı kehanetinden bahseder. Davud ikna olur ve böylece Abigail, kan dökülmesinden kurtarır.⁴⁰ Abigail eve döner ve olayı eşine anlatır. Naval ise bütün bunları kaldıramaz ve kalp krizi geçirip, felç olarak ölür. Tanrı onu cezalandırmıştır. Davut ise Abigail'e evlenme teklifi için ulaklar gönderir.⁴¹ Abigail yüzüstü yere kapanır ve şöyle cevap verir: “Ben kölen sana hizmet etmeye ve efendimin ulaklarının ayaklarını yıkamaya hazırım”⁴² Kral'ın karısı olarak seçilmesi, “köle” olarak huzuruna çıkması ataerkil düzende Abigail'in söz hakkı olmadığının göstergesidir. Ama iyine de Abigail, güzelliğiyle değil tatlı diliyle Davut'u ikna edip, kan günahı işletmekten alıkoymuştur. Politik bir kadındır ve oldukça akıllıdır. Abigail; pratik zekâsı, diplomatik dili ve stratejik öngörüsüyle, ataerkil düzen içinde hem kendini hem de halkını (ve müstakbel kralını) yıkımdan kurtaran, dışilin “bilgelik ve barış yapıcı” gücünü temsil eden ideal bir arketiptir. Olumlu anima, erkekte “gerçek kadını” bulma şeklinde ifade bulur ve Davut gerçek eşini bulmuştur. Olumlu anima ile Carl Jung şöyle demektedir:

Anima, örneğin, erkeğin kendisi için doğru olan evlilik partnerini bulmasında da sorumludur. Diğer etmen de eşit derece önemlidir: bir erkek mantıklı zihniyle bilinç dışında gizli olan olguları ayırt edemediğinde, anima, onları kazıp çıkarması için yardım eder. Animanın oynadığı daha da önemli bir rol: erkeğin zihnini doğru iç değerlerle uyumlu hale getirmek, böylece iç derinliklere giden yolu açmaktır.⁴³

Jungcu bir çözümlemeyle Abigail, eril bilincin (David) yıkıcı gölgesini (intikam hırsı) dengeleyen olumlu bir anima figürüdür.

2.5. Debora

Debora (Deborah) Eski Ahit'te Hakimler'de adı geçen Yahudi kadın lider ve peygamberdir. Kişisel hayatı ile ilgili yeterli bilgi mevcut değildir. Lapidot'un karısı olan Debora İsrail'i bir dönem yönetmiştir.⁴⁴ Torah'ta Lapidot “meşale” anlamına gelmektedir. “Lapidot'un karısı” olarak anılan Debora için kullanılan tanımlama aynı zamanda “meşaleli kadın” veya “ateşli kadın” olarak da yorumlanmaktadır.⁴⁵ Bu da mecazi anlamda aydın kadın olduğu manasına

⁴⁰ 1Sa. 25:14-34.

⁴¹ 1Sa. 25:39-40.

⁴² 1Sa. 25:41.

⁴³ Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015), 177-179.

⁴⁴ Hak. 4:4.

⁴⁵ Lucy Blake Batterman, *HaTishma Koli* (Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Doktora Tezi, 2017), 17.

gelmektedir. Liderliği ve öngörüsüyle İsrail'i Kenan zulmünden kurtaran ordusu yöneten önemli bir figürdür. İlk kadın hakim olarak yargı kararlarını hurma ağaçlarının altında verdiği söylenir. Hakimler 5 kitabında uyaklı bir ezgi içerisinde Debora İsrail'in annesi olarak anılır:

Bomboştı İsrail'in köyleri,
Ben İsrail'de ana olarak ortaya çıkıncaya dek,
Ben Debora ortaya çıkıncaya dek
İsrail'in köyleri bomboştı.⁴⁶

Debora, Yeşu Peygamberin ölümünden sonra başa geçmiştir. Kendisine gelen vahiylerle kumandan Barak'ı uyarmıştır. Kenan ordusunu yenmelerine yönelik verdiği tavsiye sonucunda Yahudiler zafer kazanır. Debora hakkında pek bilgi olmasa da yine Debora'nın adının geçmesinin önemli nedenlerinden biri Kenan ordusuna karşı savaşabilecek kehaneti vermesidir. Yine burada Krallığın ve Yahudi soyunun devamlılığı önemlidir. Debora İsrail'in Anası olması, kehanetlerde bulunması, ayrıca isminin anlamını “arı” olması sebebiyle arketipsel olarak “Yüce Ana” yani Ana Tanrıça arketipine çok uymaktadır. Dvora Lederman-Daniely şöyle açıklamaktadır:

Debora'nın tasviri benzersizdir; çünkü toplumsal rolleri açısından bir “erkek” gibi betimlenmesine rağmen, sözleri, dili ve şiirinin doğası annelik özellikleri taşır. Öncelikle, adı antik Yakın Doğu kültüründe özel bir anlam barındırır. Arı imgesi (İbranice’de Debora), Tanrıça’yı—monarşinin dişil yönünü—sembolize eder. Lawler, Demeter ve Persephone tapınımının arıyla ilişkili olduğunu ileri sürer. Tanrıça Demeter’in rahibelerine “arılar” denirdi ve tanrıçanın kendisi de “arı” olarak adlandırılırdı. Artemis arıyla özdeşleştirilmişti ve onun başrahibesine “arı bakıcısı” denirdi. Haarhoff’a göre, yüce kraliyet sembolleri olarak arı imgelerine Girit ve Mısır’da rastlanmıştır. Arılar ilahi bilgeliğin simgesidir. Roma ve Yunan mitlerinde arıların kralları kraliyet balıyla besleyerek hayatlarını kurtardıkları anlatılır. Arılar ayrıca Sümer, Babil ve Mısır mitlerinde de yer alır. Arıların benzersiz üretimi olan bal, “kraliyet balı” olarak kabul edilir; refah ve bolluğun bir sembolüdür. Bal aynı zamanda Kutsal Kitap’ta da Tanrı’nın halkına vaat ettiği kutsal toprağın simgesi olarak geçer: süt ve bal akan diyar.⁴⁷

Debora’da hem ışığın hem toprağın kutsal kadını olarak karşımıza çıkmaktadır. Yüce Ana, hem savaşçı ve öldüren hem doğurgan ve yaşam verendir. Bu bağlamda Yüce Ana arketipinin unsurları Debora’ya uymaktadır.

⁴⁶ Hak. - Debora'nın Ezgisi 5:7.

⁴⁷ Dvora Lederman-Daniely, “I Arose a Mother in Israel: Motherhood as a Liberating Power in the Biblical Stories of Miriam and Deborah”, *Motherhood in Antiquity* (Cham: Springer International Publishing, 2017), 18.

Bir diğer Yüce Ana'ya tekabül eden sembol ise palmiye (hurma) ağacı altında oturmasıdır.⁴⁸ Mitolojik bağlamda ağaç ve Tanrıça ile ilgili her zaman bir ilişki vardır. Ayrıca Babil'den Mısır'a kadar hurma ağacı doğrudan Tanrıça'nın kutsal ağacı olarak geçer. Erich Neumann şöyle demektedir: “Canları besleyen ağaç, firavuninciri ya da hurma ağacı olarak tanrıça Mısır'ın en önemli figürüdür. Beslemek gibi doğurmak ve güneşi doğurmak da ağacın analığının bir parçasıdır.”⁴⁹

Hem ateşin kadını hem ağaçlar altında oturan kadın olarak bir çok sembol Mısır'daki hurma ağacı Tanrıça ile uyushmaktadır. Jungcu perspektifte Debora, halkını koruyan, onlara ruhsal rehberlik eden ve ulusal birliği sağlayan bitkilerin, ağaçların ve toprağın Tanrıçası olan “Yüce Ana” (Great Mother) arketipinin kolektif bir yansımasıdır. O, toplumun hayatta kalması için stratejik ve ruhsal liderlik sunan, dönüştürücü ve besleyici bir güçtür. Bir hurma ağacı (Debora'nın Hurması) altında oturup halka hüküm vermesi, onun kolektif bilinçdışının güçleriyle temas halinde olan tinsel bir otorite olduğunu gösterir.

2.6. Hulda

Bir başka peygamber ise Hulda'dır. Tanah'ta 2. Krallar ve 2. Tarihler bölümünde kendisinden söz edilir. Hulda, Şallum'un karısı olarak tanıtılır; Şallum giysi muhafızıdır ve Yerusâlim'in yeni mahallesinde yaşamaktadır. Bu noktada soylu bir kadın olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Anlatıya göre Kral Yoşiya'nın hükmü sırasında putperestlik, falcılık, fuhuş yaygınlaşmıştır. Başkahin Hilkiya, Rabbin Tapınağında onarım çalışmaları yaparken “Yasa Kitabını” bulur ve bunu yazman kafana Kral'a iletmesi için emanet eder. Kitap Kral'a okunduğunda, Kral dehşete düşer ve giysilerini yırtmaya başlar. “Atalarımız bu kitabın sözlerine kulak asmadılar, bizler için yazılan bu sözlere uymadılar.”⁵⁰ diyerek Tanrı'nın öfkesinden korktuğu için Tanrı'ya danışılmasını buyruk verilir. Putperestlik konusunda Hulda'ya danışınca, Hulda kitabı tasdik eder. Tanrı'nın ağzından (vahiy olarak) Kral Yoşiya'ya putperestliği ortadan kaldırmasını söyler. Hulda başka ilahlara tapınıldığı için Tanrı'nın kızdığını ama ağlayıp, giysilerini yırtarak kendini alçalttığı için Kral'ı affettiğini ve atalarına kavuşacağını söyler.⁵¹ Bunun üzerine Yoşiya tüm putları uzaklaştırmış, hepsini yok etmiş, Antlaşmalar kitabını okuyarak tüm halkın ona uymasını tembihlemiştir. Dindarlığı tekrardan gündeme getirmiş, fuhuş yapan erkek ve kadınların odalarını yıktırmıştır. Büyücüleri, falcıları,

⁴⁸ Hak. 4:5.

⁴⁹ Neumann, *Büyük Ana*, 197.

⁵⁰ 2Kr. 22:13.

⁵¹ 2Kr. 22:14-18.

cadıları, aile putlarını, farklı inançları yasaklatmıştır. Hulda, Tanrı'nın sözlerini dile getirmesi açısından doğrudan kehanet yapmaktadır. Ama anlatıdaki ilginç nokta Rab, Hulda'nın ağzından, Yoşiya için “Seni atalarına kavuşturacağım, esenlik içinde mezarına gömüleceksin. Buraya getireceğim büyük felaketi görmeyeceksin.” demiştir.⁵² Halbuki Yoşiya Mısır Firavunu Neko ile yaptığı savaşta Neko tarafından öldürülür. Yeruşaalim'e getirilip mezara gömülür. Tahta oğlu geçse de Mısır, ülkelerini vergiye bağlamıştır.⁵³

Kehanetin ilk kısmı, Yeremya Kitabı'nda geçen ifadelerden oluşan bir derleme niteliğindedir; metnin yazarları görünüşe göre Hulda'yı bir “kadın Yeremya” olarak sunmak istemiştir.⁵⁴ Ne var ki Yoşiya huzur içinde ölmemiş, Mısır kralı tarafından öldürülmüştür. Bazı yorumcular, felaketi görmeden ölmesinden dolayı veya huzurlu bir defin yapıldığı için kehanetin çıktığını dile getirirken,⁵⁵ bazıları ise sahte bir peygamber sayılabileceğini söylemektedir.⁵⁶ Tesniye Kitabı 18:22 ölçütlerine göre bu yorum olası durabilmektedir. Hulda oldukça tartışmalı ve gizemli bir kişidir. Yukarıdaki sebeplerden dolayı ikili söylemler vardır. Yine de Hulda'nın pozisyonunun kadınların antik dönemde ne denli kritik dinsel ve siyasal roller üstlenebildiği de görülmektedir. Hulda, ataerkil bir düzende dahi kadının güç, toplumsal otorite ve kutsal metinlerin inşası ile olan ilişkisini temsil eden kilit bir figür olarak gözükmektedir.⁵⁷

Bu bağlamda Erich Neumann'ın sınıflamasına göre Hulda, bilgeliği ve tinsel berraklığı temsil eden Sophia arketipiyle doğrudan ilişkili gözükmektedir. O, eril bilincin kararsızlık yaşadığı durumlarda yol gösteren, ilham veren ve strateji sunan “dişil akıl” dır. Hulda, dişilin maddesel doğasından tinsel bir boyuta yükselişini ifade eden “ilham gizemleri” dairesine aittir. O, “bilinçdışı sözün” taşıyıcısıdır ve bu yönüyle tinsel bir yaratıcılığı temsil eder. Judith Mckinlay, neden kadın peygamber olduğunu sorar ve Rabbi kaynakları temel alan⁵⁸ araştırmacılarından alıntılar yapar:

⁵² 2Kr. 22:20.

⁵³ 2Kr. 23:33.

⁵⁴ Thomas Römer, “Prophet to Scribe: Jeremiah, Huldah and the Invention of the Book”, *Writing the Bible: Scribes, Scribalism and Script*, ed. P. R. Davies - T. Römer (Durham, 2013), 86-96.

⁵⁵ Michael Pietsch, “Prophetess of Doom: Hermeneutical Reflections on the Huldah Oracle (2 Kings 22)”, *Soundings in Kings*, ed. K.-P. Adam - M. Leuchter (Minneapolis, 2010), 71-80.

⁵⁶ Tal Ilan, “Huldah, the Deuteronomic Prophetess of the Book of Kings”, *Lectio Difficilior* 1 (2010), 3.

⁵⁷ Ilan, “Huldah, the Deuteronomic Prophetess of the Book of Kings”, 4.

⁵⁸ Talmud, b. Meg. 14b.

Ama ben şu soruyu soruyorum: Neden bir kadın peygamber, neden Hulda? Sonuçta anlatı düzeyinde, böyle bir durumda Yeremya gibi tanınmış bir peygambere başvurulması beklenebilirdi. Nitekim Raşi bu “kadına yönelme” durumunu şöyle açıklamaya çalışır: “Yoşiya, Yeremya’ya kıyasla bir kadının daha yumuşak cevap vereceğini umuyordu; ayrıca Yeremya o sırada orada değildi”.⁵⁹ Gray de bu görüşe katılır: “Muhtemelen ... mabedin küçük bir görevlisinin eşi olan Hulda’nın, onları zor durumda bırakmadan aradıkları şeye ilahi bir otorite kazandıracağı düşünülüyordu”; buna karşılık Yeremya ya da Sefanya gibi “bağımsız ruhlar”, “kâhinlerin yetki aşımı (ultra vires) sayacağı bir cevap verebilirlerdi.”.⁶⁰

Sophia arketipi, salt bilgelik değil aynı zamanda sevgi, ilgi ve şefkati de temsil etmektedir. Erich Neumann şöyle tanımlar:

Bu dişil-anaç bilgelik, soyut ve “yansız” bilginin değil, sevgi dolu ilginin bilgelidir. Bilinçdışının tepki ve cevap verdiği gibi, bedenın sağlıklı besine ya da zehire “tepkı verdiği” gibi, Sophia da numinotik bir mesafede, dünyaya yabancı bir uzaklıkta duran, insanların ulaşamayacağı bir tanrı değil, daima mevcut ve yakın, seven ve ilgilenen, her daim çağrılabilen ve müdahale etmeye hazır olan bir tanrıcadır. Bu nedenle Sophia tinsel güç olarak seven ve kurtarandır, çağıl çağıl akan kalbi hem bilgelik hem besin kaynağıdır. Onun sunduğu besleyici yaşam tını ve dönüşümün yaşamıdır, ataletin ve en alt seviyeye çakılıp kalmanın değil.⁶¹

Hulda’nın dişil bilgelik olmasından dolayı Yeremya gibi bir peygamber varken ona danışılması bu açıdan anlamlıdır. Kehanetine bakıldığında gerçekten de hizaya çekme kadar, şefkatli bir affedışte mevcuttur. Sophia arketipi olarak Hulda, Neumann’ın da ifade ettiği üzere elini uzatmaya hazır bir ilahi bilgi kaynağı olarak beklemektedir. Keza İbranice kökenli bir isim olan Hulda (Huldâ), etimolojik olarak bir hayvan adıdır ve bu ismin körlükle olan ilişkisi peygamberlik vasfına dair derin bir sembolizm içerir. Hulda ismi, İbranicede bir tür “kör fare” (mole-rat) veya “gelincik” (weasel) anlamına gelir. Hulda, bir “kör peygamber” olarak nitelendirilir.⁶² Körlük genelde güçlü kahinlerin özelliğidir. Hellen mitolojisinde Kör kahin Teresias veya Nordik mitolojide Odin’in bir gözünü feda etmesi buna örnek verilebilir. Carl Jung

⁵⁹ Baruch Halpern, "Why Manasseh Is Blamed for the Babylonian Exile: The Evolution of a Biblical Tradition", *Vetus Testamentum* 48/4 (1998), 493.

⁶⁰ Judith E. McKinlay, "Gazing at Huldah", *The Bible and Critical Theory* 1/3 (2005). Ayrıca bk. Baruch Halpern, "Why Manasseh Is Blamed for the Babylonian Exile: The Evolution of a Biblical Tradition", *Vetus Testamentum* 48/4 (1998), 473-514; John Gray, *I & II Kings*, 3. Basım (London: SCM Press, 1977), 726.

⁶¹ Neumann, *Büyük Ana*, 266.

⁶² Römer, "Prophet to Scribe: Jeremiah, Huldah and the Invention of the Book", 86-96.

şöyle söyler: “Körlük çoğu zaman kâhinin niteliğidir; çünkü onun gözleri dış dünyaya kapandığında, içe yönelir ve içte olanı görür.”⁶³

Holda tam manasıyla aynı zamanda bir kör kahindir ve bu da Sophia arketipine uymaktadır. Burada bu kadar önemli bir figürün neden ön planda olmadığı sorulmalıdır. Erich Neumann şöyle söyler:

Yahudi ve Hristiyan batı dünyasının soyutlamaya eğilimli ataerkil ve tektanrıci-eril gelişiminde tanrıçanın dişil bilgelik figürü tahtından indirildi ve baskılandı. Hayatını ancak gizlice, çoğu zaman heretik ve devrimci patikalarda sürdürebiliyordu.⁶⁴

Rabbiler Hulda’yı dinsel bir otorite olarak kabul etmek zorunda kalmışlardır, ancak “sevgi”den ziyade “stratejik bir kabullenme ve sınırlama” olarak nitelendirebilecek bir tutum takınmışlardır. Bu noktada da Hulda konusunda temkinli ve sınırlı yaklaşıldığı görülmektedir.⁶⁵

2.7. Rut ve Naomi

Rut’un (Ruth) ve Naomi’nin hikâyesi, Eski Ahit’in Hakimler döneminde geçmektedir. Rut ayetlerinde bahsedilen bu anlatı, sadakat ve dönüşüm ile ilgili bir anlatıdır. Hikâye, sadece kadın karakterler etrafında dönen iki Kitab-ı Mukaddes kitabından biridir. Anlatıya göre Yahuda’nın Beytlehem kentinde başlayan kıtlık nedeniyle, Elimelek, karısı Naomi ve iki oğluyla birlikte Moab topraklarına yerleşir. Burada Elimelek ölür; oğulları ise Moablı kadınlar olan Orpa (Orpah) ve Rut ile evlenirler. On yıl sonra Naomi’nin her iki oğlu da ölünce, Naomi yabancı bir diyarda iki geliniyle dul ve çocuksuz kalır. Beytlehem’de kıtlığın bittiğini duyan Naomi, memleketine dönmeye karar verir.⁶⁶ Gelinlerine kendi halklarına dönmelerini söylese de Rut, Naomi’ye olan derin sevgisi ve sadakatiyle tarihe geçen şu sözleri söyler: “Sen nereye gidersen ben de oraya gideceğim... Senin halkın benim halkım, senin Tanrın benim Tanrım olacak. Sen nerede ölürsen ben de orada öleceğim ve orada gömüleceğim.”⁶⁷

İki kadın arpa hasadı zamanı Beytlehem’e varırlar. Naomi yaşadığı acılar nedeniyle adının “Mara” (acı) olarak çağrılmasını ister. Rut, geçimlerini sağlamak için Naomi’nin kocası Elimelek’in akrabası olan zengin ve nüfuzlu Boaz’ın tarlasında başak toplamaya başlar. Boaz, Rut’un kaynanasına olan

⁶³ Carl Gustav Jung, *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930-1934* (Princeton University Press, 1997), 1021.

⁶⁴ Neumann, *Büyük Ana*, 266.

⁶⁵ McKinlay, “Gazing at Huldah”, 15-2.

⁶⁶ Rut 1:13.

⁶⁷ Rut 1:16.

sadakatinden etkilenir ve ona özel bir merhamet göstererek korunmasını sağlar. Naomi, Rut'un geleceğini güvence altına almak için bir plan yapar ve Rut'u gece harman yerinde uyuyan Boaz'ın yanına gönderir. Rut, Boaz'dan kendisini "kurtarıcı" (goel)⁶⁸ olarak sahiplenmesini ister. Boaz bu sorumluluğu kabul eder.⁶⁹

Naomi, Rut'a Boaz'ın yabancı olmadığını, onun yattığı yeri bulmasını, gece olduğunda ise ayaklarının dibine yatmasını tembihler. Bu, eski İsrail geleneğinde evlenme teklifidir. Ve Rut, Naomi'nin tavsiyesini yapar. Ancak kural gereği Naomi'nin daha yakın bir akrabasına öncelik tanınmalıdır.⁷⁰ Şehir kapısında yapılan yasal görüşmede, diğer akraba Rut ile evlenmeyi ve tarlayı almayı reddedince, Boaz Rut ile evlenme hakkını kazanır. Boaz ve Rut evlenir.⁷¹ Rut bir erkek çocuk dünyaya getirir. Naomi'nin kucağına aldığı bu torun, onun içsel acısını dindirir ve komşu kadınlar "Naomi'ye bir oğul doğdu" diyerek onu kutsarlar. Bu çocuk (Ovet), İşay'ın babası ve dolayısıyla Kral Davut'un dedesi olur.⁷²

Rut, hem İsrail için soyu devam ettirmesi hem de kayınvalidesi Naomi'nin Tanrısını kendi Tanrısı olarak kabul etmesi bağlamında Tanrı tarafından doğurganlıkla ödüllendirilmiş bir kadındır. Aslında Rut, inancını Naomi'ye olan sevgisinden dolayı değiştirir, burada da açık bir kadın dayanışması vardır.⁷³ Yehezkel Kluger ve Nomi Kluger-Nash'a göre Rut kitabı, Jungian perspektiften bakıldığında, bireyleşme süreci ve eril-dişil ilkelerin dengelenmesi hakkında derin sembolik anlamlar taşımaktadır. Rut içsel dengeyi sağlayacak "kurtarıcı kadın" arketipidir.⁷⁴ Yehezkel Kluger, Rut kitabını İbrani dininin gelişimindeki sosyo-psikolojik bir aşama olarak yorumlar. Kluger'e göre erken dönem Yahudiliği, anaerik ve "eros" odaklı bir dinden, ataerik ve "logos" odaklı bir dine geçişte dişil ilkeyi bastırmıştır. Rut kitabı, bu bastırılmış dişil ilkenin geri kazanılması ve dengenin yeniden sağlanması çabasını temsil eder. Naomi, "Benlik" (Self) figürü ve kuşatılmış dişil ilkenin sembolüdür. Rut ise dengeyi sağlamak ve daha büyük bir bilinçli bütünlük için entegre edilmesi gereken yabancı bir dişil unsuru temsil eder. Bu

⁶⁸ Yakın akraba manasına gelmektedir. Ailenin muhtaç kalan üyelerini koruyan kişidir.

⁶⁹ Rut 2:2-23.

⁷⁰ Rut 3:1-18.

⁷¹ Rut 4:1-11.

⁷² Rut 4:1-18.

⁷³ Esther Fuchs, "Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative", *Mankind Quarterly* 23/2 (1982), 149.

⁷⁴ Helen Efthimiadis-Keith, "Women, Jung and the Hebrew Bible: An Evaluation of Jungian Interpretations of Hebrew Bible Texts by Way of the Book of Ruth", *Biblical Interpretation* 23/1 (2015), 78-100.

yüzden yabancı bir kadın olarak gösterilmiştir. Boaz ise canlılık dolu “yeni bir eril unsuru” temsil eder; ancak başlangıçta duygularıyla bağı kopuktur ve Naomi’nin planıyla bu bağ yeniden kurulur. Rut ve Boaz’ın birleşmesi, eril ve dişil unsurların bilinçli entegrasyonu olan hieros gamos’u (kutsal evlilik) sembolize eder. Kitabın başında üç erkek ve bir kadından oluşan dengesizlik, sonunda iki erkek (Boaz, Obed) ve iki kadından (Naomi, Rut) oluşan dengeli bir “kuaterniteye” (dörtlü yapı) dönüşür.⁷⁵ Bu da Jungcu yaklaşımda içsel dengenin sağlandığı manasına gelmektedir. Obed’in doğumu, Benlik’in bilinçli olarak fark edilmesini simgeler. Nomi Kluger-Nash’in perspektifine göre ise kadın karakterlerin (Naomi, Rut, Orpa) her biri, ilahi dişillğin veya Tanrı’nın sürgündeki dişil yönü olan Shechinah’nın farklı yansımalarıdır. Naomi, hem varoluşun temeli (Shechinah) hem de gelenekleri koruyan ancak acılarıyla Tanrı’da bile bir değişime yol açan “her kadın”dır. Onun Moab’da “gölgesiyle” (acı ve kayıp) yüzleşmesi, dönüşümün temelidir. Rut ve Orpa ise bilincin eşliğindeki tek bir arketipsel içeriğin iki yarısıdır. Rut, toplumca kabul edilen “iyi” ve bütünleşmiş parçayı; Orpa ise reddedilen, karanlıkta kalan “gölge” parçayı temsil eder. Kluger-Nash, bütünlüğe ulaşmak için hem eril hem de dişil ilkelerin bilinçli olarak birleştirilmesi gerektiğini ve ataerkil sistem tarafından aşağılanan “ilkel” dişil değerlerin yeniden takdir edilmesi gerektiğini savunur. Özetle Rut kitabı, bastırılmış dişillğin geri dönüşü aracılığıyla psişik bütünlüğün ve ruhsal olgunluğun (bireyleşme) kazanılmasını anlatmaktadır.⁷⁶

3. Eski Ahitte Adı Geçen Makbul Kadın Karakterlerin Özellikleri

“Makbul” kadın figürlerine bütüncül olarak bakıldığında, her birinin belirli bir politik duruş sergilediği görülmektedir. Bu kadınlar, eylemlerinden önce uysallık, itaatkârlık ve toplumsal düzeni koruma gibi niteliklerle betimlenir; halkın ve krallığın refahını gözeten, gerektiğinde yöneticilere tavsiyelerde bulunan ve kendini feda etmeye hazır figürler olarak sunulurlar. Dul kaldıkları durumlarda dahi çoğunlukla yeniden evlenmemeleri, onların sadakat ve adanmışlıklarının sürekliliğini vurgulayan bir unsur olarak öne çıkar. Bu bağlamda, hem topluma hem de mevcut otoriteye bağlılık gösteren bir kadın ideali inşa edilmektedir. Özellikle Judith anlatısında, onun bedenini teşhir etmesi, aldatıcı söylemler kullanması ya da stratejik entrikalara başvurusu, krallığın selameti için gerçekleştirildiği ölçüde meşrulaştırılmakta ve hatta övgüye değer bulunmaktadır. Buna karşın benzer davranışlar sergileyen Jezebel figürünün en günahkâr kadınlardan biri olarak sunulması,

⁷⁵ Yehezkiel Kluger, *A Psychological Interpretation of Ruth with a Companion Essay: Standing in the Sandals of Naomi*, by Nomi Kluger-Nash (1999), 95

⁷⁶ Kluger, *A Psychological Interpretation of Ruth with a Companion Essay*, 95-97.

metinler arasındaki etik değerlendirme ölçütlerinin bağlamsal niteliğine işaret etmektedir.

Yahudilikte kadın, çoğu zaman erkekten sonra konumlandırılrsa da, Kitabı Mukaddes içerisinde toplumsal ve dinsel yaşamda etkin rol üstlenen kadınların varlığı göz ardı edilemez. Arketipsel açıdan ele alındığında bu kadınlar diplomatik, ikna edici, güzelliğini bir silah olarak kullanmaktan çekinmeyen, güçlü kadın arketipleridir. Yok edici ve aynı zamanda sürdürücü ikili doğaya sahiptirler. Bu metinlerde yalnızca erkek liderler değil, aynı zamanda kadın önderler ve hatta kadın peygamberler de yer almaktadır. Miryam, Judith, Ester, Abigail, Debora, Huldah, Naomi ve Rut gibi figürler; dinsel normlarla uyumlu, devlete ve krala sadık, gerektiğinde kişisel değerlerinden feragat etmeye hazır kadın kahramanlar olarak temsil edilmekte ve bu doğrultuda ilahi takdir kazanmaktadır. Bu figürlerin ortak özellikleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

1. Kutsal soyun devamlılığını sağlayan ve doğurgan.
2. Yasalara ve örflere bağlı özellikle levirat yasasına boyun eğen. (Ölen kocalarının adını yaşatmak için kayınbiraderlik evliliği olan levirat kurumuna aktif destek veren)
3. Dindar ve normatif uyumluluk özelliği gösterebilen.
4. Ahdi (İnancı) ve toplumsal düzeni koruyan.
5. İsrail için siyasi açıdan kritik kararlar alabilen, savaş ve kriz anlarında başarıya katkı sağlayabilen.
6. Krallık veya İsrail halkı için kendini feda edebilen; bu uğurda gerekirse bedenini ve güzelliğini araçsallaştırabilen.
7. Evlilik içinde sadık ve iffetli.
8. Erkek otoritesine (peygamber, kral vb.) itaatkar.
9. Şefkatli ve Sahiplenici.
10. Sezgisel yetilerini toplumsal fayda doğrultusunda kullanan.

Sonuç

Kitabı Mukaddes'te Tanrı tarafından olumlanan kadın figürlerinin; erkeğe hizmet eden, ilahi buyruklara itaat eden, Tanrı tarafından atanmış krallara sadakat gösteren ve gerektiğinde kendi varlığından vazgeçerek toplumsal düzenin devamını önceleyen kişiler olarak temsil edildiği görülmektedir. Bu tür niteliklere sahip kadınlar, erkek peygamberlerle aynı düzlemde konumlandırılmasalar da, kehanet ya da rüya aracılığıyla ilahi olanla temas kurabilen figürler olarak belirli bir ayrıcalık taşırlar. Bununla birlikte, Miryam'ın Musa'ya karşı çıkması sonrasında cezalandırılması, ilahi otoriteye

ve onun temsilcisi konumundaki erkek figürlere yönelik itirazın ciddi sonuçlar doğurduğunu göstermektedir. Bu durum, kutsal anlatılarda otoriteye bağlılığın ne derece merkezi bir değer olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu veriler ışığında, Kitabı Mukaddes'te kadın figürlerinin çoğunlukla ataerkil bir düzen içerisinde konumlandırıldığı ve bu düzenin anlatılar aracılığıyla pekiştirildiği söylenebilir. Kadının toplumsal rolünün sınırlandırılması ve ikincil konumunun meşrulaştırılması, bu tür anlatılar yoluyla kültürel belleğe yerleşmektedir. Dolayısıyla ataerkil yapının kökenlerini bu erken dinsel anlatılarda aramak mümkündür. Buna rağmen arketipsel anlamda kadın imgeleri, genellikle güçlü, otoriter, gizemlerle ilişkilendirilen ve akıllı, zeki arketipler olarak karşımıza çıkar. Bu imgeler, bazen bir erkeğin sonunu getiren, bazen onu (veya soyunu) kurtuluşa erdiren, bazen de onu hidayete ulaştıran ya da dinden çıkaran unsurlar olarak "erkek" merkezli bir yapı içinde şekillenen anima arketipinin farklı veçheleri biçiminde yer almaktadır.

Ayrıca, bu kadın imgelerinin özellikle Yeni Ahit bağlamında, daha farklı ama çoğu zaman daha belirgin dışlayıcı biçimlerde yeniden üretildiği gözlemlenebilir. Bu nedenle, Eski Ahit'te karşılaşılan kadın imgelerinin, Yeni Ahit metinlerindeki temsillerle karşılaştırmalı olarak incelenmesi; dinsel anlatıların kadın kimliğini nasıl şekillendirdiğini ve bu sürecin ataerkil yapıyı nasıl yeniden ürettiğini anlamak açısından verimli bir araştırma alanı sunacaktır.

Makbul kadın karakterlerin arketipsel açıdan yorumlanması, yalnızca soyut psikolojik yapıları anlamaya değil, aynı zamanda bu örüntülerin tarihsel bağlamda beden bulduğu kadın figürlerin kimliklerini, konumlarını ve deneyimlerini çözümlemeye de imkân tanımaktadır. Özellikle bir arketipi anlamak, onun temsilcisi olan tarihsel figürün mevcut otorite yapıları, normatif düzen ve toplumsal beklentilerle kurduğu gerilim ve çatışma ilişkisini daha derinlikli biçimde kavramaya olanak sağlamaktadır. Bu nedenle arketipsel analiz tarihsel figürlerin direniş, uyum ve dönüşüm dinamiklerini açığa çıkaran yorumlayıcı (hermeneutik) bir araç olarak değerlendirilebilir. Buradaki kadın arketiplerinin de makbul olmalarına rağmen tarihsel bağlamda yaşadığı gerilim ve çatışma aşikar bir şekilde görülmektedir. Bu bağlamda, Eski Ahit'te yer alan kadın karakterlerin Yahudilik tarihindeki rolleri ve Yahudi toplumunda kadının sosyo-dini konumu ile birlikte ele alınması, arketiplerin somut tezahürlerini daha bütüncül bir şekilde değerlendirmesine imkan verebilir.

Kaynakça

- Ackerman, Susan. "And the Women Knead Dough: The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah." *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, 21–32. Routledge, 2013.
- Altınel, Tolga Savaş. "Miryam Peygamberin Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme." *Dini Araştırmalar* 23/59 (2020): 467–492.
- Bastow, James Austin. *A biblical dictionary*. Oxford University, 1876.
- Batterman, Lucy Blake. *HaTishma Koli*. Doktora tezi, Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 2017.
- Efthimiadis-Keith, Helen. "Women, Jung and the Hebrew Bible: An Evaluation of Jungian Interpretations of Hebrew Bible Texts by Way of the Book of Ruth." *Biblical Interpretation* 23/1 (2015): 78–100.
- Farrimond, Katherine. *The Contemporary Femme Fatale*. New York: Routledge, 2018.
- Freilich, Abraham R. "Tzaraat—Biblical Leprosy." *Journal of the American Academy of Dermatology* 6/1 (1982): 131–134.
- Fuchs, Esther. "Status and Role of Female Heroines in the Biblical Narrative." *Mankind Quarterly* 23/2 (1982): 149.
- Gray, John. *I & II Kings*. 3. bs. London: SCM Press, 1977.
- Halpern, Baruch. "Why Manasseh is Blamed for the Babylonian Exile: The Evolution of a Biblical Tradition." *Vetus Testamentum* 48/4 (1998): 473–514.
- Ilan, Tal. "Huldah, the Deuteronomic Prophetess of the Book of Kings." *Lectio Difficilior* 1 (2010): 1.
- Jung, Carl Gustav. *Collected Works of C. G. Jung: The Archetypes and the Collective Unconscious*. Vol. 9/1. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- _____. *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*. Vol. 9/2. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- _____. *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- _____. *İnsan ve Sembolleri*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015.
- _____. *Visions: Notes of the Seminar Given in 1930–1934*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- _____. *Feminen: Dişillğin Farklı Yüzleri*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Kalkan Yağcı, Nihal. "Mitolojiden Modernliğe: Mario Vargas Llosa'nın Hınzır Kız Romanında Femme Fatale." *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 15/30: 319–341.
- Kluger, Yehezkiel. *A Psychological Interpretation of Ruth*. 1999.
- Lederman-Daniely, Dvora. "'I Arose a Mother in Israel': Motherhood as a Liberating Power in the Biblical Stories of Miriam and Deborah." *İçinde Motherhood in Antiquity*, 9–27. Cham: Springer, 2017.
- Levine, Amy-Jill. "Sacrifice and Salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith." *İçinde Women in the Hebrew Bible*, 367–376. Routledge, 2013.
- McKinlay, Judith E. "Gazing at Huldah." *The Bible and Critical Theory* 1/3 (2005).
- Neumann, Erich. *Büyük Ana*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2024.
- Papaoiannou, Christina – Lykesas, Georgios. "The Role and Significance of Dance in

the Dionysian Mysteries.” *Studies in Physical Culture and Tourism* 19/2 (2012): 68–72.

Piccioni, Aura. “Cybele, the Drum, and the Role of Female Musicians.” İçinde *Musicians in Ancient Coroplastic Art*, 157–162. Pisa-Roma, 2016.

Pietsch, Michael. “Prophetess of Doom: Hermeneutical Reflections on the Huldah Oracle (2 Kings 22).” İçinde *Soundings in Kings*, ed. K.-P. Adam – M. Leuchter, 71–80. Minneapolis, 2010.

Römer, Thomas. “From Prophet to Scribe: Jeremiah, Huldah and the Invention of the Book.” İçinde *Writing the Bible*, ed. P. R. Davies – T. Römer, 86–96. Durham, 2013.

Kutsal Metinler:

Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.



Yahudi Düşünür İbn Meymun'a Göre Putperestliğin

Kökeni ve Yansımaları

Mukadder SİPAHİOĞLU

Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

[mukaddersipahioğlu@gmail.com], Orcid ID: 0000-0001-5881-2712



Öz: Orta Çağ'ın en önemli Yahudi düşünürlerinden biri olan İbn Meymun (ö. 1204), Yahudi hukukunu ve teolojisini sistematik bir yapıya kavuşturarak Yahudi kimliğinin inşasında belirleyici bir rol oynamıştır. Bunu yaparken monoteizmin zıttı olan putperestlik konusuna da eğilen İbn Meymun, putperestliği taşa veya tahtaya tapma şeklinde bir eylemden ziyade insanın hakikatten uzaklaşmasına neden olan tarihsel, psikolojik ve entelektüel bir sapma süreci olarak tanımlamıştır. Müellif, bu sapmanın ortaya çıkışını üç aşamalı bir kronoloji ile açıklamıştır. İlk aşama, Enoş dönemiyle başlayan entelektüel bir yanılğı sürecidir. Bu dönemde insanlar, gök cisimlerini Tanrı'nın evrendeki en yüksek hizmetkârları olarak görerek onlara saygı göstermenin Yaratıcı'yı memnun edeceği zannına kapılmışlardır. İkinci aşamada ise bu masum görünen yanılğı, sahte peygamberlerin manipölasyonu ile yıldızlar adına tapınakların inşa edilip kurbanların sunulmaya başlandığı bir sürece evrilmiştir. Böylece çok az insan haricinde Tanrı'nın adını bilen kimse kalmamıştır. Sürecin son aşamasında ise Tanrı'nın bilgisi yeniden hatırlanarak putlara tapınımdan uzaklaşmıştır. İbrahim'le birlikte başlayan bu süreç, Musa ile birlikte hukuki ve kurumsal bir zemine taşınmıştır. Bu dönemde *mitsvalar* putperestliğe karşı koruyucu bir kalkan vazifesi görmüştür. Nitekim İbn Meymun'a göre Yahudi şeriatının temel gayesi de putperestliği ve bu sapmaya kapı aralayabilecek her türlü uygulamayı ortadan kaldırmaktır. Hareket noktasını bu çerçeveden alan çalışma, ilk bakışta şekli birer kural gibi görünen dini hükümlerin arkasındaki teolojik derinliği ve rasyonel temelleri, putperestlik karşıtlığı ekseninde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, öncelikle İbn Meymun'un putperestliğe yüklediği anlam incelenecek, ardından söz konusu düşünsel arka planın Yahudi yaşamındaki yansımaları; dikilen meyve ağaçlarından ilk üç yıl ürün alınmaması, farklı bitki türlerinin birbirine karıştırılmaması, kılık-kıyafet adabı, dövme yasağı ve putperestlerle sosyo-ekonomik ilişkiler üzerinden tetkik edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Meymun, Mişne Tora, Delâletü'l-Hâîrîn, avoda zara, putperestlik.

Giriş

Batı dünyasında Maimonides, Yahudi geleneğinde ise Rabbi Moşe ben Meymun (Rambam) adıyla bilinen İbn Meymun, Orta Çağ'ın en önemli Yahudi âlimlerinden biridir. 1138 yılında Kurtuba'da doğan İbn Meymun, Fas, Akka, İskenderiye ve Fustat gibi dönemin önemli merkezlerinde bulunmuş, 1204 yılında ise hayatını kaybetmiştir. Dinî bir otorite, düşünür ve hekim kimlikleriyle pek çok eser kaleme alan İbn Meymun,¹ Yahudi teolojisinin sistematik bir yapıya kavuşturulmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Onun en önemli katkılarından biri, Yahudi inanç esaslarını on üç maddelik bir liste halinde formüle etmesidir. Tanrı'nın birliği başta olmak üzere vahiy, peygamberlik, mükâfat-ceza, Mesih ve haşir ile ilgili esasları kapsayan liste günümüzde en kabul gören inanç beyanı haline gelmiştir. Bu maddelerden birini dahi reddedenin inanç dairesi dışında kalacağını vurgulayan İbn Meymun,² bu yaklaşımıyla Yahudi teolojisinin sınırlarını çizen bir figürdür.

İbn Meymun'un inancın çerçevesini belirlemeye yönelik sistematik tutumu, Tanrı'nın birliği ilkesinin zıddını ifade eden putperestlik konusuna da eğilmesini gerekli kılmış gözükmemektedir. Onun dinî hükümlerin bir kısmının illetini putperestlikle olan karşıtlık üzerinden açıklaması, bir fıkıh külliyatı olan *Mişne Tora* adlı eserine de yansımıştır. “Büyük eserimiz (*hiburenu hagadol, te'lifune'l-kebîr*)” olarak nitelendirdiği bu çalışmanın birinci bölümü olan *Sefer ha-Mada' (İlim Kitabı)* diğer bölümlerden farklı olarak itikadi ve ahlaki konulara ayrılmıştır. Böylece İbn Meymun, kitabın devamında zikrettiği tüm kanun ve hükümlerin üzerine inşa edileceği teolojik zemini baştan vererek okuyucuya bir ölçüt sunmuştur.³ Dolayısıyla eserin ilk bölümünde putperestliğe de yer ayrılması, kanunların mahiyetini kavrayabilmek adına, öncelikle neyin dışlanması ve reddedilmesi gerektiğine dair bir çerçeve çizme çabası olarak değerlendirilebilir.

¹ Mustafa Çağrı, “İbn Meymûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mart 2026); Joseph Jacobs-Isaac Broydê, “Moses ben Maimon”, *Jewish Encyclopedia* (Erişim 16 Mart 2026); Kenneth Seeskin, “Maimonides”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 16 Mart 2026); Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 69-72, 77-96.

² Yasin Meral, “İbn Meymun’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 248-249, 252; Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, 69-70.

³ Musa ibn Meymun, *İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*: *Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkele-ri*, çev. Yasin Meral vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 14, 16, 19-20.

İbn Meymun, inancın çerçevesini belirlemeye yönelik tutumunu Yahudi felsefesinin zirvesi olarak kabul edilen *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde de sürdürmüştür. Kitabını, felsefi birikimi ile dinî inancı arasında zihinsel çatışma yaşayan Yahudilere rehberlik etmek amacıyla kaleme alan İbn Meymun, kutsal metindeki müteşabih ifadelerin ve mecaz anlatımların akli izahını yaparak okuyucuyu inanç ile akıl arasındaki şaşkınlık ve çelişki halinden kurtarmaya çalışmıştır.⁴ Bu çerçevede Tanrı'ya bedensel özellikler atfeden terimlerin aslında sembolik olduğunu vurgulayarak bir negatif teoloji (selbî teoloji) savunması yapmıştır. O, Tanrı sevgisinin önündeki en büyük engelin kutsal metni lafzi yorumlayarak Tanrı hakkında maddi bir tasavvura kapılmak olduğunu öne sürerek bu tür bir tecsimin özünde putperestliğe tekabül ettiğini ifade etmiştir.⁵

İbn Meymun'un gerek fıkhi otoritesini yansıtan *Mişne Tora*'da gerekse felsefi derinliğini ortaya koyan *Delâletü'l-Hâirîn*'de sergilediği bu tutum, putperestliği Yahudi yaşamının her alanında tasfiye edilmesi gereken bir zihniyet sorunu olarak gördüğü şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu çalışmada, İbn Meymun'un putperestlik fenomenine yaklaşımı söz konusu iki temel eser merkeze alınarak incelenecektir. Bu doğrultuda, öncelikle müellifin putperestlik tanımı ve bu olgunun tarihsel süreçte ortaya çıkışına dair yorumları analiz edilecek, ardından konunun Yahudilikteki izdüşümleri değerlendirilecektir. Bu izdüşümleri; mabede ağaç dikilmesinin yasaklanması, dikilen meyve ağaçlarından ilk üç yıl ürün alınmaması,⁶ farklı bitki türlerinin birbirine karıştırılmaması,⁷ kılık-kıyafet ve süslenme adabı, dövme yasağı, putperestlikten maddi kazanç sağlama ve putperestlerle sosyal ilişkiler gibi Yahudi yaşamının hem pratik hem de şekilsel boyutunu ilgilendiren kurallar özelinde tetkik edilecektir. Söz konusu alt başlıkların tercih edilmesinde, Yahudi hayatının farklı veçhelerinin putperestliğe düşme endişesi ve putperestlik karşıtlığı ekseninde nasıl şekillendiğini bütüncül bir perspektifle ortaya koyma düşüncesi etkili olmuştur. Buradaki asıl gayemiz ise İbn Meymun'un putperestlik tasavvurunu

⁴ Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), I: Mukaddime; H. Bekir Karlıağa, “Delâletü'l-Hâirîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mart 2026); Seeskin, “Maimonides”.

⁵ Seeskin, “Maimonides”.

⁶ Yahudilikte dikilen bir ağacın ilk üç yıl boyunca yenilmeyen meyvesi sünnet edilmemiş anlamında *orla* olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Yusuf Besalel, “Orla”, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 2/460.

⁷ Karışık türlerin yasaklanması ile ilgili kurallar literatürde *kilayim* (karışık türler) kavramı ile karşılanmaktadır. Bu yasaklar temelde tohumların, hayvanların ve giysilerin karıştırılmamasını içermektedir. Bkz. Yusuf Besalel, “Kilayim”, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 2/328.

analiz ederek dinî hükümlerin neden konulduğunu ve bu kuralların arkasında ki mantığı putperestlik karşıtlığı üzerinden ortaya koymaktır.

1. İbn Meymun'a göre Putperestlik Kavramı ve Putperestliğin Ortaya Çıkışı

Putperestlik temelde resimler ve şekillerin tanrı olduğuna veyahut taş, ağaç, dağ, su kaynakları gibi doğada var olan unsurların içerisinde ilahi bir gücün barındığına inanarak onlara tazim göstermek anlamına gelmektedir.⁸ Kavram İbranicede “ibadet” anlamındaki *avoda* ve “yabancı” anlamındaki *zara* kelimelerinden oluşan *avoda zara* tabiriyle karşılanmıştır. “Yabancı/başka tanrılara tapma” anlamına gelen terim; ahşap, taş, metal vb. madde-lerden suretlere tapınma eylemini ifade etmektedir.⁹ Bununla birlikte İbn Meymun *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde putperestliğe daha farklı bir perspektif getirmiştir. O, putperestliğin Tanrı'yı reddetmekten ziyade Tanrı'nın yanı sıra başka varlıklara da ilahi vasıflar yüklemek anlamına geldiği şu sözlerle ifade etmiştir:

...Putta tapanlar bu tapınmayı, taptıklarından başka bir ilahın olmadığını düşünerek yapmazlar. Maden, taş ve tahta suretindeki bir şeyin yer ve gökyüzünü yarattığı ve onları idare ettiği şeklindeki bir inancı ne geçmişteki ne de gelecekteki insanlar kabul eder. Şirki benimseyenler, bu varlıkları kendileriyle Tanrı arasında birer vasıta olarak görerek onlara ibadet ederler...Bununla birlikte müşrikler Tanrı'nın varlığına inansalar da onların inkârı, Tanrı'nın hakkı olan bir şeyi, yani ibadet ve tazimi yalnızca O'na tahsis etmemeleriyle ilgilidir. Nitekim “Yalnızca Rabbimize ibadet edeceksiniz” ifadesi, halkın Tanrı'nın varlığına olan inancını yerleştirmeye yöneliktir. Çünkü halktan bazıları, ibadet ve tazim hakkının Tanrı dışında başka varlıklara da verilebileceğini zannetmiş, bunun sonucunda da bir Tanrı'nın var olmadığı düşüncesine yönelmişlerdir. Zira sıradan insanlar, ibadetlerin yalnızca dışsal biçimlerini kavrayabilir; onların anlamını ve ibadet edilen varlığın hakikatini anlayamazlar. Bu inanç, onların helâki hak etmelerine sebep olmuştur.¹⁰

İbn Meymun'un bu yaklaşımı, putların aslında Tanrı'ya ibadet etmede kullanılan birer araçken, sonrasında ibadetin doğrudan yöneldiği varlık ko-

⁸ Mehmet Aydın, “Putperestlik”, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005), 627.

⁹ “Idolatry”, *The New Encyclopedia of Judaism*, ed. Geoffrey Wigoder (New York: New York University Press, 2002), 386.

¹⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 1:36. İbn Meymun'un tasvirlerle tapınmayla ilgili görüşlerinde Yehuda Halevi'nin *el-Kitâbü'l-Hazerî* alı eseri ile Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı eserinin etkili olduğu öne sürülmüştür. Detaylı bilgi için bkz. Dov Schwartz-Eliezer Schlossberg, “Sources of Maimonides' Concept of Idolatry as Mediation”, *The Annual of Rabbinic Judaism* 1 (1998), 121-128.

numuna geldiklerini göstermektedir. Peki bu durum nasıl ortaya çıkmıştır? İbn Meymun putperestliğin ortaya çıkışını kronolojik bir süreçle açıklamıştır.¹¹ Bu sürecin ilk aşamasını ise insanların Tanrı'yı tazim etme amacıyla yıldızlara ve feleklerle saygı duymaları oluşturmaktadır. Buna göre Adem'in torunu olan Enoş¹² zamanında insanoğlu büyük bir hata yapmıştır. Enoş'un da dahil olduğu bu hata, Tanrı'nın dünyayı idare etmek için yarattığı, yüksek konumlara yerleştirdiği ve onurlandırdığı yıldızlar ile feleklerin Tanrı'nın hizmetkârları olmaları hasebiyle yüceltilmesi gerektiğine inanmalarıdır. Bu durumu, bir kralın kendi hizmetkârlarının da onurlandırılmasını istemesine benzetir İbn Meymun, bu varlıklara saygı göstermenin Yaratıcı'nın bir isteği olarak algılandığını ifade etmiştir. Zira Tanrı onları onurlandırarak en yüksek noktaya koymuş ve huzurunda hizmet eden görevlilerden kılmıştır. Bu düşünceyle hareket eden insanoğlu yıldızlar için tapınaklar inşa edip kurbanlar sunmaya, onlara methiyeler düzerek önlerinde eğilmeye başlamıştır. Böylece kendi hatalı yorumlarına dayanarak davranışlarıyla Yaratıcı'nın rızasını kazandıklarını düşünmüşlerdir. Bu da putperestliğin temelini oluşturmuştur. Yani dönemin putperestleri yıldızları ve felekleri tek Tanrı olarak görmemiş, bilakis onlar Tanrı'nın teklifinin bilincinde olmuşlardır. Ancak hataları, akılsızca hareket ederek bu cansız varlıklara tazim göstermenin Tanrı'yı memnun edeceğine dair bir yanılgıya kapılmış olmalarıdır.¹³

Pasaj, putperestliğin Tanrı'ya yönelen aşırı saygı biçiminde ortaya çıktığını göstermesi açısından dikkat çekmektedir. Bu yaklaşıma göre insan Tanrı'ya doğrudan yönelmek yerine O'na yakın kabul edilen varlıklara saygı göstermeyi dolaylı yoldan Tanrı'ya saygı göstermek şeklinde yorumlamıştır. Bu çerçevede yıldızlar ve felekler ilahi düzenin işleyişinde rol oynayan araçlar olarak tasavvur edilmiştir. Böylece “Tanrı'nın yerine konulan nesnelere ya da suretlere yapılan ibadet ve tapınma”¹⁴ şeklinde tanımlanan putperestlik, İbn Meymun tarafından Tanrı'dan bilinçli bir şekilde kopuşun sonucu olmaktan ziyade Tanrı'ya ulaşma çabasının yanlış bir istikamete yönelmesiyle ortaya

¹¹ İbn Meymun'un Farabi'nin dinlerin tekâmülüne dair görüşlerinden etkilenecek böyle bir kronoloji oluşturduğuna dair iddia için bkz. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, 101-102.

¹² Kutsal Kitap (Erişim 18 Mart 2026), Yar. 4:26, 5:6-11.

¹³ İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 1:1; Mukadder Sipahioğlu, “Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar”, *İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*: *Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*, mlf. Musa ibn Meymun (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 153-154. Ayrıca bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, I:36.

¹⁴ Durmuş Arık, “Putperestlik”, *Kavram Atlası: Dinler Tarihi I* (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 14.

çıkan bir sapma olarak değerlendirilmiştir. Bu tablo, başlangıçta araç olarak tasarlanan unsurların zamanla amaç haline dönüştüğünü göstermektedir. Peki neden bu araçlara ihtiyaç duyulmuştur?

Guttmann'a göre insan varoluş amacını anlama, Yaratıcı'yı bulma ve onun iradesini anlama ümidiyle çevresindeki yaratılmış varlıklara yönelmiştir.¹⁵ Bu yönelim muhtemelen, insanın bilişsel sınırlılıkları ve aşkın olanı somutlaştırma eğilimiyle de yakından ilişkilidir. Zira soyut ve aşkın bir Tanrı tasavvurunu sürdürmek yerine daha erişilebilir ve temsil edilebilir varlıklar üzerinden ilahi olanı anlamlandırma çabası, aracı figürlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış olabilir. Nitekim İbn Meymun da insan aklının sınırlı olduğunu ve her bireyin mutlak hakikati tüm boyutlarıyla kavrayabilecek yetkinlikte bulunmadığını vurgulamıştır. Zira birey, kendi sınırlı muhakeme kapasitesi ve kalbinden geçen kontrolsüz düşünceler doğrultusunda hareket ettiğinde, değerlendirmede kullanacağı ilkeleri bilmediğinden kolaylıkla sapkınlığa düşebilmektedir.¹⁶ Muhtemelen insanların Tanrı'yı tazim etme adına sınırlı muhakeme yetenekleriyle yapmış oldukları bu sorgulama da onları Tanrı'nın mutlak birliği ilkesini zedeleyen ve ibadetin yönünü saptıran bir sonuca ulaştırmıştır.

İbn Meymun insanların düştüğü bu tuzağa hazırladığı iman esasları listesinin beşinci kaidesinde de yer vermiştir. İbadetin yalnızca Tanrı'ya yöneltilmesi gerektiğini vurgulayan İbn Meymun, her türlü aracı kullanımını şu sözlerle reddetmektedir:

“Yaratıcı kendisine ibadet edilmesi, yüceltilmesi, tazim ve itaat duyulması gerektirir. Bunlar varlık aleminde bulunan meleklerden, yıldızlardan, gök cisimlerinden, elementlerden ve onları oluşturan şeylerden hiçbirisi için yapılmaz. Çünkü onlar fiillerine bağlıdırlar ve onların güçleri, seçme durumları yoktur, ancak (onların bütün işleri) yaratıcının sevgisiyledir. Ona ulaşmak için araçlar edinmeye gerek yoktur, bilakis fikirler ona yönelir ve onun haricindekilerden uzaklaştırılır. Bu beşinci kaide şirkten nehy'dir, Tevrat'ın çoğu da şirkten nehy'den bahseder.”¹⁷

¹⁵ David Guttmann, “Avodah Zarah as Falsehood-Denial of Reality and Rejection of Science”, *HaKira* 6 (2008), 126.

¹⁶ İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 2:3; Sipahioğlu, “Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar”, 159-160. İlgili *mitsva* için bkz. İbn Meymun, *Sefer ha-Mitsvot*, lo tease: 47; Tevrat pasajı için bkz. Say.15:39. Yahudilikteki 613 emir ve yasak ile ilgili bilgi ve *Sefer ha-Mitsvot* ile *Mişne Tora*'daki emir ve nehiy listeleri için bkz. Kübra Güneş, *Yahudilikte 613 Emir ve Yasak: İbn Meymun (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024).

¹⁷ Meral, “İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”, 258.

İbn Meymun burada yıldızlar ve felekler her ne kadar yüce olsalar da onların iradesiz hizmetkârlar olduklarını vurgulayarak onlara yönelen tazimi asıl kaynağa ulaştıracak kapasitelerinin olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda müellife göre putperestlik, başlangıçta varlıklara hürmet göstermenin aslında Yaratıcı'yı onurlandırmak ve O'nun arzusunu yerine getirmek olduğu şeklindeki iyi niyetli fakat teolojik açıdan hatalı bir akıl yürütmenin tarihsel bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır.

İkinci aşamayı, Tanrı'yı tazim etme amacıyla yıldızlara ve feleklere saygı duyan insanoğlunun bunları Tanrı yerine koyarak Tanrı'nın adını tamamen unutmaya oluşturmaktadır. Buna göre zaman içerisinde insanlar arasında belirli yıldızlara veya gök cisimlerine tapınılmasını, onlara kurbanlar sunulup mabetler inşa edilmesini emreden sahte peygamberler türemiştir. Bu kişiler, zihinlerinde tasarladıkları figürlerin vahiyle kendilerine bildirilen yıldız suretleri olduğunu iddia ederek halkı, kadınları ve çocukları bu heykeller önünde eğilmeye zorlamışlardır. Böylece tapınaklar, dağ başları, ağaç altları gibi muhtelif yerlere suretler yapılarak bu suretlere secde edilmeye başlanmıştır. Yalancı peygamberler ve rahipler de bu figürlerin fayda ve zararın kaynağı olduğunu, onlara ibadet etmenin başarı ve bereket getireceğini savunarak toplumu yönlendirmişlerdir. Ardından gelen diğer sahtekârlar ise meleklerin veya feleklerin kendileriyle konuştuğunu iddia ederek farklı tapınma usulleri uydurmuşlardır. Bu uygulamaların tüm dünyaya yayılmasıyla da birbirinden farklı tapınma şekilleri ortaya çıkmıştır. Sürecin sonunda ise Tanrı'nın yüce ismi ve varlığı insanlığın dilinden ve hafızasından silinmiştir. Kitleler sadece çocukluktan beri alışageldikleri taş ve ahşap figürleri tanrı hale gelmişlerdir. Toplumun bilgeleri ve din adamları dahi gerçek bir ilahın varlığından habersiz şekilde sadece bu suretlerin temsil ettiği yıldızları ve felekleri tanrı kabul etmişlerdir. Nuh, Sam ve Ever gibi bir avuç istisna dışında dünyada Tanrı'nın bilgisine sahip olan kimse kalmamış ve bu süreç İbrahim Peygamber'in gelişine dek sürüp gitmiştir.¹⁸

Pasaj, Tanrı'yı tazim şeklinde başlayan sürecin nasıl Tanrı'dan uzaklaşmaya dönüştüğünü göstermektedir. Bu bağlamda üç temel kırılma noktası karşımıza çıkmaktadır. Bunlar yalancı peygamberlerin ortaya çıkışı, aracılardan fayda ve zarar kaynağı olarak sunulması, dayatmalarla putperest uygulamaların normalleştirilerek bunların yayılmasıdır. Pasajın ilk kısmından anlaşıldığı kadarıyla yalancı peygamberlerin ortaya çıkışı ile birlikte aracı olarak görülen varlıklar kendilerine ibadet edilen tanrılar haline gelmiştir. Özellikle bu kişile-

¹⁸ İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 1:2; Sipahioğlu, "Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar", 154-155.

rin vahiy aldıklarını iddia ederek gök cisimlerini irade sahibi olan, fayda ve zarar verebilen bir kaynak olarak sunmaları, ortada bir din istismarı ve manipülasyon olduğunu göstermektedir. Bu süreçte korku, umut ve beklenti gibi temel insani duyguların hedef alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Meymun Tevrat'taki bazı hükümlerin arka planında da bu korku duygusunun olduğuna işaret etmiştir. Buna göre, putperest inanışları yayanlar, belirli ritüelleri yapmayanların başına felaket geleceği yönünde asılsız korkular yaymışlardır. İnsanlar, hayatta her an karşılaşılacak tesadüfi talihsizlikleri bu sahte uyarılara bağlayarak korkuyla batıl görüşlere boyun eğmişlerdir. İnsan tabiatındaki çocuk ve mal kaybetme korkusu, putperestler tarafından kullanılarak çocuklarını ateşten geçirmeyenlerin evlatlarının öleceği yönünde yalanlar söylenmiştir. Bu durum ebeveynleri, özellikle de tesire daha açık olan kadınları bu ayinleri yapmaya itmiştir. Yahudi şeriatı ise çocukları Molek'e sunma¹⁹ gibi eylemleri yasaklayarak bu fiili işleyenlerin ve soylarının yok edileceğini ifade etmiştir.²⁰

İbn Meymun putperestlerin kendi ritüellerinin insanlara fayda sağladığı ve sıkıntıları giderdiği yönündeki söylemlerinin aynı zamanda bu ibadetlerin sağlamaştırılmasında araç olarak kullanıldığını da ifade etmiştir.²¹ Böylece bir kere yapılan bir eylem, sonrasında yine duygu sömürüsü yapılarak tekrarlanmış ve zamanla farkına varılmadan kültürün parçası haline getirilerek normalleştirilmiştir. Bu süreçte ise asıl amaç unutulmuştur. İbn Meymun bu noktada binlerce yıl geçmesine rağmen kadim putperest âdetlerin izlerinin silinmediğine dikkat çekmektedir. O, ebelerin kundaktaki bebekleri tütsü dumanı üzerinde gezdirmesi gibi uygulamaları, geçmişteki ateşten geçirme ritüelinin kalıntısı olarak değerlendirmiş ve bu tür köklü hurafelerin zihinlerde ne kadar derin izler bıraktığını vurgulamıştır.²²

Fayda-zarar üzerinden ekonomik ve manevi açıdan baskı altına alınan toplumda inanç, sosyal bir kontrol mekanizması olarak kullanılmaya başlan-

¹⁹ Ritüel, kişinin Molek putunun önünde büyük bir ateş yakmasının ardından zürriyetinden birkaç kişiyi rahiplere teslim etmesiyle gerçekleştirilmiştir. Rahipler, çocuğu ateşten geçirdikten sonra babasına iade etmiş, babanın da alevlerin bir tarafından diğer tarafına geçmesiyle ritüel tamamlanmıştır. Bkz. İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 6:3; Sipahioğlu, "Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar", 179.

²⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:37. Ayrıca bkz. İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 6:4-5; Sipahioğlu, "Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar", 180. İlgili *mitsva* için bkz. İbn Meymun, *Sefer ha-Mitsvot*, lo tease: 7; Tevrat pasajı için bkz. Lev.18:21.

²¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:37.

²² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:37.

miş gözükmektedir. Bu sapma, zamanla ibadet konusunda uzmanlaştığını iddia eden hiyerarşik sınıfların doğmasına, uydurulmuş yeni geleneklerin oluşmasına hatta bu uzmanların doğrudan ilahi emirler aldıklarını öne sürmelerine zemin hazırlamıştır.²³ Gizli bilgilere vakıf olduğunu iddia eden uzmanlar, uydurdıkları ritüeller ve kurallar silsilesiyle doğüstü güçleri yönlendirebileceklerine dair vaatlerde bulunmuşlardır. Nihayetinde, bireyin Tanrı'yı daha fazla tazim etme arayışıyla başladığı bu yolculuk, sözde bilgi sahiplerinin kitleler üzerinde otorite kurduğu sosyopolitik bir baskı sistemine evrilmiştir. Aslında bu durum Mezopotamya'da rahip kral figürünün ortaya çıkış süreci ve ilk yönetim organizasyonlarının ihtiyaçlara binaen rahipler etrafında şekillenmesiyle de paralellik göstermektedir. Buna göre tarımla birlikte yerleşik hayata geçilmesi ve mülkiyet kavramının doğması, bu mülkiyetin korunması ihtiyacını doğurmuş ve site devletlerinin oluşumunu tetiklemiştir. Kentler arası çatışmaların ve dış tehditlerin artması ise devlet kurumunun ve yönetimin tek bir otoritede yani kralda somutlaşmasına yol açmıştır. Bu süreçte krallar, tanrının yeryüzündeki temsilcileri addedilerek meşruiyetleri tanrılara bağlanırken, tapınaklar da ibadet mekânları olmalarının ötesinde üretim fazlasının toplandığı ve kayıt altına alındığı ekonomik merkezler olarak işlev görmüşlerdir. Bu sistemde yönetici sınıf, siyasi birliği ve toplumsal bütünleşmeyi sağlamak için dini bir araç olarak kullanmış, büyük tapınaklar inşa ederek krallığın otoritesini ve meşruiyetini pekiştirmiştir.²⁴ Bu çerçevede tapınağın ekonomiyi elinde tutması ve kralların tanrılarının temsilcisi olması gibi hususlar inancın eski toplumlarda bir denetim ve kontrol mekanizması olarak kullanıldığını ve rahiplerin bu sistemde belirleyici bir rol üstlendiklerini göstermektedir. Esasen bu tarihsel örüntü, İbn Meymun'un putperestliğin evrimine dair kurguladığı kademeli sapma süreciyle de benzerlik taşımaktadır. Zira bu sürecin ikinci aşamasındaki en dikkat çekici husus, sapmanın yalnızca avam düzeyinde kalmayıp toplumun bilgeleri ve din adamları tarafından da kurumsallaştırılarak benimsenmiş olmasıdır. Bu durum, entelektüel otoritenin de siyasi veya ekonomik çıkar kaygılarıyla yanılığlara açık olduğunu göstermektedir. Neticede ikinci aşamada, farklı durum ve şartların devreye girmesiyle muhtelif ibadet biçimlerinin ortaya çıktığı, bunların geniş coğrafyalara yayıldığı ve Tanrı'nın adının toplumsal hafızadan silindiği bir yapı ortaya çıkmıştır.

²³ Guttman, "Avodah Zarah as Falsehood-Denial of Reality and Rejection of Science", 126.

²⁴ İsmail Baytak, "Eskiçağ Mezopotamyası'nda Rahip-Kral/Tanrı-Kral Yönetimi ve Devlet", *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*, ed. L. Gürkan Gökçek vd. (İstanbul: Değişim Yayınları, 2019), 385-387.

Üçüncü aşama ise İbrahim’le birlikte başlamakta olup yeniden Tanrı’nın bilgisinin hatırlandığı ve putlara tapınımdan uzaklaşıldığı bir sürece tekabül etmektedir. Buna göre, İbrahim yıldızlar dışında bir tanrının varlığını kabul etmeyen Sâbiî bir toplumda yetişmiştir.²⁵ Ancak çocukluk yıllarından itibaren derin bir sorgulama sürecine girerek gök cisimlerini idare eden ve evreni hareket ettiren mutlak bir gücün varlığını merak etmeye başlamıştır. Putperest bir toplumda, rehbersiz ve öğretmensiz kalmasına rağmen İbrahim, kendi akıl yürütmesiyle yıldızların ve suretlerin birer yanılgı olduğunu, her şeyi yaratan tek bir Tanrı’nın bulunduğunu, insanların hata içerisinde olduğunu ve bu hatalarının sebebinin de onların yıldızlara ve suretlere tapmaları olduğunu kavramıştır. 40 yaşına geldiğinde Yaratıcı’sını tam anlamıyla tanıyan İbrahim, toplumun yanlış yolda olduğunu ilan ederek putları kırmış ve halkı sadece gerçek Tanrı’ya ibadet etmeye çağırmıştır. Bu mücadelesi nedeniyle Nemrud tarafından öldürülmek istense de bir mucize eseri kurtularak Harran’dan ayrılmıştır. Şehir şehir gezerek insanlara tevhidi anlatan İbrahim, Kenan diyarına ulaştığında binlerce kişiyi etrafında toplayarak onlara hak yolu öğretmiştir. Bu inanç esasları oğlu İshak’a, ondan da Yakup’a geçmiş, Yakup ise Tanrı’nın yolunu öğretmesi için Levi’yi lider ve din hizmetlerinin başı olarak görevlendirmiştir. Böylece bu bilginin nesiller boyu korunması sağlanmıştır. Yakup’un soyu ve onlara katılanlar, Tanrı’yı bilen bir ümmet olarak güçlenseler de Mısır’daki sürgün yıllarında, öğretileri koruyan Levi kabilesi hariç halkın büyük çoğunluğu Mısırlıların putperest adetlerine uymuştur. İbrahim’in kurduğu tevhid esası neredeyse yok olmak üzereyken de Tanrı, sözünü tutarak ve sevgisinin bir nişanesi olarak Musa’yı göndermiştir. Musa aracılığıyla İsrail halkı kurtarılıp *mitsvalar*la taçlandırılmış, ayrıca putperestlikten arındırılarak onlara gerçek ibadet şekilleri ve putperestliğin arkasından giderek hata yapanlarla ilgili hükmün ne olacağı bildirilmiştir.²⁶

Pasaj, temelde İbrahim’in rehbersiz ve öğretmensiz bir ortamda hakikati bulmuş olması üzerinden şekillenerek insanın teorik olarak rasyonel düşünme yoluyla Tanrı bilgisine ulaşabileceğini göstermektedir. Ancak bu durum, tüm insanlar için geçerli evrensel bir kapasiteden ziyade istisnai bir örnek olarak değerlendirilmelidir. Nitekim daha öncesinde de ifade ettiğimiz üzere İbn

²⁵ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:29. İbn Meymun’un ifade ettiği Sâbiilik, Harran putperestliğine tekabül etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbiilik* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 51-59; Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Potrait of a Mediterranean Thinker* (Oxfordshire: Princeton University Press, 2009), 84-105.

²⁶ İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 1:3; Sipahioğlu, “Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile İlgili Yasalar”, 155-158. Ayrıca bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:39, III:29.

Meymun, her insanın zihni yetilerinin tanrı üzerine düşünme ve sorgulama yapma konusunda yeterli olmadığını ifade etmiştir. İbrahim'in ulaştığı hakikat, bireysel bir keşif olmasının ötesinde putperestliğe karşı yürütülen bilinçli bir fikrî mücadelenin başlangıcını teşkil etmiştir. Nitekim İbrahim bu bilgiye ulaştıktan sonra putları kırmış, insanlara hakikati anlatarak bir nevi eğitim seferberliği başlatmış ve onları düştükleri bu hatadan kurtarmaya çalışmıştır. Ardından bu öğreti nesiller boyunca aktarılmıştır. Metinde özellikle Levi kabilesi üzerinden yapılan aktarım dikkat çekmektedir. Bu durum ikinci aşamada sahte peygamberlerin söylemleri ve manipülasyonları üzerinden kurumsallaşan putperestliğe karşı Levi kabilesi üzerinden doğru bilginin belirli bir grup tarafından muhafaza edilmesi şeklinde bir model inşa edildiğini göstermektedir. Levi kabilesi bu bağlamda, hakikatin sürekliliğini sağlayan bir öğretim ve aktarım mekanizması olarak düşünülmektedir.

İbrahim'in kurduğu bu sistem devam ettirilmeye çalışılsa da Mısır'da neredeyse yok olma noktasına gelmiştir. Bu durum çevresel etkinin ve toplumsal asimilasyonun inancın korunmasında ve yok edilmesinde ne kadar güçlü olduğunu, ayrıca yalnızca bireysel akli çabanın hakikatin korunması için yeterli olmayarak ilahi müdahalenin de gerekli olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Musa'nın gönderilmesi ve *mitsvaların* verilmesi doğru inancı kurumsal bir yapı içerisinde korumaya yönelik bir düzenleme olarak değerlendirilebilir. İbn Meymun insanlığın ikinci kez sapmasında ilk başta olduğu gibi Tanrı'yı tazim şeklinde bir ideolojinin rol oynayıp oynamadığına dair detay vermemiştir. Ancak artık *mitsvalara* vurgu yapılması, insanların putperest eğilimlerden uzak tutulmasında bunların koruyucu bir kalkan işlevine sahip oldukları şeklinde yorumlanabilir. Böylece İbrahim'in deliller sunarak ve insanları ikna etmeye çalışarak fikri düzeyde çürütmeye çalıştığı putperestlik, Musa ile birlikte hukuki ve kurumsal bir zemine taşınmıştır. Bu noktada şeriatın ilk amacı putperestliğin izlerini tamamen silme hatta onların isimlerini dahi unutturma, bu inancı takip edenleri engelleme ve putlarla ilgili işler konusunda insanları uyarma şeklinde ifade edilmiştir.²⁷ Bu tablo aynı zamanda İbn Meymun'un akıl ile vahyi birbirini tamamlayan iki unsur olarak konumlandığı şeklinde de anlaşılabilir. Neticede üçüncü aşamada İbrahim'in teorik bir keşif haline getirdiği hakikatin, Musa tarafından toplumsal bir yaşam biçimi ve hukuk düzenine dönüştürülmesi söz konusudur. Böylece ferdi bir aydınlanma olarak başlayan süreç, vahiyle mühürlenmiş toplumsal bir arınmaya dönüştürülmüştür.

²⁷ İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:29.

Yukarıda izah edilen tarihsel gelişim İbn Meymun'un, psikolojik kökenli bir hadisenin nasıl teolojik bir sapmaya dönüştüğünü kronolojik olarak ortaya koyduğunu göstermektedir. Melamed'e göre onun bu şekilde bir kronoloji oluşturması, büyük olasılıkla Talmud dönemi alimlerinin kendi yaşadıkları çağ ile İsrailoğullarının yoğun putperestlik faaliyetleri içinde olduğu dönem arasında bir mesafe ve kopukluk olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Zira onlar putperestlerin pratiklerine karşı derin yabancılaşma içinde olup bu uygulamaları kendi dünyalarına uzak bulmuşlardır. İbn Meymun ise oluşturduğu kronoloji ile eski ve erdemli toplumların nasıl olup da böylesine bir külte yönelebildiğini açıklamaya çalışmıştır. Böylece başlangıçta masum görünen küçük sapmaların, zamanla nasıl putperestliğin en uç noktalarına evrildiğini bir inşa süreciyle gözler önüne sermiştir. Bu anlatıyla İbn Meymun bir taraftan da modern okuyucunun putperestliğe karşı hissettiği mesafeyi azaltarak Tanrı'yı tazim etme amacıyla yapılan bazı pratiklerin kuşaklar geçtikçe asıl gerekçesinin unutulmasıyla nasıl bir tapınma nesnesine dönüşebileceğini gözler önüne sermiştir.²⁸

Guttmann bu süreci rasyonel bir merakın duygular ve hayal gücü etkisiyle raydan çıkması şeklinde tanımlamıştır. Bu bağlamda insanlar çevrelerini anlamlandırmak yerine kanıtlanamaz manevi güçlere dair gizemli ve okült bir algı geliştirmişlerdir. Bu hayali dünyayı yorumlamak için uzmanlaşmış zihinlere ihtiyaç duyulmasıyla birlikte mistik sırlar ve egzotik ritüellerden oluşan kurgusal bir gelenek doğmuştur. Ritüel ne kadar sıra dışıysa ilahi gücün o kadar memnun edileceği yanılgısı ritüel uzmanlarının hayal gücünü zorlayan kurallar ve görkemli seremoniler yaratarak birbirleriyle yarışır hale gelmelerine neden olmuştur. Zamanla bu pratikler, tanrıların öfkesini dindirmek veya lütfunu kazanmak amacıyla icra edilen, kontrolsüz bir dinî yapıya dönüşmüştür. Nihayetinde bu durum, halkın doğa olayları karşısındaki korkularını kullanan, vaatler ve tehditlerle kitleleri yöneten bir sosyal kontrol stratejisine evrilmiştir. Ona göre *avoda zara* olarak adlandırılan bu olgu, aslında insan duygularının ve sınırsız hayal gücünün şekillendirdiği, hakikatten uzak bir teolojinin dışavurumudur.²⁹

Spero, İbn Meymun'un bu sürecin nihai aşaması olarak Mesih dönemini konumlandığını ifade etmiştir. Bu çerçevede Tanrı, insan doğasını ani ve mucizevi müdahalelerle dönüştürmek yerine pagan ibadet biçimlerini Tev-

²⁸ Yitzhak Melamed, "Idolatry and its Premature Rabbinic Obituary", *Jewish Philosophy Past and Present: Contemporary Responses to Classical Sources*, ed. Daniel Frank-Aaron Segal (London-New York: Routledge, 2017), 129.

²⁹ Guttmann, "Avodah Zarah as Falsehood-Denial of Reality and Rejection of Science", 129-130.

rat'ın normatif yapısına uyarlayarak insanlığı tedrici biçimde eğiten ilahî bir pedagoji izlemektedir. Böylece başlangıçtaki monoteizmden saparak putperestliğe düşen insanlık yine aşamalı bir süreç içerisinde bu yanılığdan arındırılmaktadır. Bu bağlamda Hristiyanlık ve İslam gibi dinler, her ne kadar İbn Meymun tarafından hatalı kabul edilse de monoteist kavramları geniş coğrafyalara yaymaları bakımından tarihsel süreçte işlevsel bir rol üstlenmekte ve Mesih döneminin gerçekleşmesine zemin hazırlayan dolaylı araçlar olarak değerlendirilmektedir. Son kertede, Tanrı bilgisinin giderek yaygınlaşmasıyla birlikte Mesih dönemi, tarihsel gelişimin doğal ve teleolojik sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.³⁰

İbn Meymun, putperestliğin nasıl ortaya çıktığını açıklamasının yanı sıra insanlara putperestlikten kurtulmanın yollarını da sunmaktadır. İbrahim özelinde rasyonalizmi, Musa özelinde *mitsvaları* devreye sokan İbn Meymun, inancın akli bir temel üzerine inşa edilen ve *mitsvalarla* desteklenmesi gereken bir süreç olduğuna işaret etmektedir. Guttman, İbn Meymun'un bu yaklaşımını inancın nesnel gerçekliğe dayanmak zorunda olmasıyla ilişkilendirmiştir. Zira varlık hiyerarşisinin en üstünde yer alan İlk Sebep (Tanrı) hakkındaki yanlış bir kanaat, evrenin geri kalanına dair tüm kavrayışı temelinden sarsan bir hataya yol açmaktadır. Kişinin kapasitesi dahilindeki bilgiyi öğrenmeyi reddetmesi olarak tanımlanan cehalet ise inançsızlığın kökeninde yer almaktadır. Bu cehalet, fiziksel yasalarla açıklanabilecek olguları hayali ve ruhsal kurgularla açıklama eğilimini doğurarak ve insanlığın entelektüel gelişimini felç ederek karanlık çağa yol açmıştır.³¹ Ancak insanlık o kadar derin bir putperestlik bataklığına düşmüştür ki sadece akıl yürütmek toplumun tamamını kurtarmaya yetmemektedir. İşte bu noktada İbn Meymun toplumu disipline edecek ve onları putperestlikten fiziksel olarak uzaklaştıracak bir hukuk sisteminin yani şeriatın devreye girdiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda o, putperestliği ve buna zemin hazırlayan tüm unsurları meneden dinî hükümlerin temelinde yatan gayenin insanlığı, kemale ulaşmaktan alıkoyan asılsız inanışlardan ve geçmişten gelen köklü hezeyanlardan kurtarmak olduğunu dile getirmiştir.³²

³⁰ Detaylı bilgi için bkz. Shubert Spero, "Maimonides and the Sense of History", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 24/2 (1989), 128-137.

³¹ Guttman, "Avodah Zarah as Falsehood-Denial of Reality and Rejection of Science", 133-135, 137-138.

³² İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:29.

2. Putperestliğin Yahudi Yaşamındaki İzdüşümleri

İbn Meymun *Delâletü'l-Hâirîn*'in muhtelif yerlerinde Yahudi şeriatının temel amacının putperestliği ve buna yol açacak her türlü uygulamaları ortadan kaldırmak olduğunu ifade etmiştir. O, şeriatın bu asli karakterini şu sözlerle vurgulamıştır:

Çünkü şeriatımızın aslı ve üzerinde kurulduğu temel, bu tür görüşleri zihinlerden silmeye ve söz konusu görüşlerin varlığının izini ortadan kaldırmaya dayanmaktadır. Bu tür görüşlerin izlerini zihinlerden silmek için Tevrat'ta "Sakın kalbin aldanmasın" ve "Onların kalbi bugün aldanmış" denilmiştir. Bu görüşlerin varlığını ortadan kaldırmak için ise Tevrat'ta "Sunaklarını yıkacak, dikili taşlarını parçalayacaksınız ..." ve "İlahlarının adlarını oradan sileceksiniz" denilmiştir. Söz konusu bu iki amaç, pek çok yerde tekrar edilmektedir. Şeriatın bütününe toplandığı birinci amaç da budur. Nitekim hahamlar, Tevrat'ta geçen "Tanrı'nın buyruk verdiği günden başlayarak Musa aracılığıyla size ve gelecek kuşaklara buyurduğu herhangi bir şeyi ..." şeklindeki pasajı tefsir ederken, "Bu pasajdan anlaşıldığına göre, putlara tapınmayı kabul eden herkes, Tevrat'ı bütünüyle inkar etmiş olur. Putlara tapınmayı reddeden herkes ise Tevrat'ın tümünü kabul etmiş olur" diyerek bu hususu haber vermişlerdir. Bunu böyle bil.³³

İbn Meymun'un düşünce dünyasında yasaların vazedilmesi ile putperestliğin engellenmesi arasında organik ve zorunlu bir bağ olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada o bir Dinler Tarihçisi gibi hareket ederek putperest inançları derinlemesine araştırmış ve Yahudilikteki pek çok anlaşılamaz görünen emir ve yasağın aslında Sâbiî uygulamalarından ayrışmak için vazedildiğini ortaya koymuştur:

Ben derim ki: Sabiilerin mezheplerine, görüşlerine, fiillerine ve ibadetlerine vakıf olunca, şeriatın emirlerinin çoğunun manası bana açık hale geldi ve bunların illetlerini idrak etmiş oldum. Nitekim sen, bir illetinin olmadığı zannedilen emirlerin illetlerini sana açıkladığımda bunları duyacaksın. Sabiilerin mezhebi ve görüşleri hakkında bildiğim tüm şeyleri sana açıklayacak olan kitaplarını zikredeceğim. Böylece sen, şeriatın emirlerinin illetleri konusunda söylediğim şeylerin kesin bir şekilde doğru olduğunu öğrenmiş olacaksın.³⁴

İbn Meymun'un çizdiği bu teorik çerçeve, Tevrat'taki pek çok emir ve yasağın tarihsel arka planını ve mantıksal gerekçesini (illetini) anlamlandırmayı mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda, ilk bakışta hikmeti anlaşılamayan veya sıradan görünen yasakların, aslında dönemin pagan pratiklerine karşı örülen bir kimlik duvarı olduğu söylenebilir. Bunun en somut örneklerinden

³³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:29. Bir diğer pasaj için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:37.

³⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:29.

birisi mabede ağaç dikilmesinin yasaklanmasıdır.³⁵ Modern bir gözle bir peyzaj düzenlemesi gibi algılanabilecek bu yasak, aslında doğrudan Aşera kültüne ait bir uygulamadan Yahudileri sakındırmak için alınmış bilinçli bir önlemdir.

Aşera, Ugarit mitolojisinde baş tanrı El'in karısı ve "Tanrıların doğurucusu" olarak bilinen ana tanrıçadır. Kenan kökenli bir deniz tanrıçası olmasına rağmen Yahudi kabilelerinin Kenan topraklarına yerleşip burada Kenanlılarla evlenmeleri neticesinde taptıkları bir tanrı haline gelmiştir. Zaman zaman Aşera'yı yok etme gibi bir eğilim olsa da İsrailoğulları Hâkimler ve Krallar dönemi boyunca ona tapmaya devam etmiştir. Aşera kültü umumi alanda toprağa gömülü oyulmuş ahşap direkler, ağaç gövdeleri veya heykeller şeklinde sembolize edilmiştir. Bu tasvirler genellikle Baal için yapılan sunakların yanına ya da yüksek tepelerde yeşil ağaçların altına dikilmiştir. Şahsi alanda ise *terafimin* bir çeşidi olarak Aşera'ya tapılmıştır. Bu kapsamda onun kilden küçük çıplak figürinleri yapılmış ve muhtemelen bunlar da büyük Aşera direkleri gibi zemine dikilmiştir. Aşera'nın doğurganlıkla ilişkilendirilmesi ve doğumu kolaylaştırması evlerde ona yaygın bir şekilde tapınılmasına neden olmuştur. Rehoboam döneminde yaklaşık olarak MÖ 928 yılında bu kült Mabel'de sokulmuş ve zaman zaman farklı bir tutum benimsense de MÖ 586 yılında Nebukadnetsar tarafından Mabel yıkılıncaya kadar Aşera kültü buradaki varlığını devam ettirmiştir. Böylece I. Mabel döneminin yaklaşık üçte ikilik kısmında Aşera heykeli Mabel'de kalmıştır.³⁶

Yahudilerin Aşera kültüyle ilgili bu geçmişi, Tanrı'ya hizmet gayesiyle ve estetik bir dekorasyon amacıyla dahi olsa bir sunağın yanına ya da Mabel avlusuna ağaç dikmenin, başka ilahlara tapınma biçimini çağrıştırdığı için yasaklandığını göstermektedir.³⁷ Hatta bu durum daha ileri götürülerek yapıya geçirilmek amacıyla yapılmış olan ağaçtan sütunların bile yasaklanarak Mabel'in duvarlarından çıkan bütün sundurmaların ve sütunların taştan yapılmasına neden olmuştur.³⁸ İbn Meymun ayrıca Aşera'dan elde edilen odunlardan

³⁵ Yas.16:21.

³⁶ Raphael Patai, *The Hebrew Goddess* (United States: Ktav Publishing House Inc., 1967), 32-50. Aşera ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Tilde Binger, *Asherah: Goddess in Ugarit, Israel and the Old Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997); Cengiz Batuk-Mevlûde Köroğlu, "Bir Yahudi Tanrıçası Olarak Aşera", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 19-36.

³⁷ İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 6:9; Sipahioğlu, "Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar", 181-182. İlgili *mitsva* için bkz. İbn Meymun, *Sefer ha-Mitsvot*, lo tease: 13; Tevrat pasajı için bkz. Yas.16:21.

³⁸ İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 6:10; Sipahioğlu, "Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar", 182.

ve yakılmasının ardından oluşan küllerden gelir elde etmenin, bu odunlarla pişirilen bir ekmekten veya ondan kesilen bir odun parçasıyla yapılmış olan dokuma tezgâhında üretilen bir kıyafetten kazanç elde etmenin de yasak olduğunu söylemiştir. Bunlara ilaveten Aşera'nın gövdesinin gölgesinde oturmak da yasaklanmış, başka bir yol varsa Aşera'nın altından geçilmemesi yoksa da koşarak geçilmesi, Aşera'dan elde edilen odunlar kullanılarak fırın yakılması halinde onu söndürerek caiz olan odunlardan yeniden ateş yakılması ve yemeğin bu odunlarla pişirilmesi tavsiye edilmiştir.³⁹ Böylece insanların kazanç sağlamalarına ve fayda görmelerine neden olacak şeyleri Aşera ile ilişkilendirmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır.

Aşera aynı zamanda putperestlerin, mal kaybetme korkusu üzerinden insanları nasıl istismar ettiklerine dair de veri sunmaktadır. Putperestler Aşera adını verdikleri kutsal ağaçların veya yeni meyve veren her ağacın ilk mahsulünün bir kısmını putlara sunmayı, bir kısmını da tapınakta yemeyi zorunlu kılmıştır. Bu kurala uyulmaması durumunda ağaçların kuruyacağı, meyvelerinin azalacağı veya afetlerle yok olacağı yönünde asılsız korkular yayarak insanların bu uygulamaları yapmalarına neden olmuşlardır. Yahudi hukuku ise bu batıl korkuları kırmak için ağaçların ilk üç yıllık meyvesinin tüketilmesini yasaklayarak bu meyvelerin yakılmasını emretmiştir. Üç yıl kuralı aynı zamanda, putperestlerin ağaçları tılsımlarla normalden daha hızlı meyve verme arayışına karşı da getirilmiştir. Zira putperestler meyve veren bir ağaç dikildiğinde ağacın etrafına çürümüş bir şeyin serpilmesini, ağacın hızla büyümesine ve meyve vermesine olanak sağlayan bir tür tılsım olarak değerlendirmişlerdir. Ancak yasayla birlikte bu türden uygulamalara başvurularak ağacın büyümesini ve meyve vermesini hızlandırma ihtiyacı ortadan kalkmıştır. Bu kural belirlenirken İsrail topraklarındaki yaygın tarım yöntemleri (dikme, aşılama vb.) esas alınarak kural, ağaçların genelde ilk üç yıl içinde ürün verdiği gerçeğine dayandırılmıştır. Putperestlerin felaket senaryolarına karşılık Tevrat'ta kurala uyulması halinde yani ilk meyvelerin telef edilmesi halinde ağaçların daha bereketli olacağı haber verilerek dördüncü yılın mahsulünün helal kılındığı belirtilmiştir.⁴⁰ Böylece Yahudi şeriatı putperestlerin doğal süreci hızlandırma vaatlerini anlamsız kılmış ve insanları bu tür gizemli müdahaleler yerine doğanın kendi işleyişine güvenmeye, zihinlerini hurafe ve sihir odaklı inanç sistemlerinden arındırarak rasyonel bir tevekkül zeminine oturtmaya çalışmıştır.

³⁹ İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 7:10-14; Sipahioğlu, "Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar", 186-187.

⁴⁰ İbn Meymün, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:37. İlgili *mitsva* için bkz. İbn Meymun, *Sefer ha-Mitsvot*, ase: 119; lo tease 192; Tevrat pasajı için bkz. Lev.19:23-25.

Toprağın ilk ürünlerinin Tanrı'ya sunulmak üzere tapınağa getirilmesi yönündeki emir de yine bu kapsamda değerlendirilmelidir.⁴¹ Burada Tanrı'nın tedrici olarak putperest eylemleri ortadan kaldırmaya çalıştığı görülmektedir. Zira insanlar geçmişteki alışkanlıklarından dolayı sahip oldukları ilk mahsul, ilk oğul gibi en değerli şeyin bedelini ödemezlerse başlarına bir felaket geleceğine dair köklü bir korku içindedirler. Tanrı da bu ritüeli tamamen yasaklamak yerine bir nevi “Evet, ilkler benimdir ama bunları putlara değil, bana sunacaksınız” diyerek hem insanların sunu yapma ihtiyacını karşılamakta hem de eylemin merkezini putlardan alarak kendisine yöneltmektedir. Üçüncü yılda ondalık ayrıldığında bunları Levililere, yabancılara, öksüzlere ve dul kadınlara vereceksin emriyle de⁴² şükür nesnesi olarak görülen hadiseye sosyal dayanışma boyutunu eklenmiş olmaktadır. Böylece büyüsel bir korunma amacı güden eylem, toplumsal bir hayır ve mülkiyetin gerçek sahibinin Tanrı olduğunu itiraf etme eylemine evrilmiştir. Ayrıca putperestlerin ilk meyve putlara sunulmazsa ağaç kurur iddiası boşa çıkarılarak ağaçların bereketli olması ile putlar arasında kurulan bağ koparılmıştır.

Farklı bitki türlerinin birbirine aşılanması ve farklı tohumların bir arada ekilmesine yönelik yasakların da putperest ritüellerle bağlantısı bulunmaktadır. Buna göre Sabiiler bir ağaç türünü diğerine aşılama işlemini yıldızların belirli konumlarını gözeterek tütsüler, dualar ve bir cariyeye gerçekleştirilen cinsel ritüeller eşliğinde icra edilen bir tören olarak uygulamışlardır. Şeriat da insanları hem putperest âdetlerinden hem de bu ayinler esnasında gerçekleştirilen gayri ahlaki eylemlerden uzaklaştırmak için bu tür bir yasağı getirmiştir. İki farklı türün aşılmasının yanı sıra iki farklı tohumun birbirine komşu dahi olsalar yan yana ekilmesi de yasaklamıştır. Zira Sabiiler tarlanın bereketlenmesi için arpa ile üzümün birlikte ekilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu nedenle de farklı tohumların birlikte ekilmesi haram kılınmıştır.⁴³ Bu durum Yahudiliğin hem putperest kökeni tasfiye etme noktasındaki kararlılığını hem de hayatın en ince detayına inen tikel yasaklar aracılığıyla inananların zihin dünyasının pagan etkilerden bütünüyle arındırılmasının hedeflendiğini göstermektedir.

Şeriattaki kılık-kıyafet ve süslenme ile ilgili kurallar da ilk bakışta sadece şekilsel görünse de aslında putperestlik karşıtı bir strateji barındırmaktadır. Örneğin Yahudi hukukunda kadınların erkeklere has kıyafet ve aksesuarları kullanmaları ile erkeklerin kadınlara has olan kıyafet ve aksesuarları kullan-

⁴¹ Yas.26.1-2.

⁴² Yas.26.12.

⁴³ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:37. İlgili mitsva için bkz. İbn Meymun, *Sefer ha-Mitsvot*, lo tease: 215, 216; Tevrat pasajı için bkz. Lev.19:19; Yas.22.9.

maları yasaklanmıştır.⁴⁴ Buna göre kadınların sarık, takke, zırh gibi erkeklerle özgü aksesuarları kullanması veya saçlarını erkekler gibi kazıtması yasaktır. Aynı şekilde erkeklerin de kadınlara özgü renkli kıyafetler, bilezikler ve benzeri takıları takması yasaklanmış olup hangi objenin hangi cinsiyete ait olduğu yaşanan bölgenin örf ve adetlerine göre belirlenmiştir. Ayrıca bir erkeğin yaşlılık belirtisi olan beyaz saç tellerini veya sakallarını koparması veya saçını siyaha boyaması da kadına has bir çaba olarak görülerek cezai işleme tabi tutulmuştur.⁴⁵ Karşı cinslerin birbirine benzememesi yönündeki bu yasaklar, putperest metinlerde erkeklerin Venüs huzurundayken kadın kıyafetleri, kadınların da Mars huzurundayken erkek kıyafetleri giymelerinin emredilmesiyle ilişkilidir. İbn Meymun ayrıca kıyafet değişikliğinin illetini şehveti harekete geçiren ve türlü türlü kötülükler doğrudan bir eylem olmasıyla da ilişkilendirmiştir.⁴⁶ Benzer bir mantık dövme ile ilgili olarak da karşımız çıkmaktadır. Dövme yapmak Yahudi olmayan toplumların kendi ilahları için yaptıkları, kendilerini o ilaha adanmış birer köle gibi tescillemek için kullandıkları bir âdet olarak görülerek yasaklanmıştır.⁴⁷

Dini hükümlere göre, putları ve onlara ait her türlü nesneyi yok etmek temel bir görevdir. Bu zorunluluk İsrail topraklarında putperestliğin kökü kazınana kadar devam ederken, İsrail dışındaki topraklarda sadece ele geçirilen bölgelerle sınırlı tutulmuştur.⁴⁸ Putlardan veya onlara sunulan adaklardan (hayvan parçaları, deri, kemik vb.) herhangi bir maddi kazanç elde etmek kesinlikle yasaktır. Hatta yasaklı bir nesnenin helal olan binlerce eşya ile karışması durumunda karışımın tamamının kullanılamaz hale geldiği kabul edilerek imha edilmesi emredilmiştir.⁴⁹ İbn Meymun putperestlere ait objelerden ve bu yolla elde edilen kazançlardan faydalanmanın yasaklanmasını, toplumu hem fiziksel hem de zihinsel bir tuzaktan korumayla açıklamaktadır. Buna

⁴⁴ İlgili *mitsva* için bkz. İbn Meymun, *Sefer ha-Mitsvot*, lo tease: 30, 39-40; Tevrat pasajı için bkz. Lev.20:23; Yas.22:5.

⁴⁵ İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 11:1, 12:10; Sipahioğlu, “Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar”, 205, 213.

⁴⁶ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:37.

⁴⁷ İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 12:11; Sipahioğlu, “Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar”, 214. İlgili *mitsva* için bkz. İbn Meymun, *Sefer ha-Mitsvot*, lo tease: 41; Tevrat pasajı için bkz. Lev.19:28.

⁴⁸ İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 7:1; Sipahioğlu, “Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar”, 182. İlgili *mitsva* için bkz. İbn Meymun, *Sefer ha-Mitsvot*, ase: 185; Tevrat pasajı için bkz. Yas.7,5, 12:2.

⁴⁹ Putlarla ilişkili nesnelere dair yasaklar ve bunların uygulama sınırlarına dair bkz. İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 7:2-19; Sipahioğlu, “Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar”, 182-189. İlgili *mitsva* için bkz. İbn Meymun, *Sefer ha-Mitsvot*, lo tease: 25; Tevrat pasajı için bkz. Yas.7:26.

göre insanların genel eğilimi, rastlantısal başarıları sahip oldukları eşyalara veya mekanlara bağlayarak onlarda bir uğur ya da bereket görmektir. Şeriat, putların eritilmesi veya satılmasından elde edilen geliri bile yasaklayarak halkın ticaretten elde edilen başarı ya da zenginliği putun bir lütfu sanması riskini ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Putperestliğe ait en ufak bir süs veya aletin bile eve sokulmaması, bu batıl düşüncelerin zihne sızmasını önleyen bir kalkan işlevi görmektedir. Ayrıca şeriat putperestlikle ilgili nesnelerden sağlanan menfaatleri ve putlardan bir şey alınmasını bir bereket kaynağı değil de kişinin malını tüketecek bir yok oluş sebebi olarak vurgulamıştır.⁵⁰ Bu nedenle de bunlardan elde edilen kazancın kişinin malına dahil olması, bu malın telef olacağıyla ilişkilendirilmiştir.⁵¹

Putperestliğin yok edilmesi ideolojisi ve putperestliğe düşme korkusu Yahudilerin putperest olarak nitelendirdikleri kişilerle olan ilişkilerine de yansımıştır. Bu bağlamda, putperest kutlamaları sırasında hediye alışverişinde bulunmak, karşı tarafın inancını onurlandırmak anlamına gelebileceği gerekçesiyle yasaklanmıştır. Bir Yahudi'nin ancak karşı tarafın düşmanlığından çekindiği zaruri hallerde hediye kabul etmesine cevaz verilmiş fakat bu hediye'nin kullanımı belirli dinî şartlara ve kısıtlamalara bağlanmıştır. Hristiyanlık putperestlik kapsamında değerlendirildiği için pazar günleri ve Hristiyan bayramları çevresindeki ticari faaliyetler de benzer kısıtlamalara tabi tutulmuştur.⁵² Muhtemelen bu tür yasaklamaların arka planında bir putperest'in bayramı sırasında ona ekonomik fayda sağlamanın o kişinin kendi ilahına şükretmesine vesile olmasına neden olmak şeklinde bir düşünce yatmaktadır. Bu da Yahudi hukukuna göre şirket iştirak etmek şeklinde değerlendirilmiş olabilir. Aynı zamanda bu önlemler Yahudilerin putperestlerin yaşam tarzına hayranlık duymasını ve neticede kendi dinî kimliklerinden uzaklaşmasını önlemeye yönelik birer savunma mekanizması olarak da değerlendirilebilir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere husumet gibi bir durumun söz konusu olması halinde toplumun selameti açısından kurallarda kısmi de olsa bir esnekliğin olduğu söylenebilir.

Sonuç

İbn Meymun'un putperestlik teorisi, insanın aşkın olanı kavrama sürecinde ürettiği araçları ortaya koyan analitik ve sosyolojik bir model olarak

⁵⁰ Yas.7:26.

⁵¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:37.

⁵² İbn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 9:2; Sipahioğlu, "Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar", 196. İbn Meymun Müslümanları putperest olarak nitelendirmemiştir. Bkz. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, 212.

değerlendirilebilir. Bu modelin merkezinde Tanrı'yı hoşnut etme arzusuyla daha fazlasını yapma isteğinden doğan bir aşırılık sorunu yatmaktadır. Bu durum iyileşme arzusuyla reçete edilen dozun dışına çıkan bir hastanın, şifa beklediği ilacı zehre dönüştürmesine benzetilebilir. Dolayısıyla ibadette fazlasını yapma arzusunun kişiye fayda sağlamaktan ziyade onun felaketi olan bir hastalığa dönüşebileceği söylenebilir. Bu bağlamda dindarlık, coşku içinde kaybolmak değil de o coşkuyu ilahi yasaların disiplini altında tutabilme iradesi olarak nitelendirilebilir.

İbn Meymun'un yapmış olduğu açıklamalar aynı zamanda putperestlik riskinin hayatın her alanında mevcut olması nedeniyle Yahudi geleneğinin bu konuda sürekli bir teyakkuz halinde olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Tora'da yer alan ve Mişna-Talmud külliyatında detaylandırılan putperestlik türleri, İbn Meymun tarafından özellikle *Mişne Tora* adlı fıkhi eserinde sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Yeme-içmeden kılık-kıyafete, mimariden ziraate kadar hayatın geneline yayılan yasaklar, büyük ölçüde arka plandaki putperest uygulamaları engellemeye yönelik koruyucu tedbirler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada İbn Meymun Tora ve Mişna-Talmud'da örnek olarak zikredilen Kenanlılar, Yunanlılar veya Romalıların yerine güncel bir özne olarak Hristiyanları yerleştirerek aslında putperestliğin devam ettiğini göstermektedir. Bir diğer ifadeyle onun nazarında, uygulamaları taklit edilmemesi gereken kadim putperest halkların günümüzdeki temsilcileri Hristiyanlardır. Dolayısıyla klasik metinlerdeki putperestlikle ilgili yasaklar, tarihin belirli bir dönemine hapsolmuş ve geçerliliğini yitirmiş tedbirler değil de güncel dinî pratiklerde karşılığı bulunan canlı birer vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Meymun'un çizdiği teorik ve kronolojik çerçevenin, Tevrat'ın sunduğu tarihsel anlatıyla birleştiğinde daha anlamlı bir zemine oturduğu görülmektedir. Zira İsrailoğulları kutsal metinde sürekli ifrat ve tefrit arasında savrulan bir halk olarak resmedilmektedir. Bu bağlamda Tevrat'ın sadece ibadet ve iman noktasında bir düzenleme yapmanın ötesinde, Yahudilere kronolojik bir tarih anlatısı sunarak "Aşırılıktan uzaklaşın!" mesajı verdiği söylenebilir. Dolayısıyla putperestliğin Tanrı'yı daha fazla tazim gayesiyle ortaya çıkması, sadece geçmişe dair bir kayıt olarak değerlendirilmeyerek bugüne dair bir uyarı olarak da görülmelidir. Nitekim putperestlik, "Tanrı'yı hoşnut etme adına O'nun koyduğu düzeni insan eliyle zorlamak" ise günümüzde Mesih'in gelişini hızlandırmak adına yapılan siyasi ve dini aşırılıklar bu kapsamda ele alınmalıdır. İlahi süreci insan iradesiyle manipüle etme çabası, İbn Meymun'un *avoda zara* olarak tanımladığı zihinsel sapmanın modern bir tezahürü olarak nitelendirilebilir. Ayrıca tikel yasalar üzerinden putperestliği zihinler-

den silme çabası, insanın hurafeye olan kadim eğilimini hayatın her alanında dizginleme çabası olarak görülebilir. Bu yönüyle modern toplumlarda kutsalın yerini alan bazı sembolik yapılar, İbn Meymun'un yüzyıllar önce deşifre ettiği aracı mekanizmaların işlevsel karşılıkları olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Arık, Durmuş. “Putperestlik”. *Kavram Atlası: Dinler Tarihi I*. 14. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Aydın, Mehmet. “Putperestlik”. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*. 627-628. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 2005.
- Batuk, Cengiz-Köroğlu, Mevlüde. “Bir Yahudi Tanrıçası Olarak Aşera”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2016), 19-36.
- Baytak, İsmail. “Eskiçağ Mezopotamyası'nda Rahip-Kral/Tanrı-Kral Yönetimi ve Devlet”. *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*. ed. L. Gürkan Gökçek vd. 383-396. İstanbul: Değişim Yayınları, 2019.
- Besalel, Yusuf. “Kılayim”. *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/328. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- _____. “Orla”. *Yahudilik Ansiklopedisi*. 2/460-461. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001.
- Binger, Tilde. *Asherah: Goddessess in Ugarit, Israel and the Old Testament*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Çağrı, Mustafa. “İbn Meymûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Mart 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-meymun#1>
- Guttmann, David. “Avodah Zarah as Falsehood-Denial of Reality and Rejection of Science”. *Hakirah* 6 (2008), 119-138.
- Gündüz, Şinasi. *İslam ve Sâbiilik*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Güneş, Kübra. *Yahudilikte 613 Emir ve Yasak: İbn Meymun (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2024.
- “Idolatry”. *The New Encyclopedia of Judaism*. ed. Geoffrey Wigoder. 386-387. New York: New York University Press, 2002.
- İbn Meymûn, Musa. *Delâletü'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- _____. *İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*: *Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlkeleri*. çev. Yaşin Meral vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- _____. *Mishneh Torah: Sefer Hamada*. çev. Eliyahu Touger. Kudüs: Moznaim Publishing, 2010.
- _____. *Mişne Tora*. ed. Yohay Makbilî, Hayfa: Hotsaat Yeşivat Or Vişua' (Mif'al Mişne Tora), 2009.
- Jacobs, Joseph - Broydé, Isaac. “Moses ben Maimon”. *Jewish Encyclopedia*. ed. Jacob Zallel Lauterbach. Erişim 16 Mart 2026. <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/11124-moses-ben-maimon>
- Karlıağa, H. Bekir. “Delâletü'l-Hâirîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

- Erişim 16 Mart 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/delaletul-hairin>
- Kutsal Kitap. Erişim 18 Mart 2026. <https://kutsalkitap.info.tr/>
- Melamed, Yitzhak. "Idolatry and its Premature Rabbinic Obituary". *Jewish Philosophy Past and Present: Contemporary Responses to Classical Sources*. ed. Daniel Frank-Aaron Segal. 126-137. London-New York: Routledge, 2017.
- Meral, Yasin. "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 243-266.
- _____. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2022.
- Patai, Raphael. *The Hebrew Goddess*. United States: Ktav Publishing House Inc., 1967.
- Schwartz, Dov-Schlossberg, Eliezer. "Sources of Maimonides' Concept of Idolatry as Mediation". *The Annual of Rabbinic Judaism* 1 (1998), 119-128.
- Seeskin, Kenneth. "Maimonides". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta-Uri Nodelman. Erişim 16 Mart 2026. <https://plato.stanford.edu/entries/maimonides/>
- Sipahioğlu, Mukadder. "Putperestlik ile İlgili Hükümler ve Yahudi Olmayanlar ile ilgili Yasalar". *İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*: *Yahudiliğin İnanç ve Ahlak İlke-leri*. mlf. Musa ibn Meymun. 151-216. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Spero, Shubert. "Maimonides and the Sense of History". *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 24/2 (1989), 128-137.
- Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Potrait of a Mediterranean Thinker*. Oxfordshire: Princeton University Press, 2009.



Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik Literatürde Kudüs'ün Teolojik Dönüşümü

Safiye Merve ÜLKÜ

Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

[merve.ozkaldi@gmail.com], Orcid ID: 0000-0003-4632-9867



Öz: Yahudi geleneğinin merkezinde yer alan Kudüs, kanonik metinlerde ve Rabbani literatürde yalnızca coğrafi bir merkez değil, ilahi tecellinin (Şekina) yeryüzündeki yegâne ikametgâhı ve yer ile göğün birleştiği bir yer olarak konumlandırılmaktadır. Bu geleneksel tasavvurda şehir ve Mabed aynı zamanda, kurban ibadetinin odağında yer alan ve dindarlığın uygulandığı bir ibadet mekânıdır. Ancak II. Mabed döneminin siyasi krizleri ve teolojik kırılmalarıyla şekillenen Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik literatür, devraldığı bu mirası fiziksel sınırların ötesine taşıyarak Kudüs'e çok katmanlı bir perspektif kazandırmıştır. Bu bildiride, Kudüs'ün Yahudi düşüncesindeki konumunun söz konusu literatürde, Rabbani gelenek ve kanonik külliyattaki merkezietini koruyup korumadığı, önemini bir nebze kaybederek ikincil bir konuma mı itildiği ya da farklı bir düzleme evrilerek yeni bir form mu kazandığı sorunsalı incelenecektir. Çalışmada, Apokrif ve Pseudopigrafik literatürde Kudüs'ün öneminin azalmak yerine, ibadet merkezli vurgudan kademeli olarak eskatolojik ve sembolik bir ağırlığa kayarak yeniden merkezileştiği iddia edilecektir. Bu minvalde, Apokrif ve Pseudopigrafik metinlerdeki Kudüs anlatısının ana akım gelenekten ne ölçüde farklılaştığı, mekânın öneminin azalıp azalmadığı ya da tam tersine, fiziksel gerçekliğinden koparılaraq daha aşkın bir konuma mı taşındığı tartışılacaktır. Literatürdeki Kudüs algısındaki bu değişim süreci, göksel Kudüs ve eskatolojik Kudüs olarak ikili bir tipoloji üzerinden analiz edilecektir. Özellikle IV. Ezra ve II. Baruh gibi metinlerde karşımıza çıkan, el değmemiş ve Tanrı katında saklı tutulan göksel Kudüs tasavvurunun, fiziksel mekânın travmatik kaybına (MS. 70) karşı geliştirilen teolojik bir sığınak olup olmadığı tartışmaya açılacaktır. Sonuç olarak bu çalışma, Apokrif ve Pseudopigrafik literatürde Kudüs'ün, fiziksel bir yıkımın ardından teolojik bir direniş alanı olarak nasıl yeniden inşa edildiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Böylece, sessizliğe bürünen yeryüzü mabedinin yerini alan aşkın Kudüs tasavvurunun, Yahudi eskatolojisindeki rolü ve dindarlık anlayışına etkisi Dinler Tarihi perspektifinden temellendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Apokrif, Pseudopigrafa, II. Mabed Dönemi, Göksel Kudüs, Eskatolojik Kudüs.

Giriş

Yahudi geleneğinin merkezinde yer alan Kudüs, Yahudi düşünce dünyasında bir şehir olmanın ötesinde bir öneme sahip olmuştur. Bu bağlamda kanonik metinler ve Rabbani literatür başta olmak üzere Yahudi literatüründe ilahi tecelli Şekina'nın yeryüzündeki ikametgahı olarak anılmıştır. Böylece Kudüs, yerle göğün birleştiği bir yer olarak her zaman kutsallıkla özdeşleştirilmiştir. Ayrıca, Mabed dolayısıyla şehir, kurban ibadetinin odağında yer alan ve dindarlığın uygulandığı bir yer olma özelliğine sahiptir. Ancak II. Mabed döneminin siyasi krizleri ve medeniyet dönüşümleri, Tanrı'nın ebedi evi olduğu iddia edilen bu mekânın, MS. 70 yılında Romalılar tarafından yerle bir edilmesiyle sonuçlanmıştır. İsrailoğullarının seçilmişliği inancı perspektifinde bu merkezin fiziken yok oluşu, bir Yahudi'nin dünyasında oldukça sarsıcı bir teolojik çelişkinin doğmasına sebep olmuştur. Bu tarihsel ve teolojik kırılma, krizler ve yıkım sonrasında Kudüs'ün merkeziyetini koruyup korumadığı sorunsalını gündeme getirmektedir. Bu durum ise yansımalarını, Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik literatürde Kudüs'e yüklenen varlık ve anlamın dönüşümünde bulmuştur. Literatüre ait metinler, Kudüs'ü coğrafi sınırlara hapsedmekten çıkararak ona yeni bir metafizik ve eskatolojik boyut kazandırmıştır. Şehir, yeryüzünde harabeye dönmüş fakat zihinlerde, göklere uzanan ve geleceğe dokunan bir formda yeniden inşa edilmiştir. Dolayısıyla Kudüs üzerine bu literatürde yapılacak bir inceleme, bir inancın mekânsal kaybına rağmen kimliğini nasıl koruduğunu ve kutsalın coğrafi sınırlarından taşarak nasıl dönüştüğünü anlamak açısından oldukça önemlidir.

Yahudi tarihi üzerine yapılan mevcut çalışmaların büyük bir kısmı, Kudüs'ün yıkımını, dinî perspektiften bakarak ibadetlerin sekteye uğraması ve yeniden düzenlenmesi, siyasi perspektiften bakarak ise büyük bir yenilgi ve sürgün deneyimi olarak ele alma eğilimindedir. Ancak literatürde şehrin yaşadığı trajedinin nasıl bir teolojik inşa sürecini tetiklediği meselesi hala derinlemesine bir analizi beklemektedir. Ayrıca konu büyük ölçüde, Rabbani Yahudiliğin Tora merkezli kurumsallaşması ve kanonik metinler üzerinden ya da erken dönem Hristiyanlığın mekânı manevi merkez haline getirme eğilimleri üzerinden okunmaktadır. Bu baskın yaklaşım, II. Mabed döneminin Apokrif ve Pseudopigrafik literatürün ürettiği alternatif mekân teolojisinin de göz ardı edilmesine sebep olmaktadır. Mevcut literatürdeki bu boşluklar, bizi çalışmanın temel sorusuna yönlendirmiştir: İbadetlerin ve Şekina'nın ikametgahı olarak dinî bir merkez olma vasfını yitirdiği bu süreçte Kudüs, nasıl önemini koruyarak mahiyet değiştirmiş ve yeniden merkezileşebilmiştir? Bu soru, konu-

yu basit bir yas ve sürgün anlatısından çıkararak Kudüs algısını nasıl dönüştürdüğü problemine evrilmektedir. Zira yıkım sadece fiziksel yapılar üzerinde gerçekleşmemiş, Tanrı ve Tanrısına güvenen seçilmiş halk arasındaki ahite de zarar gelmiştir. Dolayısıyla çalışmanın problematiği, Kudüs'ün önemini kaybedip kaybetmediği değildir. Yaşanan travmayla halk üzerinde oluşan büyük hayal kırıklığı, yas ve korkunun, adeta zulme karşı geliştirilmiş entelektüel bir direniş biçimi olarak dinî metinler üzerinden nasıl yenildiği, tabiri caizse ahitin tekrar nasıl yerine konulduğu ve bu doğrultuda da Kudüs'ün zihinlerde hangi bağlamlarda tekrar yeşertildiğidir. Bu bağlamda literatürdeki bu dönüşüm, betimleyici bir tarih anlatısı olarak ele alınmayacaktır. Çalışmanın analitik çerçevesini oluşturan ikili bir tipoloji üzerinden bu değişim incelenecektir. Bunlar, fiziksel yapının yok olmasına karşın fiziksel yapısının mukabilinde olan “göksel Kudüs” ve nihai ve mutlak adaletin mekânı olacak “eskatolojik Kudüs”tür. Bununla birlikte, araştırmanın iskeletini oluşturan bu tipolojiler, verilerin tasnifi için kullanılıyorsa da metinlerin doğası gereği söz konusu kategorilerin sınırları her zaman kesin çizgilerle birbirinden ayırlanamamaktadır. Örneğin birçok metinde, Tanrı katında saklı tutulan göksel Kudüs tasavvurunun aynı zamanda zamanın sonunda yeryüzüne inecek olan eskatolojik Kudüs ile özdeşleştirilmesi, mekânın aşkınlığı ile eskatolojik beklenti arasında tipolojik olarak kurduğumuz sınırları muğlaklaştırmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada metinler analiz edilirken geçişken bir fenomenolojik okuma tercih edilmiştir.

Araştırmanın kapsamı zamansal olarak, Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik literatürde MÖ. 2. yüzyıl ile MS. 2. yüzyıl aralığında üretilen metinlerle sınırlandırılmıştır. Sınırlandırma yapılmasının nedeni, MS. 70 yılı öncesi krizlerin ve Mabel'in yıkımının yarattığı dehşete verilen ilk ve muhtemelen sansürsüz tepkinin bu dönemde şekillenmiş olmasıdır. Bu tarih aralığının seçilmesinin temel nedeni ise II. Mabel döneminin son evresi ile MS. 70 yıkımını takip eden ilk yüzyıl olmak üzere, Kudüs teolojisindeki kurgusal ve yapısal dönüşümü iki farklı dönem üzerinden mukayeseli olarak görebilmektir. İkinci bir sınırlandırma metinlere uygulanmıştır. Bu doğrultuda, belirlenen zaman aralığında üretilen yaklaşık ellinin üzerinde metin taranmış fakat çalışmanın hacmi ve odak noktası göz önünde bulundurularak, Kudüs temasına doğrudan değinen ve mekân üzerinden bir teoloji üreten metinler analize dahil edilmiştir.

Çalışma esas itibarıyla, Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik literatürde Kudüs'ün çeşitli zulümlere şahitlik ettiği ve sonunda yıkıma uğradığı tarihsel bir süreçte, mahiyet değiştirerek farklı bağlamlarda yeniden merkezileştiğini savunmaktadır. Ana argüman, Yahudi dindarlığının mekânsız kalmadığı, ak-

sine taşınabilir hale geldiği yönündedir. Çalışmanın özgünlüğü ise Kudüs'ün adeta ruhunu kaybetmesine neden olan yıkımı, ona aslında yeni bir ruh kazandıran bir perspektiften okumasında yatmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın tezi, ibadet merkezli fiziksel yapının, kademeli olarak eskatolojik ve sembolik bir düşünceye kaydığıdır. Böylece Kudüs'ün göksel boyuta taşınmasıyla ilki MÖ. 586/7'de ve ikincisi MS. 70'te yıkılmasıyla sonuçlanan travmalara son verilmiştir.

Çalışmanın metodolojik zemini, Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik kulliyatı fenomenolojik ve karşılaştırmalı bir analize tabi tutmak üzerine kuruludur. Analiz, metinlerde Kudüs'ü ifade etmek için kullanılan Siyon, Kutsal Şehir, Mabed, Rabbin Dağı, Seçilmiş Yer ve İzzet Tahtı gibi terimlerin yanı sıra ebedi kalıcılığı simgeleyen Yeni Kudüs gibi anahtar kavramlar üzerinden yürütülecektir. Çalışma, iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, somut mekânın kaybına karşı teolojik bir sığınak olarak geliştirilen göksel Kudüs tasavvuru analiz edilecektir. Ardından kutsallığının zamanın sonuna ötelendiği eskatolojik Kudüs beklentisi üzerinde durulacaktır. Böylece çalışma, iddia edilen değişimi fenomenolojik bir bütünsellik içinde takip etmeyi sağlayarak bütüncül bir resim sunacaktır.

1. Göksel Kudüs

Yahudi geleneğine göre I. Mabed kral Süleyman tarafından yapılmıştır. Bu Mabed, Babilliler tarafından MÖ. 586 yılında yıkılmıştır. MÖ. 515 civarlarında Mabed ikinci kez inşa edilmiştir. II. Mabed de MS. 70 yılında yıkılmıştır. Mabed'in ikinci kez yıkılışıyla Yahudiler büyük bir travmayla karşı karşıya kalmışlardır. Yakın bir zaman dilimi içerisinde yeni bir Mabed inşa edilememesi, bu travmayı alternatif düşüncelere yönelerek atlatma girişimlerine sebebiyet vermiştir. Söz konusu durum, yalnızca kutsal mekânın yitilmesi ve ibadetlerin icra edilememesi değil, ilahi olanla kurulan bağın kopuşunu da temsil etmektedir. Bu doğrultuda, dindar zihin Tanrı'yı koyacak yeni bir yer aramış ve durumu dönüştürerek Mabed'i fiziksel sınırlarından gökyüzüne taşımıştır.

Öte yandan göksel Kudüs anlayışına geçiş aşamalarının tüm Yahudi gruplar tarafından benimsendiğini iddia etmek zordur. Nitekim dönemin apokaliptik metinleri göksel bir boyuta taşırken, eşzamanlı üretilen diğer bazı metinlerde Kudüs'teki Mabed'in yeniden inşası umudunun hala devam ettiği gö-

rılmaktadır.¹ Bu doğrultuda Kudüs'ün metafizik boyuta taşınmasının izi sürülecektir.

1.1. MS. 70 Travması ve Yıkımın Teolojik Analizi

MS. 70 yılında Mabet'in yıkılması, IV. Ezra metninde yas tutan kadın sembolizmi üzerinden kişileştirilerek aktarılmaktadır. Metin, Romalıların baskılarından endişe eden metin müellifleri, metinde Roma yerine Babil ismini kullanmaktadır. Anlatıda Ezra ıssız bir tarlada karşılaştığı, üstü başı perişan, saçlarını yolan ve biricik oğlunu düğün gecesinde kaybetmiş olmanın acısıyla feryat eden bir kadın görür.² Bu, esasında yıkılmış olan Kudüs'ün, o kadın üzerinden kurgulanan temsildir. Zira Melek Uriel'in Ezra'ya yaptığı açıklamaya göre de yas tutan bu kadın Siyon'u, oğlunun ölümü ise Kudüs'ün fiziksel yıkımını temsil etmektedir.³ Ezra'nın kadına teselli verme çabaları ve ardından gelen ağrı, toplumsal bellekte Kudüs'ün yıkımı üzerine oluşan boşluğun nasıl algılandığını yansıtmaktadır. Metin, yıkımı ve kaybı siyasi bir yenilgi olarak değil, bir annenin evladını kaybetmesi üzerinden kişisel bir noktadan anlatmaktadır.

Metinde aktarılan keder, yerini Ezra'nın kadını teselli etmeye çalışırken bir anda gerçekleşen mucizeye bırakır. Anlatıya göre, yas tutan kadın ortadan kaybolur ve yerinde devasa, parıltılı, mimarisi insan zihnini aşan muazzam bir şehir yükselir.⁴ Bu, Kudüs'ün, göksel Kudüs'e dönüşümünün ifadesidir. Buna göre, yeryüzündeki acı çeken, yakılıp yıkılan ve oğlunu (halkını) kaybeden şehir göklerde hiç kaybolmayacak olan asıl Kudüs'e dönüşmüştür. Bu yeni merkezin güvencesi, meleğin dilinden Ezra'ya şu ifadelerle açıklanmaktadır: “Yüce Tanrı'nın açıklayacağı kentin kurulacağı yerde insanın yapmış olduğu hiçbir binanın ayakta kalamayacak olmasındandır.”⁵

Olaya farklı bir açıdan yaklaşan II. Baruh⁶ metninde yıkım, Roma ordusuna değil bizzat Tanrı'ya atfedilmektedir. Buna göre bu durum ilahi planın

¹ Konuya dair özellikle kanonik literatürdeki dönüşümün takibi için bk. Mustafa Yiğitoğlu, *Yahudilikte Semavi Mabet Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

² IV. Ezra 9:38-10:59.

³ IV. Ezra 10:44.

⁴ IV. Ezra 10:25-27.

⁵ IV. Ezra 10:54.

⁶ A. F. J. Klijn, “2 (Syriac Apocalypse of) Baruch”, *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. 1*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1983), 615-652; R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, c. 2 (Pseudepigrapha) (Oxford:

bir parçasıdır. Metne göre, düşman ordusu şehre girmeden hemen önce, dört melek mabedin dört köşesine inmiş ve kutsal eşyaları (ahit sandığı, tütsü sunağı vb.) yeryüzünden alarak saklamışlardır. Dahası melekler, şehrin duvarlarını bizzat kendileri yıkmıştır. Çünkü Tanrı'nın evi, bir insan ordusu tarafından kirletilemeyecek kadar kutsaldır.⁷ Buna göre, şehir ve kutsal eşyalar yok edilmemiş, yalnızca geçici bir süreliğine adeta bir depoya kaldırılmıştır. Bu durum aynı zamanda Kudüs'ü, eskatolojik bir bekleyişin öznesi haline de getirmektedir. Ayrıca, Romalıların esasında istediğini elde edemediğini, onlara yalnızca bir illüzyon gösterildiğini düşündürmektedir. Zira Tanrı, Baruh'a yeryüzünde yıkılan bu yapının gerçek Kudüs olmadığını ilan etmektedir.⁸ Asıl şehrin, yaratılışın başlangıcında Aden bahçesi ile birlikte hazırlandığını ve fiziksel yıkımdan münezzeh bir biçimde gökte saklandığını vurgulamaktadır.⁹ Metinde aktarılan bu açıklama, dünyevi yapının en başından beri göksel ve eskatolojik bir yapının izdüşümü veya zayıf bir gölgesi olduğunu gösterecek, yıkımın yarattığı umutsuzluğu aşma girişimi olarak yorumlanabilir.

Kudüs'ün kaybı farklı metinlerde farklı şekillerde izah edilmeye çalışılmaktadır. Bunun bir örneği, III. Baruh¹⁰ metninde karşımıza çıkmaktadır. Metinde Baruh, yeryüzünde yıkılan mabedin ve harabeye dönen Kudüs'ün başında ağıt yakarken tasvir edilmektedir. Ardından o, bir melek rehberliğinde gökyüzünün katlarına doğru göksel bir yolculuğa çıkarılır. Baruh'a, gökte beşinci kata kadar ulaştığı bu yolculukta, yeryüzü mabedindeki uygulamaların yerini eksiksiz işleyen bir göksel litürjinin aldığı gösterilmektedir.¹¹ Yeryüzünde yıkılan fiziksel sunağın yokluğu, Başmelek Mihael'in inananların sevaplarını, dualarını ve erdemlerini devasa bir kâsede toplayarak Tanrı'ya sunduğu göksel bir sunak imgesiyle doldurulmaktadır.¹²

Sonuç olarak, incelediğimiz metinlerin ortak çabası, Mabel'in yıkılması sonrasında ortaya çıkan travmayı hafifletebilmektir. Kudüs'ün yıkılışı, dindar-

The Clarendon Press, 1913), 470-526; *The Apocryphal Old Testament*, ed. H. F. D. Sparks (Oxford: Clarendon Press, 1984), 835-895.

⁷ II. Baruh 7:1; 80:1-2. Klijn, "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch", 648.

⁸ II. Baruh 4. bölüm. Klijn, "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch", 622.

⁹ II. Baruh 4:3. Klijn, "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch", 622.

¹⁰ H. E. Gaylord, "3 (Greek Apocalypse of) Baruch", *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments* c. 1, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1983), 653-679; Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, 527-541; *The Apocryphal Old Testament*, 897-914.

¹¹ III. Baruh (Slavca) 11. bölüm; (Grekçe) 11-12:5. Gaylord, "3 (Greek Apocalypse of) Baruch", 674, 675.

¹² III. Baruh (Slavca) 11:8-9; (Grekçe) 11:8-9. Gaylord, "3 (Greek Apocalypse of) Baruch", 674, 675.

ları daha büyük bir şevkle gökteki Kudüs'ü aramaya itmiş, böylece büyük bir kriz alternatif düşüncelerle aşılmaya çalışılmıştır.

1.2. Göksel Arketip ve Ezeli Şehir

Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik literatürde Kudüs'ün gökselleştirilmesinin ardından varlık durumu da yeniden kurgulanmıştır. Bu metinlerde geliştirilen temel argüman, yeryüzündeki fiziksel Kudüs'ün ve Mabel'in, aslında ilahi düzlemde ezelden beri var olan “gerçek” bir modelinin bir kopyası olduğudur. Yani yeryüzündeki yapı, gökteki arketipinin bir yansımasıdır. Böylece ontolojik öncelik artık gökteki arketipe verilmiştir.

Yeryüzü mabelinin göksel bir plana dayandırılarak aralarında oluşturulan paralellik, Bilgelik kitabında yeryüzü Mabeli ile gökyüzü arasında şu sözlerle paralellik kurulmaktadır: “Kutsal dağında bir tapınak kurmamı, Çadırını kurduğun kentte bir sunak yapmamı buyurdun. Başından beri hazırladığın Kutsal taşınabilen tapınağın bir örneği olacaktı.”¹³ Böylece Tanrı'nın kutsal konutu, yeryüzünde bulunan beşerî bir yapım olmaktan çıkarılarak yaratılmış öncesi bir varlık düzlemine taşınmaktadır. Ayrıca bu durumda Kudüs'ün kutsallığının kaynağı da yeryüzü değil gökyüzüdür. Bir başka deyişle, eğer yeryüzündeki Kudüs kutsalsa, bu sadece göksel olanın formunu yansıttığı içindir. Bu durumda Romalıların tahrip ettiği yapı yalnızca bir yansımadır. Gökteki asıl olanın mevcudiyetine bir hanel gelmemiştir. Böylece yeryüzündeki tahribat geçici bir tarihsel olguya dönüştürülmüştür.

Göksel Kudüs'ün dış müdahaleye kapalı oluşuna dair en belirgin iddialardan biri Süleyman'ın Kasideleri¹⁴ metninde bulunmaktadır. Yeryüzünün tahrip edilebilirliğinin karşısında göksel olanın sarsılmaz oluşu şöyle ifade edilmektedir: “Kutsal mekânını hiç kimse yozlaştıramaz ey Tanrım; Onu değiştiremez ve başka bir yere koyamaz. Çünkü (insanın) onun üzerinde hiçbir kudreti yoktur; Zira Sen, özel mekânları yaratmadan önce kutsal mekânını tasarladın. Kadim olan, kendisinden daha aşağıda olanlarca yozlaştırılmaz.”¹⁵ Böylece yeryüzündeki mekân meşruiyetini, kadim göksel Kudüs'ten almaktadır.

¹³ Bilgelik 9:8.

¹⁴ J. H. Charlesworth, “Odes of Solomon”, *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* c. 2, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1985), 725-771.

¹⁵ Süleyman'ın Kasideleri 4:1-2. Charlesworth, “Odes of Solomon”, 736.

Göksel arketip düşüncesinin ifadelerinden biri İbrahim'in Apokalipsi¹⁶ metninde karşımıza çıkmaktadır. Metinde göksel bir yolculuğa çıkarılan İbrahim'e, yeryüzü mabedinin putperest ordular tarafından yakıldığı, kutsal eşyaların yağmalandığı ve şehrin ıssız bırakıldığı gösterilir.¹⁷ Ancak yıkım, yerini Tanrı'nın İzzet Tahtı'na ve ateşten yaratılmış meleklerin tahtın etrafındaki litürjisine bırakır.¹⁸ Burada okuyucuya, her ne kadar yeryüzünde yıkım olsa da gökyüzünde ibadetin ve işleyişin durmayacağı mesajı verilmektedir. Böylece, ilahi düzen, düşmanın asla ulaşamayacağı aşkın bir mekânda kesintisiz biçimde işlemeye devam etmektedir.

Âdem ve Havva'nın Hayatı¹⁹ metninde de göksel Kudüs'ten bahsedilmektedir. Eskatolojik bir kurguya sahip olan metinde, ölümünün ardından Adem'in ruhu melekler tarafından üçüncü gökteki cennete taşınır ve burada bağışlanır.²⁰ Bu bağlamda tasvir edilen cennet, göksel Mabel'dir ve yeryüzü Kudüs'ü için aşkın bir model teşkil etmektedir. Metin şehri, göksel Mabel'in yeryüzündeki izdüşümü olarak betimlemektedir.²¹

Analiz edilen metinlerde inşa edilen göksel Kudüs ve arketip kurgusunun işlevinin, yıkılan Mabel'in travmasını avantaja çevirmek olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Kudüs ebedi ve ezeli bir hakikat haline getirilmiştir. Kudüs'ün gökyüzüne transferiyle yeryüzünde oluşan boşluk, artık belirli bir coğrafi mekân gerektirmeyen Yasa'ya mutlak itaat, bireysel erdem ve dua merkezli yeni bir dindarlık formuyla doldurulmuştur. Dolayısıyla II. Mabel dönemi Yahudiliğinin kurumsallaşması ve ürettiği yeni dindarlık tanımı, ritüel ve

¹⁶ R. Rubinkiewicz, "The Apocalypse of Abraham", *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. 1*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1983), 681-705; *The Apocryphal Old Testament*, 363-391.

¹⁷ İbrahim'in Apokalipsi 27:1-3. Rubinkiewicz, "The Apocalypse of Abraham", 702.

¹⁸ İbrahim'in Apokalipsi 18:1-3. Rubinkiewicz, "The Apocalypse of Abraham", 698.

¹⁹ M. D. Johnson, "Life of Adam and Eve", *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works c. 2*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1985), 249-295; Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, 123-154; *The Apocryphal Old Testament*, 141-167; Cengiz Batuk, "Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2006), 51-96.

²⁰ Âdem ve Havva'nın Hayatı (Apokalips) 37:5. Johnson, "Life of Adam and Eve", 291.

²¹ Âdem ve Havva'nın Hayatı (Vita) 26:1.

Mabed merkezli olmaktan sembolik ve bireysel temelli olmaya geçişi sağlayan bir köprü işlevi görmüştür.

2. Eskatolojik Kudüs

MS. 70 yılında Mabed'in yıkılması ile kurban başta olmak üzere Mabed merkezli ibadetlerin aniden kesilmesi, Yahudi dindarlığında yeni bir dönemin doğmasına neden olmuştur. Yeni koşullardan doğan bu durum sonucunda bir içselleşme süreci yaşanmıştır. Artık sadaka, tövbe ve ahlak gibi bireysel yaşam pratikleri öne çıkmıştır. Diaspora tecrübesiyle birlikte Kudüs, inananın her yere beraberinde götürebildiği bir kimlik ve hafıza nesnesine dönüşmüştür. Böylece bir Yahudi, yabancı topraklarda dahi kendi dinî merkezini muhafaza edebilmiştir.

Fiziksel merkezden zorunlu kopuş, Yahudi inancında yeni bir aidiyet formu oluşturmuştur. Göğe taşınarak tamamen soyutlanan ve dindarla ve dünyayla fiziksel bağı kalmayan şehir, inananın dünyasına dokunan ve gündelik yaşamına etki edecek bir konuma yerleştirilmiştir. Bu da eskatolojik Kudüs mefhumu ile mümkün olmuştur. Böylece dindar, zamanın sonunda gelecek göksel ve eskatolojik Kudüs'ü beklemeye ve yaşamını bu doğrultuda yönlendirmeye başlamıştır. Bu yeni inanışta, Kudüs'ün kaybı zamanın sonunda ilahi bir müdahale ile telafi edilecektir. Yahudi apokaliptik literatürde bu süreç, Tanrı eliyle gerçekleştirilecek "Yeni Ev" in gelişine hazırlık teşkil eden geçici bir dönemdir. Dolayısıyla Kudüs'ün bu dönüşümünün, diasporadaki Yahudi kimliğini nasıl ayakta tuttuğu ve şehrin gelecekteki inşasının, dindarlığın ahlak anlayışıyla nasıl ilişkilendirildiği ortaya koyulacaktır. Bu bağlamda metinlerde karşımıza çıkan farklı yaklaşımlar, farklı akımların karşılaştıkları koşullara ve kültürlerine göre verdikleri yanıtlar olarak değerlendirilmelidir.

2.1. İkame Teolojisi ve Diasporanın Hafızası

Mabed'in yıkılışıyla mabed merkezli ibadetlerin askıya alınması, Yahudi teolojisinde Tanrı ile iletişim kurma biçiminde köklü bir paradigma değişimine yol açmıştır. Zira Tanrı ile kurulan iletişimin ve günahlardan arınmanın aracı olan kurban ibadetinin uygulanması imkânsız hale gelmiştir. Bu durum rahip sınıfına dayalı ibadet ve dindarlığın bitmesine, bireyin kendi sorumluluğuna dayalı içsel bir dindarlığın oluşmasına neden olmuştur. İbadet boyutunda oluşan boşluk ise ritüelin ikamesi ile doldurulmaya çalışılmıştır. Bu da fiziksel uygulamaların yerini niyet ve ihlase bırakmasıyla sonuçlanmıştır.

İkame teolojisinin en çarpıcı örneklerinden biri, Azarya'nın Duası metninde yer almaktadır. Metinde Azarya, kurban sunacak bir mekânın ve yetkili

bir rahip sınıfının yokluğunu şu şekilde ifade etmektedir: “Şimdi ne kralımız, ne peygamberlerimiz ne de önderlerimiz var. Ateşte kurban yakmak, adak sunmak, armağan vermek, buhur yakmak için tapınağımız yok. Sana adaklar sunup bağışlamanı elde etmek için bir yerimiz yok. Ama biz sana tövbe eden ruhlarımızla, övünçlülükten vazgeçen pişman yüreklerimizle ve alçakgönüllülükle yalvarıyoruz, Yalvarışımız kurban edilen koçların, öküzlerin ve binlerce semiz kuzunun yerini alsın. Tövbemizi kabul et, bugün nefsimiz sana kurban olsun...”²² Burada kurban ibadetinin yerini tövbenin aldığı çok net biçimde görülmektedir. Nitekim kutsallık, Mabel’den kalbe aktarılmış görünmektedir. Benzer bir tutum, Manaşşe’nin Duası’nda²³ da kendini göstermektedir. Metinde klasik kurban sunularının yerini “Şimdi kalbimin dizlerini senin önünde büküyor, senin inayetini diliyorum”²⁴ tabirinde ifade edildiği gibi kalp almakta-
dır. Metinlere göre kurban artık hayvanın kanı değil, dindarın kendi pişmanlığı ve tövbesidir. Bu mekândan yoksunlaşma süreci, Tanrı ile olan bağı her yerde ve her koşulda kurulabilecek bir zemine taşımıştır. Böylece maddi olanın (hayvan/mekân) kaybı, manevi olanın (tövbe/etik) ikamesiyle sonuçlanmıştır.

Dindarlık modelinin bireyin şahsına yüklenmesi, Yusuf ve Asenat metninde²⁵ güçlü bir sembolizmle karşımıza çıkmaktadır. Metinde putlarını kırarak tövbe eden Asenat’ı ziyaret eden melek, şu sözlerle ona yeni bir misyon yüklemektedir: “Ve artık adın Asenat olarak çağrılmayacak, bilakis adın Sığınak Şehir olacak; çünkü pek çok ulus sende Yüceler Yücesi Rab Tanrı’ya sığınacak ve Rab Tanrı’ya güvenen pek çok halk senin kanatların altında korunacak ve tövbe namına Yüceler Yücesi Tanrı’ya bağlananlar, senin surlarının ardında muhafaza edilecekler.”²⁶ Bu isimlendirme, sadece bir unvan tahsisi değildir. Kudüs’ün veya Yasa çerçevesinde çizilen sığınak şehirlerin²⁷ en temel fonksiyonu olan ilahi koruma ve merkez olma vasfının, coğrafi bir yapıdan kopararak ihtida etmiş bir kadının kimliğine transfer edilmesidir. Ayrıca

²² Azarya’nın Duası 1:15-17.

²³ J. H. Charlesworth, “Prayer of Manasseh”, *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* c. 2, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1985), 625-637.

²⁴ Manaşşe’nin Duası 11. Charlesworth, “Prayer of Manasseh”, 634, 637.

²⁵ C. Burchard, “Joseph and Aseneth”, *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* c. 2, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1985), 177-247.

²⁶ Yusuf ve Asenat 15:7. Burchard, “Joseph and Aseneth”, 226-227.

²⁷ Bk. Çölde Sayım 35. bölüm; Tesniye 4:41-43, 19:1-14; Yeşu 20:1-9.

sığınak artık Kudüs değil, Tanrı'ya yönelen tövbedir. Bu bağlamda herkesin imanı ve tövbesi, kendi sığınağı haline gelmektedir.

Dindarlık tanımının dönüşümünün okunabildiği bir diğer metin de Pseudo-Phocylides'tir.²⁸ Metin adaleti, dürüstlüğü ve komşu hakkını en yüce dindarlık formu olarak şu şekilde sunmaktadır: “Diline mukayyet ol, sözünü kalbinde gizli tut. Ne adaletsizlik etmeyi dile ne de bu sebeple bir başkasının adaletsizlik etmesine müsaade et...Arınmalar beden için değil, ruhun safiyeti içindir. Bunlar doğruluğun (adaletin) gizemleridir.”²⁹ Burada kutsal mekânın ve kurbanın yerini doğru bir kalp ve temiz ellerin aldığı görülmektedir. Bu çerçevede tamamı değerlendirildiğinde metin, Mabel'in yokluğunu bir kayıp olarak değil, dindarlığın evrenselleşmesi için bir fırsat olarak algılamaktadır. Bu perspektifte yeniden merkezileşme, artık ne gökyüzünde ne de bir şehirde gerçekleşmektedir. Yeni merkez, her dindarın kendi ahlaki seçimlerinde ve gündelik yaşam pratiğinde yeniden kurulmaktadır. Böylece kutsallık artık yıkılamaz ve ele geçirilemez bir kalede, yani insanın zihin dünyasında ikamet etmektedir.

Yukarıdaki metinlerde görüldüğü üzere Mabel'in yıkımını, ritüelin ikamesi anlayışından alınıp bireylerin düşünce ve eylemlerine yüklenmektedir. Kurbanın yerini alan ahlak, Mabel'in yerini alan tövbe eden kalp sayesinde Yahudi inancı taşınabilir ve her koşulda sürdürülebilir hale gelmiştir. Bununla birlikte bu, diasporadaki veya yıkım sonrası dönemdeki dindarın fiziksel merkezle olan tarihsel bağımlı bütünüyle kopardığı anlamına da gelmemektedir. Yalnızca erişim imkânı ortadan kalkan fiziksel merkez, kişinin kendi yaşam pratiklerine bağlanarak, sürekli ulaşılabilir hale getirilmiştir. Fakat Kudüs'ün ve köklerin unutulması ve buradan uzaklaşılması amaçlanmamış ve nitekim durum da böyle sonuçlanmamıştır. Aksine aradaki mesafe, hafıza aracılığıyla kutsallaştırılarak Kudüs taşınabilir bir kimliğe dönüştürülmüştür. Böylece uzaktaki vatan, kişide her daim muhafaza edilebilmiştir.

Diasporada yaşayan Yahudilerin zihin dünyasında Kudüs'ün ne anlam ifade ettiğinin örneği Tobit kitabında karşımıza çıkmaktadır. Metinde Asur sürgününde (Ninova) yaşayan bir dindarın, Kudüs ve Mabel ile bağımlı, mesafe sebebiyle ibadet merkezli değil, etik bir süreklilik üzerinden nasıl kurduğu

²⁸ P. W. van der Horst, “Pseudo-Phocylides”, *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* c. 2, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1985), 565-582.

²⁹ Pseudo-Phocylides 20-21, 228-229. van der Horst, “Pseudo-Phocylides”, 574, 582.

anlatılmaktadır. Kurban sunma imkânı olmadığı için dindarlık, sadaka³⁰ ve dürüstlük formunda ortaya koyulmaktadır. Bu da ritüel ikamesine örnek olsa da metnin sonunda Kudüs'ün gelecekteki ihtişamına dair sahip olunan eskatolojik umut, metni hafıza bağlamında ele almayı gerektirmektedir. Bu bağlamda Tobit, ölüm döşeğindeyken oğluna Kudüs'ün restorasyonunu şu sözlerle aktarmaktadır: “Yeruşalim’in kapıları safirden ve zümrüitten yapılacak, bütün duvarların değerli taşlarla kaplanacak. Yeruşalim’in kaleleri altından yapılacak, kale burcundaki mazgalı siperler som altından yapılacak. Yeruşalim’in sokakları yakutla ve Ofir’den gelen taşlarla döşenecek, Yeruşalim’in kapıları coşku dolu ezgilerle yankılanacak...”³¹ Tobit’in bu vizyonu, fiziksel olarak uzakta olursa da ahlaki yaşam bu eskatolojik şehrin bir parçası olunabileceğini göstermektedir. Zira kişinin verdiği her bir sadaka ve yaptığı her bir salih amel, Kudüs’ü gelecekteki mükemmel formuna taşıyacak bir araçtır. Dolayısıyla Kudüs’ün diaspora yaşamına tekrar entegre edilmesi ve merkezileştirilmesi, uzak topraklarda yapılan iyiliklerin Kudüs’ün gelecekteki duvarlarına eklenen görünmez taşlar olarak anlamlandırılmasıyla gerçekleşmektedir.

Kudüs’ün hafıza üzerinden kutsallaştırılarak yeniden merkeze koyulmasının bir başka boyutu, Peygamberlerin Hayatı³² ve On İki Ata’nın Vasiyeti³³ metinlerinde görülen anıt mezar ve ataların kemiklerinin taşınması³⁴ temalarıdır. Filistin kökenli Peygamberlerin Hayatı metni, Yeşaya, Yeremya ve Zekeriya gibi figürlerin Kudüs ve çevresindeki mezar konumlarını titizlikle haritalandırarak Kudüs’ü ve çevresini, peygamberlerin hatırasıyla kutsanmış bir

³⁰ Tobit 4:10-11: “Çünkü sadaka insanı ölümden kurtarır ve karanlığa gömülmesini önler. Sadakayı yüce Tanrı’nın katında vermek çok etkili bir sunudur.”

³¹ Tobit 13:16-17.

³² D. R. A. Hare, “The Lives of the Prophets”, *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* c. 2, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1985), 379-399. Metnin Türkçe çevirisi ve ayrıntılı bilgi için bk. Safiye Merve Özkaldı, “Yahudi Apokrifası: Peygamberlerin Hayatı”, *Dinler Tarihi Yazıları -Prof. Dr. Ömer Faruk Harman’a Armağan-*, ed. Durmuş Arık, Yasin Meral (Ankara: Berikan Yayınevi, 2022), 929-952.

³³ H. C. Kee, “The Testaments of the Twelve Patriarchs”, *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature and Testaments* c. 1, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1983), 775-828; Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, 282-367; *The Apocryphal Old Testament*, 505-600; *Yahudi Ataların Vasiyetleri*, der. - çev. Safiye Merve Özkaldı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 151-239.

³⁴ Örnek için bk. Benyamin’in Vasiyeti 12: “Evlatlarım size emrediyorum, kemiklerimi Mısır’dan çıkarın; beni Hebron’da atalarımın yanına gömün’ dedi.”

anıtlar şehri olarak kurgulamaktadır. On İki Ata'nın Vasiyeti'nde ise her ata ölüm döşeğindeyken yanına topladığı oğullarına, kemiklerinin alınarak ata toprağına gömülmesini vasiyet etmektedir. Bu metinlerde görülen peygamberlerin ve ataların mezarları, Kudüs'ün manevi coğrafyasını diasporaya bağlayan bir bağ görevi görmektedir. Ayrıca ataların kemiklerinin sürgün diyarlarından alınıp kutsal topraklara taşınması arzusu, mekânsal aidiyetin sürdürüldüğünü ve korunduğunu göstermektedir. Zira burada diasporada yaşayan Yahudilere verilen mesaj, sürgünün geçici, ataların ebedi istirahatgâhının ise kalıcı olduğudur. Böylece Yahudi zihnin sadakati ve Kudüs, toplumsal bellekte bu kutsal emanetler aracılığıyla canlı tutulmaktadır.

Gentile bir otorite altında, asimile olmadan dindarlığı ve kimliği muhafaza etmek diasporanın en zorlu tarafını oluşturmaktadır. Grekçe Ester kitabında Kraliçe Ester'in, Pers sarayının şaşaası içinde halkının soykırım tehdidine karşı Tanrı'ya oruç ve duada bulunduğu, duasında ise yüzünü sarayın ihtişamından çevirip hayali bir Kudüs sunağına yönelttiği aktarılmaktadır.³⁵ Ester, başka yerde yaşarken dahi ruhen Kudüs'le bütünleşmiş bir halde resmedilmektedir. Burada Kudüs onun kimliğini sürdürmesine yardımcı, asimilasyona karşı bir kalkan³⁶ olmaktadır. Ancak yine de II. Mabed dönemi diaspora literatürü analiz edilirken, üretilen metinlerin dilsel ve kurgusal tarihçesi ile yazarların coğrafi kökeninin, geliştirilen teolojik direniş biçimlerini doğrudan şekillendirdiği unutulmamalıdır. Örneğin, kanonik Ester kitabında Mabed, kurban veya Kudüs vurgusu yer almazken, Grekçe Ester versiyonlarına sunak ve Mabed referanslarının ısrarla eklenmiş olması, Helenistik Yahudiliğin asimilasyon tehdidine karşı kendi varlığını ancak Kudüs merkezli bir teoloji ile meşrulaştırabildiğini göstermektedir.

Sonuç olarak, diaspora literatüründe öne çıkan bütün bu pratikler Kudüs'ü aktif hatırlama ve hafıza öznesine dönüştürmüştür. Her ne kadar şehir artık mimari olarak bulunmasa da dindarın sadakasında, duasında ve atalarına olan bağlılığında ikamet etmeye devam etmektedir. Böylece dindarın zihninde canlı tutulan Kudüs onu asimilasyondan korurken, aynı zamanda bu süreçte

³⁵ Ester C:12-30.

³⁶ Ester'in şu ifadeleri (Ester C:26-27) bunu desteklemektedir: “Sen her şeyi bilirsin, inançsızların beni onurlandırmasından tiksindiğimi biliyorsun; sünnetsizlerin, herhangi bir yabancıya yatağından nefret ettiğimi biliyorsun. Sıkıntı içinde olduğumu biliyorsun, yüksek görevimin simgesinden tiksindiğimi biliyorsun. Kralın sarayına girdiğim zaman bu simge alnımı kuşatıyor, pis bir paçavraymış gibi ondan tiksiniyorum, boş zamanlarımda onu giymiyorum.”

sürekli tekrarlanan dönüş umudu, yaşananların telafi edileceği restorasyon zamanı beklentisini de derinleştirmiştir.

2.2. Eskatolojik Kudüs ve İlahi Mahkeme

Kudüs’e Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik literatürde yüklenen anlamlardan bir diğeri de zamanın sonunda gerçekleşecek olan restorasyon sürecindeki yeridir. Buna göre ahir zamanda “Yeni Kudüs” inşa edilecektir. Fakat bu eskatolojik Kudüs, sadece eski şehrin onarılmış bir versiyonu değildir. Günahın, ölümün ve yozlaşmanın olmadığı bir zamanın başkenti olacaktır. Zira diasporadaki dindar, yeryüzünde yaşadığı acıyı ve yıkımı kendi başına aşamayacağının idrakine vararak, kurtuluş ve acılardan kurtulmuş olma beklentisini metafizik aleme aktarmıştır. Nitekim apokaliptik literatürde Kudüs’ün yeniden inşası, diğer milletlere karşı gösterilecek tarihsel bir güç ve zaferden çıkmış, Tanrı’nın müdahalesiyle bütün yaşananların telafi edileceği bir mahkeme ve yeni bir dünya düzeni anlayışına evrilmiştir. Böylece bizzat Tanrı tarafından inşa edilecek ya da gökten indirilecek, meleklerin koruduğu yıkılmaz ve kendilerine sığınak olacak bir göksel şehir tahayyülü kurgulanmıştır. Metinlerde okunan bu yeni dönüşüm ile yeni bir teolojinin altyapısı oluşmuştur.

Kudüs’ün eskatolojik dönüşümünün tasvirlerinden bir tanesi I. Enoh³⁷ kitabında karşımıza çıkmaktadır. Metne göre Enoh, tarihin sonuna dair gördüğü bir vizyonda, yeryüzündeki “eski evin” melekler tarafından katlanıp götürüldüğünü görür. Onun yerine bizzat Tanrı tarafından getirilen, eskisinden çok daha büyük, sütunları yeni ve ihtişamı benzersiz “yeni ev” kurulur: “Sonra öylece durup o kadim evin dönüşümünü izledim: Tüm sütunlar ve tüm direkler sökülüp çıkarıldı; o evin süsleri paketlenip onlarla birlikte dışarı taşındı ve diyarın güneyindeki belirli bir yere terk edildi. Koyunların Rabbi, ilkenden daha büyük ve daha yüce olan yeni bir ev getirip onu (toprakla) örtülmüş olan ilk konumuna kurana dek izlemeye devam ettim. Onun tüm sütunları yeniydi,

³⁷ E. Isaac, “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch”, *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. 1*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1983), 5-89; Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha*, 163-281; R. H. Charles (ed.), *The Book of Enoch Translated From Professor Dillmann’s Ethiopic Text* (Oxford: Clarendon Press, 1893); George W. E. Nickelsburg - James C. VanderKam, *1 Enoch The Hermeneia Translation* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 55; George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch 1 A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 1-36; 81-108*, ed. Klaus Baltzer (Minneapolis: Fortress Press, 2001); *The Apocryphal Old Testament*, 169-319; Richard Laurence, *İdris Peygamberin İki Kitabı*, çev. Oğuz Eser (İstanbul: İdil Yayıncılık, 2021).

direkleri yeniydi; süsleri de yeni olduğu kadar, yok olup giden o eski evinkilerden daha büyüktü. Tüm koyunlar onun içindeydi.”³⁸ Eski ev ile yıkılan Mabel ve Kudüs, yeni ev ile de Yeni Kudüs temsil edilmektedir. Burada dikkat çekici olan, bu yeni yapının insan eliyle yapılmadığı, ilahi bir müdahaleyle gökyüzünden yere indirildiğidir. Öte yandan burada vurgulanması gereken noktalardan bir diğeri de I. Enoh'taki bu Yeni Kudüs'ün sadece Yahudiler için olmadığıdır. Artık evrensel bir özelliğe sahip olan şehir, tövbe eden ve dindar olan herkesin merkezidir. Böylece şehir artık tek bir etnik kimliğe ait değildir. Ayrıca eski evin katlanıp götürülmesini iki şekilde yorumlamak mümkündür. Bunlardan ilki Mabel'in lağvedilmesini, Roma'nın yıkımı olarak değil fakat bizzat kurumsal kurban kültürünün ve rahip sınıfının kirlendiğine ve yozlaştığına duyulan inanca dayalı ilahi bir tasfiye kararı olarak okumaktadır. Buna göre Mabel ve Kudüs, ibadet bazlı kurumsal işlevini yitirdiği ve saflığını kaybettiği için lağvedilmesi gereken, insani çabalarla ıslah edilemez bir yapıya dönüşmüştür. Bu nedenle buradaki eskatolojik restorasyon beklentisi, tarihsel bir şehrin siyasi bağımsızlığını yeniden kazanması ya da şehrin yeniden inşa edilmesinden ziyade ontolojik olarak kusurlu ve fani olan yeryüzü yapısının yerini göksel ve kusursuz bir arketipin almasıdır. Eski ev anlatısının ikinci bir okumasında ise yeryüzünde tarihte yaşanan bütün acıların ve zulümlerin de onunla birlikte yok olacağı ve yeni evle birlikte refah ve huzur günlerinin başladığı ima edilmektedir. Dolayısıyla bu restorasyon, geçmişin bir kopyası değil, başlangıçtan beri beklenen arketip göksel Kudüs'ün tarih sahnesine inişidir.

Sefanya'nın Apokalipsi³⁹ metninde Kudüs, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki sınırdır. Sefanya'nın vizyonunda şehir, ölümlerin diriltildiği, bedenle ruhun birleştiği ve nihai yargının gerçekleştiği merkez olarak sunulmaktadır.⁴⁰ Ayrıca İbrahim, İshak ve Yakup gibi ataların azap çeken ruhlar için yine Kudüs'te şefaatecekleri belirtilmektedir.⁴¹ Böylece metinde Kudüs, tarihin tüm hesaplarının görüldüğü, haksızlıkların giderildiği ve ilahi düzenin yeniden tesis edildiği bir mahkeme salonuna dönüştürülmüştür.

³⁸ I. Enoh 90:28-29. Isaac, “1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch”, 71.

³⁹ O. S. Wintermute, “Apocalypse of Zephaniah”, *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments* c. 1, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1983), 497-515.

⁴⁰ Sefanya'nın Apokalipsi 10. bölüm. Wintermute, “Apocalypse of Zephaniah”, 514-515.

⁴¹ Sefanya'nın Apokalipsi 11. bölüm. Wintermute, “Apocalypse of Zephaniah”, 515.

Hezekiel'in Apokrifonu'nda⁴² da Kudüs yine ahirete ait olguların gerçekleşeceği merkez konumundadır. Metinde anlatılan meşhur "kör ve topal" alegorisi,⁴³ beden ile ruhun birbirinden ayrılmazlığını ve bu ikisinin ancak Kudüs'ün mukaddes zemininde bir araya gelerek ilahi huzurda yargılanacağını vurgulamaktadır. Anlatıda, bir kralın şölenine davet edilmeyen kör ve topalın iş birliği yaparak gizlice girdiği "Kralın Bahçesi" ve buradaki ziyafet, esasen yeryüzündeki Kudüs'ün ve Mabel'in alegorisidir. Levililer yasasına göre⁴⁴ Mabel'e girmesi kısıtlanan bu "kusurlu" figürlerin kutsal alana sızması, mekânsal kutsallığın bedensel kısıtlamalardan ve rahip sınıfının tekelindeki arınma kurallarından soyutlandığını göstermektedir. Metinde fiziksel engelin veya ritüel temizliğin yerini eskatolojik liyakatin aldığı söylenebilir. Öte yandan Kudüs, yalnızca yaşayanların ibadet ettiği coğrafi bir merkez olmaktan çıkarılmaktadır. Aksine kralın (Tanrı'nın), kör (ruh) ve topal (beden) birbirine bağlayarak yargılaması üzerinden şehir, eskatolojik yargı gününde beden ile ruhun yeniden birleşip diriltileceği mekâna dönüşmektedir.

Kudüs'e yüklenen eskatolojik anlam, İlyas'ın Apokalipsi⁴⁵ metninde doruk noktaya ulaşmaktadır. Metinde Tanrı'nın Arsız Olan'ı (Deccal'i) herkesin gözü önünde yok edeceği, yerin sarsılacağı, güneşin kararacağı anlatılmaktadır.⁴⁶ Metinde Kudüs, Deccal'e karşı verilen son savaşın merkezidir. Deccal şehre saldırdığında, Kudüs ilahi bir koruma kalkanyla çevrilecek ve İlyas ve Enoh'un önderliğinde karanlık güçler burada mağlup edilecektir.⁴⁷ Zaferin

⁴² J. R. Mueller - S. E. Robinson, "Apocryphon of Ezekiel", *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. I*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1983), 487-495.

⁴³ Anlatıya göre, kör ve topal iki adamın bir bahçeye birlikte girip hırsızlık yapması ve ardından kralın huzurunda yargılanmaları anlatılmaktadır. Kral, adil bir yargıcın nasıl davranması gerektiği sorusunu ortaya atarak, bu iki kişinin birleşerek gerçekleştirdiği eylemden dolayı ortaklaşa sorumlu tutulacaklarını belirtir. Bk. Mueller - Robinson, "Apocryphon of Ezekiel", 493-494.

⁴⁴ Levililer 21:16-24.

⁴⁵ O. S. Wintermute, "Apocalypse of Elijah", *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. I*, ed. James H. Charlesworth (New York: Doubleday & Company Inc, 1983), 721-753.

⁴⁶ İlyas'ın Apokalipsi 4-5. bölümler. Wintermute, "Apocalypse of Elijah", 747-753.

⁴⁷ İlyas'ın Apokalipsi 5:32. Wintermute, "Apocalypse of Elijah", 752. İlyas ve Enoh'un Deccal ile savaşıp şehit düşmesi anlatısının, Yeni Ahit'teki Vahiy kitabında (11:3-12) geçen iki şahit kurgusunun etkisiyle metne sonradan eklenmiş bir Hristiyan interpolasyonu olduğu literatürde büyük ölçüde kabul görmektedir. Eserin erken dönem Yahudi çekirdeği ile sonradan uğradığı Hristiyan redaksiyonu arasındaki bu geçişkenlik sebebiyle anlatı, göz ardı edilmemelidir. Aksine bu durum, yeryüzündeki Kudüs'ün nihai ve eskatolojik bir savaş alanı olarak kurgulanması fikrinin yalnızca MS. 1. yüzyıl Yahudi apokaliptiğine özgü kalmadığını, aynı tarihsel travmaları ve coğrafi zemi-

ardından Kudüs, gökten inen ışıkla donatılacak ve ebedi barışın merkezi olacaktır.

Sonuç olarak, yıkımla birlikte Kudüs'ün teolojideki anlamının ve varlığının yeniden tanımlanması zorunlu hale gelmiştir. Yeni bir dindarlık dönüşümünün gerçekleştiği bu süreçte kurban kültürünün ahlaki ve içsel bir erdeme dönüştürülmesi, erişilemez hale gelen fiziksel merkezin anıtlar, vasiyetler ve hafıza pratikleri üzerinden taşınmaya başlanması ve nihayetinde yeryüzündeki şehrin eskatolojik bir mahkemeye evrilecek olması, bu travmaya karşı üretilen teolojik direnişin temel aşamalarıdır. Bu sürecin sonucu, Kudüs'ün Yahudi zihninden, kimliğinden veya dindarlığından silinmesi olmamıştır. Tam aksine, aşkın bir düzleme aktarılarak yıkılamaz bir hale getirilmiştir. Böylece Kudüs'e yüklenen eskatolojik katman, şehri yaşadığı tarihsel travmadan koparıp zamanın sonuna taşımıştır. Böylece, tarihin sonunda yeryüzü ile gökyüzünü birleştiren bir köprü olarak yeniden merkezileştirilmiştir. Öte yandan şehrin gelecekteki görkemli inşası, dindarın bugünkü acılarına anlam katan umut olmuştur. Bu da önceden tek bir mekân ve belirli zamanlara sıkıştırılan kutsallığın, dindarın zihnine, günlük seçimlerine ve davranışlarına etki edecek şekilde yayılmasına neden olmuştur.

Sonuç

Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik literatürde Kudüs'ün hikayesi, fiziksel bir yıkım trajedisinden ziyade, kutsallığın varlık düzlemini değiştirdiği teolojik bir dönüşüm sürecidir. Metinler üzerinden yapılan incelemeler, Kudüs'ün yeryüzündeki somut varlığının, MS. 70 yıkımıyla birlikte yok olmadığını, aksine göksel, eskatolojik ve etik katmanlarla zenginleştirilerek nasıl bir yenden inşa sürecine tabi tutulduğunu ortaya koymuştur. Bu çalışma sonucunda ulaşılan temel yargı, Yahudi Apokrif ve Pseudopigrafik literatürün, MS. 70 trajedisini sadece bir yas nesnesi olarak değil, dindarlığın “taşınabilir ve işgal edilemez” kılınması için bir dönüşüm katalizörü olarak işlediğidir.

Dinler tarihi açısından bu dönüşümün önemli tespitlerinden biri, Kudüs'ün ve kutsallığın “somuttan soyuta”, “yerelden evrensele” ve “mekândan bireye” evrilmesidir. Fakat burada vurgulanması ve ayırt edilmesi gereken husus, esasında somuttan soyuta yani fiziksel Kudüs'ten göksel Kudüs'e taşınan anlamın sonrasında tam tersi bir kurguya taşınmış olmasıdır. Esasında başta yeryüzündeki şehir gökyüzüne taşınırken, anlatıya son kertede ezelden

beri gökyüzünde olan arketip dahil edilerek, tarihin bazı dönemlerinde yeryüzünde yansımalarının yapıldığı gibi bir yere evrilmiştir. Yani soyuttan ve somuta ve sonrasında tekrar soyuta bir dönüşüm yansıtılmıştır. Göksel Kudüs, eskatolojik Kudüs, Yeni Kudüs gibi teolojik motifler, Yahudi kimliğinin sınırlarını aşarak erken dönem Hristiyan apokaliptiğini de doğrudan şekillendirmiştir. Nitekim Vahiy kitabında (21. bölüm) karşımıza çıkan ve zamanın sonunda Tanrı'nın katından incek olan "Yeni Kudüs" imgesi, köklerini bu kriz literatürünün ürettiği eskatolojik şablondan almaktadır.

Dindarlık anlayışı da Kudüs'ün dönüşümünden nasibini almış ve farklılaşmıştır. Kudüs'ün farklı paradigmalara yeniden merkezileştirilmesi, Yahudi dindarlığını doğrudan etkilemiştir. Zira Mabed varken, kurban ve rahip sınıfı üzerinden tanımlanan dindarlık, Mabed'in yokluğuyla bireyin kendisine yüklenmiştir. Ve yine fiziksel ibadetten ahlaka aktarılan dindarlık, Kudüs'ü de kişinin her yere beraberinde taşıyabildiği içsel bir forma büründürmüştür. Bu perspektif, Yahudi dindarlığının tarihsel kırılmalar karşısındaki hayatta kalma becerisinin temelini oluşturmuş ve kutsal mekân algısını fiziksel bir mülkiyetten ebedi bir hakikate dönüştürmüştür.

Kaynakça

- Batuk, Cengiz. "Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (Aralık 2006), 51-96.
- Burchard, C. "Joseph and Aseneth". *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* c. 2. ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1985, 177-247.
- Charles, R. H. (ed.). *The Book of Enoch Translated From Professor Dillmann's Ethiopic Text*. Oxford: Clarendon Press, 1893.
- _____. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, c. 2 (Pseudepigrapha). Oxford: The Clarendon Press, 1913.
- Charlesworth, J. H. "Odes of Solomon". *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* c. 2. ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1985, 725-771.
- _____. "Prayer of Manasseh". *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* c. 2. ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1985,

625-637.

- Gaylord, H. E. "3 (Greek Apocalypse of) Baruch". *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. 1.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1983, 653-679.
- Hare, D. R. A. "The Lives of the Prophets". *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works c. 2.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1985, 379-399.
- Isaac, E. "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch". *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. 1.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1983, 5-89.
- Johnson, M. D. "Life of Adam and Eve". *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works c. 2.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1985, 249-295.
- Kee, H. C. "The Testaments of the Twelve Patriarchs". *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature and Testaments c. 1.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1983, 775-828.
- Klijn, A. F. J. "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch". *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. 1.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1983, 615-652.
- Laurence, Richard. *İdris Peygamberin İki Kitabı*. çev. Oğuz Eser. İstanbul: İdil Yayıncılık, 2021.
- Mueller J. R. - S. E. Robinson. "Apocryphon of Ezekiel". *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. 1.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1983, 487-495.
- Nickelsburg, George W. E. - James C. VanderKam, *1 Enoch The Hermeneia Translation*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Nickelsburg, George W. E. *1 Enoch 1 A Commentary on the Book of 1 Enoch Chapters 1-36; 81-108*. ed. Klaus Baltzer. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Özkaldı, Safiye Merve. "Yahudi Apokrifası: Peygamberlerin Hayatı". *Dinler Tarihi Yazıları - Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan-*. ed. Durmuş Arık - Yasın Meral. Ankara: Berikan Yayınevi, 2022, 929-952.
- Rubinkiewicz, R. "The Apocalypse of Abraham". *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. 1.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1983, 681-705.
- The Apocryphal Old Testament*. ed. H. F. D. Sparks. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- van der Horst, P. W. "Pseudo-Phocylides". *The Old Testament Pseudepigrapha Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works c. 2.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1985, 565-582.

Wintermute, O. S. “Apocalypse of Elijah”. *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. 1.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1983, 721-753.

_____. “Apocalypse of Zephaniah”. *The Old Testament Pseudepigrapha Apocalyptic Literature & Testaments c. 1.* ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday & Company Inc, 1983, 497-515.

Yahudi Ataların Vasiyetleri. der. - çev. Safiye Merve Özkaldı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.

Yiğitoğlu, Mustafa. *Yahudilikte Semavi Mabed Anlayışı.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.



Bahya ibn Pakuda'nın Muhabbetullah Anlayışındaki

Tasavvufi Yansımalar*

Müberra AYGÜNDÜZ

Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

[muberraaygunduz@gmail.com], Orcid ID: 0000-0002-1255-7186



Öz: Her dini gelenekte zahiri uygulamaların yanı sıra derûnî ve ahlaki bir boyutun bulunduğu kabul edilir. İslam'da bu boyut tasavvufla, Yahudilikte ise Kabala geleneğiyle temsil edilir. Yahudi mistisizminin ahlak merkezli ilk sistematik ifadesi, 11. yüzyılda Bahya ibn Pakuda tarafından kaleme alınan el-Hidâye ilâ Ferâ'îdî'l-Kulûb adlı eserde ortaya konmuştur. Bahya, bu eserinde kalbe dair sorumlulukları aşamalı ve bütüncül bir çerçevede ele alarak Yahudi düşüncesinde içsel ahlak anlayışını sistemleştirmiştir. Çalışma, biçim ve muhteva bakımından tasavvuf, felsefe ve kelâm gibi İslam düşünce gelenekleriyle belirgin paralellikler taşımakla birlikte Bahya bu etkileri açıkça dile getirmemiş, kullandığı kavram ve görüşleri çoğunlukla Tanah veya anonim otoritelere nispet etmiştir. Bu durum, Orta çağ Yahudi düşüncesinde İslami entelektüel çevrelerle kurulan örtük fakat derin etkileşimin önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bahya, eserinde kalbin görevlerini on temel başlık altında ele alır. Tevhid ve muhabbetullahı bu sürecin merkezi iki eksen olarak konumlandırarak diğer başlıkları muhabbetullahı yükselten bir merdiven şeklinde sıralar. Muhabbetullah kavramı, hem eserin yapısal merkezinde yer alması hem de tasavvufi etkilerin en açık biçimde izlenebilmesi bakımından özel bir önem taşır. Râbia el-Adeviyye'ye atfedilen karşılıksız sevgi formülasyonu ile Bahya'nın ifadeleri arasında dikkat çekici paralellikler bulunmakla birlikte Bahya, bu benzerliği doğrudan tasavvufi bir kaynağa atfetmek yerine "dindar bir kişinin sözü" şeklinde anonimleştirerek aktarmayı tercih etmiştir. Benzer biçimde gece ibadetini Allah sevgisinin güçlü bir göstergesi olarak ele alması, kral-köle benzetmesi ve murakabe, muhabbet, heybet arasında kurduğu diyalektik ilişki, erken dönem tasavvuf literatürüyle örtüşen bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu bildiri, Bahya'nın onuncu bâbındaki muhabbetullah kavramını yakın okuma ve karşılaştırmalı analiz yöntemleriyle inceleyerek Yahudi ahlak düşüncesi ile tasavvuf arasındaki örtük etkileşimi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada bu etkileşimin

* Bu çalışma, Doç. Dr. Mehmet YILDIZ danışmanlığında hazırlanan "Tasavvufun Yahudi Mistisizmine Etkisi: Bahya ibn Pakuda Örneği" (Ankara Üniversitesi: 2021) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

terminolojik, yapısal ve tematik olmak üzere üç katmanda tezahür ettiği gösterilmekte, bununla birlikte Bahya'nın fenâ ve ittihadı dışlaması, aklı manevi yolculuğun merkezinde tutması ve Halaha'yı bu yolculuğun ayrılmaz bileşeni olarak koruması, söz konusu etkileşimin Yahudi teolojik çerçeve içinde yeniden örüldüğünü ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yahudi Mistisizmi, Tasavvuf, Bahya İbn Pakuda, el-Hidâye ilâ Ferâ'îdî'l-Kulûb, Muhabbetullah

Giriş

Bahya İbn Pakuda'nın (ö. 1120?) 11. yüzyılda Endülüs'te Judeo-Arabik kaleme aldığı *el-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb*, Yahudi düşüncesinde ibadet ve dindarlığı zahiri fiillerin ötesine taşıyarak kalbin yöneliş, niyet ve içsel disiplinleri üzerinden yeniden tanımlayan felsefi-ahlaki metinlerden biridir.¹ Eserin biçim ve muhteva bakımından tasavvuf, felsefe ve kelâm gibi İslam düşünce gelenekleriyle belirgin paralellikler taşıdığı, araştırma tarihinin erken dönemlerinden itibaren dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra Bahya, Yahudi otoritelerini sarıh biçimde zikrederken Müslüman müelliflerden tevarüs ettiği malzemeyi anonim bırakmıştır. Eserde sıklıkla karşılaşılan “denilmiştir ki” ve “salihlerden biri şöyle demiştir” türündeki atıf kalıpları bu kullanımının başlıca göstergeleri olup hangi kaynaktan ne ölçüde yararlanıldığı sorusunu cevapsız bırakmaktadır.² Bu durum karşısında araştırmanın çözmesi gereken temel sorun şudur: Bahya'nın muhabbetullah anlayışında tespit edilen tasavvufi unsurlar hangi düzeylerde tezahür etmektedir ve bu unsurlar salt dilsel bir örtüşmeye mi yoksa daha kapsamlı bir manevi güzergah ve ahlak terbiyesi modeline mi işaret etmektedir? Muhabbetullah kavramının bu çalışmanın konusu olarak seçilmesi birkaç gerekçeye dayanmaktadır. Bahya, muhabbetullahı eserin onuncu ve son bâbına yerleştirerek onu diğer tüm kalp vecibelerinin nihai gayesi ve sentezi olarak konumlandırmıştır. Ayrıca muhabbetullah, erken dönem tasavvuf geleneğinde de merkezi bir konum tutmakta ve bu durum, iki gelenek arasındaki kavramsal paralelliklerin somut biçimde izlenebileceği bir karşılaştırma zemini sunmaktadır.

Konuya ilişkin araştırma literatürü geniş bir birikime sahiptir. Vajda, eserin zühhd geleneğiyle olan bağımlı erken dönemde kurmuş ve Bahya'nın “söylediklerinden çok ihmal ettikleri ve çekincelerinden” hareketle onun doktrinel konumunu belirlemeye çalışmıştır. Lobel, murakabe, muhabbet ve heybet arasındaki üçlü ilişkiyi çözümleyerek etkileşimin yapısal boyutunu kapsamlı biçimde ele almıştır.³ Phillips, dijital metin karşılaştırma yöntemiyle anonim alıntıların İslami kaynaklarını tespit etmeyi mümkün kılmış ve Bahya'nın kavramları alırken nasıl dönüştürdüğünü somut delillerle göstermiştir.⁴ Van der Lijn, tasavvuf terminolojisinin İbn Tibbon çevirisinde ikinci bir filtreleme

¹ Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paqûda's Duties of the Heart* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), xi-xiii; Michael Ebstein, “Intellectualist Mysticism in al-Andalus: Bahya Ibn Paqûda and Ibn Khamîs al-Yâburî”, *Jewish Quarterly Review* 115/2 (2025), 197-199.

² Menahem Mansoor, “Arabic Sources on Ibn Pakuda's 'Duties of the Heart'”, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 6/3 (1973), 82.

aşamasından geçtiğini sistematik biçimde belgelemiştir.⁵ Ebstein, Bahya'yı “entelektüalist mistisizm” çerçevesinde değerlendirmiş,⁶ Omer Michaelis, batin kavramının eserdeki kurucu işlevini analiz etmiş,⁷ Krinis ise *el-Hidâye*'nin doğu kaynaklı mistik sufi akımından ziyade zühd geleneğiyle olan özgül ilişkisini vurgulamıştır.⁸

Bu zengin birikime karşın mevcut çalışmalar, ya eserin bütününe odaklanarak muhabbetullah kavramını diğer bâblarla eşit ağırlıkta ele almış ya da tek bir boyuta (terminoloji, yapı veya tematik paraleller) yoğunlaşarak diğer katmanları arka planda bırakmıştır. Bu çalışma, söz konusu literatürden iki noktada farklılaşmaktadır. Birincisi, yalnızca onuncu bâba odaklanarak muhabbetullahın yapısını, Bahya'nın kendi metninin akışı içinde fasıl fasıl yakın okumaya tabi tutmaktadır. İkincisi, tespit edilen tasavvufi yansımaları terminolojik, yapısal ve tematik olmak üzere üç analitik katmanda eş zamanlı olarak değerlendirmekte ve ardından bu yansımaların Yahudi teolojik kaygılarla nasıl sınırlandırılıp dönüştürüldüğünü ortaya koymaktadır.

Çalışmada analitik okuma ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri benimsenmiştir. Birincil kaynak olarak Mansoor'un İngilizce çevirisi esas alınmış, gerekli yerlerde orijinal dildeki nüsha kontrol edilmiş, Arapça terminoloji ise Türkçe transliterasyona uyarlanarak korunmuştur. Karşılaştırma için başvuru- lan tasavvuf kaynakları arasında, o dönemde Endülüs'e ulaştığını düşündüğümüz, Muhâsibî, Mekkî, Kuşeyrî ve Serrâc'ın el kitapları ile Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Hilyetü'l-evliyâ*'sı yer almakta, Phillips'ın dijital metin karşılaştırma bulguları ve Van der Lijn'in İbn Tibbon çevirisi üzerindeki terminolojik analizleri de değerlendirmeye dahil edilmektedir.

Makale iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Bahya'nın onuncu bâbı kendi iç mantığı içinde ele alınmakta ve altı alt başlık halinde incelenmektedir: Eserin on kapılık mimarisi ve muhabbetin zirveye konum-

³ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 219-240.

⁴ Yoav Phillips, Identifying the Islamic Sources of Bahya Ibn Paqūda's: “Kitāb al-Hidāya 'ilā Farā'id al-Qulūb” Using Automatic Transliteration and Text Reuse Processes (Haifa: University of Haifa, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁵ Joost van der Lijn, “The Transfer of Some Sufi Terms into a Jewish Environment – Bahya Ibn Paqūda's Duties of the Hearts and Its Translation by Judah Ibn Tibbon”, *Studies in the Formation of Medieval Hebrew Philosophical Terminology*, ed. Reimund Leicht – Giuseppe Veltri (Leiden: Brill, 2019), 199-221.

⁶ Ebstein, “Intellectualist Mysticism in al-Andalus”, 200-210.

⁷ Omer Michaelis, “Fashioning the ‘Inner’ (Bāṭin) in Bahya ibn Paqūda's *Duties of the Hearts*,” *Harvard Theological Review* 116/4 (2023), 552-574.

⁸ Ehud Krinis, “Zuhd in al-Andalus: The Testimony of Bahya ibn Paqūda”, Tebliğ, *Institute of Languages and Cultures of the Mediterranean*, CSIC, 26 Mayıs 2025.

landırılması, muhabbetullahın tanımı, nefsin yönelişi ve aklın rolü, sevginin türleri, dereceleri ve hâlis muhabbet meselesi, muhabbete götüren mukaddimeler ve alametler, murakabe, muhabbet ve heybet diyalektiği, gece ibadeti, halvet ve muhibbin amelleri. İkinci bölümde ise birinci bölümde biriken malzeme sistematik biçimde değerlendirilmektedir: Önce terminolojik ve yapısal örtüşmeler, ardından tematik yansımalar (havf-recâ dengesi, Râbia paralelliği ve erotik dilin yokluğu), son olarak da adaptasyonun sınırları (fenanın dışlanması, aklın ikamesi, Halaha'nın entegrasyonu ve tevhidin kurucu konumu) ele alınmaktadır.

Makalenin savunduğu tez şudur: Bahya'nın muhabbetullah anlayışı, erken dönem tasavvufun özellikle zühd, murakabe, heybet, havf, ihlâs ve muhabbet ekseninde geliştirdiği ahlaki-manevi dili terminolojik, yapısal ve tematik düzeylerde belirgin biçimde yansıtır ancak bu dil, Yahudi teolojisinin tevhid tasavvuru, Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki ontolojik ayrım ve akli tefekkür vurgusu çerçevesinde yeniden örülür.

1.Tevhidden Muhabbete: el-Hidâye'nin Yapısı ve Onuncu Bâbın Tahlili

1.1. On Kapılık Mimari ve Muhabbetin Zirveye Konumlandırılması

Bahya, kalbin görevlerinin teorik açıdan sınırsız olduğunu belirtmekle birlikte eserini on temel ilkeyi temsil eden on kapı (*bâb*) şeklinde yapılandırmıştır. Birinci kapı tevhid ile başlar, bunu sırasıyla i'tibâr, itaat, tevekkül, amelde ihlâs, tevazu, tövbe, muhasebe ve zühd kapıları izler. Onuncu ve son kapı ise muhabbetullahla ayrılmıştır.⁹ Bu sıralama, bilinçli bir teolojik tercih şeklinde değerlendirilebilir. Zira Bahya, eserin girişinde kapılar arasında mantıksal bir ilişkinin bulunduğunu ve son kapıdan geriye doğru gidildikçe ilkinin ulaşılabilirliğini açıkça belirtmiştir.¹⁰

Bu yapısal tercihin tasavvufi arka planı dikkat çekicidir. Tevhid ile başlayıp muhabbetullahla sona eren on aşamalı güzergah, özellikle Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb*'undaki makâmât mantığıyla ve muhteviyatı ile yer yer örtüşmektedir. Mekkî'de de manevi yolculuk tövbe ile başlar, sabır, şükür, tevekkül ve rıza gibi makamlardan geçer ve muhabbetullahta sonlanır. Saeko Yazaki'nin Mekkî monografisinde ayrıntılı biçimde gösterdiği üzere, *Kûtü'l-kulûb* kalbin aşamalı arınmasını ve yükselmesini sistematik

⁹ Bahya İbn Pakuda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, çev. Menahem Mansoor (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), 103-105; Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paquda's Duties of the Heart* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), 12-14.

¹⁰ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 103.

bir çerçevede sunan ilk kapsamlı tasavvuf eserlerinden biri olup muhabbetullahı bu yolculuğun nihai menzili (gâye) olarak konumlandırmaktadır.¹¹ Ayrıca Van der Lijn'in Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'sindeki terimlerle yaptığı sistematik karşılaştırma, *el-Hidâye*'deki usûl (ilkeler) ile Kuşeyrî'deki makâmât arasındaki hem örtüşmeleri hem de önemli farklılıkları açığa çıkarmıştır. Her iki eserde de tevhid, tevbe, zühd, tevekkül ve muhabbet kavramları merkezi konum tutmakla birlikte sıralama mantıkları temelden farklıdır. Bahya tevhidi eserin birinci kapısına, yani tüm manevi güzergahın zorunlu çıkış noktasına yerleştirirken, Kuşeyrî tevhidi neredeyse güzergahın sonuna yakın konumlandırır.¹² Bu fark tesadüfi değildir. Bahya'nın tevhidi başa alması, Yahudi dindarlığının temelini oluşturan Şema duasının önceliğini yansıtan bilinçli bir tercih olarak okunabilir. Nitekim Bahya, onuncu kapının girişinde bu dairesel yapıyı açıkça tamamlar. Tevrat'ın tevhidin saflaştırılmasını ilahi sevgiyle doğrudan ilişkilendirdiğini vurgulayan Bahya, bunu Şema duasının ilk cümlesini (Allah'ın birliği)¹³ ikinci cümlesiyle (sevgi emri)¹⁴ birleştirerek gösterir. Allah'ın birliğini tam olarak kavramanın meyvesi, O'nu bütün kalple sevebilme yetisidir.¹⁵ Böylece eser tevhid ile başlayıp muhabbete ulaşır ve muhabbet yoluyla yeniden tevhide döner. Lobel'in tespitiyle, birinci kapının konusu tevhidin saflaştırılması iken onuncu kapının konusu sevgide doğruluktur. İhlâs ve sıdk, sufi düşüncede birbirine karşılık gelen ve manevi bütünlüğü ifade eden erdemlerdir.¹⁶

Bu mimari tercihin tasavvufi yansıması konusunda Krinis'in yakın zamandaki argümanı önemli bir noktaya işaret etmektedir. Krinis, *el-Hidâye*'nin yapısında doğu kaynaklı mistik sufi akımından ziyade zühd geleneğinin belirleyici rolünün altını çizmektedir.¹⁷ Bu ayrım, Bahya'nın on kapılık yapısının kaynağını değerlendirirken salt tasavvufi makâmât şemalarına bakmakla yetinilmemesi gerektiğini, Endülüs'e ulaşmış olan zühd geleneğinin aşamalı ahlaki arınma modelinin de hesaba katılması gerektiğini düşündürmektedir. Öte yandan dokuzuncu ile onuncu kapılar arasındaki ilişki, yapının tasavvufi man-

¹¹ Saeko Yazaki, *Islamic Mysticism and Abū Tālib al-Makkī: The Role of the Heart* (New York: Routledge, 2013), 110-120, 154-159.

¹² Joost van der Lijn, "The Transfer of Some Sufi Terms into a Jewish Environment", *Studies in the Formation of Medieval Hebrew Philosophical Terminology*, ed. Reimund Leicht ve Giuseppe Veltri (Leiden: Brill, 2019), 201-202.

¹³ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2018), Yas. 6:4.

¹⁴ Yas. 6:5.

¹⁵ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 221.

¹⁶ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 222.

¹⁷ Ehud Krinis, "Zuhd in al-Andalus: The Testimony of Bahya ibn Paquda", Tebliğ, CSIC, 22 Mayıs 2025.

tığını en açık biçimde ele veren noktadır. Bahya, eserin girişinde dokuzuncu kapının konusunu yalnızca “zühd” olarak değil, “Allah korkusuna sarılmak, O’nu gözetlemek ve O’nun zâhirimize ve bâtinimize olan ıttılândan dolayı utanç duymak” şeklinde tanımlamıştır.¹⁸ Onuncu kapının açılışında ise diğer tüm erdemlerin Allah sevgisine götüren “basamak taşları” olduğunu, özellikle havf ile heybetin muhabbetten önce gelmesi gerektiğini vurgular. Bahya’nın zühd kapısını muhabbet kapısından hemen önceye yerleştirmesinin ardındaki ilke açıktır. Kalbi dünya sevgisinden arındırmadan hakiki muhabbetullahı kalpte yerleştirmek mümkün değildir.¹⁹

1.2. Muhabbetullahın Tanımı: Nefsin Yönelişi ve Aklın Rolü

Bahya, onuncu bâbın ilk faslında muhabbetullahı öncelikle nefsin Yarattıcısına doğru özlemi ve iradi bir yöneliş şeklinde tasvir eder. Bu yönelişin sebebini nefsin ontolojik yapısına bağlar. Nefs, ruhani ve basit bir cevher olduğundan kendi doğasına uygun olan ruhani varlıklara meyleder.²⁰ Bahya bu noktada insanı ruh ve beden birleşimi üzerinden ele alır. Bedeni kesîf, karanlık ve kaba olarak tasvir etmiş, ruhun bedenini ihtiyaçlarını gözetmek durumunda kaldığını ve tam da bu sebeple sükûnet bulamadığını söylemiştir.²¹

Bu ontolojik çerçevenin ardından Bahya, muhabbetullahın oluşum sürecini akıl kavramı üzerinden inşa eder. Kendi ifadesiyle: “Ne zaman ki üzerine akıl nuru doğar ve sevgiyle arzulayıp düşünceleriyle meylettiği şeylerin çirkinliği ona gösterilirse, o vakit ruh bu durumlardan yüz çevirir.”²² Bu pasaj, Bahya’nın muhabbetullah anlayışının temel mekanizmasını ortaya koymaktadır. Muhabbet, doğrudan duygusal bir coşkunluk veya mistik bir vecd ile değil, aklın nuru sayesinde nefsin farkındalık kazanmasıyla başlar. Akıl, dünyevi bağların çirkinliğini ve geçiciliğini nefse gösterir. Nefs bu kavrayış üzerine dünyadan yüz çevirir ve Yarattıcısına yönelir. Aklın manevi yolculuğun itici gücü olarak konumlandırılması, Bahya’nın sisteminin ayırt edici özelliklerinden birini oluşturmaktadır.

Bahya’nın bu yaklaşımı, Ebstein’in “entelektüalist mistisizm” kavramıyla nitelendirdiği çizgiye oturmaktadır. Ebstein, Bahya’nın felsefi yöntemi ve mistik hedefi tek bir çatı altında birleştiren ancak mistik deneyimin sınırlarını rasyonel çerçeve içinde tutan bir yaklaşımı temsil ettiğini göstermiştir.²³ Bu

¹⁸ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 87; Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 221.

¹⁹ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 426-427; Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 221.

²⁰ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 427.

²¹ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 427-428; Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 220.

²² İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 428.

²³ Michael Ebstein, “Intellectualist Mysticism in al-Andalus: Bahya Ibn Paqūda and Ibn

doğrultuda Bahya'nın muhabbetullahı, tasavvufun sekr çizgisinden, yani Bâyezîd-i Bistâmî veya Hallâc geleneğinden ayrıldığı ve Muhâsibî'nin akıl ile kalbi uzlaştıran entelektüalist çizgisiyle uyum gösterdiği söylenebilir.

Bahya, muhabbeti besleyen ve yönlendiren üç temel bilgi kaynağı tespit eder. Birincisi akıldır: İnsan, Allah'ın varlığını, birliğini ve yaratılıştaki düzeni aklî istidlal yoluyla kavrar ve bu kavrayış sevginin entelektüel zeminini oluşturur. İkincisi Tanah'tır: Tevrat'ın emirleri, yasakları ve anlatıları kalbi Allah'a yakınlaştıran araçlardır. Üçüncüsü ise gelenektir (nakil): Peygamberlerin ve salihlerin öğretileri, muhabbetin somut yaşanmış örneklerini sunar.²⁴ Bu üçlü epistemik yapı, akli, vahyi ve geleneği iç içe geçirerek muhabbetullahı salt mistik bir coşkunluktan ayırt eder ve onu rasyonel-ahlaki bir zemine oturtur. Bu noktada Bahya'nın muhabbeti bir "hâl" olmaktan ziyade bir "makam" şeklinde konumlandığını vurgulamak gerekir. Zira hâller geçici ve ilahi lütufla verilen deneyimler iken makamlar kulun kendi çabası ve disipliniyle kazandığı kalıcı mertebelerdir. Muhabbet, Bahya'da coşkulı bir vecd olmanın ötesinde tevhid, ihlâs, tövbe, muhasebe ve zühdün aktif biçimde hayata geçirilmesiyle ulaşılan bir olgunluk hâlidir. Michaelis'in yakın zamandaki çalışması da bu saptamayı desteklemektedir. Michaelis, Bahya'nın "bâtın" kavramını eserin bütününde kurucu bir ilke olarak inşa ettiğini, klasik rabbanî geleneğin sunmadığı yeni bir bâtinî dindarlık alanı açtığını göstermiştir.²⁵ Muhabbetullahın tanımı, bu bâtinî inşasının doruk noktasıdır.

1.3. Muhabbetullahın Türleri, Dereceleri ve Hâlis Muhabbet Meselesi

Bahya, onuncu bâbın ikinci faslında kulun efendisine duyduğu sevgiyi üç türe ayırır. Birincisi, efendisinin lütfundan dolayı duyulan sevgidir. İkincisi, efendisinin günahları bağışlamasından doğan sevgidir. Üçüncüsü ise efendinin yalnızca zatından dolayı duyulan, büyüklüğüne ve yüceliğine olan tazimden kaynaklanan sevgidir; bu tür ne ödül beklentisi ne de korku ile beslenir.²⁶ Bahya bu üçlü tasnifi Yasa'nın Tekrarı 6:5 pasajına²⁷ bağlar ve en makbul olanın Allah'ı kişinin "bütün kalbiyle, bütün canıyla ve bütün gücüyle" sevmek olduğunu belirtir. Nitekim bu sevginin hem bâtında inanç şeklinde yerleşmesi hem de zâhirde amellerde açığa çıkması gerektiğini vurgular.²⁸ Michaelis'in gösterdiği üzere, Bahya'nın eseri boyunca inşa ettiği bâtin kavramı

Khamîs al-Yāburî", *Jewish Quarterly Review* 115/2 (2025), 205-210.

²⁴ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 177-180; Georges Vajda, *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda* (Paris: Imprimerie Nationale, 1947), 140-145.

²⁵ Michaelis, "Fashioning the 'Inner' (Bâtin), 556.

²⁶ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 430.

²⁷ "Tanrınız RAB'bi bütün yüreğinizle, bütün canınızla, bütün gücünüzle seveceksiniz."

²⁸ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 430.

tam da bu noktada muhabbetullahla bütünleşir. Zahirî amellerin ötesindeki içsel yöneliş, sevginin hakiki ölçütü şeklinde sunulur.²⁹

Bahya'nın "hâlis muhabbet" kavramı, ödül beklentisi veya azap korkusundan uzak, Allah'ın zatına yönelen bir sevgi anlayışını ifade eder ve bu yönüyle erken dönem tasavvufla ilişkisi makalenin temel argümanı açısından önemli bir yere sahiptir. Bu formülasyon, Râbia el-Adeviyye'ye (ö. 185/801) atfedilen meşhur ifadeyle dikkat çekici bir paralellik arz etmektedir. Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn*'inde aktarıldığına göre Râbia, Allah'a hiçbir zaman cehennem korkusundan veya cennet arzusundan kulluk etmediğini, O'na yalnızca sevgi ve özlemle ibadet ettiğini ifade etmiştir.³⁰ Bahya da benzer bir ifadeyi eserde açıkça kullanarak salih bir kişinin sözü olarak şu rivayeti aktarır: "Eğer mükâfat beklentisiyle veya azap korkusuyla Rabbime kulluk etseydim, O'nun huzurunda utanırdım çünkü o zaman sadece korktuğunda veya umduğunda çalışan kötü bir köle gibi olurum. Ben ise O'na, O buna layık olduğu için kulluk ediyorum."³¹ Bahya bu alıntının hemen ardına Pirkei Avot 1:3 cümlesini ekler ve ardından Eyüp peygamberin kıssasından delil getirir.³² Lobel'in değerlendirmesine göre, burada doğrudan bir alıntı ilişkisinden mi yoksa dinler arası ortak temaların bağımsız bir tezahüründen mi söz edilmesi gerektiğini kesin olarak belirlemek güçtür. Bununla birlikte Lobel, iki gelenek arasında saf dindarlık idealini paylaşan bir "çapraz döllenme (cross-fertilization)" bulunduğunu belirtir. Bahya, bu değer Yahudi ifadelerini Muhâsibî ve diğer İslami mistiklerin tasavvufi ifadeleriyle iç içe örmektedir.³³

Bahya onuncu bâbın dördüncü faslında sevgiyi fedakârlık derecesine göre üç sınıfa ayırır. Birinci sınıftakiler malını feda etmeyi kolay bulurken can ve beden feda etmekte zorlanır. İkinci sınıftakiler hayatta kalma ümidi olduğu sürece mal ve bedeninin bir kısmını feda edebilir. En yüce sınıf ise malını, bedenini ve canını feda etmeyi kolay bulan kimselerdir. Bahya, Hz. İbrahim'i bu mertebelerin hepsini cisimleştiren bir örnek olarak gösterir. İbrahim'in oğlunu Allah için feda etmeye razı olması, sevginin saflaştırılmasının ve itaatin arındırılmasının en somut anlatısı şeklinde sunulur. Bahya bu mertebenin beşeri gücün üstünde olduğunu açıkça belirtir ancak Allah'ın yardımıyla havâs

²⁹ Michaelis, "Fashioning the 'Inner' (Bâtin), 553.

³⁰ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 239; Margaret Smith, *Muslim Women Mystics* (Oxford: Oneworld, 2001), 28-30.

³¹ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 437.

³² İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 437-438.

³³ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 239.

grubuna nasip olabileceğini vurgular.³⁴ Burada havâs teriminin açıkça kullanılması dikkat çekicidir. Havâs-avâm ayrımı, tasavvuf literatürünün standart terminolojisine ait olup erken dönem tasavvuf el kitaplarının temel kavramsal çerçevesini oluşturur. Bahya'nın bu ayrımı herhangi bir uyarılma çabası göstermeksizin kullanması, onun tasavvuf terminolojisine olan aşinalığının terminolojik düzeyde somut bir göstergesidir.

Bahya'nın muhabbetullahı aklî zemine oturtması, kendisinden önceki Yahudi düşünürlerden nasıl ayrıştığını da ortaya koymaktadır. Saadya Gaon (ö. 942) da *Kitâbü'l-emânât ve 'l-i'tikâdât*'ında Allah'ı tam bir ihlâsla sevmeyi tartışmış ve sevgiyi heybet ile iç içe örmüştü. Steven Harvey, Saadya'nın sevgi kavramını “aklı kökenli”, Bahya'ninkini ise “ruhanî” şeklinde nitelendirmiştir. Lobel'in düzeltmesiyle, Bahya'nın muhabbetullah kavramı Saadya'ninkinden farklı olarak salt aklî bir kavrayışla sınırlı kalmaz. Akıl, kalp ve nefis birlikte harekete geçer. Bahya bu bakımdan Saadya'nın rasyonalizmini ve erken dönem tasavvufun kalp merkezli dindarlığını tek bir çatı altında birleştiren özgün bir konum inşa etmektedir.

Bahya, Tanrı ile kul arasındaki ilişkiyi tasvir ederken erotik sevgi dilinden neredeyse tamamen kaçınır. Lobel'in dikkat çektiği üzere Bahya, “ışk” (tutkulu aşk) terimini doğrudan kullanmak yerine “ifrâtü'l-muhabbe” (aşırı sevgi) ifadesini tercih eder. Bu ifade tasavvuf terminolojisinde ışıktan standart tanımıdır.³⁵ Bahya böylece sevgi dilini muhafaza ederken duysal çağrışımlardan kaçınmaktadır.

1.4. Muhabbete Götüren Mukaddimeler ve Alametler

Bahya, onuncu bâbın üçüncü faslında muhabbetullahın birçok ön aşaması olduğunu ve bu mukaddimleri tam olarak yerine getirmedikçe muhabbete ulaşamayacağını belirtir.³⁶ Bu ilke, muhabbeti kendiliğinden doğan bir duygu değil, disiplinli bir manevi sürecin mahsulü olarak konumlandırır. Bahya, nefsin muhabbetullahı hazırlanması için yerine getirmesi gereken mukaddimleri dört çift halinde sıralar: Tevhidde ve amellerde ihlâs, Allah'a ve evliyaullahı tevazu, Allah'ın nimetleri ile günahlar karşısındaki affi üzerine iki muhasebe, Tanah'taki geçmiş kavimlerin durumu ile yaratılışın harikalarına dair iki *i'tibâr*.³⁷ Bu dört çiftlik yapının tasavvufi arka planı dikkat çekicidir. Her bir mukaddime çifti, *el-Hidâye*'nin önceki bâblarında müstakil birer kapı şeklinde işlenmiş kavramlara karşılık gelir. Bahya böylece onuncu bâbda ese-

³⁴ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 433-434.

³⁵ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 222-223.

³⁶ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 431.

³⁷ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 431-432.

rin tamamını bir “ön koşullar zinciri” olarak yeniden özetler. Bu yapı, tasavvuf kitaplarındaki makâmât mantığını yansıtmaktadır: Kuşeyrî'nin muhasebeyi tam anlamıyla edinmeden murâkabeye yükselemeyeceği ilkesi, Bahya'nın muhasebeyi muhabbetin doğrudan ön koşulları arasına yerleştirmesiyle yapısal bir benzerlik göstermektedir.³⁸

Bahya'ya göre kul, mezkur mukaddimeleri başarinca Yaratıcı'nın celalini idrak eder ve kendi nefsinin küçüklüğünü anlar. Böylece kalbinde ihlaslı bir muhabbetullah doğar. Bahya bu noktada, kulun muhabbet yolculuğunda kullanacağı en güçlü araçlar olarak havf ve heybeti zikreder ve mukaddimeler ile zühd arasındaki geçişi şöyle tamamlar: Zühd, Allah'ın nimetlerini fark eden kulun kalbinde filizlenir. Zühd aracılığıyla hasıl olan havf ve heybet ise muhabbete açılan son kapıdır. Bu sıralama, Mekki'nin *Kütü'l-kulüb*'undaki makâmât güzergahıyla belirgin bir yapısal paralellik taşımaktadır.³⁹

Bahya, onuncu bâbın altıncı faslında muhabbetullahın dışsal alametlerini ayrıntılı biçimde sıralar. İlk alamet züht yani kişinin Allah'tan ve itaatten alıkoyan tüm fuzulî işlerin terk edilmesidir. Bahya'nın zühdü hem dokuzuncu kapının konusu hem de onuncu kapının ilk alameti olarak iki kez konumlandırılması, iki kapı arasındaki bağı teyit etmektedir.⁴⁰ İkinci alamet, Allah'ın büyüklüğünden kaynaklanan havf ve heybettir. Bahya, havfı iki farklı düzeyde ele alır. Bunlardan ilki azap endişesinden kaynaklanan alt derecedir, ikincisi ise Allah'ın azametinden doğan ve insanı sürekli kuşatan daha yüce bir korku anlayışıdır. Bu ikinci türün ihlaslı muhabbetullaha açılan kapı olduğunu belirtir.⁴¹ Bahya bu mertebeye ulaşan kişinin artık Allah'tan başka hiçbir şeyden korkmayacağını vurgular ve bunu “salih zatlardan birisi”ne dair şu dikkat çekici rivayetle destekler: “Rabbim beni O'ndan başka bir şeyden korkarken görseydi, O'nun huzurunda utanırdım!” Lobel'in tespitine göre bu ifade, İslami kaynaklarda ikinci halife Hz. Ömer'e atfedilen ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinde de yer alan bir söze dayanmaktadır.⁴² Bahya, açıkça İslami kökenli bu rivayeti “salih zatlardan birisi” formülüyle anonimleştirerek Yahudi bir çerçeveye taşımış ve hemen ardından Tanah'tan deliller ekleyerek kaynağı örtmüştür.

³⁸ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 226.

³⁹ Saeko Yazaki, *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī*, 115-120.

⁴⁰ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 434; Van der Lijn, “The Transfer of Some Sufi Terms”, 208-209.

⁴¹ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 435-436.

⁴² Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 237.

1.5. Murakabe, Muhabbet ve Heybet Diyalektiği

Onuncu bâbın kavramsal yapısında en kritik diyebileceğimiz nokta, murakabe, muhabbet ve heybet arasındaki ilişkidir. Lobel, bu üç kavramın Bahya'da diyalektik bir bütünlük içinde işlendiğini ve eserin tamamına yayılan ana temayı oluşturduğunu göstermiştir.⁴³

Murakabe kavramının tasavvuf geleneğindeki yerini hatırlamak, Bahya'daki işlevini kavramayı kolaylaştırmaktadır. Kuşeyrî, *er-Risâle*'sinde murakabeyi "kulun Rabbinin kendisine daimi ıttılânı bilmesi" şeklinde tanımlar ve bunu şöyle açıklar: "Bu bilgideki süreklilik, onun murakabesidir ve bu, kendisi için bütün hayrın kaynağıdır." Böylece murakabe, kulun Allah'ın sevgi dolu algısına yönelik sürekli ve yoğunlaştırılmış farkındalığıdır. Kuşeyrî'ye göre muhasebeyi tam anlamıyla edinmeden murakabeye yükselemeyiz. Kendimizle tam bir hesaplaşma yapmadan dikkatimizi Allah'a çeviremeyiz.⁴⁴ Bahya da Kuşeyrî gibi murakabeyi muhasebeyle bağlar. Ayrıca Bahya'nın muhasebe bölümünde kullandığı kral metaforu, yani beşer bir efendinin huzurunda gösterilen saygı ile her şeyi gören Yaratıcı karşısında gösterilmesi gereken saygının kıyaslanması İslami vaaz geleneğinde yaygın bir motiftir. Hatta Lobel, Muhâsibî'nin namaz üzerine bir risalesinde⁴⁵ bu analogiyi ele aldığını söyleyerek Bahya'nın bundan etkilenmiş olabileceğine dikkat çeker.⁴⁶ Bu aşamalı süreç, Lobel'in *el-Hidâye*'deki "en mistik pasajlardan biri" şeklinde nitelendirdiği bölüme yol açar. Bahya, kulun Allah'ın ıttılâi konusunda sürekli kendisiyle hesaplaştığında ulaşacağı hâli şöyle tasvir eder: "Allah daima onun bilincinde hazır olacak. Aklının gözüyle Allah'ı görecek... Ve o, salih Allah dostlarının en yüksek mertebelerinde olacak, gözsüz görecek, kulaksız işitecek, dilsiz konuşacak, duyular olmadan hissedecek ve mantığa ihtiyaç duymadan algılayacak."⁴⁷ Bu pasajda başlangıçta dışsal bir bilinç olan yani "Allah'ın beni gözetlediğini bilme" farkındalığının sürekli pratikle içselleştiği ve Allah'ın kulun bilincinde hazır olduğu bir hâle dönüştüğü görülür. Lobel'in tespitiyle bu, Kuşeyrî'deki murâkabe sürecinin aynısıdır. Dışsal ıttılâ bilgisiyle başlayan süreç, giderek derinleşerek müşâhede hâline dönüşür.⁴⁸

⁴³ Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 219-221.

⁴⁴ İmam Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 272.

⁴⁵ Hâris el-Muhâsibî, *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018).

⁴⁶ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 227-228.

⁴⁷ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 229.

⁴⁸ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 225, 230.

Onuncu bâbda bu sürecin en yoğun tasavvufi ifadesini taşıyan pasaj şudur: “Kul, Allah’ın yüce kudretini ve azametli celalini açıkça fark ettiğinde derin bir dehşet, ürperti, heybet ve korku içinde O’nun huzurunda secdeye kapanır. Yüce Yaratıcı ona ünsiyet verip kalbindeki bu ürpertiye ve korkuyu dindirene kadar bu hâlde kalmaya devam eder. İşte o noktada Allah’a duyulan sevgi tüm şeffaflığıyla ortaya çıkar.”⁴⁹ Bu pasajda ortaya çıkan sıralama, erken dönem tasavvuf el kitaplarındaki makâmât ve ahvâl tasvirlerini yansıtmaktadır: Heybet, muhabbete geçiş noktası şeklinde işlev görür ve Lobel’in formülasyonu “heybet sınırları belirleyen, sevgi ise o sınırları aşmaya özlem duyan” kavramdır.⁵⁰ Ancak bu diyalektiğin belirgin bir sınırı da söz konusudur ve bu sınır, Bahya’nın tasavvufi olan ilişkisinin en kritik kırılma noktasını oluşturmaktadır. Kul ne kadar yükselirse yükselsin, Bahya hiçbir noktada fenâ ya da ittiḥad kavramlarını kullanmaz, Yaratıcı ile yaratılmış arasındaki ontolojik ayrım kapanmaz. Lobel’in ifade ettiği üzere “Heybet, bu ayrımın duygusal ve teolojik güvencesi olarak işlev görmektedir.”⁵¹ Ayrıca Bahya’nın *el-Hidâye*’de “birleşme” anlamına gelebilecek tek kavram olan ittisâli kullandığı yerde, İbn Tibbon bunu “ulaşmak” (*lehagî’a*) şeklinde çevirmiş, dolayısıyla birleşme nosyonu çeviri sürecinde de bertaraf edilmiştir.⁵²

1.6. Gece İbadeti, Halvet ve Muhibbîn Amelleri

Bahya, onuncu bâbın altıncı faslında gece ibadetine müstakil bir yer ayırır. Gece ibadetinin gündüze kıyasla altı sebeple daha ihlâşlı olduğunu belirtir: Gündüz yorgunluğundan daha az etkilenilmesi, dünyevi meşgalelerin uzaklaşması, başkalarının konuşmalarının zihni bölmemesi, duyuların sakinleşmesi, yalnız olunduğu için riyadan uzaklık ve dilin sözlerinin kalbin arzusuna daha yakın olması.⁵³ Bu altı maddenin erken dönem tasavvuf literatüründeki gece ibadeti övgüsüyle belirgin bir paralellik taşıdığı açıktır. Özellikle riyadan uzaklık vurgusunun, yani gece ibadetinin yalnızlıkta yapıldığı için ihlâs açısından daha saf olduğu fikrinin Muhâsibî’nin kalbin huzuru ile ibadetin kalitesi arasında kurduğu ilişkiyle örtüşmesi dikkat çekicidir.⁵⁴

Bahya, halveti ve Allah’ın zikriyle üns kurmayı diğer bir alamet olarak zikreder: “Nasıl ki her âşık sevgilisiyle baş başa kalmayı istiyorsa, mümin de

⁴⁹ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 428.

⁵⁰ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 237.

⁵¹ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 230, 237-238.

⁵² Van der Lijn, “The Transfer of Some Sufi Terms”, 214.

⁵³ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 438-439.

⁵⁴ Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibī* (London: Routledge, 2011), 62-68.

Rabbiyle öyle yalnız kalmayı arzu eder.”⁵⁵ Halvet, tasavvufta sâlikin dünyadan çekilerek Allah ile baş başa kalma pratiğini ifade eder ve Kuşeyrî’nin *er-Risâle*’sinde müstakil bir başlık altında ele alınır.⁵⁶ Bahya’nın halveti kullanma biçimi, Kuşeyrî’deki anlamıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Ayrıca Bahya, dua ederken kalbin huzurda olmasına önem verir ve şu ilkeyi koyar: “Kalbin müşahede içindeki az bir duası, kalbin boşken dilin çok dua etmesinden daha hayırlıdır.”⁵⁷ Bu ilke, kalbin huzurunu ibadetin merkezine yerleştiren Muhâsibî geleneğiyle de örtüşmektedir.

Bahya, onuncu bâbın yedinci ve son faslında muhibbîn halleri tasvirini eserin manevi güzergahının nihai ufku şeklinde çizer. “Muhiblerin bedenleri dünyevi, kalpleri ise semavîdir. Kalplerindeki marifetullah sebebiyle sanki meleklerle birlikte Allah’a ibadet ediyor gibidirler.”⁵⁸ pasajının önemli bir kısmının Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin (ö. 430/1038) *Hilyetü’l-evliyâ*’sında Zünnûn el-Mısırî’ye (ö. 245/859) atfedilen söylevlerle neredeyse birebir örtüştüğü, Phillips’ın dijital metin karşılaştırma yöntemiyle tespit edilmiştir.⁵⁹ Bu bulgu, Bahya’nın birden fazla pasajı seçici biçimde derleyerek yeni bir kompozisyon oluşturduğunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bahya, muhibbînin amellerinin doruk noktasını anlatırken *el-ilmü’l-bâtın el-meknûn* (saklı bâtın ilmi) terimini kullanır. Bu ilim sayesinde kişilerin Allah’a itaatte en yüce mertebeye ve ihlâsın en şerefli makamlarına ulaşacağını, böylece “faziletli peygamberlerin ve Allah’ın seçkin dostlarının mertebesine en yakın olanlar” arasına gireceğini belirtir.⁶⁰ Michaelis’in de işaret ettiği üzere, Bahya’nın dini hayatı, uzuvların görevlerinden kalplerin görevlerine doğru içselleştiren yaklaşımı, zâhir ile bâtın ayrımı temelinde şekillenmektedir. Bu bağlamda bâtın ilmi, onun eser boyunca geliştirdiği iç dindarlık söyleminin merkezi kavramlarından biri şeklinde görünmektedir.⁶¹

Lobel, Bahya’nın tasavvufla olan ilişkisinin bu fasılda ulaştığı nihai noktayı “ibadet etiği” kavramıyla formüle eder. Bahya, mistik birleşme yerine sonsuz bir ibadet ahlakı önermektedir. Şeriat bir temel çizgisi verir, kalbin görevleri ise sonsuz biçimde genişletilebilir ve derinleştirilebilir. Bahya bir

⁵⁵ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 439.

⁵⁶ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 197-200.

⁵⁷ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 440; Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 227.

⁵⁸ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 441.

⁵⁹ Yoav Phillips, *Identifying the Islamic Sources of Bahya Ibn Paqūda’s “Kitāb al-Hidāya”* (Haifa: University of Haifa, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 30-31.

⁶⁰ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 443-444.

⁶¹ Michaelis, “Fashioning the ‘Inner’ (Bâtın),” 556.

son nokta öngörmez çünkü itaat alanı sonsuzdur.⁶² Bu tespit, Bahya'nın tasavvuftan aldığı aşamalı yükseliş modelini Halaha'nın sonsuz yükümlülük mantığıyla bütünleştirdiğini göstermektedir.

2. Onuncu Bâbdaki Tasavvufi Etki ve Teolojik Sınırlar

2.1. Terminolojik ve Yapısal Örtüşmeler

El-Hidâye'nin en belirgin tasavvufi katmanı, doğrudan gözlemlenebilen terminolojik düzeydir. Bahya'nın on bâblık yapısında yer verdiği tevhid, i'tibâr, tevekkül, ihlâs, tevazu, tövbe, muhasebe, zühd ve muhabbetullah gibi anahtar kavramlar, erken dönem tasavvuf klasiklerinde de temel kavramlar arasında yer almaktadır. A. S. Yahuda'nın 1912'deki öncü çalışmasından itibaren araştırmacılar bu terminolojik örtüşmeyi sistematik biçimde belgelemiştir.⁶³ Van der Lijn, bu örtüşmeyi Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sindeki terimlerle doğrulamış, tasavvufi terimleri *el-Hidâye*'nin Arapça metninde aranmış ve İbn Tibbon'un İbranice karşılıklarıyla mukayese edilmiştir.⁶⁴

Birinci bölümdeki karşılaştırmalı okuma, bu genel tespiti onuncu bâb özelinde somutlaştırmıştır. Muhabbetullahın tanımında kullanılan nûru'l-akl ve aynü'l-akl terimleri, sevgi türlerinin tasnifinde başvurulmuş el-muhabbetü'l-hâlisa, mukaddimelerdeki ihlâs, muhasebe ve i'tibâr çiftleri, alametlerdeki havf, heybet, zühd ve zikir terimleri, murakabe bölümündeki ittılâ, nazar, hıfz ve müşahade kavramları, muhibbîn tasvirindeki yakîn, üns, halvet ve el-ilmü'l-bâtın el-meknûn ifadelerinin tamamı erken dönem tasavvuf el kitaplarının standart kavramsal repertuarına ait terimlerdir.⁶⁵ Bu terminolojik örtüşme, Phillips'ın dijital metin karşılaştırma yöntemiyle kavram düzeyinden metin düzeyine taşınmıştır. Phillips'ın bulguları arasında öne çıkan bir keşif, eserde tespit edilen *tafrika* vakasıdır. Bahya, İslami kaynaklarda “kalbin dağınıklığı” (*tafrikatü'l-kalb*) olarak geçen terimi bilinçli şekilde “nefsin dağınıklığı” (*tafrikatü'n-nefs*) olarak değiştirmiştir.⁶⁶ Bu değişiklik, tasavvufi bağlamda kalbin Allah ile birleşmesi (*cem*) ve bu birleşmeden ayrılması (*tafrika*) arasındaki mistik salınımı ortadan kaldırmaya yönelik bilinçli bir müdahale şeklinde yorumlanabilir. Bu bulgu, terminolojik örtüşmenin basit bir ödünç

⁶² Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 240.

⁶³ Abraham S. Yahuda, “Die Islamischen Quellen des al-Hidāja”, *Al-hidāja ilâ farā'id al-qulûb*, nşr. A. S. Yahuda (Leiden: Brill, 1912), 53-113; Vajda, *La théologie ascétique*, 12-30.

⁶⁴ Van der Lijn, “The Transfer of Some Sufi Terms”, 199-201.

⁶⁵ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 219-242; Van der Lijn, “The Transfer of Some Sufi Terms”, 199-218.

⁶⁶ Phillips, *Identifying the Islamic Sources*, 41-45.

alma olmadığını, Bahya'nın kavramları alırken aynı anda dönüştürdüğünü somut bir delille ortaya koymaktadır.

Van der Lijn'in ortaya koyduğu bir diğer kritik boyut ise terminolojik aktarımın İbn Tibbon'un İbranice çevirisinde ikinci bir filtreleme aşamasından daha geçtiğidir. Zühd kavramı, İbn Tibbon tarafından yaklaşık doksan kez *perîşût* (ayrılma, perhiz) şeklinde çevrilmiş, zühdün daha radikal formlarının geçtiği altı pasajda ise *me'es* (reddetme) kökü tercih edilerek anlam alanı daraltılmıştır.⁶⁷ Üns kavramı farklı bağlamlarda birbirinden oldukça farklı terimlerle karşılanmış, yakîn kavramında mutlak kesinlik anlamı yumuşatılmıştır.⁶⁸ Van der Lijn'in genel değerlendirmesine göre İbn Tibbon, Bahya'nın metnine büyük ölçüde sadık kalmakla birlikte kimi tasavvuf kavramlarına tam vakıf olmadığı durumlarda bağlama en uygun düşen İbranice karşılığı seçmiş ve bu seçim kavramların tasavvufi özgünlüklerini bir adım daha uzaklaştırmıştır.⁶⁹

Terminolojik düzeyin ötesinde, *el-Hidâye*'nin bütünsel mimarisi yapısal bir örtüşmeyi de açığa çıkarmaktadır. Bahya'nın on bâblık düzenlemesi, tevhidden başlayıp zühd üzerinden muhabbete ulaşan doğrusal bir yükseliş modeli olarak Mekki'nin *Kûtü'l-kulûb* ile örtüşmektedir. Lobel'in isabetli tespitiyle Bahya, eserini tıpkı klasik tasavvuf eserleri gibi “bâtını hayat için bir rehber” olarak düzenlemiş ve “kapı” terminolojisini de tasavvuf geleneğindeki kullanıma paralel biçimde benimsemiştir.⁷⁰ Bununla birlikte Michaelis'in bâtın çerçevesinden gelen perspektif, bu örtüşmeleri daha derin bir düzeyde anlamlı kılmaktadır. Bahya terimleri ve yapıları ödünç almakla kalmamış, bu terimleri ve yapıları kullanarak Yahudi düşüncesinde daha önce var olmayan yeni bir kavramsal alan inşa etmiştir.

2.2. Tematik Yansımalar: Havf-Recâ Dengesi, Râbia Paralelliği ve Erotik Dilin Yokluğu

Birinci tematik yansıma, muhabbetullahın havf ve recâ arasındaki denge üzerinden kurulma biçimidir. Muhâsibî'nin eserlerinde ve Mekki'nin *Kûtü'l-kulûb*'unda havf ve recâ menzilleri, muhabbete doğru ilerleyen güzergahın ara durakları şeklinde konumlandırılır. Bahya'nın onuncu bâbında bu diyalektik doğrudan yansımaktadır. Havfî iki sınıfa ayıran Bahya, Allah'ın azametinden duyulan haşyetin insanı asla terk etmediğini ve ihlaslı muhabbetullaha açılan

⁶⁷ Van der Lijn, “The Transfer of Some Sufi Terms”, 208-209.

⁶⁸ Van der Lijn, “The Transfer of Some Sufi Terms”, 214-218.

⁶⁹ Van der Lijn, “The Transfer of Some Sufi Terms”, 219-221.

⁷⁰ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 7, 219.

kapı olduğunu belirtir.⁷¹ Lobel, bu iki sınıflı tasnifin Muhâsibî'nin *Risâletü'l-müsterşidin*'deki dört düzeyli havf tasnifiyle doğrudan örtüştüğünü göstermiştir. Bahya bu dört düzeyi ikiye daraltmış ancak en yüce düzeyin dili, Allah'ın kudretinin tazimi ve yüceltilmesi anlamında havf, heybet ve iclâl, Muhâsibî'nin üçüncü düzeyiyle neredeyse birebir örtüşmektedir.⁷²

İkinci tematik yansıma, Bahya'nın "hâlis muhabbet" kavramının Râbia el-Adeviyye'ye atfedilen karşılıksız sevgi formülasyonu ile olan ilişkisidir. Lobel'in değerlendirmesine göre burada doğrudan bir etki yönü belirlemek güçtür. Etki yönünü kesin olarak saptamak mümkün olmasa da iki geleneğin saf dindarlık değerini paylaşan bir çapraz döllenmesi açıkça mevcuttur. Bahya, bu değer Yahudi ifadelerini Muhâsibî ve diğer İslami mistiklerin tasavvufi ifadeleriyle iç içe örmektedir.⁷³ Bu Râbia paralelliğinin bir uzantısı olarak, Bahya'nın ihlâsın en yüksek derecesini âhîret mükâfâtı bile beklememek şeklinde tanımlaması da tematik düzeyde anlamlıdır. Hâlis muhabbet ile ihlâs, Bahya'nın düşüncesinde tek ve aynı kalp eyleminin iki veçhesidir.

Üçüncü tematik yansıma, aslında bir yokluğun yansımasıdır. Bahya, Hallâc'tan İbnü'l-Fârîz'a uzanan çizgideki erotik ilahi aşk diline hiç başvurmaz. Lobel, bu yokluğun bilinçli bir tercih olduğunu terminolojik düzeyde gösterir. Bahya, "ışk" terimini doğrudan kullanmak yerine "ifrâtü'l-muhabbe"⁷⁴ ifadesini tercih eder. Böylece kavramsal içeriği muhafaza ederken dilsel ve imgesel düzeyde bilinçli bir arındırma gerçekleştirir.⁷⁵ Bu üç tematik yansımada Bahya'nın bilinçli bir filtreleme uyguladığı görülmektedir. Havf-heybet diyalektiğinde ontolojik ayırım hep korunur, Râbia paralelliğinde kaynak anonimleştirilir ve Yahudi metinleriyle çerçevelenir, erotik dil ise baştan devre dışı bırakılır.

2.3. Adaptasyonun Sınırları: Fenânın Dışlanması, Aklın İkamesi ve Halâhâ'nın Entegrasyonu

Önceki iki alt başlıkta Bahya'nın erken dönem tasavvufi terminolojik, yapısal ve tematik düzeylerde kurduğu paralelliklerin genişliği ortaya konmuştur. Bu son alt başlıkta ise argümanın eşit ölçüde kritik ayağı, yani Bahya'nın neyi almadığı veya neyi dönüştürdüğü ele alınmaktadır.

⁷¹ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 435-436.

⁷² Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 238.

⁷³ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 239.

⁷⁴ İbn Pakuda, *The Book of Direction*, 430.

⁷⁵ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 222-223.

Birincisi, fenâ ve ittihadın bilinçli olarak dışlanmasıdır. Bu kavramlar *el-Hidâye*'de herhangi bir karşılık bulmaz. Murâkabe sürecinin nihai ufkunda Bahya, kulun “gözsüz görececek, kulaksız işitecek, mantığa ihtiyaç duymadan algılayacak” bir mertebeye ulaşacağını tasvir eder.⁷⁶ Nitekim hiçbir noktada fenâ ya da ittihad terimlerini kullanmaz ve tasvirini birleşme değil, ilahi iradeyle tam uyum şeklinde kurgular.⁷⁷ *Tafrika* vakası bu bilinçli dışlamanın somut delilini sunmaktadır. Bahya, “kalp” yerine “nefs” ikame ederek cem'-tafrika diyalektiğini yapısal olarak imkânsız kılmıştır.⁷⁸

İkincisi, aklî tefekkürün fenâ yerine ikame edilmesidir. Tasavvufun kimi akımlarında manevi yolculuğun zirvesi aklın ötesine geçen bir vecd hâlidir. Bahya ise tam tersi bir yol izler. Onun düşüncesinde akıl, manevi yolculuğun her aşamasında etkin kalır. Muhabbetullahın tanımındaki “aklın nuru”, muhibbîn tasvirindeki “aklın gözü” ve eserin son nasihatindeki “aklı âmir edin” düsturu bu merkeziliğin baştan sona tutarlı ifadeleridir. Ebstein'in “entelektüalist mistisizm” kavramı, Bahya'nın tam da bu konumunu tanımlar.⁷⁹ Bu tutum, Bahya'yı tasavvufun “sekr” çizgisinden kesin biçimde ayırır ve onu Muhâsibî'nin ılımlı çizgisine yaklaştırmaktadır.

Üçüncüsü, Halaha'nın manevi yolculuğun ayrılmaz bir bileşeni olarak korunmasıdır. Bahya'da kalbin vecibeleri uzuvların vecibelerini ikame etmez, tamamlar. Van der Lijn'in aktardığı üzere Bahya, dokuzuncu bâbda çöl hayatı yaşamayı ve yünlü kıyafet giymeyi açıkça eleştirir: “Şeriatın hükmünde dünyanın tamamen terk edilmesi yoktur.”⁸⁰ Bu eleştiri, Bahya'nın Yahudi pratik dindarlığını terk etme niyetinde olmadığını kesin biçimde ortaya koyar. Krinis'in argümanı bu noktada tamamlayıcı bir perspektif sunar. Bahya'nın benimsediği model, doğu kaynaklı mistik sufi akımından ziyade Endülüs'e ulaşmış olan zühd geleneğinin daha ılımlı ve toplumla uyumlu çizgisidir.⁸¹

Dördüncüsü, tevhidin eserin başlangıç noktası şeklinde konumlandırılması ve Şema duasıyla muhabbetullahın doğrudan ilişkilendirilmesidir. Bahya, tevhidi birinci kapıya yerleştirerek tüm manevi güzergahın bu ilkeye bağlı kalmasını sağlamıştır. Onuncu bâbda ise *ihlâsü't-tevhîd* ile *sıdku'l-muhabbe* arasındaki terminolojik bağ aracılığıyla bu dairesel yapıyı tamamlamıştır.⁸²

⁷⁶ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 229.

⁷⁷ Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 230, 237-238.

⁷⁸ Phillips, *Identifying the Islamic Sources*, 41-42.

⁷⁹ Ebstein, “Intellectualist Mysticism in al-Andalus: Bahya Ibn Paqūda and Ibn Khamīs al-Yāburī”, 199.

⁸⁰ Van der Lijn, “The Transfer of Some Sufi Terms”, 208.

⁸¹ Krinis, *Tebliğ*, CSIC, 22 Mayıs 2025.

⁸² Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue*, 222.

Bahya, tasavvufi makâmât modelini almış ancak onu Şema meditasyonu etrafında yeniden örgütleyerek Yahudi teolojisinin kurucu ilkesine bağlamıştır.

Bu dört eksen bir arada değerlendirildiğinde Bahya'nın adaptasyonunun tutarlı bir teolojik mantık izlediği açıkça ortaya çıkmaktadır. Fenânın dışlanması Yaratıcı-yaratılmış ontolojik ayrımını, aklın ikamesi manevi yolculuğun rasyonel çerçevesini, Halaha'nın entegrasyonu pratik dindarlığın devamlılığını ve tevhidin merkeziliği Yahudi monoteizminin mutlak aşkınlık ilkesini güvence altına almaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Bahya'nın muhabbetullah anlayışındaki tasavvufi unsurların salt dilsel bir örtüşmeye mi yoksa daha kapsamlı bir manevi güzergah modeline mi işaret ettiği sorusunu, onuncu bâbın analitik okuması ve üç katmanlı karşılaştırmalı değerlendirme aracılığıyla cevaplamaya çalışmıştır. Ulaşılan sonuçlar, bu etkileşimin yalnızca terminolojik bir alıntılama düzeyinde kalmadığını göstermektedir. Terminolojik düzeyde nûru'l-akl, ittılâ, müşahede, yakîn ve el-ilmü'l-bâtın el-meknûn gibi anahtar kavramların erken dönem tasavvuf klasiklerinin terminolojisiyle geniş ölçüde örtüştüğü, Phillips'ın dijital metin karşılaştırma bulgularıyla kavram düzeyinden metin düzeyine taşınarak doğrulanmıştır. Yapısal düzeyde eserin on bâblık güzergahının klasik makâmât şemalarıyla belirgin bir mimari benzerlik taşıdığı, muhabbetullahın dört çiftlik mukaddime şemasının aşamalı arınma modelinin bir Yahudi versiyonunu ürettiği gösterilmiştir. Tematik düzeyde ise havf-heybet diyalektiğinin Muhâsibî'nin korku tasnifiyle örtüşmesi, hâlis muhabbet kavramının Râbia'ya atfedilen karşılıksız sevgi formülasyonu ile paralellik arz etmesi ve erotik sevgi dilinden bilinçli olarak kaçınılması, etkileşimin manevi deneyimin iç yapısını da kapsadığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte bu etkileşim sınırsız bir aktarım değildir.

Bu bulguların daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesi, Bahya'nın *el-Hidâye*'sinin Orta Çağ Yahudi-Müslüman düşünce etkileşimindeki konumuna ilişkin üç çıkarıma yol açmaktadır. Birincisi, Bahya'nın muhabbetullah öğretisi ne Yahudi geleneğinin özerk bir uzantısı ne de tasavvuf metinlerinin basit bir kopyasıdır. İkincisi, bu adaptasyon sürecinin tek aşamalı olmadığı, İbn Tibbon'un İbranice çevirisinde tasavvuf kavramlarının bir kez daha dönüşüme uğradığı görülmektedir. Bu çift aşamalı filtreleme, Bahya araştırmalarının yalnızca İbranice metin üzerinden değil, Arapça aslıyla birlikte yürütülmesinin zorunluluğunu teyit etmektedir. Üçüncüsü, Lobel'in "ibadet etiği" kavramıyla formüle ettiği üzere Bahya'nın nihai tercihi mistik birleşme değil, sonsuz bir derinleşme ve hizmet etiğidir. Bu tercih, Halaha'nın manevi yolcu-

luğa entegrasyonu ile doğrudan ilişkilidir ve Bahya'yı tasavvufi geleneğin sekr çizgisinden kesin biçimde ayırırken Muhâsibî'nin ılımlı entelektüalist çizgisine yaklaştırmaktadır.

Elimizdeki çalışmanın bulguları, gelecek araştırmalar için birkaç somut yön belirlemeye de olanak tanımaktadır. İlk olarak, Phillips'ın geliştirdiği dijital metin karşılaştırma yönteminin el-Hidâye'nin yalnızca seçili pasajlarına değil, bütün metnine uygulanması, Bahya'nın anonim kaynaklarının çok daha kapsamlı bir haritasını çıkarabilir. İkinci olarak, bâtın çerçevesinin diğer bâblara, özellikle tevekkül, ihlas ve zühd kapılarına sistematik biçimde uygulanması, Bahya'nın İslami kaynaklarla kurduğu ilişkinin muhabbetullah dışındaki boyutlarını aydınlatır. Üçüncü olarak, Krinis'in zühd geleneği ile tasavvuf arasındaki ayrımı merkeze alan argümanının, Bahya'nın diğer kaynak kullanımları açısından sınanması, eserin tasavvufi boyutunun daha hassas bir şekilde konumlandırılmasına katkı sağlayabilir. Son olarak, Ebstein'in İbn Hamîs el-Yâbü'rî paralelliği üzerinden ortaya koyduğu "ortak entelektüel iklim" hipotezinin başka çağdaş Endülüs metinleriyle karşılaştırmalı olarak test edilmesi, Bahya'nın konumunu bireysel bir tercihten ziyade daha geniş bir entelektüel hareketin parçası olarak değerlendirmeyi mümkün kılacaktır.

Nihayetinde bu çalışmanın ortaya koyduğu temel husus şudur: Bahya İbn Pakuda'nın el-Hidâye'si, 11. yüzyıl Endülüs'ünde Yahudi ve İslami düşünce geleneklerinin birbirinden yalıtılmış olarak var olmadığını, aksine derinden iç içe geçmiş bir entelektüel ekosistemin parçası olduğunun en güçlü tanıklarından biridir. Muhabbetullah kavramı ise bu ekosistemin işleyişini, etkileşimin derinliğini, dönüşümün bilinçliliğini ve sınırların netliğini, tek bir kavram üzerinden gözlemlemeye olanak tanıyan ayrıcalıklı bir mercektir.

Kaynakça

- Ebstein, Michael. "Intellectualist Mysticism in al-Andalus: Bahya Ibn Paqūda and Ibn Khamīs al-Yābü'rî". *Jewish Quarterly Review* 115/2 (2025), 197-231.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kalplerin Ağı Kütü'l-Kulüb*. Çev. Muharrem Tan. 4 Cilt. 2. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- İbn Pakuda, Bahya b. Yusuf. *The Book of Direction to the Duties of the Heart*. çev. Menahem Mansoor. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.
- Khalil, Atallah – Naeem. "Anonymous Islamic Material in Bahya Ibn Paquda's Kitāb al-Hidāya ilā Farā' id al-Qulūb". 2019.
- Krinis, Ehud. "Zuhd in al-Andalus: The Testimony of Bahya ibn Paqūda". Tebliğ, *Institute of Languages and Cultures of the Mediterranean*, CSIC, 22 Mayıs 2025.

- Kuşeyrî, İmam. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Kutsal Kitap: *Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2018.
- Lobel, Diana. *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paqūda's Duties of the Heart*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Michaelis, Omer. "Fashioning the 'Inner' (Bāṭin) in Bahya ibn Paqūda's *Duties of the Hearts*." *Harvard Theological Review* 116/4 (2023), 552–574.
- Muhāsibî, Hâris el-. *Helal Rızık ve Namazın Anlaşılması*. Çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018.
- Picken, Gavin. *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhāsibî*. London: Routledge, 2011.
- Phillips, Yoav. *Identifying the Islamic Sources of Bahya Ibn Paqūda's: "Kitāb al-Hidāya 'ilā Farā'īd al-Qulūb" Using Automatic Transliteration and Text Reuse Processes*. Haifa: University of Haifa, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Smith, Margaret. *Muslim Women Mystics: The Life and Work of Rābī'a and Other Women Mystics in Islam*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Van der Lijn, Joost. "The Transfer of Some Sufi Terms into a Jewish Environment – Bahya Ibn Paquda's Duties of the Hearts and Its Translation by Judah Ibn Tibbon". *Studies in the Formation of Medieval Hebrew Philosophical Terminology*. ed. Reimund Leicht – Giuseppe Veltri. 199-221. Leiden: Brill, 2019.
- Yahuda, Abraham S. "Die Islamischen Quellen des al-Hidāja". *Al-hidāja ilā farā'īd al-qulūb des Bachja Ibn Jōsēf ibn Paqūda*. nşr. Abraham S. Yahuda. 53-113. Leiden: Brill, 1912.
- Yazaki, Saeko. *Islamic Mysticism and Abū Ṭālib al-Makkī: The Role of the Heart*. New York: Routledge, 2013.



Augustinus'un Tanıklık Doktrini: Bağlamı ve İşlevselliği Üzerine Bir Değerlendirme

Samet TORUN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
[torunsamet52@gmail.com], Orcid ID: 0009-0009-5384-6169



Öz: Hippo'lu Augustinus'un (ö. 430) formüle ettiği Tanıklık Doktrini (doctrina testimonii), Erken Hristiyanlık teolojisinde Yahudiliğin konumunu belirleyen ve Hristiyanlığın Yahudilere yönelik yaklaşımının teo-politik sınırlarını tayin eden temel bir ölçüt olmuştur. Yahudilere karşı hem korumacı hem de üstenci bir nitelik taşıyan bu doktrin, teolojik çerçevede hem bütünleştirici hem de ayrıştırıcı tutumları eşzamanlı olarak içerisinde barındırmaktadır. Bu çalışmada, Augustinus'un Yahudi söyleminin tarihsel bağlamı - özellikle Maniheist Faustus ile girdiği polemikler ve Kutsal Kitap referansları ekseninde- analiz edilmekte ve Orta Çağ Yahudi-Hristiyan ilişkilerinin seyri üzerinden doktrinin farklı dönemlerdeki tezahürlerine bakılmaktadır. Doktrinin işlevsel yansımaları, Papa I. Gregorius'un (ö. 604) görece dengeli/korumacı politikaları ile Papa III. Innocentius (ö. 1216) döneminin ayrıştırıcı ve baskıcı uygulamaları karşılaştırılarak incelenmiştir. Tanıklık Doktrini'nin, Orta Çağ'da Yahudilere fiziksel varoluş garantisi sunarak hayati bir işlev yüklese de onlara teolojik bir görev tanımlayıp araçsallaştırarak indirgemeci bir yaklaşımı zorunlu kıldığı gözlemlenmektedir. Çalışmanın modern tartışmalara ayrılan odak noktasını ise doktrinin Maniheizm karşısında özgün bir "koruma kalkanı" işlevi gördüğünü savunan Paula Fredriksen ile Yahudileri salt bir "teolojik nesneye" indirgediğini öne süren Jeremy Cohen ve Hyam Maccoby'nin değerlendirmeleri oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hristiyanlık, Augustinus, Tanıklık Doktrini, Yahudi-Hristiyan ilişkileri, Orta Çağ Papalığı.

Giriş

Hristiyan teolojisinin kendini tanımlama ve kurumsallaştırma sürecinde, Yahudiliğin konumu daima sancılı ve paradoksal bir “öteki” sorunu olarak tezahür etmiştir. Yeni Ahit’te İsa’nın başta Ferisiler olmak üzere Yahudi gruplarla ve Yahudilerle giriştiği münakaşaların yanında Yahudilerin İsa’nın mesajını ve onun Mesih oluşunu reddedişleri bu iki grup arasındaki ilk mücadelelere sahne olmuştur. Ardından İsa’nın “Yahudilerin kralı” olarak pagan Roma yöneticileri tarafından cezalandırılışı ve Yahudilerin bu hadise karşısındaki durumu bu ikili ilişkinin her iki grup açısından da canlı kalacağının ilk sinyallerini vermiştir.

Hristiyanlığın ortaya çıkışı itibariyle Hristiyanlar Romalıların sert söylemleri ve önlemleri ile karşı karşıya kalmışlardır. Pagan eleştirmenler Hristiyanları Yahudilerin mirasını reddetmekle veya istismar etmekle suçlamıştır. Bu argümandan cesaret alan İmparator Julianus (ö. 363) Hristiyanlığı Yahudilikten irtidat etmekle itham etmiştir. Bununla beraber beklentilerin aksine Mesih’in dönüşünün gecikmesi Yahudilerin Hristiyanlara yönelik muhalefetleri daha da sıklaştırmıştır.¹

Tüm bu ithamlar karşısında patristik dönemde² Kilise Babalarının yazmış olduğu metinler Hristiyanlığın Yahudilere bakış açısında ana gövdeyi oluşturmuştur. Paganlardan ve Yahudilerden gelen eleştirilere cevaben kaleme aldıkları eserler ve dile getirdikleri vaazlar *Adversus Iudaeos* (Yahudilere Karşı) olarak isimlendirilen külliyatı/geleneği oluşturmuştur. Kendilerine muhatap olarak Yahudiliği ve Yahudilerin söylemlerini konu alan bu eserlerde çoğunlukla sert ve aşağılayıcı bir dile rastlanmaktadır. Yazılan eserlerin teolojik bir kaygı içermesinin yanında politik bir yanı olduğu da inkar edilemez. *Adversus Iudaeos*’u oluşturan yazılarda Kilise Babalarının gerçekten Yahudilerle mi karşılaştığı yoksa Pagan ve Hristiyan heretiklere cevaben mi bunları yazdıkları; Hristiyan hayal gücünün mü yoksa edebi bir dilin mi ürünü olduğu gibi sorular bu metinleri tartışma konusu yapmıştır.³

Hristiyanlığın ilk öğretmenleri olan erken dönem Kilise Babaları, eserlerinde Yahudilik karşısında Hristiyanlığın durumunun ne olacağı sorusuna

¹ Edward Kessler, *Yahudi-Hristiyan İlişkilerine Giriş*, çev. Nevfel Akyar, Talha Fortacı (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 87-88.

² Patristik dönem: MS 2. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar uzanan süreçte, “Kilise Babaları”nın Hristiyan inancını felsefi bir dille savunup teolojik dogmaları sistemleştirdiği, Hristiyanlık tarihinin kurucu evresidir.

³ Kessler, *Yahudi-Hristiyan İlişkilerine Giriş*, 88.

değmişlerdir. Latin Kilise Babası Hippo'lu Aurelius Augustinus'un (ö. 430) geliştirmiş olduğu *Tanıklık Doktrini* (*doctrina testimonii* / *testimonium veritatis*) de bunlardan birisidir. Augustinus, İsa Mesih'in kurtuluş fikrini ve Kutsal Kitap'ta yer alan mesajın hakikatini kavrayamamalarından dolayı Yahudiler ve putperestler başta olmak üzere diğer din mensuplarının kurtuluşa eremeyeceğini savunmuştur.⁴ Onun formüle etmiş olduğu *Tanıklık Doktrini*, Yahudilerin Hristiyan diyarı (*Christendom*) içindeki statüsünü ve sosyo-politik varlığını belirleyen temel teolojik zeminlerden biri haline gelmiştir. O, Yahudilerin Tanrı ile geri dönülmez bir ahit içerisinde olduğunu kabul etse de Eski Ahit'teki Mesih müjdesini görmemelerinden dolayı "körlüklerini" vurgulamış; onları yaşayan ve Hristiyan toplumu için yaşatılması gereken "canlı tanıklar" olarak nitelemiştir. Ayrıca Kabil'in (Cain) Habil'i öldürmesi ve Tanrı'nın da buna rağmen Kabil'i hayatta bırakmasına⁵ benzer olarak Yahudilerin de İsa'yı çarmıha germesini Tanrı'nın onların hayatta kalmasına izin vermesi ile ilişkilendirmiştir.⁶ Dolayısıyla Augustinus, Eski Ahit'in kehanetlerini doğrulayan bu tanıkların korunması gerektiğini savunurken diğer yandan da İsa'nın Mesihliğini reddetmeleri sebebiyle onları aşağı bir konuma yerleştirmiştir. Onun bu doktrini; dünyevi, teolojik ve politik anlamda Yahudilerin hem fiziksel varlığını koruyan hem de onları teolojik bir "öteki" olarak sabitleyen ikili bir yaklaşıma sahiptir.

Augustinus'un doktrinini oluşturan ilk ifadeler, *Contra Faustum Manichaeum* (yaklaşık 397-400 yılları arasında) adlı eserinde yer almaktadır. Bu metinde Yahudileri Hristiyan hakikatine hizmet eden "kütüphaneler/çalışma masaları" (*scriniaria*) olarak tanımlamıştır.⁷ Ona göre Yahudiler, Eski Ahit metinlerini muhafaza eden ve böylece Hristiyan inancına dolaylı tanıklık sunan birer "kitap taşıyıcısı" rolündedir. Augustinus, başka bir önemli eseri olan *De Civitate Dei'nin* 18. kitabının 46. bölümünde ise yaklaşımını daha farklı bir boyuta taşır. Hristiyan hakikatini reddeden ve dünyanın dört bir yanına dağıtılmış olan Yahudilerin; Mesih'in kehanetlerini doğrulamaları ve Yasa'yı unutmamaları için hayatta kalmaları gerektiğini belirtmektedir.⁸ Bu ifadeler,

⁴ İsmail Taşpınar, "Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler ve Mensupları", *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*, ed. Ali İsmail Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 116-117.

⁵ Bkz: Tekvin 4:15

⁶ Denis McManus, "Augustine of Hippo (354-430)", *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (New York: Cambridge University Press, 2005), 42.

⁷ Aurelius Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, ed. Philip Schaff, çev. Richard Stothert (Buffalo, NY: The Christian Literature Company, 1887), 58.

⁸ Aurelius Augustinus, *The City of God*, çev. Marcus Dods (Roman Roads Media, 2015), 594.

diaspora içindeki Yahudilerin varlığını hem ilahi gazabın hem de ilahi planın bir işareti olarak sunmaktadır.

Modern araştırmalarda bu doktrin iki karşıt perspektiften ele alınmaktadır. Amerikalı dinler tarihi araştırmacısı Paula Fredriksen⁹, doktrinin çıkış noktası itibarıyla korumacı yönüne ağırlık vererek, bu yaklaşımın doktrinin tesadüfî bir sonucu olmadığını, aksine Augustinus'un bilinçli bir teolojik tercihi olduğunu savunmuştur. Fredriksen'e göre doktrin, Augustinus'un kendi Maniheizm geçmişiyle hesaplaşmasından kaynaklanan gerçek bir "Yahudi savunusu"dur ve Yahudilerin varlığını teolojik olarak meşrulaştırırken aynı zamanda korur. Buna karşılık Amerikalı-İsraili dinler tarihi araştırmacısı Jeremy Cohen¹⁰ ve İngiltereli dinler tarihi araştırmacısı Hyam Maccoby¹¹ gibi isimler, doktrini Yahudileri "teolojik nesne"ye indirgeyen hermeneutik bir inşa olarak eleştirmekte ve Orta Çağ boyunca Yahudi imgesinin olumsuz stereotiplerinin (ön yargıların) temelini oluşturduğunu savunmaktadır.¹²

Çalışma öncelikle doktrinin 5. yüzyıldaki doğuşunu ve Augustinus'un kişisel-dini bağlamını ele alacak; ardından iddia edildiği üzere doktrinin Orta Çağ'daki olası yansımalarına odaklanacaktır. Bu çerçevede Papa I. Gregorius (ö. 604) ve Papa III. Innocentius (ö. 1216) dönemlerindeki Yahudi politikaları ele alınarak, doktrinin hem koruyucu hem de ayrıştırıcı boyutlarının pratik

⁹ Paula Fredriksen, özellikle Erken Hristiyanlık, tarihi İsa, Havari Pavlus ve ilk dönem Hristiyan-Yahudi ilişkileri üzerine uzmanlaşmış Amerikalı bir dinler tarihi profesörüdür. Çalışmaları, Hristiyanlığın Yahudi kökenleri ve bu iki inancın Antik Çağ'da ve Geç Antik Çağ'da birbirlerinden nasıl ayrışıp şekillendiği üzerine yoğunlaşır. Augustinus'un Hristiyan teolojisinde Yahudilere yaklaşımı radikal bir biçimde nasıl değiştirdiğini ortaya koyması bakımından *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism* (Augustinus ve Yahudiler: Yahudilerin ve Yahudiliğin Hristiyanca Savunusu) isimli eseri önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁰ Jeremy Cohen, özellikle Orta Çağ Avrupası'nda Yahudi tarihi ve Yahudi-Hristiyan teolojik/kültürel ilişkileri üzerine çalışan önde gelen bir tarihçidir. Araştırmaları, Hristiyan teolojisinin ve Kilise otoritesinin Yahudi algısını nasıl kurguladığı ve bu kurgunun tarihsel süreçteki pratik yansımaları üzerine odaklanır. Augustinus'un *Tanıklık Doktrini*'nin Orta Çağ boyunca Batı Hristiyanlığındaki yansımalarını ve sınırlarını anlamak açısından temellendirdiği *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (Yasanın Yaşayan Harfleri: Orta Çağ Hristiyanlığında Yahudi Düşüncesi) isimli eseri önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹¹ Hyam Maccoby (1924–2004), İngiliz-Yahudi bir akademisyen, dinler tarihçisi ve yazardır. Londra'daki Leo Baeck Koleji'nde ve Leeds Üniversitesi'nde görev yapmıştır. Özellikle Hristiyanlığın kökenleri (Hristiyanlığın asıl kurucusunun İsa değil, Pavlus olduğunu savunan teziyle bilinir), tarihi İsa araştırmaları ve Hristiyan antisemitizminin teolojik kökleri üzerine yazdığı, döneminde büyük yankı uyandıran eleştirel eserleriyle tanınır.

¹² Bk. Jeremy Cohen, "Revisiting Augustine's Doctrine of Jewish Witness", *Journal of Religion* 89/4 (Ekim 2009), 564-578.

karşılıkları tartışılacaktır. Son olarak doktrine dair modern dönemdeki yaklaşımlara değinilecektir.

1. Augustinus'un *Tanıklık Doktrini*'nin Tarihsel Bağlamı ve Doğuşu

Augustinus, Kuzey Afrika coğrafyasında, pagan bir baba ve Katolik bir annenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. On dokuz yaşında Cicero'nun *Hortensius* eserini okuyarak “bilgelik aşkı” ile dolmasıyla uzun ve çalkantılı hakikat arayışına başlamıştır.¹³ Kendisinin ifadesiyle Cicero'nun ihtişamlı üslubuna kıyasla Eski Ahit'in dilini yavan bulmuş ve kendisini farklı arayışlara sevk etmiştir.¹⁴ Hayatının 9 yıllık bir bölümünü, ünlü Maniheist piskopos Faustus'un (ö. 390?) felsefi yetersizliğiyle yüzleşene kadar Maniheizm etkisinde hayatını sürdürmüştür.¹⁵ Ardından 384 yılında Milano'ya retorik profesörü olarak gitmiştir. Milano Piskoposu Ambrosius'un (ö. 397) vaazlarını dinlemesi onun için dönüm noktası olmuştur. Ambrosius'un Eski Ahit'i alegorik bir şekilde yorumlaması, Maniheistlerin Eski Ahit'e yönelttiği eleştirileri çürütmüş ve Augustinus'u Milano Kilisesi'nde bir *katekumen* (vaftiz adayı) olmaya ikna etmiştir.¹⁶ 387'de Ambrosius tarafından vaftiz edildikten sonra Afrika'ya dönerek manastır hayatı yaşamaya başlamıştır. 391'de Hippo Regius kentine gittiğinde, Piskopos Valerius ve cemaati tarafından dramatik bir şekilde rahip yapılmıştır. 395'te piskopos oldu ve hayatının geri kalanını bu unvanla geçirmiştir.¹⁷

Hayatının önemli bir bölümünü Kuzey Afrika coğrafyasında geçiren Augustinus en önemli eserlerini de yine burada vermiştir. Haliyle Hristiyanlık dışındaki diğer din mensuplarına ve heretiklere karşı vermiş olduğu fikri mücadele onun eserlerinde önemli bir yer tutmuştur. O dönemde bölgenin hakimi durumundaki Donatist Kilisesi¹⁸, yine bölgede sosyokültürel olarak hala etkili olan Roma paganizmi, kendisini ömrünün son yıllarında meşgul eden Pelagi-

¹³ Aurelius Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 7-14, 220.

¹⁴ Augustinus, *İtiraflar*, 81-83.

¹⁵ Augustinus, *İtiraflar*, 101. 142.

¹⁶ Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), 69-74.

¹⁷ Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 117-132.

¹⁸ Donatizm, 4. ve 5. yüzyıllarda özellikle Kuzey Afrika'da etkili olmuş ve Katolik Kilisesi'nden kopmuş ayrılıkçı bir Hristiyan hareketidir. Hareketin ortaya çıkış sebebi, Roma İmparatoru Diocletianus dönemindeki ağır Hristiyan zulümlerine dayanır. Yalnızca ahlaken kusursuz din adamlarının sakramentleri uygulayabileceğini savunarak günahkarları dışlamıştır. Donatizm hakkında detaylı bilgi için bkz: Ramazan Turgut, *Donatizm* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 8-24.

usçular¹⁹ ve bir zamanlar içerisinde etkin olarak bulunduğu Maniheist gruplar Augustinus'un eserlerini, felsefesini ve dini yolculuğunu şekillendirmiştir.²⁰

Augustinus'un karşılaşmış olduğu dini gruplar ve onların Hristiyanlığa - hatta Hristiyanlık üzerinden Yahudiliğe ve Eski Ahit'e yönelmiş olduğu eleştiriler *Tanıklık Doktrini*'nin bağlamı açısından önem arz etmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere doktrini oluşturan ifadelerin ilki Augustinus'un *Contra Faustum Manichaeum* adlı eserinde yer almaktadır. Maniheizmi Hristiyan inancına karşın en büyük tehlikelerden biri olarak gören Augustinus'un bu eseri kaleme almasının nedeni dönemin en meşhur Maniheist rahiplerinden biri olan Mileveli Faustus'un Hristiyanlığa ve Hristiyanlara yönelttiği eleştirilerdir. Yaklaşık miladi 400 yılında kaleme alındığı düşünülen bu eser Augustinus'un Eski Ahit, Mesih'in inkarnasyonu, peygamberler ve Tanrı konusunda Faustus'un iddialarına yönelik verdiği cevaplarını içermektedir.²¹ Faustus, 386-390 yıllarında yazmış olduğu *Capitula* isimli eserinde Eski Ahit'i reddetmekle kalmayıp Yasa'nın kimin mirası olduğu konusuna da değinmektedir. Faustus, kendisine hiçbir miras bırakmayan ve kendisini açıkça mirastan mahrum ilan eden başkalarına ait belgeleri (Eski Ahit'i) sahiplenmenin akıl dışı bir cüret (haddini bilmezlik) olacağını savunmuştur. Bu bağlamda Eski Ahit'in içerik bakımından incelendiğinde kitapta yer alan şeylerin Yahudileri ilgilendirdiğini ve Yeni Ahit'ten ciddi bir şekilde farklılık arz ettiğini dile getirerek Yasa'nın Hristiyanlarca benimsenmesini yersiz bulmuştur.²²

Augustinus'un Hristiyanlığı seçmeden önce Eski Ahit hakkındaki görüşleri *dinleyici*²³ olarak mensubu olduğu Maniheist grupların görüşleri ile paydaşlık taşımaktaydı. Eski Ahit'teki sert ve cezalandırıcı Tanrı figürünü kötü

¹⁹ Pelagiusçuluk, 4. ve 5. yüzyıllarda Britanyalı bir keşiş olan Pelagius'un öğretilerine dayanan ve Katolik Kilisesi tarafından sapkınlık (heresi) olarak mahkûm edilen teolojik bir akımdır. Hareketin merkezinde “insan doğasının iyiliği” ve “özgür iradenin” mutlaklığı yatar. Onlara göre insan, Tanrı'nın özel bir lütfu veya müdahalesi olmadan, tamamen kendi özgür iradesi, ahlaki çabası ve Kutsal Yasa'ya uymasıyla günahsız bir hayat yaşayabilir ve kurtuluşa erebilir. Detaylı bilgi için bkz: Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik: Hristiyanlığın Aslı Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü* (İz Yayıncılık, 2006), 74-91.

²⁰ Fulbert Cayré, *Kilise Babaları'nın Tarihi ve Doktrinleri*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: Literatürk Academia, 2021), 2/646-656.

²¹ Dila Baran, *Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm: Hristiyanlığa Rakip Konuma Yükselişi ve Düşüşü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2023), 173-174.

²² Baran, *Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm: Hristiyanlığa Rakip Konuma Yükselişi ve Düşüşü*, 225-227.

²³ Maniheizm'de “Dinleyici”, bu inancın hiyerarşik ve düalist toplum yapısında sıradan inananları temsil eden teolojik bir terimdir. Bu kesimin katı çileci yaşama uyma zorunluluğu olmamakla birlikte dünya işleri ile meşgul olması beklenir.

niyetli bir iblis olarak reddetmiş, Yahudi atalarını ise “pis, yaşlı adamlar” olarak görmüştü.²⁴ Ancak Piskopos Ambrosius'un vaazlarını dinleyerek bu yaklaşımını değiştirmiş, hem onun alegorik okuma tarzından etkilenmiş hem de Yahudi atalarını birer “filozof” olarak benimsemiştir.²⁵

Faustus'un Eski Ahit üzerinden Hristiyanlığa yönelttiği ithamlara bakılacak olursa, Augustinus *Contra Faustum Manichaeum* isimli eserinde bu ithamlara cevap vermektedir. Bu eserde Faustus'a karşı argümanlarını sunarken konu Eski Ahit ve Yahudilere gelince, Hristiyan hakikatinin ve Eski Ahit'in taşıyıcısı olması bakımından Yahudiler için şunları söylemiştir:

...Ortanca oğul ise Yahudi halkıdır; zira onlar ne havarilerle birlikte ilk sırayı almışlar ne de sonradan diğer uluslarla (Paganlarla) birlikte iman etmişlerdir. Onlar babalarının çıplaklığını gördüler²⁶, çünkü Mesih'in ölümüne rıza gösterdiler. Bunu dışarıdaki kardeşlerine anlattılar, zira peygamberlerde gizli olan şey Yahudiler tarafından açığa çıkarılmıştır. Böylece onlar kardeşlerinin hizmetkârı olmuşlardır. Gerçekten de bugün bu halk, Hristiyanlar için Yasa'yı ve peygamberleri taşıyan, onların lafzen (harfiyen) ifşa ettiklerini bizim kutsal bir sır olarak onurlandırmamızı sağlayacak şekilde Kilise'nin doktrinine tanıklık eden bir kütüphane-
den [çalışma masasından / *scrinaria*] başka nedir ki?²⁷

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere Augustinus'un savunusunun temelinde Eski Ahit'in Hristiyan hakikatinin bir kanıtı olduğu düşüncesi yatmaktadır. Nitekim Augustinus'a göre Mesih zaten Yasa'yı ortadan kaldırmamış, onun tamamlayıcısı olup onu ruhsal bir boyuta taşımıştır. Hatta Mesih'in müjdele- nişi Eski Ahit'te gayet açıktır. Çünkü ona göre Eski Ahit'te Yeni Ahit gizli- dir.²⁸ O, Yahudilerin Eski Ahit'i zahiri bir okumaya tabii tuttuğunu söylemiş ve hakikati anlayamama noktasında körlüklerini resmetmiştir. Böylece Yahudileri kendi kütüphaneleri (*scrinaria*) olarak görerek Eski Ahit-Yahudiler-Hristiyanlar arasındaki ilişkiyi yeniden formüle etmiştir.

Augustinus, Kabil ve Habil anlatısını tipolojik bir okumayla Hristiyanlık ve Yahudilik ekseninde yeniden yorumlamaktadır. O, Yeni Ahit'te doğuştan kör olan adamın “Tanrı günahkarları değil, yalnızca kendi isteğini yerine getirenleri dinler” şeklindeki sözlerini, Tanrı'nın Kabil'in kurbanını reddedip Habil'inkini kabul etmesiyle ilişkilendirir. Bu bağlamda Augustinus, küçük kar-

²⁴ Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 38-39.

²⁵ Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, 74.

²⁶ Burada Mesih'in çarmıhtaki ölümü ve aşağılanması anlamında teolojik bir metafor- dur.

²⁷ Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, 247.

²⁸ Aurelius Augustinus, *Tractatus Adversus Judæos*, 3/1; Denis Boys, “Biblical Interpretation”, *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (New York: Cambridge University Press, 2005), 56-57.

deş Habil'i yeni halkın (Hristiyanların) başı olan Mesih'in, ağabey Kabil'i ise eski halkı temsil eden Yahudilerin karşılığı olarak konumlandırır. Habil'in tarlada kendi öz ağabeyi tarafından öldürülmesi gibi, Mesih de eski halk olan Yahudiler tarafından Golgota'da katledilmiştir. Bu analojinin devamında Augustinus, Tanrı'nın Kabil'i yargılamak maksadıyla sorduğu "Kardeşin nerede?" sorusunu ve Kabil'in "Kardeşimin bekçisi miyim?" şeklindeki inkârını, kendi dönemindeki Yahudilerin tutumuyla özdeşleştirir. Augustinus'a göre, Kutsal Yazılar aracılığıyla Mesih hakkında sorular sorulduğunda Yahudilerin O'nu tanımadıklarını iddia etmeleri, tıpkı Kabil gibi bir kendini kandırma halidir. Şayet Yahudiler Hristiyan inancını kabul etmiş olsalardı, kalplerinde Mesih'i koruyarak bir anlamda "kardeşlerinin bekçisi" olacaklardı. Son olarak, Habil'in topraktan bağırarak kanı metaforu, Augustinus tarafından Mesih'in yeryüzündeki kanının sesine dönüştürülür. Dolayısıyla Augustinus'un bu yeni yorumuyla birlikte Kutsal Kitap'a referansla Yahudilerin suçluluğunu ilan etmektedir.²⁹

Ardından Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* adlı eserinde Yaratılış 4:15'te yer alan³⁰ pasajdan hareketle Kabil hikâyesi ile Yahudilerin durumu arasında çeşitli paralellikler kurmuştur. Bu bağlamda Kabil'in yeryüzünde inleyip titreyerek dolaşmasını, Yahudilerin krallıklarını kaybederek dağılmaları ve Hristiyanlara boyun eğmeleriyle ilişkilendirmiştir. Kabil'in yeryüzünden kovulma ve öldürülme korkusunu, Yahudilerin mülklerini kaybettikten sonra yaşadıkları yok olma korkusuna benzetmiştir. Son olarak Tanrı'nın Kabil'e koyduğu işareti ise Yahudileri diğer tüm halklardan ayıran kendi yasaları olarak yorumlamıştır.³¹

Yahudilerin katillikle özdeşirilişi ilk kez Augustinus tarafından dile getirilmemiştir. Erken dönem Kilise Babalarından biri olan Sardesli Melito (ö. 180) Yahudileri "Tanrı katili" olmakla itham ederek bunu ilk kez yüksek sesle dile getiren kişi olmuştur.³² Keza Konstantinopolis Başpiskoposu John Chrysostom (ö. 407) da benzer şekilde Romalıları çarmıh olayında suçlamazken Yahudileri Tanrı katili olmakla suçlamıştır. Hatta bu suçun taşıyıcılığını tüm Yahudilere mal etmiştir.³³ Yine Justin Martyr (ö. 165) ve Tertullian (ö. 240) gibi Kilise Babaları da kurgusal çalışmalarla Yahudileri Eski Ahit üzerinden

²⁹ Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, 241.

³⁰ "Bunun üzerine Rab, "Seni kim öldürürse, ondan yedi kez öç alınacak" dedi. Kimse bulup öldürmesin diye Kayın'ın üzerine bir nişan koydu." (Yaratılış 4:15)

³¹ Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum*, 242.

³² Kessler, *Yahudi-Hristiyan İlişkilerine Giriş*, 35.

³³ Büşra Elmas, *John Chrysostom ve İlk Dönem Hristiyanlıkta Yahudi Algısı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 116-117.

eleştiren reddiyeler kaleme almışlar, onları çarmıhtan ötürü Tanrı'nın lanetlenmiş halkı olarak görmüşlerdir.³⁴ Kilise Babalarının Yahudiler hakkındaki bu farklı yaklaşımları benzer şekilde Augustinus'ta da görülebilir. Fakat onun doktrinin kendi geleneğinden ve çağdaşlarından ayıran nokta, Yahudilerin kardeş katili (Kabil) olmasına rağmen bir ilahi amaca hizmet için bulunması gerekliliğidir.³⁵

Augustinus'un bir başka önemli eseri *De Civitate Dei*'de (Tanrı Kenti / Tanrı Şehri) doktrinin nihai ana fikri oluşmuştur diyebiliriz. Tanrı katili olmalarına rağmen Yahudilerin varlıklarını nasıl sürdürebildiklerini veya onları hayatta tutan şeyin ne olduğu gibi soruların cevaplarına bu eserde rastlamaktayız:

Bizim için düşmanlarımızın kitaplarından yapılan alıntılar yeterlidir; Mesih'in Kilisesi'nin yayıldığı her yerde, tüm uluslar arasına dağılmış olan bu kişilerin, ellerindeki kitaplarla kendi istekleri dışında da olsa sağladıkları bu tanıklıktan dolayı onlara minnettarız. Çünkü bu konuda bir peygamberlik sözü, onların da okuduğu Mezmurlar'da önceden verilmiştir ve orada şöyle yazılıdır: “Tanrım, O’nun lütfu bana öncülük edecektir. Tanrım, düşmanlarımla ilgili bana gösterdi ki: Onları öldürme, yoksa zamanla Senin yasası unutulur; kendi kudretinle onları dağıt.” Bu yüzden Tanrı, Kilise’ye, düşmanları olan Yahudilerde kendi şefkatinin lütfunu göstermiştir; nitekim elçinin dediği gibi, “onların suçu, Yahudi olmayanların kurtuluşu olmuştur.” Ve bu nedenle onları öldürmedi; yani Romalılar tarafından fethedilmiş olmalarına rağmen, Tanrı’nın yasasını unutmamaları ve ele aldığımız bu meselede tanıklıklarının boşa gitmemesi için içlerindeki Yahudi olma bilincinin kaybolmasına izin vermedi. Ancak, “Onları öldürme, yoksa zamanla Senin yasası unutulur” demesi yeterli değildi, buna “Onları dağıt” ifadesini de eklemesi gerekiyordu. Çünkü Kutsal Yazıların bu tanıklığıyla her yerde değil de yalnızca kendi topraklarında bulunsalardı, her yere yayılmış olan Kilise, Mesih hakkında önceden gön-

³⁴ Yasin Meral, “Yahudi-Hristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği”, *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*, ed. Ali İsra Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 165-166; Şeyma Kaç, *Patristik Dönemde Adversus Judaeos Geleneği: Tertullian’ın Adversus Judaeos’u Örneği* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 56-57.

³⁵ Augustinus, Kabil-Habil kişilikleri üzerinden Yahudi-Hristiyan özdeşleştirmesinin benzerini *De Civitate Dei* (Tanrı Kenti / Tanrı Şehri) isimli eserinde Esav (Edom) - Yakup (İsrail) kişilikleri üzerinden de yapmaktadır. Ona göre Esav, Yahudileri (Eski Halk); Yakup, Hristiyanları (Yeni Halk) temsil etmektedir. Konuyla ilgili pasaja bkz: Augustinus, *The City of God*, 173-174.

derilen peygamberlik sözleri için tüm uluslar arasında onları tanık olarak gösteremezdi.³⁶

Augustinus, Yahudilerin tanıklığını ve neden korunmaları gerektiğini Mezmurlar 59:11'e dayanarak Yahudilerin diaspora durumunu ilahi takdir çerçevesinde açıklayan teolojik-tarihsel bir yorumla temellendirmektedir. Eski Ahit'in misyon bakımından İsa'ya işaret eden delilleri taşıması nedeniyle Yahudiler Yasa'nın yaşayan tanıkları ve bir nevi Hristiyan hakikatine hizmet ettikleri düşüncesiyle varlıklarının koruma altına alınması doktrinin temel gerekçesi olarak görülmüştür. Bu gerekçe Yahudilerin varlığını zorunlu kılmıştır.³⁷ Oldukça ikili bir anlam ifade eden bu doktrin bağlam ve kasıt olarak tartışmalara kapı aralamıştır.

2. Doktrinin Orta Çağ'daki Yansımaları

Erken dönem Hristiyan teologların “öteki” olarak gördüğü Yahudilere yönelik farklı yaklaşımlar ortaya koymuş olsalar da bu ikili ilişkide en etkili teo-politik zeminin Augustinus'un *Tanıklık Doktrini*'nin oluşturduğu genel kabul görmektedir. Nitekim Orta Çağ boyunca doktrinin görsel sanatlardan edebiyata, Hristiyan teolojiden Kilise hukukuna olumlu veya olumsuz birçok yansımaya rastlanmaktadır. Bu bağlamda, doktrinin olumlu ve olumsuz yansımalarına iki tipik örnek olarak Papa I. Gregorius ve Papa III. Innocentius dönemlerindeki Yahudi politikaları gösterilebilir.

Papalık tarihinde I. Leo'nun (ö. 461) ardından “Büyük (*Magnus*)” ünvanına sahip olma hakkını kazanan Papa I. Gregorius, gerçekleştirmiş olduğu politikalar nedeniyle Orta Çağ papalığının mimarı veya babası kabul edilir. Özellikle onun dışa dönük politikaları diğer milletlerden ve dinlerden insanlarla ilişkisindeki izlediği siyasetin Katolik Kilisesinin teolojisi açısından belirleyici olduğu söylenebilir. Nitekim bu dışa dönük politikaları başarıya ulaşması ve Katolikleri Orta İtalya'nın hakimi haline getirmesi bakımından önemli bir sonuçtur.³⁸

³⁶ Augustinus, *The City of God*, 594-595.

³⁷ Ömer Faruk Araz, “Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi” 67 (Aralık 2024), 296.

³⁸ Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 63-64; Papa I. Gregorius'un hem politik hem teolojik açıdan Orta Çağ Katolik düşüncesini ne şekilde etkilediğini incelemek için bkz: Mustafa Furkan Dinleyici, *Orta Çağ Papalığının Mimarı: Gregorius Magnus* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2023), 253-287.

Gregorius, Augustinus ve Ambrosius'un izinden giderek Kilise'yi imparatorluk mirasının devamı olarak konumlandırmıştır.³⁹ Dolayısıyla onun “öteki” olanlara yaklaşımında ve politikalarında belirleyici olan unsurlardan biri de Augustinusçu doktrinin etkisi olmuştur. Onun Yahudilere yönelik siyasetinde, Augustinusçu doktrinin koruyucu yönünün kurumsal düzlemde pratiğinin olduğu bir dönem olarak görülmektedir. Gregorius'un yazıları incelendiğinde, Yahudilerin sınırlı hukuki haklarının korunmasına özel önem verdiğine rastlanmaktadır. Nitekim o, Yahudilere karşı keyfî şiddeti, sinagoglara yönelik saldırıları ve mezarlıkların tahribini engellemeye çalışmış; hatta bir Hristiyan topluluğun yıktığı sinagogun yeniden inşa edilmesini emretmiştir. Onun 598 yılında kaleme aldığı mektubuyla özdeşleşen *Sicut Iudaeis*⁴⁰ ilkesi, Yahudilerin kendilerine tanınmış hakların ötesine geçmemeleri gerektiğini belirtmekle birlikte, sahip oldukları sınırlı hakların da ihlal edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Böylece Gregorius, bir yandan Yahudilerin can güvenliği ile ibadet alanlarının korunmasını savunmuş, diğer yandan bu korumayı eşit yurttaşlık ya da dinî meşruiyet anlamına değil, Hristiyan düzen içinde tahsis edilmiş sınırlı bir statüye bağlamıştır. Bu yönüyle onun siyaseti, Augustinus'un Yahudileri “yaşayan tanıklar” olarak yaşatılması gereken fakat aşağı bir konumda tutulması gereken topluluk biçiminde tarif eden yaklaşımının erken Orta Çağ'daki kurumsal karşılığı olarak okunabilir.⁴¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Gregorius'un politikalarının bütünüyle hoşgörülü bir çizgi olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Çünkü bakıldığında Gregorius'un yazılarında koruma ile kısıtlama mekanizması aynı anda işlemektedir. O, bir taraftan Yahudilerin haklarına “adaletin gerektirdiği” ölçüde saygı gösterilmesini istemekte, öte taraftan *Sicut Iudaeis* ilkesinin koruyucu kısmından önce onun sınırlayıcı yönünü öne çıkarmaktadır.⁴² Gregorius'un ilgili mektuplarına bakıldığında Yahudilerin dönüşümünün

³⁹ James Hitchcock, *History of the Catholic Church: From the Apostolic Age to the Third Millennium* (California: Ignatius Press, 2013), 103.

⁴⁰ *Sicut Iudaeis* (Yahudiler için olduğu gibi), Orta Çağ boyunca Katolik Kilisesi'nin Yahudilere yönelik resmi tutumunu belirleyen temel papalık kararnamesidir. Bu metin, Yahudilerin Hristiyan toplumu içindeki hukuki statüsünü ve korunma sınırlarını çizen bir “haklar ve kısıtlamalar” dengesi kurmuştur. Büyük Gregorius bu politikanın teorik zeminini atmış, II. Calixtus ise bunu Haçlı Seferleri'nin yarattığı kaosa karşı hukuki bir kuruma dönüştürmüştür. Bkz: Solomon Grayzel, “Papal Bulls”, *Jewish Virtual Library* (Erişim 17 Nisan 2026).

⁴¹ Michael A. Signer, “Gregory I (‘the Great’) (540–604)”, *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (New York: Cambridge University Press, 2005), 173; Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (University of California Press, 1999), 73-79.

⁴² Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, 83-94.

teşvik etmesi, hatta eskatolojik beklentiler dolayısıyla Yahudi misyonunu hızlandırmak istemektedir. Onun politikasının yalnızca “koruma” değil aynı zamanda “denetim” ve “dönüştürme” amacı taşıdığını sezilmektedir. Dolayısıyla I. Gregorius döneminde *Tanıklık Doktrini*’nin olumlu yansıması, Yahudilerin fiziksel varlığının ve ibadet alanlarının belirli ölçüde güvence altına alınması iken; olumsuz yansıması, bu korumanın Yahudilere bağımsız bir dini-toplumsal özne statüsü vermeyip onları Hristiyan toplumun alt katmanında tutan bir hukuk anlayışıyla birleştirilmiş olmasıdır.⁴³

Papa III. Innocentius dönemine gelindiğinde ise Kilise’nin kamusal ve sosyal alanda otorite bakımından zirveyi yaşadığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. “Yüksek Orta Çağ” olarak adlandırılan bu dönem; Haçlı Seferleri’nin ve sosyal alandaki dini ayrılıkların yarattığı etkilere karşı, Kilise’nin önlem niteliğinde bir dizi reformu hayata geçirdiği bir evredir. Bu reformların nihai olarak sistemleştirilmesi bağlamında IV. Lateran Konsili büyük önem taşımaktadır.⁴⁴ Kilise’nin Yahudilere yaklaşımında oldukça önemli bir yeri olan bu konsile geçmeden önce kısaca III. Innocentius’tan ve onun Yahudilere dair yayınlamış olduğu fermanların doktrin ile ilişkisinden söz etmek faydalı olacaktır.

III. Innocentius, Yüksek Orta Çağ döneminin ve hatta Kilise tarihinin en otoriter papası olarak kabul edilir. İzlediği dini ve siyasi politikalar hem kendi nüfuzunu pekiştirir hem de Papalık kurumunun mutlak bir otorite haline gelmesine zemin hazırlar. III. Innocentius; Papa III. Eugenius’un (ö. 1153) ardından “dini ve dünyevi gücün tamamına sahip olma” (*Plenitudo Potestatis*) doktrini ile birlikte “İsa’nın Vekili” (*Vicarius Christi*) sıfatını kullanır. Bu durum, onun teokratik üstünlük iddiasının somut bir göstergesidir.⁴⁵ Ayrıca Papaların “ilahî hak” sahibi olduğunu savunarak, papanın “insandan üstün, Tanrı’dan aşağı, ama insandan daha büyük” olduğunu iddia eder.⁴⁶ Dolayısıyla diğer dini gruplar üzerinde kurduğu otorite de kaçınılmaz hale gelir; nitekim Yahudilere yönelik söylemleri ve politikaları bu durumun en tipik örneklerini teşkil eder.

Papa III. Innocentius, Augustinusçu hoşgörü anlayışının bir yansıması olan *Sicut Judaeis* bildirgesini 1199 yılında yayınladı. Haleflerinin Yahudileri korumak adına bu bildirgeyi defalarca yinelediği hatırlanırsa, Innocentius’un

⁴³ Dinleyici, *Orta Çağ Papalığının Mimarı: Gregorius Magnus*, 246-251.

⁴⁴ Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 109-110.

⁴⁵ Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, 108.

⁴⁶ Robert Michael, *A History of Catholic Antisemitism: The Dark Side of the Church* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008), 78-79.

bu kararı yalnızca bir kez almış olması dikkat çekicidir. Özellikle bu bildiriye yayınlamaktaki amacının, yalnızca “Hristiyan inancına karşı savaşılmaya cesaret edemeyenleri koruma altına almak olduğunu belirtmesi” gelecekte izleyeceği politikaların işareti niteliğindedir. İleri de değineceğimiz üzere, III. Innocentius'un bu tutumu, IV. Lateran Konsili'nin kararlarıyla birlikte Augustinusçu hoşgörüdeki değişimin farklı bir boyuta evrilisinin habercisi olacaktır.⁴⁷

IV. Lateran Konsili'ne giden süreçte III. Innocentius'un iki yazısında *Tanıklık Doktrini*'nin doğrudan etkisine rastlamak mümkündür. Bunlardan biri 1205 yılında yayınlanan beyannamede Innocentius'un, Yahudilerin Hristiyan topraklarında “Ebedi Kulluk” (*Servitus Judaeorum*) statüsünde yaşamaları gerektiğini savunmasıdır. Bu fermana yer alan ifadenin (*Servitus Judaeorum*) *Tanıklık Doktrini*'nin ön gördüğü şekilde bir yansıması olarak görülür.⁴⁸ Bir diğeri ise 1208 tarihli *Ut esset Cain* (Kabil olması için) mektubunda Yahudiler hakkındaki dikkate değer söylemleridir. Mektupta Yahudileri doğrudan Kabil figürü ile özdeşleştirerek, onların öldürülmemesi gerektiğini söylemektedir. Hatta devam ederek, Yahudilerin yeryüzünde utanç içinde dolaşmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Onun bu mektubundaki söyleminde, Augustinus'un Yaratılış ve Mezmurlar üzerinden geliştirdiği sembolik dilin papalık fermanı üzerindeki doğrudan etkisi açıkça görülmektedir.⁴⁹

Bu dönemin en açık kurumsal tezahürü ise 1215 tarihli IV. Lateran Konsili olmuştur. Innocentius'un öncülüğünde toplanan konsilde Yahudilere ilişkin bir dizi ayrımcı hüküm kabul edilmiştir. Yahudi tefeciliğinin sınırlandırılması, Yahudilerin kamu görevlerinden men edilmesi, vaftiz edilmiş Yahudilerin eski din uygulamalarına dönmesinin yasaklanması ve Yahudilerle Müslümanların ayırt edici kıyafet ya da işaret taşımaya zorlanması bu düzenlemelerin başlıcalarıdır. Özellikle ayırt edici işaret taşıma zorunluluğu, Yahudilerin yalnızca teolojik olarak değil, kamusal görünürlük düzeyinde de ayrıştırıldığını göstermektedir.⁵⁰ Bu dönemde Yahudilere yönelik sert müdahalenin

⁴⁷ Bahar Dünder, *IV. Lateran Konsilinde Yahudilere Yönelik Alınan Kararlar* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 43. Seda Özmen, “Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması” 2/2 (Mayıs 2025), 435.

⁴⁸ Anna Sapir Abulafia, “Innocent III (1160/1–1216)”, *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler - Neil Wenborn (New York: Cambridge University Press, 2005), 207-208.

⁴⁹ Dünder, *IV. Lateran Konsilinde Yahudilere Yönelik Alınan Kararlar*, 48-49; Michael, *A History of Catholic Antisemitism*, 47-48.

⁵⁰ Halil Yavaş, *Orta Çağ Kilise Tarihi* (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2023), 166. Konsilde Yahudilere ve Müslümanlara yönelik alınan diğer kararlar için bkz: Halil Temiztürk, “IV. Lateran Konsili (1215)”, *Dünyayı Değiştiren Toplantılar: Hristiyan*

teolojik ve hukuki zemini ağırlıklı olarak Augustinus'un *Tanıklık Doktrini* ve Gregoryen Reformların⁵¹ etkisi altında olduğu söylenmektedir.⁵²

Innocentius dönemi Yahudileri ilişkin politikalar, yerel yönetimlerin de karar uymasıyla, pratik zeminde karşılığını bulmuş olsa da istisnalar mevcuttur. Kastilya Kralı X. Alfonso'nun (ö. 1284) IV. Lateran Konsili kararlarına karşı koruyucu ve hoşgörülü bir yasal çerçeve oluşturulmasında kilit rol oynaması bakımından olumlu etkileri⁵³ bağlamında zikredilebilir. Onun bu politikası ve başkaldırısı yine *Tanıklık Doktrini*'nin olumlu etkileri bağlamında zikredilen Bernard of Clairvaux, II. Haçlı Seferi sırasında Yahudi karşıtı ayaklanmaları bastırmak için Augustinus'nun doktrinini hatırlatmasına benzetilebilir.⁵⁴

Genel olarak I. Gregorius ile III. Innocentius arasındaki temel fark, Augustinusçu doktrinin hangi yönünün baskın hale getirildiği noktasında ortaya çıkmaktadır. Gregorius, *Tanıklık Doktrini*'nin koruyucu boyutunu öne çıkararak Yahudilerin yaşam hakkı, ibadet mekânları ve sınırlı hukukî hakları için görece dengeli bir papalık siyaseti geliştirmiştir. Innocentius ise aynı geleneği devralmış fakat onu daha çok "tâbi kılma", "aşağılama" ve "kamusal ayırıştırma" yönünde işletmiştir. Başka bir ifadeyle; Gregorius döneminde doktrin, Yahudilerin korunmasını meşrulaştıran bir sınır ilkesi olarak işlev görürken, Innocentius'ta bu sınır ilkesi daha sistematik bir dışlama ve hiyerarşi siyasetine dönüşmüştür. Her iki durumda da Augustinusçu çekirdek korunmuştur: Yahudiler öldürülmemelidir; çünkü Hristiyan hakikatine tanıklık etmektedirler. Ancak aynı çekirdek, birinde sınırlı koruma ve hukukî güvence, diğesinde ise daha yoğun denetim, damgalama ve toplumsal aşağılama üretmiştir.

Ekümenik Konsilleri, ed. Bekir Zakir Çoban - Esmâ Çakır (Bursa: DTA Yayıncılık, 2025), 254, 269-271.

⁵¹ Gregoryen Reformları (veya Papalık Reformu), yaklaşık 1050 ile 1130 yılları arasında Katolik Kilisesi'nde gerçekleşen, adını en hırslı savunucusu Papa VII. Gregorius'tan alan köklü bir dönüşüm sürecidir. Bu reformlar temelde Kilise'nin dünyevi hükümdarların (krallar, imparatorlar) etkisinden kurtulmasını ve mutlak bir hiyerarşiyeye kavuşmasını hedeflemiş olsa da toplumsal yan etkileri azınlıklar, özellikle de Yahudiler için oldukça ağır olmuştur.

⁵² Jeremy Cohen, "Christian Theology and Papal Policy in the Middle Ages", *The Cambridge Companion to Antisemitism*, ed. Steven Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 185-189.

⁵³ David Navarro, "Augustine of Hippo's Doctrine of Jewish Witness in Partida 7.24 De los judios", *Mirabilia Journal* 1/36 (2023), 294-313.

⁵⁴ Joshua Garroway, "Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century Through Augustine (End of 450 CE)", *The Cambridge Companion to Antisemitism*, ed. Steven T. Katz (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 67.

3. Modern Yorumlar ve Tartışmalar

Augustinus'un *Tanıklık Doktrini* hakkında modern dönemdeki okumalar ve yaklaşımlar tek boyutlu antisemitizm söylemi olarak değil, farklı bağlamların kesişiminden oluşan karmaşık bir teolojik yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tartışmanın merkezinde doktrinin yenilikçi ve orijinal boyutuna vurgu yapan Paula Fredriksen'in yaklaşımıyla; doktrinin Yahudi kimliğini aşağılayan bir yönü olduğunu benimseyen Jeremy Cohen'in yorumları yer almaktadır. Öte yandan doktrinin uzun süren müdahaleci etkilerinden bahseden ve doktrini daha sert bir okumaya davet eden Hyam Maccoby gibi araştırmacıların yorumları da doktrinin amacı ve etkileri bakımından dikkatimize değer görülmektedir.

Öncelikle Paula Fredriksen'in doktrin konusundaki yaklaşımına değinmek gerekirse, doktrinin ortaya çıkışı bağlamındaki okumasının belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Augustinus'un doktrinini oluşturan etmenlerin onun Yahudilere olan yaklaşımını basit bir hoşgörüden ziyade Maniheizm'e karşı yürüttüğü entelektüel ve teolojik mücadelesinin bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Doktrinin temellendirmesi de haliyle Augustinus'un Faustus'a karşı polemiginden hareketle açıklanmıştır.⁵⁵ Dolayısıyla Fredriksen; Augustinus'un asıl motivasyonunun paganları, heretikleri ve Yahudileri Kiliseye katılmaya ikna etmek olduğunu savunan Bernhard Blumenkranz'ın aksine⁵⁶, Augustinus'un Yahudilere yönelik bir misyon faaliyeti içerisinde olmadığını belirtmiştir. Onların bu şekilde bir ikili ayrıma gitmesindeki en önemli neden doktrinin çıkış noktası olarak gördükleri kaynak farklılığı olmuştur. Blumenkranz, doktrinin temelleri ve Augustinus'un Yahudilere olan bakış açısını en net görebileceğimiz eser olarak *Tractatus Adversus Iudaeos*'u ağırlıklı olarak esas almıştır. Fredriksen ise doktrinin çıkış noktası ve olgunlaştığı eser olarak *Contra Faustum Manichaeum* olduğunu ve nihai aşamada *De Civitate Dei* eseri ile de doktrinin şekil olarak formüle edildiğinin sonucuna ulaşmıştır. Fredriksen, Blumenkranz'ın aksine Augustinus'un *Tractatus Adversus Iudaeos* eserinin onun külliyatında oldukça az bir yer kapladığını belirtmiştir.⁵⁷

⁵⁵ Fredriksen, *Augustine and the Jews: a Christian defense of Jews and Judaism*, 235–240.

⁵⁶ Bernhard Blumenkranz'ın bu iddiası ve Augustinus'un Yahudilere yönelik söylemleri üzerine detaylı değerlendirmeleri için bkz: Bernhard Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten* (Helbing & Lichtheim, 1947).

⁵⁷ Paula Fredriksen, "Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism", *Journal of Early Christian Studies* 3/3 (1995), 323-324.

Jeremy Cohen ise doktrinin çıkış noktası ve Augustinus'un doktrininin formüle edişindeki motivasyon kaynağı noktasında Blumenkranz'ın bu konudaki değerlendirmelerini oldukça titiz bir yaklaşım olarak bulsa da eksik yanlarının olduğunu belirtmiştir. Fredriksen'e benzer olarak Cohen de doktrinin *Tractatus Adversus Iudaeos* eseri üzerinden okunmasını ve Augustinus'un doktrini oluştururken doğrudan Yahudilerle temas içinde olduğu fikrini hatalı bulmuştur. Dolayısıyla Cohen'e göre Augustinus'un *Tanıklık Doktrini* tarihsel ve teolojik olarak daha geniş bir çerçevede ele alınmalıdır.⁵⁸

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Fredriksen'in doktrinin çıkış noktasının ağırlıklı olarak *Contra Faustum Manichaeum* eseri üzerinden okuması ve doktrinin fikir olarak burada olgunlaştığını ileri sürmesi konuyla ilgili diğer araştırmacıların eleştirilerine maruz kalmıştır. Keza bağlam itibarıyla de Augustinus'un salt Maniheizm ile mücadelesinin bir sonucu olarak “Yahudi ve Eski Ahit” savunusu gerçekleştirmiş olması eksik bir bakış açısı olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Augustinus'un doktrininin tam anlamıyla formüle ettiği sonraki eseri olan *De Civitate Dei*'de “Onları öldürmeyin” hitabının Maniheizm ile mücadelesinin bir sonucu niteliği taşıması olarak değerlendirilemeyeceği ileri sürülmüştür. Özellikle Faustus'un veya dönemin Maniheist gruplarının Yahudileri öldürmek veya hayatlarını gasp etmek gibi bir düşüncesinin olmayışı, bu savunmanın Maniheizm özelinde sınırlandırılmasının yetersizliğini vurgulanmıştır. Bu nedenle doktrinin oluşumunda dönem Maniheist gruplarının etkisini göz ardı etmemekle birlikte salt oraya indirgenemeyeceği ve olgunlaşma sürecinin 5. yüzyıla kadar götürülebileceği sonucuna ulaşılmıştır.⁵⁹

Jeremy Cohen, yukarıda bahsedilen bazı temel noktalarda Fredriksen ile uzlaşmaktadır. Özellikle *Tanıklık Doktrini*'nin bağlamı noktasında, Bernard Blumenkranz ve Marcel Simon'un⁶⁰ aksine, Yahudi-Hristiyan rekabetinin bir

⁵⁸ Jeremy Cohen, “‘Slay Them Not’: Augustine and the Jews in Modern Scholarship”, *Medieval Encounters* 4/1 (1998), 81-82. Jeremy Cohen, Augustinus'un Yahudilere yönelik düşüncelerini anlamak için *Tractatus adversus Iudaeos*'a aşırı önem vermeyi yanıltıcı bulmuştur. Ona göre Augustinus'un *Tanıklık Doktrini*, daha geniş bir teolojik ve tarihsel bağlamda şekillenmiştir.

⁵⁹ Jason David BeDuhn, “Augustine, Faustus, and the Jews”, *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*, ed. Johannes van Oort, Nag Hammadi and Manichaean Studies (Brill Publishers, 2020), 99/313-316; Cohen, “Revisiting Augustine's Doctrine of Jewish Witness”, 572-574.

⁶⁰ Marcel Simon, Kuzey Afrika'da Yahudilerin varlığını kabul etmekle birlikte Augustinus'un burada doktrinel ve pastoral bir müdahale niyetinde olduğunu iddia etmiştir. “Yahudi” diye damgalanan her tür muhalifle de bağlantılı olduğunu iddia etmiştir. Konuyla ilgili yaklaşımı için bkz: Marcel Simon, *Verus Israel: Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire, AD 135-425*, çev. H. McKeating

sonucu olmadığını söylemektedir. Ayrıca doktrinin ana fikrini ve amacını Hristiyanlığın bir zaferi değil, bir sır olarak görüp; “Yahudileri Tanrı’nın onları gördüğü gibi görmek ve Tanrı’nın sevdiği gibi sevmek” olduğunu söyleyen Marcel Dubois’in tezine de karşı çıkmaktadır.⁶¹ Çünkü Cohen doktrinin odağının tarihsel Yahudilerden çok retorik Yahudiler olduğunu kabul etse de Hristiyanlık açısından bunun hermenötik Yahudi figürü inşası olduğu fikri göz ardı edilmemesini istemiştir. Dolayısıyla “Onları öldürme” ifadesinin karşılığı retorik Yahudilerin “tanık” olarak Hristiyan kutsal metninin hermenötiğinde kurucu öge olması bağlamında doktrin için zorunluluk oluşudur. Bu nedenle ona göre bu durum Yahudiler için sürekli bir aşağılanmanın ve araçsallaştırmanın temel unsuru haline gelmesi kaçınılmazdır.⁶²

Doktrinin ilgi odağının “retorik Yahudiler” olduğu görüşü ağırlıklı olsa da Augustinus’un kendi geleneğinin ve çağdaşlarının Yahudiler hakkında takındıkları olumsuz durumdan habersiz olduğu anlamına gelmeyeceğini görüşü de aynı şekilde ağırlıklıdır. Örneğin Augustinus’un Habil-Kabil anlatısı üzerinden geliştirdiği *Kabil’in İşaretleri* özdeşleştirmesini Ambrosius’un “Kabil’de, Rablerinin ve kardeşlerinin kanıyla lekelenmiş, babalarını öldüren Yahudileri görürüz” sözünden ilham aldığı ve söylemi pekiştirdiği iddia edilir.⁶³ Keza Erken Dönem Kilise Babalarından biri olan Kartaca Episkopusu Cyprian’ın (ö. 258) Yahudiler hakkında söylemlerinin Augustinus’un söylemlerine paralellik oluşturması bakımından değerlidir. Cyprian Yahudiler için Eski Ahit’in anlamı idrak edemediğini ve “körlük” (blindness) içinde olduğunu söylemiştir. Bu söylemin Augustinus tarafından doğrudan devralındığı ve tekrarlandığı iddia edilmiştir.⁶⁴ Augustinus’un etkileşimde olduğu kişiler ve fikirler göz önüne alındığında, her iki iddianın da doğruluğu kuvvetle muhtemeldir.

Fredriksen de Augustinus’un çağdaşlarından ve özellikle diğer Latin Kilise Babalarının Yahudiler hakkında söylediklerinden haberdar olduğunu belirtmiştir. Fakat ona göre Augustinus, diğer Kilise Babalarına kıyasla oldukça

(Oregon: Littman Library of Jewish Civilization, 1986), 232-233.

⁶¹ Cohen, “‘Slay Them Not’: Augustine and the Jews in Modern Scholarship”, 84; Marcel Dubois’in konuyla ilgili yaklaşımına bkz: Marcel Dubois, “Jews, Judaism and Israel in the Theology of Saint Augustine: How He Links the Jewish People and the Land of Zion” 22/23 (1989), 162-214.

⁶² Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (University of California Press, 1999), 2-17.

⁶³ BeDuhn, “Manichaeism and Early Christianity”, 99/303.

⁶⁴ Michael J. Brinks, *The Altercatio Ecclesiae et Synagogae as a Late Antique Anti Jewish Polemic* (Michigan: Western Michigan University, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 16-18.

özgün bir yaklaşım benimsemiştir. Doktrinindeki nedensel okumanın “Mesih’i reddetmiş olsalar bile” Yahudilere yönelik oldukça çoğulcu bir yaklaşımı barındırdığını belirtmiştir. Nitekim Augustinus’un bu çoğulcu ve özgün yaklaşımını sadece doktrin özelinde ele almamış, daha geniş bir çerçeveye Augustinus’un kendine has bir metotla Kutsal Kitap yorumlamasına dayandırmıştır.⁶⁵ Kendi Kutsal Kitap yorumundan ve tarih felsefesinden hareketle Augustinus; Yahudileri Tanrı’nın bizzat koruduğu, ibadetlerini meşru kıldığı ve varlıklarıyla Hristiyan gerçeğini destekleyen vazgeçilmez bir topluluk seviyesine yükselttiğini dile getirmiştir. Her ne kadar Yahudilerin dağılmış halde yaşamalarının “Tanrı’nın cezalandırışının bir parçası” olarak görse de tarih içindeki üstlendikleri rol ile “Tanrı’nın planın da bir parçası” olmaya layık olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla Fredriksen’in perspektifinden Augustinus’un -kendine özgün yorumuyla- Yahudileri *Kabil’in işareti* ile özdeşleştirilişi “bir cezanın taşıyıcılığından çok, kutsal bir korumanın işareti” olarak yorumlanmıştır.⁶⁶

Modern dönemde Hristiyan antisemitizmin kökenlerini araştıran isimlerden biri olan Hyam Maccoby, erken dönem Hristiyanlıktaki Yahudi karşıtlığı ve doktrin hakkında -yukarıda bahsetmiş olduğumuz isimlere kıyasla- daha sert bir okuma örneği sunmaktadır. Augustinus’un Yahudilere yönelik yaklaşımını, özellikle John Chrysostom’a kıyasla⁶⁷, daha toleranslı bir tavır olarak görse de Erken Hristiyanlıktaki Yahudi algısının ve Hristiyanlığın Ya-

⁶⁵ Fredriksen’e göre Augustinus, Kutsal Kitap yorumlarında metinlerin hem gerçekten yaşanmış tarihsel boyutunu hem de ruhsal/sembolik anlamlarını bir arada benimsemiştir. Eski Ahit’teki kurban, sünnet veya Şabat günü gibi eski uygulamaları sadece geçmişte kalmış kurallar olarak görmemiş, doğrudan İsa’nın gelişine, ölümüne ve dirilişine işaret eden semboller olarak görmüştür. Ona göre bakış açısını geliştirirken en çok Pavlus’un mektuplarından ve Antik Yunan ve Roma’nın hitabet sanatından faydalanmıştır. Onun yorum ve yaklaşım tarzı bakımından çağdaşlarından ve geleneğinden (Justin, Tertullian, Origen vs.) ayıran en önemli özelliğini ise -onların aksine- eski Yahudi geleneklerini küçümsememesi ve bu kuralları Tanrı’nın insanlık için eskatolojik planının çok değerli birer parçası olarak görmesidir. Detaylı bilgi için bkz: Fredriksen, *Augustine and the Jews: a Christian defense of Jews and Judaism*, 235-239.

⁶⁶ Fredriksen, *Augustine and the Jews: a Christian defense of Jews and Judaism*, 260-270.

⁶⁷ Moccoby de dahil olmak üzere çoğu araştırmacının, Yahudilere yaklaşım bakımından, Augustinus ve John Chrysostom karşılaştırmasına başvurmasının nedeni: Augustinus’a kıyasla -içerdiği ifadeler bakımından-Chrysostom’un Yahudilere yaklaşımının oldukça iğneleyici ve sert bulunmasındandır. Chrysostom Yahudiler için “has-talıklı, vahşi hayvan, sarhoş, şeytanın sofrasında olanlar vs.” şeklinde birçok ağır benzetmelerde ve ithamlarda bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz: Elmas, *John Chrysostom ve İlk Dönem Hristiyanlıkta Yahudi Algısı*, 106-110.

hudilikten tamamen ayrılma isteğinin bir parçası olarak da görmektedir.⁶⁸ Maccoby'nin doktrine getirdiği en özgün yorum, Yahudilerin Hristiyan kozmolojisindeki yerini “Kutsal Cellat” mitiyle açıklamasıdır. Hristiyanlığın kurtuluş anlatısında İsa'nın çarmıha gerilmesi gerekli bir durumdur. Maccoby'e göre, bu gerekli ama teolojik olarak “lanetli” eylemi gerçekleştirenler ise Yahudilerdir. *Tanıklık Doktrini*'nde Yahudilerin yok edilmemesi, ancak yeryüzünde dağılmış ve aşağılanmış bir halde yaşamaları gerektiği fikri, Kabil hikayesinin bir yansımasıdır. Kabil nasıl öldürülmeyip işaretlenerek lanetli bir tanık olarak yeryüzünde dolaşmaya mahkum edilmişse, Yahudiler de Hristiyan hakikatinin ve İsa'yı reddetmenin bedelinin “canlı tanıkları” olarak hayatta kalmaya mahkum bırakılmıştır.⁶⁹

Son olarak, özellikle Orta Çağ Hristiyan sanatının ve teolojisinin en tipik örneklerinden biri olan *Ecclesia and Synagoga* (Kilise ve Sinagog) figürünün *Tanıklık Doktrini*'nin bir yansıması olduğu fikri olduğu tartışmasına değinmek yerinde olacaktır.⁷⁰ Yahudilik karşısında Hristiyanlığın zaferini temsil eden bu figürler, basit bir sanatsal ürün olmasının ötesinde, Orta Çağ'daki egemen Hristiyan düşüncesinin bir dışa vurumudur. Figürlerin oluşmasındaki fikri arka planını *Tanıklık Doktrini*'nin oluşturduğu iddiası mevcuttur. Söz konusu iddianın doktrinden tamamen bağımsız olması mümkün olmadığı gibi doğrudan bir etkisinden de söz etmek mümkün değildir. Zira bu figürlerin fikri altyapısını *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* adlı eserin içeriği oluşturmaktadır. Uzun yıllar Augustinus ile anılan bu eser, Blumenkranz'ın ortaya koyduğu çalışmalarla birlikte, 20. yüzyıldan itibaren, eser *Pseudo-Augustine*

⁶⁸ Hyam Maccoby, *Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity* (New York: Routledge Publisher, 2006), 18-19.

⁶⁹ Hyam Maccoby, Hristiyan antisemitizmin kökenlerine daha çok antropolojik ve psikolojik bir perspektiften yaklaşmaktadır. Ona göre insanlık tarihindeki birçok kültürde suçluluk ve günahın yükünü taşıyan bir “kurban edici” figür vardır (Kabil, günah keçisi vb.). Hristiyanlıkta bu rol ise Yahudilere atfedilmiştir. Dolayısıyla Hristiyanlıktaki antisemitik söylemlerin kökeni önceki milletlerin ve özellikle Roma Paganizminin Yahudiler hakkındaki düşüncelerinin bir devamı niteliğindedir. Geniş bilgi için bkz: Hyam Maccoby, *The Sacred Executioner: Human Sacrifice and the Legacy of Guilt* (London: Thames and Hudson, 1982); Araz, “Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi”, 284-303.

⁷⁰ Hristiyanlık (Yeni Ahit) ile Yahudilik (Eski Ahit) arasındaki ilişkiyi simgeleyen, genellikle yan yana tasvir edilen iki alegorik kadın figürü olan bu motif, Hristiyanlığın Yahudiliğe karşı teolojik üstünlüğünü ve ikame teolojisinin görselleştirmenin en tipik yansımasıdır. Detaylı bilgi için bkz: Nancy Bishop, “An Iconographical Study of the Appearance of Synagoga in Carolingian Ivories”, *Jews in Medieval Christendom*, ed. Kristine T. Utterback - Merrall Llewelyn Price (Leiden: Brill Publishers, 2013), 24.

(Sahte Augustine)⁷¹ metinleri kategorisine dahil olduğu görülmektedir. Fakat ortaya koyulan çalışmalarda ilgili eserin Augustinusçu fikirlerden beslendiği düşüncesi hakimdir.⁷²

Genel olarak modern dönem araştırmacıları, doktrinin Yahudilere yönelik hem korumacı hem de aşağılayıcı bir içeriği olduğunu kabul etmektedir. Ancak ayrıştıkları temel nokta, yukarıda da değindiğimiz üzere, doktrinin hangi yönünün ağır bastığı konusudur. Bize göre bu ayrışmanın temel nedeni, araştırmacıların (Paula Fredriksen ve Jeremy Cohen) doktrini değerlendirirken izledikleri yöntem farklılığıdır. Nitekim Fredriksen doktrinin çıkış noktasına odaklanmakta; Augustinus'un söylemlerini ve Kutsal Kitap anlayışını diğer Kilise Babalarıyla kıyaslayarak onun yaklaşımını nispeten daha ilerici ve olumlu bulmaktadır. Cohen ise doktrinin Orta Çağ'daki pratiklerine bakarak, onu hem söylem hem de uygulanabilirlik açısından bir okumaya tabi tutmaktadır. Bizim de yukarıda değindiğimiz gibi, doktrinin pratik yansımaları onun iki farklı işlevsel yönü olduğunu gözler önüne sermektedir. Fakat Cohen bu doktrinin korumacı işlevselliğini bütünüyle hoşgörülü bir çizgi olarak görmemiştir. Koruma ile kısıtlama daima aynı anda işlediğini belirtmiştir.⁷³ Dolayısıyla bu pratikler üzerinden geriye dönük okuma -hem Cohen de hem de Maccoby de- doktrinin olumsuz yönüne yapılan vurguyu ön plana çıkartmıştır.

Sonuç

Augustinus'un Mezmurlar 9:11'de geçen "Onları öldürme, yoksa halkım unuttur" cümlesine getirdiği yorum, şüphesiz Yahudi-Hıristiyan ilişkilerine bıraktığı en büyük miras görülmüştür. Paula Fredriksen'in deyiimiyle "Nadiren bir İncil hermeneutiği bu kadar anlık ve kalıcı bir sosyal etkiye sahip olmuştur." Augustinus, Kabil-Habil tipolojisi üzerinden Yahudileri "kardeş katili" ve "kör" olarak nitelendirmesine rağmen, onların ilahi bir planın parçası olarak yaşatılması gerektiğini savunarak, fiziksel imhanın önüne geçen teolojik bir bariyer inşa etmiştir. Ancak doktrinin bünyesinde barındırdığı bu "koruma" ve "aşağılama" diyalektiği, Orta Çağ boyunca Papalık politikalarının çift tarafı keskin bir kılıcı olarak işlev görmüştür. Nitekim I. Gregorius döne-

⁷¹ *Pseudo-Augustine* terimi, Orta Çağ boyunca Augustinus'a atfedilen ancak aslında onun tarafından yazılmamış olan geniş bir metin külliyatını ifade eder.

⁷² Konuyla ilgili tartışmalar için bkz: Brinks, *The Altercatio Ecclesiae et Synagogae as a Late Antique Anti Jewish Polemic*, 1-13; Alex J. Novikoff, "Jewish-Christian Disputations in Antiquity and the Middle Ages", *The Place of Petrus Alfonsi in the Medieval Culture of Disputation*, ed. Sébastien Morlet (Leuven: Peeters, 2020), 181-182.

⁷³ Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, 73-95.

minde doktrinin korumacı boyutu ön plana çıkarılarak Yahudilerin can güvenliği ve sınırlı hukuki hakları güvence altına alınmışken; III. Innocentius döneminde aynı teolojik zemin, Yahudileri kamusal alanda damgalayan, dışlayan ve “ebedi kulluk” statüsüne hapseden baskıcı bir siyasetin meşruiyet aracına dönüşmüştür.

Modern dönem araştırmacılarının yaklaşımları da doktrinin bu çok katmanlı ve paradoksal doğasını teyit etmektedir. Fredriksen'in vurguladığı gibi bu doktrin, Geç Antik Çağ'ın şartları ve Kilise Babalarının genel tutumları göz önüne alındığında Yahudilerin varlığını meşrulaştıran, Maniheizt saldırılarına karşı Hristiyan teolojisini koruyan oldukça özgün bir hamledir. Ancak Cohen ve Maccoby'nin haklı eleştirilerinde dikkat çektikleri üzere, bu koruma eyleminin bedeli çok ağır olmuş; yaşayan, tarihsel Yahudi kimliği silinerek yerine sadece Hristiyan hakikatine hizmet eden “teolojik bir nesne” inşa edilmiştir. Nihayetinde Augustinus'un *Tanıklık Doktrini*, Orta Çağ Hristiyan Avrupası'nda Yahudilerin fiziksel olarak hayatta kalmasını sağlayan yegâne teolojik güvence olmakla birlikte, onları Hristiyan zaferinin aşağılanmış canlı tanıkları olmaya mahkûm etmiştir. Bu yönüyle doktrin, Yahudilerin bağımsız bir dini özne olma haysiyetini ellerinden alan ve teolojik antisemitizmin zeminini hazırlayan trajik bir miras olarak tarihteki yerini almıştır.

Kaynakça

- Abulafia, Anna Sapir. “Innocent III (1160/1–1216)”. *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Araz, Ömer Faruk. “Antik Çağdan Orta Çağa Yahudi Karşıtlığının Ortaklaşan Söylemi” 67 (Aralık 2024).
- Augustinus, Aurelius. *Contra Faustum Manichaeum*. ed. Philip Schaff. çev. Richard Stothert. Buffalo, NY: The Christian Literature Company, 1887.
- _____. *İtirafılar*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- _____. *The City of God*. çev. Marcus Dods. Roman Roads Media, 2015.
- _____. *Tractatus Adversus Judæos*, ts.
- Baran, Dila. *Roma İmparatorluğu'nda Maniheizm: Hristiyanlığa Rakip Konuma Yükselişi ve Düşüşü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2023.
- Batuk, Cengiz. *Mitoloji ve Tarihsellik: Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü*. İz Yayıncılık, 2006.
- BeDuhn, Jason David. “Augustine, Faustus, and the Jews”. *Manichaeism and Early Christianity: Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*. ed. Johannes van Oort. Nag Hammadi and Manichaean Studies. Brill Publishers, 2020.
- Bishop, Nancy. “An Iconographical Study of the Appearance of Synagoga in Carolin-

- gian Ivories". *Jews in Medieval Christendom*. ed. Kristine T. Utterback - Mer-rall Llewelyn Price. Leiden: Brill Publishers, 2013.
- Blumenkranz, Bernhard. *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*. Helbing & Lichtheim, 1947.
- Boys, Denis. "Biblical Interpretation". *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Brinks, Michael J. *The Altercatio Ecclesiae et Synagogae as a Late Antique Anti Jewish Polemic*. Michigan: Western Michigan University, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Cayré, Fulbert. *Kilise Babaları'nın Tarihi ve Doktrinleri*. çev. Mehmet Aydın. 2 Cilt. İstanbul: Literatürk Academia, 2021.
- Cohen, Jeremy. "Christian Theology and Papal Policy in the Middle Ages". *The Cambridge Companion to Antisemitism*. ed. Steven Katz. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- . *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. University of California Press, 1999. <https://www.ucpress.edu/books/living-letters-of-the-law/paper>
- . "Revisiting Augustine's Doctrine of Jewish Witness". *Journal of Religion* 89/4 (Ekim 2009), 564-578.
- . "'Slay Them Not': Augustine and the Jews in Modern Scholarship". *Medieval Encounters* 4/1 (1998), 78-92.
- Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Dinleyici, Mustafa Furkan. *Orta Çağ Papalığının Mimarı: Gregorius Magnus*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2023.
- Dubois, Marcel. "Jews, Judaism and Israel in the Theology of Saint Augustine: How He Links the Jewish People and the Land of Zion" 22/23 (1989).
- Dündar, Bahar. *IV. Lateran Konsilinde Yahudilere Yönelik Alınan Kararlar*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Elmas, Büşra. *John Chrysostom ve İlk Dönem Hristiyanlıkta Yahudi Algısı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Fredriksen, Paula. *Augustine and the Jews: a Christian defense of Jews and Judaism*. Chippenham: Third Millennium Press, 2020.
- . "Excaecati Occulta Justitia Dei: Augustine on Jews and Judaism". *Journal of Early Christian Studies* 3/3 (1995).
- Garroway, Joshua. "Church Fathers and Antisemitism from the 2nd Century Through Augustine (End of 450 CE)". *The Cambridge Companion to Antisemitism*. ed. Steven T. Katz. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Hitchcock, James. *History of the Catholic Church: From the Apostolic Age to the Third Millennium*. California: Ignatius Press, 2013.
- Kaç, Şeyma. *Patristik Dönemde Adversus Judaeos Geleneği: Tertullian'ın Adversus*

- Judaeos'u Örneği*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kessler, Edward. *Yahudi-Hristiyan İlişkilerine Giriş*. çev. Nevfel Akyar, Talha Fortacı. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Maccoby, Hyam. *Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity*. New York: Routledge Publisher, 2006.
- _____. *The Sacred Executioner: Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*. London: Thames and Hudson, 1982.
- McManus, Denis. "Augustine of Hippo (354–430)". *A Dictionary of Jewish–Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Meral, Yasin. "Yahudi-Hristiyan-Müslüman Reddiye Geleneği". *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*. ed. Ali İsra Güngör. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Michael, Robert. *A History of Catholic Antisemitism: The Dark Side of the Church*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- Navarro, David. "Augustine of Hippo's Doctrine of Jewish Witness in Partida 7.24 De los judios". *Mirabilia Journal* 1/36 (2023).
- Novikoff, Alex J. "Jewish-Christian Disputations in Antiquity and the Middle Ages". *The Place of Petrus Alfonsi in the Medieval Culture of Disputation*. ed. Sébastien Morlet. Leuven: Peeters, 2020.
- Özmen, Seda. "Orta Çağ Yahudi Karşıtlığına Bir Örnek Olarak Talmud'un Yargılanması ve Yakılması" 2/2 (Mayıs 2025). <https://doi.org/10.52835/19maysbd.908147>
- Signer, Michael A. "Gregory I ('the Great') (540–604)". *A Dictionary of Jewish–Christian Relations*. ed. Edward Kessler - Neil Wenborn. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Simon, Marcel. *Verus Israel: Study of the Relations Between Christians and Jews in the Roman Empire, AD 135–425*. çev. H. McKeating. Oregon: Littman Library of Jewish Civilization, 1986.
- Solomon Grayzel. "Papal Bulls". *Jewish Virtual Library*. Erişim 17 Nisan 2026. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/papal-bulls>
- Taşpınar, İsmail. "Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler ve Mensupları". *Dinler Arası İlişkiler El Kitabı*. ed. Ali İsra Güngör. 482. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Temiztürk, Halil. "IV. Lateran Konsili (1215)". *Dünyayı Değiştiren Toplantılar: Hristiyan Ekümenik Konsilleri*. ed. Bekir Zakir Çoban - Esmâ Çakır. Bursa: DTA Yayıncılık, 2025.
- Turgut, Ramazan. *Donatizm*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yavaş, Halil. *Orta Çağ Kilise Tarihi*. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2023.



Erken Dönem Hristiyanlığında Askerlik Meselesinin

Yeniden Değerlendirilmesi

Hasan H. DEĞERLİ

Doktora Öğrencisi, Iowa Üniversitesi

[hasanhuseyin-degerli@uiowa.edu], Orcid ID: 0009-0009-8382-1712



Öz: Erken dönem Hristiyanlığın yayılışı, akademik literatürde çoğunlukla İncil metinleri, Pavlus ve diğer havarilerin misyonerlik faaliyetleri, ilk apolojistlerin savunuları ve Kilise Babalarının teolojik söylemleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu anlatının devamında, dördüncü yüzyılda İmparator Konstantin’in Hristiyanlığa yönelik hoşgörü ve hatta maddi açıdan destekleyici politikaları ile İmparator Theodosius’un Hristiyanlığı imparatorluğun resmî dini hâline getirmesi, Hristiyanlığın kurumsal yükselişinin belirleyici dönüm noktaları olarak sunulur. Bu genel çerçeve, Hristiyanlığın tarihsel gelişimini anlamada önemli katkılar sağlamakla birlikte, çoğu araştırmada gözden kaçan kritik bir boyut bulunmaktadır: Konstantin öncesi Hristiyanların pagan Roma ordusundaki konumu ve askerlik meselesinin erken Hristiyan söylemindeki yeri. Bu çalışma, erken dönem Hristiyanlığın askerlikle ilişkisini ve bu ilişkinin Hristiyan düşüncesinde nasıl karşılık bulduğunu inceleyerek literatürdeki önemli bir boşluğu gidermeyi amaçlamaktadır. Mevcut araştırmalar genellikle, modern okuma perspektiflerinden hareketle erken Hristiyanların pasifist olduğu iddiası ile, dördüncü yüzyıl sonrası Augustinus’un formüle ettiği “haklı savaş” doktrini arasında ikili bir karşıtlık kurma eğilimindedir. Bu makale ise bu ikili çerçevenin indirgemeci olduğunu, erken Hristiyan söyleminin çok daha karmaşık ve bağlama duyarlı olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda çalışma, erken dönem Hristiyanların askerlik karşısındaki tutumlarının sadece teolojik tercihlerle değil, içinde bulundukları bölgesel koşullar, sosyoekonomik zorunluluklar, politik baskılar ve yerel toplumsal yapılar tarafından da şekillendiğini ileri sürmektedir. Çalışma ayrıca, askerlik meselesinin tekil ve değişmez bir olgu olarak değil, her tarihsel dönemde farklı yönleriyle algılanıp yeniden yorumlandığına da dikkat çekmektedir. Zira ilk üç yüzyılda askerlik meselesi, büyük ölçüde Hristiyanların pagan Roma ordusunda hizmet edip edemeyeceği sorusu etrafında tartışılmıştır. Ancak dördüncü yüzyıla gelindiğinde, askeri azizler kültürünün ortaya çıkışı bu tartışmayı farklı bir bağlama taşımıştır. Artık mesele yalnızca Hristiyan bireyin askerlik yapısı yapamayacağı değildir; askerlik olgusunun kendisi yeniden yorumlanmaktadır. Bu yeni çerçevede, pagan Roma ordusunun hiyerarşik komuta zinciri sembolik bir dönüşüme uğramış, nihai komutanın Mesih olarak tasavvur edildiği teo-

lojik bir model geliştirilmiştir. Böylece askerlik, dünyevî bir görev olmaktan çıkarak ilahî otoriteye bağlı kutsal bir hizmet biçimi içinde yeniden anlamlandırılmış; Hıristiyanlar arasındaki dönüşüm de bireysel etik bir ikilemden, kolektif ve teolojik bir yeniden kurgulamaya evrilmiştir. Bu bütüncül yaklaşım hem pasifist değerlendirmeleri hem de askerî katılım örneklerini tek bir açıklayıcı model içinde bir araya getirerek, erken Hıristiyanlığın askerlikle ilişkisini daha derinlikli ve tarihsel gerçekliklere uygun bir biçimde yeniden anlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Erken Dönem Hıristiyanlık, Askerlik Etiği, Pasifizm, Haklı Savaş, Roma Ordusu.

Giriş

Hristiyanlığın teolojik ve ahlaki temelleri, onun en erken ve birincil yazılı kaynağı olan Yeni Ahit'e dayanmaktadır. Takip eden yüzyıllarda, erken dönem Hristiyan yazarları bu öğretileri geniş bir yorum perspektifi yelpazesinden ele almışlardır.¹ Bu süreç, yalnızca yeni teolojik yorumları ortaya çıkarmakla kalmamış; aynı zamanda, kimi zaman birbiriyle çelişenler de dahil olmak üzere, erken dönem Hristiyan düşüncesinin yekpare veya monolitik bir söylem olarak gelişmediğini gösteren bir dizi farklı tutumun da doğmasına yol açmıştır.

Hristiyanlığın hoşgörü ve barış mesajını ön plana çıkarmaya yönelik kayda değer çabalar sarf edilmiş olsa da Hristiyan söyleminin en erken evrelerinden itibaren; sıklıkla kutsal metinlerin yorumlarına dayanan, şiddet, savaş ve Hristiyanların askerlik hizmetine katılımına ilişkin anlatılar da geliştirdiği en az o kadar açıktır. Modern akademik çalışmaların, Hristiyanların pagan Roma ordusunda hizmet etmesi meselesine nispeten sınırlı ilgi göstermiş olması, bu konunun daha sistematik bir biçimde yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

Bu incelemenin önemi; yalnızca dinî söylemin, özellikle de Hristiyanlık bağlamında, barış ve şiddetsizlik ideallerine indirgenemeyeceğini ortaya koymakta değil, aynı zamanda belirli koşullar altında şiddeti meşrulaştırma yetisine sahip esnek yorum çerçeveleri üretme kapasitesini vurgulamakta yatmaktadır. Dahası, böylesi bir araştırma; askerileşmiş dindarlığın daha geç dönemlere ait ve daha belirgin biçimlerinin, başta Haçlı Seferleri ile ilişkilendirilenler olmak üzere, izini, erken dönem Hristiyanlığında hâlihazırda mevcut olan kavramsal gelişmelere dek sürmeye olanak tanımaktadır.

Hristiyan söyleminin ilk üç yüzyılı içerisindeki askerî retoriği incelemeyi amaçlayan bu çalışma, söz konusu retoriğin köklerinin daha birinci yüzyıla kadar sürülebileceğini öne sürmektedir. Aynı zamanda, bu erken dönemde atılan temellerin, güçlü ve muğlaklıktan uzak bir kutsal metin dayanağından yoksun olduğu görülmektedir. İnciller ve Pavlus'un mektupları, savaş ve askerî hizmet konularında net veya sistematik tutumlar ortaya koymaktan ziyade-

¹ Davis, erken Hristiyanların askerî hizmete yönelik görüşleri üzerinde İsa geleneğinin sevgi ve şiddet karşıtlığına dayanan ethosunun etkisini ön plana çıkarır ve bu etik çerçeve ile askerî angajmanla ilişkili ahlaki belirsizlikler arasındaki gerilimi vurgular. H. Francis Davis, "The Early Christian Attitude to War", *Blackfriars* 30/355 (1949), 477–482.

de, genel etik ilkeleri dile getirme eğilimindedir.² Takip eden bölümlerde de gösterileceği üzere, bu belirsizlik, farklı yorumlara zemin hazırlamıştır. Makale, ilk olarak Hristiyan kutsal metinleri, özellikle de Yeni Ahit, içerisindeki şiddet temalarını inceleyecek; ardından, her ikisi de savaş ve askerî hizmet meselelerini ayrıntılı biçimde ele almış olan iki önemli erken dönem Hristiyan düşünürünün, Doğu’da Origenes (ö. 253) ve Batı’da Tertullianus’un (ö. 240), eserlerine yönelecektir. Nihayetinde bu analiz, savaş ve askerî katılım üzerine yürütülen tartışmaların Hristiyan düşüncesinin en erken evrelerine dek uzandığını ve bu konuda evrensel bir uzlaşmaya varılamadığını ortaya koyacaktır. Son olarak çalışma, söz konusu teolojik tartışmaların modern akademik literatürde ne şekilde yorumlandığını ele alacaktır.

1. Hristiyan Kaynakları

Mevcut tartışmayı öncelikli olarak yazılı literatürdeki kaynaklara dayandırmanın temel nedeni; ele alınan meseleye ilişkin yeterince ayrıntılı veri sunmayan Hristiyan dışı belgelerin ve özellikle kitabelerin, sınırlı kalması ve yeterli veri sağlayamamasıdır.³ Savaş ve askerî katılıma dair en eski atıflar Hristiyan kutsal metinleri içerisinde yer aldığından, bu konuyla ilgili temel ilkeler ve kavramsal çerçeveler kısmen Eski Ahit’ten, ancak ağırlıklı olarak Yeni Ahit’ten türetilmelidir.

1.1. Kitab-ı Mukaddes’teki Askerî Temalar

Erken Hristiyanlıktaki askerî söylemin kökenleri, önemli ölçüde, daha önceki dini geleneklerle özellikle de Eski Ahit (Tanah) ile bağlantılıdır. Bu bağlantı, sıklıkla, Eski Ahit metinleri içerisinde savaş ve şiddet temalarını doğrudan ele alan pasajlara yapılan atıflar yoluyla pekiştirilir. Erken bir dönemden itibaren İsrailoğulları, komşu halklarla sürekli bir çatışma hâlinde olan ve belirgin biçimde savaşçı bir karaktere sahip bir halk olarak sıklıkla resmedilmiştir.⁴

Yine de daha önceki emsallerin ve tematik paralellerin varlığı, bu fikirlerin Hristiyan söylemine doğrudan aktarılmasını kendi başına haklı kılmaz. Askerî retorikğin İbrani edebiyatında daha erken bir dönemde ortaya çıkmış olması gerçeği, Hristiyanların şiddete yönelik tutumlarının İsrailoğulları ge-

² John F. Shean, *Soldiering for God: Christianity and the Roman Army* (Brill, 2010), 82.

³ Arkeolojik kalıntıların, parçalı da olsalar, tarihlendirilmesi kesinlik taşımamaktadır. Daha ayrıntılı analizler için bkz. Roland H. Bainton, “The Early Church and War”, *The Harvard Theological Review* 39/3 (1946), 189-212.

⁴ Christopher Walter, *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition* (New York: Routledge, 2003), 9–12.

leneklerinden yalnızca türetilmiş olduğu anlamına gelmez. Nitekim; kutsal veya ilahi onaylı savaş kavramına, çatışma anlatılarının genellikle ilahi destek ve dini meşruiyet çerçevesinde kurgulandığı çok çeşitli antik toplumlarda rastlanmaktadır.⁵ Bu nedenle, daha incelikli bir kavrayış; Hristiyan askerî söylemini, önceki geleneklerin basit bir devamı olarak ele almak yerine, kendi tarihsel ve teolojik bağlamı içine yerleştirmeyi gerektirir.

İnciller, savaş ve askerî meselelere ilişkin net veya sistematik bir çerçeve sunmaz. Bunun yerine, ilk bakışta farklı, hatta çelişkili mesajlar iletiyormuş gibi görünebilecek bir dizi öğretiyi barındırırlar. Örneğin Dağdaki Vaaz (Matta 5-7), evrensel bir barış ve şiddetsizlik etiğini dile getirirken; Matta 26:52’de yer alan “kılıç çekenlerin hepsi kılıçla yok olacak” ifadesi, şiddetin gerçekliğini örtük biçimde kabul eden bir uyarı da dahil olmak üzere, çok yönlü yorumlanmaya açık, daha ihtiyatlı, hatta müsamahalı bir tonu devreye sokar.

Benzer şekilde, Pavlus’un mektupları, çatışma diliyle kurulan karmaşık bir ilişkiyi yansıtmaktadır. Pavlus, Mesih’in öğretilerini bir “barış Müjdesi” (Efesliler 6:15) olarak nitelendirirken, aynı zamanda mektuplarının birçoğunda askerî imgelere başvurmaktadır. Metaforik olarak kullanıldığında bile; 2. Korintliler 10:3-5, 1. Timoteos 6:12, 2. Timoteos 2:3-4, Romalılar 7:23 ve Romalılar 13:12 gibi pasajlarda rastlanan bu tür bir dil, erken dönem Hristiyan düşüncesi içerisinde askerî kavramsal çerçevelerin varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

Aynı bağlamda, siyasi otoriteye yönelik farklı teolojik tutumlar arasında farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Bir yandan, belirli metinler yönetici otoritelere itaati savunmakta ve imparatorluk yönetimini ilahi onaya sahip bir yapı olarak sunmaktadır. Diğer yandan, Vahiy Kitabı belirgin biçimde muhalif bir duruş benimsemekte; Roma İmparatorluğu’nu sırasıyla bir “canavar” (Vahiy 13:6-7), bir “fahişe” (Vahiy 17:5-6) ve yıkıcı, şiddet dolu bir güç (Vahiy 18) olarak nitelendirerek kötülüğün cisimleşmiş hali şeklinde resmetmektedir. Bu apokaliptik çerçevede, pagan kültlerine katılım Tanrı’ya karşı gelmekle eş tutulmakta; böylece Roma askerî kültürünün dini temellerine üstü kapalı bir meydan okuma yöneltilmektedir.

Dikkat çekici bir biçimde, Yeni Ahit’te pagan askerlerden söz edildiğinde bile, bu kişiler açık bir kınamaya maruz bırakılmazlar. Tam aksine, bu figürlere sıklıkla belli bir tarafsızlıkla, hatta kimi zaman onaylayıcı bir tutumla

⁵ Monica White, *Military Saints in Byzantium and Rus, 900-1200* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 1.

yaklaşılır. Bir Roma yüzbaşısıyla olan karşılaşmasında İsa, askere mesleğini bırakması yönünde bir talimat vermez; bunun yerine, onun imanını över (Luka 7:9). Benzer şekilde, Petrus tarafından bir Roma subayının Hristiyanlığa kazandırılması olayı da askerlik hizmetinin, kendi başına, Hristiyan inancıyla doğası gereği bağdaşmaz bir eylem olarak görülmediğini düşündürmektedir. Bu nedenle bazı araştırmacılar, en erken dönemlerden itibaren, askerlik hizmetinin Hristiyanlar için kategorik olarak yasaklanmamış olduğunu savunmaktadır.⁶

Genel olarak ele alındığında, Yeni Ahit külliyatı, erken Hristiyan düşüncesinin barışa yönelik genel bir eğilim sergilediğini, çatışmayı manevi veya içsel terimlerle yorumlama eğiliminde olduğunu ve doğrudan fiziksel şiddete başvurmayı caydırdığını göstermektedir. Bununla birlikte, Vahiy Kitabı'nın apokaliptik karakteri, Roma İmparatorluğu'nu kozmik bir düşman olarak tasvir ederek daha çatışmacı bir boyut getirmektedir. Bu metinlerdeki görünür gerilimlere ve belirsizliklere rağmen, Yeni Ahit söyleminin genel gidişatı, ahlaki ve teolojik olarak tutarlı bir pozisyon ortaya koyma çabasını yansıtmaktadır; bu pozisyon, kesin olarak çözümlenmiş olmaktan ziyade yoruma açık kalmaktadır.

1.2. Erken Dönem Kilise Babalarının Söylemleri

En erken dönemlerden itibaren, Hristiyanların savaşa yönelik yaklaşımları genellikle iki geniş kavramsal çerçeve dahilinde yorumlanmıştır. Bir yanda, şiddetin Hristiyan öğretileriyle temelden bağdaşmadığını savunarak pasifist bir duruş benimseyenler; diğer yanda ise, belirli koşullar altında savaşın haklı görülebileceği ihtimaline kapı aralayanlar yer almaktaydı.⁷ Aynı zamanda bazı akademisyenler, erken dönem Hristiyan pasifizmini tek ve yekpare bir tutum olarak ele almanın yetersizliğine dikkat çekmişlerdir. Bunun yerine, çeşitli yorumlayıcı yaklaşımlar arasında ayırım yapan, daha incelikli bir tipoloji önermişlerdir: (1) Hristiyan inancıyla bağdaşmadığı gerekçesiyle Eski Ahit'i bütünüyle reddedenler, ki bu tutum, belirli Gnostik gruplarla ilişkilendirilmektedir; (2) kutsal metinlerdeki anlatıları alegorik bir biçimde okuyarak, bunların gizli manevi anlamlarını açığa çıkarmaya çalışanlar; ve (3) Eski Ahit'te tasvir edilen çatışmaları tarihsel açıdan meşru kabul etmekle birlikte,

⁶ Knut Willem Ruyter, "Pacifism and Military Service in the Early Church", *Cross Currents* 32/1 (1982), 66 özellikle dipnot 8.

⁷ Bainton, Hristiyan etik savaş ve barış kuramlarını tanımlamak üzere biraz farklı bir çerçeve geliştirir: pasifizm (ayrışma), haklı savaş teorisi (bütünleşme) ve haclı seferi anlayışı (tahakküm). Bainton, "The Early Church and War", 14-15; Ruyter, "Pacifism and Military Service in the Early Church", 56.

bu tür uygulamaların İsa'nın öğretileriyle geçersiz kılındığını hatta yasaklandığını savunanlar.⁸

Aşağıdaki örneklerin de göstereceği üzere, erken dönem Hristiyanlarının savaşa yönelik tutumlarındaki karmaşıklık, yalnızca kutsal metinlerin kendi muğlaklığıyla açıklanamaz, gerçi bu muğlaklık kesinlikle bir rol oynamıştır. En az bunun kadar önemli olan bir diğer husus ise, Kilise Babalarının sıklıkla bu yorum çerçevelerinden birden fazlasına eşzamanlı olarak başvurmuş olmaları ve böylece, doğrudan bir sınıflandırmaya direnen tutumlar ortaya koymalarıdır.

Erken dönem Hristiyan yazarları arasında Tertullianus, Hristiyanların askerlik hizmetine katılımı meselesine dair en erken ve en kapsamlı incelemelerden bazılarını kaleme almış olması nedeniyle, bilhassa önemli bir konuma sahiptir. Görüşleri en net biçimde *Apologeticus* (Savunma), *De Corona* (Taç Üzerine) ve *De Idolatria* (Putperestlik Üzerine) adlı eserlerinde dile getirilmiştir. Ne var ki, yakından incelendiğinde, Tertullianus'un savaş ve şiddet konusundaki tutumu, dikkate değer bir tutarsızlık sergilemektedir. *De Idolatria* eserini kaleme aldığı dönemde, kendisinin belirgin biçimde pasifist bir duruş benimsediği görülmektedir. Buna karşılık, *Apologeticus* adlı eserinde; Hristiyanların sivil ve sosyal hayattan el etek çektikleri yönündeki suçlamalara, onların Roma toplumu, ordu da dahil olmak üzere, içindeki aktif varlıklarını vurgulayarak yanıt vermektedir. Aynı zamanda Tertullianus; Hristiyanların, sayıca güçlü oldukları durumlarda dahi, zulme karşı şiddet yoluyla direnmeyi değil, bunun yerine acı çekmeyi ve ölmeyi göze almayı tercih ettikleri hususunda ısrar etmektedir.⁹

Tertullianus, iyi bilinen bir pasajda, Hristiyanların Roma toplumuna entegrasyonunun boyutunu vurgular:

... sizinle birlikte bu dünyada yaşarız; ne *forumu*, ne çarşığı, ne hamamı, ne dükkânı, ne atölyeyi, ne hanı, ne haftalık pazarı, ne de herhangi bir ticaret mekânını dışlamayız. Sizinle birlikte denize açılır, sizinle birlikte savaşır, sizinle birlikte toprağı işleriz; aynı şekilde ticaret faaliyetlerinize de katılırız, çeşitli sanat dallarında ise eserlerimizi kamuya sunar, sizin yararınıza kullanıma açarız.¹⁰

⁸ John F. Shean, *Militans Pro Deo: The Christianization of the Roman army* (Madison: The University of Wisconsin-Madison, 1998), 33–34; Bainton, “The Early Church and War”, 212; Shean, *Soldiering for God*, 90.

⁹ Bainton, “The Early Church and War”, 202.

¹⁰ “Logos Virtual Library”, çev. S. Thelwall, *Tertullian: Apology*, 42 (Erişim 10 Nisan 2025).

Tertullianus burada, Hristiyanların Roma İmparatorluğu’nun sivil, ekonomik ve hatta askerî yapılarına tam anlamıyla katıldıklarını vurgulamaktadır. “Sizinle birlikte askerlik yapıyoruz” şeklindeki iddiası, askerî alandaki Hristiyan varlığının, bir onay olmasa bile, en azından kabul edildiğine işaret etmesi bakımından bilhassa dikkat çekicidir.

Başka bir pasajda, teolojik akıl yürütmeye dayanan bir sadakat biçimini dile getirir:

Durmaksızın, tüm imparatorlarımız için dua ederiz. Hayatlarının uzun sürmesi için; imparatorluğun güvenliği için, imparatorluk ailesinin korunması için; cesur ordular, sadık bir senato, erdemli bir halk, huzurlu bir dünya için, ne isterse bir insan veya Sezar olarak bir imparator, her şey için dua ederiz.¹¹

Bu ifade, Roma İmparatorluğu’nun ve yöneticilerinin istikrarına yönelik samimi bir bağlılığı dile getirmektedir. Özellikle, “cesur ordular” a yapılan atıf; Tertullianus’un, askerî katılıma dair tartışmaların sürdüğü bir ortamda dahi, imparatorluk ordusunun, en azından ilke düzeyinde, ilahi düzenin bir parçası olarak meşruiyetini tasdik edebildiğini göstermektedir.

Tertullianus, aynı eserinde, Hristiyanların, bunu yapmanın dini inançlarıyla çelişecek olması nedeniyle, imparatorun *genius*’u¹² üzerine yemin etmeyi reddetseler de yine de onun esenliği için dua ettiklerini daha da açıklığa kavuşturur. Ona göre, pagan bir yöneticiyi desteklemek bile, Tanrı’nın ilahi takdir düzeninin bir parçası olarak anlaşılabilir.

İmparatorlar adına dua etmenin, imparatorluğun tam istikrarı ve genel olarak Roma çıkarları için başka bir büyük gerekliliği daha vardır. Çünkü biz biliyoruz ki, tüm dünya üzerinde yaklaşan büyük bir sarsıntı, aslında, her şeyin sonunun korkunç felaketlerle tehdit ettiği, yalnızca Roma İmparatorluğu’nun varlığının devam etmesiyle geciktirilmektedir. O halde bu korkunç olayların üzerimize gelmesini istemiyoruz ve onların gelişinin ertelenmesi için dua ederek, Roma’nın varlığını sürdürmesine yardımcı olmaktayız. Dahası, Sezarların *genius*larına yemin etmeyi reddetsek de onların güvenliği için yemin ederiz; ki bu, tüm *genius*larınızdan çok daha değerli bir şeydir. Bu *genius*ların “Şeytanlar” olarak adlandırıldığını, dolayısıyla onların küçültme biçimi olan “*Demonia*” adı-

¹¹ “Logos Virtual Library”, çev. S. Thelwall, *Tertullian: Apology*, 30 (Erişim 10 Nisan 2025).

¹² Roma dinî düşüncesinde *genius*, bireye doğumundan itibaren eşlik eden ve onun üretken gücünü ile kaderini somutlaştırdığı kabul edilen kişisel bir koruyucu ruhu ifade eder. Mary Beard vd., *Religions of Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1: A History/48–50; Jörg Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion* (Malden, MA: Blackwell, 2007).

nın onlara uygulandığını bilmiyor musunuz? Biz, imparatorlarda Tanrı'nın bu ulusları yönetmeleri için koyduğu düzeni saygı ile karşılarız. Onlarda Tanrı'nın iradesinin olduğu gerçeğini biliyoruz ve Tanrı'nın iradesi neyi gerektiriyorsa, biz onun güvenliğini dileriz ve ona yemin etmeyi büyük bir yemin olarak kabul ederiz. Ama şeytanlara, yani sizin *genius*larınıza gelince, biz onları kovmakla alışığız, onlara yemin etmekle değil ve böylece onlara ilahi onur vermektense, onları kovarız.¹³

Bu tür pasajlar, Tertullianus'un Roma devletine yönelik erken dönem tutumunun ne muhalif ne de düşmanca olduğunu; aksine, teolojik bir yeniden yorumla harmanlanmış, temkinli bir uyum duruşunu yansıttığını ortaya koymaktadır. Yine de bu nispeten uzlaşmacı tutum, onun daha sonraki eserlerinde, özellikle *De Corona* ve *De Idolatria*'da, belirgin bir dönüşüme uğrar. Tertullianus, bu metinlerde askerlik hizmetine karşı çok daha eleştirel, hatta açıkça hasmane, bir tavır benimser.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, Tertullianus, pagan Roma imparatoru/ları, devleti ve ordusu aleyhine olan görüşlere karşı destekleyici ve saygı gösterici ifadelerde bulunur. Ancak özellikle, Hristiyanların pagan bir devlette askerlik hizmetine yönelik tutumunun, daha sonra kaleme alınan teolojik eserler olan *De Corona* ve *De Idolatria* (Putperestlik Üzerine)'da önemli bir dönüşüm geçirdiği ve burada daha sert ve hatta düşmanca bir yaklaşımın benimsendiği açıkça görülmektedir.

... askerlik hizmetine dair... kurbanlara ya da idam cezasına katılmanın bir gerekliliği yoktur. İlahi ile insani sakrament arasında bir uyum yoktur; Mesih'in standardı ile şeytanın standardı arasında, ışık kampı ile karanlık kampı arasında bir birliktelik olamaz. Bir ruh, iki efendiye, Tanrı'ya ve Sezar'a, ait olamaz... Bir Hristiyan nasıl savaşıacak, hayır, nasıl barış içinde hizmet edecek, Rabbin elinden aldığı kılıç olmadan? Çünkü her ne kadar askerler Yahya'ya gelmiş ve kurallarını almışlarsa da aynı şekilde bir yüzbaşı inanmışsa da yine de Rab, Petrus'u silahsızlandırarak her askerın kemerini sökmüştür. Bizim aramızda, yasadışı bir eyleme atfedilen hiçbir kıyafet meşru değildir.¹⁴

Burada, Hristiyan kimliği ile askerlik hizmeti arasındaki uyumsuzluk, keskin teolojik terimlerle çerçevelenmektedir. Askeri alan artık yalnızca sorunlu olmakla kalmamakta; Hristiyan taahhüdüyle temelden bağdaşmaz bir nitelik kazanmaktadır.

¹³ “Logos Virtual Library”, çev. S. Thelwall, *Tertullian: Apology*, 32 (Erişim 10 Nisan 2025).

¹⁴ “Logos Virtual Library”, çev. S. Thelwall, *Tertullian: Of Idolatry*, 19 (Erişim 10 Nisan 2025).

Tertullianus, *De Corona* adlı eserinde bu argümanı daha da geliştirerek, askerlik hizmetini yalnızca şiddetle değil, aynı zamanda putperest uygulamalar ve dünyevi bir otoriteye bağlılıkla da iç içe geçmiş bir olgu olarak sunar. Bu nedenle, bir Hristiyanın ordu bünyesinde meşru bir biçimde kalmasının mümkün olmadığı sonucuna varır ve askerlik yaşamının terk edilmesini açıkça tavsiye eder.¹⁵

Apologeticus (yakl. 197) ile 211 civarında kaleme alınan daha geç dönem eserler arasında yapılan bir karşılaştırma, böylece Tertullianus'un tutumunda belirgin bir değişimi gözler önüne sermektedir. Erken dönem yazıları Hristiyanları Roma toplumunun bütünleşmiş ve sadık katılımcıları olarak resmederken; daha geç dönem eserleri, özellikle askerlik hizmeti hususunda, çok daha muhalif bir duruşu dile getirmektedir.¹⁶

Origenes'e dönecek olursak; onun konumu sıklıkla pasifist olarak nitelendirilse de yazıları da aynı şekilde kayda değer bir karmaşıklık sergiler. *Contra Celsum*'da (Celsus'a Karşı) (Kitap VIII, Bölüm 73) şöyle yazar: "İhtiyaç olduğunda Tanrı'nın bütün zırhını giyerek krallara yardım ederiz ve bu, söylemek gerekirse, ilahi bir yardımdır".¹⁷

Tertullianus'un erken döneminde olduğu gibi, Origenes de imparatorluk düzenine yönelik bir sadakat biçimini tasdik eder. Bununla birlikte, eşzamanlı olarak Hristiyanların putperest bir hükümdar adına fiziksel savaşa girmemeleri gerektiği konusunda ısrar eder ve paradoksal bir biçimde, "kral uğruna bizden daha iyi savaşan kimse yoktur" iddiasında bulunur.¹⁸

Bu görünür çelişki, Origenes'in kendine özgü yorumlama yaklaşımını yansıtmaktadır. İtirazları esasen şiddetin Hristiyan ahlakıyla bağdaşmazlığına odaklanan Tertullianus'un aksine Origenes, daha belirgin bir alegorik çerçeveye geliştirir. Ona göre savaş, öncelikli olarak fiziksel veya siyasi değil, manevi bir olgudur.¹⁹ Gerçek savaş, insani düşmanlara karşı değil; şeytani güçlere, günaha ve kötülüğe karşı yürütülür. Matta üzerine kaleme aldığı yorumunda da belirttiği üzere, bu mücadelede kullanılan silahlar bu dünyaya ait değildir.²⁰

¹⁵ "Logos Virtual Library", çev. S. Thelwall, *Tertullian: Of the Soldier's Crown*, 11 (Erişim 10 Nisan 2025).

¹⁶ Bainton, "The Early Church and War", 192.

¹⁷ "New Advent", çev. Frederick Crombie, *Contra Celsum, Book VIII* (Erişim 10 Nisan 2025).

¹⁸ "Contra Celsum, Book VIII".

¹⁹ "Contra Celsum, Book VIII".

²⁰ Frederick Crombie, "New Advent", *Contra Celsum, Book III* (Erişim 10 Nisan 2025).

Böylece Origenes'in şiddet eleştirisi, teolojik kaygıların ötesine geçerek etik alanına uzanır. O; yalnızca savaşa katılmayı değil, aynı zamanda öz savunma veya intikam kökenli güdüleri de reddeder.²¹ Bunu yaparken, Eski Ahit Tanrısı ile Mesih'te tezahür eden Tanrı arasındaki ilişkiye dair Marcion ile ilişkilendirilenler gibi, daha önceki tartışmalarla üstü kapalı bir biçimde hesaplaşmaktadır. Geri ödetici adalet eylemleri daha önceki gelenekler dâhilinde meşru kabul edilmiş olsa da Origenes, Hristiyanlığın nefsi müdafaa amacıyla dahi olsa silaha sarılmaya hiçbir gerekçe tanımadığını savunur.²² Bununla birlikte, aynı zamanda Hristiyanların Roma devletine olan sadakatini tasdik etmeyi sürdürür; savaşı fiziksel terimlerden ziyade manevi terimlerle yeniden tanımlayan bir katılım biçimini teşvik eder.²³

Her ne kadar bu mesele; Kartacalı Cyprianus, Romalı Hippolytus ve İskenderiyeli Clemens gibi diğer erken dönem Hristiyan yazarlarının eserleri aracılığıyla daha da detaylandırılabilse de, söz konusu tartışmanın temel hatları Tertullianus ve Origenes'in tutumlarında halihazırda açıkça görülmektedir.²⁴ Yeni Ahit'te savaş ve askerlik hizmetine ilişkin net bir yönlendirmenin görece eksikliği, sonraki dönem Hristiyan yazarlarını; sıklıkla birbirinden farklı ve kimi zaman kendi içinde tutarsız olan yorumlar geliştirmeye sevk etmiştir. Sonuç olarak, modern literatürde sıklıkla tekdüze bir pasifizmle nitelendirilen erken dönem Hristiyanlarının askerî katılıma yönelik tutumları, aslında çok daha karmaşık ve dinamik bir tabloyu gözler önüne sermektedir.

Pagan Roma ordusu bünyesinde Hristiyanların varlığı, meseleyi daha da karmaşıktırmaktadır. Bu durum, temel bir ikilik yaratır: Bir yandan Hristiyanların devlete sadık tebaa olarak kalmaları beklenirken; diğer yandan askerlik hizmeti, kurban sunma ve pagan tanrıları adına edilen yeminler (*sacramenta*) gibi, Hristiyanların dinî yükümlülükleriyle doğrudan çatışan ritüellere katılımı gerektirir.²⁵

Özetle, Yeni Ahit'te mevcut olan belirsizlik ve iç gerilimler, erken dönem Kilise Babalarının çeşitli ve çoğu zaman çelişkili yorumlarıyla birleştiğinde, Hristiyanların savaşa katılımı sorusunu çözmek yerine, karmaşıklığını daha da derinleştirmiştir. Hem Tertullianus hem de Origenes argümanlarını kutsal metin otoritesine dayandırmış olsalar da yazıları pasifist idealler ile Roma ordusunda Hristiyan varlığının örtük olarak kabul edilmesi arasında

²¹ Jennifer Otto, “‘We Slay Demons’: Moral Progress and Origen’s Pacifism”, *Church History* 92 (2023), 253–254.

²² Crombie, “New Advent”.

²³ Otto, “‘We Slay Demons’: Moral Progress and Origen’s Pacifism”, 264–266.

²⁴ Shean, *Soldiering for God*, 99–103; Shean, *Militans pro deo*, 48–54.

²⁵ Shean, *Soldiering for God*, 6, 35, 61, 80, 95.

gidip gelen pozisyonları ortaya koymaktadır. Tertullianus’a göre, askerî hizmet belirli koşullar altında onurlu olarak kabul edilebilse de, savaşın doğasında var olan öldürme ve şiddet eylemleri nihayetinde Hristiyan öğretisiyle çelişmektedir.²⁶ Daha geniş anlamda, açık ve kesin bir kutsal metin yasağının olmaması, bazı erken dönem Hristiyan yazarlarının askerî hizmeti kabul edilebilir olarak görmesine olanak sağlarken, buna karşı çıkanlar bunu etik ve teolojik kaygılar temelinde, özellikle şiddet sorunu ve pagan ritüel uygulamalarına katılma zorunluluğu temelinde yapmışlardır.

1.3. Hagiografik Metinler ve Askerî Azizler

Roma ordusu bünyesinde Hristiyanların varlığına dair bir diğer önemli kanıt kümesi, Hristiyan azizlerin örnek teşkil eden eylemlerini ve şehadetlerini anlatan hagiografik literatürde bulunmaktadır. Bu metinlerin tarihsel güvenilirliği akademik tartışmalara konu olmaya devam etse de bunlar yine de Hristiyan geleneğinin geniş çapta yaygınlaşmış ve etkili bir damarını yansıtmaktadır. Bu tür anlatıların pek çoğu; pagan Roma ordusunda görev yaparken, pagan tanrılara kurban sunulmasına dair imparatorluk emirlerini reddettikleri için zulme uğrayan ve nihayetinde şehadet mertebesine erişen Hristiyanlığı seçmiş askerleri konu edinir.²⁷

Genellikle başlangıçta Yunanca kaleme alınan, sonrasında ise Latince, Süryanice, Kiptice ve Ge’ez dillerine çevrilen bu metinler, farklı dilsel ve kültürel bağlamlarda geniş çapta yayılım göstermiştir. Bu metinlerin en erken örneklerinden biri olarak, genellikle, İzmir Piskoposu’na atfedilen ve ikinci yüzyılın ortalarına (yaklaşık M.S. 157) tarihlenen *Polykarpos’un Şehadeti* (*Martyrdom of Polycarp*) kabul edilir.²⁸ Herbert Musurillo, önemli derlemesinde; Filistinli Marinus,²⁹ Maximilianus,³⁰ Marcellus,³¹ Julius,³² Dasius³³ ve

²⁶ “Christian Classics Ethereal Library”, çev. Tim Perrine, *On the Resurrection of the Flesh* (Erişim 10 Nisan 2025).

²⁷ Hasan H. Değerli, “Erken Hristiyanlıkta Şehitlik ve Asker Şehitler”, *1. Türkiye Dinler Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı 1. Cilt*, ed. Durmuş Arık (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2023), 374-376.

²⁸ Timothy David Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 14, 22.

²⁹ Herbert Anthony Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford: Oxford University Press, 1972), xxxvi, 240-243.

³⁰ Musurillo, *The Acts*, xxxvii, 244-249.

³¹ Musurillo, *The Acts*, xxxvii-xxxix, 250-259.

³² Musurillo, *The Acts*, xxxix, 260-265.

³³ Musurillo, *The Acts*, xl-xli, 272-279.

Sebaste'nin Kırk Şehidi³⁴ dâhil olmak üzere, Hristiyan askerî şehadetiyle ilişkilendirilen çeşitli şahsiyetleri belirlemiştir.

Hagiografik literatür, çeşitli edebî biçimleri kapsar. Bunlar arasında; şehitlerin erdemli eylemlerini anlatan *acta*; azizlerin çektiği ıstıraplara ve infazlarına daha açık bir biçimde odaklanan *passiones*; Kilise Babalarına atfedilen vaaz metinleri; ve genellikle azizlerin ölümlerinden sonraki türbelerinde gerçekleşen, onlarla ilişkilendirilen mucizeleri nakleden *miracula* eserleri yer alır. Bu gelenek dâhilinde, askerî azizler üzerine yapılan temel eleştirel çalışma, baskıları ve analizleri bu alan için hâlen merkezî bir konumda bulunan Hippolyte Delehaye tarafından ortaya konmuştur.³⁵

Bu daha geniş külliyat içerisinde, Anadolu ve Mısır gelenekleri, özellikle de Kıpti Hristiyanlığı bünyesinde, askerî azizler kültürünün şekillenmesinde ve yayılmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu anlatılar, geleneksel dinsel yükümlülükleri reddederek Hristiyanlığa geçen ve nihayetinde şehitlik mertebesine erişen pagan askerleri sıklıkla resmeder. Tertullianus ve Origenes gibi erken dönem Hristiyan yazarların, askerlik hizmeti ile Hristiyan kimliğinin bağdaşp bağdaşmadığı üzerine yürüttükleri daha önceki teolojik tartışmaların aksine; bu hagiografik anlatılar, öncelikli olarak tarihsel gerçekleri belgelemeyi amaçlamazlar. Bilakis, dördüncü yüzyıldan itibaren, askerî azizliğe dair kendine özgü ve kalıcı bir geleneğin oluşumuna katkıda bulunurlar.

Bu dönemin en etkili örnekleri arasında, Kapadokya Babaları, özellikle Kayserili Basileios ve Nyssalı Gregorios, tarafından, Theodoros³⁶ ve Sebaste'nin Kırk Şehidi³⁷ gibi şahsiyetler üzerine kaleme alınan vaazlar yer almaktadır. Aynı azizler, Kıpti Hristiyan toplulukları nezdinde de hatırı sayılır bir

³⁴ Musurillo, *The Acts*, xlix-l, 354-362.

³⁵ Askerî azizler hakkında yazılmış hagiografik eserlerin en erken kritiğini ve edisyonlarını yapanların başında Hippolyte Delehaye gelir. Hippolyte Delehaye, *Les Légendes Grecques Des Saints Militaires* (Paris: A. Picard, 1909), 127-263.

³⁶ J. P. Cavaros, “De Sancto Theodoro”, *Gregorii Nysseni Sermones: Pars II*, ed. G. Heil vd. (Leiden: Brill, 1990), 59-71.

³⁷ Pauline Allen, “Basil of Caesarea”, “*Let Us Die That We May Live*” *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c.350-c.450 AD*, ed. Johan Leemans vd. (London: Routledge, 2003), 67-77; G. Heil vd. (ed.), “In XL Martyres Ia”, *Gregorii Nysseni Sermones: Pars II* (Leiden: Brill, 1990), 135-142; G. Heil vd. (ed.), “In XL Martyres Ib”, *Gregorii Nysseni Sermones: Pars II* (Leiden: Brill, 1990), 143-156; G. Heil vd. (ed.), “In XL Martyres II”, *Gregorii Nysseni Sermones: Pars II* (Leiden: Brill, 1990), 157-169; Johan Leemans, “Gregory of Nyssa”, “*Let Us Die That We May Live*” *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c.350-c.450 AD*, ed. Pauline Allen vd. (London: Routledge, 2003), 78-110.

hürmet görmüş; bu durum, onlara yönelik kültlerin bölge sınırlarını aşan etkisini gözler önüne sermiştir.³⁸

Askerî aziz kültürünün, dini anlatı çerçevelerine dayanmalarına rağmen, soyut veya tamamen teolojik kalmadığını vurgulamak önemlidir. Aksine, onlara duyulan saygı, algılanan koruyucu kapasiteleriyle yakından bağlantılı olarak gelişmiştir. Çeşitli Hristiyan bölgelerinde, askerî azizler, hem fiziksel hem de ruhsal tehditlere karşı koruyucu olarak işlev gören apotropaik güçle ilişkilendirilmiştir.³⁹ Bu koruyucu boyut, ikonografilerinde canlı bir şekilde ifade edilir: azizler sıklıkla at üzerinde, mızraklarla silahlanmış ve kötülüğü simgeleyen figürlere (çoğu zaman yılan veya ejderha olarak temsil edilen) karşı zafer kazanmış olarak tasvir edilir.⁴⁰ Özellikle, bu tür görsel motiflerin yaygınlaşmasından önce bile, Theodoros/Theodore ve Georgios/George gibi figürlerin hagiografik anlatıları, onlara zaten ejderha avcısı rolünü atfetmektedir.⁴¹

Askerî azizlere duyulan saygının bir diğer önemli yönü, sınır bölgeleri ve askerileştirilmiş sahalara olan güçlü ilişkisidir. Azizler, genellikle ya kökenleriyle ya da şehit edildikleri yerle özdeşleştirilirdi; bu yerler de sıklıkla başlıca kült merkezlerine dönüşürdü. Örneğin, askerî aziz Georgios; hem doğum yerine atfen “Kapadokyalı Georgios” olarak, hem de kutsal emanetlerinin daha sonra nakledilip hürmet gördüğü yer olan Lydda’ya atfen “Lyddalı Georgios” olarak bilinmektedir. Bu tür yerel özdeşleştirmelere rağmen, Georgios ve Theodoros gibi şahsiyetlerin kültleri, başlangıçtaki çevrelerinin çok ötesine yayılmıştır. Arkeolojik ve epigrafik kanıtlar; Suriye gibi bölgelerdeki askerî tesislerde (*metata*) bu azizlerin varlığına tanıklık etmekte; buralarda isimlerine hem maddi koruma hem de manevi destek amacıyla başvurulduğunu göstermektedir.⁴² Benzer yapılar ve ibadet uygulamaları Anadolu’da da belgelenmiştir.⁴³

³⁸ Arietta Papaconstantinou, *Le Culte des Saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides*, *L’apport des Inscriptions et des Papyrus Grecs et Coptes* (Paris: Cnrs Éditions, 2001), 111-114, 210-211.

³⁹ Walter, *The Warrior Saints*, 41-42.

⁴⁰ Özellikle görsel 25 ve 28’e bakınız. Walter, *The Warrior Saints*, 128-129.

⁴¹ John Haldon, *A Tale of Two Saints: The Martyrdoms and Miracles of Saints Theodore “the Recruit” and “the General”*, çev. John Haldon (Liverpool: Liverpool University Press, 2016), 127; Karl Krumbacher, *Der Heilige Georg in der Griechischen Überlieferung* (München: Franz, 1911), 5.

⁴² Paweł Nowakowski, “E01834”, *The Cult of Saints in Late Antiquity* (Erişim 02 Şubat 2026).

⁴³ Paweł Nowakowski, “E00807”, *The Cult of Saints in Late Antiquity* (01 Ocak 2026).

Sonuç olarak, erken Hristiyan kutsal metinlerinde askerlik hizmetiyle ilgili açık ve net bir öğretinin bulunmaması, erken Hristiyan yazarlar arasında çeşitli yorumlara yol açmıştır. İlk üç yüzyıl boyunca, bu belirsizlik, askerlik hizmetine ihtiyatlı bir kabulden tamamen reddetmeye kadar çeşitli görüşlere olanak sağlamıştır. Ancak, dördüncü yüzyıldan itibaren, konu azizlere duyulan saygının gelişen çerçevesi içinde yeni bir boyut kazanmıştır. İmparator Diocletianus (ö. 316) döneminde yoğunlaşan ve önemli sayıda şehit veren zulümler, inançları uğruna acı çekenlere duyulan saygıyı artırmıştır. Bu bağlamda, askerî azizler ve şehitlik anlatıları Hristiyan toplulukları arasında önem kazanmıştır. Bu gelişmenin en erken sistematik ifadeleri özellikle Anadolu'da görülebilir; burada Kapadokya Babaları bu gelenekleri dile getirmede ve yaymada çok önemli bir rol oynamıştır.

2. Modern Yaklaşımlar

Modern araştırmalar, erken Hristiyanların savaşa yönelik tutumlarının tek tip bir pasifist doktrine indirgenemeyeceğini giderek daha fazla vurgulamaktadır. C. J. Cadoux gibi önceki dönem araştırmacıları, özellikle Dağdaki Vaaz ve onun radikal düşman sevgisi etiği olmak üzere, İsa'nın öğretilerinde kök salmış güçlü direnişsizlik (non-resistance) anlayışını ön plana çıkarırken, daha yeni çalışmalar erken Hristiyan düşüncesinde farklı yaklaşımlara dikkat çekmiştir.⁴⁴ Cadoux'un kendisi de erken Hristiyan söyleminin aynı anda savaşın reddi ve neredeyse kabulü unsurlarını içerdiğini, bunun da maneviyatla harmanlanmış savaştan imparatorluk yapılarında sınırlı katılıma kadar uzandığını kabul etmektedir.⁴⁵ Bu ikilik her ne kadar Konstantin öncesi dönemde henüz tam olarak ifade edilmemiş olsa bile daha sonraki savaş gerekçelendirmelerinin ve haklı savaş (just war) teorisinin ortaya çıkabileceği kavramsal koşulları yaratmıştır.

Resmi bir "haklı savaş teorisi" kavramı, erken dönem Hristiyan metinlerinde büyük ölçüde bulunmaz, ancak daha sonraki teolojik sistemleştirmenin bir ürünü olarak geriye dönük olarak ortaya çıkar. John F. Shean'ın gösterdiği gibi, belirleyici değişim dördüncü yüzyılda, özellikle Ambrose ve Augustine gibi Hristiyan düşünürlerin savaşın ahlaki olarak haklı çıkarılabileceği koşulları dile getirmeye başlamasıyla gerçekleşti.⁴⁶ Bu gelişme bir kopuş değil, mevcut teolojik akımların yeniden yorumlanmasıydı: komşuyu sevmek yükümlülüğü, masumları koruma görevi olarak yeniden yapılandırıldı ve böylece

⁴⁴ John Cecil Cadoux, *The Early Christian Attitude to War A Contribution to the History of Christian Ethics* (London: Headley Bros Publishers, 1919), 22-25.

⁴⁵ Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, 244-265.

⁴⁶ Shean, *Soldiering for God*, 21, 81, 303.

savunma amaçlı şiddet meşrulaştırıldı. Özellikle Augustine'in formülasyonu, savaşı barışı yeniden sağlamayı amaçlayan trajik ama gerekli bir araç olarak çerçeveledi ve böylece şiddeti düzen ve adalete yönelik teleolojik bir çerçeveye yerleştirdi.

Helgeland ve Shean gibi modern tarihçiler, haklı savaş düşüncesinin ortaya çıkışının, Hristiyanlığın Roma devletiyle olan ilişkisinin daha geniş sosyopolitik dönüşümü içinde anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. Erken dönem Hristiyanların askerlik hizmetine karşı direnişinin, şiddete karşı etik bir muhalefetten ziyade, Roma ordusunun dini gerekliliklerinden, özellikle de pagan ritüellerine katılmaktan kaynaklandığını belirtmişlerdir. Hristiyanlık marjinal bir mezhepten imparatorluk dinine dönüşürken, bu gerilimin çözülmesi gerekiyordu. Bu nedenle haklı savaş geleneği, Hristiyanların devlet şiddetine katılımı dini bağlılıklarıyla uzlaştırmalarına olanak tanıyan teolojik bir uzlaşma işlevi görmüştür.⁴⁷ Bu anlamda, haklı savaş teorisi etik bir yenilikten ziyade politik-teolojik bir sentezi temsil etmektedir.

Ancak, erken dönem kaynaklarında bile, haklı savaş mantığının kavramsal temelleri yüzeysel biçimde tespit edilebilir. Cadoux, erken dönem Hristiyanların savaşı ilahi bir cezalandırma biçimi olarak yorumlayabildiklerini, ancak bununla savaşa katılmayı onaylamadıklarını belirtiyor. Tanrı'nın savaşı kullanması ile insan ahlaki sorumluluğu arasındaki bu ayrım, meşru otorite ve niyetle ilgili daha sonraki haklı savaş kriterlerinin habercisidir. Benzer şekilde, apokaliptik ve Eski Ahit gelenekleri, bazı savaşların gerekli veya hatta ilahi olarak onaylanmış olabileceği fikrini koruyarak, mutlak pasifizmin kademeli olarak aşınmasına katkıda bulundu. Sonuç olarak, haklı savaş teorisinin entelektüel temeli, resmi olarak ifade edilmesinden önce bile, erken dönem Hristiyan teolojisinin içindeki gerilimlerde zaten mevcuttu.

Çağdaş araştırmalar, haklı savaş geleneğini erken Hristiyan etiğine ihanet olarak değil, tarihsel olarak koşullandırılmış bir gelişme olarak yorumlama eğilimindedir. Helgeland'ın çalışmaları gibi araştırmalar, erken Hristiyan pozisyonlarının çeşitliliğini vurgular ve tek tip bir pasifist kilise fikrini reddeder.⁴⁸ Bunun yerine, fikir birliğinin yokluğunu ve kutsal metinlerin ve teolojik kaynakların yorumlama esnekliğini vurgularlar. Bu çerçevede, haklı savaş

⁴⁷ John Helgeland, "Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, ed. Hildegard Temporini - Wolfgang Haase (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979), II/736.

⁴⁸ Dursun Ali Aykıt, "Sağ Yanağına Tokat Atmayı" Düşünene Haklı Savaş Aç", *Milel ve Nihal* 6/2 (2009), 287-321; Hasan Darcı, "Erken Dönem Hristiyan Pasifizmi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2419-2434.

doktrini, nihayetinde imparatorluk yönetimi ve kilise kurumsallaşmasıyla uyumluluğu nedeniyle egemenlik kazanan, birbirleriyle rekabet eden çeşitli yörüngelerden biri olarak ortaya çıkar.

Özetle, modern yaklaşımlar; haklı savaş kuramının, etik idealler ile tarihsel gerçeklikler arasında süregelen uzun bir müzakere sürecinin sonucu olarak anlaşılması gerektiği görüşünde birleşmektedir. Erken Hristiyanlık; direnme ilkesine ve eskatolojik beklentilere dayanan, şiddete yönelik güçlü bir eleştiri ortaya koymuş olsa da aynı zamanda savaşın nihayetinde meşrulaştırılmasına olanak tanıyan kavramsal kaynakları muhafaza etmiştir. Dolayısıyla haklı savaş geleneği, erken dönem Hristiyan etiğinden basit bir kopuşu değil; aksine, imparatorluk, kurumsallaşma ve insan toplumundaki şiddet sorununun sürekliliği gibi baskılar altında bu etiğin geçirdiği dönüşümü temsil etmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, erken Hristiyanların savaşa yönelik tutumlarının, pasifizm ve haklı savaş gibi katı ikiliklerle yeterince açıklanamayacağını göstermiştir. Tutarlı veya birleşik bir doktrini yansıtmak yerine, erken Hristiyan söylemi, kutsal metinlerdeki belirsizlik, teolojik yorum ve Roma imparatorluk sistemi içindeki yaşanmış gerçeklikler tarafından şekillendirilen, katmanlı ve bağlama bağlı bir dizi yanıt ortaya koymaktadır. Yeni Ahit'in kendisi sistematik bir çerçeve sunmamakta, bunun yerine şiddetsizlik, siyasi uzlaşma ve apokaliptik direniş arasındaki gerilimleri korumaktadır. Bu belirsizlik Kilise Babaları tarafından çözülmemiştir; aksine, Tertullianus ve Origenes gibi figürler, şiddetin reddi ile imparatorluk düzenine dolaylı katılım biçimleri arasında gidip gelen, içsel olarak karmaşık kalan pozisyonlar dile getirmişlerdir.

Aynı zamanda, Roma ordusu bünyesinde Hristiyanların varlığı ve askerî azizlerin ortaya çıkışı, salt teolojik sınırları aşan bir toplumsal gerçekliğe işaret etmektedir. Hagiografik gelenekler, katı anlamda tarihsel açıdan güvenilir olmasalar da askerleri ilahi korumanın ve kozmik mücadelenin faillerine dönüştürerek, askerî kimliğin Hristiyan bir çerçeve dâhilinde yeniden kurgulanmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Dördüncü yüzyıla gelindiğinde bu gelişmeler, daha geniş kapsamlı kurumsal ve siyasi değişimlerle kesişmiş; böylece, daha önceki belirsizliklerin çözüme kavuşturulmasından ziyade, yeniden yorumlanmasına olanak tanımıştır.

Modern akademik çalışmalar, haklı savaş geleneğinin, erken dönem Hristiyan etiğiyle bir kopuş olarak değil; aksine, hâlihazırda mevcut olan belirsizliğin tarihsel koşullarla biçimlenmiş bir sentezi olarak ortaya çıktığını gi-

derek daha fazla kabul etmektedir. Bu bağlamda erken dönem Hristiyanlığı; tekdüze bir pasifizm hareketi olarak değil, değişen teolojik, sosyal ve imparatorluktaki bağlamlar içerisinde şiddet sorunuyla hesaplaşan, dinamik ve uyarlanabilir bir gelenek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

- Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c.350-c.450 AD.* ed. Johan Leemans vd. 55-77. London: Routledge, 2003.
- Aykıt, Dursun Ali. “Sağ Yanağına Tokat Atmayı’ Düşünene Haklı Savaş Aç”. *Milel ve Nihal* 6/2 (2009), 287-321.
- Bainton, Roland H. “The Early Church and War”. *The Harvard Theological Review* 39/3 (1946), 189-212.
- Barnes, Timothy David. *Early Christian Hagiography and Roman History*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.
- Beard, Mary vd. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Cadoux, John Cecil. *The Early Christian Attitude to War A Contribution to the History of Christian Ethics*. London: Headley Bros Publishers, 1919.
- Cavarnos, J. P. “De Sancto Theodoro”. *Gregorii Nysseni Sermones: Pars II.* ed. G. Heil vd. 59-71. Leiden: Brill, 1990.
- Contra Celsum, Book VIII. “New Advent”. çev. Frederick Crombie. Erişim 10 Nisan 2025. <https://www.newadvent.org/fathers/04168.htm>
- Crombie, Frederick. “New Advent”. *Contra Celsum, Book III.* Erişim 10 Nisan 2025. <https://www.newadvent.org/fathers/04163.htm>
- Darcın, Hasan. “Erken Dönem Hristiyan Pasifizmi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2419-2434.
- Davis, H. Francis. “The Early Christian Attitude to War”. *Blackfriars* 30/355 (1949), 477-482.
- Değerli, Hasan H. “Erken Hristiyanlıkta Şehitlik ve Asker Şehitler”. *I. Türkiye Dinler Tarihi Kongresi Bildiri Kitabı I. Cilt.* ed. Durmuş Arık. 357-378. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2023.
- Delehaye, Hippolyte. *Les Légendes Grecques Des Saints Militaires*. Paris: A. Picard, 1909.
- Haldon, John. *A Tale of Two Saints: The Martyrdoms and Miracles of Saints Theodore “the Recruit” and “the General”*. çev. John Haldon. Liverpool: Liverpool University Press, 2016.
- Heil, G. vd. (ed.). “In XL Martyres 1a”. *Gregorii Nysseni Sermones: Pars II.* 135-142. Leiden: Brill, 1990.
- _____. “In XL Martyres 1b”. *Gregorii Nysseni Sermones: Pars II.* 143-156. Leiden: Brill, 1990.
- _____. “In XL Martyres II”. *Gregorii Nysseni Sermones: Pars II.* 157-169. Leiden: Brill, 1990.
- Helgeland, John. “Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constan-

- tine". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. ed. Hildegard Temporini - Wolfgang Haase. II/724. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979.
- Krumbacher, Karl. *Der Heilige Georg in der Griechischen Überlieferung*. München: Franz, 1911.
- Leemans, Johan. "Gregory of Nyssa". "Let Us Die That We May Live" *Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c.350-c.450 AD*. ed. Pauline Allen vd. 78-110. London: Routledge, 2003.
- Musurillo, Herbert Anthony. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Nowakowski, Paweł. "E00807". *The Cult of Saints in Late Antiquity*. 01 Ocak 2026. <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00807>
- _____. "E01834". *The Cult of Saints in Late Antiquity*. Erişim 02 Şubat 2026. <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E01834>
- Otto, Jennifer. "'We Slay Demons': Moral Progress and Origen's Pacifism". *Church History* 92 (2023), 251-268.
- Papaconstantinou, Arietta. *Le Culte des Saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides L'apport des Inscriptions et des Papyrus Grecs et Coptes*. Paris: Cnrs Éditions, 2001.
- On the Resurrection of the Flesh. "Christian Classics Ethereal Library". çev. Tim Perrine. Erişim 10 Nisan 2025. https://ccel.org/ccel/tertullian/resurrection_flesh/anf03.v.viii.xvi.html
- Ruyter, Knut Willem. "Pacifism and Military Service in the Early Church". *Cross Currents* 32/1 (1982), 54-70.
- Rüpke, Jörg (ed.). *A Companion to Roman Religion*. Malden, MA: Blackwell, 2007.
- Shean, John F. *Militans Pro Deo: The Christianization of the Roman army*. Madison: The University of Wisconsin-Madison, 1998.
- _____. *Soldiering for God: Christianity and the Roman Army*. Brill, 2010.
- Tertullian: Apology, 42. "Logos Virtual Library". çev. S. Thelwall. Erişim 10 Nisan 2025. <https://www.logoslibrary.org/tertullian/apology/42.html>
- Tertullian: Apology, 30. "Logos Virtual Library". çev. S. Thelwall. Erişim 10 Nisan 2025. <https://www.logoslibrary.org/tertullian/apology/30.html>
- Tertullian: Apology, 32. "Logos Virtual Library". çev. S. Thelwall. Erişim 10 Nisan 2025. <https://www.logoslibrary.org/tertullian/apology/32.html>
- Tertullian: Of Idolatry, 19. "Logos Virtual Library". çev. S. Thelwall. Erişim 10 Nisan 2025. <https://www.logoslibrary.org/tertullian/idolatry/19.html>
- Tertullian: Of the Soldier's Crown, 11. "Logos Virtual Library". çev. S. Thelwall. Erişim 10 Nisan 2025. <https://www.logoslibrary.org/tertullian/crown/11.html>
- Walter, Christopher. *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*. New York: Routledge, 2003.
- White, Monica. *Military Saints in Byzantium and Rus, 900-1200*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.



Ora et Labora: Erken Orta Çağ Batı Manastırcılığında

Sosyo-Ekonomik Dönüşüm

Cevriye USLU

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[cevriyeuslu126@gmail.com], Orcid ID: 0009-0001-1267-5561



Öz: Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı (5. yüzyıl), Avrupa'da geniş çaplı bir iktidarsızlığa ve toplumda manevi bir boşluğa yol açmıştır. Söz konusu ortamda manastırlar, topluma güven veren kurumlar haline gelmiştir. Altıncı yüzyıla gelindiğinde Aziz Benedikt'in kaleme aldığı "*Regula Benedicti*" ön plana çıkmış ve manastırların gelişimde oldukça etkili olmuştur. İtaat ve disiplin çerçevesinde oluşturulan bu gelişim, manastırların kalıcı bir kurum haline gelmesini sağlarken günlük yaşam ilkeleriyle de manastırın statüsünü yükseltmiştir. Bu ilkeler: *Opus Dei* (Tanrı'nın İş'i), *Ora et Labora* (Dua ve Çalışma) ve *Lectio Divina* (Kutsal Okuma) şeklinde üç ana başlığa ayrılmaktadır. Çalışmamızda bu ilkeler arasından ibadet dengesine odaklanan ve emeği kutsallaştıran "*Ora et Labora*" ele alınacaktır. Bu ilkenin temelinde yatan anlayışı Benedikt, "Tembellik ruhun düşmanıdır." sözüyle açıklar ve çalışmayı ibadet olarak nitelendirir. Nefsi arzular-dan uzaklaşıp içtenlikle yapılan çalışmaların dua gibi Tanrıyla bir olma duygusunu kazandırdığını vurgulamıştır. Çalışma ve duanın eşitlenmesi, manastır hayatına üretkenlik kazandırmış; bu durum pulluk kullanımı, su değirmenleri, ıslah çalışmaları ve atölye faaliyetleri gibi girişimlerle manastırların kendi kendine yetebildiği bir dönemi başlatmıştır. Aynı zamanda manastırların gelişiminde; mutfak hizmetleri, bakım-onarım faaliyetleri ile kitap ve yazı işleri önemli rol oynamıştır. Özellikle yazı işlerinde öncü olan zanaatkar rahipler, kopyalama ve metin üretimi sayesinde kazanç sağlarken bilginin muhafaza edilip geleceğe taşınmasına da katkı sağlamıştır. Bu ilkenin en önemli katkısı ise Antik Roma'da "el emeği" sayılan işlerin alt sınıflara layık görülürken soylu rahipleri de üretim sürecine dahil etmesi olmuştur. Bu sayede sosyal hiyerarşiyi yıkmış ve emek paylaşımının güçlenmesine öncülük etmiştir. Araştırmamız, Erken Orta Çağ Batı manastırlarının bu kargaşa ortamında hangi faaliyetler sayesinde birer üretim merkezi ve kurumsal güç haline geldiğini sorgulamaktadır. Buna göre dönemin şartları tarihsel-betimsel analiz yöntemiyle incelenirken "*Regula Benedicti*" gibi birincil kaynaklar metin analizi yöntemiyle ele alınmaktadır.

Sonuç olarak "*Ora et Labora*" ilkesi, manastırları sadece dini bir kurum olmaktan çıkarp ekonomik açıdan merkezi bir konuma taşımış ve kendi kendine yeten bir yapı haline

getirmiştir. Bu dönüşümün temelinde, emeğin kutsallaştırılması ile sosyal hiyerarşide kurulan dengenin, manastırların Orta Çağ Avrupası'ndaki kurumsal dönüşümünde belirleyici bir rol oynadığı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Aziz Benedikt, Regula Benedicti, Ora et Labora, Erken Orta Çağ Batı Manastırcılığı, Manastır Ekonomisi.

Giriş

5. yüzyılda Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle derinleşen siyasi ve sosyal kriz, Avrupa'da köklü bir dönüşüme yol açmıştır. Meydana gelen kıtlıklar ve salgın hastalıklar, toplumsal dengeyi sarsmıştır. Bunun yanı sıra Ariusçu anlayışın yaşattığı teolojik gerilimler ve barbar baskıları, Hristiyanlık için yeni bir var olma mücadelesini beraberinde getirmiştir.¹ Bu kırılma noktasında, antik dönemden tevarüs eden asketik yaşama yönelik ilgi Erken Orta Çağ'da da varlığını sürdürmüştür. Yaşanan bu dini belirsizlik süreci, manastır hayatına yönelimin artmasına sebep olmuştur. Rahiplerin birlik oluşturarak manastır hayatına adım atmaları, toplu (kenobitik) yaşam tarzının kurumsallaşmasını hızlandırmıştır. Böylelikle manastırlar, bu kargaşa ortamında güvenli bir sığınak haline gelmiştir.² Bu yapısal dönüşüm, manastırları insanlar arasında oluşabilecek sınıfsal bir ayrışmanın önüne geçirerek, himayesine aldığı bireyleri köle veya özgür farkı gözetmeksizin eşit bir konuma taşımıştır.³

Bu dönemde Aziz Benedikt, manastır yaşantısını disipline eden *Regula Benedicti*'yi kaleme alarak hayata geçirmiştir. 6. yüzyılda Monte Cassino'da yazılan bu kuralda temel alınan itaat, disiplin ve alçakgönüllülük gibi erdemler, dönemin en çok aranan nitelikleri haline gelmiştir.⁴ Yazıldığı döneme bakıldığında ise tek kuralın bununla sınırlı olmadığı görülmektedir; nitekim Benedikt'in ilham aldığı, 6. yüzyıl başlarında kaleme alınan *Regula Magistri* (RM) örnek verilebilir. *Regula Benedicti* ile aynı dönemleri kapsamış olması, bu metinler arasındaki etkileşimi daha da belirgin hale getirmiştir. İtaat ve disiplin temelinde oluşturulan bu kurallar, manastırların kurumsallaşma sürecinde aktif rol oynamıştır.⁵ Ayrıca I. Gregorius'un söylemiyle Benedikt, bu kuralları oluştururken kendi hayat tecrübelerini temel almıştır. Bu bakımdan kurallar, sadece teorik bir metin olmaktan ziyade Aziz Benedikt'in yaşamının bir özeti niteliğindedir, bu da metne ayrıcalıklı bir özellik kazandırmaktadır. Aynı zamanda bu kurallar sistemi, manastırların kurumsal yapısında sürekliliğin sağlanması açısından temel bir rol oynamıştır.⁶ Kuralın bu süreklilikteki

¹ Yasin Güzeldal, *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı* (İstanbul: Ayışığı, 2021), 74, 83.

² Güzeldal, *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı*, 80, 81.

³ Benedictus, *The Rule of St. Benedict in English*, ed. Timothy Fry (Collegeville, Liturgical, 1982), blm. 2/19-20.

⁴ Güzeldal, *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı*, 84.

⁵ Yasin Güzeldal, *Regula: Orta Çağ Hristiyan Manastır Yaşamının Kaynakları* (Ankara: Fecr, 2025), 52-53.

⁶ I. Gregorius, *The Dialogues of Saint Gregory the Great: Pope of Rome & the First of*

en önemli dayanağı ise itaat ve istikrardır. Bir keşişin manastır hayatına girişi bu yeminlere bağlıdır. Yeni dahil olmuş keşiş adayı, deneme aşamalarından geçip nihayete ulaştığında, bu ilkeler üzerine yemin etmek durumundadır.⁷ Başrahabin gözetimi altında keşişin sabrı ve azmi sınanır. Ayrıca günlük işlerde devamlılık gösterebilmek için istikrarlı olmanın önemi oldukça büyüktür; keşişlerin manastır hayatına uyum sağlayabilmeleri doğrudan bu disipline bağlıdır.

Manastırlar, Erken Orta Çağ Batı dünyasında sadece dini vazifelerle sınırlı kalmamış, sosyo-ekonomik alanda koordine edici bir rol üstlenmiştir. Bu sorumluluk bilinci, manastırların kriz dönemlerini kendi lehine çevirerek her alanda öncülük etmesine zemin hazırlamıştır. Çalışmamızda manastırların kurumsal gücünü pekiştiren bu faaliyetlerin, söz konusu kurumları nasıl kendi kendine yeten ekonomik birimlere dönüştürdüğü incelenecektir. Literatürde Orta Çağ Batı Avrupa'sının sosyo-ekonomik yapısına dair kıymetli çalışmalar bulunmakla birlikte, manastırların bu işleyişteki kurucu rolüne dair doğrudan odaklanan araştırmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu tebliğ, manastırları salt birer din merkezi olmanın ötesinde, kurumsal ve ekonomik birer güç odağı olarak konumlandırarak literatürdeki bu boşluğa analitik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın akışı içerisinde birinci bölümde 'dua ve çalışma' ilkesinin ibadet boyutu, ikinci bölümde manastırların sosyo-ekonomik alanda geliştirdiği somut faaliyetler, üçüncü ve son bölümde ise bu manastırların, söz konusu faaliyetler aracılığıyla toplumsal dengede nasıl belirleyici bir kurumsal yapıya dönüştüğü ele alınacaktır.

1. Regula Benedicti: Teolojik Temeller ve Disiplinli Çalışma Modeli

Benedikt'in kuralında günlük işlere dair belirli bir düzen bulunmaktadır. Bu düzen üç ana başlıkta toplanmıştır: *Opus Dei* (Tanrı'nın işi), *Ora et Labora* (Dua ve Çalışma) ve *Lectio Divina* (Kutsal Okuma). Bu faaliyetler, gelişigüzel bir işleyişle değil, plan dahilinde gerçekleştirilmiştir. Uygulanmasında, mevsimsel şartlar ve günlük rutinler etkili olmuş hem genel çerçeveyi hem de özel ayrıntıları düzenleyerek önemli bir kolaylık sağlanmıştır. Benedikt, çalışma saatlerini dua ve kutsal okumalara kıyasla daha geniş tutmuştur. Bunun temel sebebi, manastırın geçimini sağlamak adına maddi kazanç elde etmektir. Kural'da bu başlıkları temel alan, *De Opera Manuum Cotidiana* (Günlük

that Name, ed. Edmund G. Gardner, çev. P. W. (Londra: Philip Lee Warner, 1911), blm. 36.

⁷ "Suscipiens autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientia", Benedictus, *The Rule of St. Benedict in English*, blm. 58/17 (Otoriteye kabul edilecek olan kişi, herkesin önünde istikrarlılığı, ahlaki ve itaatkârlığı konusunda söz vermelidir).

El İşleri) adlı 48. bölüm oldukça önem arz eder.⁸ Benedikt tarafından oluşturulan bu çalışma etiği, dua ile bütünleşerek sistemli bir yapıya kavuşmuş ve kuralın ön plana çıkmasına yol açmıştır. Söz konusu ilkelere değinecek olursak:

Opus Dei, “Tanrı’nın işi” şeklinde tanımlanır. Dua niteliği taşıyan bu kavram, Hristiyanlıkta bir disiplin aracı olarak ifade edilebilir; nitekim bireyin maneviyatını güçlendiren temel bir etken haline gelmiştir. Mezmurlar’da (113:3) geçen, “Güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar, Rabb’in adı övülmelidir.” ayeti üzerine Benedikt, duanın önemine vurgu yaparak sürekliliğinin gerekliliğini savunur. Aynı zamanda bu ibadetin bireysel ve toplu olarak yapılmasının ruhani sürekliliğe katkısını ifade eder.⁹ Benediktin rahibi Casey, duanın işlevini tanımlarken, bunun sadece Tanrı’yı doğrudan ve sürekli düşünmekten ibaret olmadığını; asıl amacının O’nun zihnimizde belirlediklerini biçimlendirerek bir zemine oturabilmesini sağlamaktır. Zihnimizin bu şekilde çalışması, iradede kaynaklı bir durumdur. Duanın birey üzerindeki etkisinde en temel etken ise kalbi duygularla Tanrı’ya karşı duyulan ilgi ve alakadır.¹⁰

Lectio Divina, “kutsal okuma” anlamına gelir ve manastırdaki manevi disiplinle bütünleşmiş bir yapıya sahiptir. Gündelik yaşamda bu okumalar için müstakil bir zaman tahsis edilmiştir; bu uygulama toplu veya bireysel şekilde yapılarak değişiklik gösterebilmektedir. Keşişi Tanrı ile bir araya getiren bu okumalar, bir araç olarak kabul edilir. Bu bilinçle yapılarak bir sisteme oturtulmuş ve süreklilik kazanmıştır. Böylelikle kutsal yazıları tekrar etmek, keşişlerin oldukça yetkin olmasına olanak tanımıştır. Bunun en somut örneği, manastır yaşamına yeni katılan acemi keşişlere kutsal yazılar üzerinden yol gösterilerek bu uygulamanın etkin hale getirilmesidir.¹¹ *Lectio Divina*, duaya bir hazırlık mahiyetinde, kutsal metinleri okuma ve dinleme yoluyla keşişlerde tefekkür bilincini uyandırarak dua arzusunu tetiklemektedir.¹² Bir görev niteliği taşıyan bu okumalar, çalışma takvimine bağlı olarak uygulanmıştır. Bu durum, belirtilen saatlerde mutlaka kutsal okuma yapılması gerektiğini vurgular. Okumaların yaz ve kış aylarına göre değişiklik göstermesi ise keşiş-

⁸ Güzeldal, *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı*, 169.

⁹ Mezmurlar 113/3’ten aktaran Monty L. Lynn, “Ora et Labora: Paths toward Prayerful Teaching” (Annual meeting of the Christian Business Faculty Association, Virginia Beach, 2003), 15.

¹⁰ Lynn, “Ora et Labora: Paths toward Prayerful Teaching”, 24.

¹¹ Yasin Güzeldal, “Orta Çağ Batı Hristiyan Manastırlarında (6-12. yy.) Manevi Okuma Kültürü: *Lectio Divina*”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (2022), 254.

¹² James Bernard Murphy, “Opus Dei: Prayer or Labor?”, *Sophia* 2/2 (2010), 251.

lerin mevsimsel doğa şartlarından olumsuz etkilenmesini önlemek amacı taşımaktadır.¹³

Ora et Labora (Dua ve Çalışma) ilkesi doğrultusunda çalışma ve duanın ortak bir noktada buluşturulması, rahipler ve keşişler açısından manastır yaşamına bir canlılık kazandırmıştır. Bu çalışma ahlakı, manevi kazancı önleyerek benmerkezci algıyı yıkmış ve herkesin eşit konumlarda bir hayat sürmesine öncülük etmiştir. Nitekim dönemin toplumsal yapısında el emeği, alt sınıflara layık görülen ve önemsiz sayılan bir faaliyet olarak gösterilmiştir. Fiziksel emek isteyen işlerin bir zorunluluk olarak yerine getirilmesi, toplumda bu emeğin bir ceza niteliği taşımasına yol açmıştır. Ancak manastır disiplini bu durumun sadece belli bir sınıfa ait olmadığını vurgulamış; emek, Tanrı'ya ulaşmada çekilen çilenin yansıması olarak önemli bir konuma taşınmıştır. Tanrı'ya ulaşmanın yolu zorlu koşullardan geçmekle sağlanır. Keşişler, bunu azimli bir çalışmaya bağlamış; Aziz Augustinus ise bu anlayışı "Tatlı emek!" şeklinde kavramsallaştırmıştır. Çalışmanın faydalarına bakıldığında ise dua ile eşit konumda tutulmuş, insan bedeninde fiziksel bir aktivite olmanın yanı sıra manevi boyutu daha fazla görülmüştür. Ayrıca çalışma hem zihnen hem bedenen bir uğraş içerisinde, kişiyi yanlış düşünce ve faaliyetlerden uzak tutma eylemine sahip olmuştur.¹⁴ Çalışmanın bir diğer önemli katkısı manastır ekonomisini kalkındırmasıdır; bu husus ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Eşitlikçi bir sistemde varlığını sürdürmeye çalışan manastırlarda, keşişler arasında bir sınıflandırma yapılacaktır; bu durum keşişin "iyi işler ve itaat"¹⁵ konusundaki yetkinliği dikkate alınarak gerçekleştirilir. Mülkiyet anlayışının olmayışı ve görevlerin kişiye göre değişiklik göstermemesi, bu eşitlikçi yapıyı açıkça göstermektedir. Benedikt'in bu ilkesiyle; keşişlerin bir rekabet içerisine girmesinden ziyade, çalışma ve maneviyatı güçlendirme arasında uyum sağlanması hedeflenmiştir. Çalışmanın kökeni kutsal Havarilere ve Aziz Pavlus'a dayandırılmaktadır. Pavlus'un çadır yapımı ile uğraşması, çalışmanın gündelik hayata uyum sağlamasına ve boş vaktin değerlendirilmesine imkân tanıdığı ifade edilir. Benedikt, keşişlerin vakitlerini kendilerine fayda veren faaliyetlere harcanması gerektiğini belirtmiştir. Nitekim çalışma ve dua olarak

¹³ Benedictus, *The Rule of St. Benedict in English*, blm. 48/3-4; Güzeldal, *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı*, 183.

¹⁴ Paul Delatte, *The Rule of St. Benedict: A Commentary*, çev. Justin McCann (Londra: Burns Oates & Washbourne, 1921), 304.

¹⁵ Bkz. Benedictus, *The Rule of St. Benedict in English*, blm. 2/16-22.

günlere yayılan bu temel faaliyetler, bütünleşik bir yapı oluşturarak keşişlerin hayatında belirleyici bir rol oynamıştır.¹⁶

Aziz Benedikt'in "Tembellik ruhun düşmanıdır."¹⁷ sözü, el emeğinin önemine odaklanır. İş ve dua, bu söz ile bütünleşik bir hal almıştır. Benedikt'in amacı; el emeğiyle bedenini, kendini Tanrı'ya adayarak içinde bulunan nefsanî arzu ve isteklerini gidermesinde en önemli etken olmasıdır. Keşişlerin kendilerini terbiye etmelerine, alçakgönüllülük duygularını perçinlemelerine fayda sağlar.¹⁸ Bu durum, manastıra yeni katılan genç keşişlerin olgunlaşma sürecinde eşlik edici ve destekleyicidir. Çalışmanın Benedikt tarafından vazgeçilmez bir 'manastır disiplini' olarak tanımlanması, el emeğini diğer faaliyetlerden ayrılmayacak bir konuma taşımıştır. Bu yaklaşım, çalışmanın hor görülmesinin önüne geçerek onu kutsal bir uğraş haline getirmiştir. Sevilalı Aziz Isidore, Mezmur 28'den esinlenerek çalışma ve dua üzerine şunları söyler: "Çalışmada el ve kalp koordinasyonundan örnek vererek, çalışılmadığında kalbin ön plana çıkarken ellerin geride kaldığını, çalışıldığında ise kalbin geride kalarak ellerin ön plana çıktığını belirtir." Isidore'nin el ve kalp koordinasyonu üzerinden yaptığı bu benzetme, ruhu terbiye ederek çalışmayı sadece fiziksel bir aktivite olmaktan çıkarmıştır. Çalışmanın terbiye etme özelliğini bir denge aracı olarak ifade etmiştir. Çünkü manastır yaşantısı kalbin ön planda olduğu bir anlayışla devam ederse, kişi tembelleşir ve sorumluluk sahibi olmaktan uzaklaşır. Sadece ellerin, yani çalışmanın ön planda olduğu bir manastır yaşantısı ise ruhani açıdan körleşmeye neden olur. Isidore, bu iki tuzaktan uzak kalabilmek için ellerin ve kalbin ortak bir şekilde hareket etmesinin en doğrusu olduğunu belirtir. Dolayısıyla günlük hayatta her ikisine de büyük bir gereksinim duyulmaktadır.¹⁹

Keşişler, *Ora et Labora* ilkesiyle dua ve çalışma disiplinini birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak kabul ederler. Teolojik bir bütünleşme adı altında 'boş zaman' kavramının içeriği yeniden doldurulur. Böylelikle tembellik algısı kırılır; bu durum iş gücünün gelişimini sağlayarak manastır merkezli ekonomik dönüşümü başlatır.

¹⁶ María Pia Chirinos, "Looking at the Origins of the Phrase Ora Et Labora", *Pázmány Law Review* 5 (2017), 86.

¹⁷ Benedictus, *The Rule of St. Benedict in English*, 69.

¹⁸ Lynn, "Ora et Labora: Paths toward Prayerful Teaching", 13.

¹⁹ Geoffrey Wainwright, "Ora Et Labora: Benedictines and Wesleyans at Prayer and at Work", *The Asbury Theological Journal* 50/2-51/1 (1995-1996), 101.

2. Manastırların Sosyo-Ekonomik İşleyişi

İlk ortak manastır, 320 yılında Mısır'da Aziz Pachomius tarafından kurulmuştur. Burada keşişlerin amacı dünyadan tamamen el etek çekerek manevi bir hayat yaşamak yerine; toplu bir ortamda yaşamanın getirdiği sorumlulukları, elinden geldiğince manevi bir disiplin içerisinde yerine getirebilmektir. Bu ortak yaşamın sürdürülebilmesi, bir emeğin ortaya koyulması demektir. Aziz Benedikt, Pachomius'un anlayışını geliştirerek bu çalışma ahlakını daha düzenli bir sistemde manastır hayatına sunmuş ve çalışmayı ibadetle bir bütün haline getirmiştir. O dönemde manastıra katılan keşişler, dışarıda yaptıkları meslekleri manastır yaşantısında da sürdürmüşlerdir. İlerleyen süreçte iş alanları çeşitlenmiş; manastırdaki çalışma saatleri de ibadet ve kutsal okumalar gibi belirli bir düzene oturtulmuştur. Bu faaliyetler arasında mutfak, kütüphane, bahçe ve atölye çalışmalarının yanı sıra manastır ekonomisine en büyük katkıyı tarla işleri sağlamıştır. Bu düzenleme ile çalışma saatlerindeki değişiklik, tarlada çalışan keşişleri etkilemiştir. Nitekim Benedikt, "Yerel koşullar veya yoksullukları onları hasadı kendileri yapmak zorunda bırakırsa, üzülmemelidirler. Ellerinin emeğiyle geçindikleri zaman, atalarımız ve havariler gibi, o zaman gerçekten keşişlerdir."²⁰ kuralıyla el emeğinin önemini vurgulamıştır. Özellikle ağır işlerin mükafatını Kutsal Kitap'tan örneklerle açıklamaya çalışan Benedikt, yapılan iş ne kadar uzun ve meşakkatli olursa olsun şikâyet edilmemesi gerektiğini dile getirmiştir. Ayetle açıklama yapması bu şartlarda olan keşişlere teselli niteliğindedir.²¹ Ayrıca bu durumdaki keşişlerin yaptıkları işlerin Tanrı'ya olan bağlılıklarını ne kadar güçlendireceklerini belirtir. Keşişlerin bu çalışma disiplininde asıl amacı, manastırları zengin bir kurum haline getirmekten ziyade kendilerini Tanrı'nın işçisi konumunda görmeleridir.²² Bu düşünceden yola çıkarak ibadet maksadıyla sistemli bir yapı oluşturulmuştur. Zamanla bu durum, günlük yaşamın olağan bir faaliyeti olarak şekil alarak, keşişlerin çalışmaktan ve yetenekleri icra etmekten hoşnut oldukları bir çerçeve çizmiştir. Disiplinli bir sistemin yürütülmesi, manastır ekonomisinde gözle görülür bir değişim ortaya koymuş ve keşişlerin hayatına hem maddi hem de manevi olarak etkide bulunmuştur.

Erken Orta Çağ Batı'sında manastırların yetkinlik kazanması, içerisinde birçok faaliyeti barındırdığından kaynaklanır. Özellikle kırsal kesimde bulunan manastırlar, sakin bir ortama konumlanarak atölyelerde zanaat işleriyle uğraşmış, kütüphanede kutsal okuma yapmış ve çok değerli el yazması eserle-

²⁰ Benedictus, *The Rule of St. Benedict in English*, blm. 48/7-8.

²¹ Chirinos, "Looking at the Origins of the Phrase Ora Et Labora", 85.

²² Chirinos, "Looking at the Origins of the Phrase Ora Et Labora", 87.

ri muhafaza etmiştir. *Ora et Labora* ilkesiyle iş gücü artırılmış; dışarıdan dahil olan emekçilerle kurulan iş birliği sayesinde manastırlar ekonomik birer üretim merkezine dönüşmüştür.²³

2.1. Tarımsal Üretim ve Arazi Yönetimi

Roma imparatorluğunun bölünmesi sonrasında zirai ve zanaat alanlarında gerileme başlamıştır. Paranın değer kaybetmesinden dolayı ekilmiş alanlar ile işlem görmemiş tarlalar terk edilmeye başlanmıştır. 5. yüzyılın ortalarına gelindiğinde imparatorluğun geri dönülemez çöküşü, halkın büyük çoğunluğunu ticaretten uzaklaştırmıştır. Tarlalardaki ürünlerin değerlendirilmemesi ticaretin gerilediğini göstermiştir. Bunun sonucunda geçimini sağlamak için yeni yollar arayan halk kırsal alanlara yönelim göstermiştir. Toplumun kırsal alandaki bu zorunlu yönelimi, zamanla yeni bir ekonomik ve sosyal düzenin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Bu yeni üretim merkezlerinin oluşumunda yol gösterici olarak manastırlar ön plana çıkmıştır.²⁴

Manastırların itaat ve disiplin bağlamında belirleyici bir rol oynaması, sosyo-ekonomik gücünü tarımsal faaliyetler üzerinden inşa etmesinde etkili olmuştur. Bu yapıları, kuruluşundan itibaren birer “tarımsal işletme” olarak nitelendirmek mümkündür. Antik Çağ’daki en köklü örneği temsil eden Aziz Pachomius, Tabennasi modeliyle manastır sistemini Nil nehri civarında kurmuştur. Pachomius’un bu sulak arazide kurduğu sistem; keşişlerin “el emeği” üzerine kurulu çalışma disiplinini elverişli hale getirerek hayata geçirmelerini sağlamıştır. Aynı zamanda her türlü imkânı manastır çevresinde toplaması, bu yapıyı kendi kendine yeten bir köy modeline dönüştürmüştür.²⁵

Bu üretimin sürdürülebilir olması açısından tarımda keşişlerin kullandığı birtakım aletler ön plana çıkmıştır. Dönemsel olarak farklılık gösterecek de şartlara göre kolaylık sağlamışlardır. Başlangıçta demir kullanımına dair veriler kısıtlı olduğundan, üretimin daha çok geleneksel yöntemlerle ve insan gücüne dayalı olarak yapıldığı görülür. Ancak 773 yılından itibaren Şarلمان döneminde demir kullanımında büyük bir gelişme yaşanmış; bu durum hem tarım hem de savaş aletlerinde üretimin artmasına sebep olmuştur. İlk dönemlerde ilkel saban ve orak kullanımı hakimken, sonraki dönemlerde pulluk kullanılmaya başlanmıştır. Pulluk adı altında toprağın kendini yenilemesi için yer değiştirme amacı güdülen hayvanlar ve bir çubuk kullanılmıştır. Karolenj döneminde pulluk kullanımının yaygınlaşması, tarımsal verimliliğin artışına

²³ Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven ve Uğur Güven (Ankara: Doğu-Batı, 2015), 131-132.

²⁴ Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, 44-45.

²⁵ Güzelal, *Regula: Orta Çağ Hristiyan Manastır Yaşamının Kaynakları*, 83-84.

imkân tanımıştır. Kullanılan pulluklar, güney ve kuzey toprakları arasında fark oluşturur. Güney toprakları daha yumuşak bir yapıya sahip olduğu için normal pulluk kullanıma uygunken; kuzeydeki sert toprak yapısından dolayı pulluk yapısı ve gücünde değişmiştir. Bu aletin mekanik yapısı, toprağı sadece kazımakla kalmayıp keserek çeviren; ucunda bıçağı ve tekerlek düzeneğı bulunan bir sisteme sahiptir. Ağırlığından dolayı ekstra güç gerektirmiş olması kullanılan hayvan sayısında artışa yol açmıştır. İki pulluğun arasındaki fark köylüler ve keşişler için zamandan tasarruf etmelerini sağlamıştır. Çünkü normal aletin kullanımı çapraz sürüm gerektirirken, bıçaklı alette bu duruma gerek kalmamıştır.²⁶ 8. yüzyıl içerisinde yürütülen bu faaliyetler sonucunda üretim artmış; ancak mevcut tarım alanlarının yetersiz kalması, ormanlık arazilerin tarıma açılmasına neden olmuştur.²⁷

Tarım aletlerinden bir diğeri ise su değirmenleridir. Kökeni MÖ 2. ve 1. yüzyıla dayanmaktadır. Manastırların öncülük ettiği ve “Saint -Germain- des Pres”²⁸ Manastırı’nın kayıtlarında sayıları belirtilerek ifade edilir. Ancak yaşanan dönemin şartları göz önünde bulundurularak su değirmenlerinde değişikliğe gidilmiştir. Yatay çarklar yerine dikey çarklar yapılmıştır. Bunun yapılma sebebi yine zamandan tasarruf ve beden gücünü hafifletmektir. Bu değirmenlerin Batı’da yayıldığı dönem 9. yüzyıla tekabül eder. “Annales de Saint- Bertin”de,²⁹ Saint- Omer yakınlarında bir başrahibin bu değirmenleri 10. yüzyılın “harika bir gösterisi” olarak ifade ettiği görülür. Bununla beraber el değirmenlerinin kullanımı çok öncesine dayanmaktadır. Su değirmenlerinden önce de keşişler ve köylüler aktif olarak el değirmenleri kullanmıştır. Öğütüm merkezinde kolaylık sağlayan diğer bir çeşit ise yel değirmeni olmuştur. Batı’da kullanıldığına dair veriler 10. yüzyıla dayanır; fakat kökeni Doğu’dan esinlenerek üretildiğini gösterir. Her ne kadar kökeni farklı olsa da Batı’da

²⁶ Lynn White Jr., *Medieval Technology and Social Change* (Oxford: Oxford University, 1974), 40-43.

²⁷ Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, 67.

²⁸ Adını Paris Piskoposu St. Germain’dan alır. Kral I. Childebert tarafından 6. yüzyılda inşa edilmiştir. İnşa edilme sebebi şehit Aziz Vincent’in cübbesi ve onuruna adanmış olmasıdır. St. Germain öldüğünde kalıntıları Aziz Vincent’in girişine defnedilmiştir. Fakat 754 yılında Pepin ve oğlu Şarlman huzurunda bu azizin kalıntıları kilise içine taşınmıştır. O zamandan itibaren adı “Saint Germain des Pres” olarak anılır. Günümüzde ise kilise olarak anılmaktadır. Andrew MacErlean, “St. Germain”, *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton, 1909), c. 6.

²⁹ Saint Bertin Manastırı, 7. yüzyılda kurulmuştur. Zengin bir kütüphanesi ve 150’den fazla keşişi olmuştur. Orta Çağ Avrupa’sında Batı Frank Krallığı’nın en önemli yapılarından biri olarak kabul görür. “Annales Bertini” adı verilen yıllığı ile meşhurdur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Michael Otto, “St. Bertin”, *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton, 1907), 2/2.

manastır öncülüğünde gelişen bir alet olarak ekonomik alanda katkısını ön plana çıkarmıştır. Rahipler ve keşişler, manastırların hayırsever kurumlar olma misyonu doğrultusunda, köylülerin geçim sıkıntılarını hafifleterek onlara kolaylık sağlamışlardır. Bunu tarımsal faaliyetlerde kullanılan araç ve gereçlerin yapım ve tamirinde etkin rol oynayarak göstermişlerdir. Su değirmenlerinin yapımı bu duruma en güzel örnektir.³⁰ Zira bu yapılar, köylülerin ürünlerini öğütmek için sırayla beklediği ve aynı zamanda sosyal yaşantının gelişimine katkı sağlayan birer merkez işlevi görmüştür.³¹ Sulama yöntemi için yaptıkları gelişim, kuraklığı önlemede oldukça önemlidir. Kaynak sularını depolayarak zor zamanlarda kullanmış ve halkın ihtiyacını gidermeye çalışmışlardır. Bu durum, keşişlerin halkın gözünde kurtarıcı bir figür olmasını sağlamıştır.³²

Öte yandan manastırın bu üretim düzeni, yalnızca dışarıyla kurulan ilişkileri değil, aynı zamanda tüm yaşamı disipline eden ortak bir yapı oluşturmuştur. En başta fiziksel bir çaba ve emek vardır. Nitekim bu disiplin anlayışı doğrultusunda, özellikle yaz mevsiminde sabahın serin ve verimli saatlerinde kalkılarak işlerin bitirilmesi hedeflenmiştir. Bununla beraber beden rahatlığını sağlamak amacıyla ölçülü yiyip- içmek gibi faaliyetler de bu çalışma disiplininin fiziksel birer yansıması olarak örnek verilebilir.³³

Bahçe işlerinde, örnek olarak Reichenau Manastırı'nın (6.yüzyıl) başkeşişi ideal bir manastır bahçesi oluşturur. Burada yetiştirdiği ürünlerle hem manastırın sebze ve meyve ihtiyacını gidermiş hem de diğer keşişlerin “el emeği” açısından toprakla uğraşma etkinliğini teşvik etmiştir. Aynı zamanda bu bahçelerde özel bitkiler yetiştirilerek ilaç üretiminde gelişimin önü açılmıştır.³⁴ Bir bakıma manastırların tarımsal faaliyetler ile çok yönlü bir üretim sağladıkları görülmektedir. Keşişler, “çalışmak istemeyen yemek de yemesin” ilkesiyle emeğin kutsallığını vurgulamış; tarımsal üretimi sadece bir ihtiyaç olmaktan çıkarıp ruhanî bir disiplin konumuna taşımışlardır. Nitekim bu sistemli yaklaşımlarıyla dönemin “bilimsel çiftçileri” olarak tarihe geçmiştir.³⁵

³⁰ Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, 216, 218.

³¹ Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, 350.

³² Henry H. Goodell, “The Influence of the Monks in Agriculture and Christian Civilization”, *Sacred Heart Review* (1910), 415-418.

³³ Olson, *Daily Life in a Medieval Monastery*, 181; bkz. Benedictus, *The Rule of St. Benedict in English*, blm. 39, 40.

³⁴ Umberto Eco (ed.), *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Alfa, 2012), 535.

³⁵ Goodell, “The Influence of the Monks in Agriculture and Christian Civilization”,

2.2. Zanaat Faaliyetleri ve Manastır İçi Üretim

Bilgi birikimi ve kopyalama üzerine keşişler, *Ora et Labora* ilkesi gereği el emeğini bu alanda da gösterirler. 6. yüzyılın ortasında Cassiodorus, Vivarium Manastırı'nı kurmuş ve bu alanda çalışmalara oldukça önem vermiştir. Keşişlerin aktif kalmasını ve dua harici faaliyetler de çalışabileceklerini belirtmiştir. Buradan yola çıkarak atölyelerde el yazması eserlerin üretimi ve çoğaltılması büyük bir incelik ister. Manastırların bu alanda faaliyet göstermesi, ekonomik ve sosyal dengeyi olumlu yönde etkilemiştir. Keşişler okumayı hayatlarının bir parçası haline getirirler de yazma konusunda da aynı seviyede olmaları gerekmektedir. Yazmayı öğrenmek, atölyede çalışma yapabilmenin anahtarı sayılmıştır. Böylelikle tüm keşişler yazmayı öğrenme sürecine dahil etmişlerdir. Özellikle Benedikt zamanında bu durum oldukça yaygın hale gelir. Atölyelerin içeriğine baktığımızda alınan sıkı kurallara mevcuttur: Gündüz gün ışığından yararlanmak, sessiz olmak, parşömenlerin nemden uzak tutulması gibi. Bunlara bakarak, el yazması kitaplar büyük bir güvenlikle diğer kütüphane ve kurumlara ulaştırılması gerekirdi. Bu durum aslında manastırların bilgiye verdiği değeri ve ileriki dönemlere taşınmasında başrol olduğunu gösterir. Bu titiz üretim süreci, el yazması kitapların sadece manastır içerisinde kalmasından ziyade, kralların ve soylu insanların kütüphanelerinde de yerini almıştır. Takas veya satış usulü ile manastırlar dış dünyaya açılmış; gelirlerini artırarak ekonomik yönden güçlenmişlerdir. Bununla beraber dışa dönük ekonomik kazanç haricinde yazma faaliyetlerinin aktifliği, yönetim ve mutfak işlerinde de oldukça ön plana çıkmaktadır. Başrahip, manastırın yönetiminde resmi evrakları anlayıp karşılık verebilmesi gerekmektedir. Kilerci ise ekonomik dengeyi kontrol edebilmek amacıyla gelir-gider işlerinin hepsinden sorumlu tutulmuştur. Özellikle kayıt tutma durumu, yazma bilmenin önemini oldukça artırır. Bunun sonucunda kültürel gelişimin ekonomiye verdiği katkıyı görebiliriz.³⁶

2.3. Toplumsal Yardımlaşma ve Sosyal Düzenleyici Rolü

Manastırlar, keşişler ve köylüler arasındaki sosyal bağların kuvvetlenmesine sebep olmuştur. Kurumsal yapının henüz oluşmadığı ilk aşamalarda keşişler, köylülerle her işi beraber yapmaya çalışmışlardır. Başrahipler bile bu düzene ayak uydurmuştur. Hayvanlarla ilgilenme, tarım aletleri kullanma ve bahçe işlerinde aktif olarak çalışmışlardır. Bu işlerin yanında keşişlerin diğer

415-418.

³⁶ Havva Turan, "Orta Çağ Manastır Scriptoriumunun İşlevi: Bilginin Üretimi, Kopyalanması ve Muhafazası", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/20 (Mayıs 2025), 80-81, 86.

bir görevi misyonerlik faaliyetlerini yürütmek olmuştur. Hristiyanlık ne kadar resmiyet kazansa da halkın pagan inancı hala devam etmekteydi. Keşişler bu sosyalliği ilerleterek Hristiyanlığın tanınip benimsenmesine olanak tanımıştır.³⁷ Manastırların taşrada gösterdiği gelişim, misyonerlik faaliyetlerde artış göstermiştir. Sakin bölgelerde ikamet eden bu manastırlar, dönemin uygar bir kurum olmasına sebep olmuştur.³⁸ Toplumsal açıdan en büyük faydası; dönemin kargaşası ve aşırılıkları içerisinde “ılımlı” bir merkez olmasıdır. Kolay benimsenen bir itaat duygusu, düzenli bir yaşantıyı getirmiştir. Bu yaşantıyla beraber keşişler arasında ve keşişlerin kendi ilişkilerinde hoşgörülü olmayı öncelemiştir. Aynı zamanda kardeşlik duygusunun ağır bastığı bir ortam oluşturmıştır.³⁹

Dini ve kültürel dönüşümün yanı sıra manastırların sosyal faaliyetlerinin başında hayırseverlik işleri yer almaktadır. Keşişler, çalışmaları neticesinde elde ettikleri ürünleri sadece kendileri tüketmek yerine, çevredeki ihtiyaç sahiplerine dağıtmayı amaç edinmişlerdir. Keşişlerin bu tutumu, “el emeği” başlığı altında ruhanî bir görev olarak değerlendirilir. Keşişlerin okuma ve iş üzerine kurulu düzeni, toplumsal bir vakıf görevi üstlenmelerine imkân tanımıştır. Yardım amacıyla yapılan her faaliyet, aslında bir emek harcamadır. Bir diğer görevleri ise gezginlere, ziyaretçilere ve yabancılara karşı misafirperverlik yapmalarıdır. Özellikle yoksul ve hacılar için ayrıca bir karşılama gösterilmiştir. Yoksulların ve hacıların kabulü, aslında Mesih’in kabulü olarak addedilmiş; bu da onlara özel bir hürmet gösterilmesini sağlamıştır. Hayırseverlik faaliyetleri manastırların itibarını gelecek yıllara taşımış, bu kurumların sosyal dönüşüm üzerindeki etkisi ise kalıcı bir iz bırakmıştır.⁴⁰

Tarımsal üretimle kendine yeten, zanaatla bilgisini çoğaltan ve sosyal yardımla toplumsal bağlarını kuvvetlendiren manastırlar; böylece Orta Çağ Batı’sının sarsılmış ekonomik yapısında istikrarlı ve güvenilir bir sistemin taşıyıcısı olma rolünü etkili bir şekilde göstermiştir.

3. Manastırların Kurumsallaşma Süreci ve Sosyal Hiyerarşideki Yeri

Manastırların ilk kurulduğu dönemler, büyük bir kurumsal yapının temel inşası olarak kabul edilmektedir. Başlangıçta keşişlerin köylülerle küçük bir kulübeyi paylaşarak kurdukları bu ilişkiler, zamanla genişleyerek büyük ma-

³⁷ Sherri Olson, *Daily Life in a Medieval Monastery* (Santa Barbara: Greenwood 2013), 179-181.

³⁸ Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, 152.

³⁹ Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, 134.

⁴⁰ Benedictus, *The Rule of St. Benedict in English*, blm. 53; Wainwright, “Ora Et Labora: Benedictines and Wesleyans at Prayer and at Work”, 98.

likânelere dönüşmüş ve dönemin ekonomik dengesini değiştiren sistemli bir yapı oluşturmuştur. Manastırların bu konuma gelme sebeplerinden biri, yapılan bağışlar sayesinde. Köylülerin arazi bağışlarıyla mülk sınırlarını genişletmiş ve yönetici konumuna gelmiştir. Ardından köylülerin kiracı olduğu bir dönem başlatılarak gelir seviyeleri artırılmış ve yaşanabilecek her türlü krize karşı önlem alınmıştır. Manastır malikânelerinin yönetici konumunda bulunması, bu yapıları yaşanabilecek herhangi bir toplumsal sorunda sığınılacak güvenli bir liman haline getirmiştir. Bu durum halkın, manastıra olan bağlılığı artırmış ve kalıcı bir yapı inşa etmiştir. Aynı zamanda gıda üretimi ve dağıtımında “fabrika” rolünü üstlenen manastırlar; Erken Orta Çağ’ın sonlarına doğru, üretim ve tedarik noktasında merkezi bir depo haline gelmiştir. Diğer malikânelerden ayrı tutulması bu konumundan dolayıdır. Nitekim lordlar, kendi ve ordularının ihtiyaçları dolayısıyla sürekli üretim ve birikim yapılan merkezlere gitmek zorunda kalmaları, manastırların stratejik açıdan farklı kılmıştır. Bu istikrarlı yapı, manastırların dini disiplini olan kurumlar olmasından kaynaklı her türlü gidiş-geliş faaliyetlerinden uzak kalmasına sebep olmuştur. Üretilen malların manastıra getirilmesi, bu kurumların tedarik aşamasındaki alım-satım süreçlerini kayıt altına alan bir sistem kurmalarına zemin hazırlamış ve kurumsallaşma süreçlerini pekiştirmiştir. Kayıt tutma faaliyeti lordların elinde bulunan belgelerde varlığını gösterirken; dönemin gücü olan manastırların üzerinde bulunan tüm mülkler kayıt altına alınmış ve zor şartların garantisi olan âtıl arazilerde bu kayıtlarda yer almıştır.⁴¹ Söz konusu bu araziler hem birer güvence işlevi görmüş hem de kısıtlı ekim alanlarının olduğu bölgelerde üretime katkı sağlayan merkezler haline getirilmiştir. Orman ve bataklık arazilerinden avcılık ve toplayıcılık yöntemiyle besin kaynağı elde edilmesi, keşişlerin ve köylülerin temel ihtiyaçlarını gidermeye katkı sağlamıştır.⁴² Benedikt’in keşişler üzerinden yeme-içme ve giyme konusunda sınırlamalar getirmesi, aslında bu kayıt tutanaklarının özelde küçük bir versiyonu olarak nitelendirilebilir. Bir bakıma beslenme konusunda sistemli bir rejim planı sergilemiştir.⁴³

Barbarların, Roma İmparatorluğu’nu her alanda büyük bir çöküşe uğratmasının ardından, sosyal ve ekonomik alana bakıldığında; tarım alanlarının harap edilmesi, sulama sistemlerinin bozulması, atölyeler ve sanat ürünlerinin yok edilmesiyle beraber en önemli kayıp ise nüfusun azalması yönünde dikkat çekmiştir. 6. yüzyılın ilk yarısında kendini gösteren “veba” salgını ile demog-

⁴¹ Olson, *Daily Life in a Medieval Monastery*, 183-184.

⁴² Georges Duby, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge, 1990), 130.

⁴³ Duby, *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*, 129.

rafik yapının iyice bozulması en büyük darbe niteliğindedir. Bu döneme “karanlıklar çağı” tanımı vermek daha doğru olacaktır.⁴⁴ Dönemin manastırları, bu felaket ortamında güçlü yapılar olarak kendini göstermiş; toplumsal açıdan güçsüz halkı korumaya almıştır. Ekonomik açıdan ise yiyecek dağıtımı ve maddi yardımda bulunmuşlardır. Manastırların bu ortamdan etkilenmeyerek gücünü kaybetmemesi, dini kimliğinden kaynaklanmaktadır. Halkın her ne yaşanırsa yaşansın Tanrı ile olan bağı oldukça kuvvetli kalmış; isyan ve türevi durumların yaşanmasına engel oluşturmuştur. Bu sayede manastırlar topluma hem hizmet etmiş hem de kendi yapılarını korumuşlardır.⁴⁵

6. yüzyılın sonlarına doğru kurulan ve sosyo-ekonomik açıdan ileri dönemlerde zirveyi yaşayan Canterbury Manastırı üzerinden kurumsal yapılanma süreci şöyle örneklendirilebilir: Manastırların mülkiyetinde olan topraklar, belirli bir alanda toplamak yerine bloklar halinde bölünmüş ve genişletilmiştir. Bu genişliğin verdiği etkiyle her toprağın yönetimine bir keşiş görevlendirilmiştir. Bu yöneticilik, dua ile odaklanmış keşişlere ayrı bir görev sorumluluğu yüklemiştir. İdari boyutta keşişlerin güç kazanması, manastırları “şirket benzeri bir yönetim yapısı” haline getirmiştir. Kurumsal oluşum bu şekilde kendini göstermeye başlamaktadır.⁴⁶

Yönetimi sağlanan arazilerin üretimi denetlenerek çalışma etiği, fiziksel emek boyutunun daha konforlu bir seviyesine taşınmıştır. Denetleme süreci, aynı zamanda mali açıdan da kendini göstermiş; ileri dönemlerde manastırlar “muhasabe merkezleri” olarak Avrupa’nın öncüsü haline gelmiştir. 8. yüzyılda Şarلمان’ın yönetimindeki bölge başkenti Aix la Chapelle, güçlü malikânelerin kendi kendine yetebileceği bir ortam oluşturmuş ve malikânelerin başında manastır kurumları yer almıştır. Ekonomik üretimin sağladığı imkânlar dolayısıyla yeterlilik hissiyatı oluşmuş ve kurum herhangi bir desteğe ihtiyaç duymamış, aksine destek olan bir kurum haline dönüşmüştür.⁴⁷

Manastırların kurumsal güç olarak kendini gösterdiği dönemde feodal sistem hakimdir. Bu sistemin temelleri ilk olarak Charles Martel⁴⁸ tarafından 8. yüzyılda atılmış olsa da gelişimi 9. ve 10. yüzyıllarda kesin bir yapı halini

⁴⁴ Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, 48.

⁴⁵ Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, 50.

⁴⁶ Olson, *Daily Life in a Medieval Monastery*, 185.

⁴⁷ Eco, *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*, 535.

⁴⁸ Herstal’lı Pepin’in oğludur. “Saray Nazırı” olarak bilinir. Karolenj hanedanının kurucularından biridir. Hayatındaki en büyük başarısı Tours Savaşı (732) olmuştur. Ayrıca misyonerlik faaliyetlerinin yürütülmesinde öncü figürdür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Godefroid Kurth, “Charles Martel”, *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton, 1908), c. 3.

almıştır. Feodaliteyi iki temel başlıkta ilişkilendirebiliriz: Toprak ve sosyal ilişkiler. Batı Roma İmparatorluğu'na köleci bir sistemi beraberinde getirmiştir. Toprağı işleyen serfler ile toprak sahibi vassallar arasında bir anlaşma yapılmış ve ekonomik açıdan tüm işler belirli bir dengeye oturtulmuştur.⁴⁹ Bu yeni düzende manastırlar, önceki süreçlerde köylülerin bağışlarıyla elde ettikleri mülk birikimini feodal sistemin merkezine yerleştirmiştir. Bu sayede kurumsal ve idari konumlarını daha da sağlamlaştırmışlardır. Feodal sistemi değerlendiren Montesquieu, “Dünyada bir kez rastlanmış olup, belki de bir daha hiç rastlanmayacak bir olaydır.” diye tanımlar.⁵⁰

8. yüzyılın ikinci yarısında Karolenj Rönesans'ını başlatan Şarlman'ın, Hristiyanlık ve Roma medeniyeti için oluşturduğu en önemli faaliyetlerden biri manastırları birleştirme planıdır. Manastırlara yönelik bu girişim olumlu sonuç vererek, Orta Çağ Avrupa'sının bir bütün haline gelmesine ve sosyo-ekonomik açıdan kalkınmasına büyük fayda sağlamıştır.⁵¹ Bu kurumsal sistematiğin en somut yansıması, 9. yüzyılın başlarında oluşturulan Aziz Gal (St. Gall) Planı'dır. Söz konusu plan; tarımı, zanaatı, ticareti ve eğitimi tek bir çatıda toplayan devasa bir sosyo-ekonomik işletme görevi görmektedir. ‘Kendi kendine yeten’ ifadesini anlamlandıran bir plan haline gelmiştir.⁵²

Sonuç

Bu çalışma, Erken Orta Çağ Batı dünyasında Aziz Benedikt'in *Regula Benedicti* adlı eseriyle manastır modelinin şekillenme sürecini analiz etmiş ve sosyo-ekonomik dönüşümde manastırların belirleyici bir rol üstlendiğini ortaya koymuştur. Kendi halinde dini faaliyetler sürdüren bu mekanlar, dönemin karmaşası içinde sosyo-ekonomik bir dönüşüm sürecini oluşturmuştur. Çalışmada esas alınan *Ora et Labora* ilkesi, manastırların sadece günlük hayatı düzene koyma gayesi taşımadığını, aynı zamanda emeğe verilen kutsallık sayesinde manastırların üretimde merkezi bir konum kazanmasına imkân tanımıştır. Manastır içindeki *Opus Dei* ve *Lectio Divina* gibi manevi odaklı faaliyetler, bedenen yapılan çalışmaları “ceza” olmaktan çıkarıp “Tanrı'ya yakın olma” duygusunu pekiştirmiştir. Bu dönüşüm, çalışma gayretini artırarak tarımsal faaliyetlerden zanaata kadar her alanda kendini göstermiş ve verimlilik sağlamıştır. Aynı zamanda zihni bir dönüşüm gerçekleştirerek hiyerarşik açı-

⁴⁹ Pınar Ülgen, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, ed. Sahure Ergüzel (İstanbul: Yeditepe, 2020), 43-47.

⁵⁰ Marc Bloch, *Feodal Toplum*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: Savaş, 1983); Ülgen, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, 47.

⁵¹ Ülgen, *Orta Çağ Avrupa Tarihi*, 35.

⁵² Bkz. Lorna Price, *The Plan of St. Gall in Brief: An Overview Based on the Plan of St. Gall by Walter Horn and Ernest Born* (Berkeley: University of California, 1982).

dan yeni bir düşünce sistemi kazandırmıştır. Tebliğin başında sorunlaştırılan “hangi faaliyetlerin manastırları birer üretim merkezi ve kurumsal güç haline getirdiği” sorusu, aslında temelde oluşan itaat ve disiplin anlayışının eyleme dönüşmesiyle cevap bulmuştur. Roma’nın içinde bulunduğu karmaşık ortam, manastırları tarımsal üretim ve bilginin korunmasına noktasında birer sorumluluk merkezi haline getirmiştir. Bunun sonucunda manastırlar, kendi kendine yeten birer ekonomik kurum olmanın ötesine geçerek toplumsal hayırseverlik ve güven inşa eden kurumlara dönüşmüştür. Karmaşa ortamında sınırlanacak bir liman haline gelmesi manastırların tarihsel süreçte “sosyal güvenlik kurumu” olarak öncülük etmesine zemin hazırlamıştır. Sonuç olarak, manastırların dünyevi hayattan uzaklaşma ve fakirlik prensibi üzerine kurulmuş olan ilk yapısı, üretim ve toplumsal ilişkiler açısından etkili bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşüm, temelden edindiği dini ilkeler ile bir çatışma göstermeyerek sistemli bir şekilde dengesini korumuştur. Nihayetinde bu süreç, Avrupa’daki modern iş disiplini anlayışının temellerini atarak ve manastırı sadece bir inanç merkezi olarak değil, aynı zamanda sosyo-ekonomik bir kalkınma modeli olarak konumlandırmıştır; böylelikle tarihteki öncü rolünü bir kez daha ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Benedictus. *The Rule of St. Benedict in English*. ed. Timothy Fry. Collegeville: Liturgical, 1982.
- Bloch, Marc. *Feodal Toplum*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Savaş, 1. Basım, 1983.
- Chirinos, Maria Pia. “Looking at the Origins of the Phrase Ora Et Labora”. *Pázmány Law Review* 5 (2017), 81-93.
- Delatte, Paul. *The Rule of St. Benedict: A Commentary*. çev. Justin McCann. Londra: Burns Oates & Washbourne, 1921.
- Duby, Georges. *Ortaçağ İnsanları ve Kültürü*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge, 1990.
- Eco, Umberto (ed.). *Ortaçağ: Barbarlar, Hristiyanlar, Müslümanlar*. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa, 2012.
- Goodell, Henry H. “The Influence of the Monks in Agriculture and Christian Civilization.” *Sacred Heart Review* (1910).
- Gregory, I. *The Dialogues of Saint Gregory the Great: Pope of Rome & the First of that Name*. ed. Edmund G. Gardner. çev. P. W. Londra: Philip Lee Warner, 1911.
- Güzeldal, Yasin. *Aziz Benedikt ve Hristiyan Manastır Yaşamı*. İstanbul, 1., 2021.
- . “Orta Çağ Batı Hristiyan Manastırlarında (6-12. yy.) Manevi Okuma Kültürü: Lectio Divina”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (15 Haziran 2022),

- 251-267. <https://doi.org/10.18505/cuid.1071508>
- _____. *Regula: Orta Çağ Hristiyan Manastır Yaşamının Kaynakları*. Fecr, 1. Basım, 2025. <https://doi.org/10.70458/fcr.9786255536518>
- Kurth, Godefroid. "Charles Martel". *The Catholic Encyclopedia*. c. 3. New York: Robert Appleton, 1908. <https://www.newadvent.org/cathen/03629a.htm>
- Le Goff, Jacques. *Ortaçağ Batı Uygarlığı*. çev. Hanife Güven - Uğur Güven. Ankara: Doğu-Batı, 2015.
- Lynn, Monty L. "Ora et Labora: Paths toward Prayerful Teaching". Virginia Beach, 2003.
- MacErlean, Andrew. "St. Germain". *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton, 1909. <https://www.newadvent.org/cathen/06473a.htm>
- Murphy, James Bernard. "Opus Dei: Prayer or Labor?" *Sophia* 2/2 (2010), 246-263.
- Olson, Sherri. *Daily Life in a Medieval Monastery*. Santa Barbara: Greenwood, 1st ed., 2013. <https://doi.org/10.5040/9798400636837>
- Otto, Michael. "St. Bertin". *The Catholic Encyclopedia*. c. 2. New York: Robert Appleton, 1907. <https://www.newadvent.org/cathen/02522b.htm>
- Price, Lorna. *The Plan of St. Gall in Brief: An Overview Based on the Plan of St. Gall by Walter Horn and Ernest Born*. Berkeley: University of California, 1982.
- Turan, Havva. "Orta Çağ Manastır Scriptoriumunun İşlevi: Bilginin Üretimi, Kopyalanması ve Muhafazası". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/20 (Mayıs 2025), 77-96. <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.153>
- Ülgen, Pınar. *Orta Çağ Avrupa Tarihi*. ed. Sahure Ergüzel. İstanbul: Yeditepe, 2020.
- Wainwright, Geoffrey. "Ora Et Labora: Benedictines and Wesleyans at Prayer and at Work". *The Asbury Theological Journal* 50/2-51/1 (1996 1995).
- White, Lynn, Jr. *Medieval Technology and Social Change*. Oxford: Oxford University, 1974.



Ebu'l-Ferec İbnü'l-Tayyib el-Bağdadi- Yaratılış Üzerine Yorum

Esra Nur ALSASA

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[eeryasan@gmail.com], Orcid ID: 0009-0008-6750-3610



Öz: Ebu'l Ferec İbn Tayyib'in Tekvin üzerine ele aldığı 'Yaratılış Üzerine Yorum' eserinde bize sunduğu yaratılış düşüncesi ve bunun üzerine yorumu ele alınmıştır. Aristotelesçi doğa felsefesi ile Hristiyan teolojisinin uzlaştırılması çabası eserde kendini göstermektedir. Nitekim kendisi hakkında müstakil çalışmaların sınırlılığı sebebiyle farklı kaynaklardan bilgiler elde edinilmeye çalışılmıştır. Eserin en temel felsefi argümanı olarak Tanrı'nın evreni neden yarattığı merkezinden yaratılış fikri ele alınmaktadır. Yaratılışı sadece olaylar dizisi olarak değil evrenin düzen, amaç, özgür iradenin bedeli üzerine bir tür sorgulama olarak ele alır. Bütün katmanları ve aşamalarıyla tekvin, planlılık, düzenlilik ve ilahi iradenin bir tecellisi olarak bütün sembolik öğeleriyle ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tekvin, Nesturilik, Ebu'l Ferec İbn Tayyib, Teoloji.

Giriş

İbnü'l Tayyib 11.yüzyılda Bağdat'ta yaşamış önemli Nesturi rahibi ve filozofudur. Tıp ve Mantık alanında olduğu kadar Doğu Hristiyan ilahiyatı üzerinde otoritedir. Eski ve yeni ahit üzerine tefsirlerinin yanında belli bir alanda uzmanlıktan ziyade şârih ve müellif karakterlidir.¹ Mantık, felsefe, tıp ve ilahiyat olmak üzere çoğunluğu Arapça altmış civarında eser kaleme almıştır. Yunanca, Süryanice ve Arapça bildiği düşünülen İbnü'l Tayyib hakkında Bar Hebraeus şöyle demiştir; 'Liyakatlı, ehliyetli bir adamdı ve filozoftu. Bu zat Ahdi Kadim ve Ahdi Cedidi Arap diline çevirdiği gibi, Aristo'nun kitaplarını da tercüme etti.'² kiliselerinin büyük memurlarını dini itikatlara ve sair mevzulara vukufsuzlukla itham ederdı. Benim şahsi kanaatime göre bu zatın Süryanceye vukufu zaif idi. Çünkü tercümelerinin muhtelif yerlerinde hatalar buldum.'³ Yaratılış üzerine yorum, Firdevs'un Nasrâniye eserinin bir bölümüdür. İncil'in tam metin şerhi olan bu eser döneminde Arapça yazılmış tek İncil şerhi olması bakımından son derece değerlidir.İbnü't-Tayyib'in hayatı, telif ettiği eserlerin tam listesi ve bu eserlerin İslam-Hristiyan düşünce tarihindeki yeri hakkında Arapça literatürdeki en kapsamlı çalışmalardan biri Yûsuf Habbî'ye aittir.⁴ Müellif hakkında Batı literatüründeki kısa fakat güvenilir bir biyografik ve bibliyografik özet, J. Vernet tarafından *Encyclopaedia of Islam*'ın ikinci neşrinde sunulmuştur.⁵

Nesturi çizgisini koruyan İbn Tayyib, eserde yaratılış, Adem ve Havva, düşünüş, Eski Ahit merkezli olarak ele alınıp şerh edilmiştir. Teolojik bakışını eser boyu Süryani-Nesturi çizgide temellendirmiştir. Ortaya konulan yaratılış fikri, kelimeleri Süryanice ve diğer dil tercümeleri ile kıyaslamak ve arkasındaki ruhsal anlamı açıklamaktır. Bu anlamda Klasik metodolojinin takip edildiği söylenebilir. Tarihsel olarak 5.yüzyılda Efes Konsilinden sonra yaşanan teolojik ayrışmalar neticesinde Antakya okulu ve onun yorum anlayışını sürdüren, Mesihite iki doğanın varlığını savunur. Mezopotamya'da ve özellikle

¹ Mahmut Kaya, "İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/230. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

² Yûsuf Habbî, "Ebü'l-Ferec 'Abdullâh b. eṭ-Ṭayyib", *Mecelletü'l-Mecma' i'l-İlmiyyi'l-İrâkî* 33/4 (1982), 248-272.

³ Bar Hebraeus, *Abü'l-Ferec Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945), C. 1, 301.

⁴ Yûsuf Habbî, "Ebü'l-Ferec 'Abdullâh b. eṭ-Ṭayyib", *Mecelletü'l-Mecma' i'l-İlmiyyi'l-İrâkî* 33/4 (1982), 248-272.

⁵ J. Vernet, "İbn al-Ṭayyib", *Encyclopaedia of Islam*, 2. Edisyon (Leiden: Brill, 1971), III, 955.

Nusaybin merkezli okullar aracılığı ile sürdürülen bu gelenek, Süryani dilinde geniş çeviri literatürünün oluşmasına katkı sağlamıştır. İncil ve Eski Ahit'e dair ayrıntılı açıklamalarının bir halkasını Yaratılış şerhi oluşturmaktadır. Dilbilimsel, kozmolojik ve ahlaki düzeyde çözümlemeler yapılmıştır.

1. Yaratılış

Yaratılış süreci şu beş cevherin yaratımıyla başlar; Melekler, ateş, hava, su, karanlık. Bunlar sessiz olarak yaratılmıştır. Meleklerin sessiz ve gizlenmiş olarak yaratılması onların ilahi gücünü kırması olarak yorumlanabilir. Gökyüzü ve yeryüzü arasındaki koruyucu kuvvet bunların ayrılmasını engeller. Kozmolojik olarak alemin düzensiz olduğu ve harap olduğu hiçbir vakitten söz edilmez. Her ne kadar düzenli bir oluşumdan söz edilse de Yunanca da boş suya atıfla tedrici bir yaratımdan söz edebiliriz. Eserdeki ifadesiyle 'tedricen halaık' ve ruhani varlıkların böylesi bir yaratımın idrakine ermeleri için tercih edilmiştir. Yaratılan her varlığın yaratıcısını bilmesi ancak böylesi bir yaratım sürecinde mümkündür. Tanrı (eserdeki ifadesiyle Allah), yaratım gerekçesi sadece merhamet ve lütuftur. Nitekim Doğu-Süryani yorum çerçevesinde tek bir sebeple açıklanmaz. Öne çıkan birkaç teolojik amaçtan biri Aristo felsefesindeki metafiziksel bir zorunluluğun aksine Tanrının zorunlu olarak taşması değil bir tür özgür iradesiyle ve merhametiyle iyiliğini paylaşma isteğidir. Ex nihilo gereği ve özgür bir irade ile yaratır. Tanrının iyiliğinin bir özelliği olarak özgürce paylaşılması, kendi yüceliğini göstermesiyle bir varlık alanı kurmasıdır.

Yaratılış esnasında diğer bir madde olan nur yaratıldı. Yeryüzünü kaplayan ve diğerlerini rahatsız etmek için beraber anılan sel oluşumuyla alem uykudan uyandırılmaktadır. Her ne kadar nur-zulmet ikiliği bir tür seneviyye görünümünde varolsa da bu Basilyusun sandığı gibi karanlık bedenden ışığın çekilmesi anlamını taşımamaktadır.

Meleklerin adlandırılmasına dair metin, önce onların doğalarına değil görevlerine bakılması gerektiğini söyler. Bu yaklaşım, meleklerin kim olduklarından çok ne yaptıklarını öne çıkarır. Kerubim, serafim, bekçiler, güçler, tahtlar, efendiler, beylikler ve hükümdarlıklar gibi terimler de bu işlevsel bakışın sonucudur. Bu sınıflama Dionysius Areopagita'nın hiyerarşisini temel alır; ancak Süryanice kavramlarla yeniden düzenlenmiştir. Bu işlev merkezli anlayış, Nesturi geleneğin

Tanrı'nın içsel doğası hakkında spekülasyondan uzak durma eğilimiyle uyumludur. Melekler Tanrı'nın yaratıcı iradesine katılır, fakat O'nun özünden bir güç olarak görülmezler. Aynı tutum, üçlü birlik diline de yansır. Metin

“baba–oğul–ruh” ifadelerini kullanır; ancak bunları Tanrı’nın tek eyleminin farklı görünüşleri olarak yorumlar. Böylece Tanrı’nın birliği korunur ve üçlü birlik, özsel bir ayırım olarak değil, Tanrı’nın dünyaya yöneliş biçimleri olarak anlaşılır.

Bu anlayışın bir başka sonucu, yaratılmış düzen ile Tanrı’nın özü arasında kesin bir sınır çizilmesidir. Meleklerin görevleri ne kadar yüce olursa olsun, Tanrı’nın içsel varlığına dair hiçbir payları yoktur. Onların bilgisi, kudreti ve hareketi bile Tanrı’dan bağımsız bir nitelik taşımaz; yalnızca O’nun iradesinin yansımalarıdır. Bu nedenle meleklerin konumu, Tanrı ile dünya arasında bir “aracı güç” olmaktan öteye geçmez. Bu yaklaşım, kozmik düzenin hiyerarşik bir yapı içinde işlediğini kabul ederken bile, Tanrı’nın mutlak birliğini zedeleyemez. Her varlık, kendi sınırları içinde hareket eder; hiçbir yaratılmış güç, Tanrı’nın özüne yaklaşamaz. Böylece hem meleklerin işlevsel çeşitliliği korunur hem de Tanrı’nın aşkınlığına dair teolojik hassasiyet sürdürülür. Bu çerçevede metin, yaratılışın bütün katmanlarını Tanrı’nın tek iradesinin farklı tezahürleri olarak görür. Meleklerin görevleri, yaratılışın düzenini sürdürmek ve Tanrı’nın eylemini görünür kılmaktır; fakat bu eylem hiçbir zaman Tanrı’nın özsel bir parçası hâline gelmez. Tanrı’nın birliği, hem kozmik düzenin temeli hem de teolojik düşüncenin sınır çizgisidir.

Süryani düşüncesinde bu yaklaşım yalnızca melek anlayışını değil, kutsal metinlerin yorumlanış biçimini de etkiler. Tanrı’nın özü hakkında kesin hükümler vermekten kaçınan bu gelenek, daha çok Tanrı’nın tarih içindeki eylemlerine ve insanla kurduğu ilişkiye odaklanır. Bu nedenle kozmik düzen, sembolik bir yapıdan çok, Tanrı’nın iradesinin düzenli işleyişini gösteren bir alan olarak görülür. Süryani yazarlar için önemli olan, yaratılışın her katmanında Tanrı’nın birliğinin bozulmadan korunmasıdır. Meleklerin görevleri, yaratılışın düzenini sürdürmek ve Tanrı’nın buyruğunu yerine getirmektir; fakat hiçbir melek, Tanrı’nın özüne yaklaşamaz ya da O’nun içsel varlığını temsil edemez. Bu sınır hem teolojik hem de dilsel bir hassasiyet olarak sürekli korunur. Bu nedenle Süryani geleneğinde kullanılan kavramlar, çoğu zaman Yunanca teolojideki soyut ve ontolojik tartışmalardan daha sade, daha işlev merkezli ve daha temkinlidir. Tanrı’nın birliği, yaratılışın çokluğuna rağmen daima ön planda tutulur; melekler ise bu birliğin içinde yer alan fakat onu hiçbir şekilde bölmeyen hizmetkâr varlıklar olarak anlaşılır.

Sessizlik içinde yaratılan bu varlıklardan sonra Tanrı sesini ilk kez ışığı yaratırken kullanır. ‘Işık olsun’ denilmesiyle doğu tarafından bir ses duyulur. Sessizce yaratılıştan sonra duyulan sesle kendisiyle yaratılanlar arasında bir hiyerarşi kuruluyor. Doğudan gelen bir sesle kozmolojik bir yönlendirmeye

ışığın fiziksel kaynağı doğu olduğundan ilahi aydınlanmanın yönü de doğu olarak düşünülebilir. Işık doğudan yaratılması sadece fiziksel bir yön değil, zihinsel ve ruhsal aydınlanmanın yönü olarak da görülebilir. Süryani tefsir geleneğinde sık görülen bir sembolizmdir. Doğu; Başlangıç, aydınlanma ve Tanrının ilk tecellisidir. Bu nedenle doğudan gelen tanrı sesi son derece anlamlıdır. Nitekim dönemin Maniheist ve Düalist anlayışlarına karşı eğer ışık önce yaratılsaydı düalistlerin karanlığın efendisi-ışığın efendisi ayrımına gideceği için önce karanlık sonra ışık yaratılmıştır. Bu bağlamda ışığın doğudan gelmesi metinde Tanrı'nın düzeninin ve üstünlüğünün bir göstergesi olarak sunulur.

Karanlığın ışıktan önce yaratılmış olması, tektanrıcılığı savunanların en güçlü argümanlarından biridir. Çünkü Maniheist düşüncede karanlık, ışığa karşı duran bağımsız ve ezeli bir güçtür. Buna karşı geliştirilen yorum geleneği ise karanlığı ışığın yokluğu olarak değil, Tanrı'nın özellikle yarattığı bir gerçeklik olarak görür. Böylece Maniheist sistemin temeli sessizce sarsılır.

Bu bakışa göre karanlık kötü değildir; sadece henüz tamamlanmamış bir aşamadır. Bu yüzden kötülük de rakip bir ilkenin saldırısı değil, yaratılmış olmanın sınırları ve insanın özgür iradesini yanlış kullanmasının sonucudur. Böylece kötülük problemi başka bir zemine taşınır ve insanın sorumluluğu öne çıkar. Metnin en dikkat çekici bölümlerinden biri, ruhani varlıkların ilk sesle birlikte hem var olduklarını hem de sınırlı olduklarını fark etmeleridir. Bu, bilincin kendiliğinden değil bir çağrıyla doğduğunu gösteren bir uyanış anıdır. İnsan da kendini ancak bir ses ona dokunduğunda, bir öteki onu çağırdığında fark eder.

Bu noktada Doğu Kilisesi geleneğinin Yunan felsefesiyle kurduğu gerilim hissedilir. Aristoteles'in kendi içine kapanan, kendi kendine yeten nous'u değil; ilahi hitapla varlık kazanan bir akıl anlatılır. Adem'in dört unsurdan oluşan yapısı da onu sıradan bir canlı olmaktan çıkarır. O, görünür ve görünmez âlemlerin kesiştiği bir kavşaktır. Doğu Hristiyan düşüncesindeki "mikrokozmos" fikri burada somutlaşır.

Üçlü Birlik'e yapılan dikkatli göndermeler de rastlantı değildir. Doğaların birliğini ima edecek ifadelerden özellikle kaçınılması, Nesturi teolojisinin temel kaygısını yansıtır. "Yapalım" ifadesinin üç ilahi kişiye işaret ettiği kabul edilir; ancak bu hiçbir zaman tek bir doğanın kanıtı olarak kullanılmaz. İlahi ve insani olanın titizlikle ayrılması, metnin Kadıköy sonrası Hristiyan dünyasındaki kırılmaları ne kadar içselleştirdiğini gösterir. Bu yorum, yalnızca bir metin açıklaması değil, aynı zamanda bir teolojik kimlik beyanıdır.

Tüm bu katmanlar bir araya geldiğinde, metnin sadece bir Yaratılış yorumu olmadığı görülür. İshak'ın kurbanından Mesih'in çarmihına uzanan figüratif okuma, yaratılış anlatısını doğal olarak kurtuluş tarihine bağlar. Her sahne bir işaret, her figür geleceğe dönük bir sözdür. Bu bütünlük içinde yaratılış, geçmişte kalmış bir olay değil; insanın özgürlüğünü, sorumluluğunu ve Mesih'te tamamlanacak kaderini anlatan canlı bir hikâyeye hâline gelir. 11. yüzyılın kültürel çeşitliliği içinde böyle bir düşüncenin ortaya çıkması, yalnızca Doğu Kilisesi için değil, Hristiyan teolojisinin genel gelişimi için de büyük önem taşır.

1.2. İnsanın Yaratılışı

Nesturi düşüncesi içinde kritik bir yer teşkil eden bir diğer nokta Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratmasıdır. İnsanı oluşturan hem maddi yön ve ruhsal yönün varlığı Mesih'in ikili tabiatının sembolüdür. Evrende yapılan tüm hazırlıkların tamamlandıktan sonra insanın yaratılması insanın mikrokozmos oluşundan ileri gelir. Tanrı'nın suretinde olma bir tür bilinç ve egemenlik yetkisi olarak yorumlanabilir. İnsanın Tanrısal özüyle değil aklıyla ilişkilendirilir. Bu bağlamda Adem ve Havva anlatısı, Nesturi teolojinin kendisine özgü ahlak anlayışıyla Adem'in yasak meyvesi yemesi, onun imtihanıdır. Günah ve meyve arasında maddi bir bağ kurmaktan ziyade Tanrı'ya karşı işlenen bir tutum olarak değerlendirir. Bu, Augustinusçu "kalıtsal günah" doktrinine paralel değildir; daha ziyade doğulu bir "ahlakî zayıflık" anlayışını yansıtır.

Kadının yaratılışı konusunda hâkim inanç yerine Süryani Hristiyan dünyasında az rastlanan bir tavırla daha eşitlikçi bir anlayış geliştirmiştir. Kadın ne erkeğin başından ne de onun arkasından yaratılmıştır. Kadın, erkeğin tamamlayıcısı ve yardımcısıdır. Nitekim başından yaratmak erkeğe öncülük etme anlamına gelebileceği için, arkasından yaratmakta aşağı görmek anlamında kullanılabileceği için reddedilmektedir. Erkeğin yanından yaratılması ise beraberce ve destekleyici, tamamlayıcı oluşuyla ilgili yorumlanabilir. Kadının konumu yalnızca yaratılış sırasıyla ilgili değil, ahlaki ve ruhsal kapasitesiyle de tanımlanır. Kadının erkek gibi özgür iradeye sahip oluşu ve ilk günah anlatısındaki 'ilk günahkâr' olarak damgalanmaz. İnsanın doğasının bir sınanması olarak değerlendirilir. Kadında erkek gibi Tanrı'nın suretinde yaratılan insanın ayrılmaz parçasıdır. Nesturi geleneğinin genel çizgisiyle uyumlu şekilde aşırı alegoriden kaçınarak sembolik anlamı korur. Kadının yaratılışını ahlaki bir ders olarak değil, ontolojik bir açıklama olarak ele alır.

Tanrı, insan dışındaki tüm varlıkları önce yarattı. Yaratılışta sona bırakılan insan için: 'o, oğlu için cömert bir baba gibidir. Her şeyi hazırladıktan

sonra onu yarattı.' Böylesi bir hazırlık süreci ve tüm alemin insan için yaratılmış oluşu insanın cömert bir babaya sahip olduğu benzetmesiyle tanımlanır. Nitekim altıncı günün başlangıcında, hayvanlardan sonra insan yaratılmıştır. Yaratılan Adem, topraktan ve Tanrı'nın ona nefesini üflemesiyle yaratıldı. Böylece nefes alan ve hareket edebilen bir varlık oldu. Beden ve ruhtan oluşan insan, Tanrı'nın kendi suretinde yarattığıdır. Kendi suretinde yaratılma, Tanrı ile özdeşlik değil insanı özel olarak onurlandırmak içindir. İnsan, yaratıkları üzerinde egemenliği nedeniyle Tanrı'nın sureti kabul edilir. Alemin mikrokozmu olan insan, bedeniyle yaratılan maddi varlıklara benzerken ruhuyla ruhani varlıklara benzer. Yaratılan varlıklar yere baktığı halde Tanrı'nın suretinde yaratılan insan, Tanrı ona gökyüzüne yakın olduğunu göstermek istediği için Adem dik yürür. Göğe bakıp onu yaratan tanrıyı hatırlamasını istemiştir. İnsanın bedeni topraktan, hayatı havadan, hareketi ateşten, duyarlılığı sudan gelir.

Adem'i cennete yerleştirmiş ve onu özgür iradeye sahip tek varlık olarak tanımlamıştır. İyilik ve kötülük arasında seçim yapabilen insan, var olan tüm yaratıklar arasında özgür iradeye sahip tek varlıktır. Bitkiler, melekler, hayvanlar yalnızca kendi doğalarına göre hareket ederler, sınırlarının dışına çıkmazlar. Oysa insana iyi ya da kötü hareket etme ayrıcalığı verilmiştir. Bu yüzden insan, ruhani ve yüce bir doğaya sahip olan meleklerden bile üstün bir konuma yerleştirilmiştir.

Eylemlerle mutluluğa ulaşsın diye ölümü yarattı böylece katlanılan şeylerin ne kadar büyük olduğunu anlasın. Tanrı, Adem'e yasak ağacı emrederken bunu onu üzme için değil, doğasını sınamak ve zayıflığını ortaya koymak için yaptı. İnsan gibi şeytan'ın düşüşünde özgür iradenin bir sonucu olarak anlatılır.

Şeytan, Cuma günü meleklerle verilen emirleri duyduğunda insana hizmet etmeyi reddetti. Bu red, kendisinin düşüş sebebi olmuştur. İnsan ile Şeytan arasında önemli bir ayrım yapılarak Şeytan' a günahından sonra tövbe fırsatı verilmemiştir. Çünkü insanın günahı daha sınırlı ve bedensel arzulardan kaynaklanıyordu. Tanrı, Şeytan'ın kötülüğünü ve sonuçlarını önceden bilmesine rağmen onu yarattı. 'Tanrı varlıkları iyilikle yaratmıştır; iyilik ve kötülük onlardan kaynaklanır ve iradelerini ortaya çıkarır.' Tanrının önceden bilmesi, özgür iradeyi ortadan kaldırmamakla birlikte Tanrı, her iki doğaya da karışmadan, ikisinin de üzerinde durur. Özgür iradenin somut bir örneği olarak Kabil'in sunularının reddedilmesi gösterilebilir. Tanrı ona şöyle dedi; 'İyi bir yola dönersen tövbeni kabul edeceğim ama kalbindeki bu kötü vicdanda ısrar edersen günah kapıda oturup seni bekleyecek ve sana egemen olacaktır.' Ka-

bil'in sunularının reddedilişyle ve sonraki süreçte Habil'i öldürmesiyle yaşadığı psikolojik duygu değişimleri de Hiç geçmeyen bir hüznün hali, duygusal boşluk, bir tür depresyon semptomları göstermesi modern tanılarla uygunluk göstermektedir.

1.3. Tufan Anlatısı

İbn Tayyib'in yaratılış üzerine yazdığı yorumlardan önemli bir kısmı Nuh tufanıyla ilgilidir. Nuh tufanı sadece büyük bir doğa olayı değildir. Derin teolojik anlamlar barındıran, yeryüzünün gınahtan temizlenmesi ve insanlığın yeniden inşa sürecidir. Tufanın nedeni olarak insanların

Tanrı'dan korkmayı bırakıp onlar için konulan sınırı geçmeleri söylenir. Özellikle Elohim'in oğulları Kabil'in soyu arasındaki uygunsuz ilişkiler ilahi öfkeyi zorlamıştır. Nesturi teolojisinde Tanrı'nın insanı yarattığına pişman olması Tanrı'nın hata yaptığı şeklinde değil insan zekasına uygun bir anlatım olarak benimsenir. Böylesi bir pişmanlık Tanrı'nın özünde bir değişik olduğu şeklinde okunamaz. Beşerî bir dille ifade edilen pişmanlık ile insanlık arasında bir anlam bağı kurulması amaçlanmıştır. Tufan olayı ilahi ilginin insan üzerinden geri çekilmesini ifade eder. İlahi sabırla insan iradesinin ve evrendeki dengenin birleştiği aşamalı bir süreç olarak karşımıza çıkar. Tanrı, insana günahlarının farkına varıp doğru yola dönmesi için 120 yıl vermiştir. Tanınan bu mühlet sona erdiğinde karşılarında günahlarının somut bir ifadesi olarak inşa edilen gemi durmaktadır. Teknik bilgileri verilen gemide, hayvanlarla insanların birlikte bir süre kalabilmesinin yolu olarak hayvanların kış uykusuna benzer biçimde uyuşukluk içinde olduklarını ve yağsız etle hayvanların beslendiklerini ileri sürmektedir. Böylesi bir açıklama, yaşanan büyük Tufan olayına bakışın sadece teolojik sebeplerle değil, akli bazı gerekçelerle ele alındığını gösterir. Tufan süresinde geçen bazı günlerle olgunlaşmış embriyonun rahimde kaldığı süre ile arasında ilişki kurulması dönemin biyoloji ve tıp bilgisiyle teolojik olaylar arasında kurulan bu bağ oldukça dikkat çekicidir. Nitekim gemi karaya oturmuş ve artık Tanrı, Nuh'a merhamet etmiştir.

Tufanın bitmesinin habercisi olarak salınan kuzgun ve güvercin, merhamet ve refahın geldiğini müjdelemektedir. Gemiden kurtulan dört erkek ve dört kadın; dört elementi, haçın dört yönünü ve dünyanın dört bölgesini temsil etmektedir. Otçul olan bazı hayvanların doğa değişikliği sebebiyle vahşileşmesi olayı Adem'in cennetten düşüşü bağlamında insan-cennet-günah şeklinde bir bağlamda değerlendirilebilir. Nuh tufanı, Nesturi geleneğinde bir yıkımdan ziyade, evrensel bir kurtarıcının gelişine hazırlık amacıyla dünyanın günahlardan vaftiz edilerek yenilenmesi olarak görülür. Su ve arınma arasın-

daki bağlantı oldukça eskidir.⁶ Suyun metafiziksel değeriyle dinsel değerler arasında kurulun bir bağıdır. Kıtaların sular altında kalmasıyla tekrarlanan kozmik bir olay su ve içecek sunumlarıyla birleştirilir. Böylece aslında gerçekten yok oluş değil yeniden merhamet ve doğuş ifade edilir.

Vaftiz ile su arasında kurulan bu bağ, temsil ettiği gelenek görüşü ne olursa olsun aynı amaca hizmet eder. Eliade'nin sıkça bahsettiği su ve sembolizm ilişkisi burada da karşımıza çıkar.⁷ Suların temsil ettiği anlam farklı birçok kültürde görülen sayısız hiyerofaninin bir araya getirilmesiyle anlaşılabilir. Su simgeciliği tam bir sistem olarak karşımıza çıkmasa da suyla ilgili bütün mitler ve ritüeller birbiriyle bağlantılı düşünüldüğünde tutarlı ve simgesel bir yapı oluştururlar. Kozmogoni anlatıları, yeniden doğuş, arınma, başlangıç, yok oluş, gibi temel simgeleri barındırır. Özellikle tufan ve vaftiz örnekleri üzerinden daha belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır.

Üzerine çeşitli anlamlar yüklenen bir diğer sembolik öge gökkuşağıdır. Gökkuşağı, Tanrı'nın başışlamasının bir sonucu olarak gökyüzünde oku olmayan bir yay olarak gerilir. Nitekim gökyüzünde asılı duran yay, ceza olarak değil barış için asılmıştır. Affetmenin görünür hale kılınması olarak değerlendirilen gökkuşağı, içerdiği renkler itibariyle de elementlerle benzerlik gösterir. İnsanların Tanrı'ya tövbe etmeleri için verdiği mühletin sona ermesi sonucu 'Tanrı oğulları' ve 'tanrı kızları' arasındaki sınırların kalkmasıyla büyüyen günahların ve bozulan ahlaki düzenin temizlenmesini temsil eden tufan, gemiye alınan sekiz kişi ve canlılarla yeni dünyanın tekrar kurulmasını temsil eder. Ayrıca metinde 'ruh' olarak adlandırılan ilahi ilginin, İtaatsizlik nedeniyle çekilmesinden oluşan yıkımın ardından gelen arınma sürecidir. Dünyanın yeniden uyuma kavuşması, Tanrı ile insanlık arasında kalıcı barışın kurulmasının simgesi olarak gökkuşağı görünür hale gelen affetmeyle sonuçlanır.

2. Nestorios ve Nesturi Geleneği

Nesturilik, 5.yüzyılda teolojik sebeplerle ana akımdan ayrılan ve heretik kabul edilen bir gruptur.⁸ İsa'nın sonradan yaratılmış olduğu fikri etrafında şekillenen Aryüs'ün görüşü beraberinde büyük kristolojik tartışmaları getirmiştir. İznik (Nicea) konsilinde Aryüs'ün ortaya attığı bu problemin çözümü olarak Baba ile Oğul'un aynı öze sahip olduğu düşüncesini ifade eden 'Ho-

⁶ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, ed. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2003), 216.

⁷ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 426.

⁸ Talha Fortacı, "Nestüriliğin Ortaya Çıkış Süreci", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 63-99.

moousios' kavramı ortaya koyulmuştur. Monofizit (tek tabiatçılık) ve diyofizit (çift tabiatçılık) biçiminde yapılan genellemede her ikisi de İsa'da ilahi ve insani iki tabiatında bulunduğunu kabuleder.⁹ Monofizit düşünce, iki tabiatın birleşmesinden sonra insani yönün İlâhi olan içinde eridiğini, adeta yok olduğu anlayışını savunur. Monofizitizm denildiğinde tek bir bütünsel yapıyı değil kendi içinde farklılaşan pek çok monofizit teolojileri anlamak gerekir. İsa'nın kimliği ve teslis konusundaki farklı düşünceler Hristiyanlığın ilk dönemlerinden beri tartışılan konular olmuştur. Her ne kadar ayrılık Kadıköy konsili (451) ile belirginleşmiş olsa da monofizit anlayışın kökleri

4.yüzyıla kadar uzanır. Nitekim ilahi bir doğa (Tanrısal öz), değişmeyen, sonsuz, Baba ile aynı özdendir. Beşerî doğa (İnsani öz), Meryem'den doğmuş, acı çekeabilen, duyguları, bedeni ve iradesi olan gerçek bir insandır. Bu iki doğa tek hipostasda birleşmiştir. Birbiriyle karışmaz, bölünmez ve dönüşmez. Mesih hem Tanrı'nın oğlu hem de Meryem'in oğludur. Birbirini yok edemeyen bu iki doğa bir hipostasta uyum içinde bulunur.

11.yüzyılda Nesturi geleneği (çağdaş akademik ifadeyle Doğu Süryani Kilisesi geleneği), teolojik ve kültürel açıdan olgunlaşmış dönemidir. Özellikle İbnü'l Tayyib ve Theodoros (Mopsuestia) ve Narsai gibi otoriterlerin metinleri üzerinden şekillenir. Nitekim İbnü't-Tayyib'in teslîs ve tevhid meselesini ele aldığı risalesi, Gérard Troupeau tarafından Fransızca tercüme ve tahlille birlikte neşredilmiş, müellifin Nestûrî Hristolojisi ile uyumlu bir teslîs anlayışını nasıl temellendirdiği ortaya konmuştur.¹⁰

Nesturilikte ele alınan yaratılış, Kitab-ı Mukaddes'in lafzi yorumu ele alınarak yorumlanır. Yaratılan dünya, Tanrı'nın hikmetiyle uyumlu biçimde düzenli ve aşamalı gerçekleşmiştir. Tarihsel bir gerçeklik olarak kabul edilen Adem ile Havva'nın yaratılışı dönemin diğer anlayışlarının aksine daha eşitlikçi ve ılımlıdır. Adem ile yaşanan bu düşünüşle asli günahın nesilden nesile geçişi reddedilir. Nesturi teolojisindeki Antakya ekolünün etkisiyle yaratılışın gerçek ve tarihsel olduğu vurgusu ile literal yorum birleştirilir. Tanrı'nın yaratma fiili, irade ve hikmet ile ilişkilendirilerek yaratılışın amacı, iyiliğin ve düzenin görünür olmasına bağlanarak yaratıcının eylemi emir ve hikmetle yaratma olarak tanımlanır.

İnsanın yaratılışı Nesturi geleneğinde Tanrı'nın özel bir fiili olarak bir lütuf olarak değerlendirilirken bedeninin topraktan yaratılması vurgulanır. Ruhun

⁹ Bekir Zakir Çoban, "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2013), 13-27.

¹⁰ Gérard Troupeau, "Le traité sur la trinité et l'unité de 'Abd Allâh Ibn al-Ṭayyib", *Bulletin d'études orientales* 25 (1972), 105-123.

tanrı tarafından doğrudan verilmesiyle İnsan, doğası gereği Akıl, irade, özgürlük ve sorumluluk sahibidir. Nestûriliğin en özgün düşüncesi olarak asli günahın nesilden nesile geçtiği fikri kabul edilmez.¹¹ Böyle bir düşünüş tarihsel olarak yaşanmıştır ancak bu insanın doğasını bozan kalıtsal bir günah aktarımı değildir. Mesih'in yaratılışıyla ilişkisi, iki düzlemde ele alınır. Yaratılışın aracıları olarak 'Başlangıçta Tanrı ile birlikte olan Kelam' Tanrısal logostur. Yaratılışın parçası olan yaratıcı olmayan tarihsel bir varlık olarak insan İsa'dır. Bu ayrım, Nestûriliğin temel kristolojik ilkesidir. Bu doktrinel çerçeve, sadece teolojik bir ayrışma değil, aynı zamanda kendine özgü entelektüel iklimini de belirleyen farktır. Özellikle Abbasi döneminde Bağdat'ın Nesturiler için merkez haline gelişi bu geleneğin hem kurumsal hem de bilimsel açıdan güçlenmesine imkân tanımıştır.

2.1. Ebu'l Ferec İbn Tayyib ve Entelektüel Çeşitlilik

Nestûriler, Bağdat'ta yoğunlaşmış; Beytülhikme çevresinde tıp, felsefe ve çeviri faaliyetlerinde etkin rol üstlenmişlerdir. İbn et-Tayyib'in yetiştiği Bağdat, Nestûrî kilisesinin patriklik merkezi olmasının yanı sıra, Süryânîce ile Arapça arasında sürekli bir bilgi dolaşımının yaşandığı bir bilim havzasıydı. Özellikle Bağdat'taki tercüme faaliyetleri, 11.yüzyıla gelindiğinde son derece önemli ve köklü bir geleneğin temsilcisi konumundaydı. Abbasi halifesi Mansur, tercüme faaliyetlerini büyük bir ihtimamla yaklaştı. Abdullah b. Mukaffa, Aristoteles'in *Organom* adlı mantık külliyyatının ilk üç kitabını, Porphyrios'un *Eisagoge'sini* ve İran kültürüne ait *Kelile ve Dimne*'yi Farsça'dan Arapça'ya tercüme ettirdi. Ayrıca Batlamyus'un *Sintaksis'i* ve *Öklid'in Geometrisi* bu dönemde Arapça'ya kazandırıldı.¹² Hint tıbbına ait çok sayıda metin Abbasi döneminde doğrudan veya dolaylı olarak Arapça'ya aktarıldı. Hint menşeli hekim, eczacı ve attar Bağdat'a geldiği ve bir kısmının Abbasi saraylarına davet edildiği anlaşılmaktadır.¹³ Özellikle 11.yüzyıl Bağdat Felsefe okulu, tercüme geleneğinin doğrudan mirasçısıdır. Hristiyan-Nesturi olan bir grup filozofun Aristoteles felsefesini 10.yüzyılda Bağdat'a taşıması ile oluşan bu okul, Bağdat Meşşailerі olarak anılmaktadır. Okulun kurucusu Süryani kökenli Nesturi Metta b. Yunus olarak gösterilmektedir. Kendisi hem mantıkçı hemde Aristoteles'in bazı eserlerini tercüme eden kişidir. Aristo külliyyatının

¹¹ Kadir Albayrak, "Nestûrîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/15-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

¹² Mahmut Kaya, "Felsefe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/319-330. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

¹³ Mehmet Kavak, "Hint Tıbbının İslam Tıbbına Etkileri: Tercümeler, Alıntılar, Sağlık Hizmeti ve Ticaret". *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2022), 760-808.

Arapça'ya aktarılması büyük oranda Metta b. Yunus tarafından gerçekleştirilmiştir. Günümüze ulaşan eserlerin neredeyse tamamı Bağdat ekolü tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bağdat ekolünün en karakterislik özelliği olarak Aristoteles mantığına sıkı bağlılık ve onun eserlerine şerhler yazmaktır. Aynı şekilde Galen tıbbına bağlılık bu okulun temel özelliklerindendir.

Bağdat okulu temsilcileri arasında Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus (ö. 940), Farabi (ö. 950), Yahyâ b. Adî (ö. 975), Ebû Süleymân es-Sicistânî, İbnü's-Semh, Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 1044) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî gibi şahsiyetler bulunmaktaydı. Okulun faaliyet dönemi yaklaşık olarak 870 ile 1050 yılları arasında kapsamaktadır.¹⁴ Bağdat ekolünün devam eden süreçte felsefe İslam tarihinde Farabi-İbn Sina ikilisi üzerinden bir sistem kurulmuştur. 8-12.yüzyıllar İslam dünyasının en yoğun entelektüel üretim merkezlerinden birisidir. Çok katmanlı bir düşünsel çeşitliliğe sahip bu bölge hem sentez hem de çatışma üreten bir merkez konumundaydı. Felsefede Meşşai geleneğini takip eden bu ekol, Kelamda özellikle Eş'ari ve Matüridi çizgide ilerlemekteydi. Kelam tartışmalarına mesafeli duran Hanbeliler, yaratılışın mahiyetiyle ilgili tartışmayı bid'at görüp 'Allah yaratmıştır ama keyfiyetini bilemeyiz' demektedirler. Bağdat'taki felsefi çevreler, özellikle İbn Sînâ'nın etkisiyle, yaratılışı "sudûr" teorisiyle açıklıyordu. Bu görüşe göre âlem zaman bakımından sonradan ortaya çıkmıştır ama varlık bakımından Allah'a sürekli bağlıdır. Yani yaratılış bir anda olup biten bir olay değil, Allah'tan zorunlu olarak taşan bir varlık düzenidir. Bu görüş kelâmcılarla sık sık çatışıyordu. Bu tavır, Eş'ari ve Mu'tezili tartışmaların ortasında metodolojik bir karşı duruş oluşturmuyordu.

Özellikle âlemin nasıl yaratıldığı konusunda yoğun tartışmalar yapıyordu. Bu tartışmaların merkezinde dört ana yaklaşım vardı: Mu'tezile, Eş'arilik, Hanbelilik ve felsefi çevreler. İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşüyle âlemin sonradan yaratıldığını savunan Mu'tezile; Her an yaratma eylemine devam eden Allah inancıyla Eş'ariler; yaratılış konusunda tartışmaya mesafeli duran Hanbeliler; İbn Sina'nın etkisiyle âlem zaman bakımından sonradan ortaya çıkmış, Ancak Allah sürekli varlık bakımından bağlı olduğu İslam filozofları tarafından Allah'tan zorunlu olarak taşan bir varlık düzeni olarak anlamlandırılıyordu. Kelamcılarla sık sık çatışan bu görüşle birlikte 11. yüzyıl Bağdat'ında yaratılış konusu, farklı ekollerin birbirinden oldukça farklı bakış açılarıyla tartıştığı bir meseleydi. Bu çeşitlilik, Bağdat'ı dönemin en canlı ve üretken düşünce merkezlerinden biri hâline getirmişti. Aynı şehirde

¹⁴ Halil İbrahim Delen, "Bağdat Felsefe Okulunun Son Temsilcisi İbnü's-Semh ve Etkileşim Ağı". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 18 (2024), 393-414.

veya aynı medresede veya ilim halkalarında bir araya gelen bu farklı ekoller yaratılış konusunu hem tartışarak hem de teolojik ve felsefi açıdan İslam düşüncesine katkıda bulunmuşlardır. Bu nedenle 11.yüzyıl Bağdat'ı, yaratılış düşüncesinin en yoğun ve çok yönlü biçimde ele alındığı merkezlerden biri olarak öne çıkar.

İşte Ebü'l-Ferec İbn et-Tayyib tam da bu tarihsel ve kültürel bağlamın içinden yükselen bir figürdür. İbn Tayyib'in eserlerini anlamak için bulunduğu entelektüel çevrenin ve bilgi birikiminin bilinmesi gerekir. Kitab-ı Mukaddes'in literal yorumunu esas alan Nesturilik, özellikle asli günahın kalıcı olmadığına dair görüşleri ile diğer kiliselerden ayrılır. İbn Tayyib'in Tekvin ve İncil üzerine yaptığı şerhlerde bu açıkça görülür. Metne sembolik manalar yüklemek yerine, tarihsel bağlamı, insanın özgür iradesini merkeze alan bir yorum anlayışını benimsenmişti. Yalnızca Nesturiliğin teolojik çizgisini takip eden bir ilahiyatçı değil, aynı zamanda bu çizgiyi sistematik hale getiren bir düşünürdür. Abbasiler döneminde özellikle Nesturiliğin tıp ve felsefe alanında öne çıkması, İbn Tayyib'in çok yönlü kişiliğini açıklayan başka bir unsurdur. Huneyn bin İshak ve İshak b.Huneyn gibi isimlerin oluşturduğu çeviri geleneği, İbn Tayyib'in de içinde yetiştiği entelektüel atmosferin temelini oluşturur. Aristoteles mantığına yaptığı şerhler, Galenci tıp geleneğini sürdüren eserleri ve Bağdat'taki bimaristanlarda yürüttüğü hekimlik, Nesturiliğin bilimsel mirasının 11.yüzyıldaki en parlak temsilcilerinden biri olduğunu gösterir. Süryani şerh geleneğinin Arapça dünyaya taşıyan ara halka birçok araştırmacıya göre son büyük temsilcisidir.

Nesturi kilisesinin hiyerarşik yapısı, patriklik kurumunun işleyişi ve din adamlarının eğitim süreçleri de İbn Tayyib'in konumunun anlaşılması adına önem taşır. Nesturi kilisesinin patrik, metropolit, psikopos ve papazlardan oluşan çok katmanlı yapısının özellikle Abbasi döneminde geliştiği söylenebilir. İbn Tayyib'in patriklikle yakın ilişkisi ve önemli katiplik görevlerini yerine getirmesi sadece bir alim değil aynı zamanda kilise bürokrasisi içinde etkin bir isim olduğunu gösterir.

Eserlerinin hem teolojik hem de litürjik alanlarda yoğunlaşmasının gerekçesi olarak düşünülebilir. Bütün bu unsurlar birlikte ele alındığında İbn Tayyib'in Nesturilik içindeki konumu daha net anlaşılır. O, literal tefsir geleneğini sürdüren bir ilâhiyatçı; Aristotelesçi mantığı Süryânî ve Arapça dünyalar arasında taşıyan bir filozof; Galenci tıbbı uygulayan ve öğreten bir hekim; patriklik çevresinde etkin bir entelektüel ve nihayetinde Nestûriliğin 11. yüzyıldaki entelektüel sürekliliğini temsil eden çok yönlü bir bilgedir.

Antik Yunan, Hint ve Pehlevî bilimlerinin Arapça'ya aktarılmasında Süryânîce ve Süryânî âlimler çok önemli bir köprü görevi gördü. El-Cezire bölgesinin erken dönemlerde Hristiyanlaşması, Süryânîcenin hem kilise dili hem de bilim dili olarak gelişmesini sağladı.¹⁵ Urfa ve Antakya gibi merkezlerde Süryânîce, dinî metinlerin yanında felsefe ve bilim eserlerinin de dili hâline geldi. Yunan felsefesinin Süryaniceye çevrilmesinde Süryani bilginlerin, Yunan eserlerini kaybetmemek için kendi dillerine çevirmeleri ve Nesturi görüşlerini savunmak için ihtiyaç duydukları Aristoteles mantığını önce Süryaniceye ardından Arapça'ya çevirmişlerdir. Müslümanlar bölgeye geldiklerinde ise Süryanice bilim mirasıyla karşılaştılar. Böylece özellikle 10. ve 11. Yüzyıllarda İslam dünyasının antik bilimle tanışmasında belirleyici olmuştur.

Süryaniler Hristiyanlığı benimsedikleri dönemde Helenistik kültür bölgeye hâkimdi. Ancak Süryaniler, Grek düşüncesini sorgulamadan kabul etmek yerine ona karşı eleştirel bir tavır geliştirdiler. Tatyanus, Lukyanus ve Bardaysan gibi erken dönem Süryani düşünürleri, Grek kültürünün ahlaki ve metafizik yönlerini eleştirerek kendi toplumlarına özgü bir düşünce zemini oluşturmaya çalıştılar.¹⁶ Tatyanus, Greklerin kendilerini “uygar”, Süryanileri ise “barbar” olarak nitelendirmesine karşı çıkarak Grek felsefesinin kökenlerinin Mezopotamya halklarından alındığını iddia etti. Bardaysan ise kadercilik ve astrolojiyi reddederek insan iradesini öne çıkaran bir özgürlük anlayışı geliştirdi. Bu düşünürlerin ortak noktası, Helenistik kültüre karşı bir tür entelektüel direnç göstermeleriydi.

Süryani okullarında Kitab-ı Mukaddes'in yorumlanması da Helenistik gelenekten farklıydı. İskenderiye Okulu'nun sembolik ve alegorik yorumlarına karşı Süryaniler daha literal, yani metne bağlı bir yorum anlayışını benimsediler.¹⁷ Bu süreçte Aristoteles'in mantık eserleri Süryaniceye çevrilmeye başlandı ve Süryani düşüncesi giderek daha sistematik bir yapıya kavuştu. Beşinci yüzyılda İsa'nın doğası üzerine yaşanan tartışmalar Süryani toplumunu Nesturilik ve Yakubilik olarak ikiye ayırdı.

Nesturilik, Antakya Okulu'nun etkisiyle İsa'da ilahi ve beşerî unsurların karışmadan bir arada bulunduğunu savunuyordu. Bu ayrışma, Süryanilerin Grekçe yerine Süryaniceyi ibadet ve eğitim dili olarak benimsemelerine yol açtı. Nesturiler, Grek kültürüne karşı mesafeli duruşlarını koruyarak kendi

¹⁵ Abdullah Selçuk Burgu, *Abbâsîler'de Tercüme Faaliyetleri*. (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 1.

¹⁶ Melki Ürek, “Süryaniler'in Tarihi ve Sosyolojik Yapısı”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2013), 95-112.

¹⁷ Mehmet Çelik, *Süryani Kilisesi Tarihi* (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1987), C. 1, 45-60.

teolojik ve felsefi literatürlerini oluşturdular. Pers topraklarında daha rahat hareket edebildikleri için burada dünyevileşme eğilimi güçlendi; manastır hayatı yerine evlilik ve çalışma teşvik edildi. Bu durum Süryani toplumunun sosyal yapısında önemli bir değişim yarattı.

Sekizinci yüzyıldan itibaren İslam devletlerinin Mezopotamya ve İran coğrafyasında hâkimiyet kurmasıyla Süryaniler yeni bir entelektüel ortamla karşılaştılar. Bağdat'ın kültür merkezi hâline gelmesiyle Süryani mirası da buraya taşındı.¹⁸ İslam düşüncesinin antik felsefeye duyduğu ilgi, Süryanilerin çeviri faaliyetlerini genişletmelerine imkân sağladı. Bu dönemde Aristoteles'in mantık dışındaki eserleri, Platon'un önemli diyalogları ve diğer Grek filozoflarının metinleri Süryaniceden Arapçaya aktarıldı. Böylece Süryaniler, İslam dünyasında antik felsefenin yeniden canlanmasında belirleyici bir rol oynadılar.

Sonuç

Yaratılış üzerine yorum, erken dönem Doğu Hristiyanlığının teolojik düşüncesini yansıtan özgün ve katmanlı bir eserdir. Mopsueste'li Theodore, Mar Efrem, Mar Narsai ve İso'dad gibi isimlere yapılan atıflar, metnin Doğu Kilisesi'nin entelektüel geleneğinin derinliklerinden beslendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Evrenin yaratılış meselesinde metin, her şeyin altı günde ve belirli bir düzen içinde yaratıldığını savunur. Yedi temek maddenin sessizlik içinde yaratılması ve ardından gelen ışığın bir sesle var edildiği anlatısı son derece derin ve bir amaçlılık içerir. Ruhani varlıkların kendilerine ulaşan sese dek Tanrı'nın varlığından habersiz olmaları ve ilk sesle birlikte hem varlıklarını anlamaları hem de sonluluklarının idrakine varmaları aslında Tevrat'ın kendi anlatımıyla son derece uyumludur. Metin, Dualistlerin ve Maniheistlerin karanlığın ayrı bir tanrıdan geldiği iddiasını da bu bağlamda çürütür. Karanlık ışıktan önce yaratılmıştır, ancak her ikisi de tek bir Tanrı'nın eseridir. İnsanın yaratılışı bu yorum geleneğinin merkezine oturur. Adem, dört elementten oluşan, bedeniyle görünür dünyaya ruhuyla ruhani dünyaya bağlanan bir varlık olarak tanımlanır. İnsanı kendi suretinde yaratan tanrı hem kapsayıcı hem de merhameti bir baba olarak tasvir edilir. Yaratıkları üzerindeki egemenlik, özgür irade ve akıl gibi niteliklerle ilgilidir. Eşitlikçi bir yaklaşım sergileyen eser, dönemin hâkim olduğu entelektüel çeşitliliği bolca içerir. Örtük biçimde Doğu Kilisesi'nin Kriistolojisini yansıtan eserde, İsa Mesih, Adem'in yenileyicisi olarak sunulur ve sık sık ikinci Adem imgesiyle anılır. İshak'ın kurban edilmesi, Mesih'in çarmihini önceden haber veren bir figür

¹⁸ Gürkan Dağbaşı, "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri", *Eskiye* 27 (2013), 177-187.

olarak yorumlanır. Üçlü Birlik'e yapılan atıflar dikkatlidir; yapalım ifadesinin üç ilahi kişiye işaret ettiği söylene de bu ifade hiçbir zaman doğaların birliği lehinde kullanılmaz. İlahi ve insani doğalar arasındaki ayrımı koruyarak Nesturiliğin temel kaygılarını da yansıtır. Yaratılış salt kozmogoni olarak değil; insanın özgürlüğünü, sorumluluğunu ve kurtuluş tarihindeki yerini anlatan bütüncül bir teojik anlatı olarak sunulur. Anlatılan teolojik her anlatı Mesih ile tamamlanacak bir vaadin işaretleriyle örülüdür. Günümüzden bakıldığında bir geleneğin böylesi zengin bir ortamda şekillenen zihinle yaratılışı yorumlaması son derece önemlidir. Nitekim Nesturi ilahiyatına hakim bir elden çıkan bu yorumlar, 11.yüzyılın kültürel çeşitliliğini anlamlandırmada son derece önemlidir.

İncelediğimiz bu eserin özgünlüğü, Adem'i tamamlanmış bir başlangıç olarak değil, gelişmeyi bekleyen bir taslak olarak sunmasında yatar. Bu yüzden İkinci Adem yalnızca bir benzerlik değil; zorunlu bir tamamlayıcıdır. Birinci Adem'in yarım kalan hikâyesi ancak Mesih'te tamamlanır.

Kaynakça

- Albayrak, Kadir. "Nestûrîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/15-17. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bar Hebraeus. *Abü'l-Ferec Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1945.
- Burgu, Abdullah. *Abbâsiler'de Tercüme Faaliyetleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Çelik, Mehmet. *Süryani Kilisesi Tarihi*. C. 1. İstanbul: Yayıncılık Matbaası, 1987.
- Çoban, Bekir Zakir. "Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2013), 13-27.
- Dağbaşı, Gürkan. "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri". *Eskiye* 27 (2013), 177-187.
- Delen, Halil İbrahim. "Bağdat Felsefe Okulunun Son Temsilcisi İbnü's-Semh ve Etkileşim Ağı". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 18 (2024), 393-414.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. ed. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003.
- İbnü't-Tayyib. *Commentaire sur la Genèse*. nşr. J. C. J. Sanders. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 274, Scriptorum Arabicum 4. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO / Peeters, 1967.
- Fortacı, Talha. "Nestûrîliğin Ortaya Çıkış Süreci". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 63-99.
- Habbî, Yûsuf. "Ebü'l-Ferec 'Abdullah b. eî-Tayyib". *Mecelletü'l-Mecma 'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî* 33/4 (1982), 248-272.
- Kavak, M. "Hint Tıbbının İslam Tıbbına Etkileri: Tercümeler, Alıntılar, Sağlık Hizmeti ve Ticaret". *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 7/2

(2022), 760-808.

Kaya, Mahmut. “Felsefe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/319-330. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

_____. “İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/230. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Troupeau, Gérard. “Le traité sur la trinité et l'unité de ‘Abd Allāh Ibn al-Ṭayyib”. *Bulletin d'études orientales* 25 (1972), 105-123.

Ürek, Melki. “Süryaniler'in Tarihi ve Sosyolojik Yapısı”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2013), 95-112.

Vernet, J. “İbn al-Ṭayyib”. *Encyclopaedia of Islam*. 2. Edisyon. III, 955. Leiden: Brill, 1971.



Erken Radikal Reformcılarda Kutsal Ruh, Tanrısal İlham ve Dinî

Otorite Tartışmaları*

Ece ASLAN KIZILTEPE

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[easlankiziltepe@gmail.com], Orcid ID: 0009-0002-7684-4229



Öz: Ana Reform geleneğinde vahyin temel kaynağı olarak, Martin Luther'in *sola Scriptura- Yalnızca Kutsal Kitap* ilkesi doğrultusunda Kutsal Kitap merkezli bir yaklaşım benimsenmiştir. Buna karşı radikal reformcular bu anlayışın ruhsal deneyimi sınırlandırdığını savunarak Kutsal Ruh'un bireysel ve doğrudan ilham yoluyla etkinliğini vurgulamışlardır. Karlstadt'ın ayin pratiğinde ve teolojik dilde sadeleşmeye dayalı ruhsal yönelimi öne çıkaran yaklaşımı, Müntzer'in seçilmişlik, Ruh'un doğrudan rehberliği, ruhsal yenilenme, ilahi adalet ve içsel vahiy vurgusuyla Luther'in "Kutsal Yazıların yeterliliği" ilkesinden ayrılarak radikal olarak adlandırılacak bir çizgiye taşınması ve Zwickau Peygamberleri'nin peygamberlik ve doğrudan ilham iddiaları Reform sürecinde dinî otoritenin kaynağının kilise ve metin odaklı yapıdan bireysel-ruhsal deneyime geçişinin farklı aşamalarını temsil etmekte ve sürecin radikal kırılma noktaları olarak değerlendirilmektedir. Luther'in bu yaklaşımlara yönelttiği eleştiriler ise Reform'un sınırlarının belirlenmesi ve hangi teolojik söylemlerin kabul edilip hangilerinin reddedileceğinin belirlenmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda, Kutsal Ruh'un bireysel deneyimle ilişkilendirilmesi, dinî otoritenin kaynağını dönüştürmüş ve Reform içi çatışmaları derinleştirmiştir. Bu ayrışma Reform sürecinde yalnızca Katolik Kilisesi'ne değil, Reform'un kendi teolojik sınırlarına da yönelen ciddi bir meydan okumayı gündeme getirmiştir. Dinler tarihi perspektifinden bakıldığında bu tartışma, dinî hareketlerde vahiy, otorite ve bireysel deneyim arasındaki ilişkinin tarihsel olarak nasıl yeniden tanımlandığını göstermesi açısından önemlidir. Erken radikal reformcular kurum, metin ve birey arasındaki ilişkiyi görünür kılarak deneyime dayalı modern bireysel dindarlığın erken tarihsel örneklerini sunmuştur. Bu çalışma 16. yüzyıl erken Reform sürecinde ortaya çıkan dinî otorite krizini, Tanrısal ilham ve Kutsal Ruh anlayışı üzerinden ele almakta; Martin Luther, Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer ve Zwickau Peygamberleri arasındaki teolojik ayrışmaları karşılaştırmalı biçimde incelemektedir. Reform içi sınırların yalnızca

* Bu çalışma, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu danışmanlığında devam eden "16. Yüzyıl Protestan Reformu'nda Reformcular ile Radikal Reformcular Arasındaki Mücadeleler" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

teolojik değil, aynı zamanda dinî meşruiyet ve otoriteyi denetleme kaygısıyla bilinçli biçimde çizildiğini ortaya koyarak, modern Hristiyan dünyasında süregelen kurum-birey geriliminin tarihsel arka planına eleştirel bir perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Reform Tarihi, Radikal Reform, Tanrısal İlham, Kutsal Ruh, Dinî Otorite.

Giriş

16. Yüzyıl hem dini hem de toplumsal açıdan köklü değişimler yaşanan bir dönem olarak Avrupa tarihi içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bu değişimin merkezinde ise Reform hareketi yer almaktadır. Reform taraftarları Katolik Kilisesini protesto etmelerinden dolayı Protestan olarak adlandırılmış ve reformun sonucunda Batı Hristiyanlığı Katolik ve Protestan olarak ikiye bölünmüştür.² Sonucunda Protestanlık mezhebinin oluşmasına sebep olacak, Martin Luther'in 1517 yılında 95 maddelik manifestosunu Wittenberg Kilisesine asması ile başladığı kabul edilen Reform Hareketi, Luther'in başarısı olarak görülmüştür.³ Luther ile başlayan reform süreci kısa sürede karşılık bulmuş ve hızla yayılmıştır. Bununla beraber Reform hareketi kısa sürede kendi içinde farklı yönelimlere ayrılmış ve bu durum, Hristiyan dünyasında yeni bölünmelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hem Katolik Kilisesi'ne hem de ana akım Protestan reformculara karşı eleştirel bir yorum geliştiren "Radikal Reformcular" olarak adlandırılan gruplar ortaya çıkmıştır. Radikal Reformcular, Kilise'nin devletle olan ilişkilerini eleştirmişler, bireysel inancı öne çıkararak, mevcut dinî uygulamalara yönelik köklü eleştiriler getirmeleleriyle dikkat çekmişlerdir.⁴

Radikaller, tek bir lider etrafında merkezi bir yapı oluşturamamış ve kendi içlerinde farklı gruplara ayrılmışlardır. Luther'in başlattığı reformla birebir aynı yapıda bir duruş sergilememiş, aksine kendilerine özgü sosyal ve kültürel bir karakter kazanmışlardır. Genel olarak Radikal hareket ana Reform'dan ayrı bir olgu olarak değerlendirilse de bu yaklaşım Reform'un çok katmanlı yapısını göz ardı etmektedir.⁵ Radikal hareketler, Reform sürecinin doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve bu sürecin sınırlarını, imkânlarını ve gerilimlerini görünür kılmıştır. Bu bağlamda Radikal Reform erken modern dönemde dinî otoritenin yeniden tanımlanmasına katkı sağlayan önemli bir tarihsel olgu olarak değerlendirilmelidir.

Reform hareketi içerisinde radikallerin önemli etkileri görülmüştür. Bu süreçte Andreas Bodenstein von Karlstadt ve Thomas Müntzer gibi isimler,

² Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hristiyanlık", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 191.

³ Diarmaid MacCulloch, *The Reformation* (Newyork: Penguin Books, 2005), 123.

⁴ George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia: The Westminster Press, 1962), xxv-xxvi.

⁵ Hans-Jürgen Goertz, "Radical Religiosity in the German Reformation", *A Companion to the Reformation World*, ed. R. Po-Chia Hsia (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004), 70-86.

Radikal Reform'un önde gelen temsilcileri arasında yer almıştır.⁶ Karlstadt'ın litürjik düzenlemeleri değiştirmesi, kiliselerdeki imgeleri kaldırması ve bebek vaftizine karşı çıkması; Müntzer'in ise toplumsal adalet ve ilahî vahyin doğrudan deneyimi üzerine kurulu söylemi, bu hareketlerin hem teolojik hem de sosyal boyutunu ortaya koymaktadır.⁷ Ancak bu radikal eğilimler, hem Katolik otoriteler hem de Luther ve Zwingli gibi ana akım reformcular tarafından tehdit olarak algılanmış; bu nedenle Radikal Reform grupları yoğun baskı, sürgün ve şiddetle karşı karşıya kalmışlardır.⁸

Reform süreciyle birlikte “otorite” konusu, Papalık ve konsiller gibi kurumsal yapılar yerine Kutsal Kitap'a ve bireysel imana yönelirken, bu değişimin sınırları ve meşruiyet kriterleri yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Özellikle Tanrısal ilham (*divine inspiration*) ve Kutsal Ruh'un birey üzerindeki etkisi, erken dönem Reformcular için dinî bilginin kaynağı ve doğruluğu konusunda kritik bir tartışma zemini oluşturmuştur.⁹

Luther'in “*sola scriptura*” (yalnızca Kutsal Kitap) ve “*sola fide*” (yalnızca iman) ilkeleri, Kilise otoritesini sınırlandırmakla kalmamış, Luther'in ortaya koymuş olduğu bu ilkeler bireysel yorumun önünü açmıştır. Erken dönem Radikal Reformcular Luther'in görüşlerini bir adım daha ileri taşıyarak Kutsal Ruh'un doğrudan ve içsel rehberliğini savunmuşlardır.¹⁰ Yazılı metnin yani Kutsal Kitap'ın ötesinde bir ilham anlayışını benimsemişlerdir. Hakikatin bireyin içsel deneyimi aracılığıyla doğrudan tecrübe edilebileceğini iddia etmişlerdir. Bu durum, farklı teolojik yorumların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmış, dinî otoritenin sınırlarının ve temsilcilerinin sorgulanmasına sebep olmuştur. Reform hareketi içinde vahyin kaynağı ve yorumu üzerine derin ayrışmalar meydana gelmiştir.¹¹ Bu ayrım, yalnızca teolojik bir farklılık olmaktan öte, dinî otoritenin kimin tarafından ve hangi yollarla temsil edileceği sorusunu da gündeme getirmiştir.

Bu araştırmanın kapsamı, 16. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da ortaya çıkan Reform hareketleri içinde, Luther ile radikal reformculardan Karlstadt,

⁶ Williams, *The Radical Reformation*, 38-39.

⁷ Carter Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası'ndan Modern Avrupa'ya Reformların Tarihçesi*, ed. Silya Zengilli, çev. Özgür Umut Hofaşçı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014), 101-104, 141-146.

⁸ MacCulloch, *The Reformation*, 158-161.

⁹ Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 4. bs (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), 92-94.

¹⁰ Williams, *The Radical Reformation*, 49.

¹¹ Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven,: Yale University Press, 1980), 340-342.

Müntzer ve Zwickau Peygamberleri arasındaki düşünsel ve kurumsal çatışmaların incelenmesiyle sınırlıdır. Çalışma, Reformasyon'un bütün tarihsel gelişimini değil, bu geniş sürecin erken dönemini merkeze alır. Bu dönem seçimi, reformcu hareketlerin henüz kurumsallaşmadan önce teolojik, politik ve toplumsal düzeyde şekillendikleri evreyi temsil etmesi açısından bilinçli bir tercihtir.

Çalışmamız, Reform'un erken döneminde yaşanan Luther ile Radikal Reform Hareketleri olarak adlandırılan ve reformu başlatan isimlerden Karlstadt, Thomas Müntzer ve Zwickau Peygamberleri arasındaki bazı görüş ayrılıklarını ele almayı amaçlamakta, kutsal ruh, tanrısal ilham ve dinî otorite tartışmalarına karşılaştırmalı bir bakış açısı kazandırmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışmada, öncelikle Martin Luther'in temel görüşlerine yer verilecek, ardından Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer ve Zwickau Peygamberleri'nin temel görüşleri aktarılacak, son bölümde teolojik ayrışmalar karşılaştırmalı olarak incelenerek Reform içi sınırların nasıl ve hangi kaygılarla çizildiği analiz edilecektir. Bu bağlamda, Reform'un tekil ve homojen bir hareket olmadığı; aksine farklı otorite anlayışlarının rekabet ettiği çoğulcu bir süreç olduğu tezinin altı çizilecektir. Söz konusu sınırların yalnızca doktrinel farklılıklardan değil, aynı zamanda dinî meşruiyetin kontrolüne ve otoritenin yeniden tanımlanmasına değinilecektir. Bu süreçte ortaya çıkan dinî otorite krizini, Tanrısal ilham ve Kutsal Ruh anlayışı çerçevesinde ele almayı amaçlamaktadır. Son olarak ise bu görüşlerin ana akım Reform ile hangi noktalarda çatıştığı ve erken modern Avrupa'daki dinî düşünce üzerinde nasıl bir etki bıraktığı değerlendirilecektir.

1. Luther'in Temel Görüşleri

Luther'in teolojisinin en temel ilkelerinden biri insanın Tanrı karşısındaki durumu ve kurtuluşa nasıl ereceği meselesidir. Ona göre kişinin selamete ulaşması *sola fide* yani "sadece iman" ile mümkün olabilir. Kurtuluş, Kilise aracılığıyla ya da kendi yaptığı iyi işlerle değil Tanrı'nın inayetine iman ve güven ile gerçekleşebilir. İman insanın kendi çabasıyla elde ettiği bir erdem değil Tanrı'nın İsa Mesih aracılığıyla verdiği "inayet"e inanmaktır. Bu kurtuluşun temelinde Tanrı'nın karşılıksız lütfunu ifade eden *sola gratia* "yalnızca inayet/lütuf" ilkesi bulunmaktadır. İnsan günahkâr doğası nedeniyle kendini Tanrı önünde aklayamamaktadır. Bu durum yalnızca Tanrı'nın egemen iradesi ve merhametinin sonucu olarak sunduğu ilahi lütuf sayesinde mümkün olmaktadır.¹²

¹² McGrath, *Reformation Thought*, 120.

Luther'in ortaya koyduğu teolojinin diğer ilkesi ise *sola scriptura* “yalnızca Kutsal Yazı” doktrindir. Bu ilkeye göre Hristiyan inancının nihai otoritesi ve selametın yolunu gösteren yegâne şey Kutsal Kitap'tır. Papalık ya da konsiller otorite olarak kabul edilemez. Luther, kurtuluşa ermenin en açık ve güvenilir kaynağının kutsal yazıda bulunduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple insanın iman ve Tanrı'nın lütfu hakkındaki öğretilerini doğru biçimde anlamak için yalnızca Kutsal Kitap'ın otoritesine başvurması gerekir.¹³ Reform hareketinin teolojik temelini bu üç şart oluşturmaktadır: *sola fide*, *sola gratia* ve *sola scriptura*. Luther'in ortaya koymuş olduğu bu ilkeler insanın bireysel kurtuluş öğretisini yeniden tanımlamakla beraber Hristiyanlık içerisindeki dini otorite kaynağı ve kilisenin rolü gibi konularda da yeni bir bakış açısı sunmuştur.¹⁴

Martin Luther'in önemli çıkışlarından biri Roma Kilisesi'nin otorite anlayışına yönelik eleştirileridir. Kiliseye emanet edilen “anahtarlar” aslını terk ederek dünyevileştirilmiş, amacından uzaklaşmıştır.¹⁵ Papalık ve ruhbanlık hiyerarşisiyle temsil edilen Kilise otoritesi Luther'e göre kurumsal ve dünyevi bir güce dönüşmüştür. Bu nedenle Kilise'nin mahiyeti ve amacı konusunda erken Hristiyan kaynaklarına dönülmesi gerektiğini savunmuş, kilise anlayışını yeniden tanımlamaya çalışmıştır.¹⁶

Luther Hristiyan topluluğunu ifade etmek için “*ecclesia*” kavramını kullanır.¹⁷ Bu kavramı kilise anlayışının merkezine yerleştirilmiştir. Kilise'nin varoluşunun asıl nedeni İsa Mesih'in müjdesini ifade eden İncil'i insanlara duyurmak ve tüm dünyaya ulaştırmaktır. Bu durumda Kilise Tanrı'nın kelamını doğru biçimde vaaz etmeli ve iman topluluğu içinde yaşatmalıdır. Kilise, Tanrı'nın Kelamının tezahür ettiği ve cisimleştiği yerdir.¹⁸ Dolayısıyla Kilise sadece bir grup ruhban sınıfın faaliyetlerine bağlı bir yapı ya da fiziksel mekân değildir. Kilise Tanrı sözünün ilan edildiği ve iman topluluğunun olduğu bir cemaat olarak anlaşılmalıdır. Kilise'nin iki temel unsuru olduğunu söyleyen Luther bunların Tanrı sözünün doğru biçimde vaaz edilmesi ve sakramentlerin Mesih'in buyruğuna uygun şekilde uygulanması olduğunu ifade eder. Kilisede icra edilen sakramentler doğrudan İsa Mesih tarafından icra

¹³ Martin Luther, “*An Open Letter to the Christian Nobility*”, çev. Charles M. Jacobs, *Three Treatises*, (Philadelphia: Fortress Press, 1960), 21-22.

¹⁴ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 62-71.

¹⁵ Luther, “*The Babylonian Captivity of the Church*” (1520), *Three Treatises*, 207-210.

¹⁶ McGrath, *Reformation Thought*, 141,143.

¹⁷ Martin Luther, “*On the Councils and the Church*” (1539) , çev. Charles M. Jacobs, *Luther's Works*, c. 41: Church and Ministry III, ed. Eric W. Gritsch (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 148-150.

¹⁸ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 119-125.

edilen kutsal uygulamalar olarak görülmektedir.¹⁹ Kilise’de gerçekleştirilen sakramentler doğrudan İsa Mesih tarafından gerçekleştirilmiş kabul edilir.

Protestanlık Hristiyan inancının daha sade, anlaşılır ve geniş halk kitleleri tarafından erişilebilir bir biçimde ifade edilmesine önem veren bir teolojidir. Luther insanların Tanrı Kelamını anlayabilmeleri ve buna göre hayatlarını yaşayabilmeleri için dinî hakikatin karmaşık skolastik tartışmalar yerine herkes tarafından anlaşılabilir olması gerektiği kanaatindedir.²⁰ Kutsal Kitap’ın dili ise o zamana kadar büyük ölçüde Latince ile sınırlı kalmış ve ruhban sınıfın kontrolü altında olmuştur. Luther bunu eleştirerek Tanrı sözünün yalnızca ruhban sınıfa hitap etmediğini vurgulamış, tüm insanlar için ulaşılabilir olması gerektiğini savunmuştur. Bu sebeple onun en önemli hedeflerinden biri Kutsal Kitap’ın herkes tarafından okunması ve anlaşılabilirliği haline gelmiştir.²¹ Sonuç olarak hakikatin en basit ve anlaşılır haliyle tefsir edilmesi gerektiğini düşünen Luther Kutsal Kitap’ı Almancaya çevirmiştir. Bununla halkın Kutsal Kitap’a doğrudan ulaşmasını istemiş ve onların erişimine sunmuştur. Luther’in bu çeviri çalışması dinî düşüncenin toplumsal olarak yayılmasına önemli katkı sağlamıştır.²² Bununla bağlantılı olarak ibadet dilinin de ana dil olması için mücadele etmiştir. İbadet, inananların Tanrı’nın sözünü duyduğu ve bu sözle ilişki kurduğu canlı bir deneyimdir. İbadetlerin ana dilde yapılması Tanrı Kelamının anlaşılması için önemlidir. Bu şekilde Reform hareketi, dinî bilginin ve ibadet pratiğinin geniş kitleler tarafından anlaşılmasını hedefleyen bir dönüşüm süreci olmuştur.

Reformasyon, genellikle sekülerleşme süreciyle ilişkilendirilmiş olsa da, bu durum dinin toplumsal hayattan tamamen dışlanması anlamına gelmez. Aksine, reformun asıl amacı Tanrı’nın kelamını bireysel ve toplumsal hayatta yeniden merkeze yerleştirmektir. Martin Luther, dini inancın yalnızca kilise ritüelleriyle sınırlı kalmaması gerektiğini, aksine gündelik hayatın her alanında kendine bir yer bulması gerektiğini savunmuştur. Katolik Kilisesi, dini bilgi ve yorumlama hakkını ruhban sınıfına verirken, Luther bu yaklaşımı eleştirerek Tanrı sözünün tüm inananlara hitap ettiğini dile getirmiştir. Bu bağlamda Luther “tüm inananların rahipliği” (*priesthood of all believers*) anlayışını geliştirmiş, yalnızca ruhban sınıfının değil, tüm inananların Tanrı karşısında

¹⁹ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, çev. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 333-345.

²⁰ Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2009), 103.

²¹ Lindberg, *Avrupa’da Reform Tarihi*, 87.

²² Andrew Pettegree, *Reformasyon Dünyası* (ALFA Basım Yayını Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., 2020), 163.

sorumluluk altında olduğunu ifade etmiştir. Böylece Tanrı kelamının öğrenilmesi, yorumlanması ve yaşanması görevi inanan herkese yöneltilmiştir.²³ O, Kilise'nin “çobanlık” veya “yeryüzünde bağlayıp çözdüklerinin gökte de bağlanıp çözme” yetkisinin tek bir kurumsal otoritenin tekelinde olamayacağını savunmuştur.²⁴ Bu bağlamda Luther, Hristiyan inancının temel kaynağının kilise geleneği ya da papalık kurumu olmadığını, Tanrı'nın sözünü içeren Kutsal Kitap olduğunu vurgulamıştır.²⁵ Dinî hakikat Kutsal Yazı'nın otoritesine dayanmaktadır ve bu hakikatin doğru biçimde anlaşılması Tanrı'nın inayeti sayesinde mümkündür. Luther'e göre din adamlarının temel görevi hakikatin temsilcisi olmak değildir. Kutsal Kitap'ı inananların anlayabilecekleri kavramsal ve entelektüel araçlarla donatmaktır.²⁶ Reform hareketi, bu yönüyle dini otoriteyi yalnızca kurumsal merkezlerle sınırlamaktan çıkararak, Tanrı'nın kelamını öğrenen ve ona iman eden topluluğa doğru genişleten yeni bir teolojik paradigma ortaya koymuştur.

Protestan geleneğe göre dini otorite ve dünyevi otorite arasında ayrım vardır. Din adamları dünyasal kudrete sahip değildirler. Buna göre siyasal düzen ve toplumsal yönetim dünyevi otoritenin alanıdır. Kilisenin asli görevi Tanrı'nın kelamını duyurmak ve topluluğa rehberlik etmektir. Luther'in geliştirdiği bu yaklaşım, daha sonra “iki krallık öğretisi” olarak adlandırılmıştır.²⁷ Buna göre din adamlarının en önemli görevi Tanrı'nın sözünü doğru biçimde vaaz etmek ve inananların maneviyatını güçlendirmektir. Tanrı'nın lütfunu dağıtan mutlak araçlar olarak değil, Tanrı kelamını açıklayan ve imanlıları doğru inanç doğrultusunda yönlendiren öğreticiler olarak görülmelidirler.²⁸

Reform teolojisinde kilise yaşamının nihai amacı, Mesih'in öğretilerinin iman topluluğu tarafından derinlemesine anlaşılması, içselleştirilmesi ve günlük yaşama etkin bir şekilde yansıtılmasıdır. Bu doğrultuda Reformcular, Hristiyan inancının temelini Mesih'in müjdesinin derinlemesine kavranması ve bu müjdenin yaşamsal bir gerçeklik haline getirilmesi olarak tanımlamışlardır.

²³ Martin Luther, “*The Keys*” (1530), çev. Conrad Bergendoff, *Luther's Works*, c. 40: Church and Ministry II, ed. Conrad Bergendoff (Philadelphia: Fortress Press, 1958), 326-329.

²⁴ Luther, “*On the Councils and the Church*”, c. 41, 148-160.

²⁵ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 87.

²⁶ Martin Luther, “*The Freedom of a Christian*” (1520), çev. W. A. Lambert, rev. Harold J. Grimm, *Luther's Works*, c. 31: Career of the Reformer I, ed. Harold J. Grimm (Philadelphia: Fortress Press, 1957), 346.

²⁷ Martin Luther, “Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed” (1523), *Luther's Works*, c. 45: The Christian in Society II, ed. Walther I. Brandt, gen. ed. Helmut T. Lehmann (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962), 88-90.

²⁸ McGrath, *Reformation Thought*, 148.

Bununla birlikte, insan eliyle geliştirilmiş bazı geleneksel uygulamaların iman hayatının merkezine yerleştirilmemesi gerektiğini vurgulamışlar ve sonuç olarak Hristiyan inancını Mesih'in öğretilerine ve İncil'in mesajına yeniden odaklandırmayı hedefleyen köklü bir teolojik dönüşüm ortaya koymuşlardır.

2. Karlstadt'ın Temel Görüşleri

Andreas Rudolf Bodenstein von Karlstadt, doğum yılı kesin olarak bilinmemekle beraber Almanya'da küçük bir yerleşim yeri olan Karlstadt'ta doğduğu bilinmektedir.²⁹ Karlstadt Erfurt Üniversitesi'nde 1499-1503 yılları arasında eğitim aldı; ardından Köln'e geçerek 1503-1505 arasında akademik çalışmalarına devam etti. 1510'da teoloji doktoru oldu. Bu onun akademik ve dinsel otorite açısından yükselişinin başlangıcı sayılabilir. Ayrıca Roma'da, Sapienza Üniversitesinde sivil ve kilise hukukunda (utriusque juris) doktora-sını tamamladı.³⁰ 1510 yılında Wittenberg Üniversitesi'nde teoloji profesörü olduğunda, hâlen skolastik formasyonun izlerini taşıyan bir ilahiyatçıydı.³¹

Karlstadt'ın düşünsel yönelimi 1510'lu yılların başından itibaren değişmeye başlamıştır. Hümanist metinlerle kurduğu temas, özellikle Kutsal Kitap'ın özgün dillere dayalı incelenmesine yönelik ilgisi onu skolastik şemaların dışına taşımıştır.³² Erasmusçu hümanizmin "ad fontes" (kaynaklara dönüş) çağrısı, Karlstadt üzerinde belirgin bir etki bırakmıştır. Bu dönemde Eski ve Yeni Ahit metinlerine yönelmesi, kilise geleneğinden ziyade metnin otoritesine vurgu yapmaya başlaması, ileride geliştireceği radikal Kutsal Kitap merkezli yaklaşımın erken işaretleridir. Karlstadt için yaklaşık Kasım 1515'ten Mayıs 1516'ya kadar süren Roma ziyareti hem akademik hem kişisel bir dönüm noktasıdır.³³ Roma'da gördüğü kilise kurumunun dünyevileşmiş yönleri, papalık otoritesinin uygulamaları Karlstadt'ın eleştirel bakışını güçlendirmiştir.

Karlstadt'ın 1517'de yayımladığı "151 Augustinus Tezi", insan iradesinin Tanrısal lütuf olmaksızın kurtuluşa ulaşamayacağını savunmuştur.³⁴ Bu yönelim, onu skolastik düşünceyle de erken bir kopuşa itmiş, Luther'in erken dönem teolojik çıkışlarıyla paralel bir çizgiye yerleştirmiştir. Özellikle Augustinus'un öğretilerine yönelik ve Luther'in ilke olarak "lütuf" ve "iman"

²⁹ Ronald J. Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt: The Development of His Thought 1517-1525*, (Leiden: Brill, 1974), 6-7.

³⁰ Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 8-12.

³¹ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 90.

³² Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 9-11.

³³ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 90-91.

³⁴ Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 19, 21-24.

anlayışı üzerine yaptığı vurgu, Karlstadt'ın teolojisine erken evrede şekil veren etkenler arasındadır.³⁵

1519 Leipzig Tartışması, Karlstadt'ın erken reform sürecindeki rolünü görünür kılan önemli bir dönemeçtir. Johann Eck ile yapılan bu tartışmada Karlstadt, papalığın otoritesi ve konsillerin yanılmazlığı gibi konularda geleneksel görüşlere meydan okumuştur. Papalık otoritesinin sınırlandırılabilirliğini savunmuş; konsil otoritesi ve Kutsal Yazı'nın üstünlüğü gibi konularda Luther ile birlikte hareket etmiştir.³⁶ Ancak bu birliktelik Reform'un yönü konusunda kalıcı bir fikir birliğine dönüşmemiştir. Luther'in 1521'de Worms Diyeti sonrasında Wartburg Kalesi'ne çekilmesiyle Wittenberg'de oluşan otorite boşluğu, Karlstadt'ın reform programını daha ileri bir noktaya taşımasına zemin hazırlamıştır.³⁷

1521 Noel'inde Karlstadt'ın Wittenberg'de düzenlediği ayin, Reform tarihinde sembolik bir dönüm noktasıdır. Bu ayinde komünyonun iki şekil altında (sub utraque specie) sunulması, Latince yerine Almanca ibadetin teşvik edilmesi ve rahip kıyafetlerinin terk edilmesi, yalnızca litürjik değişiklikler değil; aynı zamanda ruhban sınıfının ayrıcalıklı konumuna yönelik açık bir eleştiri anlamına gelmekteydi. Ancak asıl tartışma, kiliselerdeki imgelerin kaldırılması meselesinde yoğunlaşmıştır. Karlstadt, Eski Ahit'teki putperestlik yasağını temel alarak dini ikonların ibadet mekânlarından tamamen çıkarılması gerektiğini ileri sürmüş, bu konuda cemaatin aktif müdahalesini meşru görmüştür.³⁸ Bu noktada Karlstadt ile Luther arasındaki temel ayrım belirginleşmiştir. Luther, reformların “zayıf vicdanları” sarsmayacak şekilde, tedricî biçimde uygulanmasını savunurken; Karlstadt, Kutsal Yazı'da temeli olmayan uygulamaların derhâl kaldırılması gerektiğini düşünmekteydi. 1522'de Luther'in Wittenberg'e dönüşü ve ünlü “Invocavit Vaazları”, Karlstadt'ın radikal adımlarına karşı bir denge unsuru olarak ortaya çıkmıştır.³⁹ Luther, zorlamayla değil vaaz ve ikna yoluyla dönüşümün sağlanması gerektiğini savunmuş; düzen ve toplumsal istikrarı tehlikeye atabilecek ani değişimlere karşı çıkmıştır.

³⁵ Heiko Oberman, *The Dawn Of The Reformation: Essays In Late Medieval And Early Reformation Thought* (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 62-63.

³⁶ Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 88-90.

³⁷ MacCulloch, *The Reformation*, 132-133.

³⁸ Williams, *The Radical Reformation*, 41-42.

³⁹ Martin Luther, “*Eight Sermons at Wittenberg*” (1522), çev. ve ed. John W. Doberstein, *Luther's Works*, c. 51: Sermons I, ed. John W. Doberstein (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 70-100.

Luther ile Karlstadt arasındaki ayrışmanın temelindeki teolojik anlayış farkı insanın kurtuluşu meselesidir. Luther'in teolojisinde, Tanrı'nın kurtarıcı eylemi insanın içsel deneyimine değil dışarıdan gelen ilahî söze dayandırılır. Bu durumu *extra nos* ve *pro nobis* kavramları ile açıklar. *Extra nos* ifadesi Tanrı'nın kurtarıcı eyleminin “bizim dışımızda” olduğunu, *pro nobis* kavramı ise “bizim için” olduğunu ifade eder. Tanrı'nın sözünü insanın iç dünyasından kaynaklanan bir gerçeklik değil, dışarıdan yöneltilmiş bir vaat olarak tanımlar.⁴⁰ Luther'in ünlü ifadesi *simul iustus et peccator* “insanın aynı anda hem günahkâr hem de aklanmış olması” da bu anlayışın bir sonucudur.⁴¹ Buna karşılık Karlstadt'ın teolojik yaklaşımında *in nobis* “bizim içimizde” vurgusu öne çıkar. Karlstadt açısından iman ve kurtuluş yalnızca insanın dışında gerçekleşmiş ilahî bir eylemin kabul edilmesine indirgenemez.⁴²

Karlstadt, Luther'in bu görüşüne karşı insanları teolojik bir paradoks içinde tanımlamak yerine ahlakî bir ayrım üzerinden değerlendirmeyi tercih eder. Eğer insanlar için bir ayrım yapılacaksa, bu ayrım “iyi” ve “kötü” şeklinde olmalıdır. İnsan doğası bu iki özelliği eş zamanlı olarak içinde barındırır. Dolayısıyla insanlar, günlük yaşamlarında iyi veya kötü davranışlarla kendilerini gösteren varlıklar olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda, insanın doğal yapısı her iki potansiyele de sahiptir. Karlstadt için esas mesele, Tanrı'nın sözünün insan hayatında gerçek ve anlamlı bir ahlaki dönüşümü harekete geçirebilmesidir.⁴³

Karlstadt'a göre Tanrı'nın kelamının gerçek anlamı, yalnızca metnin literal ifadelerinde değil, derinliklerindeki ruhsal içeriğinde gizlidir. Bu sebeple, o, “yazılı harf” (*littera*) ile “yazının ruhu” (*spiritus*) arasında kesin bir ayrım yapar. Karlstadt'a göre “yazılı harf,” Kutsal Kitap'ın metinsel içeriğini temsil ederken, “yazının ruhu” ise Tanrı'nın insan hayatında gerçekleştirmeyi hedeflediği ahlaki dönüşümü simgeler.⁴⁴ Bu bağlamda Kutsal Kitap, yalnızca doktrinel bir otorite kaynağı olmaktan öte, Tanrı tarafından ilham alan ilahi yasalar bütünüdür. Karlstadt için bu kutsal yasaların merkezinde, insanın ahlaki olarak kendisini Tanrı'nın iradesi doğrultusunda mükemmelleştirme çağrısı yatar. Bu yüzden Carter Lindberg, Karlstadt'ın bu yaklaşımını, onun teolojik anlayışının bazı yönleriyle sonraki püriten eğilimlere işaret eden bir öncü ola-

⁴⁰ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 91-92.

⁴¹ Martin Luther'in aklanma öğretisi ve *simul iustus et peccator* anlayışı için bk. Alister E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012).

⁴² Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 92.

⁴³ Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 33.

⁴⁴ Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 112-117.

rak görülebileceğine dikkat çeker. Karlstadt, Tanrı'nın kelimini yalnızca dışsal bir şekilde duyulan sözden ibaret görmemekte; aksine bu kelamın bireyin yaşamında somut bir şekilde tezahür etmesi gereken bir gerçeklik olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁵ Karlstadt kurtuluşun yalnızca dışsal imanla değil, insanın içsel dönüşümüyle gerçekleşmesi gerektiği fikrini benimsemektedir.

Karlstadt, içsel mükemmelleşme anlayışını benimseyerek zamanla Alman mistiklerinin eserlerini okumaya başlamış ve onların düşüncelerinden etkilenmiştir. Özellikle geç Orta Çağ Alman mistisizminin temel kavramlarından biri olan *Gelassenheit* (kendini Tanrı'ya bırakma/içsel teslimiyet) Karlstadt'ın düşünce dünyasında önemli bir yer bulmuştur. Mistisizmde bu kavram, bireyin kendi iradesini Tanrı'ya teslim etmesini anlatırken Karlstadt'a göre *Gelassenheit*, Tanrı'nın evreni yaratırken tesis ettiği ilahi düzene ve bu düzeni yansıtan Tanrısal buyruklara bütünüyle itaat etmek anlamına gelir.⁴⁶ Ancak Kilise, Tanrı'nın buyruklarını insan eliyle değiştirmiş ve bunların yerine, kendi otoritesi tarafından oluşturulan insana dayalı yasaları ikame etmiştir.⁴⁷ Bu yaklaşım, Karlstadt'ın Roma Kilisesi'ne yönelik eleştirilerinin temel dayanağını oluşturur. Ona göre Katolik Kilisesi, tarihsel süreç içerisinde Tanrı'nın ilahi düzenlemelerini ihlal ederek insan kaynaklı kurallar getirmiş ve ilahi yasaların yerini kilise otoritesinin belirlediği düzenlemeler ile değiştirmiştir. Karlstadt'ın bu eleştirisinin en dikkat çekici örneklerinden biri, din adamlarının bekârlık zorunluluğuna ilişkin tartışmalarda somutlaşır. Ona göre, ruhban sınıfının evlenmesini yasaklayan bu düzenleme Kutsal Kitap'a dayanmamaktadır ve insan yapımı bir kuraldır. Kutsal Yazı'da yer alan "erkek ve kadının evlenmesi" yönündeki ilahi düzen açıkken, kilisenin bu emri değiştirmesi Tanrı'nın iradesine müdahale anlamına gelmektedir.⁴⁸

Karlstadt'ın hukuk eğitimi almış olması, onun eleştirilerini özellikle normatif ve hukuki anlamda şekillendirmesine olanak sağlamıştır. Bu bağlamda, 1521 yılında ruhbanların evlenmesi meselesini tartışmak amacıyla bir gelenek olan akademik bir münazaranın düzenlenmesini önermiş ve bu konuda çeşitli tezler geliştirmiştir. Bununla birlikte, Luther, Karlstadt'ın ileri sürdüğü argümanların teolojik dayanaklarını yeterince güçlü bulmamış ve bu tartışmayı, dünyevî yaşamın da Tanrı'nın mutlak egemenliği altında olduğuna ilişkin genel ilkesine dayandırarak değerlendirmeyi tercih etmiştir.⁴⁹ Akade-

⁴⁵ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 92-93.

⁴⁶ Kaan Ökten, *Hristiyanlıkta İnançın Yenilenmesi* (İstanbul: Mavi Ada Yayınevi, 2000), 125.

⁴⁷ Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 136.

⁴⁸ Sider, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, 160-163.

⁴⁹ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 96-97.

mik tartışmaların ötesine geçerek, Karlstadt düşüncelerini pratikte hayata geçirme yönünde adımlar atmıştır. Bu çerçevede, 19 Ocak 1522'deki evliliği Reform hareketinde sembolik bir dönüm noktası hâline gelmiştir. Nikâh törenine dönemin birçok kilise ve devlet yöneticisinin davet edilmesi, bu evliliğin yalnızca kişisel bir tercih olmadığını, aynı zamanda Roma Kilisesi'nin ruhban bekârlığı uygulamasına yönelik güçlü bir meydan okuma niteliği taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle Karlstadt'ın evliliği, Reform hareketinin ilk dönemlerinde kilise disiplinine karşı yöneltilen radikal eleştirilerin en dikkat çekici örneklerinden biri olarak görülmüştür.

Karlstadt'ın düşünce sisteminde dinî otorite meselesi bu teolojik çerçeveye yakından ilgilidir. Ona göre kilisenin otoritesi, yalnızca Tanrı'nın kelamına dayandığı sürece meşru kabul edilebilir. Orta Çağ boyunca kilise tarafından kabul gören birçok uygulama, Karlstadt tarafından ilâhi vahyin bir ürünü olmaktan ziyade, insan eliyle oluşturulmuş kurumsal düzenlemeler olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle o, Reform hareketinin yalnızca doktrinel bir tartışmayla sınırlı kalmaması gerektiğini vurgulamış, bu hareketin aynı zamanda kilisenin yapısının, ibadet pratiklerinin ve toplumsal uygulamaların Kutsal Yazı'nın otoritesine uygun şekilde yeniden şekillendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Karlstadt'ın bu yaklaşımı, litürjik reform önerileri, ikonoklazm tartışmaları ve ruhban sınıfının bekârlık yükümlülüğüne getirdiği eleştiriler aracılığıyla somut bir ifade bulmuştur.

Bu bağlamda, Karlstadt'ın düşünceleri, Reform hareketi süresince kurumsal otorite ile ruhsal otorite arasındaki gerilim hattını belirgin bir şekilde gözler önüne sermektedir. Martin Luther, kilise düzeninin tamamen ortadan kaldırılmasını değil, aksine Kutsal Yazı'ya uygun bir biçimde yeniden yapılandırılmasını savunurken, Karlstadt çok daha radikal ve hızlı dönüşümler talep etmiştir. Karlstadt'ın reform programı yalnızca teolojik bir yaklaşım farkını temsil etmekle kalmamış, aynı zamanda Reform sürecinin nasıl hayata geçirileceğine dair tamamen farklı bir strateji öngörmüştür. Nitekim Luther, reform süreçlerinin kademeli bir biçimde uygulanması gerektiğini ileri sürerken, Karlstadt Kutsal Yazı'da temeli bulunmayan uygulamaların derhâl sona erdirilmesi gerektiği görüşünü savunmuştur. Bu yaklaşım farkı, Reform hareketinin erken dönemlerinde önemli bir ayrışmaya zemin hazırlamıştır.⁵⁰

Sonuç olarak Karlstadt'ın Kutsal Ruh, Tanrısal ilham ve dinî otorite konusundaki görüşleri, Reform hareketinin erken dönemindeki teolojik çeşitliliğin dikkat çekici bir örneğini oluşturmaktadır. Teolojisi bir yandan Lutherci

⁵⁰ Ozment, *The Age of Reform (1250–1550)*, 341.

Reform'un temel ilkeleriyle ortak noktalar taşırken, diğer yandan Kutsal Ruh'un içsel rehberliği ve bireysel ahlâkî dönüşüm vurgusuyla daha radikal bir reform yaklaşımına kapı aralamıştır. Bu nedenle Karlstadt, yalnızca Luther'den farklı bir reformcu olarak değil, aynı zamanda ana akım Reform ile radikal reform eğilimleri arasında köprü kuran bir figür olarak değerlendirilmelidir. Düşünceleri, Reform hareketinin sadece doktrinel yeniliklerden ibaret olmadığını, aynı zamanda dinî otoritenin meşruiyeti ve sınırları üzerine derin bir tartışmayı içerdiğini ortaya koyması açısından büyük önem taşır.

3. Müntzer'in Temel Görüşleri

Thomas Müntzer'in doğum tarihi tam olarak bilinmese de genellikle onun 1489 yılında Saksonya bölgesindeki Stolberg kasabasında dünyaya geldiği kabul edilir.⁵¹ Müntzer'in çocukluk ve gençlik yılları, Avrupa'da geç Orta Çağ döneminin getirdiği dini krizlerin, toplumsal çalkantıların ve kurumsal kiliseye yönelik eleştirilerin yoğun olduğu bir döneme rastlar. Bu tarihsel zemin, Müntzer'in ileride benimsediği radikal ve eleştirel tutumun temelini oluşturan önemli nedenlerden biri olarak değerlendirilir.⁵²

Eğitim hayatında Müntzer, dönemin önde gelen akademik merkezlerinde bulunmuştur. İlk olarak Leipzig Üniversitesi'nde öğrenim gördüğü, ardından Frankfurt'ta devam ettiği belirtilmektedir.⁵³ Bu dönemde, Müntzer skolastik teolojinin hâkim olduğu ortamlarla tanışmış ve klasik ilahiyat eğitimi almıştır. Ancak onun entelektüel gelişimi yalnızca bu gelenekle sınırlı kalmamış; aynı zamanda geç Orta Çağ'daki mistik ve hümanist eğilimlerden de etkilenmiştir.⁵⁴ Özellikle Alman mistisizmi ve içsel dindarlık öğretileri, onun daha sonra geliştireceği teolojik bakış açısında belirgin bir iz bırakmıştır.

1510'ların başında Müntzer çeşitli kilise görevleri üstlenerek rahiplik yapmaya başlamış; bu süreçte hem mesleki tecrübe edinmiş hem de dönemin teolojik tartışmalarını yakından takip etme fırsatı bulmuştur.⁵⁵ Reform hareketiyle tanışması ise Martin Luther'in 1517'de başlattığı reform hareketinin Almanya'da hızla yankı bulmasıyla gerçekleşmiştir. Luther'in kilisenin endüljans uygulamalarına eleştirileri ve papalık otoritesine karşı savunduğu teolojik tezler, Müntzer üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Reformun ilk yıllar-

⁵¹ Hans-Jürgen Goertz, *Thomas Müntzer: Apocalyptic Mystic And Revolutionary* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 32.

⁵² Tom Scott, *Thomas Müntzer: Theology and Revolution In The German Reformation* (New York: St. Martin's Press, 1989), 10-12.

⁵³ Goertz, *Thomas Müntzer*, 34.

⁵⁴ Ozment, *The Age of Reform (1250-1550)*, 345.

⁵⁵ Scott, *Thomas Müntzer*, 6-14.

rında Müntzer, Luther'in mücadelesine destek veren çevrelerle yakın ilişkiler kurmuş ve onun papalığa karşı giriştiği bu mücadeleyi olumlu karşılamıştır.⁵⁶ Başlangıçta Luther'i bir yol arkadaşı olarak gören Müntzer'in tutumu, zamanla Luther'in Andreas Karlstadt'ın yenilikçi fikirlerini bastırmadaki rolünü öğrenmesiyle değişmiş; Luther'i prenslerin çıkarlarına hizmet ettiğini düşünecek kadar eleştirmiştir.⁵⁷

Müntzer ile Luther arasındaki doğrudan etkileşim özellikle 1519-1520 yılları arasında yoğunlaşmıştır. Bu süre zarfında Müntzer, Luther'in reform çağrısını Almanya'nın çeşitli bölgelerine yaymak için çalışan vaizlerden biri olmuştur. 1520'de Zwickau'da verdiği vaazlar, ona yerel düzeyde Reform hareketinin etkilerini gözlemleme imkânı sağlamıştır. Ancak aynı zamanda bu dönem, Müntzer'in Reform hareketine ilişkin kendi özgün fikirlerini şekillendirmeye başladığı bir kırılma noktası olmuştur. Bu sırada "Zwickau peygamberleri" olarak anılacak radikal vaizlerle iş birliği yapan Müntzer, bu grubun Tanrı'nın doğrudan ilhamının ve Kutsal Ruh'un rehberliğinin kilise otoritesinden üstün olduğu inancını benimsemiştir.⁵⁸

Başlangıçta Reform hareketine katkıda bulunma çabaları Luther ile ortak bir paydada buluşmuş gibi görünse de kısa sürede ikisi arasındaki teolojik farklılıklar ortaya çıkmıştır. Luther, Reform'un temel amacını kilise öğretilerini Kutsal Yazılar'a uyarlamak olarak görürken, Müntzer reformu yalnızca bir dini mesele değil, aynı zamanda ruhsal ve toplumsal dönüşüm süreci olarak değerlendirmiştir. Onun anlayışına göre gerçek reform, yalnızca kilise dogmalarını gözden geçirmekle sınırlı kalamaz; Tanrı'nın adaletinin toplum içinde somut bir şekilde hayata geçirilmesini de hedeflemelidir.⁵⁹

Bu tür radikal yaklaşımları Müntzer'i Reform hareketi içinde giderek daha tartışmalı bir konuma itmiştir. Luther'in temkinli tavrı ve mevcut kilise düzenini koruma eğilimi ile karşıt bir noktada duran Müntzer, imanlılara Kutsal Ruh aracılığıyla doğrudan tanrısal rehberlik geldiğine inanan bir perspektif geliştirmiştir. Zamanla bu farklılaşma, iki reformcu arasındaki çatışmanın gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Kutsal Ruh'un doğrudan rehberliği, Tanrısal ilhamın sürekliliği ve kilise otoritesinin sınırlandırılması gibi konularda belirginleşmiştir.⁶⁰

⁵⁶ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 139-142.

⁵⁷ Ökten, *Hristiyanlıkta İncanın Yenilenmesi*, 106-107.

⁵⁸ Goertz, *Thomas Müntzer*, 65-67.

⁵⁹ Williams, *The Radical Reformation*, 76.

⁶⁰ Williams, *The Radical Reformation*, 49, 52, 56-57.

Thomas Müntzer'in teolojisinin merkezinde, Tanrı'nın kelamına ilişkin özgün bir anlayış bulunmaktadır. Müntzer, Tanrı'nın sözünü yalnızca Kutsal Yazı metinlerinde sabitlenmiş bir gerçeklik olarak görmenin yetersiz olduğunu savunur. Ona göre Tanrı'nın kelamı, aynı zamanda imanlıların yaşamında Kutsal Ruh'un doğrudan etkisiyle sürekli olarak etkin bir biçimde var olan bir realitedir. Bu görüşünü açıklarken “yaşayan kelim” (lebendiges Wort) ve “içsel söz” (inneres Wort) gibi kavramlardan yararlanan Müntzer, Tanrı'nın iradesinin yalnızca yazılı metinler aracılığıyla değil, içsel manevi deneyimler vasıtasıyla da açığa çıktığını ifade eder.⁶¹

Müntzer, Kutsal Yazı'yı Tanrı'nın vahyinin önemli bir tanıklığı olarak değerlendirir. Ona göre Tanrı'nın kelamı, Kutsal Ruh'un imanlıların yaşamındaki etkinliği sayesinde sürekli bir şekilde tezahür etmektedir.⁶² Bu anlayışın bir sonucu olarak vahiy, dinamik bir süreç biçiminde ele alınmalıdır. Müntzer'in bu bakış açısı, onu Reform hareketinin ana akım temsilcilerinden ayırtıran temel özelliği olarak ortaya çıkar. Reform teolojisi genel olarak metinsel otoriteyi vurgularken, Müntzer Tanrı'nın kelamını geçmişte tamamlanmış bir olaydan ziyade, Tanrı'nın Ruhunun sürekli etkinlik gösterdiği yaşayan bir hakikat olarak kabul eder.⁶³

Bu noktada Martin Luther ile karşılaştırıldığında Müntzer'in vahiy anlayışı kendi özgünlüğünü açıkça ortaya koyar. Luther, Tanrı'nın kelamını büyük oranda Kutsal Yazı'nın metinsel otoritesine dayalı olarak yorumlayıp ona güvenerek iman etmeyi savunurken, Müntzer kelamın salt dışsal bir duyum olarak kalamayacağını ve asıl anlama denilen şeyin bireyin içsel ruhsal deneyiminde şekillenmesi gerektiğini ileri sürer.⁶⁴ Müntzer'e göre Kutsal Yazı'nın doğru bir biçimde anlaşılması, yalnızca yazılı metni okumakla sınırlı kalmamakta; bunun ötesinde Tanrı'nın Ruhunun insanın kalbinde gerçekleştirdiği ruhsal dönüşüm sayesinde mümkün olmaktadır.

Müntzer'in teolojisindeki en merkezi unsurlardan biri, Kutsal Ruh'un rolüdür. Ona göre, Kutsal Ruh'un etkinliği olmadan Kutsal Yazı'nın gerçek anlamını kavramak imkânsızdır. Bu anlayış çerçevesinde Müntzer, literal veya yüzeysel teolojiye dayanmayı yetersiz bulur ve özellikle Ruh'un doğrudan rehberliğini vurgular. Bu yaklaşım Müntzer'in “ruh deneyimi” (Erfahrung des Geistes) kavramında somutlaşır. Burada Tanrı'nın kelamı yalnızca soyut akıl

⁶¹ Ökten, *Hristiyanlıkta İncanın Yenilenmesi*, 108.

⁶² Goertz, *Thomas Müntzer*, 66.

⁶³ Williams, *The Radical Reformation*, 56.

⁶⁴ Williams, *The Radical Reformation*, 52.

yürütme yoluyla değil, Tanrı'nın Ruhunun insanın iç dünyasında gerçekleştirdiği deneyimler üzerinden anlaşılabilir hale gelir.⁶⁵

Bu çerçevede Müntzer'in teolojisi "Tanrı'nın içsel öğretisi" olarak da tanımlanabilir. Ona göre gerçek bilgelik ve ilahi bilgi yalnızca dışsal öğretileri kabul etmekle değil, Tanrı'nın Ruhunun insanın kalbinde gerçekleştirdiği bir tür ruhsal aydınlanma ile elde edilebilir. Dolayısıyla Müntzer, akademik veya dogmatik teolojiye dayanan geleneksel din anlayışlarına karşı çıkarken, hakiki iman bilgisinin Tanrı'nın Ruhunun insan üzerindeki aktif etkisinden doğduğunu varsayar. Bu radikal pozisyonu, onu Reform hareketi içerisinde farklılaştırmış ve marjinal bir konuma sürüklemiştir. Müntzer'e göre nihai anlamda Tanrı'nın iradesini kavramanın kıstası sadece yazılı metinlerin otoritesinde değil; aynı zamanda Kutsal Ruh'un iman sahibinin hayatındaki doğrudan etkisinde aranmalıdır.⁶⁶

Müntzer'in Kutsal Ruh üzerine düşünceleri eskatolojik bir perspektife de sahiptir. Ona göre Kutsal Ruh'un etkinliği yalnızca bireysel deneyimle sınırlı olmayıp, aynı zamanda Tanrı'nın tarihsel bağlamdaki kurtuluş planının bir parçasıdır. Müntzer, yaklaşan bir dönemde Tanrı'nın krallığının yeryüzünde hâkim olacağına inanmış ve bu süreçte Tanrı'nın Ruhunun, seçilmiş imanlılar aracılığıyla etki göstereceğini savunmuştur. Bu eskatolojik görüş, onun düşüncelerinde dini teoloji ile toplumsal dönüşüm fikrinin sıkı bir şekilde iç içe geçmesine neden olmuştur.⁶⁷

Tanrısal ilham anlayışı Müntzer'in teolojisinin dikkat çeken unsurlarından bir diğeridir. Ona göre Tanrı'nın Ruhunun etkinliği yalnızca geçmişe, peygamberler ve havarilere atfedilemez; bu etkinlik tarih boyunca süreklilik arz eder. Müntzer'in, Tanrı'nın iradesinin sadece geçmişteki vahiy metinlerinden değil, aynı zamanda günümüzde de Tanrı'nın Ruhunun rehberliğiyle anlaşılabilirliği düşüncesi peygamberlik kavramına özel bir anlam yüklemesine neden olmuştur. Ona göre, Tanrı'nın Ruhuyla dolmuş bir toplulukta, Tanrı'nın iradesini açıklayacak peygamberlerin ortaya çıkması doğaldır. Bu düşünceden hareketle Müntzer, Reform hareketinin yalnızca akademik düzeydeki teologların sahip olduğu bir alan olmaması gerektiğine inanmış; aksine, Tanrı'nın Ruhundan ilham alan bireyler aracılığıyla yeni bir ruhsal uyanışın yaşanabileceğini dile getirmiştir.⁶⁸ Ancak Müntzer'in anlayışı, Reform hareketinin ana akım temsilcileri tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

⁶⁵ Goertz, *Thomas Müntzer*, 80.

⁶⁶ McGrath, *Reformation Thought*, 101.

⁶⁷ MacCulloch, *The Reformation*, 161.

⁶⁸ Goertz, *Thomas Müntzer*, 81.

Luther ve çevresindeki reformcular, bu tür bir Tanrısal ilham anlayışının kilise düzenini tehdit edebileceğini ve bireysel vahiy iddialarının kontrolsüz durumlara yol açabileceğini savunmuşlardır. Bu bağlamda Müntzer'in yaklaşımı, Reform hareketi içinde büyük tartışmalara sebebiyet vermiştir.⁶⁹

Müntzer'in Kutsal Ruh ve Tanrısal ilham konusundaki görüşleri yalnızca dini anlayışını değil, otoriteye bakış açısını da şekillendirmiştir. Ona göre kilisenin otoritesi ancak Tanrı'nın Ruhunun rehberliğiyle uyumlu olduğu sürece meşruiyetini koruyabilir. Müntzer, bu fikir doğrultusunda Roma Katolik Kilisesi'nin kurumsal yapısını ve ruhban sınıfının otoritesini sert bir şekilde eleştirmiştir. Kilisenin asıl sorununu, Tanrı'nın Ruhunun doğrudan rehberliğini geri plana atarak insan eliyle oluşturulan kurumsal otoriteleri öne çıkarmakta görmüştür.⁷⁰

Bu eleştiriler yalnızca Katolik kilisesini hedef almakla kalmamış, Reform hareketinin ana akım temsilcilerini de kapsamıştır. Müntzer, onları da Tanrı'nın Ruhunun radikal çağrısını göz ardı etmekle suçlamıştır. Ona göre Reform hareketi yalnızca teolojik bir tartışmayla sınırlı kalmamalı, aynı zamanda toplum içinde gerçek bir adaletin yayılmasını sağlayan köklü bir sosyal dönüşümle taçlanmalıdır. Müntzer, Reform hareketinin yalnızca kilisenin öğretisini düzeltmekle sınırlanmasını yetersiz bularak, Tanrı'nın krallığının yer yüzünde gerçekleştirilebilmesi adına daha bütüncül ve derin bir değişim gerektiğine vurgu yapmıştır.⁷¹ Onun bu yaklaşımı feodal düzenin ve kilise hiyerarşisinin Tanrı'nın adaletine aykırı olduğu iddialarıyla birleşmiş ve söylemleri, 1524-1525 Alman Köylü Savaşları sırasında isyancı köylülere güçlü bir ideolojik temel oluşturmuştur.⁷² Müntzer'in doğrudan köylü isyanlarını organize edip etmediği tartışmalı olmakla birlikte, onun radikal teolojisi ve “yer yüzünde Tanrı krallığı” vizyonu bu toplumsal ayaklanmada merkezi bir rol oynamıştır.

4. Zwickau Peygamberlerinin Temel Görüşleri

Reformasyon'un erken döneminde ortaya çıkan radikal eğilimler arasında önemli bir yere sahip olan Zwickau Peygamberleri, dinî otorite, vahiy ve Kutsal Ruh gibi temel konulara ilişkin görüşlerinde ana akım Reformcularla belirgin biçimde ayrılmışlardır. Bu hareket, 1520'li yılların başlarında Saksonya'nın Zwickau kentinde ortaya çıkmış ve liderliğini Nikolaus Storch,

⁶⁹ Martin Luther, “*Against the Heavenly Prophets in the Matter of Images and Sacraments*” (1525), c. 40, 79-85.

⁷⁰ Ozment, *The Age of Reform (1250-1550)*, 342.

⁷¹ Williams, *The Radical Reformation*, 76.

⁷² Ökten, *Hristiyanlıkta İncanın Yenilenmesi*, 103-106.

Thomas Dreschel ve Markus Stübner gibi karizmatik figürler üstlenmiştir. Zwickau Peygamberleri, özellikle “Kutsal Ruh’un doğrudan ilhamı” ilkesine (*immediate inspiration*) yaptığı vurgu ile tanınmıştır.⁷³

Bu grubun en özgün teolojik yaklaşımlarından biri, Tanrı’nın insanlarla iletişiminin yalnızca Kutsal Yazılar aracılığıyla sınırlı olmadığı düşüncesidir. Onlara göre, Tanrı seçilmiş bireylere Kutsal Ruh aracılığıyla doğrudan vahiyde bulunmaktadır. Bu bağlamda vahiy, geçmişte tamamlanmış bir durum değil, iman edenler için sürekli biçimde tecrübe edilebilen dinamik bir süreçtir. Bu anlayış, Reform hareketinin temel ilkelerinden biri olan sola scriptura’ya alternatif bir yaklaşım sunmuş ve Kutsal Kitap’ın otoritesini tamamen reddetmeden, onu Kutsal Ruh’un doğrudan ilhamına tâbi kılan farklı bir perspektif geliştirmiştir.⁷⁴

Zwickau Peygamberleri’nin bu görüşleri, dinî otorite kavramına da yeni bir yorum getirmiştir. Onlara göre, gerçek dinî otorite ne kurumsallaşmış kilise yapılarında ne de akademik teolojide bulunur; aksine bu otorite, Kutsal Ruh’un doğrudan etkisiyle yönlendirilen bireylerde ortaya çıkar. Bu nedenle Zwickau Peygamberleri, yalnızca Katolik Kilisesi’nin hiyerarşik otoritesini değil, aynı zamanda Martin Luther’in Kutsal Yazı merkezli otorite anlayışını da eleştirmiştir. Tanrı’nın sözünün yalnızca yazılı bir metin olarak değil, iman edenlerin kalplerinde yaşayan ve etkin olan bir gerçeklik biçiminde anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır.⁷⁵

Bu hareketin dikkat çeken bir diğer yönü ise apokaliptik ve eskatolojik dünya görüşüdür. Zwickau Peygamberleri, kendi dönemlerini “son zamanlar” olarak değerlendirmiş ve Tanrı’nın büyük bir müdahalesinin çok yakında gerçekleşeceğine inanmışlardır. Bu yaklaşım, onların dinî ve toplumsal eleştirilerine radikal bir boyut kazandırarak mevcut kilise düzenine karşı keskin bir muhalefet geliştirmelerine yol açmıştır. Bu özellikleriyle Zwickau Peygamberleri; Thomas Müntzer gibi figürlerin öncülüğünde daha sistematik ve siyasi bir biçime bürünen radikal reform söylemlerinin erken dönem örneklerinden biri olarak değerlendirilmektedir.⁷⁶

Zwickau Peygamberleri aynı zamanda vaftiz, kilise düzeni ve iman topluluğunun yapısı konusunda da geleneksel doktrinlerden farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Örneğin, özellikle çocuk vaftizi eleştirmiş ve bilinçli iman temelli bir vaftizi savunmuşlardır. Bu görüş, daha sonra Anabaptist hareketin

⁷³ Williams, *The Radical Reformation*, 44-46.

⁷⁴ Williams, *The Radical Reformation*, 48-49.

⁷⁵ MacCulloch, *The Reformation*, 140-141.

⁷⁶ Scott, *Thomas Müntzer*, s. 24-29.

teolojik temellerinden biri hâline gelecek fikirlerin nüvesini oluşturmuştur. Bununla birlikte Zwickau Peygamberleri'nin düşünce dünyası, sistematik bir teolojik yapıdan çok, karizmatik liderlerinin kişisel tecrübelerine ve Kutsal Ruh'un doğrudan rehberliğine dayanmaktadır.⁷⁷

Sonuç olarak Zwickau Peygamberleri, Reformasyon sürecinde dinî otorite, vahiy ve Kutsal Ruh konuları etrafında şekillenen tartışmalara önemli katkılarda bulunan radikal bir hareket hüviyetindedir. Kutsal Ruh'un doğrudan ilhamına yaptıkları vurgu hem Katolik Kilisesi'nin hem de ana akım Protestanlık'ın otorite anlayışlarını sorgulayan alternatif bir teolojik yaklaşım sunmuştur. Bu benzersiz duruşlarıyla Zwickau Peygamberleri, Reformasyon tarihindeki dinî çoğullaşmayı ve otorite tartışmalarını anlamada kayda değer bir önem taşımaktadır.

Değerlendirme

16. yüzyıldaki Reform hareketi, yalnızca Katolik Kilisesi'ne yöneltilmiş bir eleştiri olmaktan ziyade dinî otoritenin sınırlarının nasıl belirleneceğine dair yoğun bir tartışma döneminin yansıması olarak ele alınmalıdır. Bu süreçte Martin Luther, Andreas Karlstadt, Thomas Müntzer ve Zwickau Peygamberleri arasında beliren görüş ayrılıkları, sadece teolojik farklılıkları değil; aynı zamanda dinî otoritenin kaynağı ve sınırlarının belirlenmesi üzerine verilen derin bir mücadeleyle de gözler önüne sermiştir.

Luther'in teolojisi, Reform'un kurucu paradigmasını oluşturmuş; bununla birlikte, dinî otoriteyi belirli bir sınır içinde tutma gayretini de içermiştir. Katolik Kilisesi'nin kurumsal otoritesine karşı çıkararak Kutsal Yazı'yı (sola scriptura) en nihai rehber olarak kabul eden Luther, bu ilkeyi bireysel ve keyfi yorumların yaygınlaşmasına olanak tanıyacak şekilde değil, aksine dinî düzeni sürdürebilecek bir hassasiyetle ele almıştır. Kutsal Ruh'un birey üzerinde etkili olduğunu kabul etmekle birlikte, bu etkinliği Kutsal Yazı'dan kopuk düşünmeyi mümkün görmemiştir. Bu yaklaşımı, Reform'un aşırı yorumlara açık olma riskini sınırlamaya yönelik bilinçli ve stratejik bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Karlstadt ise başlangıçta Luther ile aynı çizgide görünürken, zamanla daha radikal bir yönelim benimsemiştir. İbadet pratiklerinin yeniden şekillendirilmesi ve kilise düzeninde köklü değişiklikler konusunda ısrarcı olmuştur. O da Kutsal Yazı'yı rehber edinse de ruhban sınıfının otoritesini daha da azaltmayı ve iman eden bireyin doğrudan katılımını ön plana çıkarmayı savunmuştur. Bu tutum, Luther'in daha kontrollü reform anlayışına kıyasla dinî otorite-

⁷⁷ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 146-148.

nin daha fazla yerelleşmesine ve hiyerarşiden arındırılmasına yönelik bir adım olarak görülebilir.⁷⁸

Radikal Reform'un en dikkat çeken isimlerinden biri olan Thomas Müntzer ise bu sınırları tamamen zorlayan bir noktaya taşımıştır. Müntzer'e göre Kutsal Ruh'un doğrudan ilhamı, Kutsal Yazı'nın otoritesine denk, hatta kimi durumlarda onun ötesinde yer almaktaydı. Tanrı'nın gerçek mesajı yalnızca yazılı metinlerde değil, imanlı bireylerin içsel deneyimlerinde de var olabilirdi. Müntzer'in bu yaklaşımı, dinî otoritenin bireyin deneyimine dayanmasını savunarak kurumların denetimini büyük ölçüde dışlamış⁷⁹ ve bu düşünceler hem teolojik hem de toplumsal düzende radikal etkiler yaratma potansiyeli taşımıştır.

Zwickau Peygamberleri ile de benzer bir çizgi ortaya çıkmıştır. Bu grup, Kutsal Ruh'un doğrudan ilhamına dayalı bir inanç anlayışı geliştirerek hem Katolik Kilisesi'nin hem de ana akım Protestanlığın otorite modellerine açıkça meydan okumuştur. Onlara göre Tanrı'nın vahyi yalnızca Kutsal Kitap'la sınırlı kalmayıp seçilmiş bireyler aracılığıyla doğrudan dile getiriliyordu. Bu yaklaşım, dinî otoritenin kurumlar sistemi yerine kişisel deneyime kaymasını temsil ederken ciddi bir otorite krizi yaratmış ve Reform hareketinin içinde önemli tartışmalara yol açmıştır.⁸⁰

Bu dört önemli figür ve onların temsil ettiği açılımlar karşılaştırıldığında, Reform içindeki temel çekişme hattının; Kutsal Ruh, vahiy ve otorite arasındaki bağların nasıl kurulması gerektiği sorusu etrafında şekillendiği açıkça görülmektedir. Luther, Kutsal Yazı'yı merkeze alarak dini otoriteyi belirli bir çerçevede sınırlandırma çabasında bulunmuş; Karlstadt bu sınırları gevşetmiş; Müntzer ve Zwickau Peygamberleri ise mevcut sınırları aşarak bireysel ilhamı önceliklendirmişlerdir. Bu farklılıklar, Reform'un tek bir yönde ilerleyen homojen bir hareket olmadığını; aksine, içinde birbirine rakip farklı otorite yapılarının yer aldığı çoğulcu bir yapı sunduğunu göstermektedir.

Bu noktada, Reform sürecindeki sınırların yalnızca teolojik gerekçelerle değil, aynı zamanda dinî meşruiyetin korunması ve otoritenin denetlenmesi kaygısıyla bilinçli bir şekilde belirlendiği açıkça görülmektedir. Luther'in, Müntzer ve Zwickau Peygamberleri'ne yönelttiği eleştiriler, yalnızca doktrinel farklılıklardan kaynaklanmamış; aynı zamanda bireysel ilhamın kontrolden çıkmasının hem dinî hem de toplumsal düzeni riske atabileceğine dair bir

⁷⁸ MacCulloch, *The Reformation*, 140.

⁷⁹ Scott, *Thomas Müntzer*, 62-64.

⁸⁰ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, 140-145.

endişeyi barındırmıştır.⁸¹ Bu bağlamda, Reform hareketinin “ana akım” ve “radikal” kolları arasındaki ayrım, aslında dinî otoritenin kim tarafından ve ne tür ölçütlere göre uygulanacağını tartışılmasına dair bir güç mücadelesi olarak da okunabilir.⁸²

Sonuç itibarıyla bu tartışmalar, modern Hristiyan dünyasında halen etkisi hissedilen kurum ve birey arasındaki gerilimin tarihsel kökenlerine ışık tutmaktadır. Reform süreci boyunca ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, bir yandan dinî otoritenin merkezi yapılardan bireye doğru kaymasını hızlandırmış; diğer yandan bu değişimin beraberinde getirebileceği risklere de dikkatleri çekmiştir. Bu bağlamda Luther, Karlstadt, Müntzer ve Zwickau Peygamberleri arasındaki ayrışmalar, yalnızca tarihsel bir nitelik taşımamakta; aynı zamanda dinî otorite, bireysel deneyim ve kurumsal düzen arasındaki ilişkinin nasıl şekillendirileceği konusundaki modern tartışmaların erken örnekleri olarak değerlendirilmektedir.

Kaynakça

- Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Çeviren Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Bainton, Roland H. *Here I Stand: A Life of Martin Luther*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2009.
- Cameron, Euan. *The European Reformation*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. “Hristiyanlık”. *Dinler Tarihi El Kitabı*. ed. Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Goertz, Hans-Jürgen. “Radical Religiosity in the German Reformation”. *A Companion to the Reformation World* içinde, ed. R. Po-chia Hsia, 70-86. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- _____. *Thomas Müntzer: Apocalyptic Mystic And Revolutionary*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Lindberg, Carter. *Avrupa’da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası’ndan Modern Avrupa’ya Reformların Tarihçesi*. ed. Silya Zengilli. çev. Özgür Umut Hofaşçı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.
- Luther, Martin. “The Freedom of a Christian” (1520). çev. W. A. Lambert. rev. Harold J. Grimm. *Luther’s Works*. c. 31: Career of the Reformer I. ed. Harold J. Grimm. Philadelphia: Fortress Press, 1957.
- _____. “The Keys” (1530). çev. Conrad Bergendoff. *Luther’s Works*. c. 40: Church and Ministry II. ed. Conrad Bergendoff. Philadelphia: Fortress Press, 1958.
- _____. “On the Councils and the Church” (1539). çev. Charles M. Jacobs. *Luther’s Works*. c. 41: Church and Ministry III. ed. Eric W. Gritsch. Philadelphia: Fortress Press, 1966.

⁸¹ Luther, *Against the Heavenly Prophets* (1525), c. 40, 83-90.

⁸² Ozment, *The Age of Reform (1250-1550)*, 344.

- _____. "Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed" (1523). *Luther's Works*. c. 45: The Christian in Society II. ed. Walther I. Brandt. gen. ed. Helmut T. Lehmann. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962.
- _____. "Eight Sermons at Wittenberg" (1522). çev. ve ed. John W. Doberstein. *Luther's Works*. c. 51: Sermons I. ed. John W. Doberstein. Philadelphia: [Muhlenberg Press / Fortress Press], 1959.
- _____. "An Open Letter to the Christian Nobility" Çev. Charles M. Jacobs. *Three Treatises*. Philadelphia: Fortress Press, 1960.
- MacCulloch, Diarmaid. *The Reformation*. Newyork: Penguin Books, 2005.
- McGrath, Alister E. *Reformation Thought: An Introduction*. 4. bs. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.
- Oberman, Heiko. *The Dawn Of The Reformation: Essays In Late Medieval And Early Reformation Thought*. Edinburgh: T&T Clark, 1992.
- Ozment, Steven E. *The Age Of Reform (1250-1550) : An Intellectual And Religious History Of Late Medieval And Reformation Europe*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Ökten, Kaan. *Hristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi*. İstanbul: Mavi Ada Yayınevi, 1. Basım, 2000.
- Pettegree, Andrew. *Reformasyon Dünyası*. ALFA Basım Yayını Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., 1. Basım, 2020.
- Scott, Tom. *Thomas Müntzer: Theology and Revolution In The German Reformation*. New York: St. Martin's Press, 1989.
- Sider, Ronald J. *Andreas Bodenstein von Karlstadt: The Development of His Thought 1517-1525*. Leiden: Brill, 1974.
- Williams, George Huntston. *The Radical Reformation*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962.



Sembol ve Sözü Bütünleşmesi: Papalık Heraldik Geleneğinde

Tarihsel Süreç ve Multimodal Analiz

Zeynep GÜLER

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[kopsirgenzeynep@gmail.com], Orcid ID: 0009-0002-1071-7913



Öz: Papalık armaları, salt birer egemenlik sembolü veya soyluluk göstergesi değil, Vatikan'ın duruşunu ve stratejisini yansıtan teo-politik bir iletişim aracıdır. Bu bildiri Papalık Heraldik geleneğinin Orta Çağ'dan günümüze uzanan süreçte temsil ettiği 'mutlak ve sessiz otorite' anlayışından modern dönemin 'sözlü ve pastoral hizmet' anlayışına evrilme sürecini gösterge bilimsel (semyotik) bir yöntem olan "multimodalite" bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın tarihsel zemininde Tiara'nın (Üçlü Taç) sembolize ettiği dünyevi hakimiyet iddiasından 2. Vatikan Konsili sonrası gelişen estetik ve teolojik sadeleşme sürecine geçiş ele alınacaktır. Bu bağlamda yakın dönemde yapılan kurumsal düzenlemeler ve "Tiara'dan Mitre'ye" gerçekleşen görsel devrim irdelenirken; popüler kültürde yer bulan kehanet içerikli atıflar ile resmi armalar arasındaki teknik ve anlamsal ayrım netleştirilecektir. Bildirinin odak noktasını armaların(imge) ve mottoların(söz) birbirleriyle kurduğu yapısal ilişki oluşturmaktadır. Geleneksel dönemde sadece görsel kodlarla (anahtar, kalkan) yetinen Papalık armalarının modern dönemde neden sözel bir beyana(motto) ihtiyaç duyduğu güncel örnekler üzerinden analiz edilecektir. Sonuç olarak arma ve mottounun bütünleşmesinin Vatikan'ın kurumsal kimliğini yeniden tanımlama çabasının göstergebilimsel bir yansıması olduğu Papa armalarından hareketle ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Papalık Armaları, Multimodal Semiyotik, Motto, Aggiornamento, Teo-politik Sembolizm.

Giriş

İletişimin sadece sözle değil, görsel kodlarla da şekillendiği insanlık tarihinde, Katolik Kilisesi kendine özgü bir semboller dili geliştirmiştir. Bunun belki de en önde gelen örneğini ise Papalık heraldik geleneği oluşturmuştur. Vatikan'ın bir devlet olmasının getirdiği dini-siyasi ortam ülke ve Kilisenin dini-mimari ve sanatında da kendisini göstermiştir. Önceleri seküler bir saha olarak değerlendirilen ve soylular ya da savaşçılar tarafından bir kimlik damgası olarak addedilen ve herhangi bir yazılı mesaj (motto) içermeyen sadece semiyotik denilebilecek şekilde görsel işaretler kanalıyla mesajını ileten armaların dizayn edilmesi ve taşınması hakkı Papa 8.Boniface'in (1230-1303) teşvikleriyle Kilisenin de gündeminde kendisine yer edinmiştir. Bu kapsamda resmi manada 12. yüzyıldan itibaren armalar Katolik Kilisesinde ruhban sınıfı özelinde özellikle Papa tarafından kullanılır hale gelmiştir. Dolayısıyla klasik dönem heraldığında armaların kullanımı daha çok sosyo-politik ve siyasi bir egemenlik sembolü olarak lanse edilmiş ve öyle kullanılagelmiştir. Bunun yegâne sebebi ise bu armaların bir rütbe bildirmesi ve alenen herhangi bir yazı içermemesi olmuştur. Dolayısıyla erken ve orta Orta Çağ döneminde Katolik Kilisesinin tavrı daha çok "mutlak ve sessiz bir otorite" olarak temsil edilirken, geç Orta Çağ ve erken Modern dönemden itibaren Papa nezdinde Kilisenin tavrı armalarda kullanılmaya başlanan yazılı mottolarla "sözlü ve pastoral hizmet" yaklaşımına doğru bir ivme kazanmıştır. Bu kapsamda bu çalışmanın amacı Papalık armalarının salt birer egemenlik nişanı olmasının ötesinde, Vatikan'ın teo-politik stratejilerini ve kurumsal kimliğini yansıtan multimodal bir iletişim aracı olduklarını ortaya koymaktadır. Bunun için çalışmaya armaların seküler kökenlerinden ve Katolik Kilisesi bünyesine dahil oluşlarına kadarki tarihsel gelişim süreci anlatılarak başlanacak ardından Papalık heraldik kurallarından ve armalarda yer alan renklerin ve metallerin sembolik anlamlarından bahsedilerek devam edilecektir. Çalışmanın ikinci kısmındaysa Papalık makamını niteleyen dini arma sembolleri (Tiara, anahtarlar, asa vb.) incelenecek; Sede Vacante dönemi hakkında bilgi verildikten sonra popüler kültürdeki Aziz Malaki kehanetleri ile resmi armalar arasındaki teknik farklar arasındaki ayrım netleştirilecektir. Çalışmanın son kısmındaysa 2. Vatikan Konsili sonrası yaşanan estetik sadeleşme ve Papa 16. Benedikt, Papa Francis ve Papa 14. Leo arma örnekleri üzerinden, imge ile mottounun (söz) bütünleştiği multimodal bir yaklaşımla analizlerde bulunulacaktır.

1. Armaların Kökenleri ve Tarihsel Gelişimi

İnsanlık tarihinde sadece sözlü betimlemeler ve açıklamalar kullanılmamış; her dönemde ve farklı coğrafyalarda insanoğlu kendisinin ardından bir iz bırakacak görsel sembollere de kültürel mirasında yer ayırmıştır. Bu kapsamda tarihsel süreçte kendisine yer edinen bu görsellerin armasal kompozisyonunu inceleyen heraldik bilimi de meydana gelmiştir. Heraldik bilimi bağlamında armaların farklı din, dil, ırk ve coğrafyalara göre araştırılmasının bir cephesini de Katolik Kilisesi teşkil etmiş ancak tarihsel anlamda araştırıldığında armaların dini manada kullanımlarından önce seküler sahada mevcut oldukları görülmüştür. Bu kapsamda armaların Katolik Kilisesinin bünyesine dahil edilmelelerinde bulundukları çağın ve kullanım sahalarının belirtilmesinin bir gereklilik haline geldiği aşikardır. Zira armaların tarihi, seküler manada Orta Çağ Avrupası'nın soylu aileleri ve savaşçıları tarafından kullanımlarında görülmektedir. Bu armaların ilk kullanımları ise 12. yüzyıl Avrupası'nda özellikle kalkan ve miğferlerde görülmüş ve ilk resmi örnekliğini ise 'Plantagenet' olarak bilinen Anjou Kontu Geoffrey V'in arması oluşturmuştur.¹ Onun bu örnekliğini ise şövalyelerin taktıkları miğfer ve kalkanlarında kullandıkları sembollerin oluşturduğu armalar takip etmiştir. Şövalyeler fiziki gücün ve kılıç gibi temel silahların kullanıldığı Orta Çağ savaş ve turnuva dönemlerinde kafalarını korumak için taktıkları miğferlere ve kalkanlara hem uzaktan görülebilmeleri hem de estetik amaçla 'arma işaretleri' denilen çeşitli parlak renkli semboller yerleştirmiştir. Ancak arma tarihi açısından klasik dönemi² teşkil eden bu dönemde arma işaretlerinde kişinin rütbesini belirten herhangi bir sembole yer verilmemiştir. Sadece egemen imparator ve kralların onurlarına işaret eder şekilde miğferlere taç eklemesi yapılmıştır.³ 14 ve 15. yüzyıllara gelindiğinde ise savaş aletlerinin ve yöntemlerinin gelişmesine ve ateşli silahların icadına müteakiben miğfer ve kalkanın koruyuculuğu azalmış, dolayısıyla arma işaretlerinin kullanım sahası da çeşitlenmiştir. Orta Çağ Avrupası'nda arma işaretleri kalelerde, konutların dış cephesinde, ev eşyalarında, asil ailelerin kişisel mülk ve mühürlerinde de yaygınlaşmaya başlamıştır.⁴ Öyle ki 16. yüzyıldan itibaren Rönesans ve Reform' un etkisiyle bu armalar süsleme amacıyla da kullanılır

¹ Bruno Bernard Heim, *Heraldry in the Catholic Church* (UK: Van Duren),9; Fox-Davies, Arthur Charles. *A Complete Guide to Heraldry*. (London: Bloomsbury Publishing, 2016), 92; 96.

² Heraldik tarihsel süreçte 3 evreye ayrılmaktadır. Klasik dönem de denilen 12 ve 13. yüzyılları kapsayan "Savaş Heraldığı" dönemi; 14 ve 15. yüzyılları içeren "Turnuva Heraldığı" ve son olarak 16. yüzyıldan itibaren 'Süsleme Heraldığı' dir. Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 10-12.

³ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 10.

⁴ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 10.

hale gelmiştir. Bu bağlamda şövalyeler tarafından kalkanlarının arma işaretlerine göre dizayn edilmesi de birtakım kural ve kaidelere dayandırılmıştır. Kalkanların üzerlerine çizilen hayvanların vahşi ve saldırganlığı öne çıkartılmış, gölgelemeye yer verilmemiş, verilen sembollerin açık, anlaşılır, geometrik ve kontrast renklerden oluşması önem teşkil etmiştir. Standart kimi kurallar oluşturulmaya başlanmış ve genellikle armalarda herkesçe bilinen hayvan parçaları, canavarlar, bitkiler, yapraklar, çiçekler, gök cisimleri ve renkler gibi işaret ve motiflere yer verilmiştir. Ancak kimi zamanlarda kişilerin seçtikleri arma işaretlerinin neden ve niçin olduğunun belirsiz kaldığı ya da bilinemediği de mümkün olabilmektedir. Bunun temel nedeni ise seçilen sembolün kişinin şahsi bir anısı, olayı ya da vasfı gibi durumları yansıtmasından kaynaklanmıştır.⁵



Görsel 1 Schwarzenberg Prenslarının arması⁶

Armalarda kullanılan işaretlerin görsel semboller içermesi ve içeriğinde yazıya yer vermemesinin temel sebebini ise Orta Çağ'da okuma yazma bilen kişi sayısının azınlıkta olması teşkil etmiştir. Bu nedenle kişisel ve ailevi armalarda, o kişi ya da ailenin hayatlarını, dünya görüşlerini, bulundukları dini grupları ya da soy kütüklerini temsil eden çeşitli semiyotik unsurlara dayalı betimlemelere sıklıkla yer verilmiştir.⁷ Böylece armalara ek olarak mühür kullanımı

⁵ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, .12-13.

⁶ Burada tasvir edilen, Malta Tarikatı bünyesinde 'Onur ve Sadakat Temsilcisi' olan Prens Karl'a aittir; bu nedenle [kalkanın] üst kısmında yer alan yatay haç; Malta haçını, armanın etrafında yer alan dağ, kule, alev ve kafalar ise Schwarzenberg ailesinin soya ağacı ve zaferlerini anlatmaktadır. Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 13.

⁷ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 13-15.

da yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu kapsamda heraldik geleneği önceleri sözlü olarak aktarılırken sonraları ise matbaanın icadı ile yazılı bir forma dönüşmüştür. Heraldik kurallarına dair bir literatür şekillenmiş ve “Conrad of Mure, Bartolus of Saxoferrato, Piskoposlar John Trevor of St. Asaph ve Bernard du Rosier of Toulouse, Canon Nicholas Upton, Leigh, Boswell, Wyrley, Chasseneux, Vulson de la Colombière, Hoeping, Father Menestrier S. J., Le Laboureur, Palliot, Spener, Gatterer, Berry, Boutell, Planché, Piferrer, Crollanza, Hauptmann, Strohl, Clark, Gevaert, Woodward, Bouly de Lesdain, Anthony Wagner, Galbreath, ve Fox-Davies”⁸ gibi 13. yüzyıldan 20. Yüzyıla kadar uzanan pek çok yazar öne çıkmıştır. Bu isimlerden Bartolus of Saxoferrato (ö.1357) heraldik geleneğini Roma hukukuna dayalı incelemeye çalışan tek Orta Çağ heraldik yazarı olmuştur.⁹ Onun öncülüğünde başlatılan ve “heraldik kanunu” denilen bu usulle birlikte amaç kimlerin arma sahibi olabileceğini değerlendirmek ve kişilerin bir başkasının arma amblemlerini bilerek ve izinsiz olarak benimsemesini önlemek ve kişisel mülkiyet bağlamında armaların şahsi ya da ailevi aidiyetinin sınırlarını ortaya koymaktır. Ancak bu sınırlamada da kimi esneklikler mevcuttur. Mesela bir şövalye atalarının nesillerce yaptığı işi sembolize eden ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir armayı ya da babasına ait bir armayı kendisi de kullanabilmektedir. Bazen tamamen aynıyla bazense bazı nüans değişiklikleriyle aynı armaya sahip olabilmektedir. Bu kapsamda armaların kimler tarafından taşınabileceği hususunda kimi açıklamalar dile getirilmiştir. Önceleri kalkan, miğfer ve zırh kapsamında taşıyıcıları olan ve doğuştan bu hakka sahip sayılan savaşçılar ve şövalyeler arma taşıyabilecek kişiler olarak kabul edilmiş; onları 13. yüzyıla beraber soylular tarafından onay verilen burjuvalar ile 15. yüzyılda ekonomik zorluklar yaşayan kimi monarkların vergi tahsilatını sağlayabilmek için arma taşımak isteyen halktan kişilere tanıdığı hak tayini takip etmiştir. Sınırsız olmayan bu hak kimi zamanlarda kişilerin elinden alınabilmektedir.¹⁰ Bir ayrıcalıktan çok bir hak olarak görülen” arma işaretleri ya da arma taşıma hakkında” önemli olan kişi ya da ailenin armalarında yer verdikleri sembollerini içeren olay, vasıf, iş ya da soyu taşımaları teşkil etmektedir. Dolayısıyla heraldik kanunun içerisinde bir alan olan ve arma taşıma haklarını müdafaa ve denetleme hususunu belirten” armorial hukuk” kapsamında birtakım bilgiler verilmektedir. Buna göre doğuştan ya da evlilik yoluyla bir tür miras olarak elde edilen armalarda kişi ya da kişiler istedikleri takdirde armaları değiştirme, yeniden tasarlama, birleştirme ya da feragat hakkına sahipken tanınan bir hak sonucu sonradan arma taşıma hakkına sahip olan kimselerse

⁸ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 14.

⁹ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 16.

¹⁰ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 16-19.

hak tanıyan kişi tarafından gerekli görüldüğü takdirde bu hakları feshedilebilmektedir.¹¹ Bu kapsamda armaların içeriğini kişinin içerisinde bulunduğu dini aidiyeti ya da hayatı da etkilemekte ve arma taşıma hakkının sürdürülebilirliğini sağlamaktadır. Bu husus Katolik Kilisesi açısından da görülmektedir.

2. Katolik Kilisesinde Armaların Yeri ve Kullanımı

Arma taşıma hakkındaki izinler ve tanınan haklar Orta Çağ döneminde Katolik Kilisesini de meşgul etmiş, başlangıçta her ne kadar soylu ve şövalye kökene sahip olsalar da din adamlarının arma taşımalarına izin verilmemiştir. Öyle ki taşımaları halinde aforoz edilmeleri dahi söz konusu edilmiştir. Zira armaların kökenini teşkil eden şövalyelerin savaş ve turnuvalarda kalkan, miğfer ve zırh gibi savaş ekipmanlarının üzerlerine arma işaretleri ekletmeleri kanalıyla arma sahibi olmaları usulü, din adamlarının bu iki şiddet ve ölüm sahasına katılımlarının yasak olması nedeniyle hoş karşılanmamıştır. Dolayısıyla başlangıçta tanınan kısmi izinlerle birlikte din adamlarının sadece mühür kullanımlarına izin verilmiştir.¹² Katolik Kilisesinde din adamları arasında resmi manada ilk arma kullanımına dair kayıtlarsa 1240 tarihli yayınlanan "Zürcher Wappenrolle" ile onu takip eden "Wappenbuch von en Ersten" olarak bilinen "Codex Seffken" olmuştur.¹³ Bu eserlerde belirtildiğine göre din adamlarının mühürlerinin yanı sıra arma kullanımlarına da izin verilmiş ancak armalar kalkanlardan çok bayraklarda kendilerine yer edinmişlerdir. Dolayısıyla Papalık armalarının ilk formları birer bayrak statüsünde olmuştur. Din adamları arasında arma kullanan ilk isimler ise Miles de Nanteuil (1222), Robert de Cressonsart (1240) ve Guillaume de Gretz (1261) iken kendi mührüne ailesinin kalkanını ekleyen ilk piskopos Guy de Rochefort (1263) olmuştur.¹⁴ Kilise tarihinde aile kalkanını miras alarak arma olarak kullanan ilk papa ise Papa 8. Boniface'dır. Papa 8. Boniface'ın (1294-1303) armasına örneklik teşkil edense onun mezarı olmuştur.¹⁵ Papa'nın mezar mermerinde yer alan 5 kalkan aile armasına ait olup armaların dini manada kullanımına resmîyet veren öncü bir uygulamadır.¹⁶

¹¹ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 20-21.

¹² Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 23.

¹³ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 24.

¹⁴ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 24.

¹⁵ Heim, *Heraldry In the Cathoic Church*, 25.

¹⁶ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 25; Michel, Pastoureau . *Heraldry: Its Origins and Meaning*. (London: Thames & Hudson, 1997), 25.

Görsel 2 Papa 8. Boniface'ın Mezarı¹⁶

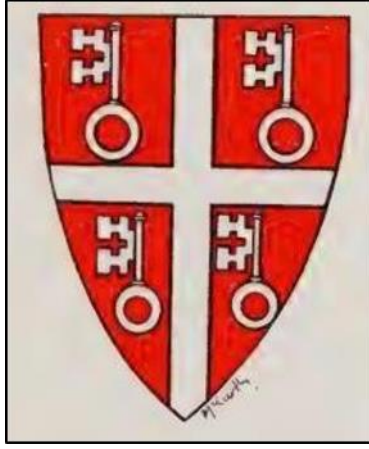
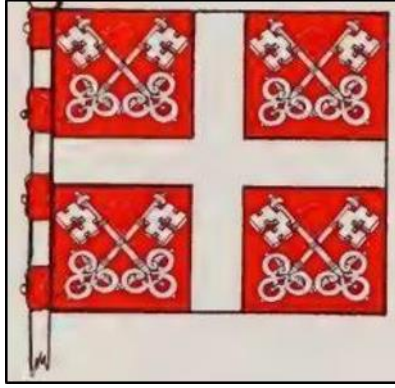
Katolik Kilisesinde armaların ilk versiyonlarını teşkil eden mühürler de bu kapsamda değişikliğe uğramış ve armaların Kilise de kullanımlarına paralel olarak yeniden tasarlanmıştır. Kilise tarihinde bilinen ilk mührün sahibi Papa Agapetus (535-536) olmakla birlikte papalar tarafından mühürlenilen belgelerin kayıtları ise 9. yüzyılda tutulmuş ve bu tarihten itibaren kaydedilen mühürlerde eskiden Aziz Petrus ve Pavlus'un büstleri ile dönemin papasının adını içeren bir dizayna gidildiği görülürken daha sonra bunu çeşitli azizlerin mühürlerde kullanılması ile genellikle bir efsaneye dayalı olarak oluşturulan 'armorial mühürler' izlemiştir. Armaların Kilisede yer almasına istinaden kalkanlar mühürde yer alan figürlerin altına yerleştirilmiştir.¹⁷ Ardından kalkana da kimi eklemeler yapılarak Papalık heraldik geleneğinin başat unsurlarını temsil eden "taç denilen Tiara ve anahtarlar"¹⁸ armalarda kendisine yer edinmiştir. Tartışmalı bir husus olan insignia'nın papalık sembolleri olarak kullanılması hakkında tarihsel süreçte kimi ihtilaflarda söz konusudur. İlk ihtilaf papalık sembolleri olarak armalardan önce 8. yüzyıldan itibaren Petrus'un anahtarlarının ve 12. ve 13. yüzyıldan itibaren buna ilave olarak haçın yer aldığı Papalık bayraklarının varlığı üzerinedir.¹⁹ Bu kanaate göre 1204 yılında Papa 9. Innocentius tarafından kırmızı bir zemin üzerine yerleştirilmiş 'haç ve anahtarlar' kilisenin ilk armaları olarak addedilmekte ancak 13. yüzyıldan itibaren kompozisyonunun değiştiği düşünülmektedir.²⁰

¹⁷ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 31.

¹⁸ Kilise heraldik geleneğinde Tiara ve anahtarları nitelemek için 'Insignia' denilmektedir. Bu nedenle çalışmada gerekli görülen yerlerde bu terim kullanılacaktır. Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 90.

¹⁹ Michael Francis McCarthy, *Armoria Pontificalium* (Darlinghurst: Thylacine Press, 2005), 7-8.

²⁰ McCarthy, *Armoria Pontificalium*, 7-8; Fox-Davies. *A Complete Guide to Heraldry*, 218-219.

Görsel 3 12. Yüzyılda Papalık Arması²¹Görsel 4 13. yılda Papalık Arması²²

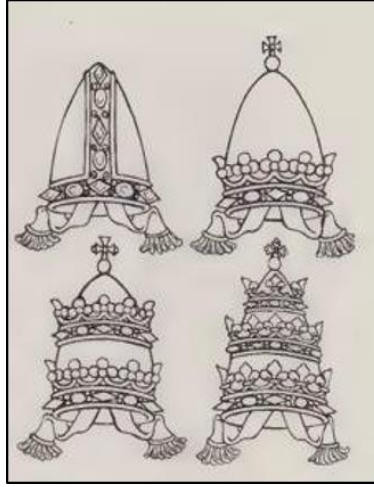
İkinci ihtilaf hususu ise insignia olarak ‘haç ve anahtarlar’ yerine ‘Tiara ve anahtarların’ kullanımının 12. değil 14. yüzyılda başladığına dairdir. Yaklaşık 1415 yılından itibaren “üç katlı taç olan Tiara’nın” Kilise arması olarak kullanıldığı düşünülmektedir.²³ Her halükarda en eski Papalık sembolünün “anahtarlar” olduğu kabul edilmektedir. Katolik Kilisesi armalarında yer alan bu anahtarların Matta 16:19’da ifade edildiği üzere ” Göklerin Egemenliği’nin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de

²¹ Kırmızı zemin üzerine haç ve dört anahtar yer almaktadır. McCarthy, *Armoria Pontificalium*, 7.

²² Haç ile bölünlenen her çeyrekte ikili anahtar formunda. McCarthy, *Armoria Pontificalium*, 7.

²³ McCarthy, *Armoria Pontificalium*, 8.

bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak.”²⁴ Petrus’a İsa tarafından verildiği kabul edilmektedir. Haç yerine Tiara’nın kullanılmasının resmileştiği 14. yüzyılda ise bu üç katlı tacın ilk versiyonunun bir miğfer olduğu ve eklenen katlarının İsa Mesih’in vekili olarak Papa’nın üstün otoritesine, öğretmenliğine ve başpiskoposluğuna karşılık geldiği düşünülmektedir.²⁵Böylece Katolik Kilisesi Orta Çağ döneminde Papalık armalarında Tiara kullanımıyla beraber Papa’nın dünyevi ve uhrevi lider oluşunu simgeleyen bir işareti armalara entegre etmiş olmaktadır.



Görsel 5 Tiara (Üç Katlı Taç) 'nın Oluşumu²⁶

Papalık armalarının resmileşmesinden sonra Katolik Kilisesi tarafından bu armaların kullanım kapsamı ve buna dair dini arma kanunundan (eklesiastik heraldik kanunu) da söz etmek mümkündür. Öncelikle kullanım sahalarından bahsetmek gerekirse Papalık heraldiği kapsamında armalar; mühürler, kalkanlar ve bayrakların yanı sıra kilise kapıları, kadeh gibi ibadet eşyaları, ruhbanların ayin kıyafetleri ile modern dönemde Vatikan devletinin bayrağında ve para ve pullarında kullanılmıştır.²⁷ Tarihsel süreçte şövalyelik müessesine dayalı armalardan farklı olarak Papalık armalarının kullanımının bu kadar geniş kapsamı olmasının temel sebebini ise meydana geliş kökenleri oluşturmaktadır.

²⁴ (Kutsal Kitap, 20 Mart 2026, Matta 16:19)

²⁵ McCarthy, *Armoria Pontificalium*, 62; Fox-Davies. *A Complete Guide to Heraldry*. 746.

²⁶ Üç katlı Tiara’nın ilk katını Papa 2. Nikhola(1059-1061); ikinci katı Papa 4. Boniface ve üçüncü katını ise Papa 12. Benedikt eklemiştir. McCarthy, *Armoria Pontificalium*, 9.

²⁷ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 35.

Zira Kilise armaları Papaların atanma ve kutsanmalarıyla elde ettikleri apostolik zincirin hiyerarşisi ile buna dayalı olan doktrinsel, litürjik, kanonik faktörlere dayalı armasal kökenleri içerisinde barındırmaktadır.²⁸ Bu bakımdan Papalık armaları seküler armalardan farklı olarak sadece Papa'nın kendisini ya da ailesini değil Kilise makamını temsil etmekte ve ayrıca Papa'nın devlet başkanı olarak görev yaptığı ülkelerde kişilere tanıdığı arma taşıma hürriyeti de onun dini otoritesini değil siyasi konumuna işaret etmektedir. Ayrıca dini arma hukukuna göre armanın kalkanının kendisi değil ona eşlik eden veya etrafını saran süslemeler önem arz etmektedir.²⁹ Bu kapsamda Papalık tarafından 19 Aralık 1644 yılında yayımlanan "Milantis Ecclesiae Regimini" isimli ilk arma yasasında Papa 10. Innocentius her bir bireyin aile armasına dokunmazken Papa 15. Benedikt ise bir din adamının kişisel armasına dokunulmamasına karar vermiştir.³⁰ Diğer taraftan kilise heraldik kanununa uygun olarak armaların tasarlanması ve kullanımı konusu da çeşitli esaslara dayandırılmıştır.³¹ Buna göre Papalık armaları tasarlanırken ilk kural metalin metal , rengin de renk üzerine getirilmemesi gerektiği prensibidir. İkincisiyse armada yer alan anahtarların modern dönemde kullanımını ifade eden ikili versiyonunda birinin altın (latince 'Or') diğersinse gümüş (latince 'Argent') renkte olması zorunluluğudur.³² Sembolik anlamlar içeren bu renklerin Kilise de kullanımlarında Latince adları tercih edilmiş; iki metal ve 5 ana renk şeklinde oluşturulan bu sistemle birlikte her renge bir anlam atfedilmiştir. İki metal olarak adlandırılan 'altın ve gümüş' çeşitli anlamlarda yorumlanmış ve Papalık heraldik geleneğinde altın daha çok "bilgelik, zenginlik, yüce gönüllülük, neşe, zihnin yüceliğini ve Güneş'i" simgelerken gümüş ise "Orta Çağ döneminde prenslere onur, sağlık ve Ay'ı" temsil eder biçimde kullanılmıştır.³³ Renklere gelindiğindeyse bunlardan ilki Geules olarak adlandırılan kırmızı renktir. Geules rengi mana olarak içerisinde "ateşi ve kraliyeti, ve Mars'ı" barındırır.³⁴ İkinci renk ise Azure olarak belirtilen gök mavisi olup bu renk da "hava, saflık, Meryem ve Jüpiter" anlamlarına gelmektedir.³⁵ Üçüncü renkse Sable diye bilinen siyahtır. Sable ise "beyazın yokluğu olarak nitelendirilen karanlığı, en eski rengi ve Satürn'ü" temsil etmektedir.³⁶

²⁸ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 43.

²⁹ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 46.

³⁰ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 82; Fox-Davies. *A Complete Guide to Heraldry*. 656-666.

³¹ James-Charles Noonan, *The Church Visible* (USA: Viking, 1996), 283.

³² Bruno Bernard Heim, *Or & Argent* (England: Van Duren, 1994), 16, 23-27.

³³ Heim, *Or & Argent*, 27-; Gerard Legh, *The Accedence Of Armorie* (London: Richard Totell, 1562), 19, 22-26.

³⁴ Legh, *The Accedence Of Armorie*, 28.

³⁵ Legh, *The Accedence Of Armorie*, 30.

³⁶ Legh, *The Accedence Of Armorie*, 32.

Dördüncü renk olan Verte ise yeşildir. Ve ”doğayı, kalbi ve Venüs’ü” nitelemektedir.³⁷ Sonuncu renk ise Purpure olarak bilinen mordur. Mor, heraldik geleneğinde “asilliği, inancı, İsa’yı ve Merkür’ü” sembolize etmektedir.³⁸ Bu renklerin ve iki metalin kombinasyonları Papalık heraldik geleneğinde oldukça önem arz etmiş ve heraldik kanununun inceleme sahasını oluşturmuştur. Armaların nasıl ve neye göre tasarlanması gerektiğine dair belirtilen ölçütlerin temelini teşkil eden bu unsurlar sayesinde dini armalarda kullanılan element ve renklerin semiyotik açıdan incelenebilmesini mümkün kılmıştır. Bu kapsamda bahsedilmesi gereken önemli konulardan birisini de dini armaların sembolleri oluşturmaktadır.

3. Dini Arma Sembolleri

Katolik Kilisesinde armaların Papalık makamına ve Papa’ya ait olduğunu belirten önemli sembollerin armalarda yer aldığı görülmektedir. Bu sembollerden ilkinin haç oluşturmaktadır.

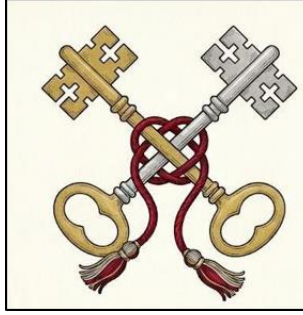
3.1. Haç

Papalık heraldik geleneğinde tartışma konusunu teşkil eden arma işaretlerinin başında gelmektedir. Bunun gerekçesini ise haç örnekliliği üzerinden, kullanılan Petrus’un anahtarları olarak bilinen anahtarların resmen arma olarak ne zamandan beri kullanılmaya başladığı ile Tiara ile olan ilişkisi sebebiyledir. Hangisinin önce geldiği hakkında birtakım iddialar oluşturulmuş öyle ki Roma İmparatorluğu döneminden itibaren bu anahtarların devletin arma işareti olarak sancak bayrağında(vexillum) kullanıldığının ve ardından Papa 3. Leo ile beraber Papalık sembolü olarak kullanılmaya başlandığının iddiası ihtilafa sebebiyet vermiştir. İhtilafın gerekçesini ise Doğu’ya karşı Batı’nın üstün olduğu şeklinde argüman ve siyasi-dini politik ortamın otorite ayrılığından kaynaklanmaktadır. Öyle ki haç sembolünün bayrakta arma olarak kullanımının Papa 3. Leo değil Papa 8. Benedikt ile başladığı kabul edilmiştir.³⁹ Böylece Hristiyan sancağında (vexillum christianum) haçın; Kilise sancağında(vexillum ecclesiae) Petrus’un anahtarlarının kullanıldığı ortaya konulmuştur. Bu kapsamda haç Papa armalarında doğrudan yer almamış; Petrus’un anahtarları ve Tiara kullanılmıştır.

³⁷ Legh, *The Accedence Of Armorie*, 35.

³⁸ Legh, *The Accedence Of Armorie*, 30; Pastoureau . *Heraldry: Its Origins and Meaning*, 45-47.

³⁹ Donald Lindsay Galbreath, *Papal Heraldry* (London: *Heraldry Today*, 1972), 1.

Görsel 6 Insignia Clavium Sancti Petri⁴⁰

3.2. Tiara

Papalık arma işaretlerinin en önemlilerinden birini teşkil eden “üç katlı taç” olan Tiara’nın kökenleri Suriye’ye kadar gitmektedir. Eski zamanlarda imparator ve kralların taktığı ucu sivri taça verilen “camelaucum” un onun prototipi olduğu tahmin edilmektedir.⁴¹ Ancak ilerleyen süreçte bu prototipe kimi eklemeler yapılarak ”Triregno” da denilen Tiara elde edilmiştir.

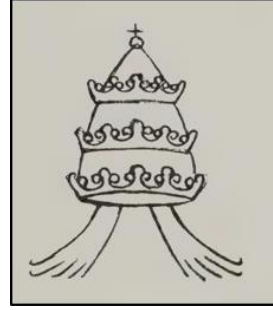
Tiara’nın rengi konusunda kesin bir netlik olamamakla birlikte genellikle argent olduğu düşünülmekte olup 13. ve 14. yüzyıllarda azure, geules, purpure; 15. yüzyılda ise sablenin kullandığı belirtilmektedir.⁴² Kalkanında dış süs olarak Tiara’yı ilk kullanan Papa ise 22. John (1316- 1334)’dur.⁴³

⁴⁰ Aziz Petrus’un Anahtar İşareti. Görseldeki anahtarlardan Or olanı yukarıya bakmakta ve bu anahtar Papalığın göklere kadar uzanan gücünü ve cenneti simgelemektedir. Argent olan anahtarsa Papalığın yeryüzündeki tüm inananlar üzerindeki gücünü sembolize etmektedir. Anahtarların dişleri haç şeklinde olup Papa’nın bu gücü Mesih’in ölümünden aldığına işaret etmektedir. Bu iki anahtarı bağlayan kırmızı ipse Matta 16:19’a atıfla Kilisenin bağlayıcılığına bir imadır. Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 54.

⁴¹ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 49.

⁴² Galbreath, *Papal Heraldry*, 18.

⁴³ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 52.

Görsel 7 Camelaucum⁴⁴Görsel 8 Tiara⁴⁵

Tiara Orta Çağ döneminden itibaren Papa'ya dair armalarda herhangi bir yazılı mottoya yer vermeden kullanılarak onun 'mutlak ve sessiz' otoritesini temsil etmiştir. Özellikle 2. Vatikan Konsiline kadar ki süreçte kullanılmıştır.

3.3. Mitre

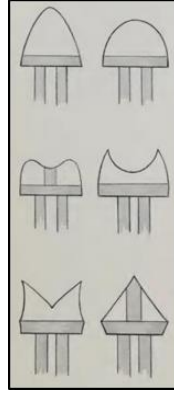
Tiara'nın sadeleştirilmiş bir versiyonu olan bu taç Papalık arma geleneğinde Tiara kullanmayan ve sadeliği tercih eden Papalar tarafından armalarında yer verilen ve kökenlerini Antik Roma'dan alan bir tür başlıktır. Antik Roma'da "infula" denilen ve beyaz renkte rahiplerin taktığı bir baş bandıdır. Bu nedenle "mitre" kelimesi Latince'de "baş bandı" anlamına gelmektedir.⁴⁶ Roma'da en erken mitre kullanımı 10. yüzyıldır.⁴⁷ Mitreler genellikle beyaz altından ve arkasına salınan or ve argent renkte iki kurdeleden müteşekkildir. Tarihsel süreç içerisinde türleri de oluşan Mitre'nin dizaynı da değişikliğe uğramıştır. Mitreler pastoral hizmeti temsil ettiklerinden 2. Vatikan Konsili sonrasında önemleri artmıştır.

⁴⁴ Galbreath, *Papal Heraldry*, 17.

⁴⁵ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 50.

⁴⁶ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 59.

⁴⁷ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 60.

Görsel 9 Mitre'nin Tarihi Süreçte Değişimi⁴⁸

3.4. Asa

Papalık heraldik geleneğinde arma işareti olarak kullanılan bir diğer unsur 'asa'dır. Litüjik kıyafette de önem arz eden asa, kişinin Kilise içerisindeki rütbesini göstermektedir. İki çeşit olan asanın "crozier" olarak ifade edilenini piskoposlar taşımakta olup bu İsa'nın çobanlığını simgelemektedirken Papa'nın taşıdığı ve ucunda haç bulunan asaya ise "ferula" denilmektedir. İsa'nın çobanlığına vurgu yapan ve pastoral hizmette önce çıkan "crozier" de vurgu şu latince ifadelerle açıklanmaktadır: "Collige sustenta stimula vaga, morbida lenta"⁴⁹ Bu nedenle Papalık armalarında doğrudan yer almasa da 2. Vatikan Konsili öncesi dönemde Kilisenin pastoral hizmete yaklaşımının sadece Piskoposlara has kılındığını göstermektedir.

3.5. Piskopos Şapkası

Papa'nın kendisi tarafından kullanılmasa da bu şapka daha çok kardinaller tarafından armalarda dış süsleme unsuru olarak kullanılmıştır. Kardinallerin kullandığı bu şapkaya "galero" da denmekte olup geules renkte ve yanlarında 15'erden 30 tane püskül(tassel) yer almaktadır. Kardinallere galeroyu veren isim ise Papa 4. Innocentius (1243-1254)'tur.⁵⁰ Püskül sayısını 30 olarak sabit-

⁴⁸ Mitreler Orta Çağ döneminde farklı şekillerde kullanılmışlardır. Ancak Papa'nın mitresinde temel fark üzerinde Tiara'da yer aldığı gibi Papa'nın otoritesi, öğretisi ve başpiskoposluğunu sembolize eden üç adet şeritin yer almasıdır. Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 62-63.

⁴⁹ Piskoposluk makamının, dağılan Hristiyan toplumu bir araya getirme (Colliga), zayıf düşene destek olma (Sustenta) ve hakikate yönelmekte ağır davranan hastaları, başboşları, yavaşları (vaga morida lenta) uyarma (Stimula) görevlerini ifade etmektedir. Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 64-65.

⁵⁰ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 68.

leyen ise 1832’de Kutsal Törenler Cemaati (Sacred Congregation of Ceremonies) olmuştur. Piskoposların galerosu ise verte, tassell sayısı ise iki yanda altı-şar olmak üzere 12 tanedir.⁵¹ Böylece Papalık armalarında galeroya yer veril-meyerek Papa’nın üstünlüğü vurgulanmaktadır.



Görsel 10 Kardinal Galerosu¹



Görsel 11 Piskopos Galerosu⁵²

3.6. Pallium

Papalık heraldiğinde önemli bir yer teşkil eden diğer bir sembol ise “pal-lium”dur. Hristiyanlığın ilk yüzyıllarından beri bilinen bu sembol Papa’nın en üstün pastoral gücün simgesi olduğuna, inananların ve ruhban sınıfının yönlendirme ve rehberliğinde görevli bir erk olduğunu sembolize etmektedir. Başlan-gıçta ruhban sınıfının kıyafetinde kullanılan pallium 15. yüzyıldan itibaren

⁵¹ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 70.

⁵² Heim, *Heraldry In the Catholic Chruch*, 56.

arma kalkanlarının dışına taşar şekilde armalarda da kullanılmaya başlanmıştır.⁵³ Armasında palliuma yer veren ilk Papa ise 16. Benedikt olmuştur.



Görsel 12 Papa 16. Benedikt'in Arması⁵⁴

4. Sede Vacante Uygulaması ve Aziz Malaki'nin Kehanetlerinin Geçerliliği Sorunsalı

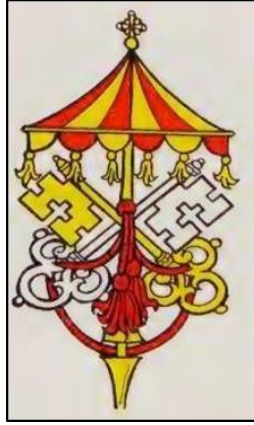
Kilise heraldik geleneğinde dini armaların özel bir türünü teşkil eden arma işareti ise Sede Vacante döneminde⁵⁵ kullanılan “pavillion ya da diğer bir isimle ombrellino” denilen şemsiye sembolüdür. Papa'nın ölümünün ardından onun makamının boş olduğunu belirtmek için şemsiye sembolü, Tiara'nın yerine getirilmektedir. Papaların hayatta oldukları dönemde arma unsuru olarak kullanılmayan pavillion'un varlığı ise sadece Sede Vacante dönemine hasır.⁵⁶

⁵³ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 71-73.

⁵⁴ Armasında Pallium yer almaktadır. Vatikan Web Sitesi "Papa 16. Benedikt'in Arması"(Erişim 20 Mart 2026)

⁵⁵ Sede Vacante, bir Papa'nın ölümünün ardından makamının yeni papa seçilinceye kadar boş olmasına binaen paylaşılan özel bir arma çeşitidir ve "boş makam" anlamına gelmektedir. Papa'nın ölümünün ardından onun armasındaki Tiara veya Mitre kaldırılarak yerine ombrellino denilen şemsiye getirilir.

⁵⁶ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 55.

Görsel 13 Sede Vacante Arması⁵⁷

Sede Vacante dönemde ombrellino'nun armada yer almasıyla birlikte bu durum yeni Papa seçilinceye kadar geçici süreliğine Kardinal Camerlengo denilen Vatikan sekreterinin resmi işlemleri yürüteceği anlamına gelmekte olup ayrıca armada yer alan Petrus'un anahtarları ile de Papalık makamının sürdürüldüğüne bir işarettir.⁵⁸

Görsel 14 Ombrellino⁵⁹

⁵⁷ McCarthy, *Armoria Pontificalium*, 10.

⁵⁸ McCarthy, *Armoria Pontificalium*, 10-11.

⁵⁹ İtalyanca "Gonfalone" olarak da bilinen "ombrellino" (şemsiye) eski dönemlerde Papa'nın gölgeliği olarak kullanılmıştır. Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 55.

Sede vacante döneminde Vatikan tarafından bu armalar devletin paralarına ve pullarına da basılmaktadır. Bu uygulamanın ilk örneği 1378 yılındadır.⁶⁰ Sede Vacante armalarında yer alan ombrellinonun rengi ise her zaman kırmızı ve sarı renktedir.⁶¹ Sede Vacante dönemlerinde konklavda yeni Papa seçilinceye kadar insanlar tarafından kardinallerden kimlerin Papa olabileceğine dair tahmin yürütülmesinin kehanete varan ismini ise tarihsel anlamda meşhur olan “Aziz Malaki’nin kehanetleri” oluşturmuştur. Aziz Malaki’nin kehanetleri 1529 yılında doğan Onuphrius Panvinius’a ait kehanetlerin bir araya getirildiği eserin adına verilen isimden gelmektedir. Panvinius, Augustinus tarikatına mensup, Roma’da kutsal yazılar üzerine lisans ve yüksek lisans eğitime sahip bir rahiptir. O, döneminde Floransa’ya yerleşmiş orada bir müddet skolastik teoloji dersleri verdikten sonra dünya tarihi, Roma antik eserleri, yazıtlar gibi pek çok sahada yayınlanmış olduğu eserlerle dönemin Papası 4. Pius ve İspanya Kralı 2. Philip tarafından himaye edilmiştir. Ancak sonraları nedeni bilinmeyen bir sebepten ötürü Kutsal Makamla yaşamış olduğu bir sorundan dolayı Roma’dan ayrılmış yerleşmiş olduğu Sicilya’da 1568 yılında 39 yaşındayken vefat etmiştir. Geriye bıraktığı eserlerinden en dikkat çekenini ise 1557 yılında Venedik’te basılan “Epitome Romanorum Pontificium Usque Ad Paulum4” adlı papalar tarihine dair kısa bir eseri olmuştur. Onun bu eserin özetini olarak yer verilen anonim yazarlı “epitome” denilen bir eserde papaların armalarına yer verilmiş ancak bu çalışmada verilen her arma bir tür kehanetle ele alınmıştır. Bu kapsamda çalışmada kimi kehanetlerde gelecek dönemlerde seçilecek olduğu tahmin edilen papaların adı yer almasa da alametleri nezdinde ülkesi, ailesi ve kardinal unvanı şeklinde betimlemelerle tasvir edilmiştir.⁶² Bu nedenle Kilise tarihinde seçilecek Papaların bu kitapta yazdığına dair bir kanaat oluşmuş ancak öte taraftan bunun gerçekliğinden kuşku duyan yazarlar tarafından eser döneminde kaleme alınan diğer eserlerle birlikte konumlandırılarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu konuda pek çok örnek yer almakta olduğundan burada sadece birkaçına değinilecektir. Bu örneklerden birisi Panvinius’un Papa 3. Innocentius’a (1198-1216) dair yaptığı tahmin olmuştur. Aziz Malaki’nin kehanetlerinde Papa 3. Innocentius’u işaret ettiğine inanılan kelime” comes signatius (conti-segni))” olmuştur. Yapılan yorumlamada Papa 3. Innocentius’un ailesinin kökenlerinin conti-segniye de içerisine alan conti soyu olduğu belirtilmiştir.⁶³ Diğer bir örnek ise Papa 6. Sixtus’a (1471-1484) dair kitapta sarf edilen ”piscator minorita(Minorit balıkçı)” ifadesine dairdir.

⁶⁰ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 36.

⁶¹ Galbreath, *Papal Heraldry*, 30.

⁶² M.J. O’Brien, *Prophecy Of St. Malachy*(Dublin: M.H.Grill&Son, 1880), 13-15.

⁶³ O’Brien, *Prophecy Of St. Malachy*, 38.

Buna göre Malaki kehanetleri Papa'nın bir balıkçının oğlu ve friar-minor denilen rahip olduğuna işaret etmektedir. Ancak bunun eleştirilmesinin temel nedeni o dönemde friar-minors rahiplerinin bulunmamasıdır.⁶⁴ Diğer bir örnek ise Papa 14. Gregory'e (1590-1591) dairdir. "Ex antiquitate Urbis (eski bir şehirden)" ifadesinin Papa olması beklenen dönemin kardinali Simonelli'ye yönelik oluşturulmuş olduğu ancak Kardinal Simonelli yerine Kardinal Nicholas Sfondrati seçilince yapılan yorumda değiştirilerek Kardinal Nichola'nın 400 yıllık Milano şehrinden olduğu ve bu şehrin de eski olduğu şeklinde yorum değişikliğine gidildiği iddia edilmiştir. Öyle ki kehanetlerin Katolik Kilisesince reddedilmesinde diğer bir sebep ise farklı papalara ait kehanetlerin yerleri değiştirildiğinde kehanetlerin yeni papalara da uygun hale gelecek şekilde yorumlanabilmesi olmuştur.⁶⁵ Bu kapsamda Aziz Malaki'nin Kehanetleri papalık arma tarihinde Papaların arma dizaynlarında kullanacakları sembolleri önceden tahmin ederek seçilecek Papa'nın kim olacağına dair bir tür arma kehaneti eseri olarak görülmektedir.

5. 2.Vatikan Konsili'nin Armaların Kullanımına Etkisi

Katolik Kilisesinin 21. Ekümenik konsili olan 2. Vatikan Konsili Papa 23. John'un ilk defa 1957'de zikrettiği⁶⁶ ve bir tür yenilenme hareketi, Kilisenin modern dünyaya taşınmasını ifade eden "aggiornamento"⁶⁷ kavramıyla gündeme gelen ve resmi manada 1962-1965 yılları arasında gerçekleştirilen önemli bir konsildir. Konsilin gerçekleştirilmesi için dört amaç belirleyen Papa 23. John bunları; Kilisenin bilinci, yenilenmesi, Hristiyan birliği ve modern dünya ile diyalog şeklinde belirtmiş⁶⁸ bu kapsamda kilisede asırlardır mevcut bulunan geleneksel egemenlik iddiasından ziyade inananlara yakın bir pastoral hizmetin benimsenmesi gerektiğini savunarak kilisede sadeleşmenin gerçekleşmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Onun benimsediği bu perspektif neticesinde Papalık heraldik geleneğinde de birtakım yeniliklere gidilmiştir. Bunlardan ilkinin 1956 yılında Vatikan devlet sekreterliği tarafından yayınlanan "N.364118 genelgesi (directive)" teşkil etmektedir. Bu genelgenin yayınlanmasında amaç kardinaller, piskoposlar gibi ruhban sınıfındaki kişilerin ve kurumların kendi armalarını, mühürlerini nasıl ve neye göre tasarlayabileceklerine yöneliktir. Bu

⁶⁴ O'Brien, *Prophecy Of St.Malachy*, 57.

⁶⁵ O'Brien, *Prophecy Of St. Malachy*, 75, 109-110.

⁶⁶ Frank J. Coppa, *The Modern Papacy Since 1789*(New York: Longman, 1998), 212.

⁶⁷ Ali İsmail Güngör, *Vatikan, Misyon ve Diyalog*(İstanbul: İlgi, Kültür ve Sanat, 2016), 79.

⁶⁸ Coppa, *Modern Papacy Since 1789*, 225.

genelge ile birlikte kardinallerin ve piskoposların galerolarında yer alan püsküllere(tassel) bir sınırlandırma getirilerek kardinaller için 30; piskoposlar içinse 12 şeklinde belirlenmiştir. Ayrıca piskoposların armalarında yer alan soyluluk ünvanlarını (kont,prens vs.) kullanmalarını da yasaklamıştır.⁶⁹ Papa 23. John’dan bayrağı devralan halefi Papa 6. Paul’da bu kapsamda Kilisenin yenilenmesi hususunda selefini izlemiştir.⁷⁰ Öyle ki o da Papa 23. John gibi ‘aggiornamento’ kapsamında Kilise de yenilenme ve sadeleşmeyi savunmuş ve Papalık heraldiği hakkında kimi düzenlemelere giden dokümanlar yayınlamıştır. Bunlardan ilkinin 21 Haziran 1968 yılında Kutsal Ayinler Kongregasyonu’nun (Sacred Congregation for the Rites) yayınladığı talimatname (instructio) olan “Pontificalis Ritus”tur.⁷¹ Bu talimatname ile piskoposluk insigniaları sadeleştirilmiş ve heraldik tasarımların Orta Çağ da kullanıldığı şekilde süslü tasarımlarından arındırılıp pastoral bir hüviyete bürünmesi sağlanmıştır. Ayrıca Pontificalis Ritus, Papa 6. Paul’un Tiara yerine Mitre’nin kullanımını öne çıkaran düzenlemelerini de içermektedir.⁷² Bu talimatnamenin yanı sıra Papa 6. Paul tarafından 28 Mart 1969’da yayınlanan önemli diğer bir belge de “Ut Sive Sollicite”dir.⁷³ Bir tür talimatname olan “Ut Sive Sollicite” kardinal, piskopos, ve prelatların giysileri, ünvanları ve armaları hakkında bilgilere yer vermektedir. Bu belgenin armalar hakkındaki bölümünde “Kardinallere ve Piskoposlara bir arma kullanma hakkı verilir. Bu armaanın tasarımı , armacılık kurallarına göre çizilmeli ve basit ve net olmalıdır. Pastoral asa ve Mitre armalardan çıkarılmalıdır.”⁷⁴ şeklinde olup böylece Papaların Tiara kullanımlarına dair yapılacak düzenlemelere temel hazırlanmış olmaktadır. Zira Mitre’nin kullanımının kardinaller ve piskoposlar için yasaklanması Papaların Mitre’yi armalarında kullanan tek erk olmalarının önünü açmak içindir. Böylece 2. Vatikan Konsili sonrası Kilise pastoral bir hizmete yönelmiş olmaktadır.

6. Papalık Arma ve Mottolarının Multimodal Analizi

Katolik Kilisesi heraldik geleneğinde armaların içerisinde dini bir mesajı ve Papa’nın kendisine ya da ailesine dair bilgileri barındırdığı bilinmekte ve bu genellikle erken dönemlerde sadece semiyotik yöntemle tasvir edilmektedir. Ancak 2. Vatikan Konsili’nin getirmiş olduğu armalarda sadeleşmeye ve pastoral hizmete yönelik açılan kapının ardından bu husus Papa 16. Benedikt ve

⁶⁹ Noonan, *The Church Visible*, 476-477.

⁷⁰ Noonan, *The Church Visible*, xii-xiii.

⁷¹ Noonan, *The Church Visible*, 487.

⁷² Noonan, *The Church Visible*, 369-370.

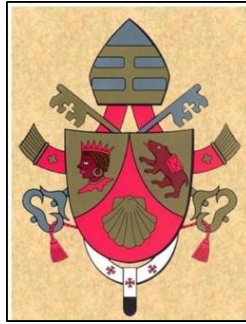
⁷³ Noonan, *The Church Visible*, 496.

⁷⁴ Ut Sive Sollicite (Erişim 20 Mart 2026)

Papa Francis gibi isimlere de aksetmiştir. Bu kapsamda heraldik gelenekte kendisine yer bulan “motto” kavramının ne olduğundan bahsedildikten sonra adı geçen papaların armalarının multimodal denilen görsel ve yazılı değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır.

Öncelikle Kilise tarihinde motto denilince akla gelen ilk prensip seküler armalarda kalkanın üzerinde yer alan ve genellikle savaşa dair anlatımları ve soyu içeren anlatıların görsel olarak aktarılmasıdır. Bir tür mesaj niteliğini taşıyan bu mottolar armorial sahada kişinin zihniyetini, dinsel aidiyetini ve hayat idealini yansıtır tarzda unsurlar içermektedir.

Dini armalar kapsamındaysa mottolar genellikle Kutsal Kitap’tan yapılan bir alıntıyı sade, özlü ve mümkün olduğunca 3 ya da 4 kelimeden oluşacak şekilde Latince yazılardan teşekkül etmiştir.⁷⁵Bu erken dönem semiyotik unsurlara eklenen yazılı ifadeler ise Papa Francis dönemine kadar impresa denilen kişisel tercih ve unvan unsuru olarak tercihen kimi armalarda kendisine yer edinmiştir. Devise denilen arma ile mottonun bir araya gelmesi ise resmi manada Papa Francis ile birlikte başlamıştır. Dolayısıyla armalarda yazılı bir mesaj olarak mottonun resmi manada görüldüğü ilk Papa Francis olmuştur. Bu kapsamda mottoların hangi dilde olacağına da Papa karar vermekte olup her zaman Latince olmaları zorunda değildir. İstenirse Almanca, İngilizce, İspanyolca, Portekizce gibi dillerde de motto oluşturulabilir.⁷⁶Ancak genellikle Papalık makamı tarafından mottolar Latince seçilmektedir. Bu kapsamda inceleyebileceğimiz armalardan ilki Papa 16. Benedikt’in armasıdır.



Görsel 15 Papa 16. Benedikt’in Arması⁷⁷

⁷⁵ Heim, *Heraldry in the Catholic Church*, 80; Pastoureau . *Heraldry: Its Origins and Meaning*, 71.

⁷⁶ Noonan, *The Church Visible*, 195.

⁷⁷ Vatikan Web Sitesi. “Papa 16. Benedikt’in Arması” (Erişim 20 Mart 2026)

Papalık makamına gelen Papalar genellikle ailelerine ait ya da Kardinal oldukları dönemde edinmiş oldukları armaları bazen olduğu gibi bazen de küçük farklarla kendilerine Papalık arması olarak almaktadırlar. Bu isimlerden bir tanesi olan Papa 16. Benedikt'in seçtiği arması incelendiğinde de bu durum yakından görülebilmektedir. Multimodal analizin ilk basamağını oluşturan unsur armanın "blazon" terimiyle nitelendirilen imgelerini ve bu imgelerin manalarını incelemek üzerinedir. Papa 16. Benedikt döneminde yazılı mottolar resmi manada armaya yerleştirilmediği için multimodal analizin ikinci basamağı olan mottonun incelenmesi üzerine değerlendirmeler Papa Francis ile birlikte yapılacaktır. Bu kapsamda Papa 16. Benedikt'in blazonunda göze çarpan ilk detay kalkanında kullandığı renklerin geules ve or renkte oluşudur. Bu ana renklerin yer aldığı kalkanın yan cephelerindeki yarım daire şeklinde kısımlara ise "chape" yani "pelerin" denilmektedir. Dini bir sembol olan pelerin Papa'nın manastır ya da tarikat geleneğinden ilham alan bir hayatının olduğunu simgelemektedir. Zira Dominiken tarikatı tarafından da yarım daire şeklinde pelerinler kalkanlarda kullanılmakta ancak renkleri or değil argent ve sable olarak seçilmektedir. Papa 16. Benedikt'in armasındaysa bu pelerinler onun Benediktin tarikatı geçmişine vurgu yapmaktadır. Diğer arma işaretleri olan deniz tarağı kabuğu, Faslı başı ve kahverengi ayı figürleri ise onun kardinallik yaptığı Mü-nih ve Freising başpiskoposluklarına işaret etmektedir. Bunlardan deniz kabuğu tarağı hakkında Aziz Augustinus'a atfedilen bir efsane bulunmaktadır. Efsaneye göre küçük bir çocuk deniz suyunu kumdaki bir deliğe doldurmaya çalışırken Augustinus durumu fark edip çocuğa ne yaptığını sormuş çocuk da yapmaya çalıştığı eylemin işe yaramadığından bahsetmiştir. Ancak bu durum Aziz Augustinus nezdinde teolojik bir yoruma gidilerek sınırlı insan aklının sınırsız Tanrı'yı tanımasında bir tür anlayış geliştirme çabası olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle Papa 16. Benedikt bu sembolü armasında kullanmıştır. İkinci bir sembol olan Faslı başı ise onun görev yapmış bulunduğu Freising başpiskoposluğunun eski amblemi olması nedeniyledir. Üçüncü sembol olan ve üzerinde eyer taşıyan ayaktaki ayı ise bir anlatıya göre Freising'in ilk piskoposlarından Aziz Corbinian'dan(680-730) gelmektedir. Aziz Corbinian Roma'ya doğru atıyla beraber gerçekleştirdiği hac yolculuğunda bir gün bir ormandan geçerken bir ayıyla karşılaşmış ve ayı ona saldırarak atını parçalamıştır. Öyle ki o anda bir mucize gerçekleşmiş ve aziz bu ayıyı sakinleştirip eğiterek kendi yüklerini onun sırtına yükleyerek Roma'ya kadar taşımıştır. Alegorik manada yorumlanan bu anlatıya göre Papa 16. Benedikt ayıyı kendisi ; yükü de piskoposluğu olarak yorumlamış ve bu nedenle armasında yer vermiştir. Bu kapsamda Tanrı'ya hizmet ve ilahi lütf kavramlarına odaklanan Papa 16. Benedikt arma konusunda 2. Vatikan Konsili kararlarını izleyerek bir sadeleştirmeye yönelmiş

ve Tiara yerine Mitre'yi ve kalkanında da palliumu veren ilk Papa olmuştur.⁷⁸ Papa 16. Benedikt'in ardından Papalık heraldik geleneğinde önemli isimlerinden birisi de Papa Francis'dir.



Görsel 15 Papa Francis'in Arması⁷⁹

Papa Francis'in arması da tıpkı Papa 16. Benedikt gibi piskoposluk zamanında sahip olduğu armanın nüans değişiklikleriyle kabul edilmiş halidir.

Papa Francis'in blazonun da dikkati çeken sembollerden ilki Mitre'nin kullanılmasıdır. Ayrıca papalık heraldik geleneğinde başat unsur olan anahtarlar da yer verilmekte olup kalkan rengi olarak azureyi seçmiştir. Azure üzerinde ise büyük harflerle "IHS" yazmakta ve bu yazının altında da üç çivi yer almaktadır. Kalkanın alt kısımlarında ise bir yıldız ve Hint sümbülü yer almaktadır. Buna göre azure ve yıldız Meryem'i simgelemek; çiçek ise evrensel kilise koruyucusu olarak kabul edilen ve İspanyol ikonografisinde elinde asma yaprağı ile sembolize edilen St. Joseph'e dayanmaktadır. "IHS" Papa Francis'in içerisinde bulunduğu Cizvit tarikatını ve bu yazının altında yer alan çiviler ise İsa'nın kendisini sembolize etmektedir.⁸⁰ Papa Francis'in armasında önemli bir ayrıntı da mottounun resmi manada yer alıyor oluşudur. Papa Francis motto olarak "Miserando Atque Eligendo (Merhamet ederek ve seçerek)"'ı armasında kullanmayı seçmiştir. Onun bu ifadesi Venerable Bede'nin 21. Vazından gelmektedir. Papa Francis'in aktardığına göre 17 yaşında iken dini bir tecrübe yaşamış ve kalbinin Tanrı'nın merhametiyle dolduğunu hissetmiştir. Bu nedenle kendisine arma olarak bu mottoyu almıştır.⁸¹ Papa Francis ile başlatılan armalara motto eklenilmesi hususu Papa 14. Leo tarafından da benimsendiği görülmektedir.

⁷⁸ Vatikan Web Sitesi. "Papa 16. Benedikt'in Arması."

⁷⁹ Vatikan Web Sitesi. "Papa Francis'in Arması" (Erişim 20 Mart 2026)

⁸⁰ Vatikan Web Sitesi. "Papa Francis'in Arması".

⁸¹ Vatikan Web Sitesi. "Papa Francis'in Arması".

Görsel 16 Papa 14. Leo'nun Arması⁸²

Papa 14. Leo'nun arması multimodal açıdan değerlendirildiğinde blazon kısmı hakkında göze çarpan ilk hususu Papa 16. Benedikt'ten itibaren sürdürülen Mitre geleneğinin onun armasında da yer alıyor olması oluşturmaktadır. Kalkanına gelindiğindeyse ikiye bölümlendiği ve argent ile azure renklerinde zemin renklerine sahip oldukları ve azurenin üzerinde bir fleur-de-lis'in⁸³ argentin üzerinde ise geules renge bir kitabın üzerinde okla delinmiş yanan bir kalbin yer aldığı görülmektedir. Kalkanda yer alan azure bölümü üzerindeki fleur-de-lis ise birlikte Meryem'i temsil etmekteyken argent kısmında yer alan kalp ve kitap ise Papa 14. Leo'nun önceden yer aldığı Augustinus tarikatını temsil etmektedir. Kitap; Kutsal Kitabı; yanan okla vurulmuş kalp ise Aziz Augustinus'a atfedilen "Sagittaveras tu cor meum charitate tua (Beni sevginle kalbinden vurdun)"⁸⁴ karşılık gelmektedir. Dolayısıyla motto da yer alan sözler de Aziz Augustinus'a ait olup onun Mezmurlar 128 üzerine yaptığı bir vaaz yorumundan hareketle "In Illo Uno Unum (Tek Mesih'te Biriz)" ifadesine dayanmaktadır.⁸⁵ Sonuç itibarıyla papalık armalarında kullanılan her sembol bir mana içerdiği gibi Papa Francis ile birlikte başlayan armalarda motto kullanımıyla da Kilise, inananlara yönelik yürüteceği pastoral ve politik siyasetin nasıl olacağını bu arma ve mottolar üzerinden ilan etmiş olmaktadır.

⁸² Vatikan Press. "Papa 14. Leo'nun Arması". (Erişim 20 Mart 2026).

⁸³ Fleur-de-lis; doğada var olmayan armorial bir çiçektir. Bu çiçek Orta Çağ boyunca aydınlanmanın ve haça benzeyen kollarıyla Tanrı'nın bir sembolü olarak görülmüştür. Aynı zamanda saflığın sembolü olarak Meryem'i de içermiştir. J.E. Cirlot, *A Dictionary Of Symbols* (London: Taylor & Francis, 2001), 109; Pastoureau, *Heraldry: Its Origins and Meaning*, 98-100.

⁸⁴ Vatikan Press. "Papa 14. Leo'nun Arması".

⁸⁵ VatikanPress, "Papa 14. Leo'nun Arması".

Sonuç

Papalık heraldik geleneği üzerine yapılan bu inceleme, Vatikan'ın görsel dilinin yüzyıllar içerisinde geçirdiği radikal yapısal dönüşümü ve teo-politik stratejilerini gözler önüne sermektedir. Orta Çağ'ın feodal dünyasında bir güç göstergesi olarak şekillenen ve sadece görsel imgelerle yetinen Papalık armaları, o dönemin okuma-yazma bilmeyen kitlelerine karşı "sessiz bir otorite" kurma amacı taşımaktaydı. Bu dönemde armalar, rütbe bildiren ve alenen yazı içermeyen yapısıyla mutlak egemenliğin semiyotik birer dışavurumu olmuştur. Bu noktada, popüler kültürde geniş yer bulan Aziz Malaki kehanetlerinin aksine, bu armaların mistik birer şifre değil, Kilise'nin kurumsal kimliğini ve teolojik duruşunu yansıtan teknik birer iletişim aracı olduğu netleştirilmelidir. Ancak 2. Vatikan Konsili ile başlayan *aggiornamento* (yenilenme) süreci, bu kapalı sembolizmin yerini daha erişilebilir ve şeffaf bir iletişim diline bırakmasını sağlamıştır. Bu süreçteki en radikal değişim, dünyevi hâkimiyeti simgeleyen üç katlı taç olan Tiara'dan, piskoposluk hizmetini ve tevazuyu temsil eden Mitre'ye geçişle somutlaşmıştır. Papa 16. Benedikt ile başlayan bu estetik sadeleşme, Papa Francis ile birlikte armalara resmi birer motto (sözel beyan) eklenmesiyle yeni bir boyuta taşınmıştır. Artık Papalık armaları sadece birer statü sembolü değil; imge (arma) ve sözün (motto) bütünleştiği, ruhani bir mesajın ve teolojik bir duruşun yansıtıldığı multimodal bir iletişim aracıdır. Sonuç olarak; Papalık heraldiğindeki bu evrim, Kilise'nin mutlak otorite iddiasından vazgeçerek, modern dünyayla diyalog kuran ve inananlarına hizmet odaklı bir kimlik sunan kurumsal bir yeniden tanımlama çabası olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Cirlot. J.E. *A Dictionary of Symbols*. London: Taylor&Francis. 2001.
- Coppa. Frank J. *The Modern Papacy Since 1789*. New York: Longman. 1998.
- Dennys, Rodney. *The Heraldic Imagination*. London: Barrie & Jenkins, 1975.
- Fox-Davies, Arthur Charles. *A Complete Guide to Heraldry*. London: Bloomsbury Publishing, 2016.
- Galbreath. Donald Lindsay. *Papal Heraldry*. London: Heraldry Today. 1972.
- Güngör. Ali İsmail. *Vatikan, Misyon ve Diyalog*. İstanbul: İlgi, Kültür ve Sanat. 2016.
- Heim. Bruno Bernard. *Heraldry In The Catholic Church*. UK: Van Duren. 1978.
- _____. *Or&Argent*. England: Van Duren. 1994.
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 20 Mart 2026) <https://kutsalkitap.info.tr/?q=Mat.16>.
- Kress, Gunther - van Leeuwen, Theo. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. 2. Basım. London: Routledge, 2006.

- Legh.Gerard.*The Accedence of Armorie*. London: Richard Tottel.1562.
- Martin.Jacques. *Heraldry In The Vatican*. England: Van Duren.1987. McCarthy.
- Michael Francis. *Armoria Pontificalium*. Darlington:Thylacine Press.2005.
- Neubecker, Ottfried. *Heraldry: Sources, Symbols and Meaning*. London: Black Cat Publishing, 1988.
- Noonan.James-Charles. *The Church Visible*. USA:Viking.1996.
- O'Brien.M.J.*Prophecy Of St.Malachy*.Dublin:M.H.Grill&Son.1880.
- Pastoureau, Michel. *Heraldry: Its Origins and Meaning*. London: Thames & Hudson, 1997.
- Ut Sive Sollicite. (Erişim 20 Mart 2026)
<http://www.shetlersites.com/clericaldress/utsivesollicite.html>
- VatikanPress. (Erişim 20 Mart 2026) 83
<https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2025/05/14/250514b.html>.
- Vatikan Web Sitesi. (Erişim 20 Mart 2026) <https://www.vatican.va/content/vatican/en.html>.



Modern Dönemde Dini Ahlak ve Şiddetsizlik: Gandhi ve Halide Edib Adıvar Örneği

Müberra KESKİN YILMAZ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü

[muberrakeskin48@gmail.com], Orcid ID: 0009-0000-3453-0227



Öz: Modernite, geleneksel değerleri sorgularken din ve ahlâk ilişkisini yeniden tartışmaya açmıştır. Bu bağlamda, sömürgecilik, savaşlar ve siyasal krizlerle şekillenen modern çağda din, çoğu zaman şiddetle ilişkilendirilmiş; kamusal alandaki ahlâkî rolü tartışmalı hâle gelmiştir. Ancak Mahatma Gandhi ve Halide Edib Adıvar, dinî ahlâkî şiddeti meşrulaştıran bir unsur değil, onu sınırlayan ve dönüştüren bir ilke olarak ele almışlardır. Gandhi'nin Hinduizm'den beslenen “Ahimsa” (zarar vermeme) ve “Satyagraha” (hakikat gücü) kavramları, siyasal mücadeleyi etik ve vicdani sorumlulukla bütünleştirirken, şiddetsizliği toplumsal direnişin merkezi kılmıştır. Halide Edib ise Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde edindiği deneyimlerle, İslam'ın merhamet ve adalet ilkelerini modern ahlâk felsefesiyle buluşturmuş; şiddetsizliği Doğu toplumları için etik ve siyasî bir imkân olarak yorumlamıştır. Halide Edib Adıvar'ın Hindistan gözlemleri ve Mahatma Gandhi'ye dair değerlendirmeleri, dinî ahlâk ile toplumsal direniş arasındaki bağı açık biçimde ortaya koyar. Bu çalışma, Mahatma Gandhi ve Halide Edib Adıvar'ın düşüncelerini karşılaştırmalı bir perspektifle ele alarak, modern dönemde dinî ahlâkın şiddetsizlik ekseninde nasıl yeniden yorumlandığını göstermeyi amaçlamaktadır. Araştırma, metin incelemesi yöntemi çerçevesinde Halide Edib'in Hindistan seyahat yazıları ile Gandhi'nin temel düşüncelerini karşılaştırmalı olarak ele alarak, dinin yalnızca kimlik veya ideoloji üretmekle sınırlı olmadığını; aynı zamanda barışçıl direnişin etik ve ahlâkî temellerini inşa edebileceğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, dinler tarihi ve modern etik tartışmalarına disiplinlerarası bir katkı sunmakta ve dinî metinlerin çağdaş toplumsal ve siyasal sorunlar karşısında yeniden yorumlanabilirliğini vurgulayarak, şiddetsizlik düşüncesinin güncel etik referans değerini güçlendirmektedir. Bu bildiri, iki farklı coğrafya ve inanç dünyasından gelen bu iki entelektüelin, şiddeti reddeden ahlâkî duruşlarının benzerliklerini ve özgünlüklerini analiz ederek; dinin şiddeti meşrulaştıran bir araç değil, barışı tesis eden bir vicdan mekanizması olabileceğini tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinî Ahlâk, Şiddetsizlik, Mahatma Gandhi, Halide Edib Adıvar, Modernite.

Giriş

Modernite, insanlık tarihinin en büyük paradokslarından birini bünyesinde barındırır. Bir yandan akıl, bilim ve özgürlük idealleri yükselirken; diğer yandan sömürgecilik, dünya savaşları ve kitlesel şiddet sarmalı modern çağın karanlık yüzünü oluşturmuştur. Bu süreçte din, seküler anlatılar içinde ya kamusal alandan dışlanmış ya da şiddeti meşrulaştıran bir araç olarak tasvir edilmiştir. Oysa dinî ahlâkın yalnızca dogmatik bir sistem değil, aynı zamanda toplumsal dönüşümün yapıcı bir gücü olabileceğini gösteren örnekler de vardır. Mahatma Gandhi ve Halide Edib Adivar, farklı kültürel ve dinî zeminlerden gelmelerine rağmen, şiddetsizliği bir vicdan mekanizması olarak yorumlamış ve modern dönemde dinî ahlâkın yeniden düşünülmesine katkı sunmuşlardır. Modern dönemde dinî ahlâkın şiddetsizlik ekseninde yeniden yorumlanması, yalnızca Gandhi ve Halide Edib örnekleriyle sınırlı değildir. Batı düşüncesinde Tolstoy'un pasif direniş anlayışı, Martin Luther King' in sivil haklar mücadelesi de aynı etik çizgide değerlendirilebilir. Bu örnekler, şiddetsizliğin farklı kültürlerde ortak bir vicdan dili olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla bu çalışma, modern dönemde dinî ahlâkın şiddetsizlik ekseninde nasıl yeniden yorumlandığını göstermeyi amaçlamaktadır.

Aydınlanma sonrası dönemde dinin kamusal alandan geri çekilmesi, ahlâkın yalnızca akla ve dünyevi temellere dayandırılması çabasını beraberinde getirmiştir. Ancak Max Weber'in "dünyanın büyüünün bozulması" ifadesiyle işaret ettiği süreç, modern insan için bir anlam krizini ve etik boşluğu da doğurmuştur.¹ Bu kriz, özellikle 20. yüzyılın başında sömürgecilik ve siyasal bağımsızlık mücadeleleriyle daha görünür hâle gelmiş; Hindistan ve Türkiye gibi köklü medeniyetlerin modern dünya ile kurduğu temas, yalnızca siyasî bir bağımsızlık arayışı değil, aynı zamanda etik bir kimlik inşası olarak da okunmuştur.

Bu bağlamda Gandhi, Hinduizm'in kadim metinlerinden beslenen Ahimsa ve Satyagraha kavramlarıyla siyasal mücadeleyi etik sorumlulukla bütünleştirmiştir. Onun için şiddetsizlik, pasif bir tutum değil; cesaret, sabır ve fedakârlık gerektiren aktif bir direniş biçimidir. Halide Edib ise Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hem edebiyat hem de siyaset sahnesinde şiddetsiz direnişin temsilcisi olmuştur. Onun söylemleri, halkı işgale karşı silahlı mücadeleye değil, vicdanî kararlılık ve ahlâkî sorumlulukla direnmeye çağırmıştır. Bu yaklaşım, Gandhi'nin Ahimsa felsefesiyle dikkat çekici bir paralel-

¹ Max Weber, *Bilim Olarak Meslek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 30.

lik taşır: şiddet yerine bilinç, nefret yerine merhamet, baskı yerine vicdan ön plana çıkarılmıştır. Halide Edib'in düşünce dünyası, İslam'ın merhamet ve adalet ilkelerini modern etik anlayışla buluşturmuş; şiddetsizliği Doğu toplumları için hem etik hem de siyasi bir imkân olarak değerlendirmiştir.

Literatürde Gandhi ile Halide Edib Adıvar'ın dinî ahlâk anlayışlarını şiddetsizlik ekseninde karşılaştırmalı olarak ele alan çalışmaların sınırlı olması, bu araştırmanın temel gerekçesini oluşturmaktadır. Gandhi üzerine çok sayıda çalışma yapılmış, onun *Ahimsa* ve *Satyagraha* felsefesi geniş biçimde incelenmiştir. Halide Edib üzerine de edebiyat ve siyaset bağlamında araştırmalar, vardır. Ancak bu iki figürün şiddetsizlik anlayışlarının karşılaştırmalı olarak ele alınması, dinler tarihi literatüründe yeterince işlenmemiştir. Oysa bu karşılaştırma, dinî ahlâkın farklı kültürlerde nasıl benzer etik sonuçlara ulaşabileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

Bu çalışmanın amacı, Gandhi ve Halide Edib'in şiddetsizlik anlayışlarını karşılaştırmalı bir perspektifle incelemek ve dinî ahlâkın modern dönemde nasıl yeniden yorumlandığını ortaya koymaktır. Çalışma, Gandhi'nin *Ahimsa* ve *Satyagraha* kavramlarını, Halide Edib'in vicdan temelli direniş anlayışıyla birlikte değerlendirerek, iki farklı kültürün ortak etik arayışını görünür kılma-yı hedeflemektedir.

Yöntem olarak, Gandhi'nin yazıları ve siyasi eylemleri ile Halide Edib'in söylemleri ve tarihsel faaliyetleri metin incelemesi yöntemiyle karşılaştırılmıştır. Bu karşılaştırma, dinî ahlâkın şiddetsizlik üzerinden nasıl yeniden anlamlandırıldığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın önemi, dinî ahlâkın modern dünyada yalnızca dogmatik bir sistem değil, toplumsal dönüşümün vicdanî ve etik temellerini inşa eden bir güç olarak değerlendirilebileceğini göstermesidir. Gandhi ve Halide Edib'in düşüncelerini yan yana getirmek, dinler tarihi literatürüne özgün bir katkı sunmakta; şiddetsizlik ve ahlâk arasındaki ilişkiyi disiplinlerarası bir bakışla yeniden tartışmaya açmaktadır.

1. Mahatma Gandhi ve Şiddetsizlik

Gandhi 1869 yılında Hindistan'ın batısındaki Porbandar'da doğmuş ve gelenek gereği 13 yaşında evlenip 4 erkek evlat babası olmuştur. Hukuk okumak için İngiltere'ye gitmiş ve Hindistan'a döndüğünde avukat olarak başarısız olunca Güney Afrika'ya gitmiştir. Orada başarılı bir avukat olunca Hintlilere yönelik ayrımcılıkla mücadeleyle başlamış ve sivil direniş hareket-

lerini örgütlemiştir. 1915'te Hindistan'a dönerek milliyetçi hareketin öncülerinden biri olmuş, şiddetsiz direniş anlayışıyla öne çıkmıştır.²

Şiddet kavramı sadece fiziksel müdahale ile sınırlandırılmaz. Bir kişinin ahlâkî olmayan bir kelime kullanması, imalı bir şekilde bakması, başka bir kişinin duygularını incitmesi, onun bedenine ya da eşyalarına zarar vermesi de şiddet davranışıdır. Şiddet sadece silahla birini yaralama/öldürmeyi değil, aynı zamanda bir kişiye kızmayı ve bağırma da kapsar. Fiziksel şiddet eylemleri açık olmasına rağmen duygusal şiddet yaşamımızın birçok alanına gizlice girer. Saygısız, küçük düşürücü, aldatıcı ya da gözdağı verici kelimeler, bakışlar ve imalar bizim duygularımızı incitebilir.³

Yukarıda verilen tanım Gandhi'nin hayatında karşılaştığı ayrımcılık ve zorbalıklarla doğrudan ilişkilidir. Şiddet kavramının yalnızca fiziksel saldırı ile sınırlı olmadığı, bireyin onurunu ve özgürlüğünü zedeleyen farklı biçimlerde ortaya çıkabileceği düşünüldüğünde, Gandhi'nin çocukluk ve gençlik yıllarında yaşadığı deneyimler bu tanıma somutlaştırmaktadır. Öğrencilik döneminde bir cumartesi günü hava koşullarının ve saatinin yanıltıcı etkisi nedeniyle okula geç kalan Gandhi, geç kalma sebebinin öğretmenine açıklamış; ancak öğretmeni bu gerekçeyi inandırıcı bulmamış ve yoklama listesinde kendisini yok olarak işaretleyerek Gandhi'yi para cezasına çarptırmıştır. Masumiyetini kanıtlayamayan Gandhi, bu olay karşısında derin bir üzüntü yaşamış ve doğru sözlü bireylerin hakikati savunurken dahi dikkatli olmaları gerektiği sonucuna ulaşmıştır.⁴

Gençlik yıllarında arkadaş çevresinin etkisiyle et yeme, sigara içme ve küçük çaplı hırsızlık gibi davranışlara yönelmiş; fakat bu deneyimler onun ahlâkî duyarlılığını derinden etkilemiştir. Et yeme girişimi kabuslarla sonuçlanmış, sigara içmek için hizmetçinin parasını çalması vicdanında derin bir yara bırakmıştır. Özellikle kardeşinin bilekliğini çalması üzerine babasına yazdığı itiraf mektubu, Gandhi'nin hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Babasının öfke yerine gözyaşıyla karşılık vermesi, Gandhi tarafından sonradan *Ahimsa'nın* yani şiddetsizliğin en saf tezahürü olarak yorumlanmıştır. Bu deneyimler, onun ilerleyen yıllarda geliştirdiği şiddetsizlik ve hakikate dayalı

² Judith M. Brown, *Mahatma Gandhi: The Essential Writings* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

³ Necmi Karslı, "Psiko-Sosyal Açıdan Şiddet ve Çözüm Yolları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 65-88.

⁴ M.K. Gandhi, *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1940), 46-141.

direnış (Satyagraha) anlayışının psikolojik ve ahlâkî temellerini oluşturmuştur.⁵

Gandhi'nin özel hayatında da şiddetle yüzleştiği görülmektedir. Arkadaşının etkisiyle eşine karşı sergilediği kaba davranışları, onun vicdanında derin bir pişmanlık bırakmış ve Hindu kadınların boşanma hakkı olmadığı için eşini büyük bir çaresizliğe sürüklediğini düşünerek kendisini asla affetmeyeceğini dile getirmiştir. Bu durum, Gandhi'nin kadını hoşgörünün bir tezahürü olarak görmesine ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğini fark etmesine yol açmıştır.⁶

İngiltere'ye gitmeden önce ailesi ve çevresi tarafından dini değerlerini koruyamayacağı gerekçesiyle dışlanması, onun sosyal baskılarla yüzleşmesine neden olmuştur.

Güney Afrika'da ise tren yolculuğu sırasında birinci sınıf bileti olmasına rağmen vagonun zorla atılması, Hintlilere yönelik ayrımcı uygulamaların en çarpıcı örneklerinden biridir. "Mahatma Gandhi'nin Hindistan'da yönetici ırkın ayrı vagonlarda seyahat ettiğini, yerlilerin hiçbirinin içeri alınmadığını görmüş olması ilginçtir. Tanınmış ve saygın bir avukat olmasına rağmen birinci sınıf bir vagonun atıldığında bunun önemi daha da belirginleşti. Hindistan'da, kamu yollarını kullanmaya layık görülmeyen bir Hintli kesimi olduğunu görmüş olmalı; Güney Afrika'da hiçbir Hintlinin kaldırımları kullanmasına izin verilmediğini görünce bunun trajedisini anladı. Yüksek sınıftaki Hintliler bu aşağılayıcı muameleyi Hindistan'da doğal karşılamışlardı; çünkü kendileri de kendi halkının bir kesimine aynı şekilde davranıyorlardı."⁷

Yabancı yöneticiler sosyal hiyerarşide sadece bir derece daha yukarıdaydı. Ama Güney Afrika'da tüm Hintliler eşit derecede aşağıdaydı. Bu nedenle Hindistan'ın birliğini ve tüm hükümetlerin, yabancıların da dahil olmak üzere, aynı haksızlıkları sürdürdüğünü fark etti. Eski Yahudiler kendilerini Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak görmüşler ve diğer herkesi dışlamışlardır, bunun sonucunda da onların torunları garip, hatta adaletsiz bir cezaya maruz kalmıştır. Neredeyse benzer bir şekilde Hindular da kendilerini Arya veya medeni, akrabalarının bir bölümünü ise Anarya veya dokunulmazlar olarak görmüşlerdir. Bunun sonucunda da sadece Güney Afrika'daki Hindular değil, Müslümanlar ve Parsiler de garip, hatta adaletsiz bir cezaya maruz kalmaktadırlar, çünkü onlar da aynı ülkedendirler ve Hindu kardeşleriyle aynı ten rengine sahiptirler.⁸

⁵ Gandhi, *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, 46-141.

⁶ Gandhi, *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, 46-141.

⁷ Halide Edib Adıvar, *Inside India* (London: John Murray, 1937), 46-141.

⁸ Adıvar, *Inside India*, 260.

Yine bir yolculuk esnasında acente Gandhi'nin biletinin iptal edildiğini söylemiş, tüm yolcular normal koltuklarda otururken onu öncü koltuğuna oturtmuşlardır. Ancak kısa süre sonra öncü sigara içmek isteyince Gandhi'yi kaldırmış, küfrederek hırpalamıştır. “Bu ülke size göre değil, üçüncü sınıf bilet alın” sözleriyle aşağılanan Gandhi'ye gardiyan da “Hintlilere birinci sınıf bilet verilmez” diyerek baskı yapmıştır. Bir İngiliz yolcunun gardiyanı azarlaması bile durumu değiştirmemiş, Gandhi bu olayda sömürgeci düzenin Hintlilere yönelik sistematik ayrımcılığını bir kez daha deneyimlemiştir.⁹

Bu kişisel ve toplumsal deneyimler, Gandhi'nin şiddetsizlik felsefesini yalnızca teorik bir düşünce olmaktan çıkarıp pratik bir mücadele yöntemine dönüştürmesine zemin hazırlamıştır. “Hindistan'ın haksızlıkları ve şikayetleri listesinde, Batı tarafından aşağı bir ırk olarak görülme, boyun eğdirilme ve sömürülme yer alıyordu. Eksiklikleri listesinde ise eylemsizlik, verimsizlik ve iç toplumsal düzensizlik yazılıydı. Ona göre, bu haksızlıklar ve eksiklikler birbirine bağlıydı. Hindistan içten değişmedikçe, dışarıdan daha iyi bir muamele isteyemezdi.”¹⁰

Nitekim 1930 yılında önderliğini yaptığı *Tuz Yürüyüşü*, İngiliz sömürge yönetiminin Hintlilere uyguladığı tuz vergisine karşı en sembolik sivil itaatsizlik eylemlerinden biri olmuştur. Gandhi, binlerce kişiyle birlikte yaklaşık 380 kilometrelik bir yürüyüş yaparak denizden tuz üretmiş ve İngiliz yasalarını açıkça ihlal etmiştir. Bu eylem, İngilizlerin koyduğu ekonomik baskılara karşı halkın kitlesel bir direniş göstermesini sağlamış, aynı zamanda Gandhi'nin şiddetsiz direniş anlayışının uluslararası alanda tanınmasına yol açmıştır.¹¹

Gandhi'nin liderliğinde yürütülen sivil itaatsizlik kampanyaları Hindistan'daki bağımsızlık mücadelesinin en önemli araçlarından biri olmuştur. Bu kampanyalar, adaletsiz yasaların barışçıl yollarla ihlal edilmesini ve halkın şiddete başvurmadan direnmesini öngörüyordu. Gandhi defalarca tutuklanmış, para cezalarına çarptırılmış ve İngiliz yetkililer tarafından küçümsenmiştir. Ancak bu cezalar, onun halk üzerindeki etkisini azaltmamış; aksine şiddetsiz direniş felsefesini daha da pekiştirmiştir. Böylece Gandhi, sömürge yönetiminin baskılarına karşı hakikatin gücünü ortaya koymuş ve Hindistan'ın bağımsızlık sürecinde belirleyici bir rol oynamıştır.¹²

⁹ Gandhi, *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*, 46-141.

¹⁰ Adıvar, *Inside India*, 262.

¹¹ Dennis Dalton, *Nonviolent Power in Action* (New York: Columbia University Press, 2000), 85-90.

¹² Judith M. Brown, *Gandhi: Prisoner of Hope* (New Haven: Yale University Press, 1989), 156-160.

1.1. Gandhi'nin Düşüncesinde Ahimsa ve Satyagraha

Gandhi'nin şiddetsizlik anlayışı ahimsadır ve bunu alternatif olarak şiddetsizlik olarak çevirir. Himsa, kişiyi kabalastırır, yozlaştırır ve nefrete nefretle karşılık vermeyi içerir, bu da kişinin tabiatındaki bozulmayı artırır.¹³ Himsa sanskritçede şiddet anlamına gelirken -a ön eki olumsuzluğu belirtir. Dolayısıyla ahimsa, zarar vermeyi reddetmek anlamına gelir. Ahimsa en geniş anlamıyla, tüm varlıklara kendimiz gibi davranma isteği, kötü niyetin tamamen yokluğu ve tüm yaşama karşı iyi niyet anlamına gelir.¹⁴ Fakat Gandhi'ye göre, çok daha yüksek, sonsuz derecede yüksek bir anlamı var. Bu, kimseyi incitmemeniz, düşmanınız olarak gördüğünüz kişilerle bile kötü düşünceler beslememeniz anlamına gelir. Bu doktrini izleyen biri için düşman yoktur. Bu doktrinin etkinliğine inanan bir insan, nihai aşamada, hedefe ulaşmak üzereyken, tüm dünyayı ayaklarının altında bulur. “Sevginizi *ahimsa* sözde düşmanınızın üzerinde silinmez bir iz bırakacak şekilde ifade ederseniz, o da bu sevgiyi geri vermelidir. Bu doktrin bize, kutsal değerlere saygısızlık edecek kişinin ellerine kendi canımızı teslim ederek, sorumluluğumuz altındakilerin onurunu koruyabileceğimizi söyler. Ve bu, darbe indirmekten çok daha büyük bir cesaret gerektirir. Şiddetsizliğim sert bir maddeden yapılmıştır. Bilim insanlarının bildiği en sert metalden bile daha sağlamdır.”¹⁵

Ahimsa aynı zamanda ruhsal bir silahtır; ego, nefret ve kötü niyetle mücadele etmemize yardımcı olur. Kendi benliğimizi kontrol altına aldığımızda başkalarına duygusal ya da fiziksel zarar vermekten kaçınabilir ve böylece hakikate yaklaşabiliriz. Gandhi'ye göre hakikat ile ahimsa birbirinden ayrılamaz; “Hakikat şiddetsizlik olmadan tamamlanamaz ve şiddetsizlik de hakikat olmadan tam anlamıyla gerçekleşemez.” Ona göre her eylem doğrulukla yönlendirilmeli ve şiddetsizlik temeline dayanmalıdır.¹⁶ Gerçek, amaç; ahimsa ise araçtır. Ahimsa sayesinde üstesinden gelinemeyecek herhangi bir zorluk yoktur çünkü o, yegâne güçtür.¹⁷

¹³ Hammet Arslan, “Hint Dinlerinde Ahimsa: Hiçbir Canlıyı İncitme!”, *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu Bildiriler I* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 73.

¹⁴ Farah Godrej, “Nonviolence and Gandhi's Truth: A Method for Moral and Political Arbitration”, *The Review of Politics* 68/2 (2006), 295-325.

¹⁵ Ram Ponnu, “Ahimsa: Its Theory and Practice in Gandhism”, *M. K. Gandhi- The Mahatma* (Erişim 01 Nisan 2026).

¹⁶ Satap Halder, “Revisiting Some Primary Concepts of Gandhian Philosophy”, *International Journal of Creative Research Thoughts* 9/11 (2021), c919-c920.

¹⁷ Arslan, “Hint Dinlerinde Ahimsa: Hiçbir Canlıyı İncitme!”, 73.

Gandhi ahimsa'nın beş temel ilkesini açıklarken öz arınmayı, şiddet kullanma kapasitesine rağmen tercih etmeme iradesini, şiddetsizliğin şiddetten güçlü olduğunu, şiddetsizliğin yenilgiye yol açmadığını ve nihai olarak barışçıl bir zafer sağladığını vurgulamıştır.¹⁸

Bu ilkeler, ahimsanın yalnızca zarar vermemek değil; aynı zamanda sevgi, merhamet ve hizmet olarak anlaşılması gerektiğini gösterir. Şiddetsizlikte ortak amaç karşı tarafı cezalandırmak değil, onun kalbini ve bakış açısını değiştirmektir. Bu yaklaşım, bireyler arasındaki ilişkilerden toplumların siyasal mücadelelerine kadar geniş bir alanda uygulanabilir. Ahimsa, karşıtlıkları yok saymak yerine onları dönüştürmeyi hedefler; düşmanı yok etmek değil, düşmanlığı ortadan kaldırmak ister.

Dolayısıyla Gandhi'nin ahimsa anlayışı, pasif bir geri çekilme değil, aktif bir ahlaki duruş olarak görülmelidir. İnsan, kendi içindeki öfke ve şiddet eğilimlerini disipline ederek hem kendini arındırır hem de başkaları için bir örnek teşkil eder. Bu yönüyle ahimsa, bireysel bir erdem olmanın ötesinde toplumsal barışın ve adaletin inşasında temel bir yöntemdir.

Mahatma Gandhi, ahimsayı Hindistan'ın İngiliz hakimiyetinden kurtuluş mücadelesinde politik bir araç ve önemli bir strateji haline getirmiştir. O, İngiliz yöneticilerin vahşi davranışlarına karşı insanları şiddet dışı bir direnişe teşvik etti. Gandhi'nin şiddet karşıtı tutumu onun satyagraha (şiddet kullanmaksızın pasif direniş) veya hakikat anlayışının bir parçasıydı.

Satyagraha kelime anlamı olarak, “gerçeğe sıkıca bağlı kalmak”, “ruh gücü” veya “gerçek gücü” demektir. 1906 yılında Güney Afrika'da Hint göçmenlerin temel haklarını savunmak için ortaya çıkmıştır. Temelinde ahlaki ikna vardır.¹⁹ Siyasi eylemin ikiz direği ve siyasi yoldaşı olan satyagraha, doğru yaşam ilkelerinin temel taşıdır. Ahimsa'nın reçetelerinin siyasi tamamlayıcısıdır. Ahimsa teorisinin pratik bir sonucu olarak satyagraha, grevler, açlık grevleri, oturma eylemleri ve kasıtlı kanun ihlalleri gibi sivil itaatsizlik ve aktif iş birliği yapmama gibi direnişin siyasi taktiklerini ifade eder; ayrıca avantaj elde etmek için şiddetten kesinlikle vazgeçme taahhüdünü de içerir.²⁰

Başlangıçta bu yöntem “Sadagraha” (hakikate sıkı sıkıya bağlılık) olarak adlandırılmış, daha sonra Gandhi bunu “Satyagraha” olarak değiştirmiştir.

¹⁸ Halder, “Revisiting Some Primary Concepts of Gandhian Philosophy”.

¹⁹ Halder, “Revisiting Some Primary Concepts of Gandhian Philosophy”, c919-c920.

²⁰ Godrej, “Nonviolence and Gandhi's Truth: A Method for Moral and Political Arbitration”, 296.

Satyagraha dört temel fikre dayanır:

- 1) Dünya’da yanlışlar vardır.
- 2) Yanlışlar durdurulmalıdır.
- 3) Şiddet yanlışları durduramaz aksine daha da güçlendirir.
- 4) Yanlışlar, iyi niyetle acıya katlanarak ve gerekirse hayat pahasına durdurulabilir.²¹

Gandhi’ye göre Satyagraha pasif bir direniş değildir; cesaret, sabır ve fedakârlık gerektiren ruhsal bir güçtür. Sadece kendini düşünen biri satyagrahi olamaz.²² Gandhi’nin satyagraha felsefesi, şiddetsiz direnişi ahlaki bir zorunluluk olarak görmüş; hakikate ancak şiddetsizlik yoluyla ulaşılacağını savunmuştur. Ona göre şiddetle kazanılan zaferler geçici, hakikatle kazanılan zaferler ise kalıcıdır.²³

Halide Edib Adıvar, *Inside India* adlı eserinde Gandhi’nin Satyagraha anlayışını şu şekilde aktarmaktadır: “Gandhi için Satyagraha, yalnızca yabancı bir hükümetten bağımsızlık elde etmek için kullanılacak bir silah değildi. Bu, insanların ister siyasi ister başka türlü olsun, herhangi bir hükümete karşı haksızlıklarına çare bulmak istediklerinde devrimin yerine kullanabilecekleri bir yöntem olarak önerdiği bir yöntemdi.”²⁴

Adıvar, Satyagraha’nın önemini ve Gandhi’nin bu konudaki yaklaşımını ise şu şekilde aktarmaktadır: “Satyagraha’nın önemi, silahlı bir hükümetin silahsız bir halka karşı kolayca bastırabileceği kanlı bir isyandan daha etkili bir talep elde etme yöntemi olduğunu kanıtlamasında yatıyordu. Mahatma Gandhi, General Smuts ile yaptığı bir anlaşmayla Hintli işçilerin taleplerini elde ederek Satyagraha’nın pratik değerine ikna oldu. Ayrıca bu, Hintliler için bir cesaret ve öz denetim sınavıydı. Öz denetim Hindular için diğerlerinden daha kolay olsa da fiziksel cesaretin onlara doğal gelmediği düşünülür. Mahatma Gandhi, tüm öğretilerinde, Hindu’yu özgür bir insan yapabilecek tek şeyin kalbindeki korkuyu ortadan kaldırmak olduğuna haklı olarak inanmıştır.”²⁵

²¹ Godrej, “Nonviolence and Gandhi’s Truth: A Method for Moral and Political Arbitration”, 297.

²² Halder, “Revisiting Some Primary Concepts of Gandhian Philosophy”, c919-c920.

²³ Mehmet Fatih Işık, “Şiddet Karşıtı Bir Eylem Biçimi Olarak Gandhi’nin Hareketi ve Mücadelesi: Şiddetsizlik Felsefesinin Politik Boyutları ve Sonuçları”, *Liberal Düşünce Dergisi* 30/118 (2025), 59-72.

²⁴ Adıvar, *Inside India*, 265.

²⁵ Adıvar, *Inside India*, 263.

2. Halide Edib Adıvar'ın Ahlâk ve Şiddetsizlik Anlayışı

Halide Edib Adıvar (1884-1964), Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hem edebiyat hem de siyaset sahnesinde etkin bir figür olarak ortaya çıkmıştır. Çocukluk yıllarında annesini kaybederek anneannesinin yanında büyüyen Halide Edib, *Mor Salkımlı Ev* adlı hatıratında anneannesi ile geçen bir sohbetine yer verir. Anneannesi: "A çocuk, eş dost çocuklarına hediye alamıyorum. Eski azatlıların çocuklarına da bayramda bir şey yapamazsam gözümler açıktır giderim. Kendime bir şey aldığım yok ki..."²⁶

Buradan Halide Edib'in merhamet ve vicdan temelli bir ahlâk anlayışının içerisinde büyüdüğü ve kişiliğinin şekillenmesinde büyüdüğü ortamın etkili olduğu çıkarımı yapılabilir. Anneannesinin gözyaşları Halide Edib'e öfkenin değil sevgi ve vicdanın güzelliğini öğretmiştir. Üsküdar Amerikan Kız Koleji'nde aldığı eğitimle Batı kültürüyle tanışmış, aynı zamanda Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'e uzanan süreçte kadın hakları, milliyetçilik ve dinî ahlâk konularında önemli katkılar sunmuştur.²⁷

Kadın hareketi deyince ilk akla gelen isim Halide Edib'tir. 1909'da "*Teali Nisvan*" Cemiyeti'ni kurmuş ve kadınların ekonomik özgürlüklerinin olması gerektiğinin altını çizmiştir.²⁸ Cemiyet, kadınlara yönelik konferanslar, eğitim programları ve toplumsal dayanışmayı artırıcı etkinlikler düzenleyerek onların sosyal hayata daha aktif biçimde katılmasını hedeflemiştir. Halide Edib'in bu çalışmalarındaki yaklaşımı, kadınların bilinçlenmesini ve toplumda daha görünür hale gelmesini sağlamaya yöneliktir.

Halide Edib'in 23 Mayıs 1919'da Sultanahmet Meydanı'nda yaptığı tarihi konuşma, işgal altındaki İstanbul'da halkı direnişe çağırırken şiddet yerine ahlaki değerleri ve vicdani sorumluluğu öne çıkarmaktadır. Konuşmasında Osmanlı tarihinin görkemli geçmişine atıfta bulunarak, milletin cesaretini ve fedakârlığını hatırlatmış; bayrağa, tarihe ve hakka bağlılık yeminiyle toplumsal dayanışmayı güçlendirmiştir. Bu söylem, şiddetsiz bir direniş anlayışının somut örneği olarak değerlendirilebilir. Halide Edib, halkı silahlı mücadeleye değil, birlik, vicdan ve ahlaki kararlılıkla işgale karşı durmaya davet etmiştir. Bu yaklaşım konuşmasında dile getirdiği şu ifadelerde açıkça görülmektedir:

²⁶ Halide Edib Adıvar, *Mor Salkımlı Ev* (İstanbul: Can Yayınları, 2021), 67.

²⁷ Ayşe Durakbaşı, *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 23.

²⁸ Ece Yüksel, "II. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Toplumunda Kadın", *Yeditepe Üniversitesi tarih Bölümü Araştırma Dergisi* 2/5 (2018), 4.

“Kardeşlerim, evlatlarım!... Yemin ediyorum ki, Osmanlı sancağına, tarihine hıyanet etmeyeceğim.”²⁹

Bu kesit, onun direnişi şiddetle değil, ahlâki sorumluluk ve vicdanî bağlılık üzerinden tanımladığını göstermektedir. Halide Edib’in söylemi, yalnızca işgale karşı bir tepki değil, aynı zamanda toplumun kendi değerlerini yeniden hatırlaması için bir çağrıdır. Burada öne çıkan nokta, halkın ortak bir vicdan etrafında birleşmesi ve bu birlikteliğin silahlı güçten daha etkili bir direnç biçimi olarak görülmesidir. Konuşma, bireylerin kendi içlerinde taşıdıkları ahlaki yükümlülükleri harekete geçirerek, toplumsal dayanışmayı ve ortak kimliği güçlendirmiştir.

Bu yaklaşım, şiddetsiz direnişin yalnızca pasif bir duruş olmadığını, aksine aktif bir ahlaki ve toplumsal eylem olduğunu ortaya koyar. Halide Edib, halkı korkuya kapılmadan, tarihsel mirasın ve manevi değerlerin ışığında cesaretle hareket etmeye davet etmiştir. Böylece Sultanahmet Meydanı’ndaki konuşma, işgal karşısında bir umut ve moral kaynağı olmuş; şiddetsizliğin, vicdanın ve ahlaki kararlılığın bir milletin özgürlük mücadelesinde nasıl dönüştürücü bir rol oynayabileceğini göstermiştir.

Milli Mücadele yıllarında Halide Onbaşı olarak cephede görev almış, halkı mitinglerde coşkulu konuşmalarıyla harekete geçirmiştir.³⁰ Onun bu tarihsel rolü, *Ateşten Gömlek* romanındaki Ayşe karakteriyle edebi düzlemde birleşir. Ayşe, savaşın yıkıcı şiddetine rağmen mücadeleyi ahlâki sorumluluk ve vicdânî metanet üzerinden tanımlar. Gençlerin fedakârlığını anlatırken şu satırlar dikkat çekicidir: “En kanlı olayları en doğal bir şeymiş gibi anlatıyor, en dayanılmaz felaketleri sabırlı ve sağlam genç omuzlarında taşıyorlardı. İsyanlarının felsefesi haklı ve açıktı. Memleketlerine hakları olmayarak, mütareke diyerek aldatıp birtakım yabancılar girmişler, yağmalıyorlardı. Savaş malzemesini sağlamak ne kadar zor ve uzun sürerse sürsün, direnmek için karşılıkine zarar vermek adına ne yapılması gerekiyorsa, bedeli ne olursa olsun gülerек yapıyorlardı.”³¹ Ayşe, cepheye katılma isteğini dile getirirken bile şiddet yerine merhamet ve yardım üzerinden bir katkı sunmayı tercih eder. Onun sözleri, şiddetsiz direniş anlayışının kişisel bir yansımasıdır: “Ben silâh atan muharip

²⁹ Halide Edib Adıvar, “Sultanahmet Mitingi Konuşması”, *Tarihistan* (23 Nisan 2020).

³⁰ Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Milli Mücadele Anıları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981), 112.

³¹ Halide Edib Adıvar, *Ateşten Gömlek* (İstanbul: Can Sanat Yayınları Ltd. Şti., 2007), 82.

bir insan olamam. Fakat İzmir yolundakilerin yarasını sarar, ıstırabını hafifletiririm ve Allah isterse onlarla beraber ölüürüm.”³²

Bu ifadeler, Ayşe'nin savaşın ortasında bile ahlaki sorumluluk ve vicdani duyarlılığı ön plana çıkardığını göstermektedir. O, bireysel trajedisini (eşini ve çocuğunu kaybetmesini) şiddetle değil, fedakârlık ve merhametle karşılamış; mücadeleyi insani yardım ve dayanışma üzerinden tanımlamıştır. Böylece Ayşe, Halide Edib'in hem cephede “Halide Onbaşı” olarak üstlendiği şiddetsiz katkıyı hem de mitinglerdeki coşkulu söylemini edebi bir biçimde somutlaştıran karakter olarak öne çıkar.

Ayşe'nin duruşu, Milli Mücadele'nin yalnızca askeri bir karşı koyuş olmadığını, aynı zamanda ahlaki ve insani bir seferberlik olduğunu hatırlatır. Onun sözleri, savaşın yıkıcılığına rağmen insan onurunu ve vicdani koruma iradesini temsil eder. Bu yönüyle Ayşe, şiddetsizliğin pasif bir geri çekilme değil, aktif bir dayanışma ve sorumluluk bilinci olduğunu ortaya koyar. Halide Edib'in edebi kurgusunda Ayşe, bireysel acılarını toplumsal bir görev bilinci-ne dönüştürerek, şiddetsiz mücadelenin hem kişisel hem de kolektif düzeyde nasıl mümkün olabileceğini gösterir.

Sonuçta Ayşe karakteri, Halide Edib'in kendi yaşamındaki deneyimlerle birleşerek, Milli Mücadele'nin ahlaki boyutunu edebiyata taşır. Bu, şiddetsiz direnişin yalnızca bir ideal değil, tarihsel koşullar içinde somut bir pratik olarak yaşandığını kanıtlayan güçlü bir örnektir.

Halide Edib, *Türk'ün Ateşle İmtihanı* 'nda Büyük Taarruz'un ardından yaşananları aktarırken, savaşın yalnızca askerî bir plan değil, aynı zamanda insanî bir felaket olduğunu vurgular:

Bu dar ve uzun, iki tarafı ormanlık dağlar arasındaki vadi, âdeta bir korkulu rüyaya benziyordu. Terk edilmiş tüfekler ve cephaneye yığınları bütün vadide güneşin altında parlıyordu. Aralarında bir sürü ölü insan ve hayvan. Benim gözlerim bu dehşet sahası arasında köpeklere döndü. Hayvancıklar bu kargaşalık ve yığınlar arasında sahiplerinin cesedini arayarak inliyorlardı.³³

Bu tasvir, Halide Edib'in savaşın şiddetini yüceltmek yerine, insani acıyı ve vicdani duyarlılığı ön plana çıkardığını gösterir.

Benzer bir dönüşüm Birinci Dünya Savaşı sonrasında Batı düşüncesinde de görülmüştür. En güçlü olanın hayatta kalması anlayışı artık silah ve zırh değil, iş birliği kapasitesiyle tanımlanmaya başlamıştır.

³² Adivar, *Ateşten Gömlek*, 154.

³³ Halide Edib Adivar, *Türk'ün Ateşle İmtihanı* (İstanbul: Atlas Kitabevi, 1962), 77.

Bilim insanlarının da vurguladığı gibi, doğada kalıcı olan türler şiddetle değil, iş birliğiyle ayakta kalmıştır. Bu yeni yorum, ulusların gerçek gücünün silahlarında değil, iş birliği kapasitesinde yattığını ortaya koymaktadır.”³⁴ Uluslararası ilişkilerde de aynı mantık geçerlidir: Milletler Cemiyeti’nin varlığına rağmen, uluslar arasında satyagraha için daha güçlü bir örgütlenmeye ihtiyaç vardır.³⁵

Halide Edib, 1935’te Hindistan’a davet edilmiş, burada verdiği konferanslarda dinî ahlâk ve barış düşüncesini işlemiştir.³⁶ Bu seyahat sonucunda ortaya çıkan *Inside India* adlı kitabında Hindistan toplum yapısını, Gandhi’nin önderliğini ve şiddete başvurmayan direniş anlayışını ele alıp açıklamıştır. “Halide Edib bu dönemde Hindistan’ın önde gelen eğitimcilerinden Dr. Zakir Husain’in kadın özgürlüğü ve eğitim üzerine görüşleriyle de karşılaşmıştır. Husain, kadınların özgürleşmesi tartışmalarında “Eğitim her şeyden önce gelir. Kadınlar istedikleri gibi yaşamakta özgür bırakılmalıdır. Onları ultra modern bir hayat yaşamaya zorlamak, onları peçenin ardında kalmaya zorlamak kadar zalimcedir”³⁷ diyerek özgürlüğün hem aşırı modernleşme hem de geleneksel baskılardan korunması gerektiğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, Halide Edib’in kadınların özgürleşmesini vicdanî ve ahlâkî bir sorumluluk olarak görmesiyle örtüşmektedir.” Nitekim yazar, *Inside India*’yı yazma sebebini, “Hindistan’ı ruhunun iklimine yakın bulması” olarak açıklamaktadır. Fakat yazarın başka sebepleri de vardır: “Ancak sadece bu değil, ben bir Müslümanım ve Hindistan’da da Müslümanlar var. Hatta bana samimiyetle evlerini açan Hindu arkadaşlarla kurduğumuz dostluklar, bana kendi evimde yaşama duygusu verdi.”³⁸ Halide Edib’in edebî dünyası, ahlâk ve şiddetsizlik anlayışını farklı boyutlarda ortaya koyar. *Sinekli Bakkal*’da farklı kültürlerin bir arada barış içinde yaşayabileceğini vurgular; dinî ahlâk, merhamet ve vicdanı toplumsal uyumun temel unsuru olarak öne çıkarır. “Bu mihnet(acı) ve zulüm dünyasında ferdin ruhu bazân sulha(barışa), güzelliğe, teselliye muhtaçtır.”³⁹

Bu alıntı, Halide Edib’in şiddetsizlik anlayışını yalnızca toplumsal bir ideal değil, aynı zamanda bireysel bir ruh ihtiyacı olarak gördüğünü kanıtlar. *Tatarcık*’ta ise genç kuşakların modernleşme sürecini ahlâkî değerlerle bütünleştirmesi gerektiğini savunur. Burada Halide Edib, geleceğin ancak vicdanî

³⁴ Adıvar, *Inside India*, 296.

³⁵ Adıvar, *Inside India*, 297.

³⁶ Adnan Adıvar, *Halide Edip’le Birlikte* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955), 134.

³⁷ Adıvar, *Inside India*, 98.

³⁸ Adıvar, *Inside India*, 3.

³⁹ Halide Edib Adıvar, *Sinekli Bakkal* (İstanbul: Can Yayınları, 2021), 91.

sorumlulukla kurulabileceğini gösterir. *Handan* romanında ise bireysel vicdanın toplumsal dönüşümdeki rolünü işler. *Handan*'ın içsel sorgulamaları, insanın en büyük mücadelesinin kendi vicdanıyla olduğunu ve bu mücadelenin şiddetle değil, sabır ve ahlâkla kazanılabileceğini ortaya koyar. “Bu bağlamda Gandhi'nin ortaya koyduğu ahlâkî ilkeler de dikkat çekicidir. Onun vurguladığı üç temel prensip şunlardır: Bireyin iyiliğinin, herkesin iyiliğinde saklı olduğu. Bir avukatın işinin, berberin işiyle aynı değere sahip olduğu; zira hepsinin de işlerinden geçimlerini sağlama hakkı vardır. Emek dolu bir yaşam, yani toprağı işleyenin ve zanaatkârın yaşamı, yaşanmaya değer bir yaşamdır.”⁴⁰ Bu ilkeler, Gandhi'nin ahlâk anlayışının toplumsal eşitlik ve vicdanî sorumluluk üzerine kurulduğunu gösterirken, Halide Edib'in merhamet ve vicdan temelli yaklaşımıyla da örtüşmektedir.”

Sonuç

Bu çalışmada Mahatma Gandhi ve Halide Edib Adıvar'ın dinî ahlâkı şiddetsizlik ekseninde yeniden yorumlamaları incelenmiş ve sonuç olarak her iki figürün farklı dinî ve kültürel zeminlerden beslenmelerine rağmen aynı evrensel etik değerde buluştukları görülmüştür. Gandhi'nin Hinduizm'in kadim metinlerinden beslenen Ahimsa ve Satyagraha felsefesi, şiddetsizliği hakikate ulaşmanın zorunlu bir yolu olarak tanımlarken; Halide Edib, İslam'ın merhamet ve adalet ilkelerini modern etik anlayışla buluşturarak vicdan temelli bir direniş anlayışı geliştirmiştir. Elde edilen bulgular, Gandhi'nin Ahimsa ve Satyagraha felsefesi ile Halide Edib'in vicdan ve merhamet temelli direniş anlayışı arasında güçlü bir paralellik olduğunu göstermektedir. Ayrıca Gandhi'nin Hindistan'a davet ettiği Halide Edib'in yaptığı gözlemler ve *Inside India* adlı eserinde aktardıkları, bu düşünsel yakınlığı doğrudan pekiştirmiştir. Halide Edib, Hindistan seyahatinde Gandhi'nin liderliğini, halkın şiddetsiz direnişini ve toplumsal dönüşüm için gösterilen sabrı doğrudan gözlemlemiş; bu deneyim onun şiddetsizlik anlayışını küresel bir bağlama taşımıştır.

Bu sonuç, dinler tarihi açısından dinî ahlâkın yalnızca ritüel veya dogmatik bir sistem değil, toplumsal kimlik ve dönüşüm sağlayan bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Gandhi'nin “hakikatle kazanılan zaferler kalıcıdır” anlayışı ile Halide Edib'in “vicdan ve merhametle direnmek” çağrısı, farklı geleneklerden beslenmesine rağmen aynı evrensel etik zeminde birleşmiştir. Böylece şiddetsizlik hem Hindu hem de İslamî bağlamda modern dönemde toplumsal barışın ve etik dönüşümün temel ilkesi olarak anlam kazanmıştır.

⁴⁰ Adıvar, *Inside India*, 291.

Gandhi'nin, Tuz Yürüyüşü ve sivil itaatsizlik kampanyaları, şiddetsizliğin siyasi baskılara karşı etkili bir yöntem olduğunu kanıtlamış; Halide Edib'in Sultanahmet Meydanı'ndaki tarihi konuşması, kadın hareketleriyle yürüttüğü faaliyetler ve edebî eserlerinde işlediği vicdanî sorumluluk ise Anadolu'daki mücadelenin ahlâkî bir zeminde yürütülmesini sağlamıştır. Bu karşılaştırma, farklı dinî geleneklerden gelen iki figürün aynı evrensel değerde buluştuğunu kanıtlamaktadır.

Çalışmanın katkısı, dinler tarihine ve ahlâk felsefesine yeni bir bakış açısı sunmasında yatmaktadır. Gandhi ve Halide Edib'in farklı kültürel bağlamlarda geliştirdikleri şiddetsizlik anlayışının karşılaştırılması, şiddetsizliğin evrensel bir ahlâk ilkesi olarak yorumlanabileceğini göstermektedir. Bu, dinî ahlâkın modern dünyada barışçıl direnişin teorik ve pratik temellerini inşa edebileceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Halide Edib'in Hindistan gözlemleri, iki kültür arasında köprü kurarak şiddetsizliğin yalnızca yerel bir mücadele değil, evrensel bir etik model olduğunu göstermiştir. Böylece çalışma, dinî ahlâkın modern dünyada yeniden yorumlanabileceğine dair güçlü bir örnek sunmaktadır.

Bununla birlikte, çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Araştırma, Gandhi ve Halide Edib'in belirli eserleri ile tarihsel olaylar çerçevesinde yürütülmüştür. Daha kapsamlı kaynakların ve farklı akademik yaklaşımların değerlendirilmesi, karşılaştırmalı analizi daha da derinleştirebilir. Ayrıca şiddetsizlik anlayışının farklı toplumsal ve siyasal bağlamlardaki uygulanabilirliği, gelecekte yapılacak araştırmalar için önemli bir inceleme alanı oluşturmaktadır.

İleride yapılacak çalışmaların, Gandhi ve Halide Edib'in şiddetsizlik anlayışını günümüz sosyal hareketleriyle ilişkilendirmesi faydalı olacaktır. Kadın hareketleri, çevre mücadeleleri veya insan hakları kampanyaları gibi alanlarda bu etik mirasın nasıl yeniden yorumlandığı araştırılabilir. Ayrıca farklı dinî geleneklerden başka figürlerle yapılacak karşılaştırmalar, şiddetsizliğin evrensel boyutunu daha da görünür kılacaktır. Bu tür çalışmalar, şiddetsizliğin modern dünyada yalnızca bir ideal değil, toplumsal barışın ve etik dönüşümün en güçlü aracı olduğunu göstermeye devam edecektir. Dinler tarihi açısından bu tür karşılaştırmalar, farklı inanç sistemlerinin ortak etik değerlerde buluşabileceğini ve dinî ahlâkın evrensel bir barış dili oluşturabileceğini ortaya koyacaktır.

Sonuç olarak, Gandhi ve Halide Edib Adıvar, modern dönemde dinî ahlâkın şiddetsizlik ekseninde yeniden yorumlanmasının en güçlü ve ilham verici örnekleri olarak tarihe geçmiştir. Onların mirası, günümüz dünyasında

şiddetsizliğin yalnızca bir ideal değil, toplumsal barışın ve etik dönüşümün etkili aracı olduğunu göstermektedir. Bu karşılaştırma, insanlığın ortak etik arayışını temsil etmekte; dinî ahlâkın şiddetsizlik ekseninde yeniden yorumlanmasının en güçlü örneklerinden biri olarak bilimsel literatüre katkı sunmaktadır.

Kaynakça

- Adıvar, Adnan. *Halide Edip’le Birlikte*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955.
- _____. *Ateşten Gömlek*. İstanbul: Can Sanat Yayınları Ltd. Şti., 2007.
- _____. *Inside India*. London: John Murray, 1937.
- _____. *Mor Salkımlı Ev*. İstanbul: Can Yayınları, 13. Basım, 2021.
- _____. *Sinekli Bakkal*. İstanbul: Can Yayınları, 2021.
- _____. “Sultanahmet Mitingi Konuşması”. *Tarihistan*. 23 Nisan 2020
- _____. *Türk’ün Ateşle İmtihanı*. İstanbul: Atlas Kitabevi, 1962.
- Arslan, Hammet. “Hint Dinlerinde Ahimsa:Hiçbir Canlıyı İncitme!” *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu Bildiriler I*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Brown, Judith M. *Gandhi:Prisoner of Hope*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Brown, Judith M. *Mahatma Gandhi: The Essential Writings*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Dalton, Dennis. *Nonviolent Power in Action*. New York: Columbia University Press, 2000.
- Durakbaşı, Ayşe. *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Gandhi, M.K. *An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1940.
- Godrej, Farah. “Nonviolence and Gandhi’s Truth: A Method for Moral and Political Arbitration”. *The Review of Politics* 68/2 (2006), 295-325.
- Halder, Satap. “Revisiting Some Primary Concepts of Gandhian Philosophy”. *International Journal of Creative Research Thoughts* 9/11 (2021), c919-c920.
- Işık, Mehmet Fatih. “Şiddet Karşısı Bir Eylem Biçimi Olarak Gandhi’nin Hareketi ve Mücadelesi: Şiddetsizlik Felsefesinin Politik Boyutları ve Sonuçları”. *Liberal Düşünce Dergisi* 30/118 (2025), 59-72.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Milli Mücadele Anıları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1981.
- Karslı, Necmi. “Psiko-Sosyal Açından Şiddet ve Çözüm Yolları”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 65-88.
- Ponnu, Ram. “Ahimsa:Its Theory and Practice in Gandhism”. *M. K. Gandhi- The Mahatma*. Erişim 01 Nisan 2026. <https://www.mkgandhi.org/articles/ahimsa-Its-theory-and-practice-in-Gandhism.php>

Weber, Max. *Bilim Olarak Meslek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Yüksel, Ece. “II. Meşrutiyet Sonrası Osmanlı Toplumunda Kadın”. *Yeditepe Üniversitesi tarih Bölümü Araştırma Dergisi* 2/5 (2018), 1-20.



Caynizmde Kurtuluş ve Hac: Bahubali Festivali Üzerine Bir İnceleme

Tuğba Nur ÇELİK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[nurtugba250mail.com], Orcid ID: 0009-0000-8770-8041



Öz: Caynizm, MÖ 6. yüzyılda Hindistan’da ortaya çıkan kadim bir dini gelenektir. Ahimsa (şiddetsizlik), karma ve mokşa (kurtuluş) gibi temel öğretiler üzerine kuruludur. Bu dinin temel amacı ruhun karma bağlarından kurtularak mokşaya ulaşmasıdır. Kurtuluş öğretisi bütün inanç ve ibadetlerde hâkim düşünce olmuştur. Caynizm’de hac (tīrtha-yātrā) olgusu diğer dinlerdeki gibi ilahi bir bağışlanma ve lütuf aramak için değil, kişinin benliğini arındıracak ruhsal kurtuluş hedeflenerek yapılır. Bu sebeple hac kavramı kurtuluşa götüren yolun simgesidir. Bu simgenin en gösterişli ve en dikkat çekici örneği Bahubali festivali (Mahamastakabhisheka) Hindistan’ın Karnataka eyaletindeki Shravana Belagola’da bulunan ve Caynizm’in ilk Tirthankara’sı Rishabhhanatha’nın oğlu olan Bhagwan Bahubali’ye adanmış büyük bir hac ve kutsama festivalidir. 12 yılda bir yapılan bu etkinlik kapsamında hacıların devasa Bahubali heykeline sırasıyla süt, safran, sandal suyu, gül suyu, çiçekler ve çeşitli maddeler dökmesiyle yapılır. Dünyanın dört bir yanından Caynistler bu olaya tanıklık etmek için bir araya gelir. Festivalin nihai amacı; Bahubali’nin fedakârlığını onurlandırmak, hacıların karmik kirlerden arınma yolculuklarına ilham vermek ve Bahubali sembolü üzerinden bir ruhsal arınma ve içsel dönüşüm sağlamaktır. Çalışmaya ismini veren Bahubali figürü Caynistlerin en önemli çilecilerinden biridir. Meditasyon sırasında, uzun süre hareketsiz kalması ve sarmaşıklarla çevrelenmiş duruşuyla dünyevi işler ve tutkular arasındaki ömür boyu süren mücadeleyi aşarak Jinalık mertebesine ulaşmayı sembolize eden bir karakter olarak karşımıza çıkar. Ayrıca Digambara geleneğinde, Bahubali çıplak olarak temsil edilir. Bu da maddi arzulardan tamamen arınmayı ifade eder. Bahubali sembolizmi örnekliğinde hac somut bir kutsal mekan bağlamında seçkin bir dini ritüel haline gelmiştir. Mahamastakabhisheka ritüelinin sadece bir dini uygulama olmadığını, aynı zamanda Caynizm’in kimlik ve kültürel sürekliliğini destekleyen merkezi bir olgu olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmadaki amaç, festival sırasında gerçekleştirilen ritüelle, Bahubali figürünün sembolik anlamını ve Caynist kurtuluş (mokşa) öğretisini karşılaştırmalı bir bakış açısıyla ele alarak, Bahubali festivalini kurtuluş öğretisi ile hac ibadetini ilişkilendirmek ve bunun inanca ne şekilde etki ettiğini incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Caynizm, Kurtuluş, Hac, Bahubali, Sembolizm.

Giriş

Caynizm, MÖ 6. yüzyılda Hint Yarımadasının kuzeyinde Ganj Havzası'nda bulunan Bihar eyaletinde kanlı kurban törenlerine ve kast sistemine karşı ortaya çıkmış bir dindir.¹ Caynizm, en az 2.500 yıllık geçmişiyle Hindistan'da ortaya çıkan dünyanın en kadim dinlerinden biridir. Caynizm, adını “jina” kelimesinden alır. Jina muzaffer anlamına gelir. Caynistlere göre Mahavira'nın ruhsal olarak kazandığı üstünlük ve özgürlükten dolayı bu zafer Mahavira'ya atfedilir.² Caynizm'in temel amacı, ruhu yeniden doğuş döngüsünden kurtararak muktiye ulaşmaktır. Bu kurtuluş, *ahimsa* (*şiddetsizlik*) ilkesine uygun şekilde bir yaşam sürerek gerçekleştirilir.³ “Jain” kelimesi “fatih” anlamına gelen jina kökünden türetilmiştir. Jina, duyuların cazibesine direnmeyi başaran, “bilgisizliğin üstesinden gelen” ve “doğru bilgi” anlamına gelen *Samyak Jnana*'ya ulaşan kişi olarak tanımlanır. Caynizm, Vedalar'da yer alan hayvanların kurban edilmesine yönelik şiddete bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.⁴ Caynizm, krallıklar arasında devam eden savaşların halkın yaşamını olumsuz etkilediği, acı ve baskının şiddetli olduğu bir dönemde gelişmiştir. Kast sistemine ve kanlı kurban törenlerine karşı en büyük tepkiyi göstermiştir⁵ Savaşçı sınıf olarak tanınan Kşatriya sınıfı, yüksek statüye sahip olmalarına rağmen, Brahmanların dini hiyerarşi ve toplumsal açıdan daha üstün olmaları Kşatriya sınıfını eleştirmesine olanak tanımıştır. Kşatriya sınıfının, Brahmanlar gibi münzevi bir yaşam sürmesine izin verilmediğinden, Caynizm ve Budizm gibi dinlerin kurucularının Kşatriya sınıfından çıkmasına yol açmıştır. İki sınıf arasındaki bir diğer anlaşmazlık ise kurban törenleridir. Kşatriya sınıfı, geçmişte Brahmanlarla beraber kutladıkları kurban törenlerine katılmadıkları için bu duruma tepki göstermişlerdir. Kurban törenlerine karşı olan tutum, bu inancın temel ilkelerinin oluşmasına katkı sağlamıştır.⁶

Mahavira yirmi dört Tirthankaranın sonuncusudur, dolayısıyla insanlara bireysel kurtuluşlarını gösteren son liderdir.⁷

¹ Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri*(İstanbul: İSAM Yayınları,2014), 139.

² Robert S. Ellwood, *The Encyclopedia of World Religions* (New York: Facts on File, 2007), 228.

³ Kelsey Jo Starr, “6 Facts About Jains in India”, *Pew Research Center*, erişim 27 Şubat 2026, <https://www.pewresearch.org/short-reads/2021/08/17/6-facts-about-jains-in-india/>.

⁴ Maharishi Santsevi Ji Maharaj, *The Harmony of All Religions*, çev. Veena Rani Howard (New Delhi: Motilal Banarsidass, 2003), 94.

⁵ Sinclair Stevenson, *The Religious Quest of India: The Heart of Jainism* (London: Oxford University Press, 1915), 3.

⁶ Stevenson, *The Heart of Jainism*, 4.

⁷ Peter Flügel, “The Invention of Jainism: A Short History of Jaina Studies”, 15.

Caynizm, Mahavira'dan önce de var olan bir dindir. Bu sebeple Mahavira dinin kurucusu değil, Caynizm'in temel prensiplerini bir düzene koyarak bu prensipleri geniş kitlelere duyuran bir reformcudur. Mahavira, çalışmalarını kendinden önceki 23 tirthankaranın, özellikle de Tirthankara Parshvanath'ın yolundan giderek geliştirmiştir.⁸

Caynizm, varolduğu bölgenin yerleşik kabulünü reddetmiştir; kast sisteminde, çok tanrıcılığa karşı çıkmıştır. Bu inanç sistemi, yine Hinduizm'e tepki olarak ortaya çıkan Budizm'e bazı yönleriyle benzemektedir. Her ikisinin aynı zaman diliminde ve bölgede ortaya çıkması, Vedalara ve onların uygulamalarına karşı çıkmaları, kast sistemini reddetmeleri, âlemin yaratılmasında Tanrı'nın rolünü önemsememeleri, Arhat ve Mukti gibi kavramları aydınlanmaya ulaşanlar için aynı anlamda kullanmaları Caynizm ve Budizm'in ortak özellikleridir.⁹Caynistlere göre Vardhamana, ilk ve son din kurucusu değildir. Ondan önce ruhani liderler olarak ifade edilen "Tirthankara"lar vardır. Bunların sayısı 24'tür. Tirthankaralar, dünyanın huzursuzluğa girdiği veya çöküşe geçtiği dönemlerde insanlara kurtuluş yolunu gösteren kurtarıcılar olarak ifade edilir. Bu çerçevede Caynistler, Vardhamana'nın son ruhani lider olduğundan önemi bu dinin inananları için çok önemlidir. Onlara göre o, kendinden önceki Tirthankaraların öğretilerini derlemiş, nihai bir öğreti ortaya koymuştur.¹⁰

Caynizm, Digambara ve Svetambara olmak üzere iki mezhebe ayrılmıştır. Digambara, "hava giyinenler" anlamına gelir. Bu mezhebin inananları çıplak kalmayı tercih ettikleri için bu ismi almışlardır. Svetambara ise "beyaz giyinenler" demektir. Bu mezhebe mensup olanlar başta mahrem yerleri olmak üzere vücutlarını beyaz bir elbiseyle örterler. Digambara ve Svetambara şeklinde ayrılmanın sebebi Caynist iki dini liderin iktidar mücadelesidir. Aralarındaki rekabet, giyinme konusunda ikisinin birbirinden farklı düşünmelerine neden olmuştur. Keşiş Bhadrahahu ile Sthulahahu arasındaki çekişme onların öğretide değil uygulamada birbirinden farklılaşmalarına neden olmuştur. Bu çerçevede Keşiş Bhadrahahu, Digambaraların öncüsü olarak çıplaklığa, Keşiş Sthulahahu ise Svetambaraların öncüsü olarak beyaz giyinmeye önem vermiştir.¹¹ Digambara mezhebi, iyi bir münzevi olabilmek için vücudu çıplak

⁸ Pravin K. Shah, "Lord Mahavir and His Teaching", *Jain Fundamentals, Rituals, Scriptures, Compassion* (North Carolina: Jain Study Center of NC, 2011), 6.

⁹ Ali İhsan Yitik, "Caynizm", *Yaşayan Dünya Dinleri* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 358.

¹⁰ Jagmenderlal Jaini, *Outlines of Jainism* (Cambridge: University Press, 1916), 31.

¹¹ Paul Dundas, "Jainism", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale, 2005), 7: 4765-4766.

bırakmayı önerir. Onlara göre çile çeken kişi, bedenine bir süs eşyası veya elbise aldığında kurtuluşa ulaşmak için kendisine engel koymuş olur. Çıplaklık, kişinin daha kolay bir şekilde hakikate ulaşmasını sağlar. Digambara mezhebi üyeleri Vardhamana'nın da çıplak olduğunu vurgulayarak giyinmenin kişiyi kibre, mal sevgisine ve utanca sürüklediğini savunurlar.

Digambara düşüncesi muktiye ulaşabilmenin özüne çıplaklığı koyar. Eğer muktiyi isteyen kişi çıplaklığı göze alamazsa kurtuluş mümkün değildir. Bu nedenle Digambara inancında kadınların kurtuluşu bir sonraki hayatta erkek olarak doğmalarına bağlanmıştır.¹²

1. Caynizm'de Kurtuluş Anlayışı

Dinlerde anahtar bir kavram olarak kabul edilen ve bazı dini düşüncelerin merkezinde yer alan ve “dinin canlı kalbi”¹³ olarak tanımlanan kurtuluş inancı, hem karşılaştırmalı dinler tarihinin hem de din fenomenolojisinin temel araştırma konularından birini oluşturur. Tenasüh anlayışına sahip dinlerde sürekli doğum, ölüm ve yeniden doğuş döngüsünden kurtularak nihai aydınlanmaya ulaşmanın yolu çok sıkı bir riyazet hayatı yaşamaktan geçer.¹⁴ Hinduizm'de kurtuluş anlamına gelen mokşa ifadesi Caynizm'de mukti olarak tanımlanmaktadır.

Caynizm, her şeyin ruh ve maddeden oluştuğunu kabul etmektedir.¹⁵ Bu sebeple mukti, ruhun saf doğasını örten tüm kirlerden arınmasıdır. Mukti, bir yok oluş değil nihai kurtuluşa erişmedir.¹⁶ Caynizm'e göre kişinin muktiye (kurtuluş) erişebilmesi için karmanın etkisinden kurtulması gerekmektedir.

Mokşa ise karma-tenasüh çemberinden kurtulmak ve bir daha yeniden doğumun konusu olmamak demektir. Genel olarak Mukti'yi böyle tanımlasak da Caynizm için kurtuluş biraz daha farklıdır. Caynizm, her şeyi madde ve ruhtan ibaret görmekte, kurtuluşun ise ruhun maddeden arınarak öz halini bulması ile gerçekleşeceğini savunmaktadır.¹⁷

Caynizm'de nihai kurtuluş, “kevalajnana” kavramıyla da ifade edilmektedir. Bu kavram, karmanın engellerinden kurtulmuş bilgi anlamına gelmek-

¹² Jeffery D. Long, *Jainism: An Introduction* (London: I.B. Tauris, 2009), 17-18.

¹³ Hervé Rousseau, *Dinler (Tarihsel ve Sosyal İncelemeler)*, çev. Osman Pazarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), 84.

¹⁴ Sethi, *Escaping the World*, 2-3.

¹⁵ Rukiye Karaali, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 85-86.

¹⁶ Karaali, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*, 77.

¹⁷ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Yayılışına Kadar*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2003), 2: 99.

tedir.¹⁸ Bu kavrama bağlı olarak, Her şeyin bütün nitelikleri ile bilen kişiye de “kevalin” (eren) adı verilmektedir. Bu kavram, Hinduizm’deki “jivanmukti” kelimesinin Caynizm’deki karşılığını oluşturmakta ve hayattayken kurtuluşa ulaşmış kişi anlamına gelmektedir¹⁹

Caynizm’de kevalin (eren), yani hayattayken kurtuluşa ulaşmış kişi olmak için gerekli olan şey öncelikle, her türlü davranışını kontrol altında tutmalıdır. Daha sonra yapılması gereken şey, günlük hayattaki bütün işlerde ahimsa ilkesine uymaktır. Kevalin olmaya çalışan kişi, her şeyin geçici olduğu, doğum ölüm çemberinin, samsaranın var olduğu ve bu çemberdeki her varlığın yalnız olduğu, insanın çaresiz olduğu, beden ile ruhun birbirlerinden farklı oldukları, bedenin kirli olduğu, karmik akışın varlığı, bu akışı durduracak yollar bulunduğu ve kişinin kendisini karmik akıştan kurtarabileceği yolların var olduğu, herkesin bir tanrının yardımı olmaksızın kendi kurtuluşundan sorumlu olduğu gerçeği, aydınlanmanın zorluğu ve Tirthankaraların getirdiği öğretilerin gerçek olduğuna dair on iki şey unutmamalıdır. Yine bu mertebeye erişmek için, bir Caynist’in sabır, tevazu, dürüstlük, temizlik, doğruluk, soğukkanlılık, sadelik, fedakârlık, gönüllü fakirlik ve manevi itaati kendisine davranış haline getirmesi gerekmektedir. Bir başka yapılması gereken şey ise çileci hayatın zorluklarına sabretmek ve eğer ortada başarısızlık varsa intiharı seçmektir.²⁰ Caynizm’de de bireyin karmaları nedeniyle samsara çarkından kurtularak nihai kurtuluşa ulaşması yirmi dört tirthankaranın yaşadığı sıkı bir riyazet hayatını yaşamakla gerçekleşir. Nitekim diğer insanlar gibi onlar da ruh göçü döngüsünü tamamlamış ve tanrılar, hayvanlar, insanlar vb. varlıklar olarak doğmuşlardır. Son reenkarnasyonlarında münzevi bir hayat sürerek mükemmel bilgiye (kevala-jnana) ve nihai aydınlanmaya/kurtuluşa ulaşmışlardır.²¹ Bu anlamda tarihsel birer şahsiyet olarak kabul edilen 22, 23 ve 24. Tirthankaralar ve Jinalar Hinduizm’in kurban ritüelleri yerine sıkı bir riyazet hayatı yaşamışlardır.²² Bu yüzden Caynizm’de bireyin mokşaya erişmesi noktasında tirthankaraların rol modeli yadsınamaz. Zira ister mitolojik ister tarihsel birer şahsiyet olsun tirthankaraların nihai aydınlanmaya kavuştuğu Caynistler tarafından kabul görmektedir.

¹⁸ William F. Clothey, *Religion in India: A Historical Introduction* (London: Routledge, 2006), 40.

¹⁹ Yitik, “Caynizm”, 365.

²⁰ Colette Caillat, “Jainism”, *Encyclopaedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), 7: 511; Yitik, “Caynizm”, 371.

²¹ Nalini Balbir, “Gender and Religion: Gender and Jainism”, *Encyclopaedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), 5: 3326.

²² Yitik, *Doğu Dinleri*, 123.

Caynizm felsefesine göre tüm canlılar, karmalara sahiptir. Bu sebeple keşiş, keşişe ve seküler halk bu karmalardan kurtularak nihai kurtuluşa ulaşmayı hedefler. Bunun için sallekhana adı verilen bir oruç tutarak ölüm ritüelini gerçekleştirirler.²³ Caynizm öğretisi, sıradan halkın yaşamları boyunca en az bir defa, imkânları dâhilinde tapınaklara ve ikonlara katkıda bulunmayı zorunlu kılmıştır. Bu yolla kazanılan erdemin ise kişinin, dünya hayatı içerisinde karşılaşacağı zorlukları kolaylıkla aşabileceğini belirtir. Caynizm ikonografisinin gelişmesinde Kuzey Hindistan'ın önemli katkıları olmuştur. Caynizm geleneğine göre, yirmi dört tirthankara bu bölgede doğmuş ve Caynizm'e ait ilk heykeller de bu bölgede yapılmıştır.²⁴ Heykellere sunulan bu malzemeler devdravya (Tanrı'ya ait olan şey, Tanrı'nın malı) olarak kabul edildiği için Caynist halkın yemesi yasaktır.²⁵

Caynizm bireysel kurtuluşa imkân sağlayan bir dini gelenektir. Bu yüzden birey, nihai kurtuluşunu gerçekleştirmek için ruhunu maddi unsurlardan arındırarak asıl yapısına kavuşturmayı amaçlamıştır. Bu ise öncelikle Caynizm'in temel inanç esasları olan üç mücevhere - doğru iman, doğru bilgi ve doğru davranış- iman etmeyi ve bu doğrultuda hayat sürmeyi gerektirir.²⁶ Bu bağlamda doğru iman, doğru bilgi, kişinin kendi özünü ve diğer varlıkların gerçek mahiyetini kavramak suretiyle kurtuluşa ulaşmasını hedefler. Doğru davranış ise beş temel ahlak ilkesine uymak suretiyle kişinin kurtuluşunu gerekli görür.²⁷

1.2. Bahubali'nin Kurtuluşu

Caynizm inancına göre doğru iman, Tirthankaraların ve Jinaların yolundan gitmeyi kapsar. Caynizm teolojisinde, orduları yenen bir hükümdardan ziyade kendi tutkularını ve öfkesini yenen kişinin gerçek bir 'Jina' olduğu fikri hâkimdir. Bu fikrin en somutlaşmış hali, Bahubali (Gommateshwara) karakteridir. Onun hikayesi, askeri zaferi bir kenara bırakıp tam bir hareketsizlik (Kayotsarga) içinde bir yıl meditasyon yaparak, gerçek fethin ve kurtuluşun ancak 'içsel zafer' ile kazanılabileceğini kanıtlar. Bahubali'nin hikâyesindeki en çarpıcı teolojik kırılma, onun bir Tirthankara (yol gösterici rehber) olan babası Rishabhanatha'dan bile önce aydınlanmaya (Kevala-jnana) ulaşmış olmasıdır. Bu detay, Caynizm'de kurtuluşun hiyerarşik bir rütbeden ziyade tamamen bireysel bir arınma meselesi olduğunu kanıtlar. Bahubali'nin karak-

²³ John R. Hinnells, *World's Living Religions* (London: Penguin Books, 1991), 354.

²⁴ Shah, *Jainism: The World of Conquerors*, 183-184.

²⁵ Babb, "Giving and Giving Up", 76.

²⁶ Balbir, "Gender and Religion", 5: 3326; Robert Williams, "Before Mahavira", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (1966), 4-5.

²⁷ Yitik, *Doğu Dinleri*, 150.

teri, Caynist idealin en uç noktasını teşkil eden mutlak feragat ve şiddetsizliğin (ahimsa) ete kemiğe bürünmüş halidir.²⁸

İlk Tirthankara Rishabhanatha'nın oğlu olan Bahubali, sadece fiziksel gücüyle değil, bu gücü bir ego aracına dönüştürmeyi reddetmesiyle temayüz eder. Kardeşi Bharata, kısa sürede bir Chakravartin (dünya fatihi) olma arzusuyla kardeşinin topraklarını ele geçirmiştir. Kardeşi ile egemenlik mücadelesine girişmiştir. Orduların karşı karşıya gelip masum kanı dökülmesini engellemek adına 'bakışma düellosu' (drishti-yuddha), 'su savaşı' (jala-yuddha) ve 'güreş' (bahu-yuddha) gibi şiddetsiz yöntemleri seçmiştir. Bu düelloların tamamını kazanmasına rağmen, kazandığı mutlak zaferin dünyevi bir yansıma olduğunu ve kardeşini küçük düşürmenin kendi ruhuna verdiği zararı fark ederek krallığını terk etmiştir. Bahubali, bir yıl boyunca ayakta ve hareketsiz (Kayotsarga) meditasyona dalar; bu süreçte vücudunu saran sarmaşıklar ve ayaklarına yuva yapan karıncalar, onun dış dünyadan tamamen kopan radikal asketik yapısını simgeler.²⁹

Bahubali'nin Caynist hiyerarşideki eşsiz konumu, onun içinde bulunduğumuz kozmik zaman diliminde (Avasarpini) kurtuluşa (mokşa) eren ilk insan olarak kabul edilmesinden ileri gelir. Teolojik açıdan sarsıcı olan nokta; Bahubali'nin bu aydınlanmaya, 24 Tirthankara'nın ilki olan babası Rishabhanatha'dan bile önce ulaşmış olmasıdır. Bu durum, Caynizm'de kurtuluşun kurumsal bir rütbe veya soy bağıyla değil, tamamen bireysel çaba ve egonun mutlak imhasıyla mümkün olduğunun en büyük kanıtıdır. Onun aydınlanması, ancak zihninde kalan son 'kardeşinin toprağında duruyor olma' gururunu terk etmesiyle gerçekleşmiş; bu da kurtuluşun dışsal bir terk edişten ziyade içsel bir hiçlik hali olduğunu ortaya koymuştur.³⁰

Bahubali ile kardeşi Bharata arasındaki üç aşamalı mücadele bakışma (drishti-yuddha), su savaşı (jala-yuddha) ve güreş (bahu-yuddha) sıradan bir taht kavgası değil, ruhun kademeli olarak fiziksel şiddetten arınışını simgeler. Bakışma düellosu zihinsel kontrolü, su savaşı duygusal dalgalanmaların teskin edilmesini, güreş ise fiziksel gücün egemenliğini temsil eder. Bahubali bu üç sınavda da kardeşini mağlup ederek fiziksel üstünlüğünü kanıtlamış, ancak tam bu zafer anında dünyevi fetihlerin anlamsızlığını kavramıştır. Bu 'gerçek zafer' bilinciyle krallığını terk edip Kayotsarga meditasyonuna daldığında, önündeki en büyük engel yine bir 'saygı' ve 'ego' meselesi olmuştur.³¹

²⁸ Dundas, *The Jains*, 135-136.

²⁹ Dundas, *The Jains*, 135-136.

³⁰ Kristi L. Wiley, *The A to Z of Jainism* (Lanham: Scarecrow Press, 2009), 51.

³¹ Padmanabh S. Jaini, *The Jaina Path of Purification* (Delhi: Motilal Banarsidass,

Bahubali'nin aydınlanması (Kevala-jnana), bir yıl süren ağır çileye rağmen gecikmiştir; çünkü zihninde, babası Rishabhanatha'nın (ilk Tirthankara) egemen olduğu bir toprağın üzerinde durduğu ve babasından önce aydınlanmanın bir saygısızlık olabileceği yönünde ince bir kaygı taşımaktaydı. Bu durum, Caynizm'de kurtuluşun en kutsal bağlardan (baba-oğul sevgisi gibi) bile özgürleşmeyi gerektiren mutlak bir 'yalnızlık' (Kaivalya) hali olduğunu gösterir.³² Bahubali, ancak babasının huzurunda bu son bağı da koparıp, kurtuluşun rütbe ve soyun ötesinde, tamamen bireysel bir hakikat olduğunu idrak ettiğinde aydınlanmıştır. Bu yönüyle Bahubali, babasından (Tirthankara) önce kurtuluşa ererek, Caynist eskatolojisinde 'bireysel iradenin' kurumsal dindarlıktan daha öncelikli olduğunu ilan eden ilk figür olmuştur."³³

Başlangıçta bir savaşçı prens olarak dünyevi güce ve onura değer veren Bahubali, zaferin getirdiği boşluğu deneyimledikten sonra içsel bir aydınlanma yaşar. Bu, onun karakterinde bir kırılma noktasıdır; dışsal başarıların geçiciliğini ve içsel huzurun kalıcılığını fark eder. Bu farkındalık, onu vairagya (dünyevi şeylere karşı kayıtsızlık) yoluna iter ve ruhani arayışını her şeyin önüne koyar. Onun bir yıl boyunca Kayotsarga (bedeni terk etme) duruşunda, yani kıvıldamadan ayakta meditasyon yapması, Jainizm'deki çileciliğin ve kendini kontrolün zirvesini gösterir. Bu duruş, sadece fiziksel bir meydan okuma değil, aynı zamanda zihinsel ve ruhani bir disiplindir. Vücudunun sarmaşıklarla kaplanması ve karıncaların yuva yapması gibi detaylar, onun bedensel acıya ve dış dünyaya karşı tam bir kayıtsızlık içinde ruhani arayışını sürdürdüğünü vurgular. Bu çilecilik, onu dört yıkıcı karma türünden (ghati karma) arındırır ve kevala jnana'ya ulaştırır. Sonunda, Kailash Dağı'nda nihai kurtuluşa (moksha) erişerek saf, özgürleşmiş bir ruh (siddha) haline gelir.³⁴ Bahubali'nin bu mitolojik yolculuğu, Jain inancında bireyin kendi çabasıyla kurtuluşa ulaşabileceğinin en güçlü kanıtıdır. O, sadece bir tarihi figür değil, aynı zamanda her Jain'in ulaşmayı arzuladığı ruhani mükemmelliğin ve içsel zaferin bir modelidir. Shravanabelagola'daki devasa heykeli, bu mitolojik anlatının somut bir ifadesi olarak, hacıları ve inananları kendi ruhani yolculuklarına teşvik eder.

Bu ruhani yolculuğun en somut ve kolektif ifadesi, Hindistan'ın Karnataka eyaletindeki Shravanabelagola'da on iki yılda bir düzenlenen Mahamasta-

1998), 183-184.

³² Vilas Sangave, *The Huge Monolith of Lord Bahubali* (Shravanabelagola: SDJMI Publications, 1981), 25.

³³ Wiley, *The A to Z of Jainism*, 52.

³⁴ Padmanabh S. Jaini, *The Jaina Path of Purification* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1998), 203-206.

kabhisheka (Büyük Kutsama) Festivali'dir. Bu festival, 17.4 metre yüksekliğindeki devasa Gommateshwara (Bahubali) heykelinin binlerce Jain hacısının katılımıyla törensel olarak kutsanmasını içerir.³⁵ Festival, sadece Bahubali'nin ruhani zaferini anmakla kalmaz, aynı zamanda Jain topluluğunun inancını, kimliğini ve birliğini pekiştiren merkezi bir hac pratiği (tirtha-yatra) haline gelir. Bu makale, Bahubali Festivali'ni kurtuluş ve hac kavramları çerçevesinde, Caynist teolojisi, tarihi, ritüelistik sembolizmi ve sosyolojik etkileri bağlamında derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır.

Mahamastakabhisheka ritüelinin on iki yılda bir tekrarlanmasının ardında hem astrolojik hem de Jain kozmolojisine dayalı derin sembolik nedenler yatar. On iki sayısı, Jain kozmolojisinde ve Hint astrolojisinde önemli bir yere sahiptir. Bu döngü, özellikle Jüpiter (Brihaspati) gezegeninin zodyak kuşağındaki hareketleriyle ilişkilidir.³⁶ Jüpiter, her burçta yaklaşık bir yıl kalır ve zodyağın on iki burcunu tamamlaması yaklaşık on iki yıl sürer. Bu on iki yıllık döngü, ruhani enerji ve kutsamanın en yoğun olduğu zaman dilimi olarak kabul edilir. Bu astrolojik hizalanma, festivalin ruhani faydalarının en üst düzeye çıktığına inanılan bir zaman dilimi yaratır. Bu astrolojik hizalanma, Bahubali'nin bir yıl süren Kayotsarga meditasyonuna da bir göndermedir. On iki yıllık döngü, hem makrokozmos (evrensel) hem de mikrokozmos (bireysel) düzeyde ruhani bir yenilenme ve arınma fırsatı sunar. Festivalin bu özel zamanlaması, Jain inancına göre, bireylerin karmik yüklerini hafifletmeleri ve ruhani gelişimlerinde önemli bir adım atmaları için en elverişli ortamı sağlar.³⁷ Bu döngü, aynı zamanda Jain zaman tekerleğinin (kalachakra) sürekli dönüşünü ve ruhani çabanın sürekliliğini de sembolize eder. Bu periyodik kutlama, Jain topluluğunun kolektif hafızasını canlı tutar ve inançlarını nesilden nesile aktarmalarını sağlar.³⁸

2. Caynizm'de Hac İnancı

Dinlerin temel meselelerinden biri olarak kabul edilen hac, dinlerde farklı isimlerle ifade edilmesine rağmen, birçok noktada benzerlik göstermektedir. Hac, küresel bir kutsallaştırma faaliyeti olarak tanımlanmakta ve temelinde ulûhiyetin herhangi bir yerde tecellisi inancı yatmaktadır. Dinlerde kutsal görülen yerlerin aslında mekân olma açısından diğer yerlerden pek bir farkı yok-

³⁵ Vilas Adinath Sangave, *The Jaina Path of Purification* (New Delhi: Publication Division, 2020), 45-48.

³⁶ Helmuth von Glasenapp, *Jainism: An Indian Religion of Salvation*, çev. Shridhar B. Shrotri (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), 231-235.

³⁷ Champat Rai Jain, *The Key of Knowledge* (Allahabad: The Central Jaina Publishing House, 1915), 312-315.

³⁸ Sangave, *The Huge Monolith of Lord Bahubali*, 159.

tur.

Caynizm'de bir mekânın kutsallık kazanması; ilahi tezahürlerin, inanca dayalı tarihi vakaların veya önemli dini şahsiyetlerin o yerle kurduğu bağ ile doğrudan ilişkilidir. Bu unsurlar, söz konusu coğrafi alanı sıradan yerlerden ayırarak ona manevi bir kimlik kazandırmakta ve o bölgeyi kutsallaştırmaktadır.³⁹

Kutsal mekân bu tür yerlerin ziyareti tarih boyunca bütün inançlarda mevcut olmuştur. Kutsal mekânları ziyaretin sebebi, o mekânın kutsiyetinin verileceği maddi, manevi ve ahlaki faydaları elde etmektir.⁴⁰

Caynizm'de hac, tirtha-yatra olarak bilinir. Tirtha, kelime anlamıyla "nehir geçidi" veya "sıhık" anlamına gelir ve metaforik olarak, bireyin doğum-ölüm okyanusunu (samsara) geçerek kurtuluş kıyısına ulaşmasını sağlayan kutsal bir geçidi ifade eder.⁴¹

Bu geçitler, genellikle bir Tirthankara veya önemli bir Jain azizinin hayatındaki önemli bir olayla (doğum, feragat, aydınlanma, ölüm) ilişkilendirilen kutsal mekânlardır. Bu mekânları ziyaret etmek, yalnızca coğrafi bir yolculuk değil, aynı zamanda ruhani bir arınma ve erdem (punya) biriktirme eylemidir. Hacılar, bu kutsal yerlerde meditasyon yaparak, yeminlerini yenileyerek ve dini ritüelleri yerine getirerek karmik yüklerini hafifletmeyi amaçlarlar.⁴²

Hac olgusu; tirtha, sıradan, "profan" mekânın içinde bir "kutsal" mekânın bir yansıması olarak görülür.(hierophany).⁴³ Bu mekânlar, evrenin merkezi (axis mundi) olarak kabul edilir ve hacıların ilahi olanla doğrudan temas kurmasına olanak tanır. Eliade'ye göre, kutsal mekânlar, kozmik düzenin bir yansımasıdır ve insanlara dünyevi varoluşun ötesindeki gerçekliğe açılan bir kapı sunar. Shravanabelagola, Bahubali'nin ruhani zaferinin anıtlaştığı böyle bir merkezdir ve bu nedenle Jain hacıları için büyük bir çekim noktasıdır.⁴⁴

Hindistan'ın birçok bölgesinde Caynizm'in hac merkezleri bulunur. Hac

³⁹ Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 382.

⁴⁰ Harman, "Hac", 14: 382.

⁴¹ John E. Cort, *Jains in the World: Religious Values and Ideology in India* (New York: Oxford University Press, 2001), 162-175.

⁴² Kristi L. Wiley, *The A to Z of Jainism* (Lanham: Scarecrow Press, 2009), 213-214.

⁴³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 11-15.

⁴⁴ Lawrence A. Babb, *Absent Lord: Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture* (Berkeley: University of California Press, 1996), 114-118.

merkezlerini Śvetāmbaralar yatra-dhaamas olarak adlandırırken Digambaralar tirtha-ksetras olarak adlandırmıştır. Hacılar hac bölgelerine hem araçlarla hem de yürüyerek gidebilirler. Ancak yürüyerek gitmek hacıların manevi olarak gelişimine ve toplumsal dayanışmayı ve beraberliğin gelişmesi noktasında bir araç olarak görülmüştür.⁴⁵

Sravana Belgola Tapınağı da bir tepenin üzerinde bulunur. Bahubali heykelinin bir tepe üzerinde konumlandırılması ziyaretçilerin fiziksel bir yükseliş deneyimi yaşamasını sağlamakta ve bu durum hac pratiğinin sembolik boyutunu güçlendirmektedir. Bu heykele 500 basamakla ulaşılır. Tapınaklarda bulunan kutsanmış heykeller her gün ritüel olarak yıkanırken Bahubali'nin heykeli devasa büyüklükte olduğu için sadece ayakları yıkanır.⁴⁶

Kutsal Banyo Töreni olarak adlandırılan bu festivalin doruk noktası, heykelin tepesine kurulan bir iskeleden binlerce hacının katılımıyla gerçekleştirilen abhisheka (kutsal banyo) törenidir. Ritüel, arınmış su, Hindistan cevizi sütü, şeker kamışı suyu, zerdeçal, sandal ağacı ezmesi ve safran gibi 1008 farklı kutsal maddenin (kalasha) heykelin başından aşağı dökülmesini içerir. Her bir madde, sembolik bir anlama sahiptir.

Dökülen maddelerin sembolik anlamları çok önemlidir. Su; saflık ve arınma olarak görülür. Hindistan cevizi sütünün bu festivaldeki anlamı; erdem ve kutsallıktır. Şeker kamışı hayatın tatlılığını ve bolluğunu simgeler. Bahubali heykeline dökülen safranın sarı rengi fedakarlık ve feragatin rengidir. Bahubali krallığının tacını ve tahtını bırakıp ormanda inzivaya çekilmesini hatırlatır. Sandal Ağacı macunu ferahlatıcı özelliği ile bilinir. Bahubali'nin arzularının ve öfkenin ateşini söndüren iç huzuru ve ruhun dünyevi yanlışlardan kurtulup serinliğe kavuşmasını ifade eder. Zerdeçal ve değerli taşların dökülmesindeki nihai hedef sağlık ve refahtır; altın gümüş ve diğer değerli taş tozlarındaki maksat Bahubali'nin ulaştığı ruhani zenginliğin maddi zenginlikten üstün olduğunu kanıtlar.⁴⁷

Bu tören, yalnızca heykelin fiziksel olarak temizlenmesi değil, aynı zamanda katılımcıların ruhani olarak arınması, Bahubali'nin feragatini ve zafelerini yeniden yaşaması ve ona olan bağlılıklarını göstermesi anlamına gelir. Dökülen her sıvı, heykelin yüzeyinde farklı renkler oluşturarak görsel bir şölen yaratır ve bu an, hacıların derin bir vecd ve coşku yaşadığı bir an olarak

⁴⁵ Shah, *Jainism: The World of Conquerors*, 2: 212.

⁴⁶ Paul Maret, *Jainism Explained*, ed. Natubhai Shah (Leicester: Jain Samaj Europe Publication, t.y.).

⁴⁷ James Laidlaw, *Riches and Renunciation: Religion, Economy, and Society among the Jains* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 56-59.

betimlenir. Abhisheka, bireysel ve kolektif bir dönüşüm deneyimi sunar; hacı-
lar, bu ritüel aracılığıyla Bahubali'nin ruhani enerjisiyle bağlantı kurduklarına
inanırlar.⁴⁸

Hindistan'ın ve dünyanın dört bir yanından gelen farklı Caynist mezhep-
lerini (Digambara ve Svetambara) ve topluluklarını bir araya getirir. Festival,
yalnızca bir dini ritüel değil, aynı zamanda bir sosyal buluşma, kültürel bir
kutlama ve Caynist kimliğinin küresel ölçekte sergilendiği bir platformdur.
Bu yönüyle festival, Jain diasporası için de birleştirici bir rol oynar ve yeni
nesillere inanç ve geleneklerin aktarılmasına yardımcı olur. Festival, Caynist
topluluğunun kolektif hafızasını güçlendirir ve ortak bir kimlik etrafında bir-
leşmelerini sağlar.⁴⁹

Bahubali heykelinin özellikleri, Jain kurtuluş teolojisinin temel unsurlar-
rını yansıtır: Nü ; Heykelin çıplaklığı, dünyevi her şeyden tam bir feragati
(aparigraha) simgeler ve Digambara ("gökyüzü giyinen") mezhebinin idealini
yansıtır. Bu çıplaklık, ruhun bedensel bağlardan tamamen kurtulduğunu ve saf
haliyle var olduğunu gösterir.⁵⁰ Kayotsarga Duruşu: Kımıldamadan ayakta
duruş, bedene karşı tam bir kayıtsızlığı ve ruhun özgürleşmesine odaklanmayı
ifade eder. Bu duruş, Bahubali'nin bir yıl süren meditasyonunu ve içsel zafe-
rini sembolize eder. Sakin Yüz İfadesi: Hafif tebessüm, içsel huzurun, tutku-
ların (kashaya) yenilgisinin ve mutlak bilginin getirdiği dinginliğin bir işareti-
dir. Bu ifade, ruhun tüm dünyevi çalkantılardan arınmış halini yansıtır. Uzun
Kulak Memeleri: Uzun kulak memeleri, ruhani bilgeliği ve soyluluğu simge-
leyen geleneksel bir Hint ikonografik özelliğidir. Bu, Bahubali'nin elde ettiği
yüksek ruhani statüyü gösterir.

Sarmaşıklar ve Karınca Yuvaları: Bacaklara dolanan sarmaşıklar ve
ayakların dibindeki karınca yuvaları, Bahubali'nin uzun ve kesintisiz medita-
syonunu ve dış dünyaya karşı tam kayıtsızlığını gösterir. Bu detaylar, onun çi-
leciliğinin zorluğunu ve azmini vurgular.

Bu imgeler bir araya geldiğinde, heykelin duruşundaki amaç çilecilik ve
içsel kontrol yoluyla ulaşılan ruhani zaferin güçlü bir görsel anlatısını sunar.
Heykel, aynı zamanda Jain sanatının ve mimarisinin zirve noktalarından biri
olarak görülür. Bin yılı aşkın süredir hacıları ve dünyanın dört bir yanında

⁴⁸ B. B. Kumar, *Jainism: Art, Architecture, Literature and Philosophy* (New Delhi: Joint Publication of Indian Council of Historical Research and Aryan Books International, 2001), 84-96.

⁴⁹ Babb, *Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*, 120-122.

⁵⁰ Jaini, *The Jaina Path of Purification*, 203.

bulunan insanları etkilemeye devam etmektedir.⁵¹

Sonuç

Caynizm, derin bir ahlak anlayışı ve disiplinli bir yaşam biçimini benimseyen kadim bir inanç sistemidir. Temelinde şiddetsizlik (ahimsa), hakikat (satya), çalmama (asteya), iffet (brahmacharya) ve maldan feragat (aparigraha) gibi evrensel değerler yer alır. Bu değerler, hem bireyin ruhsal kurtuluş yolculuğunu hem de toplumsal barışı sağlamayı hedefleyen kapsamlı bir etik sistemi oluşturur. Caynizm’de ibadet ve mabet anlayışı, bu değerlerin yaşanmasını destekleyen önemli unsurlar olarak dikkat çeker.

Hinduizm’de kurtuluş anlamına gelen mokşa ifadesi Caynizm’de mukti olarak tanımlanmaktadır. Caynizm, her şeyin ruh ve maddeden oluştuğunu kabul etmektedir. Bu sebeple mukti, ruhun saf doğasını oluşturan tüm kirlerden arınmasıdır. Mukti, bir bitiş değil nihai kurtuluşa erişmedir. Caynizm’e göre kişinin muktiye (kurtuluş) erişebilmesi için karmanın etkisinden kurtulması gerekmektedir. Karmadan kurtulmanın yolu ise doğru iman, doğru bilgi, doğru davranış anlamına gelen üç mücevher (triratna) ile mümkündür. Muktiye erişen kişi, ruhunu maddeden arındırarak öz benliğine kavuşur. Ulaşılan bu duruma “mutlak bilgi” anlamına gelen kevala-jnana, ulaşan kişiye ise kevalin denir. Karmanın etkisinden kurtulmak isteyen kişi, nefsin arzu ve isteklerinden kurtulması gerekmektedir. Bunun yolu ise katı bir züht hayatı, oruç ve meditasyon yapmaktır. Caynizm’e göre kurtuluş kişiye özeldir. Yani kişi, acı ve ıstıraptan tanrı veya tanrıların yardımı olmadan kendi çabası ile kurtulabilmektedir. Tanrıların yardımı olmadan bireysel çaba ile kurtuluşa erdiğine inanan bir inançtır. Bunun en iyi örneği ise katı züht ve riyazet hayatından kurtuluşa eren Bahubalidir. O bir Tirthankara değildir. O, ilk Tirthankara olan Rishabhanatha’nın (Adinatha) oğludur. Kendi kurtuluşuna (kevala jnana) bireysel çabasıyla ulaşmıştır. Bireysel bir kurtuluş öyküsü olan bu süreç, Caynizm’in temel ilkelerinin toplumsal düzeyde yeniden deneyimlenmesini sağlayan devasa bir törene dönüşmüştür. Nitekim Bahubali Festivali (Mahamastakabhisheka), bin yılı aşkın bir süredir devam eden, yaşayan bir gelenektir. Caynizm’in temel değerlerinin şiddetsizlik, feragat ve ruhani arayışın hala ne kadar güçlü ve geçerli olduğunu göstermektedir. Caynizm’de ibadet, bireyin ruhunu karma bağlarından arındırarak kurtuluşa erişmesine yardımcı olan bir eylem olarak görülür. İbadet, sadece ritüellerle sınırlı kalmaz; meditasyon, dua, ahimsa (şiddetsizlik) ve etik bir yaşamın pratiği gibi unsurları da kapsar. Caynizm’in temel ahlaki prensibi olan ahimsa (şiddetsizlik), ibadet ve mabet

⁵¹ Vilas Sangave, *The Huge Monolith of Lord Bahubali* (Shravanabelagola: SDJMI Publications, 1981), 55.

anlayışında merkezi bir yere sahiptir. Ahimsa hem bireysel davranışlarda hem de ibadet ritüellerinde doğrudan kendini gösterir. Günlük ibadetlerden olan pratikramaña, bireyin bilerek ya da bilmeyerek işlediği günahlar için tövbe ettiği ve ahimsa ilkesine olan bağlılığını yeniden teyit ettiği bir ritüeldir. Ahimsa'nın sadece bir ahlâk ilkesi değil, aynı zamanda ibadetin temelini oluşturması Caynizm'i diğer inanç sistemlerinden ayıran en önemli unsurlardan biridir. Yıllık ibadetlerin en önemlisi olan hac ibadetidir. En gösterişli olanı ise bahubali festivalidir.

Festival, küreselleşen bir dünyada Caynist kimliğinin korunması ve yeniden üretilmesi için merkezi bir rol oynamaktadır. Bireysel bir kurtuluş amacından yola çıkan bu ritüel, kolektif bir hac pratiğine dönüşerek, milyonlarca insan için bir ilham ve birlik kaynağı olmaya devam etmektedir. Bahubali'nin hikâyesi ve onun adına düzenlenen bu görkemli festival, insanın dünyevi arzuları aşarak ulaşabileceği ruhani potansiyelin zamansız bir anıtı olarak ayakta durmaktadır. Festival, aynı zamanda Caynist topluluğunun kültürel mirasını koruma ve gelecek nesillere aktarma konusunda da önemli bir işlev görmektedir. Bu ritüel, modern yaşamın getirdiği zorluklara rağmen, kadim bir inancın nasıl canlı kalabildiğinin ve toplumsal bağları nasıl güçlendirebildiğinin çarpıcı bir örneğidir.

Kaynakça

- Babb, Lawrence A. *Ascetics and Kings in a Jain Ritual Culture*. Berkeley: University of California Press, 1996.
- Babb, Lawrence A. "Giving and Giving Up: The Eightfold Worship among Śvetāmbara Mūrtipūjaka Jains". *Journal of Anthropological Research* 44/1 (1988), 67-86.
- Dundas, Paul. *The Jains*. 2. Basım. London: Routledge, 2002.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Üniversite Yayınları, 1959.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Yayılışına Kadar*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Ellwood, Robert S. *The Encyclopedia of World Religions*. New York: Facts on File, 2007.
- "Gommateshwara". *Jainpedia*. Erişim 22 Mart 2026. <http://www.jainpedia.org/themes/places/shravana-belgola.html>.
- Hinnells, John R. ed. *A Handbook of Living Religions*. London: Penguin Books, 1991.
- Jain, Champat Rai. *The Practical Path*. Arrah: The Central Jaina Publishing House, 1915.
- Jaini, Padmanabh S. *The Jaina Path of Purification*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
- Kumar, B. B. *Jainism: Art, Architecture, Literature and Philosophy*. New Delhi: Joint

- Publication of Indian Council of Historical Research and Aryan Books International, 2001.
- Karaali, Rukiye. *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Kelsey, Jo. “6 Facts About Jains in India”. *Pew Research Center*. Erişim 27 Aralık 2024. <https://www.pewresearch.org/short-reads/2021/08/17/6-facts-about-jains-in-india/>.
- Maharaj, Maharishi Santsevi Ji. *The Harmony of All Religions*. çev. Veena Rani Howard. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2003.
- Rao, S. K. Ramachandra. *Gommateshwara: The Statue of Shravanabelagola*. Karnataka: Directorate of Archaeology and Museums, 2020.
- Sangave, Vilas. *The Huge Monolith of Lord Bahubali*. Shravanabelagola: SDJMI Publications, 1981.
- Shah, Natubhai. *Jainism: The World of Conquerors*. 2 Cilt. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- Shah, Pravin K. “Lord Mahavir and His Teaching”. *Jain Fundamentals, Rituals, Scriptures, Compassion*. North Carolina: Jain Study Center of NC, 2011.
- Stevenson, Sinclair. *The Religious Quest of India: The Heart of Jainism*. London: Oxford University Press, 1915.
- von Glasenapp, Helmuth. *Jainism: An Indian Religion of Salvation*. çev. Shridhar B. Shrotri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- Wiley, Kristi L. *The A to Z of Jainism*. Lanham: Scarecrow Press, 2009.
- Yerkazan, Hasan ed. *Ahlâk ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Yılmaz, Nuh. “Caynizm’de Ahlâk”. *Ahlâk ve Din: Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*. ed. Hasan Yerkazan. 341-383. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Yitik, Ali İhsan. “Caynizm”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

EKLER



Görsel 1: Şravanabelagola'daki Bahubali (Gommateshwara) Heykeli ve Mahamastakabhisheka Festivali.



Görsel 2: Mahamastakabhisheka Töreni Sırasında Bahubali Heykeli'nin Tepe-sinden Ritüel Alanına Bakış.



Görsel 3: Bahubali (Gommateshwara) Heykeli'nin Kaidesi ve Vücudunu Saran Sarmaşık (Madhavi) Detayı.

Doktrinden Deneyime: Budist Hayat Tecrübesinin ve Zihinsel Dönüşümün Omurgası Olarak Dört Yüce Hakikat

Betül EKİN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[ekinbetul@gmail.com], Orcid ID: 0009-0002-5156-8133



Öz: Buddhizm'in kurucusu Siddhartha Gautama saray hayatı ve münzevi bir hayat tecrübesinden sonra aydınlanarak bilgeliliğe ulaşmıştır. O, aşırılıklardan kaçınılmasını öğütlediği vaazında geçici olandan her zaman acı duyulacağını, kurtuluş reçetesinin ise Orta Yol'da olduğunu belirtmiştir. Ölüm, hastalık, doğum, yaşlılık gibi varoluşsal durumların ancak acı ve ıstıraba yol açtığını ifade ederek Dört Yüce Hakikat'i öğretisinin merkezine koymuştur. Geleneksel Buddhizm çalışmalarında Dört Yüce Hakikat genellikle bir kurtuluş reçetesi olarak sunulmuş, bu derinlikli öğretinin bir zihin mimarı ve yaşam rehberi olduğu sıklıkla göz ardı edilmiştir. Bu çalışmada Buddhizm'in temelini oluşturan Dört Yüce Hakikat sadece teorik bir inanç sistemi olarak değil bireyin zihnini ve etik yaşamını yeniden inşa eden bir yöntem olarak ele alınmıştır. Çalışmanın temel hedefi bu kadim öğretinin insanın iç dünyasını nasıl dönüştürdüğünü ve bu dönüşümün gündelik hayattaki karşılığını görünür kılmaktır. Çalışmada Buddhizm kutsal metin külliyatı Pāli Kanon metin incelemeleri ve modern akademik literatür eşliğinde nitel bir araştırma yöntemi benimsenmiştir. Metin analizleri ve fenomenolojik yaklaşımla teorik bir öğreti ile bunun pratiğe yansımaları arasındaki ilişki tahlil edilmiştir. Buddhist öğretilerde Dört Yüce Hakikat bir hastalığın teşhisi (dukkha), nedeni (samudaya), tedavinin mümkün oluşu (nirodha) ve reçetesi (mārga) şeklinde sistematize edilmiş bir hastalığın tedavisi örneği (tıbbi analogi) üzerinden aktarılmıştır. Çalışmada bu dörtlü yapının bireyin varoluşsal kaygılarına ve hayat tecrübesinin şekillenmesine sistematik olarak nasıl bir yol sunduğu ve zihinleri yapılandırma süreci ele alınmıştır. Ayrıca bireyin zihinsel farkındalığının pratiğe dökülmesini sağlayan Sekiz Dilimli Soylu Yol'un Buddhist hayatını nasıl yönlendirdiği tartışılmıştır.

Sonuç olarak Dört Yüce Hakikat'in Buddha'nın ortaya koyduğu salt bir vaaz, bir inanç esası olarak algılanmasından ziyade Buddhist hayat tecrübesinin omurgası niteliğinde zihinsel bir süreç olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dört Yüce Gerçek, Dukkha, Sekiz Dilimli Yüce Yol, Pāli Kanon, Gautama Buddha.

Giriş

Buddhizm'deki Dört Yüce Gerçek, sadece Buddhist doktrinin bir parçası değildir. O, günlük hayatta özellikle çaresizlik ve tükenmişliğin kendini hissettirdiği anlarda çözüm sunan bir rehberdir. Bu öğreti, hayata müdahale etme noktasında insanı kendi kendinin doktoru haline getiren bir sistemdir. İnsanın, hayatla yüzleşmesidir. Bu çalışmanın temelinde, Siddhartha Gautama'nın kendi arayışıyla sistemleştirdiği Dört Yüce Hakikat yer almaktadır. Bu dört aşamalı yapı, alışılmış dini metin olmanın ötesine geçerek bir hekim gibi teşhis ve tedavi eder. Pāli metinlerinde de Buddha dini bir lider olmanın ötesinde varoluşsal sancıları dindiren bir hekim olarak konumlandırılır.¹

Çalışmanın asıl sorusu bu kurtuluş yolunun insanı pasif bir inanan olmaktan çıkarıp kendi zihnini dönüştüren aktif özneye nasıl dönüştüğüdür. Literatürde bu konu genellikle teorik bir çerçeveye hapsolmuştur. Ancak çalışmamızda makalesinden sıklıkla istifade edeceğimiz Cheng gibi araştırmacılar Dört Yüce Gerçek'in modern danışmanlık ve psikoloji disiplinleri için ne denli önemli olduğunu altını çizmektedir. Çalışmada hayatın insan için anlamsızlaştığı hassas kırılma noktalarında zihnin yeniden bir dönüşüm sürecine girebileceğini ve geçici olana tutunmanın bırakılabileceğini sorunsallaştırmaktadır.

Öncelikle Gautama'nın saraydaki konfor ve ormandaki katı çilecilik arasında bulunduğu “Orta Yol” tecrübesine değinilecektir. Ardından Dört Yüce Hakikat'in aşamaları birincil kaynaklar üzerinden analiz edilecektir. Bhikkhu Bodhi'nin Pāli Kanon tahlilleri de Dört Yüce Gerçek'in zihinsel aydınlanma noktasında neden önemli olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır. Nirodha bölümünde meşhur “Ateş Vaazı” üzerinden Nirvanaya ulaşma çabalarına değinilecek ve son bölüm olan Mārga'da zihnin kurtuluştaki işlevi üzerinde durulacaktır.

1. Saraydan Münzevilğe: Siddhartha Gautama'nın Aydınlanması

Siddhartha Gautama'nın yaşam öyküsü saraydaki konforlu yaşamından feragat ederek hakikati arayış yolunda bir münzeviye dönüşmesiyle başlar. Geleneksel Buddhizm anlatılarında bu radikal değişim yaşlılık, hastalık ve ölüm gibi varoluşsal krizlerle yüzleşmesi neticesinde beliren zihinsel dönüşüm olarak ele alınır. Münzevilik döneminde Gaya yakınlarında huzurlu bir köşe bularak oraya çekilmiş ve tam altı sene boyunca kendi benliğine en şiddetli acıları

¹ Walpola Rahula - Paul Demiéville, *What the Buddha Taught* (New York: Grove Atlantic, 2007), 17.

yaşatıp nefsinin çilelere tabi tutmuştur.² Siddhartha'nın ev yaşamından evsizliğe geçişi Pāli Kanon *Mahā Saccaka Sutta*'da kendi ağzından şu şekilde aktarılmaktadır:

Kendi uyanışından önce, henüz uyanmamış bir bodhisatta³ iken, aklıma şu düşünce geldi: 'Ev hayatı kısıtlayıcı, tozlu bir yol. Dışarıya açılan hayat ise açık hava. Evde yaşarken, kutsal hayatı tamamen mükemmel, tamamen saf, cilalı bir kabuk olarak uygulamak kolay değil. Ya ben, saçımı ve sakalımı tıraş edip, toprak rengi cübbeyi giyip, ev hayatından evsizliğe doğru yola çıksaydım?

Bu yüzden daha sonra henüz gençken, siyah saçlıyken, hayatın ilk evresinde gençliğin nimetleriyle donanmışken saçımı ve sakalımı tıraş ettim – anne babam aksini istese ve yüzlerinde gözyaşlarıyla yas tutsalar da– toprak rengi cübbeyi giyip ev hayatından evsizliğe doğru yola çıktım.

Eşsiz bir yüce huzur halini arayarak becerikli olabilecek şeyleri keşfetmek için yola koyuldum ve Alara Kalama'ya gittim. Vardığımda ona şöyle dedim: 'Dostum Kalama, bu Dhamma ve disiplinde pratik yapmak istiyorum.'⁴

Yine aşırı çileci hayatımı bir pasajda şöyle ifade etmektedir:

Şöyle düşündüm: 'Ya bir seferde sadece az miktarda, sadece bir avuç fasulye çorbası, mercimek çorbası, fiğ çorbası veya bezelye çorbası yesem?' Bu yüzden bir seferde sadece az miktarda, sadece bir avuç fasulye çorbası, mercimek çorbası, fiğ çorbası veya bezelye çorbası yedim. Vücudum aşırı derecede zayıfladı. Sadece çok az yemek yediğim için, uzuvlarım asma veya bambu saplarının eklemli bölümleri gibi oldu... Kalçam bir devenin tırnağı gibi oldu... Omurgam bir boncuk dizisi gibi belirginleşti... Kaburgalarım eski, yıkık bir ahırın çıkıntılı kirişleri gibi dışarı fırladı... Gözlerimin parıltısı, bir kuyunun derinliklerindeki suyun parıltısı gibi göz çukurlarımın içine gömülmüş gibi görünüyordu... Kafa derim, sıcaktan ve rüzgardan buruşup kuruyan yeşil acı kabak gibi buruşup kurudu... Karnımın derisi omurgama o kadar yapıştı ki... Karnıma dokunmayı düşündüğümde, omurgamı da tutuyordum; omurgama dokunmayı düşündüğümde ise karnımın derisini de tutuyordum..."

² Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 91; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi- Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Kabcacı, 2003), 2/88.

³ Bodhisattva (Bodhisatta), cesurca aydınlanmayı arayan hem başkalarına hem de kendine tam ve eksiksiz fayda sağlayan kişidir. Leslie S. Kawamura, "Bodhisattva", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (New York: Macmillan Reference, 2004), 1/58.

⁴ Dhammatalks, "MN 36 The Longer Discourse to Saccaka | Mahā Saccaka Sutta" (Erişim 17 Mart 2026).

“Şöyle düşündüm: ‘Geçmişte tefekkür edenlerin veya Brâhmanların çabaları yüzünden hissettikleri acı verici, yıpratıcı, delici duygular ne olursa olsun, bu en üst noktadır... Ama bu yıpratıcı çile pratiğiyle soylulara layık herhangi bir üstün insan durumuna, bilgi veya vizyon bakımından herhangi bir farklılığa ulaşamadım. Uyanışa giden başka bir yol olabilir mi?’”⁵

Siddhartha bu aşırı uçların (saraydaki lüks hayat ve ormandaki katı riyazet) insanı kurtuluşa ulaştırmadığını bizzat tecrübe etmiştir. Bu farkındalıkla geliştirdiği “orta yol” öğretisi yalnızca iki uç noktanın ortası değildir. Zihnin her türlü bağımlılıktan, acılardan özgürleştiği denge halidir. Buddha’nın aydınlanması, Buddhist düşüncenin salt bir asketizmden veya dünyanın aldatıcı ve geçici güzelliklerine olan hayranlıktan çok uzak olduğunun kanıtıdır. Bu tecrübe insanın zihinsel arayışını ve uyanışını temsil etmektedir.

Gautama’nın yaşadığı bu değişim salt bir mekân değişikliği veya statü terkinden ziyade bireyin yaşamı ve varoluşunu sorguladığı zihinsel bir deneyimdir. *Mahaparinibbana Sutta*’da geçen “Kendinizi adanız (destek noktanız) yapın, kendinizi sığınağınız yapın, başkasını değil”⁶ sözü arayış sürecinde aydınlanmanın dışsal bir kuvvetten çok, zihnin kendinden güç alan bir içgörüyle mümkün olacağını belirtir. Bu bağlamda Buddha’nın öğretisinin bireyin zihnini ve yaşamını bir dinin pasif inanç sistemine bağlı olmaktan kurtardığı söylenebilir. Aydınlanma yolunda her Buddhist sorgulayıcı ve aktif bir rol üstlenir. Buddha’nın insanı ve insan zihnini önceleyen bu öğretisi kişinin, hayatının rotasını çizebileceği ve kendini bilişsel olarak şekillendirebileceği bir yoldur.

Bireyin iç dünyasındaki bu dönüşüm tecrübe edilen acının nedenini dışsal faktörlerde değil nesnelere yüklenen yanlış anlamlarda arar. Gautama saraydaki ve ormandaki aşırılıkların zihni bulandırdığını ve hayatı anlamlandırmayı zorlaştırdığını acı bir deneyimle kazanmıştır. Öyle ki o, kendi tecrübelerinin yanında Hindu inanç ve kast sistemini, Hindu din adamı sınıfını (brahmin) da bu aşırılıklardan dolayı eleştirmiştir.⁷ Bu tecrübe neticesinde odağını sadece “içe” yöneltmiş; dış dünya ile ilgilenmek yerine dış dünyayı algılayan “özne insan”a yönelmiştir. Bu içsel yönelim etik yaşamın herhangi bir dış kuvvet tarafından zorlanarak oluşturulan kurallar bütünü olmadığını, bireyin iç dünyasının bir yansıması olması gerektiğini gösterir. Gautama’nın aydınlanması bireyin varoluşsal kaygılarını belirli bir hiyerarşik aşamayla çözen içsel- bilişsel-

⁵ Bhikkhu Bodhi (ed.), *In the Buddha’s Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon* (Somerville: Wisdom Publications, 2005), 63-64.

⁶ Rahula- Demiéville, *What the Buddha Taught*, 60.

⁷ Mahmut Aydın, *Dinler Tarihi Tarih, İnanç ve İbadet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 189.

psikolojik bir sistemdir. Nitekim Buddhizm’de insanın metafizik bir varlık olmasından çok bilişsel, psikolojik ve muhteşem etik bir varlık olduğuna vurgu yapılır.⁸

2. Buddhist Öğretinin Merkezi Dört Yüce Hakikat

Buddhizm’in doktrinel omurgasını oluşturan Dört Yüce Hakikat Siddhartha Gautama’nın aydınlanma tecrübesinden sonra sunduğu ilk vaaz olan “Tekerleğin Döndürülmesi” (Dharmacakra pravartana Sūtra) öğretisinin merkezinde yer alır. Bu öğreti, alışılmış dini metinlerin aksine salt bir iman esası değildir. Dört Yüce Gerçek; Buddha’nın, doğum ölüm ve tekrar doğum çarkını kırmak ve sonsuz kurtuluşa ulaşabilmek için⁹ teşhis ve tedavi sunan bir reçetesidir.

Dört Yüce Hakikati anlayan, idrak eden ve uygulayan kişi “ariya” sıfatıyla nitelendirilir. “Ariya” terimi asıl anlamında¹⁰ kullanılsa da buradaki asillik “doğuştan getirilen, aileden kazanılan bir asillik, soyluluk” anlamı içermez. Aksine kişinin aileden, soydan, kasttan gelen ayrıcalıklarından soyutlanmasının sonucu elde edilir. Bu asillik sonradan kazanılan manevi bir arınma sonucu zihnin özgürleşmesi ve cehaletten kurtulmasını ifade eder. Cehaletten kurtulan kişi asil kişidir. Buddha’nın bilgelik yolundan ilerlemiş ve onun aydınlanmasıyla aydınlanmış kişidir.

Dört Yüce Hakikat ızdırabın doğası (duḥkha), bu ızdırabın kaynağı olan arzu ve bağılıklar (samudaya), ızdırabın sona erdirilebilmesi (nirodha) ve kurtuluşa götüren yol (mārga) şeklinde birbirini izleyen bir silsileden oluşur. Dört Yüce Hakikate göre insan, doğumundan itibaren acıyla karşılaşır. Doğum bile başlı başına acı verici bir gerçektir. Ölüm, yaşlılık, hastalık, sevilenden ayrılma, seilmeyenle bulunma... bunlar geçici fakat tutunduğumuz bazı gerçeklerdir ve bunlar duḥkhadır. Duḥkhaların nedenleri ise samudayadır. İnsan acı veren durumları yani duḥkhaları ve kaynağını fark etmediği sürece cehalet ve bilgisizlik sarmalından çıkamayacaktır. Dolayısıyla Nirvanaya ulaşamayacaktır. Duḥkhaların sonlanması ancak onları terk etmekle olur ve bu da nirodhadır. Cehaletten gerçek kurtuluşa götüren tek yol ise Sekiz Katlı Yüce Yol’dur. Aşamalı ilerleyen bu dört hakikat, dışarıdan gelen müdahaleyle değil bireyin kendi

⁸ Oktay Dere, “Erken Budist Etiği-Doktrini ve Disiplini /Early Buddhist Ethics- Its Doctrine and Discipline”, *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2022), 189.

⁹ Hüsamettin Karataş, “Sakyamuni Buda’nın Tarihsel Kişiliği Ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci”, *Dini Araştırmalar* 16/42 (17 Haziran 2013), 133.

¹⁰ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (New York: Cambridge University Press, 2013), 51.

zihinsel ve psikolojik süreçlerini denetlemesi ve bir içgörü kazanmasıyla gerçekleşir. Buddha, aydınlanma yolunda zihnin önemini şu şekilde açıklar;

Bütün (zihinsel- mental) durumların öncüsü zihindir, zihin onların başıdır ve zihin tarafından yaratılırlar. Eğer bir kişi kirlı bir zihinle konuşur veya hareket ederse, tıpkı tekerleğin yük öküzünün toynaklarını takip etmesi gibi, acı da onu takip eder.¹¹

Rupert Gethin *The Foundations Of Buddhism* adlı eserinde duhkhanın hem fiziksel hem de zihinsel bir problem olduğunu belirterek acılara çözüm olması açısından Dört Yüce Gerçekle ilgili tıbbi benzetmeye yer verir:

Budist geleneği bazen Buddha'yı bir hekime ve dört gerçeği de tıbbi bir teşhise benzetmiştir: duhkha gerçeği bir hastalık gibidir, duhkha'nın kökeninin gerçeği hastalığın nedeni gibidir, duhkha'nın sona ermesinin gerçeği hastalığın iyileşmesi gibidir ve duhkha'nın sona ermesine götüren yolun gerçeği, hastalığın iyileşmesini sağlayan ilaç gibidir.¹²

2.1. Varoluşsal Bir Kriz Olarak Duhkha

Buddhist öğretinin temel taşı olan Duhkha kavramı, konuşma dilinde sadece “acı, üzüntü” olarak kabul görmüşse de tarih boyunca felsefe, psikoloji ve tıp gibi farklı disiplinlerde çeşitli açılardan tanımlanmıştır. Antik Çağ Aristocuları acı çekmeye bir kazanım, deneyim olarak bakarken; aynı zamanda bireyin bundan kendi iradesiyle uzaklaşabileceğini savunmuşlardır. Acının bu varoluşsal yönü modern psikolojide de geniş yer bulur. Örneğin varoluşçu psikoterapinin öncülerinden Irvin Yalom; yalnızlık, ölüm, anlam ve anlamsızlık gibi düşüncelerin acıyı meydana getiren düşüncelerden bazıları olduğunu ifade etmiştir. Kavramın medikal boyutu incelendiğinde ise sağlık bilimlerinin yaklaşımı öne çıkar; hastanelerin palyatif servislerinde çalışanlar meseleye fiziksel acılar üzerinden yaklaşırken, sosyal hizmet uzmanları bir kaybın insana yüklediği acıdan söz ederler.¹³ Sonuç olarak, hangi disiplin perspektifinden tanımlanırsa tanımlansın acı çekmek, hayatın akışı içerisinde varoluşsal bir gerçeklik olarak kaçınılmazdır.

İlk vaazında acının bu kaçınılmaz doğasını doğrudan açıklayan Buddha ise kavramı şu sözlerle tanımlar:

Şimdi, keşişler, acının asil gerçeği şudur: doğum acıdır, yaşlanma acıdır, hastalık acıdır, ölüm acıdır; hoş olmayanla birleşme acıdır, hoş olandan

¹¹ Rahula- Demiéville, *What the Buddha Taught*, 125.

¹² Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1998), 64.

¹³ Fung-Kei Cheng, “An Exploratory Study of a Counselling Framework: Four Noble Truths and Their Multi-Interactive Cause-and-Effect”, *Chung-Hwa Buddhist Studies* 12 (Aralık 2011), 153.

ayrılma acıdır; istediğini elde edememek acıdır, kısacası, bağlanmaya tabi beş kûme acıdır.¹⁴

Görüldüğü üzere Buddha'nın bu tanımı Buddhizm'de duhkhanın aslında bireyin varoluşla ilgili tüm o sıkıntılı süreçlerini kapsadığını gösterir. Bu kavram basit bir üzüntü hali değildir. İnsan yaşamındaki tatminsizlik, çaresizlik, kararsızlık durumudur. Duhkhanın varoluşsal bir kriz olarak nitelendirilmesinin nedeni onun bir eksiklik veya mevcudiyetle ilgili verdiği huzursuzluktan kaynaklanmaktadır. İnsan, doğası gereği kalıcı bir mutluluk arayışındadır. Ancak Buddhist düşünceye göre içinde yaşadığımız yeniden doğum alanı bize bunu vadetmemektedir ve mutlu bir anın içinde bile acı tohumları her zaman bulunur.

Buddhizm'de duhkha kavramı, farklı nitelikteki acı deneyimlerini ve bu deneyimlerin birey tarafından algılanan çeşitli varoluşsal düzeylerini ifade eder. Duhkha bazen bir şeyin eksikliğinden kaynaklanırken bazen sonsuza kadar sürmeyecek olmasından, bazen de o şeyin mevcudiyetinin verdiği rahatsızlıktan kaynaklanabilir. Mutlu bir an sonsuza kadar sürmeyecektir ve geçicidir. Geçici olan da acı vericidir. Ölümün varlığı acının kaynaklarından biridir. Doğum acı verici bir gerçekliktir. Çünkü doğum yeni bir lokada¹⁵ hayata gözlerini açmak ve yaşam boyunca yine aynı acıları yaşamak demektir. Yaşlanmak, gençliğini kaybetmek ve belki de ölüme yaklaştırdığını bilmek açısından acı vericidir. Tüm bu duhkhalar kişinin acı çekmesine neden olacak deneyimler olsa bile herkeste aynı süreyle ve aynı düzeyde gerçekleşmez. Kiminde hastalık ömür boyu sürerken kiminde sadece bir ay sürer. Kimi yüz yaşına kadar yaşarken kimi bir yaşında ölür. Deneyim aynı olmakla birlikte süreç herkes için farklı işleyebilir. Ayrıca acıyı yalnızca fiziksel bir şey sanmak işin ruhsal tarafını ve insanın ne kadar karmaşık bir varlık olduğunu yok saymak anlamına gelir. Duhkha fizyolojik olabileceği gibi yalnızca ruhsal da olabilir. Bu yüzden Buddhist öğretilerde duhkha üç farklı kategoriye ayrılır. Birinci kategori doğum, ölüm, hastalık ve yaşlılığın getirdiği duhkhadan oluşur. Bu, insanın yaşam döngüsünde (saṃsāra)¹⁶ geçirdiği bedensel acı ve ızdıraplardır. Doğum ve ölüm

¹⁴ Bodhi, *In the Buddha's Words*, 76.

¹⁵ Loka: Evrendeki hiyerarşik varoluş alemleridir. Budist kozmolojisine göre evrende 31 loka bulunmaktadır. Canan Seyfeli, *Akademik Dinler Tarihi* (Bursa: DTA Yayıncılık, 2026), 1/356.

¹⁶ Samsara ; doğum, ölüm ve yeniden doğuşun sonsuz döngüsünü ve zihinsel ve fiziksel acı (Duhkha) ile karakterize edilen bir süreci ifade eden bir terimdir. Bu devam eden yaşam serisi, bireyin bu yaşamdaki ve önceki yaşamlarındaki düşüncelerinin ve "Karma"sının ahlaki niteliği tarafından belirlenir. Genel olarak, samsara içinde iyi ahlaki eylemlerin etkilerinin sağlığı yeniden doğuşlara yol açtığı, kötü ahlaki eylemlerin

herkesin tecrübe edeceği duhkha nedenlerindendir. Bu kategorideki duhkha nedenleri kaçınılmaz, geri döndürülemez nedenlerdir. İnsan, doğası gereği bunlara çare bulmak, bunlardan kaçınmak istemiş ve yüzyıllar boyunca farklı çabalar içine girmiştir. Buddhist öğretide bunların inkâr edilemez birer gerçek olduğu kabul edilmiş ve Buddha'nın aydınlanmaya giden yolu tavsiye edilmiştir.

İkinci kategorideki acılar ise sevdiğin bir şeyden veya kişiden ayrılmak yahut sevmediğin biriyle bulunmaktan kaynaklı acılardır. Çünkü bu acı, insanın sadece o an verdiği psikolojik bir tepkiden ibaret değildir; hayatın ve ilişkilerin kendi doğasından gelen kaçınılmaz bir durumdur. Bireyin, sevmediği için görmekten rahatsızlık duyduğu kişi bir başkası için mutluluk kaynağı olabilir. Bu tamamen kişinin kendi iç alemiyle alakalıdır. O kişiye veya o nesneye yüklediği anlamla alakalı yaşadığı bir acıdır. İnsanın doyumsuz olması da bu kategoride değerlendirilen bir diğer duhkha sebebidir. Buddhizm'e göre her istediğini elde edebilen bir insanın bir süre sonra elde ettiği şeylere karşı yaşadığı ilgisizlik hali de acıya neden olur.

İnsanı acıya sürükleyen üçüncü duhkha ise bitmeyen arzu ve isteklerin denetlenememesi ve bunun sonucunda ümitsizliğe düşmektir. İnsanın arzuları, istekleri var olduğu sürece devam eder ve kişi bunların hepsiyle başa çıkabileceğini zanneder. Arzularını tatmin etmek için sürekli bir arayış içinde olan insan hem bu arayıştan hem de çaresizliğini fark etmekten acı çeker. İnsan için bu arzu ve istekler yaşam boyunca peşinde koşacağı ve tatmin duygusunu pekiştireceği bir gereklilik halini aldığından acı çekmemesi imkansızdır.

Buddhizm'de acı çekmek üç ayrı kategoride ele alınmış olsa da üçünün de temelinde insanın arzuları, hırsları, istekleri yatar. İnsan her şeyi arzular ancak çaresizlik, tatminsizlik gerçeğiyle yüzleşince acı çekmeye mahkûm olur. Ayrıca bu acı, acıya karşı hissedilen acının da içinde olduğu bir gerçekliktir.¹⁷

2.2. Samudaya

Budist öğretide acının varlığı kadar, acının kökenini anlamak da hayati bir öneme sahiptir. Buddha acının kaynağına dair yüce gerçeği şu şekilde açıklar:

Acının kaynağına dair yüce gerçek şudur: Yeniden varoluşu ve yeniden oluşumu üreten, tutkulu açgözlülükle bağlantılı olan bu susuzluktur

etkilerinin ise kaçınılmaz olarak sağlıklı yeniden doğuşlara yol açtığı varsayılır. Kurtuluş (Nirvana), döngüden tamamen kurtuluş, yalnızca Buda'nın öğretilerinin gerçeğini doğru bir şekilde kavrayan ve idrak eden bireyler tarafından elde edilir. Bryan J. Cuevas, "Samsara", *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (New York: Macmillan Reference USA, 2004), 2/738-739.

¹⁷ Cheng, "An Exploratory Study of a Counselling Framework", 160.

(arzu). Şimdi burada, şimdi de orada yeni bir haz bulur; yani duyuşal zevklere susamak, varoluşa ve oluşuma susamak ve yok olmaya (kendini yok etmeye) susamak.¹⁸

Şimdi, keşifler, acının kaynağının asıl gerçeği şudur: bu özlem, zevk ve şehvetle birlikte, şurada burada zevk arayan, yani duyuşal zevklere duyulan özlem, varoluşa duyulan özlem, yok olmaya duyulan özlemle birlikte yenilenmiş varoluşa yol açar.¹⁹

Buddhizm öğretilerinde acının kaynağı olan samudaya, salt dış dünyadan kaynaklanan bir acı olmayıp bireyin iç dünyasındaki tutkular, bitmek bilmeyen istekler ve bencilce arzulardan oluşan varoluşsal bir “susuzluk” (tanha) haliyle ifade edilir.²⁰ Ancak Buddha’nın öğretilerine yoğunlaşıldığında acının asıl ve görünmeyen nedeninin kişinin eşyaya ve olaylara karşı geliştirdiği hatalı tutumlar olduğu görülür. Bu hatalı tutumla zihnin nesneleri olduklarından farklı yani kalıcı, değişmez ve özgün bir benliğe sahipmiş gibi algılamasından gelir. Bunun doğal bir sonucu olarak da samsāra çarkından ayrılıp özgürleşemeyen, bağımlı varoluş gerçeğiyle tekrar tekrar yüzleşen zihin, ızdırap döngüsüne hapsolür.

Buddhist doktrinde acının (dukkha) ortaya çıkışına aktif olarak katkıda bulunan ve bir zincirin halkaları gibi birbirine eklemlenen nidanalara;²¹ cehalet, gelecekteki varoluşu inşa edici zihinsel faaliyetler, arzu, kavrama ve karma oluşumdur.²² Bağımlı varoluş yasasının on iki nidanasından ilki olan cehalet (avidya), dukkhaya neden olan en önemli etmenlerdendir. Buddhizm’deki zaman döngüsünde cehalet her şeyin başlangıç noktası ve nirvana gerçekleşmediği sürece zihnin her seferinde geri döndüğü bir varış yeridir. Kişi fiziksel ölümle birlikte cehaletten kurtulamayıp nirvanaya ulaşamadığı her bir döngüde cehalet nidanasından yeniden başlar. Buradaki cehalet kavramı temel bir bilgisizlikten çok gerçeğin bilgisine varamamak anlamındadır.²³ Bu bağlamda Buddhist öğretilerde cehalet (avidya), bireyin varlığı ve eşyayı olduğu gibi görememesine neden olan temel bir “körlük” işlevi görür. Bu körlük hali zihni sürekli bir eyleme ve dolayısıyla yeni karmik oluşumlara sevk ederek ızdırap döngüsünü devam ettirir. On iki halkalı bu nedensellik zincirinde her bir nidana, bir sonrakini zorunlu kılan bir koşulluluk ilkesine bağlıdır. Ancak Buddhist

¹⁸ Rahula- Demiéville, *What the Buddha Taught*, 93.

¹⁹ Bodhi, *In the Buddha’s Words*, 76.

²⁰ Cheng, “An Exploratory Study of a Counselling Framework”, 160.

²¹ Nidana: On İki Halkalı Nedensellik İlkesi (Bağımlı Varoluş Yasası)nın her bir halkasına nidana denir. Sonraki öncesine bağlıdır, sonuncu ise ilkinin nedenidir, döngüsel ve sonsuzdur. Seyfeli, *Akademik Dinler Tarihi*, 1/361.

²² Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 72.

²³ Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 67.

pratik (sekiz dilimli yüce yol) bu noktada bir yardım eli uzatır: Bilinçli bir farkındalıkla arzu (tanha) ve kavrama (upadana) halkalarına müdahale edildiğinde samudaya süreci nirvanaya açılan bir yol haline gelir. Dolayısıyla duhkhanın kaynağını anlamak sadece teorik bir bilgi olarak kalmaz, zihnin acıyı kendi kendine nasıl ürettiğini fark etmemizi ve bu sayede düşünsel olarak uyanmamızı sağlar.

Bireyde yılların ürünü olan zihninde sabitlenmiş dünya görüşleri de duhkhanın nedenlerinden biridir.²⁴ Kişi bu zihinsel kalıpları o kadar sahiplenir ve benimser. Öyle ki kendinden bir parça olarak gördüğü inançlarının, görüşlerinin reddedilmesi veya eleştiri alması durumunda bunu kendi varlığına yapılmış bir saldırı gibi algılar. Buddha, bu gibi salt fikirlere karşı dikkatli olunması gerektiğini, bu fikirlere tutunma halinin mutlak kurtuluşu geciktiren en büyük engellerden biri olduğunu savunur.²⁵ Nitekim insanlık tarihi boyunca yapılan savaşların ve katliamların da sebebi aslında bireyin eleştirilemez olduğunu düşündüğü inançları, teorileridir. Bunlar zihinde acıya sebebiyet verirken mutlak kurtuluşu da erteleyen inançlardır.

Acının diğer bir nedeni ise insanın eşyanın sürekli değişim (anicca) halinde olduğunu reddetmesidir. İnsan zihni, doğası gereği hoşuna giden, arzuladığı şeylerin kalıcı olarak var olacağı yanılgısı içindedir.²⁶ Oysa evrendeki her şey değişim halindedir. Bu değişime direnç göstermek ve geçici olana tutunmaya çalışmak, değişim kaçınılmaz hale geldiğinde kişiyi hayal kırıklığına ve duhkaya sürükler.

Peki, istediğini elde edememek nedir? Doğuma tabi varlıklarda, keşişler, şu dilek ortaya çıkar: ‘Keşke doğuma tabi olmasaydık, doğmasaydık!’ Ama bu, dilemekle elde edilemez. Bu, istediğini elde etmek değildir. Yaşlanmaya, ölüme, kedere, ağrıya, acıya, üzüntüye ve sıkıntıya maruz kalan varlıklarda şu arzu ortaya çıkar: ‘Ah, keşke yaşlanmaya... sıkıntıya maruz kalmasaydık, keşke bunlara uğramasaydık!’ Ama bu, dilemekle elde edilemez. Bu, isteneni elde etmek değildir.²⁷

Mahasatipatthana Sutta’da geçen ve “keşke” ile başlayan bu ifadeler, insanın doğası gereği kaçınılmaz olan yaşlılık ve ölüm gibi gerçeklerle girdiği varoluşsal krizi özetler. “Dilemekle elde edilemez.” ifadesi zihinsel dönüşümün neden bir zorunluluk olduğunu kanıtlamaktadır. Burada mesele sadece bir

²⁴ Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 63.

²⁵ Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 64.

²⁶ Carol S. Anderson, “Four Noble Truths”, *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. Buswell (New York: Macmillan Reference USA, 2004), 1/296.

²⁷ *The long discourses of the Buddha: a translation of the Dīgha Nikāya*, çev. Maurice Walshe (Boston: Wisdom Publications, 1995), 345.

acı çekme hali değildir. Zihnin, eşyayı olduğu gibi kabul etmek yerine onu kendi bencil arzusuna göre kalıcı hale getirme isteğidir.

Kısaca samudaya, değişimle yüzleşen zihnin hayal kırıklığından ve nesnelere tutunma arzusundan doğan bir süreçtir. Dolayısıyla kurtuluş, dış dünyayı değiştirmeye çalışmakla olmaz, arzuların farkındalıkla kontrol altında tutulmasıyla gerçekleşir.

2.3. Nirodha

Buddhist öğretinin temelini oluşturan Dört Yüce Hakikat içerisindeki Nirodha kavramı, Buddhist literatürde “sona erdirmе, sonlanma” anlamlarına gelir.²⁸ Nirodha sadece teorik bir bilgi değildir; ızdırabın ve nedenlerinin ortadan kaldırıldığı nihai bir varış noktasını, zihnin kendi içindeki mutlak arınma durumunu ifade eder. Buddhist öğretilerde insanı doğum- ölüm ve yeniden doğum döngüsüne ve dolayısıyla ızdıraba sevk eden duhkhanın son bulması için nirodha nihai bir kurtuluşu temsil eder. Bu gerçeğin idrak edilmesi insanda, ızdırabın sebebine yönelik daha ileri bir kavrayış kabiliyeti sağlar.²⁹

Buddhizm’de tıbbi bir benzetmeyle üzerinde durulan Dört Yüce Hakikatte Nirodha kavramı, hastalık teşhis edildikten sonra hastalığın iyileşeceğine dair yeşeren umut gibidir. Bu yeşeren umutta varış noktası olarak ancak Nirvana vardır. Buddhizm’e göre kurtuluş (tıbbi analogiye göre iyileşme) yalnızca nirvanaya ulaşmakla gerçekleşir. Buddhist doktrin, saṃsāra döngüsünde bireyin yaşadığı mutluluğu inkâr etmez ancak bunun geçici ve yeri geldiğinde acı verici olacağını ifade eder. Gerçek ve sonsuz mutluluk nirvanadır. O, bir yokluk veya hiçlik mertebesi değildir. Aksine var olmanın ta kendisidir.³⁰ O, cehaletten ve acılardan arınmış asil kişilerin ulaşabileceği bir seviyedir. Artık o asil kişi için duhkha söz konusu değildir. Çünkü duhkha şartlardan etkilenen, değişim geçiren bir yapıdadır ancak nirvana için böyle bir şey söz konusu değildir. Nirvana şartsızdır; özgürleşmiş, aydınlanmış zihnin durağıdır.

Nirvana kişinin acılardan, bilgisizlikten, cehaletten arınarak varlığın gerçek doğasını idrak ettiği derin bir kavrayış ve uyanış (prajna/bilgelik) seviyesidir. Buddhist öğretilerine göre Nirvana’ya giden yol, ona duyulan derin bir arzuyla başlar. Bu olumlu arzu, kişinin diğer dünyevi hırslardan arınmasını sağlar ve nihai huzura ulaşıldığında bu arzu da yok olur. Nirvana’ya erişmek, ancak

²⁸ Anderson, “Four Noble Truths”, 1/296.

²⁹ Ahmet Güç- Ekrem Sert, “Budizm’de Dört Temel Gerçek, Sekiz Dilimli Yol ve Nirvana”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/1 (30 Haziran 2020), 12.

³⁰ Ali Rauf Kök, *Budizm’de Mezhepleşme Süreci: Mahayana ve Theravada Mezheplerinin Oluşumu ve Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 49.

dünyevi bağlardan tamamen kopmak ve her türlü tutunmayı bırakmakla mümkündür.

Yukarıda ifade edildiği üzere kelime anlamı olarak “sönme” anlamına gelen nirvana, Buddhist kutsal metinleri olan Pāli Kanon’da mecazi olarak bir ateşin sönmesi gibi tarif edilir. “Ateş Vaazı”nda belirtildiği üzere; insanın iç dünyası ve dış etkileşimleri tutku, nefret, cehalet ateşleriyle yanmaktadır.³¹ Bu ateşler hem acının kaynağını hem de acının bizzat kendisini temsil eder. Ateşin sönme eylemi bir yok oluştan ziyade zihni sürekli meşgul eden acının gürültüsüne “dur” demektir. “Ateş Vaazı”ndaki bu metaforu biraz daha irdelersek duyularımız yanmaya devam eden birer ateştir ve biz acı ile onları besleriz. Nirodhada bu ateşi söndürmek söz konusudur. Çünkü ateşi besleyecek yakıt (duhkha) kesilmiştir. *Samyutta Nikaya*’daki Adittapariyaya Sutta’da acı ve acının kaynağı şu şekilde anlatılmaktadır:

Göz yanıyor. Görüntüler yanıyor. Göz bilinci yanıyor. Göz teması yanıyor. Göz temasına bağlı olarak ortaya çıkan acı verici, hoş veya nötr duygu da yanıyor. Neyle yanıyor? Ya da belki, “Ne tarafından ateşe verildi?” Açgözlülük, nefret ve yanılgı ateşleriyle yanıyor. Yeniden doğuş, yaşlılık ve ölümle, keder, ağıt, acı, üzüntü ve sıkıntıyla yanıyor.”

Zihin yanıyor. Fikirler yanıyor. Zihin bilinci yanıyor. Zihin teması yanıyor. Zihin temasına bağlı olarak ortaya çıkan acı verici, hoş veya nötr duygu da yanıyor. Neyle yanıyor? Açgözlülük, nefret ve yanılsamanın ateşleriyle yanıyor. Yeniden doğuş, yaşlılık ve ölümle, kederle, ağıtla, acıyla, üzüntüyle ve sıkıntıyla yanıyor, diyorum.³²

Buddha’nın keşiflere farkındalık amacıyla anlattığı bu sözlerde ateş, tutku ve cehaletin yarattığı sürekli bir tüketişin sembolüdür. Sutta’da gözün, görüntülerin, bilincin yanıyor olarak anlatılması zihnimizin dünyayı algılamakten tarafsız olmadığını aksine açgözlülük, nefret ve yanılgı ateşleriyle kavrulduğunu gösterir. Kişi zihnindeki ateşe yakıt sağladığı sürece duhkha devam edecek ve kurtuluşa ulaşmak ertelenecektir. Nirodha tam da bu noktada devreye girer ve bu samsāra döngüsünü kırmayı amaçlar. Sutta’da geçen “neyle yanıyor?” sorusu aslında bize kaynağı ve kaynağın kesilmesi için gerekli yolu da gösterir. Buddha ateşi besleyen üç zehir kaldırıldığında yanmanın yani duhkhanın da yok olacağı bilgisini verir.

Bunu gören bilgili, soylu bir mürit, gözden, görüntülerden, göz bilincinden ve göz temasından hayal kırıklığına uğrar. Ve göz temasına bağlı olarak ortaya çıkan acı verici, hoş veya nötr duygudan da hayal kırıklığına uğrar. Kulaktan... burundan... dilden... bedenden... zihinden... zihin temasına bağlı olarak ortaya çıkan acı verici, hoş veya nötr duygudan da

³¹ Sutta Central, “Burning(SN 35.28)” (Erişim 22 Mart 2026).

³² Sutta Central , “Burning(SN 35.28)”.

hayal kırıklığına uğrar. Hayal kırıklığına uğradığında, arzu kaybolur. Arzular yok olduğunda özgürleşirler. Özgürleştiklerinde özgürleştiklerini bilirler. Şunu anlarlar: ‘Yeniden doğuş sona erdi, ruhsal yolculuk tamamlandı, yapılması gereken yapıldı, bu yer için daha fazla bir şey yok.’ Buddha böyle dedi. Memnun kalan dilenciler, Buddha’nın söylediklerini onayladılar. Ve bu söylev verilirken bin dilencinin zihni, tutunmaktan vazgeçerek kirliliklerden arındı.³³

Sutta’nın devamında bilgili, soylu bir müridin duhkhadan kaynaklı hayal kırıklığına uğradığında bilinçli bir şekilde nirodha gerçekleştirdiğini ve bunun sonucunda özgürleşip “ruhsal yolculuğu” tamamladığı belirtilir. Bu özgürleşme eylemi, pasif bir duruş değildir, zihnin bilinçli bir adımıdır. Zihin, ateşin verdiği zararı fark ettiğinde, kaynağını söndürmek için harekete geçer.

Macchima Nikaya’daki 36. Suttada (Mahasaccaka Sutta) Buddha ve Saccaka (Aggivessana) arasında geçen “su dolu bir çukurun içindeki yaş odunlarla ateş yakılamayacağı, sudan çıkarılmış ama hala yaş olan odunlarla da ateş yakılamayacağı, ancak sudan çıkarılmış ve kurumuş bir odunla ateş yakılabileceği” diyalogunda kişinin bilgelik ve uyanış yolunda bazı duygulardan arınması gerektiğine vurgu yapılır ve şöyle devam eder:

Aggivessana, aynı şekilde, bedensel olarak duyuşal zevklerden arınmış bir yaşam sürmeyen ve duyuşal arzuları, sevgileri, tutkuları, susuzlukları ve duyuşal zevklere duydukları ateş içsel olarak tamamen terk edilip bastırılmamış olan o iyi çileciler ve brâhmanlar için de, çaba sarfetmekten dolayı acı verici, sızlayıcı, delici hisler yaşasalar bile, bilgiye, vizyona ve yüce aydınlanmaya ulaşamazlar; ve o iyi çileciler ve brahmanlar çaba sarfetmekten dolayı acı verici, sızlayıcı, delici hisler yaşamasalar bile, bilgiye, vizyona ve yüce aydınlanmaya ulaşamazlar.³⁴

Bu pasajda Buddha, ruhsal arınma için niyetin ve zihinsel durumun fiziksel eylemlerden çok daha önemli olduğunu anlatmaktadır. Bir Buddhistin, yüce aydınlanma olan Nirvanaya ulaşmak için asketik yaşam tarzına değil, içindeki duyguları bastırmaya ihtiyacı olduğunu vurgular. Buddha’nın bu ve buna benzer söylevleri zihin yapısını dönüştürmeyi amaçlayan bir hayat anahtarı niteliğindedir.

Ey keşişler, işte acıların sona ermesinin asil gerçeği budur: aynı özlemin geriye kalansız bir şekilde yok olması ve sona ermesi, ondan vazgeçmek ve onu bırakmak, ondan özgürleşmek, bağlanmamaktır.³⁵

Ey keşişler, doğmamış, oluşmamış, yaratılmamış, koşullandırılmamış bir şey vardır. Eğer, ey keşişler, o doğmamış, oluşmamış, yaratılmamış, koşullandırılmamış şey olmasaydı, burada doğmuş, oluşmuş, yaratılmış ve

³³ Sutta Central, “Burning(SN 35.28)”.

³⁴ Bodhi, *In the Buddha’s Words*, 60-61.

³⁵ Bodhi, *In the Buddha’s Words*, 76.

koşullandırılmış olandan kurtuluşu bilemezsiniz. Ama doğmamış, oluşmamış, yaratılmamış, koşullandırılmamış bir şey olduğu için, doğmuş, oluşmuş, yaratılmış ve koşullandırılmış olandan kurtuluşu biliyorsunuz.³⁶

Udāna 8.3'te geçen bu ifadede Buddha içinde yaşadığımız dünyanın koşullu ve geçici olduğunu, bu geçici döngünün ötesinde ise koşullandırılmamış bir gerçekliğin olduğunu belirtir. Her şey geçici, doğan ve ölen şeylerden ibaret olsaydı o zaman bir kurtuluştan yani nirvanadan da bahsetmek mümkün olmazdı. Doğmuş ve koşullu olanın varlığı, doğmamış ve koşulsuz olan nirvanayı mümkün ve belirli kılmıştır.

Buddhist kutsal literatüründe nirvanaya ulaşmanın yolları üzerinde durulurken bireyin sihirli bir el yardımıyla kurtuluşa, aydınlanmaya ulaşacağı düşüncesi reddedilir. Aksine Buddhist literatür Dört Yüce Gerçek yardımıyla bireyin, içinde bulunduğu döngüyü fark ederek zihnini dönüştürmesini önceler. Çünkü kurtuluş ancak bu yolla gerçekleşir. Bu noktadan hareketle Dört Yüce Hakikat yalnızca Buddha'nın okunup geçilecek söylevleri değildir, yaşamın merkezinde yer alan ve Budist zihin dünyasını şekillendiren bir dinamiktir.

2.4. Kurtuluşun Etik Reçetesi: Mārga

Dört Yüce Hakikat öğretisinin son aşaması olan mārga (Pāli: magga) Buddhist tecrübenin salt bir teorik kabulden öte pratik bir yaşam tecrübesine dönüştüğü evreyi temsil eder. İlk üç hakikatle ortaya konulan teşhis ve tedavi imkânı, bu aşamada bir "reçete" halini almaktadır. Buddhist literatürde sıklıkla karşımıza çıkan tıbbi analogiye göre Buddha, acıyı(duḥkha) tespit eden, nede-nini teşhis eden ve kurtuluşun mümkün olduğunu müjdeleyen bir hekimdir. Mārga ise bu hekimin hastasına sunduğu tedavi yöntemidir. *Khuddaka Nikāya* içinde yer alan *Brahmanadhammika Sūta*'da Buddha bu durumu kendi sözleriyle dile getirir;

Ey dilenciler, ben bir brahmanım, hayır işlerine adanmış, her zaman cömert, son bedenimi taşıyan, şifacı, cerrahım. Sizler benim öz evlatlarımsınız, ağzımdan doğmuş, öğretilen doğmuş, öğretici tarafından yaratılmış, öğretinin mirasçılarısınız, bedensel şeylerin değil.³⁷

Buddha, insanları zihnen özgürleştirmeyi amaçlayan bir doktordur. Çünkü "Buddhizm, mutluluğu arzuların, öfkenin ve cehaletin ötesine geçerek bireyin kendi doğasını fark etmesini amaçlayan kalıcı bir farkındalık hâli" olarak görülür."³⁸ Farkındalık ise ancak zihnin Dört Yüce Hakikatte aşamalı olarak

³⁶ Sutta Central, "The Third Discourse About Nibbana(Ud 8.3)" (Erişim 21 Mart 2026).

³⁷ Sutta Central, "Itivuttaka: The Brahmin's Offering Of The Teaching" (Erişim 22 Mart 2026).

³⁸ Fatih Eray vd., "Farklı Düşünce Sistemlerinde Mutluluğun Anlamı: Stoacılık, Budizm,

ilerlemesiyle gerçekleşir. Farkındalık nirvanaya ulaşmış asil kişinin (ariya-puggala) vasfıdır. Bu soylu kişi manevi arınmasını sağlamış, gerçekleri bilmenin ötesine geçmiş, zihinsel bir dönüşüm yaşamıştır. Bu noktada buddhalık mertebesine ulaşmış asil kişi acının yalnızca dışsal bir arzu olmadığını; bilinç- zihin- beden bütünlüğünde birbiriyle etkileşimli bir yapıda olduğu gerçeğini idrak etmiş, bu etkileşimi farkındalıkla kırarak özgürleşmiştir.

Buddhist hayat tecrübesinde önemli bir konuma sahip olan Dört Yüce Gerçek öğretisi, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern psikoloji disiplini içerisinde de öne çıkmıştır. David Brazier ve Rosie Farmer gibi araştırmacıların çalışmalarında görüldüğü üzere Buddhizm’in sunduğu bu “yol” sadece bir dini ritüel değil, insanı bilişsel olarak da hayata geçirebilecek bir dinamiktir.³⁹ Bireyin kendi zihinsel süreçlerine bir gözlemci gibi yaklaşması ve acının kökenindeki “arzuyu” dönüştürme çabası, modern terapi yöntemleriyle de paralellik göstermektedir.

Dört Yüce Hakikatte “Nirodha” ve “Mārga” aşamalarında aydınlanmanın önünü açacak kilit noktalardan biri de kişinin buna bilinçli bir şekilde hazır olmasıdır. Tıbbi analogi çerçevesinden bakacak olursak iyileşmek mümkündür ancak iyileşmenin önündeki en büyük engel hastanın, hasta olduğunu kabul etmemesidir.⁴⁰ Burada temel sorun insanın kendi iç huzursuzluğu ve tatminsizliğiyle kurduğu bağıdır. Çünkü insan çoğu zaman iyileşmeyi ister. Fakat hastalığa sebep olan alışkanlıkların konforundan da vazgeçemez. Gerçek şudur ki hasta olduğunu kabul eden kişi sadece teşhisle kalmaz aynı zamanda sığındığı, tutunduğu tüm bahanelerin de iflas edeceğini onaylamış demektir. Ancak tutunduğu tüm duhkaların geçiciliğini kabul eden biri yüce aydınlığa ulaşmanın yolunu bulabilir.

Mārga, çeşitli duhkaların tedavisi için tek seçenektir. O, kurtuluşa götüren Sekiz Dilimli Yüce Yol’dur. Bu, Buddha’nın yılların tecrübesiyle elde ettiği aşırı münzevi ve aşırı lüks hayat arasındaki denge halinin yansımasıdır. Başka bir ifadeyle Sekiz Katlı Yüce Yol kişinin kendini şımartma ve cezalandırma gibi iki uç arasındaki orta yoldur.”⁴¹ Bu orta yol, bireyin ne bedensel arzularının kölesi olmasını ne de kendine yönelik çileci bir uygulamayı öngörür. Sekiz Dilimli Yüce Yol doğru görüş, doğru niyet, doğru söz, doğru eylem, doğru yaşam/ geçim, doğru çaba, doğru farkındalık ve doğru konsantrasyondan

Pozitif Psikoloji ve Tasavvuf Perspektifiyle Bir İnceleme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 14/5 (31 Aralık 2025), 2574.

³⁹ Cheng, “An Exploratory Study of a Counselling Framework”, 155.

⁴⁰ Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 54.

⁴¹ Anderson, “Four Noble Truths”, 1/296.

oluşur.⁴² Dört Yüce Gerçek gibi Sekiz Dilimli Yol da yalnızca bir inanç esası olarak algılanmamalıdır. Bu öğretilerdeki her bir aşama aslında bireyin hem kendi hakları hem de başkalarının haklarına saygı duymasını gerektiren ahlaki bir yaşayış biçimini temsil eder.⁴³ Bu ahlaki yaşama biçimi insanın kendi iç dünyasını terbiye sürecidir; insanın kendisiyle ve dış dünyayla kurduğu iletişimi daha çekilebilir bir seviyede tutmanın yoludur. Dünyayı yeniden ve farklı bir bakış açısıyla algılamasını sağlayan bir süreçtir.⁴⁴ Dolayısıyla zihni yeniden inşa sürecine tabi tutacak bir sistemdir. Buddha'nın Dört Yüce Gerçek ve Sekiz Dilimli Yüce Yol sistemleri gerçekleri net bir şekilde gösterecek bir gözlük gibi acıların yok edilmesi ve bilgeliğe ulaşmanın birer aracıdır. Zihin ancak farkındalığı arttırdığında cehaletin ve acıların arkasındaki asıl sebepleri görüp nirvana yolunu açabilir.

Böyle duydum. Bir keresinde Kutsal Olan, Baranasi'de, Isipatana'daki Ge-yik Parkı'nda ikamet ediyordu. Orada Kutsal Olan, beş kişilik keşiş grubuna şöyle seslendi: “Keşişler, evsizliğe adım atmış birinin bu iki aşırıya yönelmemesi gerekir. Hangi iki aşırı? Duyusal zevklerde duyusal mutluluğun peşinde koşmak, ki bu alçakça, bayağı, dünyevilerin yolu, soysuz, yararsızdır ve kendini cezalandırmanın peşinde koşmak, ki bu acı verici, soysuz, yararsızdır. Tathagata, bu aşırılıklardan hiçbirine yönelmeden, vizyona, vizyonun bilgiye yol açtığı ve barışa, doğrudan bilgiye, aydınlanmaya, Nirvana'ya götüren orta yola uyanmıştır. Ve keşişler, Tathagata'nın uyandığı bu orta yol nedir? Bu, Sekiz Katlı Asil Yoldur. Yani, doğru görüş, doğru niyet, doğru konuşma, doğru eylem, doğru geçim, doğru çaba, doğru farkındalık, doğru konsantrasyon.”⁴⁵

Samyutta Nikāya'daki *Dhammacakkappavattana Sūta*'da geçen yukarıdaki pasajda Buddha ruhsal arayışta olan birinin düşebileceği iki hatayı reddeder. Bu hatalardan ilki bedensel ve geçici hazlara, dünya zevklerine aşırı bağlılıktır. Bunları alçakça ve faydasız olarak niteler ve ancak dünyevi hazların peşinde olan bir insanın yolu olabileceğini belirtir. Eleştirdiği ikinci hata ise aşırı çileci, asketik yaşamdır. Bedene eziyet edilerek bir yere varılamayacağını, bunun da ancak acı verici ve faydasız olduğunu belirtir. Bu iki uç noktayı reddeden Buddha çözüm olarak “Orta Yol” kavramını sunar. Orta Yol ne bedeni şımartan ne de ona eziyet eden bir yoldur. Orta Yol, bilgeliğin yolunu açan dengeli bir yaşam biçimidir. Bu dengeli yol, kişiyi iç huzura ve nihai kurtuluş

⁴² Bhikkhu Bodhi, *The Noble Eightfold Path: Way to the End of Suffering* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1994), 12.

⁴³ Şevket Özcan, “İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Dini Araştırmalar* 19/48 (20 Haziran 2016), 209.

⁴⁴ Hüseyin Yılmaz, *Budist Metafiziği* (Ankara: Hece Yayınları ve Dergileri, 2007), 115.

⁴⁵ Bodhi, *In the Buddha's Words*, 75-76.

olan Nirvana'ya ulaştırır. Bu yolun pratikteki karşılığı ise Sekiz Katlı Yüce Yol'dur.

Sonuç

Bu çalışma Dört Yüce Hakikat'in yalnızca bir inanç esası olmadığını, zihni ve yaşamı dönüştüren bir pratik olduğunu ortaya koymaktadır. İnsana doğumla birlikte verilen “hayatın o kaçınılmaz ızdırabı” sorunu, tıbbi analogi ile birleşince salt bir teşhis olmaktan çıkıp zihinsel bir reçeteye dönmektedir. Araştırmada ulaşılan en net sonuç kurtuluşun dıșsal bir kuvvetle veya ilahi bir güçle değıl insan zihninin farkındalığıyla mümkün olmasıdır. Dört Yüce Gerçek öğretisi dogma bir bilgi olarak kalmayıp zihni yeniden inşa eden bir araca dönüşmüştür.

Çalışmanın odağındaki hastalık-teşhis-tedavi döngüsü bugün modern psikoloji için de oldukça işlevsel bir alan açmaktadır. Özellikle hayatın anlamsızlaştığı ve ruhsal acıların katlandığı o tükenmişlik noktasında “Orta Yol” öğretisi insanı iki aşırı uçtan alıp dengeli iyi oluş hali sağlayacaktır. Metinde “Ateş Vaazı” üzerinden verdiğimiz nirodha bir yok oluş değıldir; nirodha acıyı besleyen yakıtın kesilmesi, cehalet ve tutku ateşlerinin sönmesidir. Esas mesele zihni sürekli meşgul eden ve acıdan başka bir getirisi olmayan döngüye “dur” diyebilmektir.

Sonuç olarak Buddhizm, insanı pasif bir vaziyetten çıkarıp kendi zihninin mimarı haline getirir. Dört Yüce Hakikat, Buddha'nın tarihsel bir metni veya vaazı olarak kalmayıp insanın varoluşsal tatminsizliklerine karşı sistemleştirilmiş bir pratiktir. Asil insan ise, duhkha hastalığını kabullenip sonsuz olanı, koşullandırılmamış olanı, doğmamış olanı yani Nirvana'yı arzulayandır. Gerçek kurtuluş olan Nirvana'ya ulaşmak için etik yaşamı ve zihinsel aydınlanmayı destekleyen Sekiz Katlı Yüce Yol takip edilmelidir.

Bu çalışmamızda Buddhizm'deki temel öğretilere farklı bir bakış açısıyla yaklaştık. Dinlerin, inanç sistemlerinin yalnızca dogma bir bilgi yumağından ibaret olmadığını; dinlerdeki temel öğretilerin günlük hayatta karşılığı olan birer pratik olabileceğini açıklamaya çalıştık. Bu çalışmamız, dinler tarihi disiplinde dinlerin salt teorik bilgi içeren metinlerinin çeşitli açılardan ele alınıp yorumlanmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Anderson, Carol S. “Four Noble Truths”. *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/295-298. New York: Macmillan Reference USA, 2004.

- Aydın, Mahmut. *Dinler Tarihi Tarih, İnanç ve İbadet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2021.
- Bodhi, Bhikkhu (ed.). *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Somerville: Wisdom Publications, 2. Basım, 2005.
- _____. *The Noble Eightfold Path: Way to the End of Suffering*. Kandy: Buddhist Publication Society, 2. ed. (rev.), 1994.
- Cheng, Fung-Kei. "An Exploratory Study of a Counselling Framework: Four Noble Truths and Their Multi-Interactive Cause-and-Effect". *Chung-Hwa Buddhist Studies* 12 (Aralık 2011), 151-196.
- Cuevas, Bryan J. "Saṃsāra". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 2/738-739. New York: Macmillan Reference USA, 2004.
- Dere, Oktay. "Erken Budist Etiği-Doktrini ve Disiplini /Early Buddhist Ethics- Its Doctrine and Discipline". *Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2022), 183-198.
- Dhammatalks. "MN 36 The Longer Discourse to Saccaka | Mahā Saccaka Sutta". Erişim 17 Mart 2026. <https://www.dhammatalks.org/suttas/MN/MN36.html>.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi - Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*. çev. Ali Berkay. İstanbul: Kabalcı, 1. Basım, 2003.
- Eray, Fatih vd. "Farklı Düşünce Sistemlerinde Mutluluğun Anlamı: Stoacılık, Budizm, Pozitif Psikoloji ve Tasavvuf Perspektifiyle Bir İnceleme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 14/5 (31 Aralık 2025), 2568-2588. <https://doi.org/10.15869/itobiad.1774701>
- Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford Univ. Press, 11. Basım, 1998.
- Güç, Ahmet - Sert, Ekrem. "Budizm'de Dört Temel Gerçek, Sekiz Dilimli Yol Ve Nirvana". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/1 (30 Haziran 2020), 3-28. <https://doi.org/10.20486/imad.732201>
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. New York: Cambridge University Press, 2. Basım, 2013.
- Karataş, Hüsamettin. "Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği Ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci". *Dini Araştırmalar* 16/42 (17 Haziran 2013), 129-142.
- Kawamura, Leslie S. "Bodhisattva". *Encyclopedia of Buddhism*. ed. Robert E. Buswell. 1/58-60. New York: Macmillan Reference, 2004.
- Kök, Ali Rauf. *Budizm'de Mezheleşme Süreci: Mahayana ve Theravada Mezheplerinin Oluşumu ve Karşılaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Özcan, Şevket. "İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Dini Araştırmalar* 19/48 (20 Haziran 2016), 203-224. <https://doi.org/10.15745/da.08063>
- Rahula, Walpola - Demiéville, Paul. *What the Buddha Taught*. New York: Grove Atlantic, Genişletilmiş 2. Basım., 2007.
- Seyfeli, Canan. *Akademik Dinler Tarihi*. Bursa: DTA Yayıncılık, 1. Basım, 2026.
- SuttaCentral. "Burning(SN 35.28)". Erişim 22 Mart 2026. <https://suttacentral>

ral.net/sn35.28/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin

SuttaCentral. “Itivuttaka: The Brahmin’s Offering Of The Teaching”. Erişim 22 Mart 2026. <https://suttacentral.net/iti100/en/sujato?lang=en&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

SuttaCentral. “The Third Discourse About Nibbana(Ud 8.3)”. Erişim 21 Mart 2026. <https://suttacentral.net/ud-pataligamiyavagga?view=normal&lang=en>

The long discourses of the Buddha: a translation of the Dīgha Nikāya. çev. Maurice Walshe. Boston: Wisdom Publications, 5. Basım, 1995.

Yılmaz, Hüseyin. *Budist Metafizigi*. Ankara: Hece Yayınları ve Dergileri, 1. Basım, 2007.

Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2014.



Japon Mitolojisiinde Kuni-Yuzuri Miti ve Yer Tanrılarının (Kunitsukami) Siyasi Konumu Üzerine Bir İnceleme*

Selenay YÜKSEL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[selenayyuksel52@gmail.com], Orcid ID: 0009-0006-4068-0874



Öz: Bu çalışmada, Japon İmparatorluğunun kuruluş efsanelerinde yer alan Kuni-yuzuri yani ülkeyi devretme miti ele alınmıştır. Çalışmamız, Japon mitolojisiindeki Yer Tanrılarının (Kunitsukami) durumunu ve Gök Tanrıları (Amatsukami) ile olan ilişkileri, Kojiki ve Nihon Shoki gibi temel klasik kaynaklardan hareketle tarihi ve fenomenolojik metotlar üzerinden incelemeyi amaçlamaktadır. Japon İmparatorluk ailesi, kendi otoritesini sağlamak için soyunu Güneş Tanrıçası Amaterasu'ya dayandırmaktadır. Ancak bu süreçte imparatorluk, tarihi olarak rakip konumdaki İzumo klanının ve diğer yerel klanların inandığı tanrılar da anlatıya dahil etme yoluna gitmiştir. Buna göre Japon mitolojisiinde, yönetimin gök tanrılarına geçmesi bir savaşı değil, bir anlaşma ve devir teslim töreniyle anlatılmaktadır. Bu durum, imparatorluğun diğer klanlar üzerinde hem siyasi hem de dinî bir otorite kurmasına yardımcı olmuştur. Amaterasu'nun soyu siyasi yönetimi (görünen dünya) alırken, yerel tanrılarının lideri olan Ōkuninushi'ye dini nispet isia görevler (görünmeyen dünya) verilmiştir. Hatta Ōkuninushi 'nin teslimiyeti karşılığında, kendisine imparatorluk sarayına denk büyüklükte bir tapınak (İzumo Taisha) inşa edilmesi şartı, bu kutsal takasın en somut göstergesidir. Amaterasu ve Ōkuninushi arasındaki bu ilişkinin, aslında Japon tarihindeki merkezi yönetim ve yerel klanlar arasındaki hiyerarşik dengeyi yansıttığı ve 'kutsallığın paylaşımı' yoluyla siyasi birliğin sağlandığı anlaşılmıştır. Bu yaklaşım, Japon İmparatorluğunun yönetimi devralırken yerel güçleri nasıl ikna ettiği, Ōkuninushi 'nin neden direnmayip teslim olduğu sorularını oluşturmaktadır. Bunlarla birlikte Japon inancında farklı tanrılarının (kamilerin) olduğu bir ortamda, yerel tanrılarının neden tamamen yok edilmediği, onlara neden büyük tapınaklar yapıldığı ve Japonların kutsallık anlayışında bu tanrılarının da kutsal sayılıp sayılmadığı ele alınan diğer sorular-

* Bu çalışma, Yetkin KARAOĞLU danışmanlığında hazırlanan “Japon İmparatorluğunun Kutsallık Etiyolojisi” (Ordu: Ordu Üniversitesi: 2026) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

dır. Çalışmamızla Japon imparatorluk hanedanının meşruiyetini sağlarken yerel tanrıları da kullandığı, Amaterasu soyunun yönetimi alması karşılığında yerel tanrılara tapınaklarda görev verildiği ve böylece onların da sisteme dahil edildiği görülmüştür. Araştırmanın dinler tarihi ve Japon çalışmaları alanına katkı sağlaması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Amaterasu, Ōkuninushi, Kuni-yuzuri, Siyasi Meşruiyet.

Giriş

Erken dönem Japon İmparatorluğu, meşruiyetini kami mitolojisine dayandırıp yerel güçleri kontrol altında tutarak Yamato devletini kurmuştur.¹ Devletin kuruluş mitolojilerinden Kuni-yuzuri, gök ve yer arasındaki hiyerarşiyi düzenleyen metindir.² Bu çalışma Gök Tanrıları 天津神 “Amatsukami” ile Yer Tanrıları 国津神 “Kunitsukami” arasındaki hiyerarşide yeryüzünün yönetiminin nasıl kutsal bir devretme sürecine dönüştüğünü tartışmaktadır.

Çalışmada Kuni-Yuzuri miti salt bir mitolojik anlatıdan ziyade siyasi meşruiyetin dayanağı olarak politik-teolojik bir anlatı olarak incelenmiştir. Konu, mevcut literatürden farklı olarak kutsallığın devrinde ikili egemenlik yapısını ortaya koymaktadır. Buna göre Amaterasu'nun soyu siyasi yönetimi yani görünen dünyayı devralırken, yerel tanrılarının lideri Ōkuninushi'ye görünmeyen dünya verilmiştir.³ Bu anlatı sadece egemen imparatorluğun oluşturduğu kronikler 古事記 Kojiki “Eski Olayların Kaydı” ve 日本紀 Nihon Shoki “Japon Kronikleri” ile değil, yerel halkın anlatısı 風土記 Izumo no kuni Fudoki “İzumo Eyaleti Kayıtları” ile de desteklenmiştir.⁴ Mitolojik anlatılar hem hakim bakış açısını hem de yerel otoritenin bakışını karşılaştırmalı olarak okuma imkanı sunmaktadır.

Literatür incelendiğinde doğrudan Kuni-Yuzuri Miti'nden bahseden çalışmalar bulunmamaktadır. İngilizce yazılmış çalışmalardan Sokyo Ono'nun “Shinto The Kami Way”, Helen'in “Shinto: A History”, John Breen ve Mark Teeuwen'in “A New History of Shinto” Romy Hitchcock'un “Shinto or the Mythology of the Japanese” eserleri Japon mitolojisini konu edinmektedir. Richard Torrance'in “Ōnamochi: The Great God who Created All Under Heaven” adlı makalesi özelde Ōkuninushi hakkında yapılmış bir çalışmadır.

¹ Vedat Şafak Yamı, “Şintoizm'in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikayesi”, *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (2010), 266; Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan, 2016), 94-95.

² Kojiki metninde Gök Tanrıları (Amatsukami) ile Yer Tanrıları (Kunitsukami) arasındaki hiyerarşik düzenlemenin kurgusu için bkz. Cilt:1 Bölüm 32-35 Internet Sacred Text Archive, “The Kojiki Index”, *Internet Sacred Text Archive* (Erişim 09 Mart 2026); W.G. Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697* (London, 1896), 64-86.

³ Sokyo Ono, *Shinto The Kami Way* (Singapore: Charles E. Tuttle Company, 1962), 5.

⁴ Richard Torrance, “Ōnamochi: The Great God who Created All Under Heaven”, *Japanese Journal of Religious Studies* 46/2 (2019), 287.

Ülkemizde Japon Dinleri ve Şintoizm hakkında yazılan çalışmalardan bazıları; Halil İbrahim Şenavcu'nun "Şintoizm'de Tanrı" adlı kitap bölümü, Yetkin Karaoğlu ve Ayhan Kuşçulu'nun yazmış oldukları "Japon Yeni Dini Hareketlerine Genel Bir Bakış", Kürşat Demirci'nin "Bir Din Olarak Şintoizm'in Gelişim Süreci", Merve Susuz Aygül'ün "Japonya'da Kamakura Dönemi", Hüsamettin Karataş'ın "Japon Halk Dinî Geleneğinde Kami Kültü", Vedat Şafak Yami'nin "Şintoizm'in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikayesi" makaleleri; Samet Yaşkan'ın "Şintoizmde İbadet", İbrahim Emre Şamlıoğlu'nun "Çin Ve Japon Dinlerinde Dağ Kültü", Merve Üstek'in "Şintoizm'de Kadının Konumu", Enbiye Mahbube'nin "Yeni bir Japon dini hareketi: Oomoto" adlı yüksek lisans tezleri örnek gösterilebilir.

Bu çalışmanın amacı henüz spesifik bir araştırmanın konusu olmamış Kuni-Yuzuri Miti'nin Japon İmparatorluğu'nun siyasi meşruiyetine nasıl ideolojik bir dayanak sağladığını incelemektir. Çalışmada bilimsel araştırma yöntemlerinden veri tasnifi ve analizi yöntemleriyle, dinler tarihi biliminin tarihi ve fenomenolojik metotları kullanılmıştır. Bu metotlar çerçevesinde çalışma üç bölümden oluşmaktadır: İlk olarak evrenin düzen yapısı Amatsukami ve Kunitsukami ayrımı ile Tanrılar kategori edilmiştir. Amaterasu ve onun soyu Amatsukami iken Ōkuninushi ve onun soyu ise Kunitsukami olarak konumlandırılmıştır. İkinci olarak Kojiki ve Nihon Shoki anlatılarıyla Kuni-Yuzuri miti Ōkuninushi'nin teslimiyeti ve iktidarın bölünmesi açıklanmıştır. Son olarak kutsallığın devrine İzumo Fudoki anlatısı ile de bakılarak Yamato devletinin egemenliğini nasıl meşru zemine oturttuğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Amatsukami ve Kunitsukami Ayrımı

Japon dinî geleneğini oluşturan Şintoizm'de kami panteonu mekansal ve siyasi hiyerarşi üzerine kurulmuştur. Kami panteonu dikey evren tasavvuruyla gök ve yer olmak üzere iki ana mekandan oluşmaktadır.⁵ Japon Mitolojisinde evrenin oluşumu gök ve yerin ayrılmasıyla başlamaktadır. Gök ve yer ayrılınca 高天原Takamagahara "Göğün Yüksek Alanları"nda görünmez üç kami – 独神hitorigami "tek başına var olan kami" – bulunmaktadır. Bu kamiler; 天之御中主神Ame-no-minaka-nushi-no-kami "Göğün Merkezindeki Kami", 高御産巢日神Takamimusubi-no-kami "Yüce Üretken Güç", 神産巢日神

⁵ Clement Huart vd., *Asiatic Mythology: A Detailed Description and Explanation of the Mythologies of All the Great Nations of Asia*, ed. Joseph Hackin (New Delhi & Madras: Asian Educational Services, 1994), 387.

Kamimusubi- no-kami “Kutsal Yaratıcı Güç”tür.⁶ Kojiki, kami hiyerarşisinde en tepeye Ame-no-minaka-nushi-no-kami’yi koyar. Daha sonra doğum ve büyüme Kamileri (Takami Musubi-no-mikoto ve Kami Musubi-no-mikoto) gelmektedir.⁷ Kendi kendilerine doğduğup hemen gizlendiklerinden söz edilmiştir. Sonraki anlatılarda onlardan söz edilmemekte, kayboldukları veya öldüklerinden bahsedilmektedir.⁸ Ameno-minaka-nushi-no-kami, başlangıçta yağ denizine benzetilen şekilsiz kaosta çıkan bir saz filizinden tezahür etmiştir. Diğer iki kaminin de karı-koca olduğu düşünülmektedir.⁹

Japon mitolojisi evrenin varoluşu, birlikte bir varoluş sürecini ifade etmektedir. Ancak bu kökeninin gelişimi ardışık üreme silsilesi halinde devam etmektedir. Buna göre造化三神Zōka Sanshin olarak adlandırılan ilk üç tanrı meydana gelmektedir. Bunlar çamur, buhar ve tohum gibi farklı formlarda müşahhas bir dizi tanrı çifti izlemiştir.¹⁰ 別天津神(Kotoamatsukami) “Beş göksel kami” ve神世七代 (Kamiyonanayo) “Yedi kutsal nesil”in ortaya çıktığı tanrılardır, bu süreç kendiliğinden oluşumla devam etmiştir.¹¹ Birbirini takip eden eden varoluş ve yok oluş süreçlerinin sonunda anlatı, yaratıcı çift伊弉諾神 (İzanagi) “Davet Eden Erkek” ve伊弉冉 (İzanami) “Davet Eden Dişi”ye ulaşmaktadır. İzanagi ve İzanami, yeryüzünde varoluşu başlatmak ve dünyayı şekillendirmek amacıyla göksel iradenin emriyle yeryüzüne sevk edilmiştir.¹² Bu çift天浮橋 (Ama no Uki Hashi) “Göğün Yüzen Köprüsü” üzerinde kendilerine verilen mücevherli mızrakla suları karıştırıp yeryüzünde ilk kara parçasını oluşturmuştur. Mızraktan damlayan suyla Japonya’nın mito-

⁶ Helen Hardacre, *Shinto: A History* (New York: Oxford University Press, 2017), 48,50-51; Yamı, “Şintoizm’in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikayesi”, 269.

⁷ Ono, *Shinto The Kami Way*, 4.

⁸ Romyn Hitchcock, “Shinto or the Mythology of the Japanese”, *Washington, Govt. Print. Off.*, 1891, 492-493.

⁹ John C. Ferguson - Masaharu Anesaki, *The Mythology of All Races*, ed. John Arnott MacCulloch (Boston: Marshall Jones Company, 1928), 8/222.

¹⁰ Ferguson - Anesaki, *The Mythology of All Races*, 8/221-222.

¹¹ Hitchcock, “Shinto or the Mythology of the Japanese”, 493-494; Kürşat Demirci, “Şintoizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/178.

¹² Ferguson - Anesaki, *The Mythology of All Races*, 8/222; Hüsametdin Karataş, “Japon Halk Dini Geleneğinde Kami Kültü”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 310.

lojik kökeni 淤能碁呂島 (Onogoro-shima) “Onogoro adası” meydana gelmiştir.¹³

İzanagi ve İzanami’nin üzerinde durdukları köprü Ama no Uki Hashi, gök ve yer arasındaki bağlantıyı sağlamaktadır. Göğü ve yeri birleştiren ise İzanagi ve İzanami’nin etrafında döndükleri göksel sütun (heavenly pillars)’dur. Gök ve yer, kutsal bir köprü ve sütun aracılığıyla birbirine bağlı, dinamik bir ilişki içindedir. Hikayenin devamında bu iki mekana (gök ve yer) ek olarak 黄泉 Yomi adında yeraltı dünyasından bahsedilmektedir. Buna göre Yomi, karanlık ve kasvetli havasıyla ölümler diyarıdır. Kutsal çiftin anlatısında İzanami öldüğünde Yomi’ye inerken; henüz canlı olan İzanagi, eşinin yanına giderek yaşam (yeryüzü) ve ölüm (Yomi) diyarları arasında geçiş yapabilmiştir.¹⁴ Motoori Norinaga’ya¹⁵ göre de Yomi, yerin altında konumlanan üçüncü bir tabakadır. Kojiki’de Yomi’nin yeri net olarak verilmemiştir. Yomi’ye geçiş, geçitle gerçekleşirken oraya dikey yönlü iniş ya da çıkış söz konusu değildir. Kōno Takamitsu¹⁶ gibi bazı akademisyenlere göre ise Yomi yerin altında değil, coğrafi düzlemle (dünya) aynı yerde fakat uçlara konumlandırılmaktadır. Öte yandan, ölümler için Yomi olmasına rağmen Kojiki’de insanların öldükten sonra Takamagahara’ya yükseldiğine dair bir çıkarım bulunmamaktadır.¹⁷ Gök, yer ve yeraltı olmak üzere bu üç katmanlı kozmoloji, hem birbirine bağlıdır, hem de keskin sınırlarla ayrılmıştır. Hiyerarşinin en tepesinde tanrısal düzenin merkezinde gök yani Takamagahara yer almaktadır. Gök, Amatsukami ait olsa da Kunitsukamilerin ziyaretine açıktır. İki mekân arasında geçiş serbesttir. Gök, yeryüzünün yansıması olarak Japonya’nın benzeri nehirleri, madenleri, tarlaları olan bir ülkedir. Burası ölümlerin ruhlarının nihai varış noktası olarak tanımlanmamıştır. Yalnızca kutsal göksel nesillerin egemenlik ve ikamet alanıdır.¹⁸ Takamagahara pirinç tarlalarıyla özdeşleşen yüce bir alan olarak betimlenirken, yeryüzünün adı 葦原の中つ国 (Ashihara no Nakatsukuni) ”Sazlık Ovalarının Merkezi Diyarı”dır. Burası henüz işlenmemiş yani pirinç tarımı yapılmamış bölgedir. Yeraltı dünyası ise karanlık ve kayalık olan ölümler alemidir. İzanami’nin buradaki dönüşümü, varlığın tamamen yok

¹³ Hitchcock, “Shinto or the Mythology of the Japanese”, 493-494.

¹⁴ Hardacre, *Shinto*, 50-51.

¹⁵ Motoori Norinaga (1730-1801) Edo döneminde yaşamış Japon bilginidir. Kokugaku araştırmalarının Dört Büyük Alimi’nden birisidir. Kojiki’nin yorumu Kojiki-den adlı eserin yazarıdır.

¹⁶ Kōno Takamitsu, Japon edebiyatı ve mitolojisi üzerine uzmanlaşmış, özellikle Kojiki ve Nihon Shoki üzerine çalışmalarıyla tanınan bir akademisyendir.

¹⁷ Hardacre, *Shinto*, 51; bkz. Takamitsu, “The Mythical World of the Kojiki”.

¹⁸ Hitchcock, “Shinto or the Mythology of the Japanese”, 492.

olduğu boşluk olarak değil hayatın gölgemsi yansıması(shadowy semblance)dir. İzanami'nin bedeninin çürümesi bir fenomen olarak Yomi'yi yeryüzünden farklılaştırmakta, daha tiksindirici ve dehşet verici hale dönüştürmektedir.¹⁹ Bahsedilen gölgemsi yansıma İzanami'nin yeryüzündeki gibi Yomi'de yaşaması form olarak aynı olsa da bedeninin çürümüş olması özünün değiştiğinin bir göstergesi olarak düşünülebilmektedir.

Japon mitolojisi evrenin ilk anlarında ortaya çıkan tanrılar silsilesi yedi kutsal neslin sonuncusu İzanagi ve İzanami'ye kadar bedensiz, cinsiyetsiz ve görünmez olmalarıyla sürmüştür. Anlatıda kutsal çift, hem erkek-dişi gibi hem de Gök Kami ve Yeryüzü Kami gibi mekansal/siyasi bir ayrımla ele alınmıştır. Mitolojik süreçte bu tanrılar aksine İzanagi ve İzanami çifti, insan biçimli, üreyebilen, ölerken form değiştirebilen özelliklere dönüşmüştür. İzanagi ve İzanami kutsal statüde olsalar da karakterleri büyük ölçüde antropomorfik özellikler taşımaktadır. Mutlak bilgi ve ölümsüzlüğe sahip olmayan bu kami çifti, ahlaki ideale de sahip değildir. Soyalarını biyolojik süreçle devam ettiren bu çift için ölüm duygusu oldukça sarsıcıdır. İzanami'nin kaybıyla yas tutan, ardından eşinin bedeninin çürümesi karşısında derin bir tiksinti ve utanç duyan İzanagi'nin bu tutumu; sevginin nefrete dönüşebildiği dinamik bir duygusal dünyayı yansıtır. Dolayısıyla duygularını derinden yaşayıp ona göre hareket eden kamiler için ahlaki ve etik alanda otorite olmadıklarını ortaya konulmaktadır.²⁰

İzanagi ve İzanami'nin yeryüzüne indiklerinde sayısız adalar, tanrılar ve doğal formlar oluşturmuşlardır. Bu durum Japon mitolojisi türeyişin (Mushibi), organik ve inorganik her türlü maddede tezahür eden devasa bir kutsal üretim süreci olduğunu göstermektedir. Bu üretim sadece kozmik ayırım ya da cinsel birleşme ile değil; kan, dışkı ve çürüme gibi kirli kabul edilecek unsurlarla da daha pek çok kaminin doğumuna kaynaklık etmektedir. Her şeyin kökeni olan ebeveyn kamiler, varoluşun başlangıcı kabul edilmektedirler. Bu nedenle yarattıklarına karşı herhangi bir koruyucu ve besleyici tavırda değildirler.²¹ Buna göre İzanagi ve İzanami ile ilgili mitolojik anlatıda, İzanami'nin oluşturduğu sayısız kaminin sonuncusu olan 迦具土(Kagu-tsuchi) "Ateş Tanrısı"nın doğduğu sırada annesini yakarak öldürmüştür. İzanami'nin yeraltı dünyası Yomi'ye hapsolmesiyle birlikte, eşini kurtarmak için karanlık aleme inen İzanagi, İzami'nin çürümüş bedeniyle yüzleşmiş ve dehşet içinde yeryüzüne dönmek zorunda kalmıştır. İzanagi, ölümle temas etmesi nedeniyle kir-

¹⁹ Hardacre, *Shinto*, 51.

²⁰ Hardacre, *Shinto*, 51-52.

²¹ Hardacre, *Shinto*, 52.

lenmiş, nehre girerek kendini arındırmıştır. Bu arınma sadece manevi kirlerden arınma değil, aynı zamanda yeni bir varoluş evresidir. İzanaginin eşyaları ve kıyafetlerinden yeni kamiler doğmuştur. Bedenini temizlediğinde evrenin idaresini paylaşan üç soylu kami doğmuştur. Sol gözden doğan天照大神 Amaterasu Ōmikami “Göğün Kutsallığının Büyük Tanrıçası” Takamagahara’nın egemenliğini üstlenmiş, sağ gözden doğan月読 Tsukiyomi “Ay Tanrısı” geceyi sahiplenmiş, burundan tezahür eden素戔鳴尊 Susanoo “Fırtına Tanrısı” ise denizlerin yönetimine atanmıştır. Ancak Susanoo’nun Amaterasu’nun otoritesinin reddi mitolojideki ilk sürgün ve çatışmayı ortaya çıkarmıştır.²²

Bu mitolojik görev dağılımı ve ardından gelen çatışma, aslında erken dönem Japonya’daki siyasi güç dengelerinin teolojik bir yansımasıdır. Susanoo’nun yeryüzüne sürülmesiyle birlikte, Gök (Amatsukami) ve Yer (Kunitsukami) arasındaki ayrım, tenjin chigi (天神地祇) kavramından türetilerek Jingikan (神祇官) olarak ele alınmıştır. Tenjin chigi, gök ve yer tanrıları anlamına gelmektedir. Tenjin/amatsukami imparatorluk ailesinin kökeninin dayandığı Takamagahara’daki gök kamilerini vurgularken; yer tanrıları chigi/kunitsukami ise Yamato yönetimine karşı çıkan İzumo kamileri gibi diğer tüm kamileri kapsamaktadır.²³ Bu teolojik ve kurumsal ayrımın siyasi işlevinin anlaşılabilmesi için, öncelikle Gök Tanrıları’nın (Amatsukami) yapısına ve meşruiyetlerinin nasıllığına bakılması gerekmektedir. Bu yapının temelinde göksel hiyerarşinin en tepesindeki tanrılar ve onların yeryüzündeki yansımaları yer almaktadır. Buna göre Gök düzleminin yöneticisi Amaterasu ve onun kutsal soyundan gelen gök tanrıları, yeryüzünde soyunu Amaterasu’ya dayandıran Yamato hanedanlığının mitolojik izdüşümüdür. Böylece göklerdeki yöneticilere dayanan soy, yeryüzünde de yönetici hanedanlığı oluşturmuştur. Bu hanedanlık mitolojik anlatıda Amatersu’nun torunu Ninigi’nin inisiyetiyle başlamaktadır.²⁴

Amaterasu, Sazlıkların Gür Büyüdüğü Orta Diyar olarak adlandırılan Japonya’nın siyasi-kaotik durumunu göksel bir perspektifle incelemiş ve yeryüzündeki tanrılara karşı düzeni sağlamak için bir dizi sefer düzenlemiştir. Amaterasu’ya boyun eğdirilen kötü ruhlar arasında en önemli grup Kore kıyılarına komşu, Japon denizini yöneten İzumo bölgesindeki Susanoo’nun soyu-

²² Hardacre, *Shinto*, 53.

²³ Hardacre, *Shinto*, 31.

²⁴ Ferguson - Anesaki, *The Mythology of All Races*, 8/231.

dur. Buna göre baskılar sonucunda topraklarını gök tanrılarına devretmek zorunda kalan yerel liderler, sistemin içine Kunitsukami statüsüyle, ikincil ve tabi kılınmış bir kutsallık olarak entegre edilmiştir. Göksel otorite için boyun eğdirilen yeryüzü kamilerinin ardından, Amaterasu ülkeyi ebediyen yönetme misyonu ile torunu Ninigi-no- Mikoto'yu (瓊瓊杵尊) yeryüzüne göndermiştir.²⁵ Tarihî süreçte devam eden fetihlerle Japonya'nın kutsal kurucusu İmparator Jimmu Tenno (神武天皇) önderliğinde Yamato olarak bilinen ülke yani Japonya'ya ulaşılmıştır. Çatışmalar sonunda Amaterasu'nun soyundan gelenler, hanedanlıklarını 8.yy sonuna doğru Yamato bölgesinde kurmuştur. Yerleşim yerine bağlı olarak isimlendirilen bu soy Yamato ırkı olarak adlandırılmıştır.²⁶

Yamato ırkı, mitolojik ve tarihî anlatıdan bağımsız olarak kökenlerini kutsal iniş mitine dayandırarak Amaterasu atası kabul etmiştir. Yamato hanedanlığı, bu kutsal soyu siyasi egemenliğin dayanağı olarak kullanmıştır. Yönetim otoritesini güçlendirmek için fethettiği yerlerdeki halklara bu anlayışı kısmen de olsa kabul ettirmeyi başarmıştır.²⁷ Bu kabul ettirme süreci, panteonun hiyerarşik olarak yeniden dizayn edilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Yamato hanedanlığı, siyasi otoritelerini güçlendirmek için kami panteonun zirvesine kendi atası olan Amaterasu'yu yerleştirmiştir. Böylece de devleti yönetme hakkının göklerden yeryüzüne inen kutsal bir miras olduğunu ilan etmiş, yeryüzündeki diğer tüm klanlara karşı doğuştan gelen kutsal bir üstünlük kurgulamıştır.²⁸ Yamato klanının mitoloji üzerinden kurguladığı bu kutsal meşruiyet, dönemin resmi devlet belgelerine de yansımıştır. 697-749 yılları arasında kapsayan imparatorluk fermanları, Japon imparatorluk soyunun kutsiyetini hem kozmik düzene hem de siyasi aidiyete dayandırmıştır. Amaterasunun soyundan gelen imparatorlar, Yamato topraklarındaki yerel köklerini sağlamlaştırmışlardır.²⁹ Dolayısıyla Yamato göksel otorite iddia etmekle kalmayıp yeryüzünün egemenlik hakkını meşrulaştırdığı söylenebilir. Amaterasu'nun temsil ettiği göksel egemenliğin yeryüzüne inişi bir sürece bağlı olmuştur. Buna göre yeryüzünün asıl sahipleri olan Kunitsukamiler Amaterasu'nun kardeşi

²⁵ Ferguson - Anesaki, *The Mythology of All Races*, 8/210-211.

²⁶ Ferguson - Anesaki, *The Mythology of All Races*, 8/211.

²⁷ Ferguson - Anesaki, *The Mythology of All Races*, 8/212.

²⁸ Stuart D. B. Picken, *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings* (Westport (Conn.) London: Greenwood press, 1994), 94; Yamı, “Şintoizm'in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikayesi”, 272.

²⁹ John Breen - Mark Teeuwen, *A New History of Shinto* (United Kingdom: John Wiley & Sons, 2010), 30.

Susanoo'nun soyundan gelen İzumo klanının lideri 大国主 (Ökuninushi) “Büyük Toprak Efendisi”ne dayanmaktadır. Ninigi'nin indiği topraklar Kunitsukamilerin egemenliği altındadır. Buranın lideri, yeryüzünün mimarı olarak kabul edilen Ökuninushi'dir. Onun anlatısı Susasoo'nun sürgününe dayanmaktadır. Sürgün edilen Susanoo, yeryüzünde İzumo bölgesine yerleşmiştir. Susanoo'nun kızını kaçırarak evlenen Ökuninushi, böylece Susanoo'ya gücünü gösterme imkânı bulmuştur. Bu güç gösterisini kabullenen Susanoo, kızıyla evlenmesine izin vermiştir. Böylece Susanoo ile kurduğu yakın ilişki sayesinde ülke yönetiminde söz sahibi olmuştur. İzumo'yu yöneten ve geliştiren Ökuninushi kendisine yardım etmesi için 少彦名神 (Sukuna bikona) “Şöhretli Küçük Efendi” adında cüce tanrıyı yanına alarak toprağı işlemiş, yararlı bitkiler yetiştirerek insanlara faydalı olmuştur. İzumo'daki Susanoo otoritesi, Ökuninushi ve Sukuna bikona'nın çalışmalarıyla gelişmiş ve İzumo devleti inşa edilmiştir. Yeryüzünde Japon Denizi kıyılarındaki İzumo bölgesini yöneten bu kamiler, merkezi otoritenin gözünde ehlileştirilmesi gereken bir kaosu temsil etmektedir. Bu nedenle Amaterasu, yeryüzünü yönetmek için torununu göndermiştir. Başarısız girişimler olsa da İzumo'ya sonunda boyun eğdirilmiş ve uzlaş sağlanmıştır. Bundan sonra Ninigi'nin inişi ve Ökuninushi ile uzlaşması yarı-tarihî mit olarak anlatılmaktadır.³⁰ Bahsedilen mit malkalenin ana konusu Kuni-Yuzuri mitidir.

2. Kuni-Yuzuri Miti

Kuni-Yuzuri (Ülkeyi Devretme) miti, Amaterasu'nun soyu Yamato klanı ve Susanoo ile Ökuninushi'ye dayanan İzumo klanı arasındaki büyük kutsal bir yönetim devrinin mitolojik ve teolojik yansıması anlatmaktadır. Japon mitolojisinin temel kaynakları Kojiki ve Nihon Shoki, Yamato klanının siyasi meşruiyetine vurgu yapsalar da Kuni-Yuzuri mitini farklı şekilde ele almışlardır. Kojiki; karmaşık, belirsiz ve yoğun yapısıyla aslında tek bir ana kurguyu yani yeryüzünde kurulan göksel hanedanlığın inşasını anlatmaktadır. Aynı siyasi amacı taşıyan Nihon Shoki en belirgin farklılığını Ökuninushi'nin bazı maceralarını metne almayarak göstermektedir. Nihon Shoki Kunitsukamileri dışlarken, odak noktası Yamato klanının kökenleridir. Ayrıca Kojiki'nin Amaterasu vurgusuna karşılık Nihon Shoki, Takami Musubi'yi ön plana çıkarmaktadır.³¹ Bu iki metnin üslup ve anlatı farklılığına rağmen onları birleştiren ortak nokta Kuni-Yuzuri mitini başlatan olayın Tamagahara'nın talebi olduğu söylenebilir. Bu mitte anlatılan olaylar, gökten (Takamagahara) yer-

³⁰ Ferguson - Anesaki, *The Mythology of All Races*, 8/228-230.

³¹ Breen - Teeuwen, *A New History of Shinto*, 29,30.

yüzüne (Ashihara no Nakatsukuni) bakışla başlamaktadır. Buna göre göklerin yöneticisi, (Kojiki'de Amaterasu, Nihongi Shoki'de ise Takami Musubi) yeryüzünün kaotik yapısının düzene girmesi için göksel soya teslim edilmesi gerektiğine karar vermektedirler. Bu karar Gök tanrılarının, Yer tanrılarının yönetimine karışma konusunda onlara meşru zemin oluşturduğu, bu sayede yeryüzünün işgalinin siyasi meşruiyeti sağlandığı söylenebilir.

Yeryüzünün, Gök tanrılarına teslim süreci Kojiki'de Amaterasu'nun oğlu 天忍穗耳尊 (Ame-no-oshi-ho-mimi) “Cennetin Hüküm Süren Pirinç Başakları”nın daima bereketli olarak tanımlanan Japonya'ya inmesini istemesiyle başlamaktadır. Ame-no-oshi-ho-mimi Göğün yüzen köprüsünde durup, aşağıya baktığında orayı kamaşık ve gürültülü olarak görmüş ve bunu Amaterasu'ya bildirmiştir. Göğün iki önemli tanrı Amaterasu ve Taka-mi-musubi yeryüzünün kaotik durumu hakkında bir karar almak için diğer bütün kamileri Göğün Sakin Nehri'nin (Tranquil River of Heaven) kenarında Göksel mecliste (Divine assembly) toplamıştır.³²

Nihon Shoki, göklerin yöneticisi olarak Amaterasu yerine Takami Musubi'yi, yeryüzüne indirilen kişi olarak da Ame-no-oshi-ho-mimi yerine Ninigi'yi koymaktadır. Anlatı, Amaterasunun oğlu Ame-no-oshi-ho-mimi ile Takami Musubi'nin kızının evliliğinden doğan Ninigi no Mikoto'nun doğumuyla başlamaktadır. Burada Takami Musubi, Ninigi no Mikoto'yu Ashihara no Nakatsukuni'ye göndererek oraya hükümdar yapmak istemiştir. Göksel Tanrılar bir araya getiren ve yeryüzünü ıslah etme kararı alan Takami Musubi, Tanrılar arasında en kahraman kamisi, 天菩比神(Ama-no-ho-hi no Mikoto) “Göksel Tahl Güneşi”ni yeryüzüne elçi olarak göndermiştir. Ama-no-ho-hi no Mikoto yeryüzündeki kötü ruhlara boyun eğdirmesi gerekirken görevini yerine getirmeyerek yeryüzü kamilerinden 大穴牟遲神 Ohona-mochi no Mikoto'nun (Ökuninushi'nin diğer adı) yanında kalarak üç yıl boyunca göksel kamilere hiç bilgi vermemiştir.³³ Kojiki'de Ohona-mochi no Mikoto'nun ismi direk Ökuninushi olarak geçmektedir.³⁴

Gönderilen ilk elçi Ama-no-ho-hi no Mikoto başarısızlığı sonucu Nihon Shoki'de gökten Ama-no-ho-hi no Mikoto'nun oğlu Oho-se-ihi no Mikuma no ushi (Great-husband-boiled-rice-of-Mikuma of master) “Mikuma'nın Bü-

³² Internet Sacred Text Archive, “The Kojiki: Volume I: Section XXX.The August Deliberation For Pacifying The Land”, *Internet Sacred Text Archive* (Erişim 09 Mart 2026), 112.

³³ Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*, 64.

³⁴ Archive, “The Kojiki”, 113.

yük-Eril-Haşlanmış-Pirinci Efendisi”nin gönderildiği anlatılmaktadır. Buna göre Oho-se-ihı no Mikuma no ushi de babası Ama-no-ho-hi no Mikoto gibi hiç bilgi vermemiştir.³⁵ Kojiki, Oho-se-ihı no Mikuma no ushi’den bahsetmemektedir. Burada gönderilen ikinci elçi Ame-tsu-kuni-tama-no-kami’nin (Deity Heaven’s-Earth-Spirit) oğlu天稚彦 (Ame-waka-hiko) “Gök Genç Prensi”dir. Yeryüzüne inen Ame-waka-hiko, yeryüzünün mülkiyetini üzerine devralma amacıyla Oho-kuni-nushi-no-kami’nın kızı ile evlenerek sekiz yıl boyunca göğe bilgi vermemiştir. Amaterasu ve Taka-mi-musubi durumu anlamak için tüm gök kemilerine danışarak Na-naki-me³⁶ adında bir sülün göndermiştir. Sülünün amacı Ame-waka-hiko’nun neden vahşi tanrıları dize getiremediğini ve neden Amaterasuya sekiz yıl boyunca haber vermediğini sormaktır. Yeryüzüne doğru uçan sülün Ame-waka-hiko’nun kapısında 桂, 桂木 (Katsura no-ki) “Katsura Ağacı - Cercidiphyllum Japonicum” isimli bir ağaca konmuş ve soruları Ame-waka-hiko’ya sormuştur. Kuşun sesinden rahatsız olan Ame-no-sagume (Heavenly Spying Woman) “Göksel Casus Kadın” kuşun öldürmesini istemiştir. Bu istek üzerine Ame-waka-hiko, Gök kamileri tarafından verilen ona bahşedilen göğün bitkisel balmumu ağacı yayını ve göksel geyik okuyla kuşu öldürmüştür. Atılan ok sülünün göğsünü delip göğe Amaterasu ve Taka-mi-musubi’nin konumuna ulaşmıştır. Taka-mi-musubi okun üzerindeki kanı fark edince, bunun Ame-waka-hiko’ya verilen ok olduğunu fark etmiştir.³⁷ Gök ilahları tarafından verilen bu ok ve yayın Nihon Shoki’de Ame-waka-hiko’ya bizzat Taka-mi-musubi tarafından verildiği aktarılmaktadır. Göğe yükselen kanlı oku gören Taka-mi-musubi, Ame-waka-hiko’nun Yeryüzü kamileriyle (Kunitsukami) savaştığını düşünmüştür.³⁸ Bunun üzerine Taka-mi-musubi, oku yeryüzüne tekrar fırlatarak şöyle demiştir: “Eğer bu ok, bizim emrimize itaat ederek kötü kamilere atılmış bir oksa, ona

³⁵ Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*, 64.

³⁶ Na-naki-me. Motoori ve Hirata’ya göre sülünün kendi adını haykırmasıdır. Eski Japonca’da kigishi. Ancak na naki me heceleri, “isimsiz kadın” anlamı da aynı derecede uygundur ve “Kronikler”de bu anlama gelen karakterlerle yazılmıştır. Bir başka makul görüş ise, bu ismin, Cennet Prensi’nin cenazesinde yas tutan (kelimenin tam anlamıyla “ağlayan kadın”, naki-me) sülünle ilgili gelenekle bağlantılı olmasıdır. Bu durumda “isim” anlamına gelen na kelimesi gereksiz kabul edilmeli ve sadece naki-me, yani “ağlayan kadın” ifadesi tercih edilmelidir. Internet Sacred Text Archive, “The Kojiki: Volume I: Section XXXI. The Heavenly Young Prince”, *Internet Sacred Text Archive* (Erişim 10 Mart 2026).

³⁷ Archive, “The Kojiki”, 114-115.

³⁸ Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*, 65.

(Prens'e) çarpmasın. Eğer kalbi kirliyse, Ame-waka-hiko bu okla helak olsun.”³⁹

Yeryüzüne inen ok, yatağında uyuyan Ame-waka-hiko'nun göğsüne gelerek onu öldürmüştür.⁴⁰ Bunun üzerine, Ame-waka-hiko'nun ölmesiyle yeryüzüne yeniden elçi gönderilmek üzere Göksel mecliste toplantı yapılmıştır. İki metinde de önerilen kamiler farklıklar olsa da neticede gönderilen son elçinin sayısı ikiye çıkmıştır. Kojiki'de yola çıkan kamiler, 天鳥船神 (Ame-no-tori-fune) “Göksel-Kuş-Tekne” ve 建御雷 (Take-mikadzu-chi) “Gök Gürültüsü Tanrısı” iken Nihon Shoki'de Ame-no-tori-fune yerine 経津主神 (Futsunushi-no-kami) “Kılıç Tanrısı” geçer ve o Take-mikadzu-chi ile birlikte gönderilmiştir.⁴¹ Dolayısıyla daha önce diplomatik yollarla alınmaya çalışılan, ancak başarısız olunan İzumo'ya karşılık artık son olarak iki büyük savaş Tanrısı kamisinin gönderildiği görülmektedir. Gönderilen kamilerle Ōkuninushi arasında “ülkeyi devretme” (KuniYuzuri) anlaşmasının yapıldığı yer, Kroniklerde farklı isimlendirilmektedir. İzumo ülkesindeki bu sahil Kojiki'de İnasa, Nihon Shoki'de İtasa olarak geçmektedir.⁴² Kutsal sahile inen iki kami, kılıçlarını çekip kuma saplayarak üzerine ters oturmalarıyla güçlerini gösterdikleri bir tür meydan okuma yapmaya başlamıştır. Bu şekilde Ōkuninushi (Nihon Shoki'de geçen adıyla Oho-na-mochi no Kami)'nin ülkeyi teslim edip etmeyeceği, niyetinin ne olduğu sorgulanmıştır. Oğlu 事代主神 (Koto-shiro-nushi no Kami) “Sekiz-Katlı-Nesne-İşaret-Efendisi”ne danışmak isteyen Ōkuninushi kararı oğluna bırakmıştır. Ülkeyi teslim etmeyi kabul eden oğlunun sözlerine uyan Ōkuninushi, saygıyla geri çekilerek dünya üzerindeki egemenliğine son verdiğini kamilere bildirmiştir.⁴³

Kojiki, Ōkuninushi'nin iki oğlundan bahsetmektedir. Bunlar, Koto-shiro-nushi no Kami ve 建御名方神 (Take-minakata no Kami) “Cesur-Aziz-İsim-Sarsılmaz Kami”dir. Buna göre Koto-shiro-nushi no Kami gelen elçilerle ilk görüşmede toprakları Amaterasu'nun aziz evladına sunacağına ve itaat edece-

³⁹ Archive, “The Kojiki”, 115.

⁴⁰ Archive, “The Kojiki”, 115.

⁴¹ W.G. Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697* (London, 1896), 67; Internet Sacred Text Archive, “The Kojiki: Volume I: Section XXXII. Abdication Of The Deity Master Of The Great Land”, *Internet Sacred Text Archive* (Erişim 10 Mart 2026), 121

⁴² Archive, “The Kojiki”, 121; Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*, 68.

⁴³ Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*, 68-69.

ğine dair söz vermiştir. Ancak diğer oğul Take-minakata no kami itaatsizlik ederek elçi Take-mikadzu-chi'ye bir tür meydan okumada bulunmuştur. Bin kişilik bir kayayı parmaklarının ucunda taşıyarak büyülenmesinin ardından Take-mikadzu-chi'nin elini tutmasıyla eli, buz sarkıtı ve kılıç ağzına dönüşmüştür. Bu durumdan korkup kaçan Take-minakata, sonunda itaat ederek ülkeyi teslim etmeyi kabul etmiştir. Oğullarının itaati ile topraklarını gök kamilerine teslim etmeyi kabul eden Ōkuninushi, salt bir devir teslim anlaşması yapmamıştır. Yeryüzünün görünür kutsal-siyasi yönetimini Amatersu'ya teslim ederken karşılığında ikametgâh olarak göklere kadar uzanan devasa bir tapınak (出雲大社 Izumo Taisha) talep etmiştir. Bu tapınağın Amaterasu'nun aziz oğlunun sarayıyla aynı ihtişamda ve statüde olmasını istemiştir. Bu şartlarda seksen yol kıvrımı olarak adlandırılan Yomi'ye çekilip oradan hizmet etmeyi kabul etmiştir.⁴⁴

Üstteki anlatıda görülen iktidarın devir tesliminde Kojiki'nin tapınak inşası uzlaşısına karşılık, Nihon Shoki daha sembolik ve askeri devir teslim süreci sunmaktadır. Buna göre geri çekilen Ōkuninushi, yeryüzünü inşa ederken kullandığı mızrağını elçilere teslim etmiştir. Mızrağı ülkeyi yönetmesi ve sükunete kavuşturmasına yardımcı olması için Ninigi'ye sunmuştur. Böylece iki elçi yeryüzünden tüm kötü ve asi ruhları temizlemiştir. Ancak teslim olmayı reddeden tek varlık 香香背男 (Kagase-wo) "Yıldız Tanrısı"na da boyun eğdirildikten sonra iki Tanrı görevlerini tamamlayarak göğe yükselmiştir.⁴⁵ Nihon Shoki'de yeryüzünün asi ruhlarını kılıçla temizlediği sahneye karşılık Kojiki'de olay şölen ile son bulmaktadır. Buna göre Ōkuninushi'nin oğlu Kotoshiro-nushi no Kami yeryüzündeki geri kalan yüz seksen kami itaatini garanti eden konumda olmuştur. Izumo'da inşa edilen devasa tapınakta gök ve yer arasındaki hiyerarşiyi simgeleyen kozmik bir ziyafet verilmiştir.⁴⁶ Yer ve gök arasındaki kutsal iktidar krizinin gerek çatışma gerek ziyafetle çözülmesiyle birlikte yeryüzü artık Ninigi için inmeye müsait bir yer haline gelmiştir. Sonunda Taka-mi-musubi, Ninigi no Mikoto'yu yeryüzüne göndermiştir.⁴⁷

3. Kutsallığın Devri

Kuni-Yuzuri mitinde Ōkuninushi'nin teslim olmasıyla yeryüzünün kutsal siyasi kontrolü Yamato devleti tarafından güvence altına aldığı, devletin meşruiyetinin son aşamasının "kutsallığın devrinin" oluşturduğu görülmektedir.

⁴⁴ Archive, "The Kojiki", 122-123.

⁴⁵ Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*, 69-70.

⁴⁶ Archive, "The Kojiki", 124.

⁴⁷ Aston, *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*, 69-70.

Yamato merkezli Kojiki ve Nihon Shoki, Kuni-Yuzuri mitini mutlak zaferle tamamlarken, aynı zamanda süreci çatışmalı bir teslimiyet ve boyun eğme anlatısı olarak kurgulamaktadır. Ancak İzumo halkının kendi kültürel kimliğini ve tanrılarını anlatan İzumo Fudoki yıllıkları, bu boyun eğme anlatısına yer verememekle iktidar devrini barışçıl bir görev teslimi olarak aktarmaktadır.⁴⁸ Buna göre İzumo Fudoki’de Ōkuninushi yeryüzünü Ninigi’ye teslim etmemiştir. Bu anlatıda o, rütbesi düşürülmeyen güçlü kutsal bir varlıktır.⁴⁹ Ayrıca Ōkuninushi’den evrensel bir yaratıcı ve düzen getirici olarak “Göğün altında her şeyi yaratan Ulu Tanrı” ünvanıyla bahsedilmektedir. Fudoki’de Ōkuninushi, Ōnamuchi (Büyük Toprakların Yüce Efendisi) olarak geçmektedir. Ōkuninushi hakkındaki genel anlatıya, imparatorluğun egemenliğini güçlendirmek için yer yer manipüle edildiği zikredilmektedir.⁵⁰

Yamato imparatorluğu soyunu Amaterasu’ya dayandırarak kutsallık meşriyeti kazandıktan sonra kami panteonu yeniden düzenlenmiştir. Bunun üzerine Susanoo’yla Ōkuninushi ilişkilendirilmiştir. Ancak Fudoki’de tam tersi, Ōkuninushi’nin soyu Susanoo’ya dayandırılmamaktadır. Aslında başta Ōkuninushi’nin konumu Susanoo’dan daha üste yerleştirilmiştir. Çünkü Ōkuninushi göklerin altındaki yeryüzünü inşa eden tanrıdır. İmparatorluğun oluşturduğu mit anlatısıyla birlikte ülkeyi Amaterasu’nun soyuna teslim eden Ōkuninushi’nin, Amaterasu karşısı bir soya bağlanma gerekliliğinin zemini oluşturulmuştur.⁵¹

Ayrıca Susanoo’nun taşkınlıkları nedeniyle onun soyundan gelen Ōkuninushi’nin yeryüzünü yönetemeyeceği fikrine ulaşılmıştır. Böylece iktidarı Ninigi’ye devretmek zorunda kalan Ōkuninushi yeryüzünü düzene sokacak kişi olarak seçilmemiştir. Yönetecek tek hükümdar Amaterasu ve onun soyu olduğuna karar verilmiştir. Kayıtlarda yeni tanrılar zikredilmemiş ancak tanrılarının birbiriyle ilişkileri müşterek bir amaca bağlanmıştır. Bu amaç da imparatorluk ailesinin kutsal meşruiyetine uygun düzenlenmiştir. Bu durum kayıtların devlet eliyle oluşturulduğuna dair yorumlara da neden olmuştur.⁵²

Japon kronikleri tarihi aktarma yönüyle tutarsız kaynaklardır. Ancak bu kaynaklar günümüz Japon devletinin antik geçmişine dair tarihi ve mitolojik

⁴⁸ Torrance, “Ōnamochi”, 280-287.

⁴⁹ John Breen - Mark Teeuwen, *A Social History of the Ise Shrines: Divine Capital* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2017), 20; Torrance, “Ōnamochi”, 312.

⁵⁰ Torrance, “Ōnamochi”, 239-311.

⁵¹ Emilia Gadeleva, “Susanoo: One of the Central Gods in Japanese Mythology”, *Japan Review* 12 (2000), 198-199.

⁵² Gadeleva, “Susanoo”, 199.

kökenlerini bulma konusunda değerli kaynaklardır. Kaynakların genel çerçevesi üstün güç İmparatorluk ailesi ve rakip güç İzumo'nun stasüsü azaltılmaktadır.⁵³

Hali hazırda Kojiki ve Nihon Shoki kayıtları imparatorluğun üstünlüğünü ön plana çıkaran mitolojik ve ideolojik anlatılardır. Bu anlatıların temel vurgusu, yeryüzü kamilerinin (Kunitsukami) göksel kamilere (Amatsukami) boyun eğdirilmesidir. Bu hiyerarşi, yerel klanları ve anlatılarını merkeze (imparatorluğa) bağlayarak kutsal bir zeminde yeniden tanımlamaktadır. Bu nedenle yerel anlatılara müdahale edilerek Yamato devletinin egemenliği doğrultusunda yön verildiği ifade edilmektedir.⁵⁴ Buna göre Kroniklerde yeryüzü, gönderilen elçilerle yönetime uygun hale getirilerek Amaterasu'nun emriyle torunu Ninigi no Mikato'nun yönetimine verilmiştir. Japonya'yı yönetmek için inen Ninigi'ye Amaterasu tarafından imparatorluk ailesinin sembolleri olan ayna, kılıç ve mücevher yani üç kutsal hazine verilmiştir. Böylece yeryüzünde Yamato devleti, göksel meşruiyetle kurulmuştur. Dolayısıyla İmparatorluğun kutsal köken iddiası torunu Ninigi üzerinden Amaterasu'ya dayanmaktadır. Gökten inen bu soy, Japonya'daki kutsal yönetimin ve Devlet Şintosu'nun kökeni olarak tanımlanmıştır.⁵⁵

Yeryüzündeki yönetimin kusursuz işleyebilmesi Ökununushi ile yapılan uzlaşmaya bağlanmıştır. Ninigi'nin yeryüzündeki siyasi yönetimi devralmasıyla Ökununushi'nin görünmez dünyaya geçişiyle sağlanmıştır. Böylece Ninigi'nin ve onun soyunun korunacağına dair teminat, İzumo kamisi tarafından verilmiştir.⁵⁶ Görünmez dünya ifadesi Ökununushi'nin yönettiği Yūmei adında gizli dünyayı ifade etmektedir.⁵⁷ Hiratana Atsutane'ye⁵⁸ göre gizli dünya, ruhların ve ataların kutsal mekanını köy, aile, hane ile özdeşleştirilmiştir. Bu köy kavramı bağlantılar ve akrabalık üzerine kurulmuştur. Köy, ulusal toprak için hizmet alanı olarak görülmüş; burada yaşayan tanrı olarak imparator, koruyucu tanrılar ve Ökununushi'nin yönetimindeki atalarla görüşmektedir. Bu nedenle ruhlar ve tanrıların bulunduğu görünmez alem, görünür alemden ayrı olsa da alemlerin birbirleriyle ilişkisi bulunmaktadır.⁵⁹ Ökununushi siyasi yö-

⁵³ K. Henshall, *A History of Japan: From Stone Age to Superpower* (London: Palgrave Macmillan UK, 2004), 6.

⁵⁴ Breen - Teeuwen, *A Social History of the Ise Shrines*, 20,22; Torrance, "Ōnamochi", 279.

⁵⁵ Hitchcock, "Shinto or the Mythology of the Japanese", 501.

⁵⁶ Ono, *Shinto The Kami Way*, 5.

⁵⁷ Hardacre, *Shinto*, 341.

⁵⁸ Hirata Atsutane (1776-1843), Edo Dönemi'nde yaşamış Japon bilginidir. Motoori Norinaga gibi Kokugaku araştırmalarının Dört Büyük Alimi'nden birisidir.

⁵⁹ Harry D. Harootunian, *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tok-*

netimden feragat ederek geçtiği görünemeyen yönetim alanı, görünen dünyanın ötesinde gizem, kehanet, büyücülük ve ruh kovma gibi gizemli sanatlar üzerine olmuştur. Ōkuninushi ve onun soyundan gelenler, toplumun manevi ve tıbbi ihtiyaçlarına yardımcı olmuştur.⁶⁰

Bu kutsallığın devrinde, Yamato devleti elde ettiği siyasi iktidarın bedelini Ōkuninushi'nin talep ettiği tapınağı inşa ederek ödemiştir. Bu tapınak imparatorluk sarayına eşdeğer özellikte; temelleri en alt kayalıklara, boyu da göğe kadar uzanan yükseklikte ve ihtişamda yapılmıştır.⁶¹ Adı da İzumo Taisaha'dır ve günümüzde Japonya'nın batı kıyısında Shimane ili Matsue şehri civarında bulunmaktadır.⁶² Kutsallığın devri, Yamato imparatorluğunun tek taraflı tanımlamalarına karşılık İzumo'nun rıza göstererek iktidarı paylaştığı konumda sonlanmaktadır. Buna göre Amaterasu'nun soyu görünür dünyayı yönetirken Ōkuninushi'nin soyu görünmez dünyanın hakimiyetini almıştır. Bu görev dağılımı göklerin, yeryüzü üzerindeki baskısını askeri işgalden çıkarıp her iki tarafın varlığını devam ettirdiği ikili egemenliğe dönmüştür.

Sonuç

Japon İmparatorluğu yönetim hakkını mitolojik anlatı sayesinde kutsal temele de oturtmuştur. Bu meşriyet “savaşla işgali” değil Tagamagahara'nın emiri ve Kunitsukami'nin Amatsukami'ye ülkenin devretmesiyle “teslimiyeti” inşa ettiği tespit edilmiştir.

Ülkeyi devretme sürecini anlatan Kuni-Yuzuri Miti tek başına kurucu mit olarak değil, aynı zamanda iktidar mücadelesine açıklık getiren kutsal-siyasi bir dayanak metni olduğu görülmüştür. Yamato İmparatorluğu'nun resmi kayıtları Kojiki ve Nihon Shoki, Kuni-Yuzuri Miti'nin teolojik yansımalarını farklı şekilde ele aldıkları görülmüştür. Buna göre Nihon Shoki, Takamushibi merkezli anlatı sunmaktadır. Kılıç ve askeri tehditle yeryüzü ıslah edilmektedir. Kagase-wo başta olmak üzere tüm asi ruhları kılıçtan geçirilmesi ve Ōkuninushi'nin devir sırasında kılıcını Ninigi'ye sunması kutsal-askeri itaatin göstergesi olarak görülebilir.

Kojiki ise Amaterasu merkezli anlatı sunmaktadır. Bu kronikte gerek devretmenin sonunda verilen kozmik ziyafetle, gerek yeryüzünde asilerin yok edildiği senoryada Ōkuninushi'nin oğlu Koto-shiro-nushi no Kami ve diğer Kunitsukamilere zarar verilmediği görülmektedir. Ayrıca Ōkuninushi'ye su-

gawa Nativism (Chicago London: The University of Chicago Press, 1988), 30-32.

⁶⁰ Ferguson - Anesaki, *The Mythology of All Races*, 8/230.

⁶¹ Archive, “The Kojiki”, 123.

⁶² Ono, *Shinto The Kami Way*, 75.

nulan İzumo Tapınağı mekânsal ve teolojik bir taviz olduğu böylece de Kojiki'nin okuyucuya daha barışçıl bir kutsallık anlatısı sunduğu anlaşılmıştır.

Kojiki ve Nihon Shoki farklı tarz anlatımları olsa da müşterek olan İmparatorluk ailesinin üstünlüğünü vurgulayan kutsal kökenleri tanımlamaktır. Bu çerçevede kaotik yeryüzü yönetime uygun hale getirildiğinde Göğün mutlak otoritesi yeryüzüne inerek egemenliği sağlamaktadır. Bu uygun hale getirme tek taraflı sonuçlanmamıştır. Aksine Amatsukami ve Kunitsukami ayrımında olduğu gibi yeryüzünde kutsal yönetim alanları paylaşılmıştır. Görünür dünyanın yönetimini Yamato'nun Ninigi'ye teslim etmek karşılığında tapınak yaptıran Ōkuninushi görünmez dünyaya çekilmiştir. Tapınağın imparatorluk sarayına eş değer olmasının mahiyeti mimari ve sembolik anlamda eşitlik istediğidir. Tapınağı yapan gök kamilerinin, yeryüzünün yönetimini bir tür işgal olmadan anlaşma yoluyla aldığı görülmektedir.

Kutsallığın devri Ninigi'nin yeryüzüne inmesiyle teolojik meşriyetini tamamlamıştır. Resmi devlet kronikleri meşriyeti tek taraflı kutsal zafer anlatısı üzerinden tanımlamaktadır. Buna karşılık merkezin egemen anlatısını kıran yerel anlatı yer almaktadır. İzumo Fudoki Yıllıklarının sunduğu anlatıda Ōkuninushi'nin boğun eğen ve yenilen isyancı olmaktan çıkartılarak onurunun korunduğu ve yeryüzünün hükümdarı olarak yüceltildiği görülebilmektedir.

Kaynakça

- Archive, Internet Sacred Text. “*The Kojiki Index*”. *Internet Sacred Text Archive*. Erişim 09 Mart 2026. <https://sacred-texts.com/shi/kj/index.htm>
- Archive, Internet Sacred Text. “*The Kojiki: Volume I: Section XXXII. Abdication Of The Deity Master Of The Great Land*”. *Internet Sacred Text Archive*. Erişim 10 Mart 2026. <https://sacred-texts.com/shi/kj/kj039.htm>
- Archive, Internet Sacred Text. “*The Kojiki: Volume I: Section XXXI. The Heavenly Young Prince*”. *Internet Sacred Text Archive*. Erişim 10 Mart 2026. <https://sacred-texts.com/shi/kj/kj038.htm>
- Archive, Internet Sacred Text. “*The Kojiki: Volume I: Section XXX. The August Deliberation For Pacifying The Land*”. *Internet Sacred Text Archive*. Erişim 09 Mart 2026. <https://sacred-texts.com/shi/kj/kj037.htm>
- Aston, W.G. *Nihongi, Chronicles of Japan from the earliest times to A.D. 697*. 1 Cilt. London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1896. <https://dn721603.ca.archive.org/0/items/nihongi1asto/nihongi1asto.pdf>
- Breen, John - Teeuwen, Mark. *A New History of Shinto*. United Kingdom: John Wiley & Sons, 2010.
- Breen, John - Teeuwen, Mark. *A Social History of the Ise Shrines: Divine Capital*.

- London, New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- Demirci, Kürşat. “*Şintoizm*”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 39/177-179. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Ferguson, John C. - Anesaki, Masaharu. *The Mythology of All Races*. ed. John Arnott MacCulloch. 13 Cilt. Boston: Marshall Jones Company, 1928.
- Gadeleva, Emilia. “*Susanoo: One of the Central Gods in Japanese Mythology*”. *Japan Review* 12 (2000), 165-203. <https://www.jstor.org/stable/25791053>
- Hardacre, Helen. *Shinto: A History*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Harootunian, Harry D. *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago London: The University of Chicago Press, 1., 1988.
- Henshall, K. *A History of Japan: From Stone Age to Superpower*. London: Palgrave Macmillan UK, 2nd ed. 2004., 2004. <https://doi.org/10.1057/9780230502925>
- Hitchcock, Romyn. “*Shinto or the Mythology of the Japanese*”. *Washington, Govt. Print. Off.* 489-509, 1891.
- Huart, Clement vd. *Asiatic Mythology: A Detailed Description and Explanation of the Mythologies of All the Great Nations of Asia*. ed. Joseph Hackin. New Delhi & Madras: Asian Educational Services, 1994.
- Karataş, Hüsamet. “*Japon Halk Dini Gelenğinde Kami Kültü*”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 13/79 (2020), 307-319. <https://doi.org/10.29228/JASSS.42160>
- Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan, 7. Basım, 2016.
- Ono, Sokyō. *Shinto The Kami Way*. Singapore: Charles E. Tuttle Company, 1962.
- Picken, Stuart D. B. *Essentials of Shinto: An Analytical Guide to Principal Teachings*. Westport (Conn.) London: Greenwood press, 1994.
- Takamitsu, Kōno. “The Mythical World of the Kojiki”. *Japanese Journal of Religious Studies* Vol. 11/1 (1984), 7-34.
- Torrance, Richard. “*Ōnamochi: The Great God who Created All Under Heaven*”. *Japanese Journal of Religious Studies* 46/2 (2019), 277-318. <https://www.jstor.org/stable/26854516>
- Yamı, Vedat Şafak. “*Şintoizm'in Kutsal Metinlerinde Yaratılış Hikayesi*”. *Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3 (2010), 259-273.



Konfüçyüsçülük'te Denge Kavramı ve Pratik İzdüşümleri

İrem ÖZSOY

Yüksek Lisans Öğrencisi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim
Enstitüsü

[ozsoyirem629@gmail.com], Orcid ID: 0009-0006-5334-5207



Öz: Konfüçyüsçü literatürde denge mefhumu; kainatın, eşyanın ve insanın birbirine karşılık vermesi anlamında kadim Çin kültüründe kullanılagelen *hé* (和) kavramı ile açıklanmaktadır. Bu kavram, pasif bir durumu değil aktif ve iradî bir eylemi ifade eder. Doğal düzenin ideal yansımasından ilhamla bu terim; aynılığı veya tekdüzeliği ifade eden *tóng* (同) kavramından ayrışarak, müzik (*yue* 乐) sanatı üzerinden felsefi olarak somutlaştırılmaktadır. Nasıl ki tek bir notadan oluşan bir besteden bahsedilemezse, tek tipleşen bir toplumda da üstün insandan (*junzi*) bahsedilemez. Bu dengeye ulaşmak için evrensel bir yol olarak zamana ve duruma uygun biçimde ideal ölçüde davranma prensibi (*zhong* 中) salık verilmiştir. Konfüçyüsçü bilginler bu uyumu pratik olarak, dini törenler ve sosyal normları kapsayan kurallar bütünü olan *li*'yi (禮) takip etmekle doğrudan ilişkili görmüşlerdir. Bu kavramlar ekseninde ortaya çıkacak denge hali, kadim örneğini Tanrıça Nüwa'nın kurduğu kozmolojik denge halinden alır. Ahlaki ve toplumsal olarak bu denge halini kendi şahsında ve çevresinde yaşatabilen birey ideal insan olurken, böylesi bir yönetici, siyasi anlayışta *Tianming*, yani Göğün Emri ile meşruiyete kavuşur. Dolayısıyla Gök, Yer ve İnsanlık ile kurulan iş birliğinden doğan bu denge hali, mükemmel düzeni doğurur. Konfüçyüsçü öğretideki bu düzen, kendiliğinden gelen ya da gökten inen bir lütuf değil, gerçekleşmesi için aktif olarak eylem gerektiren bir olgudur.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Çin Dinleri, Konfüçyüsçülük, Zhongyong (Orta Yol Doktrini), denge (*hé*), aynılık (*tóng*).

Giriş

Çin düşünce tarihinde köklü bir geçmişe sahip Konfüçyüsçülük, ideal yaşamı denge üzerine inşa etmiştir. Bu nedenle denge kavramı anlaşılmadan Çin kültürünü ve düşüncesini tam manasıyla anlamak pek mümkün değildir. Mevcut literatürde Konfüçyüsçü denge, sıklıkla önceden belirlenmiş hiyerarşik düzenin muhafazası ve gerilimden arınmış bir sükunet hali olarak betimlenmektedir. Ancak bu çalışma, sanılanın aksine dengenin önceden kurulmuş sabit bir düzeni sürdürmek olmadığını; aksine dinamik ve üretken bir süreç olduğunu, farklılıkları karşılıklı uzlaşma ve duruma uygun davranma yoluyla yeniden inşa edildiğini ileri sürerek mevcut anlayıştaki durağan yorumlardan ayırmaktadır. Bu çerçevede iki bakış açısı önemlidir: İlk olarak, Konfüçyüsçülük'te mutlak ve değişmez bir düzen anlayışı yer almaz. İkinci olarak Konfüçyüsçü denge, gerilimden ve kaostan yoksun bir yapı değildir; aksine farklılığı evrenin gerekli bir tezahürü, dolayısıyla dengenin vazgeçilmez bir unsuru olarak değerlendiren bir yaklaşıma sahiptir. Bu bağlamda denge, çeşitli unsurların karşılıklı uyum ve iş birliği içerisinde etkileşime girdiği, geliştirici ve aktif bir süreçtir. Zıtlıkların bir araya gelişi farklı sentezleri üretir, çatışmalar da üretkenliği ve yaratıcılığı tetikler.

Çalışmanın birinci bölümde Konfüçyüsçü literatürde dengeyi tanımlayan dört ana kavram olan *he* (uyum), *zhong* (uygun ölçü), *li* (ritüel), *yue* (müzik) açıklanmaktadır. Bu kavramlar, dengenin aynı ve durağan bir yapı olmadığını; farklılıkları yok etmeden, tıpkı farklı enstrümanlardan oluşan bir orkestranın uyumu gibi ya da usta bir aşçının çeşitli tatlar kullanarak dengeli bir birleşimi oluşturması gibi zamana ve şartlara uygun aktif bir uyum içerisinde var olma durumunu göstermektedir. İkinci bölümde ise denge anlayışının kozmolojik, ahlaki ve toplumsal düzeylerde nasıl somutlaştığı incelenmektedir. Bu doğrultuda denge, yalnızca teorik bir çerçeve sunmakla kalmayıp, aynı zamanda pratik yaşamın farklı alanlarına etki eden temel bir prensip olarak değerlendirilmektedir.

1. Konfüçyüsçülük'te Denge İle İlgili Kavramlar

Konfüçyüsçü düşüncede denge kavramı, tek boyutlu bir kavram olmayıp; bireysel, toplumsal ve kozmik yönleri bulunan çok katmanlı bir anlama sahiptir. Bu bağlamda denge, yalnızca durağan bir kabulleniş yahut pasif bir aynılık (*tong*) değil; farklılıkların ve zıtlıkların bir arada var olabildiği aktif bir uyum sürecidir. Bu sürecin anlaşılabilmesi maksadıyla Konfüçyüsçü litera-

türde dört temel kavram öne çıkmaktadır: *he* (和) farklılıkların ahenk ve uyum içerisinde birleşmesini ifade ederken, *zhong* (中) bu birlikteliğin ideal ölçüsünü temsil etmektedir. *Li* (禮), insanların sınırsız arzularına set çekerek aynı zamanda toplumdaki hiyerarşiyi düzenlerken; *yue* (乐) ise *li*'nin yarattığı hiyerarşik ayrımları duygusal ve estetik bir ahenkle yumuşatarak, evrensel dengeyi sürdürülebilirliğini sağlamaktadır.

1.1. Hé 和

Konfüçyüsçülük'ten daha köklü bir geçmişe sahip olan *he*¹ kavramı; enstrümanların, hayvanların ve insanların birbirlerine ahenkle karşılık vermesi anlamına karşılık gelmektedir. Ancak *Guoyu* klasığında belirtildiği üzere; bu uyum yalnızca sesler aracılığıyla karşılıklı etkileşimden ibaret değildir.² Uyum kavramı, her şeyin aynı olmasından (*tong*) kesin bir çizgiyle ayrılır; zira gerçek uyum, farklı tatların bir yemekte veya farklı notaların bir bestede birleşmesi gibi, çeşitli unsurların ideal ölçülerde (*zhong*) bir araya gelerek yeni ve ahenkli bir birlik oluşturmaktır. Bu dengeyi bireyde kurulması zihinsel sağlığı, toplumda var olması ise farklı yeteneklerin bir arada olduğu düzeni beraberinde getirmektedir. Nihayetinde bu ahlaki ve toplumsal denge, evrensel bir boyuta taşındığında “Üstün Uyum” gerçekleşir; böylece Gök ve Yer denge halini korurken, tüm varlıklar gelişmeye devam eder.³

Chenyang Li'nin belirttiği üzere Çinli bilgin Guo Maruo'ya göre uyum; farklı enstrümanlardan çıkan seslerin birbirine karışarak harmonize olmasıdır. Enstrüman odaklı bu teori, İlkbahar ve Sonbahar Dönemi'nde (MÖ 770-476) Yun-er Zhong üzerindeki Jinwen kayıtlarında⁴ geçen geçen “halkın uyumu için uyum çanını inşa etmek” ifadesinden itibaren, yalnızca farklı seslerin ahengi olarak değil; toplumun barındırdığı farklılıklar arasındaki dengeyi sağlayan geniş bir yoruma evrilmiştir.⁵ Yine aynı döneme ait yazıtlarda rastlanan, “yonghe yongyu” (malzemeleri karıştırarak çorba yapmak) ifadesi *he* kavra-

¹ Pinyin sisteminde hé olarak yazılan bu terim; Türkçedeki hırka, hız veya hınç kelimelerinin başlangıcındaki gibi “hı” sesiyle okunur.

² Chenyang Li, “The Confucian Ideal of Harmony”, *Philosophy East and West* 56/4 (2006), 589.

³ Fung Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 232.

⁴ Bunlar geç Shang Hanedanlığı Dönemi'ne kadar uzanan bronz vazolar üzerindeki ilk arkeolojik Çince kayıtlardır.

⁵ Chenyang Li, *The Confucian Philosophy of Harmony* (New York: Routledge, 2014), 24.

mına felsefî bir derinlik katmaktadır.⁶ Çin felsefinde *he* terimine yüklenen bu tabir, Yan Zi'nin şu betimlemesiyle netleşmektedir:

İyi bir çorba, farklı tatları (su, acı, sirke, tuz, sos) dengeleyerek yapılır. Bunun için eksiklikleri gidermek ve aşırılıkları azaltmak gerekir. Erdemli kişi (*junzi*) kalbini ve zihnini arındırmak için böyle (dengeli yiyecekleri) yer. Su ve ateş birbirine zıt olarak görünür ancak aşçı, yemek pişirmek için böyle farklılıklara ihtiyaç duyar. Sesler de tatlar gibidir. Farklı sesler birbirini tamamlar: uzun-kısa, büyük-küçük, hızlı-yavaş, hüzünlü-neşeli, alçak-yüksek. Bu tür dengeli müziği dinleyen erdemli kişinin (*junzi*) kalbi ve zihni arınır. Eğer bir bakan, hükümdarının her dediğine “evet” derse, bu uyum (*he*) değil, aynılıktır (*tong*). *Tong*, “suya su katılmış” tatsız bir çorba gibidir. Kim böyle bir çorbayı içebilir? Kim aynı enstrüman türleriyle üretilmiş bir müzikten keyif alabilir? Böyle bir çorba lezzetsiz, böyle bir müzik sıkıcı, böyle bir hükümet durgun ve tehlikelidir.⁷

Konfüçyüsçü kaynaklarda *he* için iki temel metaforik anlam öne çıkmaktadır: seslerin karışımındaki ahenk ve farklı tatlar ile oluşan denge.⁸ Ancak bu anlamlar yalnızca müzik ve gastronomi ile sınırlı kalmayıp; farklılıkların birleştirici gücüyle oluşan denge olarak yorumlanmıştır. Bu minvalde Konfüçyüs öncesi düşünür Shi Bo'nun ifadeleri kayda değerdir:

Uyum (*he*) gerçekten de bir şeyler üretirken; aynılık (*tong*) büyümeyi ilerletmez. Tek bir ses, tek bir renk veya tek bir tat; tek başına bir desen, uyum, ahenk, denge oluşturmaz. Bu nedenle ilk krallar, Toprağı, Metal, Tahta, Su ve Ateş ile karıştırarak çeşit çeşit şeyler ürettirler. Beş farklı tatla kişinin zevkini dengelediler, vücudu korumak için dört uzvu güçlendirdiler, iştihayı iyileştirmek için altı ses ölçüsünü uyumlu hale getirdiler, kalbi/zihni korumak için vücudun sekiz bölümünü dengelediler, saf erdemleri tesis etmek için dokuz sosyal kuralı koydular ve topluluğu düzenlemek için on makamı bir araya getirdiler. Bu nedenle, milyonlarca şeyi hesaplamak ve sayısız mülkü değerlendirmek için kullanılan binlerce kategori ve on binlerce yöntem ortaya çıktı. Sürekli gelir elde ettiler ve sayısız ürünü yönettiler. Bunlar sonucunda kralların dokuz eyalete yayılmış toprakları ve kalabalığı büyötmek için gelirleri oluştu. Halka yeterli dersler verdiler ve onları tek bir aile olarak uyumlu hale getirdiler. Böylece, en üst düzeyde bir uyum sağlandı.⁹

Ezcümle denge; müzikte, yemekte, insanda, ailede ve toplumda farklılıkların bir araya gelmesiyle mümkün olur. Gelişim ve ilerleme için zıtlıkların uyum içerisindeki iş birliği elzemdir. Denge, esasında devamlı bir sükunet hali değil; farklılıkların birer güce dönüştüğü dinamik bir haldir. Çeşitliliğin tetiklediği gerilim bir yıkım aracı değil, taraflar arasında koordinasyon kuran

⁶ Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, 25.

⁷ Li, “The Confucian Ideal of Harmony”, 585-586.

⁸ Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, 25.

⁹ Li, “The Confucian Ideal of Harmony”, 584-585.

ve büyümeye ortam hazırlayan bir unsurdur. Konfüçyüsçü öğretide denge, bir defalık ulaşılan bir sonuç olmaktan ziyade; yenileyen, derinleştiren ve geliştiren canlı bir etkileşim biçimi olarak anlaşılmıştır.¹⁰

1.2. Zhōng 中

Milattan önce 16. asırda Shang Hanedanlığı Dönemi'nde ortaya çıkan *zhong* sözcüğü, hem felsefi hem sembolik anlamlar taşımaktadır. Nitekim kemik ve bronz yazıtlarında; “dalgalanan bayrak” ve “çevrelenen alanın merkezinden geçen” olarak betimlenen bu dikey çizgi; hem fiziksel orta noktayı hem de kesintisiz bir arayış halini ifade etmektedir. Yukarıdan aşağıya akışı, içten dışa genişlemeyi, soldan sağa kesişimi içeren *zhong* kelimesi, insanın içsel dünyasındaki dengeyi ve bu dengenin korunması gereken dinamik ve sürekli bir yolculuk halini temsil etmektedir.¹¹

Konfüçyüsçülükte *zhong* kavramı, Aristocu “altın orta” ilkesine benzer şekilde eylemin ne eksik ne de fazla, tam olması gereken “ideal ölçüde” gerçekleşmesidir. Sung Yü'nün betimlediği boyu ne bir santim uzun ne de kısa olan kusursuz kız figürü, bir şeyin doğasına en uygun haliyle var olmasının en ideal denge durumu olduğunun bir örneğidir. Bu denge, *shih zhong* (yerinde ve zamanında orta yol) ilkesi gereği dinamik bir yapıdadır; yani bir eylemin doğruluğu, içinde bulunulan zaman ve koşullara (*shih*) göre belirlenir. Tıpkı kış için üretilmiş kürkün yazın kullanılmasının abes olması gibi, erdem ancak doğru zamanla bulunduğu değer kazanmaktadır. Mèngzǐ'nın Konfüçyüs'ü “zamanın ruhuna en iyi uyum sağlayan bilge” olarak tanımlaması, *zhong* ilkesinin teorik bir kuraldan ziyade, hayatın akışına sirayet eden uygun zamanlama sanatı olduğunu somutlaştırmaktadır.¹²

Konfüçyüsçü literatürde *zhong*, görünüşte paradoks barındıran derin bir ahlaki yaklaşım içerir. Çünkü bu kavram, “merkezilik” anlamına gelse bile, dengeyi korumak ve erdemli davranmak için kimi zaman “merkez” olandan uzaklaşıp, yalnızca duruma uygun olanı yapmayı gerektirir. Nitekim Xunzi şöyle söyler: “Eski kralların yolu, *ren*'in (insancılık/erdem) en yüksek biçimidir. Bunun sebebi, onların ritüel, uygunluk ve doğruluk olan *zhong* yolunu izlemiş olmasıdır.” Yani Xunzi'ye göre dengeli bir toplum için hükümdar;

¹⁰ Chenyang Li, “Harmony and Ren: A Response to Leung Yat-hung's Critique of The Confucian Philosophy of Harmony”, *Confucian Political Philosophy*, ed. Robert A. Carleo III - Yong Huang (Cham: Springer, 2021), 54.

¹¹ Gonca Ünal Chiang, “Konfüçyüs Düşüncesinde ‘Orta Yol’: İnsan Karakterinde Denge ve Uyum Arayışı”, *APAM Çin Çalışmaları-II* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2024), 108.

¹² Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 230-231.

ortada durup pasif bir davranış sergilemekten ziyade, erdemli olan için harekete geçmelidir. Bir diğer Konfüçyüsçü düşünür Zhu Xi ise: “Zhong; tarafsız ve meyilsiz olmak, ne aşırıya kaçmak ne de eksik kalmak demektir.” ifadesiyle bu kavramın adil ve dengeli davranmak olduğunu vurgulamıştır.¹³

Konfüçyüsçülüğün temel metinlerinden birisi olan *Zhongyong* isimli klasik¹⁴; daha ilk giriş cümlelerinde, evrensel uyum ve dengenin önemini vurgulamakla başlar. Bu minvalde, “merkezilik” kavramı dünyanın temeli olarak tanımlanırken; dengenin sağlanması, bu temeli sağlamlaştırmanın evrensel yolu (*da dao*) olduğu vurgulanır. Gök ve yer, bu temel sayesinde asli düzenlerine kavuşur, insanın her türlü eylemi de ancak bu düzenli zemin üzerinde doğar, beslenir ve gelişir. *Zhongyong*’da bu kozmik denge şu ifadelerle aktarılır.¹⁵

Göğün bahsettiği şeylere doğa (*xing*) denir. Doğa ile uyum içinde olmayı görev yolu (*dao*) denir. Bu yolun öğretilmesine ise eğitim (*jiao*) denir. Bu yol bir an bile terk edilemez. Eğer terk edilebilir bir şey olsaydı, yol olmazdı. Bu nedenle, üstün insan, dikkatli olmak için bir şeyleri görmeyi veya endişelenmek için bir şeyleri duymayı beklemesin. Gizli olandan daha görünür, en ufak şeyden daha açık bir şey yoktur. Bu nedenle, üstün insan, asıl yalnızken kendisine karşı tetikte olur. Zevk, öfke, keder veya sevinç duyguları uyanmadığı sürece, zihnin denge (*zhong*) halinde olduğu söylenebilir. Bu duygular uyandığında ve uygun derecede hareket ettiklerinde, uyum (*he*) olarak adlandırılan bir durum ortaya çıkar. Bu denge durumu, dünyadaki tüm insan eylemlerinin büyük kaynağıdır ve bu uyum durumu, hepsinin izlenmesi gereken evrensel yoldur (*da dao*). Denge ve uyum halleri mükemmel bir şekilde var olsun, böylece gökte ve yerde mutlu bir düzen hüküm sürsün ve her şey beslenip gelişsin.

Görüldüğü üzere Orta Yol Doktrini, insanın temel görevinin eylemlerini kozmik düzenle, yani *dao* (yol) ile uyumlu hale getirmek olduğu vurgulamaktadır.¹⁶ Bu yaklaşım, insanın duygusal durumları ile evrensel düzen arasında doğrudan bir bağ kurmaktadır. *Zhong* (merkez/denge); sevinç, öfke, keder veya neşe gibi duyguların henüz açığa çıkmadığı, zihnin tarafsız ve merkezde olduğu bir hali temsil eder. Duygular açığa çıktığında, bunların aşırılığa kaç-

¹³ Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, 71-72.

¹⁴ Ahmet Güç, “Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10/2 (2001), 54.

¹⁵ *Zhōngyōng*, I.4; James Legge, *The Chinese Classics a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes: Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), 1/384.

¹⁶ İlknur Sertdemir, *Büyük Bilgi ve Orta Yol Doktrini* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2024), 103.

madan, yerinde ve zamanında sergilenmesi he olarak adlandırılır. Bu denge hali, “yeryüzünün evrensel yolu” olarak kabul edilir.

Nitekim Konfüçyüsçü filozof Zhu Xi'nin yorumlarına göre, insanın kendi içsel dengesini sağlaması sadece bireysel bir huzur değil, aynı zamanda gök ile yer arasındaki kozmik düzenin korunması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda ideal insan, bencil arzulardan ve ihtiraslardan arınarak iradesini *Ti-anming* (Göğün Emri) ile uyumlu yaşayan kişidir. Sonuç olarak, ahlaki gelişimin temeli; kişinin kendi doğasını tanıması, duygularını kontrol etmesi ve bu sayede evrensel uyumun bir parçası haline gelmesidir. Bu durum, insanın içsel dünyası ile dışsal evrensellik arasındaki denge köprüsünün kurmasının bir yansımasıdır.¹⁷

1.3. Li 禮

Li kelimesinin kökeni, antik Çin'de tanrılara hizmet etmek ve iyi talih elde etmek amacıyla yapılan dini törenlere dayanmaktadır. Ancak bu kavramın doğuşu, yiyecek paylaşımı gibi insani ihtiyaçlarla başlamasıyla da ilişkilidir. Erken dönem kabile toplulukları arasında yiyeceği bölüştürmek maksadıyla ortaya çıktığı öne sürülen dini kökenli olmayan bu yaklaşım; Xunzi'nin, bilge kralların insanların sınırsız istek ve arzularından doğacak kaosu önlemek için *li*'yi oluşturdukları teorisiyle uyuşmaktadır. Bu sayede, maddi ihtiyaçlar insanın arzularıyla tamamen tüketilmeden toplumda bir düzen tesis edilmiştir. Nihayetinde kökeni her ne olursa olsun, Konfüçyüs öncesi dönemde bile *li* kavramı; dini törenler ve sosyal normları kapsayan geniş bir anlama sahip olmuştur.¹⁸

Bu kapsayıcı niteliğiyle *li*, yalnızca törenler değil, aynı zamanda Çin felsefesi literatüründe toplumsal düzeni sağlayan temel unsur olarak karşımıza çıkar: “*Li'nin uygulaması sayesinde, farklı sınıfların hakları ve görevleri belirlenir.*”¹⁹ Paradoksal olarak toplumsal farklılıkları belirleyerek hiyerarşi oluştururken, bu ayrımların getirdiği rol ve statüleri üzerinden uyum sağlanır. Xunzi'nin: “Belirsiz olanın netleştirilmesi en küçük olan ayrımların dahi ayırt edilmesi *li* sayesinde ki bu kurallar; halk için set vazifesindelerdir.” düşüncesine paralel olarak, bu kurallar sayesinde toplum dengede kalır ve kaos engellenmiş olur. Ayrıca *li*, yalnızca geleneği sürdürmek için kullanılan bir bas-kı aracı değildir. Aksine bireyin içsel ahlaki erdemlerini, toplumda yansıtm-

¹⁷ Sertdemir, *Büyük Bilgi ve Orta Yol Doktrini*, 108-109; Chiang, “Konfüçyüs Düşüncesinde ‘Orta Yol’: İnsan Karakterinde Denge ve Uyum Arayışı”, 120.

¹⁸ Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, 57-58.

¹⁹ *Liji*, IX. 15.

sına imkân tanır.²⁰ Kavramın bu insani özü, ona evrensel bir nitelik kazandırır.

Konfüçyüs, *li* kavramını yalnızca kendi yaşadığı coğrafyanın sınırları içerisine hapsedmez. Ona göre birey, eylemlerini tüm dünya için geçerli olan *li* anlayışına göre şekillendirdiğinde hem toplumsal düzen sağlanır hem de kozmik bir denge içerisinde yer alır.²¹ Bu düşünceden hareketle Bilge Krallar, toplumsal nizamın tesisinde *li*'yi en etkili yol olarak görmüşlerdir.²² Konfüçyüs'ün sözlerinin derlendiği *Lúnyü* isimli Konfüçyüsçü klasikte, You Zi isimli öğrencisinden nakledilen şu söz, bu ifadeyi desteklemektedir: “Törenlerin uygulanmasındaki en değerli şey uyumdur. Kadim krallar, bu kuralları belirlemiş ve her meselede bu yolu takip etmiştir. Ancak bu kuralların kesintisiz bir şekilde uygulanması şart değildir. Önemli olan kuralların samimiyet ve içtenlikle dengelenmesidir.”²³ Bu pasaj Konfüçyüsçü düşüncede ritüellerin asıl amacını ortaya koyar: Önemli olan katı ve dogmatik bir şekilde itaat etmek değil; aksine, insanın bu kuralların içerisinde doğal olarak var olabilmesidir. Konfüçyüs'ün *li* 'ye evrensel bir geçerlilik atfetmesinin sebebi de budur.

Konfüçyüs öğrencisi Yan Hui'ye şöyle demiştir: “Kendini dizginlemek ve ritüelleri uygulamak, ren'i (iyilik) oluşturur.”²⁴ *Ren* ve *li* arasındaki bu ilişki, benlik ile başkaları arasındaki denge sağlandıktan sonra, erdemin kendiliğinden gerçekleşmesi olarak açıklanabilir. *Li* 'nin amacı; insanın kendi içsel ilişkisini, sosyal etkileşimlerini geliştirmek ve ritüellere sıkı sıkı bağlı kalmak yerine, duruma ve zamana uygun olanı yaparak dengeyi korumaktır.²⁵ Konfüçyüsçü düşüncede *li*, insanın hem ruhsal hem de toplumsal olarak dengeye ulaşmasında rol oynadığı görülmektedir.

1.4. Yue 乐

He kavramını açıklarken de gördüğümüz üzere, Çin düşüncesinde uyum ve denge kavramının kökeni müzik ile bağlantılıdır. *Yuejing* 'de müzik; *sheng*

²⁰ A.S. Cua, “Li and Moral Justification: A Study in the Li Chi”, *Philosophy East and West* 33/1 (Ocak 1983), 2-3.

²¹ Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (Waveland Press, 1972), 57; Stephen A. Wilson, “Conformity, Individuality, and the Nature of Virtue: A Classical Confucian Contribution to Contemporary Ethical Reflection”, *The Journal of Religious Ethics* 23/2 (1995), 268-269.

²² Wilson, “Conformity, Individuality, and the Nature of Virtue: A Classical Confucian Contribution to Contemporary Ethical Reflection”, 276.

²³ *Lúnyü*, I.12.

²⁴ *Lúnyü*, XII.1.

²⁵ Kelley M. Epley, “Care Ethics and Confucianism: Caring through Li”, *Hypatia* 30/4 (2015), 886.

(insandaki sesler), *yin* (seslerin ritmik bir düzen içerisindeki hali), *yue* (enstrümanlar, lirik ve dans ile bir araya gelerek oluşan en üst performans biçimi) kavramlarıyla geçmektedir. Bu bölümde konu edinilen *yue*, dar bir müzik tanımından çok; iyi organize edilmiş, toplumsal bir aktivitedir. Etimolojik olarak *yue* (müzik) ve *le* (mutluluk) kelimelerinin Çin alfabesinde aynı karakterle (乐) gösterilmesi, müziğin insan duygularıyla olan bağına simgeleyerek, *yue* kelimesinin felsefi derinliğini açıkça ortaya koymaktadır.²⁶

Yu-Lan'ın belirttiği üzere, Konfüçyüsçü bilgilerden Xunzi “Müzik Üzerine Araştırma” isimli eserinde şu tespitte bulunur: “İnsan zevksiz olamaz ve zevk olduğu yerde ise fiziksel bir bedene sahip olması gerekir. Bu beden, doğru ilkeye uymadığında, düzensizlik olacaktır. İlk krallar, düzensizlikten nefret ettiler ve bu yüzden bedene yol göstermek üzere Ya ve Sung müziğini (Şiir Kitabı'nın bölümlerinden ikisi) tesis ettiler.”²⁷ Xunzi'nin bu vurgusu, Çin düşüncesinde müziğin yalnızca kulaklara hitap eden bir sanat dalı değil, aynı zamanda bireyin içsel dünyasını terbiye eden bir araç olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda *yue*, Konfüçyüsçü öğretinin temel esaslarından olan *li* (tören) ile ayrılmaz bir bütün oluşturur.

Geleneksel Çin düşüncesinde *li* ve *yue*, hükümdarın toplumu yönetirken baş vurduğu, birbirini tamamlayan ve dengeleyen iki ana esas olarak kabul edilmektedir. *Li*, bireylerin toplumdaki statülerini belirleyen ayrıştırıcı bir düzen sağlarken; *yue*, bu farklılıkların toplumda sebep olabileceği yabancılaştırma durumlarını engeller.²⁸ Bu ikili denge *Yue Ji* metninde kozmik bir temelle dayandırılmaktadır:

Müzik, gök ile yer arasındaki uyumun bir yansımasıdır; törenler ise gök ile yerin işleyişindeki düzenli ayrımları sembolize eder. Tüm varlıklar mevcudiyetlerini bu uyum sayesinde kazanırlar; aralarındaki farklılıkları ise bu düzenli ayrımlara borçludurlar. Bilge krallar bu düzeni sürdürmüşlerdir.²⁹ Müzik kaynağını gökten; törenler (*li*) ise şekillerini yeryüzünün görünüşlerinden alır. Ancak bu iki unsurun uygulanmasında denge büyük bir önem taşır; zira törenlerdeki aşırılık toplumsal bir kaos, müziğin ölçsüzlüğü şiddetli bir hale yol açar. Gök ile yerin birbirleriyle etkileşimini bilgece kavrayanlar, hem törenleri hem de müziği doğru bir biçimde uygulama yetisine sahip olarak evrensel dengeyi toplumda gerçekleştirebilirler.³⁰

²⁶ Li, *The Confucian Philosophy of Harmony*, 40.

²⁷ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 201-202.

²⁸ Scott Cook, “‘Yue Ji’ 樂記 -- Record of Music: Introduction, Translation, Notes, and Commentary”, *Asian Music* 26/2 (1995), 14-15.

²⁹ *Liji*, XIX. 12.

³⁰ *Liji*, XIX. 14.

Konfüçyüsçü düşüncede *yue* (müzik), düzenli ve uyumlu bir dünyanın metaforudur. En yüce müzik, gök ile yer arasındaki dengeyi ve uyumu içinde taşır; törenler ise evrendeki düzenin ve hiyerarşinin bir yansımasıdır. Bu hiyerarşi; müziğin kendi özündeki dengesiyle başlayan, oradan toplumsal ilişkilere uzanan ve evrensel düzen ile bütünleşen denge durumunu içinde barındırır. Bu katmanlı denge sayesinde, her şey kendi içinde ve diğer tüm basamaklar ile uyumlanır. Hükümdarlar ise bu hiyerarşide orkestranın şefidir. Eğer bir yönetici, halkını ideal olmayan şekilde yönetirse, denge yerini kaosa bırakır.³¹ Ezcümle Çin düşüncesinde *yue*; bir sanat dalı olmasının yanında, bireyin içsel dünyasını evrensel düzenle senkronize eder. Toplumu sadece kurallarla değil, ortak bir ritimle birleştirerek bireyler arasındaki dengeyi tesis eder. Böylece hem ruhsal, hem toplumsal, hem de kozmik bir dengenin inşası sağlanır.

2. Konfüçyüsçülük ve Denge

Konfüçyüs düşüncesinde Gök, Yer ve İnsan arasında birbirini karşılıklı olarak etkileyen dinamik bir ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla denge, evrenden bağımsız olarak yalnızca ahlaki ya da toplumsal bir düzen ilkesi değil; evrenin işleyişinden bireyin iç dünyasına, oradan da devlet yönetimine kadar uzanan bir yapıdadır. Böylesine kapsamlı ve birbirini etkileyen denge anlayışı, Konfüçyüsçülükte sadece teorik bir kavram olarak kalmamış; aksine pratik hayatta disiplin, öz denetim ve ritüeller aracılığıyla ulaşılması amaçlanan bir ideal haline gelmiştir.

2.1. Kozmolojik Denge

Konfüçyüsçü kozmolojinin merkezinde olan *Tiān* kavramı, yalnızca fiziksel bir “gökyüzü” ya da “doğa” olmanın ötesinde; ahlaki yasayı, evrensel dengeyi ve insanların ahlaki eylemlerinin meşru zeminini oluşturan aşkın bir otoriteyi temsil etmektedir.³² Nitekim Konfüçyüsçülükte, “Gök’e (Tiān) karşı suç işleyen kimsenin, dua edecek başka bir yeri kalmaz.”³³ Ve “Yaşam ve ölüm göğün emridir, zenginlik ve onur ise göğün takdiridir.”³⁴ “Daima göğün emriyle uyumlu yaşayın ki daha fazla mutlu olun.”³⁵ “Göğün istediği şeyler

³¹ Cook, “‘Yue Ji’ 樂記 -- Record of Music: Introduction, Translation, Notes, and Commentary”, 20.

³² M. Osman Karatosun, “Konfüçyüsçülük”, *Dinler Tarihi*, ed. Ramazan Adıbelli (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2023), 459.

³³ *Lúnyǔ*, III. 13.

³⁴ *Lúnyǔ*, XII. 5.

³⁵ *Mèngzǐ*, III. 4. Mengzi, *Hükümdara Öğütler: Mengzi Klasığı*, çev. İlknur Sertdemir (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2025), 65.

yapılmalı, arzu etmediklerinden kaçınmalıdır.”³⁶ sözleri, bu kavramın sadece soyut bir doğa yasası olmadığını, aynı zamanda insanın ahlaki sorumluluklarını denetleyen “yüce bir irade” olduğunu düşündürmektedir. Bu yaklaşım, Konfüçyüsçülüğü insan davranışını kozmik düzenle bütünleştiren metafizik bir düzeye taşımaktadır.

Kozmik düzen ile insan davranışı arasındaki bağ, yöneticinin meşruiyetinde de görülmektedir. Bu bağlamda, yöneticinin egemenliği metafizik bir dengeye dayanmaktadır ve dünyadaki düzenin devamlılığı, hükümdarın *Tiānmìng*’e (Göğün Emri) uygun eylemleriyle, ahlakı ve adaleti tesis etme yükümlülüğüyle doğrudan ilişkilidir. Ülkede huzur ve bereket hakimse, bu durum göksel iradeye uygun hükmün sürdüğüne; kaos ve kıtlık varsa bu da yeryüzündeki dengenin bozulduğuna dair bir işarettir.³⁷ Dolayısıyla halkın refahı ve toplumsal istikrarın korunması için hükümdarın en temel sorumluluklarından birisi, kendisine bu yetkiyi bahşeden *Tiān* adına, yılın belirli zamanlarında kurban ritüellerini (*li*) icra etmektir.³⁸

Yeryüzündeki düzen ve kaos döngüsü, kökenlerini Çin mitolojisinden almaktadır. Çin mitlerine göre dünya, merkez noktasıyla birlikte dört temelden oluşan kare biçimli bir yapıdadır ve bu yapı, beş imparator ve yardımcısı tarafından bir düzen içerisinde yönetilmektedir. Bu mitolojinin temel konularından birisi, dünyadaki dengenin yerini kaosa bırakması ve ardından düzenin tanrı yardımıyla yeniden tesis edilmesidir.³⁹ Örneğin, yaratıcı tanrıça Nüwā’nın anlatısında yer alan göğün yarıldığı, taşkınların meydana geldiği, hayvanların insanlara saldırdığı o büyük kaos dönemi; tanrıçanın beş farklı renkte maden kullanması, barajlar ve setler kurması, göğü taşıyan dört sütun dikmesiyle son bulmaktadır. Bu madenler, aynı zamanda kendi içerisinde bir dengeye sahip olan beş temel elementi (tahta, ateş, toprak, metal, su) simgelemektedir. Doğadaki beş temel kuvveti temsil eden bu unsurlar; doğum ve ölüm, üretim ve yıkım döngülerini somutlaştırarak belli bir düzen içerisinde birbirini izlemektedir.⁴⁰ Bu kozmogonik yaklaşım, evrenin temelinde bir *tong* (aynılık) bulunmadığını, aksine farklı cevherlerin birbirine üstünlük kurma-

³⁶ *Mòzǐ, IV. 3. Mo Zi: Bilgelik Yolu*, çev. Ravza Amine Şen (İstanbul: Salt Okur Yayınları, 2021), 19.

³⁷ Mengzi, *Hükümdara Öğütler: Mengzi Klasığı*, 62; M. Osman Karatosun, “Çin’de Din ve Kültür İlişkisi”, *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-II*, ed. Abdulvasıf Eraslan - İsmet Tunç (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022), 282-283.

³⁸ Karatosun, “Çin’de Din ve Kültür İlişkisi”, 285.

³⁹ Musa Osman Karatosun, *Geleneksel Çin Mitleri Üzerine Bir Araştırma* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 71-72.

⁴⁰ Karatosun, *Geleneksel Çin Mitleri Üzerine Bir Araştırma*, 74-75.

dan bir denge içerisinde var olduğunu kanıtlamaktadır. Ateş ve su gibi temelde zıt görünen elementler bile bir çatışma unsuru değil hem üretkenliği hem de yıkımı sağlayarak evrendeki dinamik dengeyi sürdürmektedirler.

Evrensel denge arayışı, Çin medeniyetinin dünyadaki konumunda da bir karşılık bulmaktadır. Nitekim günümüzde Çinlilerin kendi ülkesini Zhōngguó (merkezdeki ülke) olarak adlandırması, bu medeniyetin kozmolojik temellerindeki “merkeziyetçilik” ve “denge” unsurlarının sürekliliğini göstermektedir. Çin düşünce geleneğinin temel ekolleri de, amaçlarını bu dengeyi koruma üzerine inşa etmiştir.⁴¹ Bu ekollerin başında gelen Konfüçyüsçülükte, Gök tarafından önceden belirlenmiş ve dayatılan mutlak bir yasa olmayışı, düzenin kendiliğinden gelmesini beklemek yerine; Gök, Yer ve İnsanlık arasındaki dengenin aktif bir çabayla sağlanmasını gerekli hale getirmiştir.⁴² Bu bağlamda Konfüçyüsçü düşünürlerden Xunzi, Konfüçyüsçü klasiklerden *Yi Jing*’in en önemli ideali “Büyük Uyum” anlayışını geliştirmiştir. Büyük uyum anlayışına göre; dünya farklı şeylerle doludur ancak bu şeyler sürekli bir değişim halindeyken bile daima bir denge içerisinde.⁴³

2.2. Ahlaki Denge

Konfüçyüs’e göre kargaşanın yerini düzenin alması, en temelde insan ve onun eylemlerine bağlıdır. Ona göre insanın içsel olgunluğu ile toplumsal düzen doğrudan bir ilişki içerisinde ve erdemli bireylerden oluşan toplumda kaos meydana gelmez. Bu düşüncenin merkezinde yer alan *junzi* (üstün insan) temel prensip olarak “Altın Kural” ilkesini benimser: “Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına da yapma.” Bu ilke, bireyin *ren* (insan sevgisi) ile toplumsal ilişkilerinde diğerkam bir tavır sergilemesini sağlamaktadır.⁴⁴

Konfüçyüsçü etikte *zhong* (sadakat/içtenlik) ve *shu* (empati/hosgörü) ilkeleri, *ren* erdeminin pratik dünyadaki izdüşümleridir; bu iki ilkenin hayata geçirilmesi, aslında bizzat *ren*’in icra edilmesi anlamına gelir.⁴⁵ Nitekim Konfüçyüs, tüm öğretilerinin tek bir ilke etrafında toplandığını belirttiğinde, öğrencisi Zeng Zi şu şekilde özetlemiştir: “Üstadımızın öğretisi, *zhong* ve *shu* ilkesinden oluşur. Hepsi bu kadar.”⁴⁶ Bu ahlaki pratik, bireyi toplumsal rollerinin farkına varmaya ve bunları *yi* (doğruluk) çerçevesinde uygulamaya sevk

⁴¹ Karatosun, “Çin’de Din ve Kültür İlişkisi”, 272.

⁴² Li, “The Confucian Ideal of Harmony”, 593-594.

⁴³ Li, “The Confucian Ideal of Harmony”, 589.

⁴⁴ Karatosun, “Çin’de Din ve Kültür İlişkisi”, 284.

⁴⁵ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 58.

⁴⁶ *Lünyü*, IV. 15; Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Giray Fidan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2025), 21.

ederek, karakter gelişiminden toplumsal dengeye uzanan bir inşa kurmaktadır.⁴⁷

Bu bağlamda *junzi*, dünyadan elini eteğini çekmiş çilekeş bir figür değil; hayatın tam merkezinde, her eyleminde “orta yolu” ve ölçülülüğü yaşayan bilge kimsedir. Bu ideal insan, adalet esaslı bir anlayış çerçevesinde iyiliğe iyilikle, kötülüğe hak ettiğiyle karşılık verirken; içselleştirdiği erdemleri, toplumsal bir sorumluluk bilinciyle harmanlayarak düzen oluşturmaktadır. Nitekim Mòzî’da: “Bilge kişi ölçülü ve dengeli kimsedir. Dengenin olduğu yerde refah, olmadığı yerde çürüme vardır.”⁴⁸ sözüyle dengenin hem ahlaki hem de toplumsal çürümeyi engelleyen bir durum olduğunu ifade etmektedir.

Junzinin en belirgin vasfı, içsel derinliği ile dışsal zarafeti arasındaki uyumdur. O, ne samimiyetten uzak bir şekilcilik sergiler ne de nezaketten yoksun kaba bir izlenim bırakır. Bu kişide, bireyin ahlaki gelişimi ve bu gelişimin toplumsal hayattaki yansıması tam bir denge halindedir.⁴⁹ Konfüçyüs der ki: “Sadelik edebi yetenekten fazla olursa kabalıktan kaçınılamaz; edebi yetenek sadelikten fazla olursa kibirden kaçınılamaz. Edebi yetenek ve sadelik; bu ikisinin uyumlu bileşimi olan kişi ancak bir Üstün İnsan olabilir.”⁵⁰

Bu uyum, sadece dışsal davranışlarla değil, kişinin yaşam evresinde kendi *qi* (enerji) düzeyini de dengelemesini de gerektirmektedir. “Üstün insan üç şeye dikkat etmelidir: Gençken ve kanı kaynarken, güzelliğe delicesine bağlanmamalıdır; yetişkin olup sakinleşince kavgacı olmamaya dikkat etmelidir; yaşlanıp da enerjisi düşünce açgözlülüğe dikkat etmelidir.”⁵¹ Burada Konfüçyüs, erdemli insanın kendi *qisinin* ölçüsünü dengeleyebildiğini, aşırılıklardan kaçındığını belirtir. Fakat bu dengenin sürekli olması, bilinçli bir öğrenme sürecine bağlıdır. Bu doğrultuda Konfüçyüs, erdemlerin bilgiyle dengelenmediğinde nasıl birer kusura dönüştüğünü öğrencisi Zhong You’ya şöyle açıklamaktadır:⁵²

Eğer sadece iyi olmayı seviyor ve kendini geliştirmeye önem vermiyorsan, kolayca kandırılırsın. Eğer akıllı olduğunu göstermek istiyor ve öğrenmeyi sevmiyorsan, bu durum seni ölçsüzlüğe iter. Dürüstlüğü seviyor ama bilgiden yoksun kalıyorsan, başkaları seni kolayca kullanır ve

⁴⁷ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 58.

⁴⁸ *Mòzî*, VI. 8.

⁴⁹ Hans Joachim Störig, *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, çev. Nilüfer Epçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 85-86.

⁵⁰ *Lúnyü*, XI. 18.

⁵¹ *Lúnyü*, XVI. 9.

⁵² Xinzhong Yao, *An Introduction To Confucianism* (New York: Cambridge University Press, 2000), 210.

sonunda zarar verir. Samimiyeti seviyor ancak eğitimle dengelemiyor-
san, konuşmaların iğneleyici bir hal alır ve kalp kırmana neden olur. Ce-
sareti seviyor ama doğru ile yanlış ayırt edemiyorsan, bu seni kavgaya
ve felakete sürükler. Kendinden emin olmayı seviyor ama öğrenmeyi
sevmiyorsan, bu kusur seni umursamaz ve kibirli birisi yapar.⁵³

Söz konusu felsefi yapıyı bir terazi benzetmesiyle ele almak mümkündür:
Bu terazide merhamet, zeka, dürüstlük, samimiyet, cesaret ve kararlılık gibi
her bir erdem potansiyel birer “güç” unsuru iken; muhakeme, farkındalık ve
ölçü duygusuyla beslenen öğrenme süreci “dengeleyi unsur” işlevi görür. Bu
dengeleyici mekanizma eksik olduğunda, erdem sanılan nitelikler patavatsız-
lığa, suistimale ve kargaşaya dönüşerek aşırılıkları doğurmaktadır.

Benzer bir yaklaşımla Xunzi de insanın kötü ve çıkarıcı doğası gereği
hazın peşinde gitmesi yüzünden uyumun kaybolacağını, eğitim ve disiplin
yoluyla nezaket ve adap kurallarını öğrenerek, dengenin yeniden tesis edilebi-
leceğini savunmaktadır.⁵⁴ Xunzi’nin aksine Mèngzı, insan doğasının özünde
ahlaki bir potansiyelin bulunduğunu öne sürmektedir. Ona göre insanın içinde
doğuştan bulunan merhamet, utanma duygusu, saygı, doğruyu yanlıştan ayırt
etme yetisi birer “ahlaki tohum” niteliğindedir. Bu tohumlar, bireyin kendini
geliştirmesiyle olgunlaşarak insanseverlik (*ren*), doğruluk (*yi*), ibadet (*li*), bil-
gelik (*zhi*) erdemlerine dönüşmektedir.⁵⁵ Doğasının potansiyelini tam kapasiteyle
geliştiren insan, *tien mindir* (göğün vatandaşı). Bu düzeydeki kişi yal-
nızca evrensel yasayı bilmekle kalmaz, evrenle bir bütün halinde uyumlanır.⁵⁶

Ancak Konfüçyüsçü düşüncede bu ahlaki denge, yalnızca kurallara (*li*)
mekanik bir şekilde uymak anlamına gelmemektedir. Gerçek erdem, hayatın
değişen şartları içinde ne çok fazla ne de çok az olanı bulma becerisidir. Bu
dengenin temelini *du* (uygun ölçü) kavramı oluşturmaktadır. *Du* anlayışına
göre ahlaklı olmak, “asla kavgaya etmeyeceksin” gibi katı kuralları hayatın her
anına uygulamak değildir. Hayat doğası gereği her anı farklıdır ve bazı du-
rumlarda bir kuralı esnetmek (*quan*), o kurala dogmatik bir şekilde bağlı kal-
maktan çok daha adil ve ahlaki bir tavır olabilir. Bu dengeyi bir tür “yerli ye-
rine koyma” olarak algıladığımızda, yalnızca teorik bilgiler değil; tecrübeler,
duygular, ahlaki ilkeler ve somut şartlar da devreye girmektedir. Ezcümle ah-
laki denge; tüm bu değişken unsurlar arasında doğru ölçüyü, orta yolu, den-
geyi bulma yetkinliğidir.⁵⁷

⁵³ *Lúnyü*, XVII. 8.

⁵⁴ Störig, *Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, 99.

⁵⁵ Karatosun, “Çin’de Din ve Kültür İlişkisi”, 285-286.

⁵⁶ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 105-106.

⁵⁷ Paul J. D’Ambrosio vd., “On Li Zehou’s Philosophy: An Introduction by Three

2.3. Toplumsal Denge

Konfüçyüsçü öğretilerde bireysel gelişim, toplumdan izole olarak değil; aksine kolektif bir etkileşim ve aidiyet ile gerçekleşmektedir. Toplumsal düzenin istikrarı, sosyal hayatın tüm katmanlarını kapsayan beş temel ilişki (*wu lun*) üzerine inşa edilmiştir. Bunlar: Hükümdar ve tebaa, ebeveyn ve çocuklar, karı ve koca, kardeşler arası ilişki, arkadaşlar arası ilişkidir. Bu yapıda etkileşim, bireyin öz denetim mekanizması olan “Altın Kural” ile çift yönlü ve dengeli bir biçimde sürdürülmektedir. Konfüçyüs, ahlaki normların kalıcı hale gelerek toplumsal kimliğe ulaşması için; disiplini, nezaketi ve töreni temsil eden *li* ilkesinin gerekliliğini vurgulamıştır.⁵⁸

Li'nin (törenler, görgü ve ritüeller) temel işlevlerinden biri, farklı özelliklere sahip bireyleri uyum içerisinde yaşayabilir hâle getirmektir. Konfüçyüs'ün öğrencilerinden You Zi'nın *Lúnyü*'de aktarılan sözü, bu durumu özetler niteliktedir:

Li'nin işlevleri arasında uyum en değerlisidir. Geçmişte hükümdarlar küçük ya da büyük işleri için bu yoldan yürümüştür. Ancak bu işe yaramıyorsa uygun olan aranmalıdır; eğer kurallara uyulmazsa yapılan yine işe yaramayacaktır.⁵⁹

You Zi'nın, toplumsal denge için *linin* gerekliliğini vurgulayan bu ifadesi, denge halinin katı kurallar bütününden ziyade; duruma, şartlara ve zamana uygun davranmak olduğunu göstermektedir. Konfüçyüs, bu düşünceyi şu şekilde derinleştirmektedir:

Halkı sadece kanunla yönetir, cezalandırarak otoriteyi sağlarsan, toplum bir süre kanunlara uyar ancak utanç duygusu onda yerleşmez. Eğer toplumu erdemle yönlendirir, *li* ile düzenlersen; halk hem utanma duygusuna sahip olur, hem de iyi olmayı kendiliğinden ister.⁶⁰ Ahlakla ülkeyi yöneten kişi, tıpkı kutup yıldızı gibi bulunduğu yerde sabittir ve diğerleri yıldızlar gibi onun etrafında dönerler.⁶¹

Konfüçyüs, toplumdaki uyumun temelinde kaba kuvvet ve katı yasalar-dan ziyade, yöneticinin sergilediği ahlaki duruş ve yerleşik *li* ile olması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre utanç duygusu gelişmeyen bir toplum, özünde ahlaklı olmadıkça toplumda kaos baş gösterecektir. Dışsal bir baskıdan ziyade

Translators”, *Philosophy East and West* 66/4 (2016), 1063.

⁵⁸ Marcus Weeks, *Dünyanın Köklü İnançlarına Dair 200 Temel Kavram*, çev. M. Mur-taza Özeren (İstanbul: Kronik Kitap, 2022), 180; Selahattin Fettahoğlu, “Konfüçyüs ve Öğretisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 320.

⁵⁹ *Lúnyü*, I. 12.

⁶⁰ *Lúnyü*, II. 3.

⁶¹ *Lúnyü*, II. 1.

içsel bir vicdan mekanizmasının varlığı, hem toplumsal düzeni hem de yerleşik bir ahlaki olgunluğu beraberinde getirecektir. Yöneticinin rolü ise zorba bir kural koyucu değil, güven verici bir rehber olmaktır. Erdemli duruşuyla ülkeyi yöneten kişinin etrafındaki toplumun geri kalanı, doğal bir otorite ve düzen içerisinde kendiliğinden bir denge haline evrilecektir.

Konfüçyüsçü düşüncede toplumsal düzen, bireyden devlete doğru genişleyen ahlaki bir disiplin zinciridir. Bu öğretiyeye göre denge, öncelikle bireyin zihnen ve kalben tekamüle ulaşmasıyla başlar. Kendi iç dünyasında ahlaki bir olgunluğa ulaşan birey ailesini, aileler ise devleti ve nihayetinde tüm imparatorluğu bir dengeye taşır. Dolayısıyla Konfüçyüs'ün siyaset anlayışında toplumun huzuru, yöneticinin baskılarıyla değil; bizzat sergilediği örnek karakter vasıtasıyla sağlanır. Başka bir ifadeyle; gerçek refah ve kalkınma, bireyin kendi erdem yolculuğunun dışı doğru yansımalarının doğal bir sonucudur.⁶² Bireysel erdemın toplumsal bir düzene dönüşebilmesi ise ancak "İsimlerin Islahı" ile mümkündür. Mükemmel bir toplum inşası için öncelikle her birey, sosyal statüsünün kendisine yüklediği görevleri hakkıyla yerine getirmelidir. Her ismin kendi özünde sorumluluklar taşıdığı bu doktrine göre; yönetici bir yönetici gibi, memur bir memur gibi, baba bir baba gibi, evlat da bir evlat gibi davrandığı takdirde toplumsal düzen kaçınılmaz olarak gerçekleşecektir.⁶³

Bireyden aileye, aileden devlete uzanan ahlaki disiplin, siyasi anlayışta *Tianming* ile meşruiyete ulaşmaktadır. Yönetici, atalarına karşı duyduğu sorumluluk ve tebaasına karşı sergilediği adalet üzerinden kendi eylemlerine yönelik ahlaki bir otokontrole sahip olmak zorundadır. Şayet bir hükümdar erdemli yoldan sapar ve halkına zulmederse, yönetme yetkisinin Gök tarafından geri alınacağı inancı hakimdir. Bir başka deyişle toplumsal düzen, Göğün Emri'nin yeryüzündeki yansımasıdır. Yeryüzünde kaos varsa, bu göksel dengenin sarsıldığının bir işareti olarak görülmekte ve toplumsal dengenin yeniden sağlanması amaçlanmaktadır.⁶⁴

Bu metafizik çerçevede, Mèngzǐ'nın düşüncesinde somut bir yönetim modeline dönüşmektedir. Mèngzǐ'ya göre toplumsal düzen ve baskıya dayalı askeri yönetim (*Pa*) yerine hükümdarın sergilediği bilgece yönetim (*Wang*) ile tesis edilmektedir. Bu perspektifte devlet, yalnızca düzeni sağlayan bir mekanizma değil; halkı ahlaki olgunluğa erdiren ve temel geçim şartlarını karşılayan bir kurumdur. Dolayısıyla devletin meşruiyeti, tamamen yöneticinin ahlaki niteliklerine ve topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmesine bağlı-

⁶² Störig, *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*, 87.

⁶³ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 55.

⁶⁴ Yao, *An Introduction To Confucianism*, 186-187.

dır. Eğer yönetici; adalet, ahlak, dürüstlük gibi özelliklerini yitirir ve halkını geçindiremezse, bozulan dengeyi yeniden kurmak ve toplumsal çöküşü engellemek için tebaanın devrim yapma hakkı doğar.⁶⁵

Göğün Emri ile halkın iradesini özdeşleştiren Konfüçyüsçü düşünürler, meşruiyet zeminini “su ve kayık” benzetmesiyle açıklamaktadır. Tıpkı suyun kayığı hem batırabildiği hem de üzerinde taşıyabildiği gibi, hükümdar da halkın desteğiyle huzur içinde yaşayabilir ya da erdemli davranışları terk etmesi ve halkın ihtiyaçlarını karşılamaması sebebiyle devrilebilir.⁶⁶ Netice itibarıyla halk ve tebaa arasında denge, hükümdarın örnek ahlakı ve halkı geçindirmesi; halkın da hükümdar erdemli olduğu müddetçe ona sadakatle bağlı olmasıyla sağlanır.

Bu dengeli yönetim anlayışında hayatı ve liderliğiyle örnek olan kişi hükümdar Shun'dur. Çin medeniyetinin en önemli figürlerinden biri olan Shun, yalnızca idari başarısıyla değil, ahlaki yetkinliğiyle de öne çıkmaktadır. Batı Han Dönemi'nde Yao tarafından veliaht seçilen Shun, kendi ailesi tarafından hor görülmesine rağmen, daima sabırlı ve hoşgörülü davranışlarıyla dönemin halkına örnek olmuştur. Konfüçyüs, Shun hakkında; göğün oğlu statüsünü yansıttığını, yönetimde karşıt görüşleri analiz etme ve düşünceler arasında denge kurabilme becerisinin olduğunu söylemiştir. Bu bağlamda ideal yönetici Shun için denge; pasif bir uzlaşma noktası değil, farklılıklar arasında istikrar sağlama halidir.⁶⁷

Sonuç

Dünya; gece-gündüz, yaz-kış, yağış-kuraklık gibi karşıtlıkların ve dönüşümlerin kesintisiz biçimde yaşandığı dinamik bir yapıya sahiptir. Evrendeki bu döngüsellik ve zıtlık, özünde uyumlu bir denge barındırır. Çin fikriyatında da denge, kendiliğinden süregelen statik bir durum olarak görülmemiştir. Kadim mitolojideki göksel yıkım karşısında Tanrıça Nüwa'nın düzeni inşa etmek için aktif bir irade sergilemesi bunun en somut örneğidir. Benzer şekilde Konfüçyüsçü filozoflar da bireysel veya doğal yıkımları hayatın kaçınılmaz birer parçası olarak kabul ederler. Ancak bu noktada insan, edilgen bir seyirci değil; eylemleriyle düzeni yeniden tesis etmekle yükümlü asıl öznedir.

Söz konusu amacın benimsenmesi, onun pratikte nasıl tezahür edeceğine dair düşüncelerin ortaya konulmasını zaruri kılmıştır. Bu yüzden başta Kon-

⁶⁵ Yu-Lan, *Çin Felsefesi Tarihi*, 101-102.

⁶⁶ Yao, *An Introduction To Confucianism*, 186.

⁶⁷ Chiang, “Konfüçyüs Düşüncesinde ‘Orta Yol’: İnsan Karakterinde Denge ve Uyum Arayışı”, 116-117.

füçyüs ve ardılları, bu dengenin sorumluluğunu alması gereken ideal insanın (*junzi*) düşünce ve eylemlerini betimlemişlerdir. Konfüçyüsçü perspektifte ideal yaşam şekli olan denge; bireyin içsel olarak kendisiyle, dışsal olarak toplumla uyumlanmasıdır. Fakat bu denge, pasif bir kabulleniş yahut durağan bir tekdüzelik değil; aksine mikro düzeyden makro düzeye, evrenin her katmanında aktif bir biçimde uyumlanma sürecidir. Nitekim babası haksız olduğunda oğlun onu uyarması veya adaletsiz hükümdara karşı gelinmesi, “duruma uygun davranma” ilkesi gereği dengenin bir parçası olarak kabul edilir.

Bu ideal denge anlayışının merkezinde “uyum (*he*) ama aynılık (*tong*) değil” düşüncesi yatmaktadır. Bu yaklaşıma göre çeşitlilik ve zıtlık birer çatışma unsuru değil, aksine bir zenginliktir. Yeryüzündeki farklılıklar ve ortaya çıkan gerilimler; orta yol (*zhong*) ilkesi, ritüeller ve görgü kuralları (*li*) ile yönlendirilmektedir. *Li*, toplumsal çerçeveyi çizerken; *yue*, bu düzeni, müzikteki ahenkten örnekle, duygusal ve estetik bir boyutla açıklamaktadır. Konfüçyüsçü düşüncede içsel denge, bir taraftan toplumsal rollerin idraki biçiminde görünürlüğü kazanırken diğer taraftan gök ve yer arasındaki kozmik düzenin tamamlayıcı unsurunu oluşturur. Söz konusu felsefi çerçevede denge; birey, toplum ve evren katmanlarını birbirine bağlayan temel bir ilkedir. Dolayısıyla dengeli ve ölçülü davranmanın ideal insan olmanın asli şartı sayılması, bu bütüncül nizam içinde tam anlamıyla zemin bulmaktadır.

Konfüçyüsçü denge ontolojisi, klasik Çin düşüncesini açıklamanın ötesinde, günümüz dünyasında çeşitlilik ve çatışma süreçlerini anlama yolunda da değerli bir perspektif sunmaktadır. Bu anlayışta denge, nihai bir hedef ya da durağan bir orta nokta değil; sürekli inşa edilmesi gereken, dinamik bir uyum pratiğidir.

Kaynakça

- APAM Çin Çalışmaları-II. 107-126. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2024.
- Cook, Scott. “‘Yue Ji’ 樂記 -- Record of Music: Introduction, Translation, Notes, and Commentary”. *Asian Music* 26/2 (1995), 1-96.
- Cua, A.S. “Li and Moral Justification: A Study in the Li Chi”. *Philosophy East and West* 33/1 (Ocak 1983), 1-16.
- D’Ambrosio, Paul J. vd. “On Li Zehou’s Philosophy: An Introduction by Three Translators”. *Philosophy East and West* 66/4 (2016), 1057-1067.
- Epley, Kelley M. “Care Ethics and Confucianism: Caring through Li”. *Hypatia* 30/4 (2015), 881-896.
- Fettahoğlu, Selahattin. “Konfüçyüs ve Öğretisi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/16 (2004), 305-324.

- Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. Waveland Press, 1972.
- Güç, Ahmet. "Konfüçyüs ve Konfüçyüsçülük". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10/2 (2001), 43-65.
- Karatosun, M. Osman. "Çin'de Din ve Kültür İlişkisi". *Teoloji ve Antropoloji Perspektifinden Din ve Kültür İlişkisi-II*. ed. Abdulvasıf Eraslan - İsmet Tunç. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 1. Basım, 2022.
- _____. "Konfüçyüsçülük". *Dinler Tarihi*. ed. Ramazan Adıbelli. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 1., 2023.
- _____. *Geleneksel Çin Mitleri Üzerine Bir Araştırma*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Konfüçyüs. *Konuşmalar*. çev. Giray Fidan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, VIII., 2025.
- Legge, James. *The Chinese Classics a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes: Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean*. 5 Cilt. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960.
- Li, Chenyang. "Harmony and Ren: A Response to Leung Yat-hung's Critique of The Confucian Philosophy of Harmony". *Confucian Political Philosophy*. ed. Robert A. Carleo III - Yong Huang. 53-67. Cham: Springer, 2021.
- _____. "The Confucian Ideal of Harmony". *Philosophy East and West* 56/4 (2006), 583-603.
- _____. *The Confucian Philosophy of Harmony*. New York: Routledge, 2014.
- Mengzi. *Hükümdara Öğütler: Mengzi Klasığı*. çev. İlknur Sertdemir. İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 1., 2025.
- Sertdemir, İlknur. *Büyük Bilgi ve Orta Yol Doktrini*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2024.
- Störig, Hans Joachim. *Vedalaradan Tractatus'a Dünya Felsefe Tarihi*. çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2., 2013.
- Mo Zi: *Bilgelik Yolu*. çev. Ravza Amine Şen. İstanbul: Salt Okur Yayınları, 1., 2021.
- Weeks, Marcus. *Dünyanın Köklü İnançlarına Dair 200 Temel Kavram*. çev. M. Murataza Özeren. İstanbul: Kronik Kitap, 1. Basım, 2022.
- Wilson, Stephen A. "Conformity, Individuality, and the Nature of Virtue: A Classical Confucian Contribution to Contemporary Ethical Reflection". *The Journal of Religious Ethics* 23/2 (1995), 263-289.
- Yao, Xinzong. *An Introduction To Confucianism*. New York: Cambridge University Press, 1., 2000.
- Yu-Lan, Fung. *Çin Felsefesi Tarihi*. çev. Fuat Aydın. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1., 2009.



Eski Türk İnançlarında Günah, Tabu ve Yasaklar*

Beyzanur ÖZTÜRK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[beyzanur.ozturk18@gmail.com], Orcid ID: 0009-0005-1069-3490



Öz: Eski Türkler, İslamiyet öncesi dönemde kendilerine özgü dini ve kültürel bir dünya görüşü geliştirmiş, bu anlayış bireysel ve toplumsal yaşamın şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Gök Tanrı inancı ile Şamanistik unsurlar etrafında şekillenen bu inanç sistemi, yalnızca evrenin işleyişini açıklayan bir kozmoloji ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda ahlaki değerleri, toplumsal kuralları ve davranış kalıplarını da belirleyen temel referanslardan biri olmuştur. Bu doğrultuda kutsal kabul edilen değerler, kaçınılması gereken davranışlar ve bunların ihlali sonucunda ortaya çıkan dini ve toplumsal yaptırımlar, inanç sisteminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Günah, tabu ve yasak kavramları da bu düzenin korunmasına hizmet eden temel unsurlar arasında yer almış; bireyin doğa, toplum ve doğaüstü varlıklarla kurduğu ilişkinin sınırlarını belirlemiştir. Bu çalışma, İslamiyet öncesi eski Türk inanç sistemi çerçevesinde günah, yasak ve tabu kavramlarının anlamını, kapsamını ve toplumsal işlevlerini Gök Tanrı inancı ile Şamanizm ekseninde incelemeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte, söz konusu kavramların eski Türk toplumunda ahlaki ve toplumsal normların oluşumundaki rolü, bireysel davranışları yönlendirme biçimleri ve toplumsal düzenin korunmasına sağladıkları etkiler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Eski Türkler, Günah, Tabu, Yasak, Kutsal.

* Bu çalışma, Doç. Dr. Ömer Faruk ARAZ danışmanlığında hazırlanan “Eski Türk İnançlarında Günah, Tabu ve Yasaklar” (Marmara Üniversitesi) adlı devam eden yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Türk kozmolojisi, evrenin işleyişini belirli bir nizam ve denge üzerine kurgulamıştır. Bu nizamın sürdürülebilirliği, kutsal sayılan alanların korunması ve toplumsal yaşamın bu düzenle uyumlu hale getirilmesiyle mümkündür. Eski Türk dünyasında “yasak”, “günah” ve “tabu” gibi kavramlar, sadece bireysel eylemleri kısıtlayan kurallar bütünü değil; kaosu engelleyen ve yaşamı anlamlı bir düzene (kozmos) dönüştüren ontolojik sınır taşlarıdır. Gök Tanrı inancından Şamanist ritüellere kadar uzanan bu geniş inanç coğrafyasında, her yasak aslında kutsal olanın profan olandan yalıtılmasını ve kozmik dengenin muhafaza edilmesini amaçlamaktadır.

Bu çalışma kapsamında, öncelikle Türk inanç sisteminde “günah”, “yasak” ve “tabu” kavramlarının semantik karşılıkları üzerinde durularak terminolojik bir analiz sunulacaktır. Ardından, Gök Tanrı inancının temel sütunları olan Töre ve Kut kavramlarının, yasakların meşruiyet zeminini nasıl oluşturduğu ele alınacaktır. Bildirinin ilerleyen aşamalarında ise Şamanist dünya görüşünün somut yansımaları olan Ateş ve Su kültleri özelinde doğadaki elementlere yüklenen kutsallık ve bu kutsallığın korunması adına geliştirilen sakınma pratikleri incelenecektir. Böylelikle, eski Türklerin dünya algısında yasakların sadece cezalandırıcı birer unsur değil, kozmik uyumu sağlayan düzenleyici mekanizmalar olduğu ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve: Günah, Tabu ve Yasak Terimlerinin Tanımı

İnsanlık tarihi, sürekli olarak biriken kültürel değerler ve inanç sistemleri üzerine inşa edilmiştir. Bu sistemler, bireylerin varoluşu anlamlandırma ve doğa ile ilişki kurma çabalarının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Her inanç, toplumsal yaşamın düzenlenmesini sağlayan normlar geliştirmiş ve bireylerin davranışlarını bu çerçevede yönlendirmiştir. Bu bağlamda, kutsalın tanımlanması ve sınırlarının belirlenmesi, toplumsal düzenin korunmasında merkezi bir rol oynamıştır. Kutsalın ihlali, kozmik veya toplumsal dengenin bozulması olarak algılanmış ve metafizik ya da toplumsal yaptırımlarla karşılanmıştır. Günah, tabu ve yasak kavramları, bu düzeni koruyan temel araçlar olarak işlev görmüştür. Bu bağlamda günah, tabu ve yasak kavramlarının terminolojik kökenlerini ve anlamsal çerçevelerini tahlil etmek gerekmektedir.

1.1. Günah

Günah kavramı Farsça kökenli bir kelimedir. Sözlükte “dini bakımdan suç sayılan iş veya davranış” veya “vicdanı rahatsız edecek kötü davranış;

yazık” olarak tanımlanmıştır.¹ Günah kavramı, dini bir olgu olarak kutsal ve doğaüstü varlıklarla doğrudan bağlantılıdır. Kutsal sayılan varlıklar dini düzenin merkezinde yer aldığından, hemen her inanç sisteminde günah anlayışı da mevcuttur. Kutsallığın bulunduğu her ortamda, ilgili emirler ve yasaklar doğal olarak ortaya çıkar. Günah, bu emirlerin ihlali veya yasakların çiğnenmesi sonucunda doğar ve birey üzerinde dini, ahlaki ve vicdani sorumluluklar doğurur.² “Beşeri kanun ve kuralların çiğnenmesi suç olarak adlandırılırken dini alandaki hata ve aşırılıklar günah olarak nitelendirilmektedir.”³ Toplumlar, dini otorite olarak aşkın bir varlığı veya doğaüstü güçleri kabul ettiklerinde, günah yalnızca bireysel bir sorumluluk olmaktan çıkar ve toplumsal boyut kazanır. Bu durum, günahın etkilerinin giderilmesi amacıyla arınma ve temizlenme ritüellerinin uygulanmasını gerekli kılar.

1.2. Yasak

Yasak kelimesi ise Türkçe sözlükte “Bir işin yapılmasına karşı olan yasal veya yasa dışı engel” veya “yapılmaması istenmiş olan; yok, memnu, haram” anlamlarına gelmektedir.⁴ Yasak kavramı, yalnızca dini bir sakınmayı değil, aynı zamanda toplumsal otoritenin belirlediği hukuki ve idari sınırları ifade eder. Bu nedenle yasak, metafizik bir cezadan ziyade, toplumun düzenini ve birliğini korumaya yönelik yaptırımlarla ilişkilidir. “Yani yasak olarak belirlenen hususun yapılamaması/işlenmemesi halinde soyut veya somut bir ödül söz konusu değildir.”⁵ Bu açıdan yasak, bireyi belirli bir davranışa zorlayan pozitif bir norm olmaktan ziyade, mevcut toplumsal düzeni korumaya yönelik işlev görmektedir.

1.3. Tabu

Tabu kelimesi Polinezce kökenli bir kelimedir. Dünya dillerine Polinezya’nın Tonga dilinden yayılmıştır. Literatürde Tabu kelimesini ilk kez kullanan ve Batı terminolojisine kazandıran isim İskoç denizci Kaptan James Cook olmuştur. Cook’a göre geniş ve karmaşık bir anlama sahip olan Tabu kelimesi genel olarak yasaklanmış bir şeye işaret etmektedir. Terim anlamı olarak işaretlenmiş, belirlenmiş anlamlarına gelen tabu kelimesi sözlükte ise “kutsal sayılan bazı insanlara, hayvanlara, nesnelere dokunulmasını, kullanılmasını yasaklayan, aksi yapıldığında zararı dokunacağı düşünülen dini inanç”, “belli

¹ “Günah”, *Türk Dil Kurumu* (Erişim 22 Ocak 2026).

² Ömer Faruk Harman, “Günah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Şubat 2026).

³ Cengiz Batuk, “Tabu”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ocak 2026).

⁴ “Yasak”, *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* (Erişim 26 Şubat 2026).

⁵ Yasin Şerifoğlu, “‘Haram’ ve ‘Yasak’ Sözlerinin Anlam İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 8/1 (2019), 130.

davranış veya sözlerin bir toplumca, bir toplumsal grupça tehlikeli sayılması ve olumsuz yaptırımlara bağlanarak yasaklanması; tekinsiz” anlamlarına gelmektedir.⁶ Polinezya kültüründe tabu, esas olarak bir ayırım mekanizması olarak işlev görür; kutsal ile profan, saf ile kirli olanı birbirinden net çizgilerle ayırır. “Özellikle doğa üstü güçler taşıdığı kabul edilen krallar, kabile reisleri, üst sınıfa mensup olanlar ve onların soyundan gelenler tabuyla kuşatılmıştır”.⁷ Tabunun olumsuz etkilerinin ya da kirlilik durumunun insanlara temas yoluyla geçtiğine inanılır. Tabunun ihlaliyle ortaya çıkan ontolojik kirlenme hem toplumsal hem de bireysel refahı tehdit eden bir risk olarak görülür. Bu olumsuz etkilerden kurtulmak ve arınmayı sağlamak amacıyla düzenlenen temizlenme ritüelleri, söz konusu sakıncalı durumun sona erdirilmesini hedefler. “Bunun için genellikle su kullanılır; zehirli ve ölümcül etkileri, özellikle ruhların zararlı tesirlerini gidermek için de ateş ve kordan yararlanılır. Baharın da tabunun etkisini giderdiğine inanılır.”⁸

Günah, tabu ve yasak kavramları farklı kökenlere ve kullanım alanlarına sahip ifadelerdir. Bir diğer yandan ise ortak olarak kutsalın korunmasına ve toplumsal düzenin sürdürülmesine hizmet etmektedirler.

2. Eski Türk Toplumlarında Gök Tanrı İnancı ve Şamanizm

Eski Türklerin inanç dünyası, çok katmanlı bir yapıya sahip olup bünyesinde Gök Tanrı inancı, Şamanist pratikler ve çeşitli kültürlerini barındıran kompleks bir sistem arz etmektedir. Bu inanç çeşitliliği içerisinde Gök Tanrı, evrensel nizamın (kozmos) en üst otoritesi olarak dikey bir hiyerarşiyi simgelerken; Şamanist unsurlar ve diğer kültürler, insanın doğadaki ruhsal varlıklarla olan yatay ve ritüelistik ilişkilerini düzenlemektedir. Söz konusu inanç manzumesi, doğa-insan dengesini esas alan bütüncül bir dünya görüşü üzerine inşa edilmiştir. Bu çalışma kapsamında ise, Türk inanç sisteminin genel çerçevesi, özellikle Gök Tanrı ve Şamanistik unsurlar temelinde ele alınarak incelenecektir.

2.1. Gök Tanrı İnancı

“Türkler pek çok dinin dış etkisine maruz kalmış ancak bu dış etkenler Türklerin orijinal dini yapılarını pek değiştirmemiştir. Eski devirlerden itibaren Tanrı inancı kalıcı bir yere sahip olmuştur. Tanrıya olan inanç temel bir arketip oluşturmuştur”⁹. Bu bağlamda Gök Tanrı inancı, din sisteminin mer-

⁶ “Tabu”, *Türk Dil Kurumu Sözlükleri* (Erişim 26 Şubat 2026).

⁷ Batuk, “Tabu” (Ocak 2026).

⁸ Batuk, “Tabu” (Ocak 2026).

⁹ Ünver Günay- Harun Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*

kezinde yer almıştır.¹⁰ Gök Tanrı hem evrenin yaratıcısı hem de kozmik ve toplumsal düzenin koruyucusu olarak algılanmıştır. Çin yıllıklarındaki kayıtlar, Hunların Gök Tanrı inancına sahip olduklarını belgelemektedir. Buna karşın yazılı kaynakların sınırlı olması, bu inancın yazılı metinlerden çok daha öncesine dayanan köklü bir geçmişe sahip olduğu düşüncesini ortaya çıkartmaktadır. Eski Türklerde Tengri sözcüğü hem göğü hem de Gök Tanrı'yı ifade etmek için kullanılmıştır. Gökyüzü ise hem Tengri'nin makamının bulunduğu yer olması hem de aşkını ve ebediliği temsil etmesi sebebiyle kutsal kabul edilmiştir.¹¹ “Türklerde Tanrı semavi bir mahiyete sahiptir. Toprakla alakası yoktur. Bu inancın avcı, çoban ve hayvan besleyici toplumlara mahsus olduğu ve menşenin Asya bozkırlarına bağlanması gerektiği araştırmacılar tarafından kabul edilmektedir.”¹²

Gök Tanrı evrende bulunan her şeyin yaratıcısıdır. Ayrıca evrende bulunan kozmik ve toplumsal düzenin koruyucusudur. Ezeli ve ebedidir. Evrende var olan her şeyin bilgisine sahiptir. Mutlak iktidar ona aittir.¹³ İnsanların ve evrenin kaderi ona bağlanmıştır. Gök Tanrı yüksek bir ahlaki karaktere sahiptir. İnsanlar dua etmişlerdir ve ona kurban vermişlerdir.¹⁴ Buna ek olarak Gök Tanrı, Türk milletinin hayat ve istikbaliyle de ilgilenmektedir. Eski Türklerde siyasi iktidar ve hakimiyet menşesini Gök Tanrı'dan almaktadır. Kağan Gök Tanrı'nın temsilcisi ve elçisi olarak görülmüştür. Kut terimi ise Kağan'ın Tanrıdan aldığı bu meşru gücü ifade etmektedir. Kut sayesinde toplum hayatta kalmakta ve kağanlar zafere ulaşmaktadır. Kut'a uyulmadığı takdirde Gök Tanrı insanları cezalandırma yetkisine sahip olmuştur. İlerleyen dönemlerde bu anlayış değişmiş olsa da erken dönem Gök Tanrı inancında antropomorfik öğelere rastlanmamaktadır. Ayrıca Gök Tanrı, cinsiyet atfedilmeyen ve evlilikle ilişkilendirilmeyen aşkın bir varlık olarak tasavvur edilmiştir.¹⁵ Sanat tarihinde ise Gök Tanrı simgesel şekillerde tasvir edilmiştir. Bu bağlamda Orta Asya'da bulunan yurt ismini almış çadırlarda, özellikle çadırların üst bölümü Gök Tanrı'yı temsil etmektedir.¹⁶ Erken Dönem Gök Tanrı inancında,

(İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021), 48.

¹⁰ İbrahim Kafesoğlu, “Eski Türk Dini”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 3 (1972), 28.

¹¹ Abdülkadir Kıyak, “İslam Öncesi Türk Kültüründe Yıldızlarla İlgili İnanışlar”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 190.

¹² Günay- Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 49, 51.

¹³ Kafesoğlu, “Eski Türk Dini”, 28.

¹⁴ Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 34.

¹⁵ Günay- Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 53-55.

¹⁶ Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, 36.

Gök Tanrı pasif bir karaktere sahip olmamıştır. Ancak müdahalelerini doğrudan değil, dolaylı yoldan göstermiştir. Bu bağlamda Tanrı'dan Kut almış olan kağan bu düzenin koruyucularından olmuştur. Kağan'a ek olarak ise başka araçlar ve temsilciler vasıtasıyla da Gök Tanrı kanunlarını insanlara iletmıştır. "Savaşlar, doğal afetler, tabiat olayları, yırtıcı kuşlar, bozkurt gibi hayvanlar, semavi ışıklar, mucizevi kuşlar ve gökten inen kutsal araçlar bu tecellinin örneklerindendir."¹⁷ Ancak zamanla içerisinde Gök Tanrı *deus otiosus* bir karaktere sahip olarak dünyadan uzaklaşmıştır.

Gök Tanrı erken Türk inanç sisteminde evrenin yaratıcısı, kozmik ve toplumsal düzenin koruyucusu olarak merkezi bir rol oynamıştır. Başlangıçta doğrudan müdahalelerde bulunmamakla birlikte ritüeller, kurbanlar ve araçlar üzerinden insanlar ve topluluklarla ilişki kurmuştur. Zamanla, *deus otiosus* niteliği kazanarak dünyadan uzaklaşmış ve etkisini daha çok dolaylı yollarla göstermeye başlamıştır. Bu özellikleri, Gök Tanrı'nın hem mutlak güç ve bilgiye sahip bir varlık olarak, hem de toplumsal düzenin ahlaki ve kozmik temsili olarak algılandığını ortaya koymaktadır.

2.2. Şamanizm

Şamanizm, özellikle Orta ve Kuzey Asya toplumları başta olmak üzere geniş bir coğrafyada izlenen, doğaüstü varlıklarla iletişim kurma pratiği etrafında şekillenen inanç ve ritüeller bütünüdür. Bu sistemde merkezi bir rol üstlenen şaman, trans hali aracılığıyla ruhlar alemi ile insanlar arasında aracılık yapan bir figür olarak kabul edilmiştir. Şamanizm'in bir din olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği hususu, araştırmacılar arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, Şamanizm'i bağımsız bir din olarak kabul eden bilim insanları bulunmaktadır. Bununla birlikte Şamanizm, tek tip ve homojen bir inanç sistemi olmaktan ziyade, farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda çeşitlenen pratikler ve kozmolojiler içeren bir olgu olarak değerlendirilmelidir. Şamanizm, çeşitli kültürel alanlarla ilişkili olmakla birlikte bu alanların hiçbirisiyle tam anlamıyla özdeşleşmeyen özgün bir olgudur. Nitekim şamanlık, dini pratiklerle, tedavi edici uygulamalarla ve folklorik unsurlarla belirli benzerlikler taşımakla beraber, bunların herhangi birine indirgenemeyecek kendine has bir yapıya sahiptir. Şamanizm içerisinde bulunan pratiklerin uygulayıcısı olan Şamanlar ise dini yaşamın ve merasimlerin tek icracısı ve yönlendiricisi de değildir. "Şaman toplumda kutsallıkla bağdaşmış tek kişi değildir. Toplumda ayrıca rahip, aile reisi de bulunabilir. Ancak şaman en önemli kişidir çünkü esrime ustasıdır."¹⁸

¹⁷ Günay- Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 58.

¹⁸ Mircea Eliade, *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*, thk. çev. İsmet Birkan (Ankara:

Günümüzde Şamanlığın bağımsız bir din olarak değerlendirilmesinden ziyade, dinsel ve toplumsal işlevler üstlenen, belirli inanç ve uygulamalara dayanan, sistematik bir dini öğretilerden yoksun bir esrime sistemi olarak kabul edildiği görülmektedir. Şamanizm bağlamında şamanlar, faaliyetlerini bireysel düzeyde yürüttükleri için, kahinlerde görülen türden kurumsallaşmış dini ritüelleri icra eden ve yöneten örgütlü bir ruhban sınıfı teşkil etmezler. Şamanizm, kurumsallaşmış bir din olmaması nedeniyle kapalı ve sistematik bir yapıya indirgenemez; aksine toplumsal dünya görüşünün farklı katmanlarına nüfuz eden bir olgu niteliği taşımaktadır. Bu çerçevede şamanlık, belirli inanç kalıplarından ziyade bir yaşam tarzı ve doğayı algılama biçimi olarak öne çıkmaktadır. Nitekim Türklerin şamanist dünya görüşünde insan, doğa üzerinde üstün bir varlık olarak konumlandırılmaz; tersine, diğer canlılarla birlikte, doğada var olan ve görünür alemin ötesine uzanan ruhsal güçlerin etkisi altında bulunan bir unsur olarak değerlendirilmektedir.¹⁹

Şamanizm, çoğu araştırmacı tarafından Animizm ve Totemizm gibi inanç sistemleriyle birlikte ele alınmıştır. Animizmde doğadaki varlıkların ruh sahibi olduğu kabul edilirken, totemizmde belirli hayvan ya da doğal unsurlar kutsal bir kimlik kazanır. Bu bağlamda bazı araştırmacılar, eski Türk inanç sistemlerini Totemizm çerçevesinde değerlendirerek, kutsal hayvan ve doğa sembollerinin toplumsal düzen ve ritüellerde merkezi rol oynadığını ileri sürmüştür. Buna karşın, eski Türk ailesi patriarkal bir yapıya sahip olmuştur. Klan tipi toplumlarda akrabalık ilişkileri genellikle totemik bağlantılar üzerine kurulurken, Türk toplumunda akrabalık kan bağı temelinde örgütlenmektedir. Benzer şekilde, klan hayatı ortak mülkiyeti öne çıkarırken, Türklerde bireysel mülkiyet önemli bir sosyo-ekonomik rol üstlenmektedir. Totemizmde her klanın kendine özgü bir totemi bulunurken, Türk topluluklarında kurt-ata inancı geniş bir coğrafyada yaygınlık göstermektedir. Totemizmde mana inancı merkezi bir rol oynasa da ruhun ölümsüzlüğü fikrine genellikle yer verilmemiştir. Buna karşılık, Türk inanç sisteminde ruhun ölümsüzlüğüne dair bir inanç mevcuttur ve bu nedenle ata ruhlarına saygı ve tazim gösterilmiştir.²⁰ Şamanizm ise bu inanç unsurlarıyla benzerlik göstermekle birlikte, özellikle ruhlarla iletişim kurma pratiği ve ritüel teknikleri bakımından kendine özgü bir yapı ortaya koymaktadır. Şamanizm’de merkezi bir figür olan şaman, trans hali aracılığıyla ruhlar alemi ile insanlar arasında aracılık yapan bireydir. Şamanlar, toplumsal ve dinsel yaşamın tek yöneticisi olmayıp, faaliyetlerini büyük ölçüde bireysel düzeyde yürütmüşlerdir. Bu bağlamda, şama-

İmge Kitabevi, 1999), 22.

¹⁹ Bayat, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, 24-26.

²⁰ Günay- Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 123.

nın rolü hem ruhsal rehberlik hem de toplumsal işlevleri yerine getirmek açısından kritik öneme sahiptir olmuştur.

Şamanlığa kabulün genellikle kalıtsal bir aktarım yoluyla gerçekleştiği veya bireyin yaşadığı içsel bir çağrı sonucunda ortaya çıktığı belirtilmektedir. Şaman, hem esrime boyutunda (rüya deneyimleri ve trans hali) hem de geleneksel boyutta (ritüel teknikleri, ruhların adları ve işlevleri, gizli dil gibi kültürel semboller) kapsamlı bir eğitim sürecinden geçmektedir. Bu süreç, aynı zamanda şamanın bilgi ve güç aktarımına ulaşmasını sağlayan bir sırrı kavrama süreci olarak değerlendirilmiştir. “Şamanlar bir bakıma o kutsalın ete kemiğe bürünmüş biçimidir. Çünkü onu yoğunlukla yaşarlar. Daha doğru bir deyişle kendilerini seçmiş olan dinsel formun (tanrı, ruh, ata) yaşantısını oluştururlar.”²¹ Şaman, iki dünya arasında aracılık işlevi gören merkezi bir figür olarak, toplumsal ve ritüel yaşamın çok çeşitli alanlarında etkin rol üstlenmiştir. Hastalıkları tedavi etmenin yanı sıra ölenlerin ruhlarını diğer dünyaya iletme sorumluluğunu taşımıştır ve kısırlık gibi toplumsal sorunlara çözüm arayışında bulunmuştur. Aynı zamanda av ve tarım üretiminin bereketi için ritüeller düzenlemiş, geleceğe yönelik kehanetlerde bulunmuş ve toplumsal karar alma süreçlerine dolaylı katkı vermiştir. Şamanın görevleri bununla sınırlı olmayıp, bulunduğu mekan kötü ruhlardan temizleme, tanrılara ve ruhlara kurban sunma, mevsimsel ritüelleri organize etme gibi toplumsal ve kozmik düzeni korumaya yönelik uygulamaları da içermektedir.²² Bu yönleriyle şaman, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde, doğa, ruhlar ve insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde kritik bir aktör konumundadır. Şamanın giydiği kıyafetler ve kullandığı araçlar da simgesel anlamlara sahiptir.

Şamanizm, eski Türk topluluklarında toplumsal yaşam, doğa ve ruhsal evreni birbirine bağlayan çok katmanlı bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şamanlar, bireysel ritüel uygulamaları ve trans deneyimleri aracılığıyla hem insanlarla ruhlar arasında aracılık yapmışlar hem de toplumsal düzeni ve doğayla uyumu desteklemişlerdir. Bu bağlamda Şamanizm, din, folklor veya tıp gibi tek bir alanla sınırlandırılmayarak, kendi özgün mantığı ve işlevleri olan bir sistem olarak değerlendirilmektedir.

3. Eski Türk Topluluklarında Günah, Tabu ve Yasak Kavramlarına İlişkin Terminoloji

Eski Türk topluluklarında toplumsal yaşam ve inançlar, belirli normlar, yasaklar ve davranış kuralları çerçevesinde şekillenmiştir. Bu kurallar hem

²¹ Eliade, *Şamanizm: İlk Esrime Teknikleri*, 32, 53.

²² Bayat, *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, 23.

bireysel hem de toplumsal düzeyde kozmolojik ve ahlaki düzenin korunmasına hizmet etmiş, topluluk üyelerinin davranışlarını yönlendirmiştir. Bu bölümde, Eski Türkçe, Karahanlı, Harezmi ve Kıpçak Türkçesi metinlerinde yer alan “günah” ve “yasak” gibi kavramların bazılarının varlığı ve kullanım biçimleri incelenecektir. Aşağıda, bu bağlamda kullanılan başlıca terimler ve anlamları madde madde sıralanmıştır.

3.1. Günah, Günahkar Bağlamında Kullanılan Kelimeler:

- “Az- ‘azmak, yoldan çıkmak, günah işlemek’ fiilinden türetilmiş isimler oldukça yaygın şekilde kullanılmıştır”.²³ **Azgın-Azak**: Yanlış yolda, delaletle sapmış olan anlamına gelmektedir.

- Yaz- ‘yanılmak, hata işlemek’ fiili ve bu fiilden türetilen isim ve sıfatlar da sıklıkla kullanılmıştır. Bu bağlamda **yazık/yazuk** kelimesi “günah, suç”, **yazulu** kelimesi “günahkar” anlamına gelmektedir.

- Kutadgu Bilig’de **otun/odun** kelimesi “değersiz, alçak, küstah” anlamında kullanılmıştır. Farklı metinlerde ise **otun/odun** kavramı “günahlı, kabahatli, suçlu” anlamlarına da gelmektedir.²⁴

- Günah ve günahkar anlamına gelen kelimeler Türkçenin tarihi dönemlerinde pek çok örnekte ikilime şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda **ayıg kılınç(lıg)** günah, kötü hareket, **suy yazuk** kelimesi ise günah anlamına gelmektedir.

3.2. Yasak ve Haram Kavramları Bağlamında Kullanılan Kelimeler:

- **Tıdıg** ve **yıgaklu** kelimeleri yasaklanmış, yasak anlamına gelmektedir.
- **Tıyıl/tıdı** kelimeleri yasaklanmak, menedilmek bağlamında kullanılmıştır.

- **Saklat** kelimesi haramdan kaçınmak anlamına gelmekte ve bu kelime-den türetilmiş **sakunuk** kelimesi Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde “Allah’tan korkan, dinin buyruklarına uyan” anlamına gelmektedir.²⁵

Bu bölümde incelenen terimler, eski Türk topluluklarında ahlaki ve toplumsal düzeni belirleyen bazı temel kavramları yansıtmaktadır. Günah ve ya-

²³ Funda Toprak, “Türkçenin Tarihi Söz Varlığında Helal-Haram Sevap-Günah Terimleri” *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmaları Dergisi* 4 (2007), 82.

²⁴ Toprak, “Türkçenin Tarihi Söz Varlığında Helal-Haram Sevap-Günah Terimleri”, 82-85.

²⁵ Toprak, “Türkçenin Tarihi Söz Varlığında Helal-Haram Sevap-Günah Terimleri”, 85-89.

sak gibi kavramlar, bireysel davranışları düzenlemenin yanı sıra, ölüm sonrası yaşam inancı ve toplumsal normlarla da doğrudan bağlantılıdır. Bu çerçevede, terminoloji sadece dilsel bir zenginlik olarak değil, aynı zamanda eski Türk kültürünün ahlaki ve dini düzen yapısının önemli bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

4. Eski Türk İnançlarında Günah, Tabu ve Yasaklar

Eski Türk inanç sisteminde günah, tabu ve yasak olguları toplumsal düzenin, hukuk anlayışının ve dini pratiklerin sınırlarını belirleyen temel unsurlar arasında yer almaktadır. Bu kavramlar, Türk kozmolojisinin farklı katmanlarında ve çeşitli inanç biçimlerinde dinamik bir yapı sergilemektedir. Bu doğrultuda, eski Türklerin inanç dünyasında yer alan yasak ve sakınma pratikleri Gök Tanrı inancı ve Şamanizm çerçevesinde ele alınarak incelenecektir.

4.1. Gök Tanrı İnancı Çerçevesinde Günah, Tabu ve Yasaklar

Eski Türk topluluklarında günah, tabu ve yasak kavramları, yalnızca bireysel davranışları düzenleyen unsurlar değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve kozmik dengenin korunmasına hizmet eden temel mekanizmalardır. Bu kavramlar, bireyin hem doğa hem de Tanrı ile kurduğu ilişkiyi belirlerken, toplumsal yaşamın sürekliliğini sağlayan normatif bir çerçeve içerisinde anlam kazanmaktadır. Nitekim bu normatif yapı, yalnızca dini inançlarla sınırlı kalmayıp, toplumsal düzeni belirleyen daha geniş bir sistemin parçasıdır. Bu bağlamda, eski Türk toplumlarında davranışları düzenleyen en önemli unsurlardan biri olan *töre* kavramı, söz konusu yasak ve yükümlülüklerin anlaşılmasında merkezi bir yere sahiptir. “Göçebe Türk geleneklerini koruyan ve hukuk esaslarının çoğunu belirten örfi hukuk, “töre” yahut “yol” kelimeleriyle ifade edilmiş ve “yol” kelimesi bütün Türklerde usul ve kaide anlamını belirtmiştir.”²⁶ “Töre, devlet düzenidir. Aynı zamanda bu düzenden doğan devlet gücüdür. Temeli ise aile töresi ile aile gelenekleridir.”²⁷ *Töre*, eski Türk toplumunda aile ve topluluk içerisinde bireylerin statülerine göre konumlanmasını belirleyen, hiyerarşik ve protokol esaslı bir düzeni ifade etmektedir. Bu düzen, bireyler arası ilişkilerde saygı, tutum ve davranış kalıplarını kapsamakta; oturma düzeni, yemek adabı gibi gündelik yaşam pratiklerine kadar uzanan geniş bir çerçevede kendini göstermektedir. Devlet düzeyinde ise *töre*, siyasal yapının kuruluşunu ve işleyişini belirleyen temel normatif sistemi oluşturmaktadır. Atalardan miras alınan bu düzen, devletin kuruluş ilkelerini

²⁶ Hikmet Tanyu, “Türk Töresi Üzerinde Yeni Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979), 104.

²⁷ Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları: Düinden Bugüne*, 473.

ve idari yapısını şekillendirmiş; zaman içerisinde kısmi değişikliklere uğramış olsa da ana hatlarıyla sürekliliğini koruyarak farklı dönemlerdeki Türk devletlerinde benzer biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Töre kazanma tabiri Türk milletinin zenginliğini, refahını ifade eden bir tabirdir. Bu bağlamda “Türk töresini kaybetme” durumu, doğrudan devlet düzeninin ortadan kalkmasıyla ilişkilendirilmiş; devletsiz ve kağansız kalan bir toplumun töresini de yitirdiği kabul edilmiştir. Diğer yandan töreyi bozmak, vatana ve millete yapılmış bir ihanet olarak görülmüştür.²⁸ Dolayısıyla *Türk töresi*, büyük ölçüde devletin varlığı ve sürekliliği ile özdeşleştirilmiştir. Öte yandan, törenin ortadan kalkması ancak kozmik düzenin bozulmasıyla, yani göğün çökmesi veya yerin yarılması gibi olağanüstü durumlarla mümkün görülmüş; bu anlayış sonucu *töre* hem toplumsal hem de kozmik düzeyde vazgeçilmez bir unsur olarak algılanmıştır.²⁹

Bu bağlamda Hunların töre ve gelenekleri incelendiğinde, toplumsal düzenin korunmasına yönelik belirgin ve caydırıcı cezai uygulamaların varlığı dikkat çekmektedir. Buna göre, bir kimsenin başka birine kılıç çekmesi ağır bir suç olarak kabul edilmiş ve idam cezasıyla karşılık bulmuştur. Haydutluk gibi suçlarda ise mağdur tarafın şikayeti üzerine, yağmacının malına el konulmuştur. Daha hafif suçlar ve bazı cinayet vakalarında, suçluların araba altında ezilmesi veya uzuvlarının kesilmesi gibi cezalar uygulanmıştır. Ağır suç işleyenler ve adam öldürenler ise doğrudan ölüm cezasına çarptırılmıştır. Bununla birlikte, hapis cezasının süresi genellikle on günü geçmemiş, bu nedenle devlet genelinde tutuklu sayısının oldukça sınırlı kaldığı görülmüştür.³⁰ Göktürklerde ise töreye dayalı cezai sistemin, devlet düzenini ve toplumsal ahlakı korumaya yönelik olduğu görülmektedir. Buna göre, devlete ve orduya karşı isyan edenler, adam öldürenler, evli bir kadına tecavüz edenler ve at koşumu çalanlar ölüm cezasıyla cezalandırılmıştır. Buna karşılık, yabancı bir kızı kaçıran kişiler para cezası ve diyet ödemekle yükümlü tutulmuş, ayrıca mağdur tarafla evlendirilmeleri öngörülmüştür. Kavga sırasında bir kimsenin diğerini yaralaması durumunda, yaralanmanın derecesine göre para cezası uygulanmış; eğer uzuv kırılması söz konusuysa, suçlunun atını vermesi gibi telafi edici yaptırımlar devreye girmiştir. Öte yandan, at veya metal eşya hırsızlığı gibi suçlarda cezaların on kat artırılması, mülkiyetin korunmasına verilen önemi açıkça ortaya koymaktadır.³¹ Bu örnekler, eski Türk toplumlarında törenin yalnızca toplumsal düzeni sağlayan bir normlar bütünü olmadığını, aynı

²⁸ Tanyu, “Türk Töresi Üzerinde Yeni Bir Araştırma”, 108.

²⁹ Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları: Düinden Bugüne*, 473-474.

³⁰ Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları: Düinden Bugüne*, 89.

³¹ Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları: Düinden Bugüne*, 166.

zamanda siyasal otoriteyle doğrudan bağlantılı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim bu düzenin korunması ve sürdürülmesi, yalnızca beşeri kurallarla değil, aynı zamanda ilahi bir meşruiyet anlayışıyla da temellendirilmiştir. Bu bağlamda, Türk devlet geleneğinde önemli bir yer tutan *kut* kavramı hem siyasal iktidarın kaynağını hem de törenin uygulanabilirliğini açıklayan temel unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kut, yaratıcı tarafından bahşedilen bir ilahi güç olarak tanımlanmıştır. Eski Türk inanç sistemine göre bu güç herkese verilmemiş, yalnızca seçilmiş kişilere lütfedilmiştir. “Kut Gök Tanrı tarafından hükümdara verilir. Kut sayesinde hayatta kalınır ve zafere ulaşılır. Gök kutu onaylamazsa hükümlanlık son bulur.”³² “Tahta çıkma töreninde hakanlar bir halıya oturtulur, dokuz kez doğudan batıya döndürülürdü. Bu şekilde Tanrı’nın Kutunu alarak tahta çıkmış sayılırlardı.”³³ *Kut* ve kader anlayışı, eski Türk inanç sisteminde Gök Tanrı ile doğrudan ilişkilendirilmektedir. Gök Tanrı’nın yeryüzündeki iradesi çoğu zaman hükümdarlar aracılığıyla tezahür etmekte; bu yönüyle siyasal otorite, ilahi bir temele dayandırılmaktadır. Gök Tanrı’nın, insanlara cesaret ve güç verdiğine inanılmaktadır. Aynı zamanda Gök Tanrı buyruklarının eksiksiz yerine getirilmesi beklemektedir. Bu ilahi düzenin ihlali durumunda ise Gök Tanrı’nın cezalandırıcı yönü ön plana çıkmakta ve uygulanan yaptırımlar son derece ağır sonuçlara sebep olmaktadır.³⁴ Bu bağlamda düşmana boyun eğmek, seçilen topluluğa karşı hareket ederek düşman lehine davranmak, kağana isyan etmek veya bir elçiyi öldürmek gibi eylemler, ilahi lütuf olarak kabul edilen kutun devamını tehlikeye atan suçlar olarak görülmüş ve ölüm cezasıyla karşılanmıştır.³⁵

Eski Türk inanç sisteminde kut, töre, günah ve yasak kavramları birbiriyle iç içe geçmiş bir bütün oluşturmakta; toplumsal düzenin, siyasal otoritenin ve kozmik dengenin korunmasında merkezi bir rol oynamışlardır. Kut’un daralması veya kaybolması, yalnızca bireysel başarısızlık ya da siyasi istikrarsızlık anlamına gelmemiş, aynı zamanda doğanın dengesinin bozulması şeklinde sembolik olarak ifade edilmiştir. Bu anlayış, eski Türk toplumlarının etik, hukuki ve dini normlarını bir arada değerlendirdiği bütünlüklü bir sistem ortaya koymuştur. Böylece töre ve kut kavramları hem toplumsal hem de ilahi meşruiyet çerçevesinde birbirini destekleyen temel yapı taşları olarak işlev görmüştür.

³² Jean-Paul Roux, *Eski Türk Mitolojisi* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011), 91.

³³ Selma Çolak, *Türk Mitolojisi 101* (İstanbul: Say Yayınları, 2023), 61.

³⁴ Roux, *Eski Türk Mitolojisi*, 130.

³⁵ Jean-Paul Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1999), 88.

4.2 Şamanizm çerçevesinde Günah, Tabu ve Yasaklar

Şamanizm’de tabu kavramı, yalnızca bireysel davranışları sınırlayan kurallar bütünü değil, aynı zamanda doğa, ruhlar ve toplum arasındaki hassas dengeyi korumaya yönelik önemli bir mekanizma olarak karşımıza çıkar. Bu bağlamda tabular, kutsal kabul edilen varlıklar, mekanlar ve ritüeller etrafında şekillenmekte ve ihlal edildiklerinde hem bireysel hem de toplumsal düzeyde olumsuz sonuçlar doğurabileceğine inanılmaktadır. Bu başlık altında Şamanizm içerisinde yer alan su ve ateş kültleri incelenecektir. Eski Türklerde ateş ve su kültürüne ilişkin kurallar ve uygulamalar, zaman içerisinde meydana gelen toplumsal ve kültürel değişimlerin etkisiyle dönüşüme uğramıştır. Bu nedenle söz konusu inanış ve pratikler farklı dönemler ve topluluklar arasında çeşitlilik göstermektedir.

Eski Türklerde ateş, ocağın koruyucu ruhu ve aile birliğinin kutsal sembolü olarak kabul edilen en temel kültürlerden biridir. “Od adı verilen ateşe saygı gösterilmiştir.”³⁶ “Türkler ateşin her şeyi temizlediğine, kötü ruhları kovduğuna inandıklarından hemen hemen onların hayatlarının her evresinde ateş bir şekilde yer almıştır.”³⁷ Şamanist sistemde ateş, ilahi bir kökene sahip olması nedeniyle kutsal, arındırıcı ve temizleyici bir unsur olarak kabul edilmiştir. Ateşin, kötü ruhları uzaklaştırdığına ve manevi kirlenmeyi giderdiğine inanılmıştır. Bu doğrultuda gerçekleştirilen şaman ritüellerinde yakılan ateş için kullanılan odunun, mümkün olduğunca kayın ormanlarının el değmemiş ve saf bölgelerinden temin edilmesine özen gösterilmiştir. Ayrıca, şamanın davulu ritüel öncesinde ateşe tutulmak suretiyle sembolik bir arınma sürecinden geçmektedir. Nitekim tarihsel kaynaklara göre, altıncı yüzyılda Göktürk hakanını ziyaret eden elçilerin, saraya kabul edilmeden önce ateşler arasından geçirilerek ritüel bir temizliğe tabi tutuldukları bilinmektedir.³⁸

Güney Sibiry Türkleri ateşe hakaret etmekten sakınmışlardır. Bütün Türklerce ateşi su ile söndürmek, tükürmek, işemek, ateşle oynamak, üstünden atlamak yasak kabul edilmiştir. Bu bağlamda ateşin külü de insanların ve canlıların erişemeyeceği, küllük olarak adlandırılan yerlere dökülmüştür. “Yakut Türkleri ateşe kurban sunmuş, yemeklerinden ateş için pay ayırmıştır.”³⁹ Ayrıca onu su ile söndürmekten imtina etmişler, tükürmekten ve kötü söz söylemekten kaçınmışlardır. Şamanist sistemde ateşe zarar verilmesi, yal-

³⁶ Günay- Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 67.

³⁷ Saadetin Yağmur Gömeç, “Eski Türklerde Ateş Kültürü ve Sosyolojik Gerçekler”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 44/78 (2025), 4.

³⁸ Çolak, *Türk Mitolojisi* 101, 116.

³⁹ Gömeç, “Eski Türklerde Ateş Kültürü ve Sosyolojik Gerçekler”, 8, 68.

nızca fiziksel bir müdahale olarak değil, kutsal bir varlığa yönelik saygısızlık ve kozmik düzene karşı bir ihlal olarak değerlendirilmiştir. Ateşin arındırıcı ve koruyucu gücüne inanıldığından, ona zarar verilmesinin bu koruyucu etkisinin zayıflamasına yol açacağı düşünülmüştür. Bu durumun birey üzerinde hastalık, talihsizlik ve ruhsal huzursuzluk gibi olumsuz sonuçlar doğurabileceği kabul edilirken, aynı zamanda kötü ruhların etkisine açık hale gelinmesine neden olacağına inanılmıştır.

Ateş kültü etrafında şekillenen bu yasakların yanı sıra su, yaşamın kaynağı ve arındırıcı bir güç olarak Yer-Su kültürleri içerisinde ayrı bir kutsallığa sahiptir. Su temizlik, safiyet ve bereketin sembolüdür.⁴⁰ “Türkler suyu, yaratılışın ilk ve temel nüvesi olarak kabul eder. Evren kozmostan önceki düzensiz kaos malzemesinden (topraktan ve sudan) yaratılmıştır. Su evrenin oluşmasına temel unsurdur.”⁴¹ Bu bağlamda Eski Türkler, suların korunmasına büyük bir titizlik göstermiş; bu unsurun kirletilmesini veya israf edilmesini ağır yaptırımlara bağlanan bir ihlal olarak kabul etmişlerdir. “Cengiz Han döneminde sular kutsal kabul edildiği için çamaşırlar ve kaplar suyla yıkanmazdı. Eski-yen kıyafet atılır, kaplar otla temizlenirdi.”⁴² Eski Oğuzlarda ve Moğollarda su tabu olarak görülmüştür. Suyun kirletilmemesi gerektiğine olan sebebiyle vücudu ve elbiseleri suyla yıkamak yasak kabul edilmiştir. Böyle bir davranışta bulunanların büyü yaptığı düşünülmüş ve cezalandırılmıştır. Oğuzlar ile Moğollara göre yıkanmanın kötü ruhları çektiğine, ayrıca şimşek ve yıldırımların ortaya çıkmasına sebep olduğuna inanılmıştır. Suyun yere dökülmesi de yasaklanmıştır. Suyun tabu kabul edilmesinin sebebi ise, kan gibi onun da hayatı ve büyüsel güçler taşıdığına inanılmasıdır. Bu nedenle eski Şamanist toplulukların elbiselerini yıkamadıkları, mümkün olduğunca uzun süre giymeye devam ettikleri ifade edilmiştir.⁴³

Ateş ve su, Eski Türklerin gözünde sadece doğa elementleri değil, hayatın düzenini sağlayan kutsal unsurlar arasındadır. Ateşin ocağı koruyan ve arındırıcı gücü ile suyun hayat veren temizliği, bu sisteminin temel yapılarından biridir. Bu iki değer etrafında kurulan yasaklar, aslında doğaya duyulan derin saygının bir göstergesidir. Bu yüzden ateşi kirletmek veya suyu boşa harcamak, sadece bir kuralı bozmak değil; toplumun huzurunu ve doğanın dengesini tehlikeye atmak anlamına gelir. Sonuç olarak bu kültürler, eski Türk

⁴⁰ Günay- Güngör, *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, 68.

⁴¹ Abdülkadir Kıyak, “Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ’daki İzleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 24.

⁴² Kıyak, “Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ’daki İzleri”, 25.

⁴³ İbn Fazlan, *İbn Fazlan Seyahatnamesi*, 117.

toplumlarının çevresiyle uyum içinde yaşamasını sağlayan önemli kozmik sınırları oluşturmuşlardır.

Sonuç

Bu çalışmada eski Türk inanç sistemlerinde günah, tabu ve yasak kavramları ele alınarak, bu kavramların hem Gök Tanrı inancı hem de Şamanizm çerçevesinde nasıl şekillendiği ortaya konulmuştur. Öncelikle söz konusu kavramların anlam çerçevesi çizilmiş, ardından eski Türklerin bu alanla ilgili kullandıkları terimler incelenmiştir. Yapılan değerlendirmeler, günah, tabu ve yasakların yalnızca bireysel davranışları düzenleyen unsurlar olmadığını; aynı zamanda kozmik düzenin korunmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Kut ve Töre kavramları, toplumsal düzenin ilahi temellerini yansıtırken; Ateş kültü ve Su kültü ise doğa unsurlarının kutsallığını ve bu unsurlara yönelik yasakların inanç sistemindeki yerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Gök Tanrı inancında günah kavramının sadece dini bir ihlal değil, Töre'den ve doğru yoldan sapma anlamına geldiği, dolayısıyla hem hukuki hem de dini bir nitelik taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Eski Türk toplumlarında ateş ve su üzerine konulan kurallar ise sıradan bir anlam taşımamakta içerisinde bu unsurlara duyulan saygı ve bu durumun getirisi olan korkuyu barındırmaktadır. Sonuç olarak Türklerde yasakların cezalandırıcı bir baskı aracı olmaktan ziyade, toplumu kaostan koruyan ve güvenli bir yaşam alanı (kozmos) yaratan düzenleyici mekanizmalar olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece eski Türklerde günah, tabu ve yasaklar dini, sosyal ve kültürel unsurların iç içe geçtiği bütüncül bir sistemin parçası haline gelmiştir.

Kaynakça

- Batuk, Cengiz. "Tabu". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ocak 2026. Erişim 24 Mart 2026.
- Bayat, Fuzuli. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.
- _____. *Türk Mitolojik Sistemi 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- _____. *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çeribaş, Mehmet. "Türk Kültüründe 'Kut İnancı' ve 'Kut Aktarma Yolları'". *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi* 14/36 (2021), 1185-1206. <https://doi.org/10.12981/mahder.1017943>
- Çolak, Selma. *Türk Mitolojisi 101*. İstanbul: Say Yayınları, 2023.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Douglas, Mary. *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. thk. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. thk. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.

- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. thk. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- _____. *Ebedi Dönüş Miti*. thk. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- _____. *Kutsal ve Dindışı*. thk. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- _____. *Şamanizm: İlkel Esrime Teknikleri*. thk. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Gömeç, Saadetin Yağmur. “Eski Türklerde Ateş Kültürü ve Sosyolojik Gerçekler”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 44/78 (2025).
- Günay, Ünver- Güngör, Harun. *Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2021.
- Tanyu, Hikmet. “Türk Töresi Üzerinde Yeni Bir Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979).
- İbn Fazlan. *İbn Fazlan Seyahatnamesi*. thk. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1995.
- İnan, Abdülkadir. “Müslüman Türklerde Şamanizm Kalıntıları”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (1952), 19-30.
- _____. *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972.
- Kafesoğlu, İbrahim. “Eski Türk Dini”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 3 (1972), 1-34.
- _____. *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1980.
- Kıyak, Abdülkadir. “İslam Öncesi Türk Kültüründe Yıldızlarla İlgili İnanışlar”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 189-197.
- _____. “Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ’daki İzleri”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 22-39.
- Küçükünter, Melike. “Türk Mitolojisi ve Şamanizm’de Tabiat Olayları”. *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8/21 (2020), 95-108. <https://doi.org/10.31126/akrajournal.679365>
- Ögel, Bahaeddin. *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi: Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1962.
- _____. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları: Dünden Bugüne*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.
- _____. *Türk Mitolojisi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.
- _____. *Türk Mitolojisi: (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destinler)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Pals, Daniel L. *9 Din Kuramı*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Radloff, Wilhelm. *Türklük ve Şamanlık*. thk. çev. A. Temir N. Uğurlu. İstanbul: Örgün Yayınevi, 2008.
- Roux, Jean-Paul. *Eski Türk Mitolojisi*. thk. çev. Musa Yaşar Sağlam. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011.
- Şerifoğlu, Yasin. “‘Haram’ ve ‘Yasak’ Sözlerinin Anlam İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 8/1 (2019), 122-132.

- Şeşen, Ramazan. *İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001.
- Tanyu, Hikmet. “Türklerde Ateşle İlgili İnançlar”. *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV* (1976), 283-304.
- Toprak, Funda. “Türkçenin Tarihi Söz Varlığında Helal-Haram Sevap-Günah Terimleri”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmaları Dergisi* 4 (2007), 81-95.
- Yenen, İbrahim. “Klasik Sosyal Kuram ve Din: Karl Marx ve Emile Durkheim’in Din Yaklaşımları”, *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 4/7 (2022), 745-758.
- Yıldırım, Münir. “Mircea Eliade’de ‘Kutsal ve Kutsal Zaman’ Kavramı”, *Dini Araştırmalar* 10/28 (2007), 59-82.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. “Tabu”. Erişim 26 Şubat 2026.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri. “Yasak”. Erişim 26 Şubat 2026.



Yunan Mitolojisinde Adalet Krizi: Mutlak İlahi Güç Karşısında Karar Alma Gerilimi

Erdal DOĞAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sinop Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

[250175004@ogrenci.sinop.edu.tr], Orcid ID: 0009-0003-0202-7223

Rabia MERT

Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

[rabiamert@sinop.edu.tr], Orcid ID: 0000-0002-9214-9202



Öz: Adalet kavramı, insanlık tarihinin ilk safhasından itibaren mevcut olan insanların ayrılmaz ahlaki parçalarındandır. Yunan mitolojisinde adalet kavramı daha ziyade sembolik argümanlar üzerinden anlatılmıştır. Burada tanrılar sonsuz yaşam, doğaüstü yetenek ve mutlak güçle kâinattaki dengeyi sağlamakta ve sahip oldukları güç, bazen adaletli davranmalarına engel teşkil etmektedir. Öyle ki güçlerini kişisel duygu ve çıkarlarda kullanabilmektedirler. Bu alanla ilgili yapılmış çalışmalarda adalet, daha ziyade sembolik argümanlar ve tanrıların kurduğu düzenler üzerine yapılırken; bu çalışmada ise tanrılarda oluşan duyguların insanlarda bulunan duygularla benzer olduğu, tanrıların kişisel duygu ve çıkarlarını elde etme uğruna yetkin oldukları gücün adalet uygulamalarına olan etkisine odaklanılmaktadır. Böylece bu çalışma, mitolojik bağlamda güç ve adalet ilişkisine farklı pencereden bakılmasına yardımcı olmaktadır. Araştırmada elde edilen bulgulara bakıldığında Uranos'un yaratılan evlatlarının şekli beğenmeyerek Gaya'nın göğsüne saptırması, Kronos'un babasına yaptığı zulmün aynısını kendisinin de yaşayacağı korkusuyla bütün çocuklarını yemesi, tanrıçalar arasında geçen "en güzel tanrıça benim" iddiasını kazanmak uğruna hakem olan Paris'e çeşitli vaatlerde bulunulması, Prometheus'un insanlara yardım etmesi, Hera'nın kıskançlıkları, Demeter'in feryadı, Aphrodite'nin Adonis'e olan tutkusu ve Zeus'un öfkesi gibi hadiselerde Tanrılar/Tanrıçaların insanlar gibi duygulara sahip oldukları ve ellerindeki gücü kullanarak bazen menfaat ve iktidarı çıkar çerçevesinde adaleti kendi lehlerine yönlendirdikleri söylenebilir. Bununla beraber Zeus'un altın elma yarışmasını düzenlemesi, Adonis'in kimin yanında kalacağına dair eşit paylaşım yaparak ve

kendisine de seçim hakkı tanınması, tufan öncesinde kendisine saygı gösteren insanları tufanda öldürmemesinin ise adil uygulamalar olduğunu söylemek mümkündür. Yine Zagreus ve titanların kan damlarının birleşerek insan ırkını oluşturması, Persephone'nin belli bir müddet annesi Demeter'in, belli bir müddet de kocasının yanında kalması gibi hadiseler kozmolojinin gelişimine katkı sağlasa dahi içerisinde adalet krizlerini barındırmakta ve bazı kararlar adaletsizlikle neticelenmektedir. Sonuç olarak Yunan tanrılarının elde ettikleri güçle birlikte bazen adaletli bazen de adaletsiz tutum sergiledikleri söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Adalet, Mitoloji, Yunan, Tanrı, Kriz.

Giriş

Adalet kavramı, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren varlığını sürdürren, toplumun ahlaki temelini oluşturan ve her inanç sisteminin bünyesinde bulunan mihenklerdendir. Yunan mitolojisiinde ise adalet kavramı daha ziyade kozmik düzenin içerisinde var olan tanrılar (Dike ve Themis) üzerinden sembolize edilmekle beraber kozmik düzenin sürdürebilmesi için ilahi bir disiplin olarak da kabul edilmektedir.¹ Mitoloji, *Mythos* ve *logos* kelimesinin birleştirilmesiyle oluşmuştur, söz veya konuşma anlamına gelmektedir. Mitoloji çok eski dönemlere kadar uzanan, içerisinde simge ve kutsallık barındıran insanüstü varlıkların yer aldığı öyküleyici anlatılardır. Başka bir deyişle mitoloji; gerçek yaşantıyla uyuşmayan öykülerin doğuşunu, gelişimini ve toplumdaki yansımalarını içermektedir.² Herodot; “Tarihi değeri olmayan boş söylenti” şeklinde tanımlarken, Platon ise “Gerçeklerle ilgili olmayan boş gülünç masal” şeklinde tanımlamıştır.³ Ancak bu tanımlamalara rağmen insanlar mitlerden vazgeçmemiş kültürlerinde onu barındırmışlardır. Bunlardan birisi de Yunanlılar olup mitler onların kültürlerinin temelini oluşturmaktadır.⁴ Bununla beraber mitlerin halk hikayeleri ve efsanelerden farklı olduğu ve bünyelerinde dini özelliklerde barındırdığı da söylenmelidir.

Yunan mitolojisiinde tanrılar sonsuz yaşam, doğaüstü yetenek ve mutlak güçle kâinattaki dengeyi sağlamaktadırlar. Ancak sahip oldukları güç, bazen adaletli ve tutarlı davranmalarına da engel teşkil etmektedir. Öyle ki güçlerini kişisel duygu ve çıkarlarda kullanabilmektedirler. Tanrıların adalet kavramını yozlaştırdığı görülmekte hangi ölçüde kanun içerisinde hareket ettikleri ve sınırsız güç kullanımı karşısında adaletli davranıp davranmadıkları konusu ise bilinmezlik içermektedir. Bu çalışma, Yunan mitolojisiinde adaletin evrensel bir erdem olmaktan çıkarılıp, güçlü olanın keyfiyetine göre yönlendirilip yönlendirilmediği sorununa odaklanmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın amacı ise; adalet ile ilgili ortaya çıkan sorunların hangi olaylar üzerinde yaşandığını örnek mitolojik hadiselerle açıklamak, tanrıların yaşadığı kişisel duyguların karar verme süreçlerini nasıl etkilediğini bulmak, -tanrıların verdikleri cezaların koz-

¹ Özgür Küçükaşdemir, “Mitolojide Adalet İmgeleri”, *ViraVerita E-Dergi* 5 (01 Mart 2017), 2.

² Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994), 1.

³ Azra Erhat, “Mythos ve Mythologia”, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 5.

⁴ Colette Estin - Hélène Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Musa Eran (Ankara: TÜBİTAK, 2002), 1-2.

mik düzeninin devamlılığını devam ettirme gayesi olsa dahi- karar alma süreçlerinde yaşadıkları hislerin ne ölçüde adalet ilkelerine uygun olduğunu tespit etmektir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bununla beraber karşılaştırmalı analiz yaklaşımından da yararlanılmıştır. Karşılaştırmalı analiz yaklaşımı, verilen örneklerde yaşanan mitolojik olayların gerçekleşme sırasında tanrıların verdiği kararların adalet ilkeleriyle uyumluluğunu mukayese etmemize yardımcı olacaktır. Çalışmada Yunan mitolojisinde en çok bilinen anlatılardan sekiz tanesi seçilmiş, bu mitlerde yer alan örnek kararlar, adalet hakkındaki çalışmalardaki ilkelerle mukayese edilerek karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Ortaya konulan çalışma, sadece edebi eserler olmaktan daha fazla önem arz eden mitolojik metinler üzerine odaklanmaktadır. Bu çalışma, toplumda üst metin olarak görülen mitlerdeki örneklerin sadece adaleti temsil eden (Dike ve Themis) gibi Tanrı/Tanrıçalar üzerinden değil, her tanrı ve tanrıçaların karar alma süreçlerinde yaşadığı gerilimleri vurgulamak suretiyle adalet incelemelerine farklı bir bakış açısı kazandırmaktadır.

1. Tanrıların Karar Alma Sürecinde Gerilime Sebep Olan Hadiseler

Bu bölümde Yunan mitlerinde yer alan adalet kavramı çerçevesinde cereyan eden hadiseler üzerinden analiz yapılacaktır. Burada öncelikle Yunan mitolojisinde adaletin anlaşılması noktasında önemli bir yere sahip olan yaratılışın nasıl gerçekleştiğinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Mitlere baktığımızda evrenin ve tanrıların yaratılışı şu şekilde gerçekleşmiştir: Kaos, “ol” dediğinde Gaya yaratıldı. Gaya; “toprak, yeryüzü, Toprak Ana” gibi anlamlara gelmekteydi.⁵ Gaya daha sonra Uranos’u doğurur. Başlarda Gaya ile Uranos birbirine yapışık halde bulunurken sonrasında dağlar (oron) ve denizler (pondus veya pontos) meydana gelmiştir. Zamanla Gaya kendi doğurduğu Uranos’a âşık oldu. Daha sonra bu birleşmeyle titanlar (Okenos, Kios, Krios, Hyperion, Japetos, Theia, Rheia, Mnemosin, Foibe, Tethis, Kronos) doğdu. Daha sonra tanrıların ilişkiye girmeleri sonucunda birçok tanrı daha doğmuş oldu. Doğal olarak çok fazla tanrının olması olay ve krizleri de beraberinde getirmiştir. Yaşanan kriz anlarında Tanrıların gücüne dayalı olarak süreç içinde adalet olgusunun nasıl yer aldığının incelenmesi önemli hale gelmektedir. Güç ve adalet dengesine baktığımızda ise toplumsal ve evrensel düzeni sağlayan bir terazi gibidir.⁶ Bu düzenin şaşmasıyla huzur ve düzenin ye-

⁵ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 283.

⁶ Bilâl Kılınç, “Kendi Kendini Açıklayan Bir Kavram: Adalet”, *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları*, ed. Muharrem Balcı (Dünya Yayınları, 2013), 4/29.

rine adaletsizlik meydana gelir. Ancak iktidarın adalete teslim olmasıyla güçsüz olanlar güçlenir ve taraftarların arasında eşitlik sağlanmış olur.⁷ Yunan mitolojisiinde tanrılar arasındaki güç ve adalet dengesini açıklamak amacıyla tanrıların aldığı kararlar adalet çerçevesinde incelenecektir.

1.1. Uranos'un Doğan Çocuklarını Beğenmemesi

Gaya'nın (Yeryüzü tanrıçası/Toprak Ana) titanlarla beraber doğurduğu yüz kollu canavarları Uranos (Gökyüzü tanrısı) beğenmez. Beğenmediği yetmezmiş gibi intikam almış gibi Gaya'nın böğrüne doğurduğu bu çocukları saplar ve toprak ana acılar içinde kıvrır. Acıdan kurtulmak için son çare diğer evlatlarından yardım ister; ancak titanlar babalarının otoritesinden korktukları için yardım etmezler.⁸ Yalnızca Kronos ona yardım edeceğini söyler.⁹ Bunun üzerine Gaya göğsünden çıkardığı demiri suyla birleştirerek ona çelikten bir mızrak (veya orak) hediye eder ve verdiği mızrakla babası Uranos'u hadım etmesini ister. Kronos, babasının uyumasını fırsat bilerek gecenin karanlığından faydalanıp onu hadım eder.¹⁰ Anlatılan bu mitolojiye göre yer ve gök bir daha birleşmemek üzere ayrılmış olur.¹¹ Böylece Uranos'un iktidarı da sona erer.¹² Uranos'un kesilen organından damlayan kan damlalarından İriniler ve Girgantlar oluşur.¹³ İriniler Uranos'un intikamını almak için yaratılan intikam tanrıçalarıdır. Kan damlalarından bir damlası da denize düşer ve burada tuzlu su ve köpük birleşince güzellik tanrıçası Afrodit yaratılır.¹⁴

Buraya kadar aktarılan bilgilere bakıldığında anlatılan mitolojisiindeki yaratılan çocukların görünüşünü beğenmeyen Uranos'un buna karşı geliştirdiği tutumun adalet açısından incelenebilir. Uranos, çocuklarını Gaya'nın göğsüne saplayarak bir anlamda onları yeryüzüne hapsedmektedir. Zira adalet, genel anlayışa göre bir haksızlık karşısında tavır alma durumunu ifade eder. Tehdit etme, aldatma ve güç devşirme gibi adaleti bozan hadiseler bulunduğu müddetçe toplumda adil ve huzurlu bir ortam bulunmaz.¹⁵ Oysa bu olayda yaşanan

⁷ Kılınç, “Kendi Kendini Açıklayan Bir Kavram: Adalet”, 4/37.

⁸ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 9.

⁹ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 7.

¹⁰ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 7.

¹¹ Mustafa Tözün, “Yunan Mitolojisi ve Semavi Dinlerde Yaratılış, Benzerlikler”, *Kur'an Rehberliğinde Ezoterizm ve Mitoloji* (İstanbul: Gece Kitaplığı, 2020), 85-115.

¹² Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 229.

¹³ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 145.

¹⁴ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 229.

¹⁵ Mehmet Fatih Deniz, “John Rawls'un Toplumsal Adalet Teorisi ve Tek Yönlü Cehalet Peçesi”, *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 13/2 (01 Ekim 2025), 345.

herhangi bir haksızlık veya bir yanlışın düzeltilmesi olmayıp keyfi bir uygulama ile karşılaşmaktadır. Bu da Uranos'un davranışının adalet açısından eleştirilmesini mümkün kılmaktadır. Öyleki J. Rawls'a göre; kişinin doğuştan getirdiği özellikler yüzünden veya yahut yaşadığı çevre yüzünden sahip oldukları bu vasıflar sebebiyle haklarından mahrum bırakılmasının doğru olmayacağını savunur.¹⁶ Buradan hareketle çocukların bu şekilde yaratılması, yeraltına hapsedilerek özgürlüklerinin ellerinden alınmasının adaletli bir davranış olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim görünüşlerine rağmen onlar da diğer kardeşleri gibi özgürlüğü hak etmektedirler.

1.2. Kronos'un Tahtını Kaybetme Korkusu

Kronos da babasının güttüğü siyasetin aynısını uygulayarak kendisine itaat eden diğer tanrı ve tanrıçalara zulmetmiştir. Öyle ki babasına isyan etme sebebi olan yüz kollu canavar kardeşlerini özgürlüğüne kavuşturması gerekirken onları yerin derinliklerinde bulunan Tartoras'a göndermiştir. Burası bir nevi cehennemdir. Kronos'un kardeşlerine yaptıklarına çok üzülen anne Gaya, Kronos'un babasına yaptığı gibi kendisinin de evladı tarafından tahtan indirileceği kehanetinde bulunur.¹⁷ Kronos babasını tahtan indirdikten sonra kardeşi Rheia ile evlenmiştir. Annesinin söylediği kehanet üzerine tahtını kaybetmemek için eşinden doğan bütün çocuklarını canlı olarak yutmaya başlar. Böylece tanrılar arasındaki taht kavgalarını da önleyebileceğini düşünmektedir.¹⁸ Yapılan bu zulüm karşısında dayanamayan Rheia, Gaya'dan yardım ister. O da Uranos'un kan damlalarından yaratılan İrinileri ona yardıma gönderir. Rheia, son çocuğunu Gaya'dan aldığı öğüt ve İrinilerin de yardımıyla dünyaya getirir. Babasına ise çocuğun kundağına sarılmış bir kayayı teslim eder. Öfkeyle dikkatli bakmayan Kronos tek hamlede kayayı yutuverir. Rheia, eşinin gazabından kurtardığı çocuğunu Küretlere emanet eder. Küretler, bebeği Girit'te Lykos tepelerinde sık ormanların içerisinde bir mağaraya götürür.¹⁹ Küretlerin bu olayda yer almasına neden olan özellikleri ise yüksek derecede çılgılık atabilmeleridir. Nitekim Lykos tepelerindeki Küretlerin çılgık sesleri bebeğin sesini bastırabilecektir.²⁰ Bu durumda Kronos da bebeği bulamayacaktır.

Adı Zeus olan bu çocuk büyür ve ormanda Metis adında bir kıza âşık olur. Metis, akıllı ve bilge olan bir peri kızıdır. Zeus, başından geçen sıkıntıları Me-

¹⁶ Deniz, "John Rawls'un Toplumsal Adalet Teorisi ve Tek Yönlü Cehalet Peçesi", 346.

¹⁷ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 20.

¹⁸ Azra Erhat, "Zeus", *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 296.

¹⁹ Erhat, "Zeus", 297.

²⁰ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 173.

tis'e anlattığında dayanamayıp ona yardım etmeye karar verir. Ona iksir hazırlar ve Kronos'a içirmesini öğütler. Bu sayede kardeşlerinin kurtulacağını söyler. Zeus, saraya çalışan kılığında girer ve Kronos'un içeceğine iksiri katarak kusmasını sağlar ve kardeşlerini kurtarır. Kardeşleri ölümsüz oldukları için babalarının karnından büyümüş şekilde çıkmışlardır. Daha sonra kardeşler, Zeus'la birlik olarak yıllarca süren bir savaşı başlatırlar. Zeus, daha önce tutsak edilen titanları da Tartaros'tan çıkarıp onlardan elde ettiği şimşek, yıldırım ve gök gürültüsü ile babasına karşı giriştiği savaşı kazanır.²¹ Savaş sonrası Zeus, kendi krallığını Olympos dağında inşa eder. Kral olan Zeus'un, kardeşler arasında yaptığı görev dağılımı neticesinde Ocak/Ev tanrıçası Hestia, bereket tanrıçası Demeter, evlilik koruyucusu Hera,²² yeraltı tanrısı Hades ve denizler tanrısı Poseidon olmuştur.²³

Yukarıda bahsi geçen hadisede Kronos'un da babasının yaptığı gibi zulüm üzerine iktidarını sürdürmeye devam ettiği görülmektedir. Onun tahtını adalet çerçevesinde kardeşlerini kurtarmak için başlattığı isyan ateşi neticesinde kazandığı halde kardeşlerini serbest bırakmaması ve onları Tartoras'ta cezaya çarptırması ise Kronos'u bir kahraman değil bilakis daha zalim bir kral haline getirmektedir. Ancak ne kadar adaletli olmadığı savunulsa da Leviathan'ın hükümlerlik modelinde iktidarın devlet olduğunu ve iktidar keyfiyete göre insanların üzerinde yetkin olarak onların malları ve canlarına el koyma hakkına sahip olduğunu belirtir. Gerçekleştirilen bu eylemleri tamamen nizam kurma amaçlı olduğunu söyler.²⁴ Fakat bu anlayışa göre iktidara karşı bir güvensizlik oluşabileceği için tanrılardan zulüm değil adalet beklenilmektedir. Dolayısıyla adalet ve hukuk, keyfiyetin karşısında yer alarak ortaya çıkan zulmün engellemesine her zaman yardımcı olmuştur.²⁵ Yine kralın elde ettiği tahtı kaybetmemek uğruna eşinin çektiği acılara aldırış etmeden çocuklarını yutması ve sadece kendi çıkarlarını düşünmesi de vicdani olmayan bir davranış olarak nitelenebilir. Çünkü bu hususta Sokrates adaletin "iyiyi kötünden ayırma erdemi"²⁶ olduğunu belirtirken Platon ise "ahlaki ilkelere olan uygunluğu" olduğunu savunur.²⁷ Bununla birlikte bahsedilen mitolojide adaleti temsil eden örnekler de

²¹ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 27-28.

²² Tözün, "Yunan Mitolojisi ve Semavi Dinlerde Yaratılış, Benzerlikler", 85-115.

²³ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat - Kadir A. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 323.

²⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim (Yapı Kredi Yayınları, 2007), 95-96.

²⁵ Küçüktaşdemir, "Mitolojide Adalet İmgeleri", 92.

²⁶ Ksenophon - Candan Şentuna, *Sokrates'ten Anılar* (Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996), 18-19.

²⁷ Platon, *Devlet*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 166-180.

bulunabilmektedir. Örneğin Rheia'nın çektiği acılar karşısında sessiz kalmayan ve ona yardım eden Gaya, Küretler ve Metis gibi kişilerin, mazlumun yanında yer alan iyiliği temsil eden karakterler olduğu söylenebilir. Ayrıca savaş sonrası Zeus'un kura çekerek görev dağılımı yapması ve tahtının gücünü paylaşması onun adil bir yönetim istediğine işaret etmektedir. Genel olarak yukarıda olaylarda geçen tanrı/tanrıçaların yapmış olduğu eylemleri ahlaki açıdan uygunluğuna bakıldığında adalet ve adaletsizlik ayrımı daha açık bir şekilde ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

1.3. Paris'in Hakemliği

Tanrılar diyarında gerçekleşen bir düğüne Tanrıça Eris davet edilmemiştir. Durum karşısında öfkelenen Eris, bir altın elmanın üzerini “en güzele” şeklinde hitap cümlesi yazarak düğün meydanına atar.²⁸ Düğünde bulunan Aphrodite, Hera ve Athena yazılı hitabı üzerlerine alınırlar; bunun üzerine aralarında güzellik tartışması ortaya çıkar.²⁹ Bahsedilen husus ile ilgili Zeus'a başvururlar o da Paris'i hakem tayin ederek bir yarışma düzenler.³⁰ Yarışma öncesinde tanrıçalar hakem olan Paris'e gelerek kendisini seçmesine karşılık ona birtakım vaatlerde bulunurlar. Hera, Asya imparatorluğunu Athena, bilgeliği ve savaş zaferlerini Aphrodite ise Sparta kralının eşi Helena'nın sevgisi vaadinde bulunur. Hakem olan Paris, yarışma sonunda Aphrodite'i seçer³¹ ve Sparta kralının eşi olan Helena'yı kaçıır.³²

Burada anlatılan mitolojiye bakıldığında adaletin sağlanması için düzenlenen bir yarışma bulunmaktadır. Fakat araya giren kazanma arzusunun tanrıçaları hakemi ikna etmeye yönlendirdiği görülmektedir. Bunun neticesinde kim hakemi ikna edecek vaatte bulunmuşsa onun kazandığı görülmektedir. Oysa hakkaniyetin sağlanabilmesi için ortaya çıkarılan güç, tehdit, aldatma vb. yollarla yapılan anlaşmaların adaleti zayıflattığı görülmektedir. Ancak ahlaki uygunluğa sığmayan bu eylemlerin ortadan kaldırılmasıyla adaletin tesis edilebileceği söylenebilir.³³ Dolayısıyla yukarıdaki anlatıda güçlü olanın adaleti yönlendirdiğini ve adil olmayan bir sonucun ortaya çıktığını söylememiz mümkündür.

²⁸ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 113.

²⁹ Azra Erhat, “Paris”, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 237-238.

³⁰ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 97.

³¹ Erhat, “Paris”, 237-238.

³² Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı: İlyada'dan Parthenon'a* (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004), 51.

³³ Deniz, “John Rawls'un Toplumsal Adalet Teorisi ve Tek Yönlü Cehalet Peçesi”, 345.

1.4. Prometheus'un İnsanlara Yardım Etmesi

Zagreus'un ve titanların kan damlaları zaman içerisinde yağmur damlaları ile birleşmesi, Prometheus'un oluşan çamura şekil vermesi ve Athena'nın ruh üfleme sonucunda insan ırkı meydana gelmiştir. Zaman içerisinde gelişmeye başlayan insan ırkına Zeus, kendisine tapılmasını ve onun için kurbanlar kesilip onun seçeceği et parçalarını insanların sunmalarını emreder. Tabi bu olay Prometheus'un hoşuna gitmeyince insanlara yardımcı olmaya karar verir.³⁴ Onlara hayvanın en güzel parçalarını işkembenin içerine en kötü ve kemik olanları da bir tepsiye koyup üzerine en güzel yağlarla kapatılmasını söyler.³⁵ Sonra da Zeus'a birisini seçmesi gerektiğini söylemelerini öğütler. Zeus ise kemiklerin olduğu tepsiyi seçince oyuna getirildiğini anlar.³⁶ Lakin seçtiğinden de vazgeçemez. Olay karşısında hiddetlenen kral, insanların ellerinden ateşi alır. Ancak Prometheus tanrısız ateşi çalarak yine insanlara yardım eder. Zeus, Prometheus'un yaptıklarını hazmedemeyip onu Kafkas dağında kolları iki yanı asılı şekilde zincire vurup cezalandırır.³⁷ Öyle ki her gündüz vakti bir akbaba gelip onun karaciğerini yer.³⁸ Geceleyin de tekrar karaciğer yeniden büyür ve bu sonuza kadar devam edecek bir cezadır. Yıllar sonra bir rivayete göre Herkül'ün yardım etmesi³⁹ veya Prometheus'un Zeus'un hakkında gelecekle ilgili bilgi vermesi üzerine o serbest bırakılmıştır.⁴⁰

Anlatılanlardan yola çıktığımızda, Zeus'un bir tanrı olarak kendisine tapılmasını ve kurban kesilmesini istemesi doğal karşılanabilir. Sunulacak kurban parçasının seçimindeki hileye gelince insanların kendisini kandırdığının farkına vardığı halde oyuna devam etmesi insanların tercih hakkına olan saygısından mı yoksa insanları cezalandırmaya sebep bulmaya çalışmasından mı kaynaklanmaktadır bu husus düşündürücüdür. Ancak adalet üzerinden verilen haklar sosyal menfaat ve siyasi çıkarların karanlığında boğulmamalıdır.⁴¹ Prometheus'un merhamet göstererek insanların tarafını tutması ve onlara yardımcı olması tanrılar arasındaki çekişmelerde insanların arada kalarak ezilmesine

³⁴ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 15.

³⁵ İsmail Gezgın vd., *Mitoloji (Mythos ve Logos): Hayatımıza Yön Veren Söylenceler* (İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2004), 139.

³⁶ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 23-24.

³⁷ Azra Erhat, "Prometheus", *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 254-257.

³⁸ Şinasi Gündüz, "Prometheus", *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 404.

³⁹ Gündüz, "Prometheus", 404.

⁴⁰ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 494.

⁴¹ John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çev. Vedat Ahsen Coşar (Ankara: Phoneix Yayınevi, 2017), 32.

karşın göstermiş olduğu bu davranış adaletin tecelli etmesi için gerçekleştirildiğini söyleyebiliriz. Buradan hareketle Rawls'un şu sözünün hatırlatmakta yarar vardır. Toplumda yaşanan eşitsizlikler iki koşulu yerine getirmelidir. İlki fırsat eşitliği sağlanarak herkesin rahatça erişebileceği rütbe ve mevkilere bağlı olmalı, ikincisi ise toplumda avantaj bakımından zayıf olanların yararına olması gerektiğini söyleyerek her zaman zayıf olanın yararına yapılan işlerin adaletili olduğunu belirtir.⁴² Yine Prometheus'un yapmış olduğu direniş aslında iktidarın faydasına olmuştur. Çünkü iktidara karşı şiddet, eylem, hileye başvurma gibi direniş göstergeleri var olmalı ki iktidar varlığını sürdürebilsin.⁴³ Fakat Prometheus'un yapmış olduğu yardım sonucu cezaya çarptırılması otoriteye karşı yapılmış bir isyan sonucu oluşan ceza olarak algılamamızın daha yerinde olduğunu belirtebiliriz.

1.5. Hera'nın Kıskançlıkları

Zeus çapkınlıklarıyla ünlü bir tanrıdır. Hera ile evlenmesine rağmen diğer tanrıçalarla da ilişki yaşamaya devam eder. Bunlardan bir tanesi de kardeşi Demeter'dir. Yaşadığı ilişkiden Persephone adında kızı doğar.⁴⁴ Ancak Persephone, alımlı ve görünüşü güzel olan bir tanrıçadır. İhtişamlı güzelliğinin karşısında kayıtsız kalamayan Zeus, kendi kızına âşık olur ve onunla birlikte olabilmek için türlü yollar denemeye başlar. Bir gün ormanda gezen Persephone'nin yanına yılan kılığında sokularak onunla ilişki yaşar ve bu birliktelikten de Zagreus adında çocukları doğar. Artık Zeus'un gözdesi Persephone'dir ve Zagreus ise en sevdiği oğludur. Zeus'un yaptığı yasak ilişkiler karşısında kıskançlık yaşayan ve öfkesini tutamayan Hera, Zagreus'u öldürmeye karar verir. Fakat bunu tek başına yapamayacağını anlayınca Tartarostan titanları da çıkartarak Zagreus'u öldürmelerini emreder. Hadiseden haberdar olan Zeus, evladını kendisini büyüten Küretlere emanet eder. Ne kadar korumaya çalışsalar da Hera'nın öfkesi ve titanların azmi sonucunda Zagreus'u mağaranın içerisinde küçük bir girintide bulurlar. Bebeğin dışarı çıkması için oyuncak fırlatırlar.⁴⁵ ve kendini gören bebek dışarı çıktığında da onu yakalayarak öldürüp etlerini yerler.⁴⁶ Bunu duyan Zeus, öfkelenerek titanları öldürmek için şimşeklerini gönderir. Zagreus'un ve titanların kan damlaları zaman içerisinde yağmur damlaları ile birleşince, Prometheus'un oluşan çamura şekil vermesi ve Athena'nın

⁴² Deniz, "John Rawls'un Toplumsal Adalet Teorisi ve Tek Yönlü Cehalet Peçesi", 347.

⁴³ Sever Işık, "Foucault'da İktidar, Özgürlük ve Direniş", *EKEV Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012), 109.

⁴⁴ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 39.

⁴⁵ Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 161.

⁴⁶ Azra Erhat, "Orphik (ya da Orfeizm, yani Orpheus Tarikatı)", *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 231.

ruh üflemesi sonucunda insan ırkı meydana gelmiştir. Rivayete göre insandaki saflığın, temiz niyetin, iyiliğin ve güzelliğin Zagreus'tan, kötülüğün ise Titanlardan geldiği söylenir.⁴⁷

Anlatıya baktığımızda Zeus'un yasak ilişki yaşamaması ve ailesinin muhafazakarlığına sahip çıkması beklenir. Yapılan davranış ahlaki açıdan doğru değildir. Fakat Zeus'un yaptığı her davranışın kendi çıkarları için değil kozmolojik döngüyü sürdürebilmek için yaptığı belirtilmektedir.⁴⁸ Burada her davranışın kozmolojiye katkısının yanı sıra adalet dengesinin gözetilmesinden de bahsetmek gerekir. Ancak kralın aksi şekilde davranması karısı Hera'nın başka kadınlardan doğan çocukları öldüreceği anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte yaşanan hadise sonunda bilinçli olarak gerçekleştirilmese de olay kozmolojik unsura dönüşmüştür.

1.6. Demeter'in Feryadı

Kronos'un kızı ve Zeus'un eşi olan Demeter nazik ve cömert bir tanrıçadır. İnsanlar onu bereket tanrıçası olarak görürler. Persephone adında da güzeller güzeli bir kızı vardır.⁴⁹ Kendisi için büyük zaaf olan kızını çok sever ve yanından ayrılmasının hiç istemez. Persephone çiçekleri çok sever ve onları toplayıp ilgilenir. Yine bir gün yanında arkadaşları Artemis ve Athena'yla birlikte Sicilya da çiçek toplarken yeraltı dünyasının hâkimi hades de yeryüzüne çıkar. Bunları gören Aphrodite, oğlunu yanına çağırarak ona; silahımızla Zeus'u kendi taraflarına çektiğini tekrar silahı kullanarak hadesi de hakimiyetleri altına alabileceğini söyler. Ona ok ve yayı vererek, oku Hades'in kalbine attığında Hades'in Persephone'ye âşık olacağını söyler. Aphrodite'nin oğlu denileni yapar ve hades kıza âşık olur. Persephone ile evlenmek isteyen Hades, Olympos kralı Zeus'tan kızıyla evlenmek istediğini söyleyerek izin ister. Haber karşısında memnuniyet duyduğunu belirten Zeus, Hades'in isteğini kabul eder. Ancak kızından ayrı kalamayacağını ve yeraltı dünyasında mutlu olamayacağını söyleyen anne Demeter, evliliğe razı olmaz. Ne kadar kral Zeus olsa da Demeter'in gücü de azımsanamayacak derecede büyüktür. Baba kral eşini ikna edeceğini aksi durumda ise Hadesin kızını kaçırmaya yardım edeceğini bildirir.⁵⁰ Yine kızının çiçek toplamaya gittiği bir gün Sicilya bölgesinde ender olan bir çiçek yaratır. Ancak çiçeğin bulunduğu yer çukurla oluşturulmuş tuzaktır. Çiçeği gören Persephone, güzelliği karşısında heyecanlanarak arkadaşlarını da

⁴⁷ Tözün, "Yunan Mitolojisi ve Semavi Dinlerde Yaratılış, Benzerlikler", 85-115.

⁴⁸ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 132.

⁴⁹ Hesiodos, *Theogonia-İşler ve Günler*, 39.

⁵⁰ Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2003), 46-53.

geride bırakarak koşmaya başlar.⁵¹ Çiçeği kopardığı anda torak çöker içerisinden yeraltı dünyasının hâkimi at arabasıyla yeryüzüne çıkar⁵² ve Persephone'nin elinden tuttuğu gibi arabaya atarak yeryüzünden kaybolur.⁵³ Ancak ürken ve korkan kız; annesi Demeter'e karşı yardım çılgınlıkları atmaya başlar. Öyle ki yeraltı dünyası krallığına gidene kadar annesine seslenir. Fakat kimse-ler duymaz, duyanlarda sessiz kalmayı tercih eder. Yolda bir peri, Hades'e engel olmaya çalışsa da başarılı olamaz. Kızının sesini duyan anne, panikle kızını aramaya koyulur. Yeryüzünün tamamını aramasına rağmen kızını bulamaz. Yüreğinde yanan evlat acısıyla feryat eden annenin üzüntüsü öfkeye dönüşmeye başlar. İlk olarak Sicilya bölgesinde kaybolan kızını kimsenin görmemesi üzerine oradaki sabanları kırıp, öküz sahiplerini öldürdü ve bütün tohumların yeşermemesini büzüşüp kurumasını emreder. İnsanları açlığa mahkûm eder. Aynı şekilde dünyanın etrafını dolaşarak tüm yerleri açlık ve susuzluk içerisinde bırakır. Durumun vahametini gören Zeus, Demeter'i teskin etmeleri için elçiler gönderse de öfkesi dinmez ve yaptıklarından vazgeçmez. Güneş tanrısı Helios'un yanına giderek çocuğunu görüp görmediğini sorduğunda ise Hades'in kaçırdığını öğrenir. Ancak ona metanetli olmasını Hades'inde büyük bir tanrı olduğunu ve Persephone'yi sevdiğini sadece kura sonucu yeraltı dünyasının onun payına düştüğünü söyler. Eğer yaptığı zulümden vazgeçerse kızını geri kendisine getireceğini bildirir. Şöyle ki kızının yeraltı dünyasında ölülerin yemeğinden yediye kaderin değiştirilemeyeceğini ve yeryüzüne çıkamayacağı konusunda uyardı. Daha sonra Demeter Olympos dağına giderek kocasına kızını getirtmesini ister. Elçiler gönderilir. Hades durumu kabullenir fakat Persephone'yi gönderirken baldan tatlı nar tanesi ikram eder. Onu çok sevdiğini ve kendisine kraliçe unvanı vereceğini insanların kendisine taptıracağını belirtir. Kız ise habersiz şekilde nar tanesini yutar ve elçiyle beraber Olympos'a döner. Kızını gören Demeter doya doya kızına sarılırken onu asla bırakmayacağını söyler ve kızının yeraltı dünyasında yemek yeyip yemediğini sorar. Sadece bir nar tanesi yediğini söyler. Bunun üzerine Zeus; Demeter'e kızının kış aylarını yeraltı diyarında bahar geldiğinde ise annesinin yanında kalabileceğini söyler.⁵⁴ Hiç değilse yılın belli bir vaktinde dahi olsa yanında olacak kızı için

⁵¹ Neil Philip - Efe Erdal, *Mitoloji: Dünyanın En Bilinen 200 Çarpıcı Fabl, Destan ve Efsanesi* (İstanbul: Kronik Kitap, 2022), 106.

⁵² Ovidius, *Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Payel Yayınevi, 1994), 129.

⁵³ Philip - Erdal, *Mitoloji: Dünyanın En Bilinen 200 Çarpıcı Fabl, Destan ve Efsanesi*, 106.

⁵⁴ Azra Erhat, "Hades", *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 119.

sevinen Demeter; bütün tohumları ve toprağı serbest bırakır.⁵⁵ Yalnızca kızının yanında olmadığı süre zarfında kıtlık hüküm sürecektir.⁵⁶

Mitolojik hikâyeye baktığımızda birinin istemediğı kimseyle evlendirilmek istenmesi ve zorla kaçırılması adil bir uygulama olmadığını belirtebiliriz. Çünkü adalet her zaman keyfiyetin karşısında yer almıştır.⁵⁷ Bununla beraber Demeter'in acı içinde kıvranırken öfkesini insanlardan çıkarması suçu olmayanlara saldırmaması demektir. Bu sebeple adaletsiz bir davranış diyebiliriz. Yine Hades'in Persephone'nin yanında kalması için yeraltı dünyasının meyvesinden yedirmesi adaleti keyfiyete göre yönlendirme olduğundan doğru olmadığını söyleyebiliriz. Bu hususta Rawls; adaletin kendi lehine veyahut aleyhinde düzenlenmemesi gerektiğini savunur.⁵⁸ Ancak yaşanan bu hadise mevsimlerin oluşumunu sağlayarak kozmolojinin gelişimine katkıda bulunduğunu da söyleyebiliriz.⁵⁹

1.7. Aphrodite'nin Adonise Olan Tutkusu

Suriye kralı ya da Kıbrıs kralının kızı Aphrodite tarafından lanetlenince kız babasına âşık olur ve onunla birlikte olabilmek için türlü yollar dener. Dadısıyla beraber kurduğu oyun sayesinde geceleyin babasının yatağına girer ve babasıyla birlikte olur. Kandırıldığını fark eden baba hem günahını temizlemek hem de kızının yaptığına sinirlendiğı için kızını öldürmek ister. Ancak tanrılar merhamet göstererek babasının elinden kızını ağaca çevirerek kurtarırlar. Belli bir müddet sonra ağaç çatlar ve içerisinden görkemli bir çocuk çıkar.⁶⁰ Çocuğı gören Aphrodite, ona âşık olur. Ancak onu iyi bir şekilde yetiştirip büyüyebilmesi için yeraltı tanrıçası Persephone'ye teslim eder. Çocuk büyüdükçe Persephone'de çocuğı tutulur ve Aphrodite teslim edeceği gün onu geri vermek istemez.⁶¹ Tabi olay büyüyerek Zeus'un hakemliğine başvurulur. Zeus ise yılın üçte biri kadar Aphrodite'de kalmasına diğer üçte biri kadar da Persephone'de kalmasına karar verir. Geriye kalan üçte birlik zaman dilimini ise büyüyen ve genç bir erkek olan Adonis'in seçimine bırakır.⁶² Aphrodite'yi seçen Adonis'i,

⁵⁵ Ovidius, *Dönüşümler*, 125-136.

⁵⁶ *Mitoloji Kitabı*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 51.

⁵⁷ Küçüktaşdemir, "Mitolojide Adalet İmgeleri", 92.

⁵⁸ Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, 6.

⁵⁹ Gezgini vd., *Mitoloji (Mythos ve Logos): Hayatımıza Yön Veren Söylenceler*, 70.

⁶⁰ Ebru Uncu, *Eski Mezopotamya ve Yunan Dünyasında Din ve Tanrılar* (Denizli: Pamukkale üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 96.

⁶¹ Azra Erhat, "Adonis", *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007), 11-12.

⁶² Philip - Erdal, *Mitoloji: Dünyanın En Bilinen 200 Çarpıcı Fabl, Destan ve Efsanesi*, 94.

Tanrıçadan hoşlanan diğer tanrılar kıskanır ve üzerine yaban domuzlarını salarak tuzak kurarlar. Kurulan tuzak sonucu Adonis öldürülür.⁶³

Verilen bilgilere baktığımızda babasının yatağına giren kıza merhamet edip babasının elinden tanrıların kurtarması, tanrıçalar arasında meydana gelen kargaşayı Zeus'un adaletle hükmedip herkese eşit hak vermesi ve Adonis'e de tercih hakkı bırakması Tanrıların adil davrandıklarına dair göstergelerdendir. Çünkü Rawls'a göre toplumsal adalet herkesin eşit şartlara sahip olması ve özgür olmaları sonucunda meydana gelen iş birliği ile gerçekleşebileceğini savunur.⁶⁴ Ancak seçim sonucu Adonis'i kıskanan tanrıların ona tuzak kurarak öldürmeleri keyfiyete göre güçlü olanın zayıfı ezmesi anlayışında adaletsizlik olduğu için zulüm yaptıklarını söylememiz mümkündür.⁶⁵

1.8. Zeus'un Öfkesi

Zeus'un insan ırkını yaratmasından belli bir müddet sonra tanrılara gerektiği gibi tapınmadıklarına ve saygı duymadıklarına dair haberler gelmeye başlar. Gök tanrısı gelen haberlerin doğruluğunu araştırmak için insan kılığına girerek yeryüzünde dolaşmaya başlar. Ancak gördüğü resim anlatılandan daha da kötüdür. İnsan gibi davranmadıklarını, tanrılara saygı göstermediklerini ve suç işlerken çekimserliğin dahi olmadığını görür. O yine umut ederek yeryüzünün tamamını dolaşmaya karar verir. Arkadia bölgesinde dolaşırken kral Lykaon'un sarayında şölen düzenlediğini görür ve dilenci kılığında saraya girer. Yabancıнын girdiğini fark eden asilzadeler ve kral, dilenciye ne istediğini sorar. Olympos kralı için değerli olduğunu ve misafir olarak şölende ağırlandığını istediğini dile getirir. Kendisinin Olympos kralı Zeus olduğunu açıklar. Söylenenler karşısında ürken insanlar yabancıya saygı göstermeye başladıklarında kral Lykaon, onun doğru söylediğinden emin olunması gerektiğini söyler ve hizmetçilerden pişirilmiş et ister. Yabancıyı da masanın baş köşesine oturtur.⁶⁶ Sunulan yemeğin pişirilmiş insan eti olduğunu fark eden Zeus, öfkeyle solanda bulunan kral hariç tüm insanları gazabına uğratar.⁶⁷ Daha sonra kralın gözlerinin içine bakarak onu köpek veyahut kurda dönüştürür. Olaydan sonra sarayına dönen Gök tanrısı diğer tanrıların da görüşünü alarak insan ırkını sel felaketi göndererek yok eder. Sadece kendisine evinin kapısını açan ve saygı gösterip

⁶³ Erhat, "Adonis", 11-12.

⁶⁴ Deniz, "John Rawls'un Toplumsal Adalet Teorisi ve Tek Yönlü Cehalet Peçesi", 345.

⁶⁵ Küçüktaşdemir, "Mitolojide Adalet İmgeleri", 92.

⁶⁶ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, 57-62.

⁶⁷ Ovidius, *Dönüşümler*, 27.

ikramda bulunan bir erkek ve kadını hayatta bırakır. Bu çift üzerinden de yeni insan ırkını yaratır.⁶⁸

Verdiğimiz örnekte Zeus'un düzeni denetlemesi ve düzenin bozulduğunu fark edince yeni düzen inşa etmek istemesi tanrıdan beklenen bir durum olduğuna kanaat getirebiliriz. Öyle ki Eliade Zeus'un kuralların bekçileri olduğunu ve yasaları uygulanabilirliğini denetlediğini belirtmektedir.⁶⁹ Bununla beraber kendisine saygı gösteren kullarına da merhamet edip gazaba uğratmaması yine tanrı özelliklerinden ve adaletli bir davranış olduğunu söyleyebiliriz. Zeus'un yaptığı her eylemin aslında kozmolojik döngüyü devam ettirme amacıyla yaptığı da belirtilmektedir.⁷⁰

Sonuç

Yunan mitolojisiinde yukarıda yer verilen anlatılarda Tanrı/Tanrıçalar arasında yaşanan çatışmalarda genellikle adalet krizleri yaşanıldığı söylenebilir. Bu krizler genel olarak; güç devşirme isteği, keyfiyete göre adaleti yönlendirme, zulüm, merhamet, eşitlik, kıskançlık ve sahip olma arzusu gibi duyguların yaşandığı esnada gerçekleşmektedir. Örneklerden bazıları adaletsiz bir şekilde sonuçlanırken bazılarının ise (özellikle Zeus) adaletli kararlar almaya çalıştığı görülmektedir. Ancak yukarıda yaşanan hadiselerden hiçbirini bilinçli şekilde kozmolojiye katkısı olur düşüncesiyle cereyan etmediğini de söylemek gerekir. Bununla beraber yaşanan olayların bazılarının kozmolojinin gelişimine katkı sağladığı da anlaşılmaktadır. Tanrı/tanrıçalar güçlerini kullanırken belirli bir adalet disiplini içerisinde hareket etmemektedirler. Kısacası onların güçlerini disipline eden kurallar olmadığı ve keyfe keder güç kullandıkları belirtilmelidir. Bu durum tanrı/tanrıçaların bir düzen içerisinde hareket etmediği müddetçe yaşanan olayların ani bir gelişme olarak yaşanıldığını ve bir hukuk çerçevesinde olmadığını gösterir. Bu sebeple adaletin tesis edilmesinde zorluklar meydana gelebileceği hususunu ortaya koymakta yarar vardır. Sonuç olarak Tanrıların sahip olduğu insanlarda bulunan duygulara benzer duygular, onların ellerinde bulunan gücün karar alma süreçlerini etkilemekte ve kimi zaman adaletle hükmederken kimi zaman adaleti gözetmelerine engel teşkil etmektedir. Böylece Tanrı/Tanrıçalar tarafından gerçekleştirilen davranışların adalet çerçevesinde tartışma konusu olmaktadır. Bu çalışma Yunan mitolojisiindeki adaletle farklı bir açıdan bakılmasını sağlayarak sadece adaleti sembolize eden (Dike

⁶⁸ Rosenberg, *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, 57-62.

⁶⁹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 109.

⁷⁰ Gezgin vd., *Mitoloji (Mythos ve Logos): Hayatımıza Yön Veren Söylenceler*, 98.

ve Themis gibi) tanrı/tanrıçalar üzerinden değil her bir tanrı/tanrıçanın içerisinde bulunduğu hadiselerde aldığı kararlar üzerinden değerlendirilmesi gerektiği hususunda yeni bir araştırma alanı oluşturmaktadır.

Kaynakça

- Bonnard, Andre. *Antik Yunan Uygarlığı: İlyada'dan Parthenon'a*. 1 Cilt. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1. Basım, 2004.
- Can, Şefik. *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 3. Basım, 1994.
- Deniz, Mehmet Fatih. "John Rawls'un Toplumsal Adalet Teorisi ve Tek Yönlü Cehalet Peçesi". *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 13/2 (01 Ekim 2025), 342-364.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım, 2003.
- Erhat, Azra. "Adonis". *Mitoloji Sözlüğü*. 11-12. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Erhat, Azra. "Hades". *Mitoloji Sözlüğü*. 119. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Erhat, Azra. "Mythos ve Mythologia". *Mitoloji Sözlüğü*. 5. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Erhat, Azra. "Orphik (ya da Orfeizm, yani Orpheus Tarikatı)". *Mitoloji Sözlüğü*. 231. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Erhat, Azra. "Paris". *Mitoloji Sözlüğü*. 237-238. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Erhat, Azra. "Prometheus". *Mitoloji Sözlüğü*. 254-257. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Erhat, Azra. "Zeus". *Mitoloji Sözlüğü*. 293-297. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Estin, Colette - Laporte, Hélène. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. çev. Musa Eran. Ankara: TÜBİTAK, 1. Basım, 2002.
- Gezgin, İsmail vd. *Mitoloji (Mythos ve Logos): Hayatımıza Yön Veren Söylenceler*. İstanbul: Güncel Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- Gündüz, Şinasi. "Prometheus". *Din ve İnanç Sözlüğü*. 600. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Hesiodos. *Theogonia-İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. çev. Semih Lim. Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2007.
- Homerios. *İlyada*. çev. Azra Erhat - Kadir A. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Işık, Sever. "Foucault'da İktidar, Özgürlük ve Direniş". *EKEV Akademi Dergisi* 16/51 (Bahar 2012), 103-114.
- Kılınç, Bilâl. "Kendi Kendini Açıklayan Bir Kavram: Adalet". *Genç Hukukçular Hukuk Okumaları*. ed. Muharrem Balcı. Dünya Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Ksenophon - Şentuna, Candan. *Sokrates'ten Anılar*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Küçüktaşdemir, Özgür. "Mitolojide Adalet İmgeleri". *ViraVerita E-Dergi* 5 (01 Mart 2017), 87-132.
- Ovidius. *Dönüşümler*. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Payel Yayınevi, 1. Basım, 1994.
- Philip, Neil - Erdal, Efe. *Mitoloji: Dünyanın En Bilinen 200 Çarpıcı Fabl, Destan ve Efsanesi*. İstanbul: Kronik Kitap, 1. Basım, 2022.
- Platon. *Devlet*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1., 2015.

- Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*. çev. Vedat Ahsen Coşar. Ankara: Phoneix Yayınevi, 2017.
- Rosenberg, Donna. *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Tözün, Mustafa. “Yunan Mitolojisi ve Semavi Dinlerde Yaratılış, Benzerlikler”. *Kur’an Rehberliğinde Ezoterizm ve Mitoloji*. 383. İstanbul: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2020.
- Uncu, Ebru. *Eski Mezopotamya ve Yunan Dünyasında Din ve Tanrılar*. Denizli: Pamukkale üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Mitoloji Kitabı*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2018.



Bahâilik'te Peygamberlik ve Bahâullah *

Alisa ALİHÜSEYNLİ

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[alisaalihuseynli@gmail.com], Orcid ID: 0009-0007-1254-5306



Öz: Bu çalışma, Bahâiliğin peygamberlik anlayışını birincil kaynaklar ve kutsal metinler temelinde incelemeyi ve İslâm'daki Şiî nübüvvet inancıyla mukayese etmeyi amaçlamaktadır. Mevcut literatür incelendiğinde, Bahâilik üzerine yapılan araştırmaların genelde inanç esaslarını bütüncül olarak ele aldığı, peygamberlik konusuna ise sınırlı, yüzeysel bir şekilde değinmekle yetindiği görülmektedir. Bahâilik'te peygamberlik düşüncesini müstakil olarak ele alan bir çalışmanın bulunmayışından kaynaklanan boşluğu doldurmak ve Bahâiliğin peygamberlikle ilgili düşünsel arka planını yansıtmak bu araştırmanın temel hareket noktasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bahâilik, Bahâullah, Abdülbaha, Şevki Efendi, Mazharullah.

* Bu çalışma, Mehmet Ali Büyükkara danışmanlığında hazırlanan “Bahâilik'te Peygamberlik İnancının Oluşumu ve Gelişimi” (Marmara Üniversitesi: 2025) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Bahâilik kendi meşruiyetini peygamberlik inancı üzerinden temellendiren bir din olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, Bahâiliği incelerken peygamberlik inancının önemini yeterince göstermekle birlikte, söz konusu dinin İslâm'ın yaygın olarak benimsendiği İran'da ortaya çıkmış olması, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna inanan insanlar arasında bu inancın tam tersini savunarak varlığını nasıl koruduğu sorusunu da öne çıkarmaktadır. Özellikle, Bahâîlerin peygamber olarak gördükleri Bâb lakaplı Mirza Ali Muhammed (ö.1850) ve Bahâullah lakaplı Mirza Hüseyin Ali'nin (ö.1892) ergenlik ve gençlik yıllarının bir kısmında Müslüman oldukları dikkate alınırsa, hatm-i nübüvvet inancının yerine vahyin devamlılığı fikrinin süreç içerisinde nasıl benimsendiğinin tespiti hususu da önemli olarak addedilecektir.

Bahâilik, kendisini İslâm başta olmak üzere önceki dinlerin hepsinden daha üstün ve buna bağlı olarak mükemmel olarak addetmekte, Bâb ve Bahâullah'ın ise Hz. Muhammed başta olmak üzere önceki peygamberlerden üstün olduklarını öne sürmektedir.¹ Dinin ortaya çıkışının ve doğal olarak meşruiyetinin söz konusu ilke üzerine inşa edilmesi, öte yandan İslâm'ın da benzer iddialara sahip olması iki din arasında çatışmaları beraberinde getirmektedir. Söz konusu ilişkiyi yahut çatışmayı daha iyi anlamak için her iki dinin peygamberlik inancının mukayeseli olarak incelenmesi, benzer ve farklı yönlerinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Lakin Bahâilik, diğer dinlerdeki gibi ânî bir zuhurdan ziyade, birçok aşamadan geçerek oluşmuş yahut din halini almıştır. Bu sebeple, başta peygamberlik inancı olmak üzere, Bahâiliğin inanç esasları tahlil edilirken, dinin geçirdiği evreler dikkate alınmalı ve olası etkiler saptanmalıdır. Buna göre, Bahâiliğin içinden çıktığı, kurucularının bir zamanlar mensup olduğu İslâm ile Bahâiliğin bu dinden ayrışma süreci fevkalade ehemmiyet taşımaktadır. Bunun yanı sıra, İran'da, Bahâiliğin ortaya çıktığı çevrede İslâm'ın Şîî, Şîîliğin İmâmî, İmâmîliğin ise Şeyhî yorumunun benimsendiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu sebeple, çalışmamızda İslâm'ın peygamberlik inancıyla Bahâiliğin peygamberlik inancı mukayese edilirken söz konusu inanç hakkında İmâmîyye Şîa'sının ve Şeyhiyye'nin görüşlerine değinmeyi, fakat en başında Bahâiliğin bu gruplarla ilişkisinin tarihsel olarak serüveninden bahsetmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

¹ Huşmand Fatheazam, *Yeni Bahçe*, çev. Mehmet Niyazi, (Adana: Işık, 1995), 5.

Bahâiliğin tarihsel arka planına geçmeden önce, Bahâilik'te peygamberlik konusunda yapılan çalışmalarla ilgili bilgi vermenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Mezkûr konuyla ilgili Türkçede bir çalışma istisna edilirse, Arapça ve İngilizcede müstakil bir araştırmanın olmadığını belirtmek gerekir. Bahâiliğin inanç esaslarını yahut genel hatlarıyla Bahâiliği ele alan çalışmaların mevcudiyeti bilinmekle beraber, peygamberlik konusuna yeterince yer ayrılmaması ve yukarıda bahsetmeye çalıştığımız süreçler yeterince irdelenmediği için ilgili araştırmaların peygamberliğe değinen kısımlarının yetersiz olduğu belirtilmelidir. Bununla beraber, çalışmamızla aynı olmasa da benzer konularda yapılan araştırmalara değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Konumuzla en yakın başlığa sahip çalışma olarak 2025 senesinde yayımlanan iki araştırmadan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki, Alisa Alihuseynli tarafından kaleme alınan *Bahailik'te Peygamberlik*² isimli eserken, diğeri Faruk Ölmez tarafından hazırlanan *Bahâilik'te Vahiy Algısı*³ isimli yüksek lisans tezidir. Çalışmada Bahâiliğin vahiyle ilgili görüşleri, peygamberlik inancı, vahiy meleği gibi temalar ekseninde ele alınmaya çalışılmıştır. Fakat araştırmada Bahâiliğin kutsal metinlerinden birkaçı temel alınmış ve Bahâullah'ın otobiyografik ifadelerinden hareketle vahiy algısı saptanmaya çalışılmıştır. Her ne kadar bahsi geçen çalışmanın konusu bizim araştırmamızla benzerlik taşısa da gerek içeriği gerekse yöntemi ve kaynakları açısından ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Mesela kaynak kullanımında Türkçe literatürde yaygın olarak gördüğümüz bazı problemler görülmektedir.

Şöyle ki, araştırmada Bahâilik'le ilgili yabancı dildeki kaynakların neredeyse hiç kullanılmamış olması ve çoğunlukla Bahâilerin genel kitleye ulaşma yahut misyonerlik maksadıyla hazırladıkları yüzeysel eserler temel alınmıştır.⁴ Buna ek olarak, Bahâiliğin süreç içerisinde yaşadığı değişimler göz ardı edilmiş, sanki en başından beri yeknesak bir görünüm arz ediyormuş gibi bir yargıyla yaklaşmıştır. Mesela, Bahâullah'ın metinlerinde rastlanmamakla birlikte, nebi-resul ayrımının İslâm ve Bahâilik arasında çatışma yarattığı iddia edilmiş, fakat konuyla ilgili Bahâî kaynaklara yeterli atıf yapılmamıştır.⁵ Öte yandan mukayese bakımından Bahâiliğin içinden çıktığı ve kurucularının bir

² Alisa Alihuseynli, *Bahailik'te Peygamberlik*, (Ankara: Eski Yeni, 2025).

³ Faruk Ölmez, *Bahâilik'te Vahiy Algısı*, (Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2025).

⁴ Örneğin, çalışmada Bahâî bakış açısını yansıtmamasına rağmen Ethem Ruhi Fırlı'nın *Bâbilik ve Bahâilik* eserine, Gloria Faizi'nin genel okur kitlesi için yazdığı *Bahâî Dini Hakkında Açıklamalar* adlı kitabı sık sık referans görülmekte ve eserde Türkçe dışında Bahâilik'le ilgili çalışmalara değinilmemektedir.

⁵ Ölmez, *Bahâilik'te Vahiy Algısı*, 105.

zamanlar mensup olduğu Şia değil, ilk döneminde Bahâiliğin herhangi bir ilişki içerisinde bulunmadığı Ehl-i Sünnet temel alınmıştır. Bunun yanı sıra, vahiy algısının konu olarak seçilmesine rağmen Bahâullah'ın vahiy katiplerine ve kitapların yazımı, üslup farklılıklarıyla ilgili meselelere değinilmemesi çalışmayı problemli kılan hususlardan bazılarıdır. Kısaca değinmeye çalıştığımız bu ve benzeri konular nedeniyle ve vahiy algısı konusunun hâlâ tetkike muhtaç olduğu söylenebilir.

Doğrudan ilgili olmamakla beraber, peygamberlik konusuna değinen çalışmalar zikretmemiz gerekirse, Ethem Ruhi Fırlalı tarafından kaleme alınan *Bâbîlik ve Bahâîlik*,⁶ Fatih Topaloğlu tarafından yazılan *Bâbîlik ve Bahâîlik*,⁷ Sümeyra Teymur Tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *Bahâîlik'te İnanç ve İbadet*,⁸ Gülsüm Türk tarafından kaleme alınan *Türkçe Yayınlarına Göre Bahâîlik*⁹ isimli çalışmalar sayılabilir. Fakat mezkûr çalışmaların hiçbirisi Bahâîlik'te peygamberlik inancını doğrudan temel almamış, bu sebeple detaylıca incelememiştir.

Çalışmanın temel kaynakları meselesine değinmek gerekirse, Bâb'ın konuyla ilgili görüşlerini yansıtmaları ve peygamberlik inancı özelinde Bahâîlik'teki değişim ve dönüşümü görmemizi sağlaması bakımından *Arapça Beyân*¹⁰ ve *Farsça Beyân*¹¹ isimli eserleri zikretmek gerekir. Öte yandan gerek Bahâiliğin kutsal metinleri olması gerekse Bahâullah'ın fikirlerini yansıtan metinler olması hasebiyle *Bahâullah'ın Levihleri*,¹² *Saklı Sözler*,¹³ *Cevâhiru'l-Esrâr*,¹⁴ *Kitâbu'l-İkân*,¹⁵ *Kitâbu'l-Akdes*¹⁶ başta olmak üzere tüm yazıları çalışmanın birincil derecede kaynağını oluşturmaktadır.

Buna ilaveten, Bahâullah sonrası Bahâiliğin peygamberlikle ilgili değişimini görmeyi sağlaması ve muhatap kitlesinin Hristiyanlar olması sebebiyle

⁶ Ethem Ruhi Fırlalı, *Bâbîlik ve Bahâîlik*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020).

⁷ Fatih Topaloğlu, *Bâbîlik ve Bahâîlik*, (Ankara: Nobel, 2023).

⁸ Sümeyra Teymur, *Bahâîlik'te İnanç ve İbadet*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2009).

⁹ Gülsüm Türk, *Türkiye'deki Yayınlarına Göre Bahâîlik*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2019).

¹⁰ Seyyid Abdürrezzak Hasenî, *El-Bâbîyyûn ve'l-Bahâîyyûn fî Hâzirihim ve Mâzihim*, (Bağdat: Mektebetü'l-Yekazetü'l-Arabiyye, 1983).

¹¹ Bâb, *Beyân-ı Fârisî*, çev. A.L.M. Nicolas, (Paris: Librairie Paul Geunther, 1911).

¹² Bahaullah, *Hiz. Bahaullah'ın Levihleri*, çev. Mecdi İnan, (İstanbul: Menteş Matbaacılık, 1994).

¹³ Bahaullah, *Saklı Sözler*, çev. Mecdi İnan, (İstanbul: Kurtiş Matbaacılık, 2009).

¹⁴ Bahaullah, *Cevâhiru'l-Esrâr*, (İstanbul: Kurtiş Matbaacılık, 2007).

¹⁵ Bahaullah, *Kitâbu'l-İkân*, (İstanbul: Baha Basım Dağıtım, T.s.).

¹⁶ Bahaullah, *Kitâbu'l-Akdes*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ramazan Şimşek, (e-Makâlât Mezhep Araştırmaları: II/2, 2019), 7-144.

referansların İslâm'dan ziyade Hıristiyanlığa yapılmasını göstermesi açısından Abdûlbaha'nın *Paris Konuşmalarından Seçmeler*,¹⁷ *Abdûlbaha'nın Yazılarından Seçmeler*,¹⁸ *İlahi Medeniyetin Sırrı*¹⁹ başta olmak üzere tüm yazıları araştırmanın kaynakları arasında yer almaktadır. Aynı şekilde, Şevki Efendi'nin *Bahai Dininin Birinci Yüzyılı*²⁰ eserinin yanı sıra yaptığı çeviriler de araştırmanın temelini oluşturmaktadır. Literatürle ilgili genel bilgiler verdikten sonra Bahâiliğin tarihsel arka planına değinebiliriz.

1. Tarihsel Arka Plan

Bahâiliğin tarihsel serüvenini Şîilik içerisinde ortaya çıkmış ve Bahâiliğe etkide bulunmuş Şeyhiyye ile başlatmak gerekir. Şeyhiyye, 18. yüzyılda Şîilik içerisinde baş gösteren Ahbârî-Usûlî tartışmasında, bir diğer ifadeyle Şîî teolojisindeki akıl-nakil tartışmasında üçüncü bir yol inşa etmeye çalışan Ahmed el-Ahsâî'nin (ö.1826) kurucusu olarak addedildiği bir tarikattır. Şeyhiyye, hakikati elde etmedeki temel yöntemin, tamamıyla metni veya akli temel almak olmadığını, bunun yerine kamil bir Şîî olarak İmamlarla rüya yoluyla görüşüp, keşf yahut mükâşefe olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda Ahbârîlik ve Usûlîlik dışında üçüncü bir yol teklif etmiştir.²¹

Esasen Şeyhiyye'nin temel görüşü peygamberlikle ilgili değildir ve daha çok felsefî tasavvufî yapı arz etmektedir. Fakat Ahsâî'nin otobiyografik eserinde birtakım ilhamlardan ve mistik rüyalardan bahsetmesi,²² Şeyhiyye'den çıkan Bâbîlik ve Bahâilik gibi grupların oluşmasına sebebiyet verdi denmesi de zemin hazırladığı söylenebilir. Öte yandan, içinde pek çok bölünme yaşasa da, Bâbî veya Bahâî olmayıp Şeyhî olanların sayısı azımsanmayacak derece fazladır. Bu sebeple Şeyhiyye'nin ilgili konularda etkisinden bahsetmek doğru olsa da, etkinin sınırlılıklarının iyi belirlenmesi gerekir.

Ahsâî kendisini Şîî İmâmî olarak tanımlamış, ve iddiaları *keşf* yöntemini vurgulamaktan öteye gitmemişti. Vefatı sonrası için yerine herhangi birini tayin etmemiş olması, kendisinden sonra Şeyhiyye'nin bölünmesine yol açmıştı. Birçok aday arasından Kazım Reştî seçilmeyi ve kısa sürede kontrolü ele almayı başardı. Esasen Reştî'nin iddiaları da hocasının ötesinde değildi ve o da

¹⁷ Abdûlbaha, *Paris Konuşmalarından Seçmeler*, (B.y., T.s., Y.y.).

¹⁸ Abdûlbaha, *Abdûlbaha'nın Yazılarından Seçmeler*, (B.y., T.s., Y.y.).

¹⁹ Abdûlbaha, *İlahi Medeniyetin Sırrı*, (İstanbul: Bahai Basım Dağıtım, 2014).

²⁰ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüzyılı*, çev. Suna Bozkır, (İstanbul: Baha Basım Dağıtım, 2012).

²¹ Hüseyin Ali Mahfûz, *Sîretü Şeyh Ahmed el-Ahsâî*, (Mevkiu'l-Evhâd, B.y., T.s.) 18-20.

²² Mahfûz, *Sîretü Şeyh Ahmed el-Ahsâî*, 9,18.

kendisini Şîî olarak tanımlamıştı.²³ Fakat daha sonra hem Bâbîler hem de Bahâîler, teolojik tarih kurgusu inşa etme amacıyla onun yeni bir zuhurdan bahsettiğini ve zuhur edecek kişinin özelliklerinin Bâb ile benzerlik taşıdığını ima ettiğini iddia etmişlerdir.²⁴ Böylelikle Ahsâî ve Reştî, Bâb ve Bahâullah'ı müjdeleyen iki figür olarak takdim edilmiştir. Reştî'nin ölümü sonra Şeyhiyye'de yaşanan ikinci bölünmede, grubun Bâbîler ve Kirmânîler olarak ikiye ayrılması ve Kirmânîlerin tarikatın yönetimini ele almaları, Bâb'ı uzaklaşmaya ve kendi talebeleri etrafında görüşlerini geliştirmeye mecbur kılmıştır.²⁵

Bâb lakaplı Mirza Ali Muhammed 1817'de Şiraz'da doğmuştur. Gençliğinde Şeyhiyye'ye katılmış ve kendini dinî ilimleri öğrenmeye, hassaten Tefsir ilmine adanmıştı. Kerbela ve Mekke gibi pek çok şehre seyahat etti ve Kazım Reştî'nin ölümü sonrası Şeyhiyye'deki bölünmenin akabinde önce mehdî olduğunu iddia etmiş, sonra bu iddiası peygamberliğe doğru evrilmişti. İlk başta Kur'an yorumuyla ilgili tefsir çalışmaları yapsa da daha sonra yazdığı kitapların Allah tarafından vahyedildiğini ve Beyan Dini isimli yeni dinin peygamberi olarak seçildiğini, kutsal kitapların da *Arapça Beyan* ve *Farsça Beyan* olduğunu iddia etmiştir. Daha sonra, iddiası öncesi kaleme aldığı eserler de kutsal metinler listesine eklenmiştir.²⁶ Her ne kadar kendisi Bâb ve dini Bâbîlik olarak bilinse de, Bâb kelimesinin farklı anlamlara gelmesi sebebiyle bu kelimeyi peygamber anlamında kullandığı literatürde dile getirilen hususlar arasında yer almaktadır.²⁷

Bâb'ın iddiasından geri dönmemesi, önce İmâmî ulemanın onu tekfir etmesi, daha sonraysa devlete karşı silahlı saldırıların da etkisiyle idam edilmesiyle sonuçlanmıştır. 1850'de idam edilen Bâb'dan sonra Bâbîlik kendi içinde üçe ayrılmıştır. Kendisinden sonra Bahâullah'ın halef olduğunu iddia edenler Bahâîliği, Subh-i Ezel'in halef olduğunu iddia edenler Ezelîliği, Bâb'dan sonra herhangi bir halefin olmadığını iddia edenler de Beyânîliği oluşturmuştur denebilir. Bu üç gruptan Beyânîlik tarih sahnesinden erken çekilse de Ezelîlik ve özellikle Bahâîlik günümüze kadar varlığını sürdürmeyi başarmışlardır.²⁸

²³ Vahid Rafati, *The Development of Shayki Thought in Shi'i Islam*, (Los Angeles: University of California, 1979), 42.

²⁴ Nebil Zarendi, *Nebil Tarihi*, (İstanbul: Bahai Basım Dağıtım, 2001), 1-2.

²⁵ Denis Martin Maceoin, *The Messiah Of Shiraz*, (Boston: Y.y, 2009), 286.

²⁶ Hasenî, 21, Mirza Kazım Bâ, *Bab ve Babilər*, çev. İsmayıl Umudlu, (Bakı: Hədəf, 2010).

²⁷ Amelia L. Danesh, *Some Reflections on the Different Meanings of the Word Bab*, (Journal of Baha'i Studies, 2/3, 1990).

²⁸ Hasenî, *Bâbiyyün ve'l Bahâiyyün*, 46, 56.

Başlarda haleflik iddiasıyla ortaya çıkan Bahâullah lakaplı Mirza Hüseyin Ali 1817 senesinde Tahran'da doğmuştur.²⁹ Babası Kaçar İmparatorluğunda bakanlık görevi yaptığından, ekonomik açıdan müreffeh bir aileden gelmiştir. Genç yaşlarında Şeyhiyye'ye ve oradan Bâbîliğe katıldığı bilinmektedir. Esasen Bâb'ın idamı sonrasında da kendisini Bâbî olarak tanımlamaya devam etmiştir. Fakat kardeşiyle girdiği haleflik mücadelesi sonucunda peygamber olduğunu, Bâb'ın onu müjdelemek için gönderildiğini, Bahâilik diye bir dinin peygamberi olduğunu iddia etti. Önce Bağdat'a, sonra Edirne'ye, en son ise Akka'ya sürüldü. 1892'de Akka'da vefat etti.³⁰

Kardeşiyle girdiği haleflik mücadelesini büyük oranda kazanmış olsa da, ölümü sonrası oğulları Abdülbaha lakaplı Abbas Efendi ve Muhammed Ali arasında da haleflik mücadelesi baş gösterdi. Mücadeleyi kazanan Abdülbaha uzun süre dinin yönetimini üstlenip çeşitli seyahatler yaparak Bahâiliği yaymaya çalıştı. Avrupa ve Amerika'da pek çok yer gezen Abdülbaha, 1921'de vefat etti ve kendisinden sonra halef olarak torunu Şevki Efendi'yi seçti.³¹ Çocukluğundan beri iyi eğitim alan Şevki Efendi, Bahâî kutsal metinlerini İngilizceye çevirerek dinin Avrupa ve Amerika'da yayılması için çaba gösterdi. 1957'de vefat eden Şevki Efendi'den sonra yerine kimse geçmedi ve 1963 senesinde Yüce Adalet Evi kurularak dinin yönetimi kurumsallaştı.³² 1963'ten günümüze kadar Bahâilik'le ilgili kararlar Adalet Evi tarafından alınmaktadır.

Görüldüğü üzere Bahâilik tarihinde Şîlik, Şeyhiyye ve Bâbîliğin etkisi izahıta varestedir. Bu sebeple peygamberlik konusunu ele alırken, Şîa ve Şeyhiyye'nin görüşlerine de temas etmek yerinde olacaktır. Böylelikle etki zincirinin halkaları peygamberlik inancı özelinde daha net görülecektir.

2. Bahâilik Öncesi Şîa'da Peygamberlik

Şîa'nın, özellikle İmâmiyye kolunun esasını oluşturan inanç nübüvvetten ziyade imâmettir. Fakat gerek imâmetin nübüvvetle yakın ilişkisi gerekse imâmetin özellikleriyle nübüvvetin özelliklerinin benzer olması, süreç içerisinde İmâmiyye'nin de kendine has peygamberlik inancı geliştirmesini sağlamıştır. Esasen nübüvvet söz konusu olduğunda, temas edilmesi gereken başlıklar oldukça fazladır. Fakat, bu çalışmanın hacmini dikkate alarak, İmâmî kelim ki-

²⁹ Fırlalı, *Bâbîlik ve Bahâilik*, 37.

³⁰ Fırlalı, *Bâbîlik ve Bahâilik* 46, Bahâullah'ın kardeşi Subh-i Ezel ile olan mücadelesi için bkz: Yasin İpek, *Subh-i Ezel Mirza Yahya ve Ezeliler*, (Bilimnâme, 21, 2021, 43-78), 46.,

³¹ Fırlalı, *Bâbîlik ve Bahâilik*, 80.

³² Fırlalı, *Bâbîlik ve Bahâilik*, 81.

taplarında daha ön plana çıkan başlıklara temas etmekle yetinilecektir. Bu başlıklar, nübüvvetin gerekliliği, mucize ve sıdk, ismet ve hatm-i nübüvvet şeklinde sıralanabilir.

2.1. İmâmiyye’de Nübüvvet

Tıpkı Sünnî Kelam kitaplarında olduğu gibi, İmâmî literatürde de nübüvvet bahislerinde ilk ele alınan husus peygamberliğin gerekliliğidir. Bu ve benzeri başlıklarda genellikle, nübüvvet kurumunu kabul etmeyen Berâhime’ye karşı argümanlar geliştirilmeye çalışılmakta ve iddia edilenin tam aksine, peygamberliğin aklen gerekli olduğu vurgulanmaya çalışılmaktadır. Tıpkı diğer mezheplerin savunduğu gibi, İmâmiyye’ye göre de peygamberlik kurumu insanların maslahatı için gereklidir. Zira insanlar aklen neyin iyi neyin kötü olduğunu tespit için tüm ömürlerini harcayamadıkları gibi, akıl da sınırları itibarıyla bu hususta yetersiz kalmaktadır. İnsanları yaratan bir varlık olarak Allah, onları bu durumda bırakmamalı ve neyin iyi neyin kötü olduğunu beyan için peygamber göndermelidir.³³

Yukarıda özetlemeye çalışılan argümanı pek çok Kelam kitabında görmek mümkün olsa da mezhepler bu durumun Allah’ın hangi sıfatıyla ilişkili olduğu konusunda farklı argümanlar ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Mu’tezile’ye göre bu Allah’ın adaletiyle ilgiliyken³⁴ Matüridîliğe göre hikmetiyle alakalıdır.³⁵ İmâmiyye, bu hususta diğer mezheplerden farklılaşarak durumun Allah’ın lütufuyla ilgili olduğunu ileri sürmekte ve bu bağlamda nübüvvetin gerekliliği hususunda diğerlerinden farklılaşmaktadır.³⁶ Örneğin Mutahhar el-Hillî (ö.726/1325), insanın hayvandan farklı olarak sosyal bir canlı olduğunu, bu sebeple bir arada yaşamak mecburiyetinde olduğunu söyleyerek, bir arada yaşamak için bir hukuka, hukuk için neyin iyi neyin kötü olduğunun belirlenmesine ihtiyaç duyduğunu, dolayısıyla Allah’ın lütuf sıfatı gereği bu hususta insanları aydınlatması için peygamberler gönderdiğini söylemektedir.³⁷ Benzer şekilde Şerif Murtaza (ö.436/1044), iyiyle kötüyü ayırt etmek için aklın yetersiz olduğunu, bu sebeple Allah’ın peygamber göndererek insanlara neyin iyi neyin kötü

³³ Mutahhar el-Hillî, *Şerhu’l-Murâd fî Şerh-i Tecrîdi’l-İ’tikâd*, (Kum: İntişârât Şükuri, 1372), 275.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûl-i Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul:TYEK, 2013), 2/2, 421-425.

³⁵ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, (İstanbul: İrşad Kitap, T.s.), 249.

³⁶ Şeyh Mufid, *Nuketü’l-İ’tikâdiyye*, (Mehr, B.y., 1413), 35.

³⁷ Hillî, *Şerhu’l-Murâd fî Şerh-i Tecrîdi’l-İ’tikâd*, 275.

olduğunu bildirmesi gerektiğini, bunun zorunluluktan ziyade lütuf sıfatı gereği olduğunu ifade etmektedir.³⁸

İmâmî literatürde nübüvvet bahsiyle ilgili gereklilik başlığından sonra ele alınan ve öne çıkan mesele mucize ve sıdktır. Tıpkı peygamberliğin gerekliliği konusunda olduğu gibi, bu konuda da İmâmiyye'nin diğer mezheplerle benzer argümanları ileri sürdüğünü ve paylaştığını söyleyebiliriz. Zira İmâmiyye'ye göre de mucize, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu yahut da gerçeklik ve sahteliğini gün yüzüne çıkarabilmek için en başlıca olgudur. Zira iddia sahibi kişi, mucize gösterebilirse, bu, onun Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu gösterir.³⁹ Belki de İmâmiyye'nin bu husustaki en belirgin farklılığı, mucizeyi sadece peygamberler için değil, aynı zamanda imamlar için de geçerli olduğunu savunmuş olmasıdır.⁴⁰ Elbette bu hususta mucize için öne sürülen pek çok şart zikredilse de, Bahâilik bakımından mucizenin sıdka delil olarak kabul edilmesini bilmemiz bizim için yeterli olacak ve böylelikle çalışmamızın sınırlarını da aşmamış olacağız.

Mucize ve sıdk hususuyla beraber nübüvvet bahisleri içerisinde karşılaştığımız bir diğer mesele ismettir. Esasen, ele aldığımız ilk iki başlığın aksine, İmâmiyye'nin bu konuda diğer mezheplerden daha fazla farklılaştığı ve kendine has görüş geliştirdiği söylenebilir. Zira İmâmiyye, diğer mezhepler gibi peygamberlerin masum olduğunu kabul etmekle birlikte, ismetin sınırları hususunda daha şedit bir tavır takınmaktadır. Örneğin, peygamberlerin ismet sıfatının bi'setten önce mi yoksa sonra mı olduğu, diğer yandan ismetin sadece büyük günahları mı yoksa aynı zamanda küçük günahları da mı kapsadığı tartışmasında ismetin peygamberin tüm hayatını ve küçük büyük fark etmeksizin tüm günahları kapsadığı ifade edilmektedir.⁴¹

Hillî, insanlara doğruyla yanlış söyleme, onları uyarma ve iyi olana yönelme göreviyle gönderilen peygamberin bu hususta bir hataya düşmesinin peygamberlik kurumunun varlık sebebi noktayı nazarından problemli olduğunu ifade ederek, peygamberlerin hiçbir şekilde ve hiçbir günahı işlemelerinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. İsmetin her günahı kapsadığı ifade edilmekle birlikte, yalan hususunun müstakilen ele alındığı görülmektedir. Buna göre peygamber için söz konusu olması en imkansız günah yalandır. Zira peygamberlik sadık habere dayanmakta, yalan konuşulması durumunda peygam-

³⁸ Şerif Murtaza, *Ez-Zehîra*, (Kum:Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431), 325.

³⁹ Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, 378.

⁴⁰ Şerif Murtaza, *Ez-Zehîra* 334-335.

⁴¹ Mutahhar el-Hillî, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, (Kum: Dâru'l-Hicret, 1414), 142.

berin söylediklerine olan güven de kaybolmaktadır. Kutsal metinlerde peygamberlerle ilgili onların günah işlemiş olduklarına dair ifadeler de bu doğrultuda tevil edilmeye çalışılmaktadır. Bununla beraber, sadece peygamberin değil, aynı zamanda anne babasının da masum olması gerektiği, aksi halde onlar yüzünden peygamberin de günahkar olarak algılanacağı öne sürülmüş ve ismetin sadece peygamberler için değil aynı zamanda imamlar için de geçerli olduğu söylenmektedir.⁴²

Nübüvvet bahislerinde mucizeden sonra en çok yer ayrılan ve önemsenen konu hatm-i nübüvvettir denebilir. Zira mezheplerin ekseriyeti Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kabul etmekte, dolayısıyla İslâm'ın son din olduğunu ileri sürmektedirler. Şia esasen bu görüşü paylaşıyor gibi gözüke de, imâmet teorisinin bir gereği olarak, aslında nübüvvetin sona ermesini kabul etmemektedir. Kelam kitaplarında hatm-i nübüvvetin aklen olmasa da naklen belirtildiği ve kabul edilmesi gerektiği ifade edilse de, Allah'ın insanlarla iletişim kurması esası dikkate alındığında, durumun pek de öyle olmadığı anlaşılmış olacaktır. Şia'da Allah'ın yeryüzünü hiçbir zaman hüccetsiz bırakmaması esası, nübüvvetin sonluluğu teziyle çelişmekte, bu sebeple, isim değişikliğine gidilerek nübüvvet imamet adı altında devam ettirilmektedir.⁴³ Esasen, akâid kitaplarında nübüvvetin şartları ve özellikleriyle imâmetin şartları ve özelliklerinin neredeyse birebirlik arz etmesi, buradaki iddiamızı doğrular niteliktedir.

Yukarıda özetle betimlemeye çalıştığımız Şia'nın nübüvvet anlayışının büyük oranda diğer mezheplerle benzerlik taşıdığı söylenebilir. Bununla birlikte, mucizenin imamlar için de mümkün olduğunun savunulması, ismet sıfatının kapsamının oldukça genişletilmesi, hatm-i nübüvvetin bir nevi kabul edilmeyip imamet şeklinde devam ettirilmesi Şia'nın nübüvvet konusundaki ciddi farklarının başında gelmektedir. Burada, Bahâiliğin daha yakın ilişki içerisinde olduğu Şeyhiyye'nin peygamberlik anlayışının genel hatlarıyla tespit edilip, İmâmiyye'den etkilenip etkilenmeme meselesinin tahlil edilmesi ve sonrasında Bahâiliğin bu konudaki yerinin tespit edilmesi gerekmektedir.

2.2. Şeyhiyye'de Nübüvvet

Esasen Şeyhiyye'nin temel fikriyatı nübüvvetle doğrudan ilgili değildir ve düşünsel yapısı nübüvvetle ilgili bahislerde diğer İslâmî fırkalardan farklılaşmasını gerektirmemektedir. Bununla beraber, içerisinden yeni bir peygamber ve

⁴² Hillî, *Nehcu'l-Hak*, 159, *Keşfu'l-Murâd*, 376.

⁴³ Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, 388, Cafer Subhânî, *Meâlimu'n-Nübüvve fi Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1984), 3/3, 198.

buna bağlı olarak yeni din iddiasına sahip iki farklı grubun, yani Bâbîlik ve Bahâîliğin zuhur etmesi, Şeyhiyye'nin de nübüvvet konusunda onlar gibi düşündüğü yahut onların söz konusu fikirleri Şeyhiyye'den devraldıklarının düşünülmesine sebebiyet vermiştir.

Yukarıda kısaca bahsetmeye çalıştığımız yargıların yahut önyargıların aksine Şeyhiyye nübüvvet konusunda İmâmiyye başta olmak üzere diğer mezheplerden farklılaşmamaktadır. Hatta, belki de önyargılar sebebiyle hatm-i nübüvvet hususunda İmâmiyye'ye nazaran daha muhafazakar sayılabilir. Zira literatürde Şeyhiyye'nin imâmeti kabul ettiği bilinse de, hatm-i nübüvvet aklen gerekli olmadığı şeklinde bir argümana rastlanılmamaktadır.⁴⁴

Şeyhiyye, yukarıda peygamberlikle ilgili öne çıkardığımız gereklilik, mucize ve sıdk, ismet gibi konularda da Şia'dan farklılaşmaz. Peygamberliğin gerekliliği hususunda aklın yetersizliği argümanı tıpkı diğer fırkalarda olduğu gibi dillendirilmekte, peygamberliğin gerekliliğini Allah'ın lütuf sıfatıyla ilişkilendirmektedir.⁴⁵ Aynı şekilde, varlık sebebi iyiyle kötüyü birbirinden ayırt edip insanları bu hususta uyarmak olan insanın aklen ismet sıfatına sahip olması gerektiğini, aksi halde kurumun varlık sebebinin anlamını kaybedeceği ileri sürülmekte,⁴⁶ dolayısıyla bu konuda da İmâmiyye ile benzer görüşler paylaşılmaktadır. Mucizenin sıdka delaleti konusu da diğerlerinden pek farklı değildir. Şeyhiyye'ye göre de peygamberlik iddiasında bulunan şahsın doğruluğunu tespit için en doğru yol mucizenin sadır olmasıdır.⁴⁷ Esasen Şeyhiyye'nin kendisini İmâmiyye sınırları içerisinde gördüğü dikkate alınırsa, peygamberlik konusunda pek de farklılaşmamasının doğal karşılanması gereken bir husus olduğu da anlaşılmış olacaktır.

Sonuç itibarıyla İslâm'da nübüvvet söz konusu olduğunda, peygamberliğin gerekliliği, mucize ve sıdk, ismet ve hatm-i nübüvvet başlıklarının öne çıktığı görülmektedir. Söz konusu başlıklarla ilgili mezheplerin büyük oranda aynı görüşü paylaştıkları söylenebilse de, İmâmiyye'nin ismet ve hatm-i nübüvvet gibi konularda farklılaştığı ve Bahâilik gibi bir yapının zuhuru için daha elverişli bir zemin hazırladığı görülmektedir. Bununla birlikte, düşünüldüğünün aksine, Şeyhiyye'nin peygamberlik inancı özelinde Şia ile farklılaşmadığı,

⁴⁴ Ahsâî, *Cevâmiu'l-Kelim*, (Müessesetü'l-İhkâkî, B.y., T.s., 2011), 3/5, 28-30.

⁴⁵ Ahsâî, *Cevâmiu'l-Kelim* 77.

⁴⁶ Ahsâî, *Cevâmiu'l-Kelim* 2/5, 432.

⁴⁷ Abdürresûl Zeynuddîn, *Şeyh Ahmed el-Ahsâî*, (Beyrut: Müessesetü Târihi'l- Arabî, 2008) 2/5, 28.

bu bağlamda Bâbîliğe ve Bahâîliğe öncülük etmediği söylenebilir. Bu bağlamda Bahâîliğin peygamberlik inancının ele alınması, üç grubu mukayeseli bir şekilde tahlil etmek için yerinde olacaktır.

3. Bahâilik'te Peygamberlik

Çalışmanın daha önceki başlıklarında Bahâullah'ın hayatına kısaca temas edilmiş ve genel bilgiler verilmişti. Araştırmanın ismi gereği, peygamberliğin özelliklerine temas etmeden önce Bahâullah'ın Bahâilik'teki algısına değinmek gerekmektedir. Zira peygamberliğin özellikleri, Bahâilik nezdinde Bahâullah'ın şahsıyla yakından ilişkilidir.

Bahâullah lakaplı Mirza Hüseyin Ali, Bahâi literatürde Mirza Hüseyin ismiyle neredeyse zikredilmez. Bunun yerine, ara sıra Bahâullah, bazense Cemal-i Mübarek lakabıyla anılır.⁴⁸ Bahâilik nezdinde onun Allah'ın sıfatlarını zuhur ettirdiği mazharullah olması hasebiyle, ilâhî kişiliği ön plana çıkarılmış, sıradan insanla ilgili aktarılan biyografik bilgilerden ziyade hegiyografik hikayelerle süslü ve sadece peygambere has olabilecek hikayelerle takdim edilir. Böylelikle teolojik anlamda peygamber profili inşa edilmeye çalışılır. Fakat, Bahâullah'ın kendisiyle ilgili ifadeleri ve görüşleri de bundan pek farklı değildir. Zira o, kendisini peygamberlerin en üstünü olarak görmekteydi ve bu fikir sonraki dönemlerde de Bahâiler tarafından devam ettirilmiştir.

Esasen Bahâullah'ın hayatı menkıbevi hikayelerden arındırılarak okunmaya çalışılırsa, ilk başta Müslüman olması hasebiyle en üstün peygamber olarak kendisini değil, Hz. Muhammed'i gördüğü, daha sonra Bâbî olması sebebiyle Bâb'ı gördüğü söylenebilir.⁴⁹ Kendisini en üstün peygamber olarak görmesiye ancak peygamberlik iddiası sonrasında aşama aşama gerçekleşmiştir.⁵⁰ Öte yandan, Bahâilerin onu her şeye rağmen Hz. Muhammed sonrasında yeni peygamberlik dönemini başlattığını, insanlığın gelişimine karşılık gerekli ihtiyaçları karşılayabilecek şeriatın onunla indirildiğini ve bundan sonra ondan daha üstün bir peygamberin gelemeyeceğini düşünmekte ve iddia etmektedirler.⁵¹ Esasen Bahâullah'ın şahsında oluşan bu düşünceler süreç içerisinde bazı farklılıklarla birlikte tüm peygamberlere teşmil edilmiştir.

3.1. Bahâullah'ın Peygamberlik İddiası Süreci

Bahâilik'te peygamberlik inancının ve buna bağlı olarak kutsal metinlerin konumunun anlaşılması için Bahâullah'ın ne zaman peygamberlik iddiasında

⁴⁸ Abdulbaha, *Bazı Sorulara Cevaplar*, 11.

⁴⁹ Bahauallah, *Kitabu'l-İkan*, 158.

⁵⁰ Bahauallah, *Bahauallah'ın Sesi*, 132.

⁵¹ Abdulbaha, *Sevgiden Birliğe*, (Bahai Basım Dağıtım, B.y., T.s.), 17.

bulunduğunun tespit edilmesi gerekir. Zira peygamberlik iddiasında bulunduğu tarihten önceki metinlerdeki peygamberliğe dair ifadelerin anlamı ve Bahâilik araştırmalarındaki kullanımı buna göre belirlenecek, kutsal olarak addedilen kitaplardan hangilerinin peygamberlikle doğrudan ilişkili olduğu meselesi yine buna göre vuzuha kavuşacaktır.

Bahâîler Bahâullah'ın *Kurdun Oğlu* diye çevrilen *İbnü 'Zi'b* isimli risaleindeki otobiyografik ifadelerine dayanarak onun ilk kez 1852'de Tahran'daki hapishanede Allah tarafından peygamber olarak seçildiğine inanmaktadırlar.⁵² Buna göre Bahâullah, hiç beklemediği bir anda dışıl bir canlının sesini duyarak Allah tarafından seçildiğini öğrenmiştir.⁵³ Fakat, dönemin şartları gereği Bahâullah uzun süre bu durumu dile getirmemiş ve ancak 1863 senesine tesadüf eden Rızvan Bahçesi toplantısında insanlara peygamber olduğunu açıklamıştır.⁵⁴

Yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan bu iddia ilk bakışta problemsiz gözüktükçe de aslında kendi içerisinde birçok tutarsızlık barındırmakta ve bu sebeple ikna ediciliğini kaybetmektedir. Evvela, Bahâullah'ın zikredilen ifadelerinin bulunduğu ilgili risale, söz konusu tarihten, yani 1852'den çok sonra Akka döneminde yazılmıştır.⁵⁵ 1863-1892 yılları arasını kapsayan Akka döneminde “nazil olduğu” bilinen bu risale, iddiasının tarihi sebebiyle anakroniktir. Öte yandan, Bahâullah'ın eserlerinde kendisinin peygamber olduğuna dair ifadelerle 1858'ten önce rastlamak mümkün değildir. Ancak bu meseleyi bir sonraki başlığa bırakılarak, burada bahsedilmesi gereken diğer mesele, yani Bahâullah'ın peygamberlik iddiasına Bâbilik açısından değinmesi olacaktır.

Her ne kadar Bahâîler Bâb'ın kendisinden sonra Bahâullah'ın zuhur edeceğini müjdelediğini iddia etseler de bu iddia Bâb'ın metinleri dikkate alındığında pek gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Bâb, kendisinden sonra başka bir peygamberin zuhur edeceğini söylemekle beraber, bu zuhurun ancak 2001 senesi sonrasında mümkün olacağını iddia etmektedir. Ona göre peygamberler bin yıl arayla değil, her bin yılda bir kez zuhur etmektedirler. Buna göre Hz. Muhammed bin yılın 7. Yüzylında, Bâb ise diğer binyılın 19. Yüzylında zuhur

⁵² Adeb Taherzadeh, *Hız. Bahâullah'ın Zuhuru*, çev. Süreyya Güler, (İstanbul: Baha Basım Dağıtım, T.s.), 1/4, 316.

⁵³ Bahâullah, *Kurdun Oğlu Risalesi*, 10.

⁵⁴ Taherzadeh, *Hız. Bahâullah'ın Zuhuru*, 1/4, 4.

⁵⁵ Bahâullah, *Kurdun Oğlu Risalesi*, (Giriş).

etmiştir. Buna göre yeni zuhur, yeni binyılın başlangıç tarihi olan 2001 senesinden daha önce olamaz.⁵⁶ Bu sebeple Bâbîliğe göre aynı binyılda peygamberliğini iddia eden Bahâullah'ın iddiası geçersizdir. Fakat Bahâîler bu konudaki çelişkiyi görmezden gelerek Bâb'ın Bahâullah'ı müjdelediği yönündeki iddialarını sürdürmeye devam etmektedirler.

Bahâîlere göre iki peygamber arasında en az binyıl olması gerekir ve Bâb ile Bahâullah arasındaki süre binyıldan daha azdır. Fakat bu durum bir istisnadır ve Allah çok az süreyle iki peygamberin zuhurunu takdir etmiştir.⁵⁷ Esasen, tarihlendirme sorununun ötesinde, Bahâî literatür içinde Bahâullah Bâb tarafından müjdelenip müjdelenmemesi meselesi de tartışmalıdır. Örneğin Adeb Taherzadeh (ö.2000) Bâb'ın Bahâullah'ı müjdelediğini, fakat buna rağmen Subh-i Ezel'in (ö. 1912) ihanet ederek müjdelenen kişinin kendisi olduğunu iddia ettiğini söylemektedir.⁵⁸ Lakin bir başka yerde, Bâb tarafından müjdelenen Subh-i Ezel ile görüşmeye Bağdat'a gelen bir Bâbîden bahsetmekte, dolaısıyla Subh-i Ezel'in Bâb tarafından müjdelendiğini iddia etmektedir.⁵⁹

Benzer şekilde Şevki Efendi Bahâullah'ın Bâb tarafından müjdelendiğini, Subh-i Ezel'in ise belirli süreliğine Bâb tarafından öne çıkarıldığını, buradaki amacın da Bahâullah'ı tehlikelerden korumak olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Subh-i Ezel halef olarak seçilse de bu durum sadece Bahâullah'ın peygamberliğini ilanına kadar devam edecekti.⁶⁰ Diğer yandan o, Bâb'ın Subh-i Ezel'i halef olarak seçmediğini, onun sahte bir şekilde kendisini müjdelenmiş olarak seçildiğini iddia ettiğini söylemektedir.⁶¹ Görüldüğü üzere, Bahâullah'ın peygamber olarak Bâb tarafından müjdelendiği ve ne zaman peygamberlik iddiasında bulunduğu meselesi gerek teolojik gerekse literatürdeki çelişkili bilgiler açısından problemlidir. Bu problemin vuzuha kavuşturulması için Bahâullah'ın eserleri bağlamında nasıl değişim geçirdiği irdelenmeli ve peygamberlik iddiasının bu bağlamdaki etkisi tespit edilmelidir.

3.2. Peygamberlik İddiasının Eserlerine Etkisi

Bahâullah'ın peygamberlik iddiasının tarihlendirilmesine ve buna bağlı olarak eserlerinde üslup bakımından yansımalarına bir önceki başlıkta temas etmiş fakat daha sonra mesele Bâbîlik muvacehesinden tahlile koyulmuştu. Esasen, Bahâullah'ın peygamberlik iddiasında niçin bulunmuş olabileceği ve bu

⁵⁶ Bâb, *Beyân-ı Fârisî*, V. 7, B.10, V. 9, B.17.

⁵⁷ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüzyılı*, 75.

⁵⁸ Taherzadeh, *Hz. Bahaullah'ın Zuhuru*, 1/4, 59.

⁵⁹ Taherzadeh, *Hz. Bahaullah'ın Zuhuru*, 1/4, 60.

⁶⁰ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüzyılı*, 75.

⁶¹ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüzyılı*, 75.

iddianın eserlerine nasıl yansıdığı sorusuna cevap vermek Bahâiliği anlama söz konusu olduğunda fevkalade ehemmiyet taşımaktadır. Zira konuyla ilgili Bahâîlerin sunduğu bakış hem müphem hem de teolojik tarih kurgusu amacına matuf gözükmektedir.

Evvela, Bahâîler nezdinde Bahâiliğin iki önemli ve kutsal metni olarak görülen *Kitâbu'l-Akdes* ve *Kitâbu'l-İkan* üslup bakımından birbirinden oldukça farklıdır. *Kitâbu'l-İkan*'da beşerî üslup hakimken, *Kitâbu'l-Akdes*'te ilâhî üslup hakimdir. Bahâî müellifler bu durumu Bahâullah'ın üslubunun süreç içerisinde kemâle ermesi olarak açıklamaya çalışsalar da⁶² *İkan*'da Bahâullah'ın peygamberliğine dair herhangi bir ifade bulunmazken, *Kitâbu'l-Akdes*'in onun peygamber oluşuyla ilgili net tavır sergilemesi, üslubun süreç içerisinde gelişmesi savıyla açıklanmayacak derecede karmaşıktır.

Esasen Bahâullah'ın üslubunun Süleymaniye inzivası öncesinde *İkan*'daki gibi olduğu, İnziva sonrası ise *Akdes*'teki gibi olduğu görülmektedir. Örneğin o, *İkan* gibi beşerî üsluba sahip eserlerde “Bu gibi hadiselerin tafsilatına girişecek olursak bu risale kitap olur”,⁶³ “Ben geçmişteki sözleri anıp tekrarlamak istemezdim”,⁶⁴ “Geçmiş hikayeleri anlatmaktan da hoşlanmam”,⁶⁵ “Ben hadiselerin uzunluğunu dikkate alarak buraya derç etmekten vazgeçtim”⁶⁶ gibi ifadeler kullanmakta ve kitapta diğer herhangi bir eserde görebileceğimiz üslup hakim olmaktadır. Fakat İnziva sonrası kaleme alınan eserlerde “Suretimi sana suret yaptım”⁶⁷ gibi kutsal kitaplarda görülen ilâhî üslup hakimdir. Fakat, *İkan*'ın beşerî üslupta olması ve inzivadan birkaç sene sonra, yani 1862'de yazılmış olması, zaten karmaşık olan durumu daha da anlaşılmaz hale getiriyor gibi gözükmektedir.

Kanaatimizce Bahâullah'ın Süleymaniye İnzivası'na çekilme sebebi kardeşi Subh-i Ezel ile olan haleflik mücadelesidir. Bunu, inziva sonrası kaleme alınan eserlerde genellikle Subh-i Ezel'in muhatap alınmasında görmek mümkündür. Örneğin, İnziva sonrası metinlerde “Ey Yahya! Kendinde kamil bir

⁶² Taherzadeh, 1/4, 45.

⁶³ Bahâullah, *İkan*, 42.

⁶⁴ Bahâullah, *İkan*, 23.

⁶⁵ Bahâullah, *İkan*, 42.

⁶⁶ Bahâullah, *İkan*, 23.

⁶⁷ Bahâullah, *Saklı Sözler*, 6.

bilgi görüyorsan, bir ayet getir.”,⁶⁸ “Senin kaleminin cızırtısı benimkinin yanında ne olabilir!”,⁶⁹ “Hıncınızdan geberiniz! İşte ilminden hiçbir şeyin kaçmadığı kimse zahir oldu”⁷⁰ gibi doğrudan kardeşini muhatap alan ifadeler bulunmaktadır. Kanaatimizce, Bahâullah’ın amacı, kardeşiyle Bâb’ın halefligi konusunda yenişemediği için, tartışmayı haleflikten peygamberliğe taşıyıp, Bâb’dan daha üstün bir peygamberin zuhuru iddiasıyla onu etkisiz hale getirmektir. Peygamberlik iddiası sonrası yaşananlara bakılırsa, bu iddiasında başarılı olduğu da söylenebilir.

İkân gibi İnziva sonrası yazılan eserlerin hâlâ beşerî üslupta olmasının sebebi ise Bahâullah’ın peygamberlik iddiasını herkese açıklamak istememesinden kaynaklandığı söylenebilir. O, kendisine aşırı tepki vermeyeceğini düşündüğü insanlara peygamber olduğunu söylerken, daha mutaassıp insanlara bunu söylememekte ve kendisini Bâb’a inanan bir mümin olarak takdim etmekteydi. İkân’ın asıl isminin “Risaletü’l-Hâl” olduğunu, yani Bâb’ın Şiî dayısına hitaben kaleme alındığı dikkate alınırsa,⁷¹ kitapta niçin Bâb’ın yüceltildiği ve Bahâullah’ın peygamber oluşuna dair herhangi bir ifadenin olmayışı daha iyi anlaşılmış olacaktır.

Sonuç olarak Bahâullah’ın peygamberlik iddiasına giden yolculuğunda kardeşi Subh-i Ezel ile yaşadığı haleflik mücadelesinin ciddi bir etkisinin olduğu görülmektedir. O, 1855 senesinde Süleymaniye İnzivasına çekilerek kardeşiyle haleflik mücadelesi için yeni bir yol düşünmüş ve bunun sonucunda peygamberlik iddiasında bulunmuştur. İnziva öncesinde kaleme aldığı eserlerde beşerî üslup hakimken, inziva sonrasındaysa ilâhî üslup hakim olmuştur. Fakat kendisine ciddi tepki gösterebilecek çevrelerde bu iddiasını dile getirmemiş ve beşerî üslubunu devam ettirmiştir. Bu bağlamda, onun 1852 senesinde Tahran’da hapisteyken peygamber olarak seçildiğine dair iddia anakronik olduğu için esas alınmaya pek uygun değildir denebilir. Aslında peygamberlik iddiası için 1855 Süleymaniye İnzivası daha uygun gözükse de iddiasını herkese açıklaması bakımından 1863 senesi Rızvan Bahçesi’ndeki toplantıdaki konuşması milad olarak kabul edilebilir. Buradan hareketle Bahâullah’ın ilk kez 1855 senesinde haleflik mücadelesinin etkili olmasıyla peygamberlik iddiasında bulunduğu fakat bu iddiasını herkese ancak 1863 senesinde açtığı söylenebilir. Bu sebeple 1855 senesi öncesi kaleme alınan eserlerin vahiy mahsulü olduğu iddiası Bahâilik açısından da iddia edilebilir olmaktan çıktığı için bir

⁶⁸ Bahauallah, *Bahauallah’ın Levihleri*, 39.

⁶⁹ Bahauallah, *Bahauallah’ın Levihleri*, 39.

⁷⁰ Bahauallah, *Bahâullah’ın Levihleri*, 4.

⁷¹ Bahauallah, *İkân*, 42.

Bâbî olarak Bahâullah'ın kaleme aldığı eserler olarak zikredilmesi gerekmektedir.

3.3. Peygamberliğin Gerekliği

Bahâilik kendi meşruiyetini peygamberlik inancı üzerine inşa eden bir din olduğu için, bu kurumun gerekliliğinin ispatı da hayatî ehemmiyet taşımaktadır. Bu durum teolojik bir gaye olarak görülebilse de Bahâullah'ın pek sistematik bir yapı arz etmemesi sebebiyle Bahâilik'te peygamberliğin gerekliliği konusunun sistematik bir şekilde ele alındığı söylenemez. Durumun böyle oluşunun sebebi de muhtemelen, muhatap kitlesinin peygamberliğin gerekliliği konusunda herhangi bir sorgulama içerisinde olmayışlarıdır.

Bahâilik'te peygamberlik İslâm'dakinin aksine toplum maslahatı veya akıl yetersizliği üzerinden akıl yürütülerek temellendirme yapılan bir kurum değildir. Bahâullah sonrası buna benzer argümanlar dile getirilse de⁷² bu kurumu gerekli kılan husus zuhur teorisidir. Buna göre insan Allah'ı bilmek için onun nasıllığıyla ilgili bilgiye ihtiyaç duyar. Allah ise zat ve sıfat olmak üzere ikiye ayrılır ve sıfatlar bilinebilirken zatı bilmek mümkün değildir. Allah'ın sıfatlarıysa akıl yürütme yoluyla bilinmez. Allah sıfatları aracılığıyla bilinmek için onları peygamber olarak seçtiği kişinin cisminde zuhur ettirir ve bu sebeple peygamberler Allah'ın sıfatlarının zuhur ettiği yer olarak mazharullah ismiyle anılırlar.⁷³ Bu, genellikle, güneş ışığının aynada yansmasıyla benzeştirilir. Nitekim aynadaki görüntü gerçek güneş gibiyken bu, aynanın güneş olduğu anlamına gelmez. Bu sebeple mazharullahlar Allah'ın sıfatlarını gerçekte olduğu gibi yansıtır fakat bu onların Allah olduğu anlamına gelmemektedir.⁷⁴

Zuhur teorisi, bir bakıma peygamberliği gerekli kılmaktadır. Zira, eğer mazharullahlar olmazsa, Allah sıfatlarını zuhur ettiremeyecek ve insanlar marifetullahtan mahrum kalacaklardır. Her ne kadar zuhur teorisi peygamberliğin gerekliliğin temelini oluştursa da, başka teorilerden de bahsetmek mümkündür. Örneğin, toplumun ve dolayısıyla insanın her zaman gelişmekte olduğu, yeni dönemlerin yeni ihtiyaçlarının olduğu ve dinin bu ihtiyaçlara cevap verebilmesi için gereklidir.⁷⁵ Buradan hareketle, Bahâilik'te peygamberliğin gerekliliği hususunda İslâm geleneğinden farklı olarak zuhur teorisinin öne sürüldüğü, peygamberlik görüşünün bu temel üzerine inşa edildiği söylenebilir. Fakat Bahâilik İslâm içerisinden çıkan bir din olduğu için, Kelam literatüründe dile

⁷² Abdulbaha, *Sevgiden Birliğe*, 17, 59.

⁷³ Bâb, *Beyân-ı Fârisî*, V.1, B.1.

⁷⁴ Bâb, *Beyânu'l-Arabîyye*, V.2., B.7.

⁷⁵ Abdulbaha, *Sevgiden Birliğe*, 59.

getirilen argümanların zuhur teorisi kadar olmasa da benimsendiği ifade edilebilir.

3.4. Peygamberin İlâhî Özellikleri

Bahâilik'te peygamberlerin ilahi özelliklerinin olması yahut olduğunun düşünülmesi, esasen, bir önceki başlıkta bahsedilen zuhur teorisinin bir gereğidir. Her ne kadar mazharullahların Allah olmadıkları ifade edilse de özellikle Bahâullah'ın şahsında bunun pek de öyle olmadığı görülmektedir. Örneğin Bahâullah, eserlerinin birçok yerinde kendisinden tanrı olarak bahsetmekte, Bâb ise rüyetullah olarak ifade edilen Allah'ı görmenin aslında onu görmek olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶ Öte yandan, özellikle tasavvuf edebiyatında “rab-bini bilen kendini bilir” şeklindeki cümleyi, peygamberini bilen Allah'ı bilir şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁷

Bahâullah, peygamberlerin beşerî ve ilâhî olmak üzere iki makamlarının olduğunu, ilâhî makamda peygamberin sesinin Allah'ın sesi olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸ Bu sebeple peygamberin “Ben Allah'ım” yönündeki ifadesi gerçektir.⁷⁹ Bahâullah bu durumun tüm peygamberler için geçerli olduğunu söylese de süreç içerisinde bu tür menkıbevi anlatıların daha çok kendisiyle ilgili olduğu görülmektedir. Örneğin o, hizmetçilerinden vefat eden birini diriltmekte,⁸⁰ kendisi uğruna bir başkasının ölümüne karar verebilmektedir.⁸¹ Bunun Bahâilik nezdinde mucize olarak kabul edilmediği düşünülürse, bir nevi tanrı olarak mazharullahın fiileri olarak yorumlanması gerektiği sonucuna varmak mümkün olacaktır.

3.5. Bahâullah ve Vahyin Keyfiyeti

Bahâullah'ın ne zaman peygamberlik iddiasında bulunduğu meselesinin yanı sıra, onun vahiy aldığını iddia ettiği anlarda neler yaşadığını tespit etmek de zihin yapısını ve peygamberlikle ilgili ne düşündüğünü anlamamıza yardımcı olacaktır. Bahâullah'ın vahiy aldığını iddia ettiği durumlardaki halet-i ruhiyesiyle ilgili bilgilerimiz fazla sayılmamakla birlikte az da sayılmaz. Bahâi kutsal metinlerde otobiyografik ifadelerle rastlamak mümkündür. Söz konusu ifadelerde dişil bir figürün merkezi konumda olduğu görülür. Genelde “huri-i

⁷⁶ Bâb, *Beyânu'l-Arabiyye*, V.2., B.7.

⁷⁷ Bahâullah, *Bahâullah'ın Levihleri*, 122.

⁷⁸ Bahâullah, *Bahâullah'ın Sesi*, 26.

⁷⁹ Bahâullah, *Cevâhiru'l-Esrâr*, 29.

⁸⁰ Taherzadeh, *Hiz. Bahâullah'ın Zuhuru* 1/4, 309.

⁸¹ Taherzadeh, *Hiz. Bahâullah'ın Zuhuru* 2/4, 165.

semavi", "cennet kızı" gibi isimlerle zikredilen bu figür, Bahâullah'ın psikolojik olarak zorlandığı süreçlerde gözüktür, ona olumlu cümleler kurar, Allah tarafından seçildiği için sonunda muhakkak başarıya ulaşacağını söyler.⁸²

Bahâullah'ın vahiy aldığı iddia ettiği ânlarda fiziksel açıdan oldukça zorlandığı ifade edilmektedir. Vücuduna yukarıdan aşağı sıcak suyun dökülmesi gibi tasvirlerle durumunu anlatmaya çalışan Bahâullah, böylesi durumlarda esrime haline girer, yemekten kesilir, terler ve bazen de bayılır.⁸³ Fakat durumunun böyle olmasına rağmen, bir yandan kalemiyle kağıda vahyedilen şeyleri yazmaya çalışır, ekseriyetle kalem vecd halinden elinden fırlar. Kalemin fırlamadığı durumlarda kağıda olan temas vahyedilen şey bitene kadar sürer. Bu bazen birkaç sayfa, bazense hacimli bir kitap kadar olabilir. Bu durum kutsal metinlerin vahiy mahsulü olduğunu ispatlayan vakıa olarak da zikredilir. Lakin yazılanlar çoğunlukla okunamaz haldedir. Sadece vahiy katipleri olarak seçilmiş olanlar bunları okuyup temize çekebilirler.⁸⁴

Bahâullah'ta ve Bahâilik'te İslâm'da olduğu gibi vahiy getiren Cebrail meleği figürü yoktur. Bunun teolojik sebebi olarak Bahâilik'te İslâm'da olduğu gibi Allah'la peygamber arasında bir aracıya ihtiyaç duymuyor olması gösterilebilir. Zira İslâm'a göre peygamber sıradan bir insandır ve Allah'ın vahyini alması için ekseriyetle aracı olarak meleğe ihtiyaç duyar. Fakat Bahâilik'te peygamberler bizzat Allah'ın sıfatlarının mazharı oldukları için kelimelerin sıfatının da tıpkı diğer sıfatlar gibi onlarda zuhur etmesi yeterlidir. Bu sebeple vahiy ânında yaşananlar aracı olarak melek sebebiyle değil, Allah'ın kelimelerin sıfatının zuhur etmesi nedeniyle vuku bulmaktadır.

3.6. Mazlumiyet

Bahâullah yetmiş beş yıllık hayatının yaklaşık elli yılını hapis hanelerde yahut evlerde tutuklu olarak geçirmiştir. Kaleme aldığı eserlerin neredeyse tamamı tutukluyken yazıldığı için eserlerinde bu konuyla ilgili bilgiler mümkündür. O, sık sık haksız yere tutuklandığını, kendisine zulmedildiğini ve bu sebeple mazlum olduğunu iddia etmekte,⁸⁵ kendi taraftarlarına da mazluminin yolu anlamında hizbu'l-mazlûm demektedir.⁸⁶ Mazlumiyet teması onun eserlerinde

⁸² Bahaullah, *Bahaullah'ın Levhileri*, 4.

⁸³ Taherzadeh, *Hiz. Bahaullah'ın Zuhuru*, 1/4, 131.

⁸⁴ Taherzadeh, *Hiz. Bahaullah'ın Zuhuru*, 1/4, 25.

⁸⁵ Bahaullah, *Kurdunoğlu Risalesi*, 9-12.

⁸⁶ Bahaullah, *Kurdunoğlu Risalesi*, 14.

fazlaca dile getirilmekle birlikte, onun bunu sistematik bir şekilde peygamberliğin özelliği olarak takdim ettiği söylenemez. Bu, daha çok Şevki Efendi döneminde yapılmıştır.

Bahâullah, kendisine haksız muamele gösterildiği vurgulayarak, cinayet, hırsızlık gibi büyük suçlardan ceza almış insanlarla aynı hapiste tutulduğunu dile getirmekte ve bunu zulüm olarak tanımlamaktadır. Öte yandan, ayağına zincir bağlandığını, günlerce aç ve susuz bırakıldığını, yalınayak dolaştığını söyleyerek ona uygulanan zulmün şiddetini vurgulamakta, her türlü eziyete rağmen iddiasından vazgeçmeyişi de peygamberliğine delil olarak takdim etmektedir.⁸⁷

Şevki Efendi, Bahâullah'tan önceki peygamberlerinde dönemin siyasîler, ve dinîleri tarafından zulme maruz kaldıklarını söyleyerek bu durumun peygamber olmanın bir gereği olduğunu ifade etmektedir. O, Bahâullah'ın önce Bağdat'a, sonra Edirne'ye, en son ise Akka'ya sürülmesini Hz. Musa'nın Mısır'dan çıkışına, Hz. Muhammed'in ise Medine'ye hicretine benzeterek bu durumun peygamberlerin ortak özelliği olduğu yönündeki iddiasını müdellel hale getirmeye çalışmaktadır.⁸⁸ Kanaatimizce, Bahâullah'ın peygamberlik iddiası sebebiyle kötü muameleye maruz kalmış olması muhtemeldir. Fakat bu, süreç içerisinde onun peygamberliğine delil olarak kullanıldığı için, anlatılarda bazı abartıların ve menkıbevî tahkiyelerin oluşturulmuş olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

3.7. Sıdk ve Mucize

Bahâiliğin İslâm'la peygamberlik özelinde farklılaştığı hususların başında sıdk ve mucize gelmektedir. Zira Bahâilik, İslâm geleneğinin aksine, mucizeyi peygamberliğin sıdkına delil olarak kabul etmez. Bu durum, çoğu kez Bahâiliğin mucizeyi kabul etmediği olarak yorumlansa da gerçeği pek yansıtmamaktadır. Çünkü Bahâilik, mucize gibi tabiattaki nedenselliği bozan hadisenin vuku bulmasını mümkün görmekte, bu hususta nedenselliği vurgulayan felsefeden ayrılmaktadır. Bahâiliğe göre doğru olmayan; mucizenin kişinin peygamber olduğuna delalet ettiğinin düşünülmesidir.⁸⁹ Nitekim Bahâullah'tan mucize göstermesini isteyen Şîî ulemaya cevaben, mucize gösterebileceğini, fakat bunun peygamberliğin sıdkına delalet etmeyeceğini söylemektedir.

⁸⁷ Bahâullah, *Kurdunoğlu Risalesi*, 9-12.

⁸⁸ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüzyılı*, 13-16.

⁸⁹ Bahâullah, *İkan*, 143, Taherzadeh, 3/4, 52.

Bahâullah'a göre peygamberler tarihinde mucizeler vâkidir fakat onlar hiçbir zaman mucizeyi peygamberliklerinin sıdkına delil olarak göstermemişlerdir. Örneğin, Hz. Musa denizi ikiye ayırmış, Hz. İsa ölüleri diriltmiş, Hz. Muhammed ayı ikiye ayırmıştır fakat bunları peygamberlikleri doğrulansın diye değil, olağanüstü insanlar oldukları için yapmışlardır. Zira, sıradan insanlardan sıradan fiiller, olağanüstü insanlardan olağanüstü fiiller zuhur eder. Bahâullah'a göre peygamberin sıdkını gösteren şey esas olarak vahyedilen kitaplardır. Hem kitapların sıradan insanın yazamayacağı kadar kısa sürede yazılması hem de benzerinin getirilememesi konunun nirengi noktasıdır.⁹⁰

Her ne kadar peygamberliğin sıdkına delil olarak kutsal metinler öne sürülse de, bunun dışında, aklî ve naklî olarak tasnif edilmeye müsait diğer deliller de vardır. Örneğin peygamberi görünce sıradan insanların bayılması anlamına gelen cezbe,⁹¹ peygamberin ölümünden sonra başarıya ulaşması anlamına gelen saltanat⁹² aklî deliller olarak, misak terimiyle ifade edilen önceki kutsal metinlerin Bahâullah'ı müjdelemesi⁹³ ise naklî deliller olarak sunulmaya müsaittir.

3.8. İsmet

Bahâî kutsal metinlerinde ismet sıfatıyla ilgili bilgiler yok denecek kadar azdır. Bahâullah'ın eserlerinde sadece birkaç yerde yüzeysel değinmelere rastlamak mümkünse de, konuyla ilgili detaylı ve sistematik bilgi bulmak güçtür. Aynı durum, Abdûlbahâ için de geçerli olmakta, Bahâullah'ın yaptığı ayrımlara değinmekle yetinildiği görülmektedir. Kanaatimizce bunun sebebi Bahâullah'ın Şîî arka plana sahip olması ve esas muhatap kitlesinin Şîîler olmasıdır. Zira, önceki başlıklarda Şîîliğin ismet konusundaki hassasiyetine değinmiştik. Muhatap kitlesi ismet sıfatının peygamberdeki gerekliliği hususunda herhangi bir şüphe içerisinde olmadığı için bu konunun Bahâîler arasında da gündeme gelmemiş olması ve buna bağlı olarak kutsal metinlerde kendine yer bulamamış olması muhtemeldir.

Bahâullah bu konuda ketum sayılabilse de suskun değildir. O, ismet sıfatının peygamberlerde olduğunu ve bunun vazgeçilmez bir özellik olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber o, ismeti ikiye ayırarak peygamberlerde olan ve sıradan insanlarda olan korunmuşluktan bahsetmektedir. Buna göre ismet, *ismet-i mutlak* ve *ismet-i mukayyed*, bir başka isimlendirmeye *ismet-i kübra* ve

⁹⁰ Bahâullah, *Kelimât-ı Firdevsiyye*, 39.

⁹¹ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüzyılı*, 10.

⁹² Bâb, *Beyânü'l-Arabîyye*, V.1., B.1., Bahâullah, *İkan*, 68.

⁹³ Şevki Efendi, *Bahai Dininin 1. Yüzyılı*, 23.

ismet-i suğra olarak iki çeşittir. *İsmet-i mutlak* yahut *kübra* sadece peygamberlerde olup tüm günahlardan korunmuş olmayı ifade etmektedir. Öte yandan *ismet-i mukayyed* veya *suğra*, sıradan insanlarda da olabilmekte ve sadece cina-yet, şirk gibi büyük günahlardan korunmuş olma anlamına gelmektedir.⁹⁴ Burada Bahâullah'ın sıradan insanlardan kastı muhtemelen peygamber olmayan ama ona destek olan ve kendisine hayatını adayan Bahâiler olabileceği ifade edilmelidir.

Abdûlbaha da babasının yaptığı ayrımı benimsemekle birlikte ufak bir isim değişikliğine gitmektedir. Buna göre ismet, *ismet-i zâtî* ve *ismet-i sıfâtî* olarak ikiye ayrılır. Zâtî ismet sadece peygamberlerde olurken sıfâtî ismet kendisi gibi peygamber olmayanlarda da olabilir. Esasen buradaki fark, zâtî ismetin peygamberlerin zâtî, yani özel özelliği olmalarından kaynaklanır. Güneşin parlamaması yahut ateşin sıcak olmaması düşünülemediği gibi, peygamberin de ismet sıfatına sahip olamaması düşünülemez.⁹⁵

Sonuç itibarıyla Bahâilik'te ismet sıfatının varlığından rahatlıkla bahsedilebilir. Özellikle peygamberin özel özelliği olarak ismetin takdim edilişi, Bahâilik'le Şia arasında peygamberlik özelindeki en büyük ortaklıktır. Bu bağlamda, Bahâiliğin Şia'nın ismet konusundaki hassasiyetini büyük ölçüde miras aldığı ve devam ettirdiği ifade edilebilir.

3.9. Vahyin Devamlılığı

Bahâilik'le İslâm arasında peygamberlik özelinde en belirgin farkı yaratan ve çatışmalara sebebiyet veren konunun vahyin devamlılığı ilkesi olduğu izah-tan varestedir. Bahâiliğe göre peygamberliğin sona ermesi ve Allah'ın bir dönemden sonra insanlara vahiy göndermemesi mümkün değildir. Bunun temel sebebi; insanların daima gelişme göstermeleri ve buna bağlı olarak toplumun yeni ihtiyaçlarının yeni vahyin şeriatı tarafından karşılanması aklen gerekliliğidir. Bahâlik'ten sonra da peygamberler ve dinler gelecek ve bu durum son-suza kadar devam edecektir.⁹⁶

İlaveten Bahâiliğe göre İslâm da vahyin sona ereceğini ve Hz. Muham-med'in son peygamber oluşunu iddia etmemiştir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, Bahâullah'ın bunu bazı mezheplerde olduğu gibi nebi-resul ayırımından hareketle yapmıyor olmasıdır. O, Hz. Muhammed'den hatem olarak bahsetmekte fakat bunun son peygamber anlamına gelmediğini söylemektedir.

⁹⁴ Bahauallah, *Bahauallah'ın Levihleri*, 6.

⁹⁵ Abdûlbaha, *Bazı Sorulara Cevaplar*, 52.

⁹⁶ Bahauallah, *Bahauallah'ın Sesi*, 37.

Ona göre bu kelime, Hz. Adem'le Bâb arasındaki süreyi kapsamakta ve bu sürede gelmiş olan tüm peygamberler için geçerli olmaktadır. Öte yandan, peygamberlerin geliş sebeplerinin aynı olması, yani Allah'ın tekliğine yapılan vurgunun da hatem kelimesiyle ifade edildiğini, bu minvalde Hz. Adem'in Hz. Muhammed, Hz. Muhammed'in de Hz. Adem olduğunu söylemektedir. O, bu doğrultuda Hz. Muhammed'e atfen "ben Adem'im" sözünü delil olarak göstermektedir.⁹⁷

Bahâilik İslâm'ın Hz. Muhammed sonrasında tahrif edildiğini düşünmekte, bu sebeple hatm-i nübüvvet konusunda İslâm'la ters düşmediğini iddia etmektedir. Öte yandan hatm-i nübüvvetin peygamberliğin sona ermesi anlamına geldiğini savunan mezheplere göre Bahâilik bu konuda İslâm'la çelişmektedir ve bu iki din arasında temel tartışma noktasını oluşturmaktadır.

Sonuç

İslâm'da peygamberliğin özellikleri söz konusu olduğunda mezheplerin ciddî anlamda farklılık arz etmediği, büyük ölçüde ittifak içerisinde olduğu söylenebilir. Şia'nın hatm-i nübüvvet konusundaki görece esnekliği ve ismet konusundaki hassasiyeti bu konuda istisna olarak gösterilebilir. Öte yandan Şia'nın içinde tasavvufi öğelere sahip Şeyhiyye'nin hatm-i nübüvvet konusunda Şia ile aynı esnekliği paylaşmamakla birlikte diğer konularda hemfikir olması, Şeyhiyye'nin en azından peygamberlik konusunda Bahâiliği etkilemiş olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Bununla birlikte, Bahâiliğin kurucu ve öncü şahsiyetlerinin Şii arka planı dikkate alındığında, bilinçli olmamak şartıyla etkilenmeden bahsetmek mümkündür. İsmet konusundaki hassasiyet bunu gösteren örneklerden biridir.

Bahâilik büyük ölçüde kendine has peygamberlik görüşü inşa etmiştir denebilir. Fakat Bahâilik'teki peygamberlik inancını incelemekteki en büyük sorun, Bahâullah'ın hayatıyla ilgili oluşturulan teolojik tarih anlayışı ve menkıbevi anlatımlardır denebilir. Zira, onun ne zaman ve niçin peygamberlik iddiasında bulunduğu konusu Bahâiler tarafından tarafsızca yanıtlanmamakta, bu da kutsal olarak addedilen kitapların üsluplarındaki farklılıkları açıklamayı zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte, Bahâullah'ın peygamberlik iddiasına giden yolculuğunda kardeşi Subh-i Ezel ile olan mücadelesinin önemli etkisi olduğu gözden kaçırılmamalı, üslup farklılıkları bu doğrultuda anlaşılmalı çalışılmıştır.

⁹⁷ Bahâullah, *İkan*, 102, 104, 115.

Bahâilik İran ve Osmanlı devletleri sınırları içerisinde teşekkül ettiğinden, dinin ilk dönemiyle ilgili başta Bahâullah'ın peygamberlik iddiasına giden yolculuğu olmak üzere pek çok konu arşiv belgeleri ışığında aydınlatılmaya muhtaçtır. Bu, Bahâilerin teolojik iddialarını arşiv belgeleriyle mukayese ederek daha tarafsız sonuçlar elde etmemizi sağlayacaktır. Öte yandan, Bâbilîğin ve Ezelîliğin peygamberlik konusundaki görüşleri elyazma eserlerden hareketle tespit edilmeli ve Bahâîliğin görüşlerinin özgünlüğü bir de bu açıdan tahlil edilmelidir.

Kaynakça

- Abdulbaha. *Abdulbaha'nın Yazılarından Seçmeler*. (B.y.: Y.y., T.s.)
- _____. *İlahi Medeniyetin Sırrı*. (İstanbul: Bahai Basım Dağıtım, 2014.)
- _____. *Paris Konuşmalarından Seçmeler*. (İstanbul: Bahai Basım Dağıtım, 2019.)
- _____. *Sevgiden Birliğe*. (B.y.: Bahai Basım Dağıtım, T.s.)
- Ahsâî, Şeyh Ahmed. *Cevâmiu'l-Kelim*. (B.y.: Müessesetü'l-İhkâkî, 2011.)
- Alihuseynli, Alisa. *Bahailik'te Peygamberlik*. (Ankara: Eski Yeni, 2025.)
- Bâb, Mirza Ali Muhammed. *Beyân-ı Fârisî*. çev. A.L.M. Nicolas, (Paris: Librairie Paul Geunther, 1911.)
- _____. *Beyânü'l-Arabiyye*, Seyyid Abdürrezzak. *El-Bâbüyyûn ve'l-Bahâiyyûn fî Hâzirihim ve Mâzihim*. (Bağdat: Mektebetü Yekazetü'l-Arabiyye, 1983.)
- Bahau'llah. *Bahau'llah'ın Levihleri*. çev. Mecdi İnan. (İstanbul: Menteş Matbaacılık, 1994.)
- _____. *Cevahiru'l-Esrâr*. (İstanbul: Kurtiş Matbaacılık, 2007.)
- _____. *Kitâbu'l-Akdes*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı-Ramazan Şimşek. (e-Makâlât Mezhlep Araştırmaları III/2 2019: 7-144.)
- _____. *Kitâbu'l-İkan*. (İstanbul: Bahai Basım Dağıtım, T.s.)
- _____. *Kurdun Oğlu Risalesi*. çev. Mecdi İnan. (İstanbul: Bahai Eserleri Basım Dağıtım, 1976.)
- _____. *Saklı Sözler*. çev. Mecdi İnan. (İstanbul: Kurtiş Matbaacılık, 2009.)
- Danesh, Amelia L. "Some Reflections on the Different Meanings of the Word Bab". (Journal of Baha'i Studies 2/3 1990.,
- Mâtürîdî, Ebu'l-Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. (İstanbul: İrşad Kitap, T.s.)
- Fathezam, Huşmand. *Yeni Bahçe*. çev. Mehmet Niyazi. (Adana: Işık, 1995.)
- Fırlalı Ethem Ruhi. *Bâbilîk ve Bahâilik*. (Ankara: TDV Yayınları, 2020.)
- Hasenî, Seyyid Abdürrezzak. *El-Bâbüyyûn ve'l-Bahâiyyûn fî Hâzirihim ve Mâzihim*. (Bağdat: Mektebetü Yekazetü'l-Arabiyye, 1983.)
- Hillî, Mutahhar. *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*. (Kum: Dâru'l-Hicret, 1414.)
- _____. *Şerhu'l-Murâd fî Şerh-i Tecrîdî'l-İ'tikâd*. Kum: İntişârât Şükuri, 1372.
- İpek, Yasin. "Subh-i Ezel Mirza Yahya ve Ezelîler". Bilimnâme (2021, 43-78.)
- Kâdî, Abdülcebbar. *Şerhu Usûl-i Hamse*. çev. İlyas Çelebi. (İstanbul: TYEK, 2013.)
- Mirza Kazım Bâi. *Bab ve Babilâr*. çev. İsmayıl Umudlu. (Bakı: Hədəf, 2010.)
- Maceoin, Denis Martin. *The Messiah of Shiraz*, (Boston: Y.y., 2009.)
- Mahfûz, Hüseyin Ali. *Sîrettü Şeyh Ahmed el-Ahsâî*. (Mevkiu'l-Evhâd, T.s.)

- Murtaza, Şerif. *Ez-Zehîra*. (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1431.)
- Ölmez, Faruk. *Bahâilik'te Vahiy Algısı*. (Zonguldak: Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.)
- Rafati, Vahid. *The Development of Shayki Thought in Shi'i Islam*. (Los Angeles: University of California, Doktora Tezi, 1979.)
- Subhânî, Cafer. *Meâlimu'n-Nübüvve fî Kur'ani'l-Kerîm*. (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1984.)
- Şevki Efendi. *Bahai Dininin 1. Yüzyılı*. çev. Suna Bozkır. (İstanbul: Baha Basım Dağıtım, 2012.)
- Şeyh Mufid. *Nuketü'l-İ'tikâdiyye*. (Mehr: B.y., 1413.)
- Taherzadeh, Adib. *Hiz. Bahau'llah'ın Zuhuru*. çev. Süreyya Güler. (İstanbul: Baha Basım Dağıtım, T.s.)
- Teymur, Sümeyra. *Bahailik'te İnanç ve İbadet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Topaloğlu, Fatih. *Bâbîlik ve Bahâilik*. (Ankara: Nobel, 2023.)
- Türk, Gülsüm. *Türkiye'deki Yayınlarına Göre Bahailik*. (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.)
- Zarendi, Nebil. *Nebil Tarihi*. (İstanbul: Bahai Basım Dağıtım, 2001.)
- Zeynüddin, Abdürresûl. *Şeyh Ahmed el-Ahsâî*. (Beyrut: Müessesetü Târîhi'l-Arabî, 2008.)



Kutsal Mekânın Dijital Tezahürü: Metaverse Bağlamında Bir İnceleme *

Özge YILDIRIM

Yüksek Lisans Mezunu, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[ozge.yildirim27@gmail.com], Orcid ID: 0009-0003-3175-4323



Öz: Bu çalışma, dijitalleşmenin hız kazandığı günümüzde kutsalın mekânda görünürlük biçimlerinin nasıl yeniden değerlendirilebileceği sorusundan hareket etmektedir. Dijital teknolojilerin gündelik yaşama entegrasyonu, kutsal mekânın yalnızca fiziksel bir konuma bağlı olup olmadığını sorgulamaya açmakta ve bu kavrama ilişkin çerçevenin güncellenmesini gerekli kılmaktadır. Web teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte kutsal mekânla ilişkili ritüel, ibadete katılım, cemaat ve sembol gibi kavramlar sanal evrende görünür hâle gelmeye başlamıştır. Buna paralel olarak, kutsal mekânların sanal ziyarete açılması ve sanal gerçeklik (VR) teknolojileriyle deneyimlenebilir hale gelmesi, bu yeni boyutun en belirgin yansımalarıdır. Mekânsal temsile dair klasik yaklaşımları dijital bağlamda yeniden tartışmaya açan bu süreç, çalışmada özellikle metaverse tabanlı kutsal mekân örnekleri üzerinden sınırlandırılmış bir çerçevede ele alınmaktadır. Bu dönüşüm süreci, kutsalın dijital ortamlarda yeniden üretildiğini; söz konusu yeniden üretimin ise fiziksel kutsal mekânların yerini almadan, kutsalın tezahür ve anlamlandırma biçimlerine yeni bir boyut eklediğini göstermektedir. Dijitalleşen kutsal mekânın dönüşümünü daha iyi kavramak adına öncelikle kutsal, tezahür ve mekân olguları kavramsal bir çerçevede ele alınmış, ardından doküman incelemesiyle hem mevcut literatür hem de dijital platformlardaki örnekler değerlendirilmiştir. İncelemenin temel amacı, dijital mekânların kutsalı zayıflatan yapay bir alan olarak mı yoksa dijital dünyada kutsal deneyimini dönüştüren alternatif bir imkân olarak mı işlev gördüğünü değerlendirmektir. Bulgular, dijital kutsal mekânların hem imkânlar hem de sınırlılıklar içeren çok katmanlı bir yapı sunduğunu göstermektedir. Bu yapı, geleneksel mekân tasavvurunun yeniden düşünülmesini gerektirirken; aynı zamanda dijital dünyanın dini deneyimi dönüştüren sınırlarına ve potansiyellerine işaret etmektedir. Böylece çalışma, kutsal mekânın dijital çağdaki konumunu tartışmaya açarak ilgili literatüre güncel bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kutsal, Mekân, Tezahür, Sanal, Metaverse.

* Bu çalışma, Dr. Muhammet Mahmutoğlu danışmanlığında “Kutsal Mekân ve Teknolojideki Tezahürleri” (Gaziantep Üniversitesi: 2025) başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Giriş

Dijitalleşme süreciyle birlikte kutsal mekânlar, web teknolojileri ve özellikle metaverse uygulamaları aracılığıyla fiziksel sınırlarının ötesine taşınmaya başlamıştır. Bu dönüşüm, kutsalın yalnızca belirli coğrafi alanlara mı bağlı olduğu yoksa dijital ortamlarda da anlamlı biçimde tezahür edip edemeyeceği sorularını gündeme getirmektedir. Metaverse ortamlarında inşa edilen dijital kutsal mekânlar, kutsal deneyimi zayıflatan yapay alanlar mıdır; yoksa kutsalın tezahür ve anlamlandırılma biçimlerini dönüştüren yeni bir imkân alanı mı sunmaktadır? Bu çalışma, söz konusu soruya dinler tarihi perspektifinden yaklaşmayı amaçlamaktadır.

Literatürde dijital din, çevrim içi ritüeller ve sanal topluluklar üzerine yapılan çalışmalar giderek artmakla birlikte, kutsal mekânın metaverse bağlamında tezahürü meselesi henüz yeterince ele alınmamıştır. Mevcut çalışmalar çoğunlukla dijital dini pratiklere odaklanmaktadır. Buradan hareketle çalışma, kutsal mekân tartışmalarını metaverse bağlamında yeniden düşünmeye yönelik eleştirel bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Kutsal mekân ile metaverse arasındaki güncel ilişkiyi doğru anlamlandırabilmek için öncelikle kutsal, tezahür ve mekân kavramlarının anlaşılması gerekmektedir. Bu sebeple çalışmada kutsal, tezahür ve mekân kavramları arasındaki ilişki kavramsal çerçevede ele alınmaktadır. Ardından doküman incelemesi¹ yöntemiyle, platformlarda yer alan kutsal mekân örnekleri değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, ele alınacak ilk kavram kutsaldır.

Kutsal genel olarak inananlar için saygı uyandıran ve dokunulmaz olandır. Ömer Faruk Harman ile Dursun Arık'ın kutsal hakkındaki değerlendirmesini de incelediğimizde kutsal; tanrı tasavvurundan ritüellere, cemaatlerden doktrinlere kadar dini sistemi bir arada tutan bağlayıcı bir ilkeye işaret etmektedir.² Bu durumda kutsal, tıpkı bir örümcek ağının merkez noktası gibi, dinin temel unsurlarını birbirine bağlamaktadır.

Mircea Eliade için kutsal, kutsal olmayanın karşıtıdır.³ Simone Weil,

¹ Doküman incelemesi, araştırılması amaçlanan olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyal yahut film, video, fotoğraf gibi görsel malzemelerin incelenmesidir. Hasan Şimşek- Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2021), 189-190.

² Güncel Türkçe Sözlük. "Kutsal" (Erişim 21 Ekim 2023). Durmuş Arık, Kavram Atlası / Dinler Tarihi 1 (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 27.

³ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 22.

kutsalın özünü gayrişahsi olanda görmektedir. Weil'in yaklaşımında bilimde hakikat, sanatta güzellik kendi alanlarında aşkın değere sahiptir. Kutsal içinde aşkın olan ilke iyiliktir.⁴ Roger Caillois ise *Kutsal ve İnsan* adlı eserinde kutsalın belirli nesnelere, mekânlara, zamanlara ya da ritüellere geçici veya kalıcı olarak temas eden bir nitelik olduğunu savunmaktadır. Caillois'a göre kutsalın temas ettiği kişi ya da toplulukta ona atfedilen değer, doğuştan gelen bir özellik değil daha çok gizemli bir lütufla sonradan kazanılan özel itibara işaret etmektedir.⁵ Yapılan tanımlar birlikte değerlendirildiğinde kutsalın tek bir motife indirgenemeyecek kadar çok katmanlı olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, konunun kavramsal olarak anlaşılabilmesi için yalnızca kutsal kavramına odaklanmak yeterli değildir. Bu açıdan tezahür kavramı, kutsalın farklı bağlamlarda görünürlük kazanma biçimlerini açıklamak açısından çalışmaya önemli bir katkı sunmaktadır. Türk Dil Kurumu'na göre tezahür, “ortaya çıkma” ya da “belirti verme” anlamlarına gelmektedir.⁶ Günlük hayatta bir duygunun yüz ifadesine yansımaları, toplumsal dayanışmanın yardım davranışı şeklinde görünür olması bu anlamı somutlaştıran örnekler olarak verilebilir.

Eliade'ye göre kutsalın kendisine tezahür ettiği şey *hiyerofani* olarak görünür hale gelmektedir. Hiyerofani dünyaya ait olmayan bir şeyin bu dünyaya ait olan şeyler üzerinden kendisini göstermesidir. *Arkaik* insan dünyayı, ancak kutsalın tezahürü sayesinde anlamlandırmaktadır; kutsal mekân bu yüzden arkaik insan için evrenin merkezi, düzenin kurulduğu yer olarak kabul edilmektedir. *Arkaik* zihniyette ritüeller, kozmik düzeni yeniden kurma ve insanı “ilk zamana” yani tanrıların eylemlerinin gerçekleştiği mitik ana geri götürme işlevi taşımaktadır. Modern seküler insan ise görünürde kutsalı reddeder, fakat Eliade'ye göre bu reddediş tam bir kopuş değildir. Modern birey, bilinçli seviyede kutsalı sorgulasa bile davranışlarında, sembol kullanımında ve mekân algısında kutsalın izlerini taşımayı sürdürmektedir.⁷ Hiyerofaniler genellikle nesneler, mitler veya simgeler kullanılarak tezahür edebilmekte; ancak asla tamamen, doğrudan ve bütünüyle kendisini açığa çıkarmamaktadır.⁸ Ayrıca Eliade'ye göre kutsal, tarih boyunca tezahür ettiği için dinsel yaşamda

⁴ Simone Weil, *Kişi ve Kutsal*, çev. Orkun Elmacıgil (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020), 27-31.

⁵ Roger Caillois, *İnsan ve Kutsal*, çev. Haldun Bayrı (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2023), 22-23.

⁶ Güncel Türkçe Sözlük. “Tezahür” (Erişim 17 Mart 2024).

⁷ Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 24; Eliade, *Ebedi Dönüş*, 68; Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal-Dışı Dinin Doğası*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2023), 79-80; Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 189; Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 64.

⁸ Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 15; Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 52.

kesintisizliği söz konusudur. Fakat tezahürler arasında değer ve yoğunluk farklılıkları olduğu gerçeği gözden kaçırılmamalıdır.⁹

Tezahür kavramı kutsalın dünyaya dokunduğu noktayı işaret ederken, bu temasın açığa çıktığı yerlerden birisi mekândır: İnsanlar kutsalı anlamak, ona yaklaşmak veya onunla ilişki kurmak için mekânlar inşa etmiş, mekânları dönüştürmüş ya da belirli coğrafi alanları kutsallaştırmıştır. Bu çerçevede kutsalın tezahür ettiği alan olarak mekânın ne ifade ettiğini bilmek kutsal mekânın anlaşılması açısından önem taşımaktadır.

1. Kutsal Mekân

Mekân kavramı mimari bağlamda çoğu zaman duvarlarla çevrili bir yapı olarak düşünülse de bu tanım, mekânın bütün boyutlarını karşılamaya yetmemektedir. Mekânı anlamlandırmak için yalnızca fiziksel sınırlar değil, onu oluşturan farklı kategoriler de dikkate alınmalıdır. Bu çerçevede mekân, sınırlandırıcı unsurlarına göre yapay mekânlar (duvarlar, kolonlar gibi insan yapımı öğeler), doğal mekânlar (yeryüzü, gökyüzü, ağaçlar gibi doğanın kendisi) ve her iki unsurun birleştiği karma mekânlar (örneğin parklar) olarak sınıflandırılmaktadır.¹⁰ Kutsal mekân açısından bu tanımı Pavniler¹¹ örneği ile ele alabiliriz. Pavni topluluğunun inşa ettiği barınaklar, belirgin fiziksel sınırları nedeniyle yapay mekânı temsil eder. Bununla birlikte topluluğun yerin “anne”, göğün ise “baba” olduğuna dair inancı, doğayı kutsal bütünün ayrılmaz bir parçası hâline getirerek doğal mekân boyutunu da içine almaktadır. Pavniler’in barınaklarını yeri çevreleyecek ve göğü kuşatacak biçimde tasarlamaları ise bu iki boyutun birleştiği karma mekân anlayışını ortaya koymaktadır.

⁹ Mircea Eliade, *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*, çev. Cem Soydemir (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2023), 149.

¹⁰ İlhan Altan, “Mimarlıkta Mekân Kavramı”, *Psikoloji Çalışmaları* 19 (09 Kasım 2012), 78-79.

¹¹ Pavnilere göre; dünya, kendileri ve gökkube, Tirewihat tarafından yaratılmıştır. Aynı zamanda Pavnilere, Tirewihat tarafından yerin anneleri göğün babaları olduğu bilgisi verilmiştir. Barınaklarını yerin etrafını çevirecek ve gökyüzünü saracak şekilde yaparlarsa anne ve babayı kendileriyle beraber yaşamaya davet etmiş oldukları inancına sahiplerdi. Bu yüzden yaptıkları barınakları doğuya çevirirlerse Tirewihat şafak güneşiyle içeriye girebilirdi. Kışları ise toprak kulübenin yanında başka bir kubbeli bir terleme kulübesi yapılırdı. Bu onlar için ikinci bir mini evren sayılırdı. Kulübe, Pavniler’in maneviyat ve şifa amacıyla kullandıkları kutsal mekanlarıdır. Kulübenin içinde kullanılan ısıtılmış taşların ata *dedeler* olduğu söylenirdi onlara büyük saygı gösterirlerdi. Sıcak taşlar buhara batırılır çıkan buharın dedelerin nefesi olduğu inancına sahiplerdi.¹¹ Pavniler yaptıkları barınakların evrenin minyatür versiyonu olduğuna inanırlardı. Kolektif, *Dinler Kitabı / DK Büyük Fikirler Serisi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 46-47.

Kutsal mekânı anlamak, tek bir örnek üzerinden mümkün değildir; çünkü kutsal mekân, diğer mekânlardan temelde farklı bir bilinç hâli üretmektedir. Burhanettin Tatar'ın vurguladığı üzere bu fark, kutsalın insanda oluşturduğu yakınlık ve uzaklık deneyiminin eşzamanlı varlığıdır.¹² Bu yaklaşım çerçevesinde kutsal mekân, bir yandan bireye “evinde olma” hissi veren bir yakınlık kurarken diğer yandan kutsalın bilinmez ve aşkın niteliğini temsil eden bir mesafe duygusunu açığa çıkarmaktadır. Pavniler'in barınaklarını göğü ve yeri kuşatacak şekilde inşa etmesi de bu ikili yapıyı açığa çıkarmaktadır: Yapı, Tirewahat'a duyulan yakınlığın simgesiyken aynı zamanda tanrısal varlığın ulaşılmazlığını da içinde barındırmaktadır.

Yahudilikte erken dönem kutsal mekanları göz önüne alındığında Tanrı'ya ibadet etmek için belirli bir kutsal mekânın varlığı görülme de Hz. İbrahim¹³ ve Hz. Yakup¹⁴ dönemlerinde yoğun manevi tecrübelerin yaşandığı mekânlara sunak dikilme uygulamaları görülmüştür. Hz. Musa zamanında çöl hayatı sırasında Toplanma Çadırı mabet görevi görmüştür. Mabet kültürü Hz. Süleyman döneminde sabit bir yapı olarak ortaya çıkmıştır. Kudüs'te Hz. Süleyman tarafından yaklaşık MÖ 970 yılında inşa edilen mabet, Yahudi geleceğinde Beyt ha-Mikdaş olarak bilinmektedir.¹⁵ Kudüs'teki mabedin Milattan sonra 70 yılında Romalılar tarafından yıkılmasının ardından toplanma yeri anlamına gelen sinagoglar yaygınlık kazanmıştır.¹⁶

Hristiyanlar¹⁷ için kutsal mekân söz konusu olduğunda karşımıza kilise kurumu çıkmaktadır. Hristiyanlıkta kilise, cemaati ifade eden ve aynı zamanda kutsal mekânı belirten bir kavramdır. Bir kilisede ibadete yönelik üç ana birim bulunmaktadır: Kilisenin ana bölümüne geçmeden önce bu kısma girişi sağlayan narteks (giriş sahni, son cemaat yeri), esas ibadetin yapıldığı ana

¹² Burhanettin Tatar, “Kutsal Mekân: Fenomenolojik Bir Analiz”, *Milel ve Nihal* 14/2 (28 Aralık 2017), 21.

¹³ İbrâhim Kitâb-ı Mukaddes'te Terah'ın oğlu, İbrânîler'in atası, inananların babası ve Allah'ın dostu olarak takdim edilmektedir. Ömer Faruk Harman, “İbrahim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Şubat 2024), 267.

¹⁴ Yahudi inancına göre, Yakup İsrâil'in ataları olarak isimlendirilen üç kişiden (İshak ve İbrahim) birisidir. Ömer Faruk Harman, “Ya'küb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Şubat 2024), 274.

¹⁵ Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MilelNihal, 2021), 217.

¹⁶ Baki Adam, “Sinagog”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Şubat 2024), 222-223.

¹⁷ İnanç sistemi Yeni Ahit'te bulunmakta ve Tanrı'nın insanlığı günahından kurtarmak için İsa'yı yeryüzüne gönderdiği “İlahi Plan” öğretisine dayanmaktadır. İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi ve ardından Baba'nın yanına dönmesi Hristiyanlara göre insanlığın kurtuluş planının sembolüdür. Kürşat Demirci, “Hristiyanlık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Şubat 2024), 328.

mekân naos ve daima ibadet edenlerin yöneldiği doğuya bakan en kutsal bölüm apsis. Sunağın bulunduğu yer veya *kutsallar kutsalı* da denilen apsis kilisenin en kutsal kısmıdır ve buraya yalnızca din adamları girebilmektedir.¹⁸ Kutsal mekânları arasında, Roma'daki Petrus'un mezarı ile İspanya'da Santiago de Compostela'daki havarilerden Büyük Yakup'a atfedilen mezar en çok ziyaret edilen yerlerdir.¹⁹ Taş kaburgalar arasındaki boyut ve özenle işlenmiş vitraylardan katedrallerin içine süzülen ışık, cennete yeryüzünden bakışı temsil etmektedir.²⁰

İslam coğrafyasında kutsal mekân, camilerdir. Herkesin kolayca erişebilmesi için merkeze konumlandırılmasından dolayı cami bir şehrin kalbi gibi işlev görmektedir. İslam şehirlerinin bu niteliği tevhit inancı ve cemaate verilen önemin bir göstergesidir. Camiler ibadetlerin gerçekleştirildiği yerler olmasının yanı sıra eğitim faaliyetlerinin gerçekleştiği, büyük sivil toplantıların yapıldığı ve güncel meselelerin tartışıldığı yerlerdir.²¹ Bu duruma erken dönemde Mescid-i Nebevi örnek olarak verilebilir. Mescid-i Nebevi Müslümanların ibadetlerini gerçekleştirmelerinin yanında sohbetlerin yapıldığı, hukuki ve idari faaliyetlerin de yürütüldüğü çok işlevli bir yapıdır.²² Son olarak İslam'da her ne kadar cemaatle beraber camilerde namaz kılmak daha faziletli²³ görülse de ibadet belli bir mekânda gerçekleştirilmek üzere sınırlandırılmamış bütün yeryüzü secde edenler için mescit kabul edilmiştir.²⁴

Kutsal mekân kavramı ve bu tür yerlerin ziyareti tarih boyunca bütün inanç sistemlerinde var olmuştur. Kutsal mekânları ziyaretin sebebi o mekânın kutsiyetinden maddi, manevi ve ahlaki faydaları kazanmaktır. Müslümanların belirlenmiş zaman içinde Kâbe'yi²⁵ ziyaret etmesi ve belli bazı

¹⁸ Mehmet Aydın, "Kilise", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 08 Şubat 2024), 13.

¹⁹ Ömer Faruk Harman, "Hac", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Şubat 2024), 385.

²⁰ Çakıroğlu- Engin, "Mimariye Etkisi", 85-87.

²¹ İbrahim Sarıçam- Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 281-282.

²² İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 161.

²³ Ebu Hureyre (r.a)' dan Hz.Peygamber (s.a.v): "Kim sabah akşam mescide gider gelirse Allah, her gidiş gelişinde o kimse için cennette ikramını hazırlar." Abdullah Feyzi Kocaer (ed.), *Müttefekun Aleyh / Buhari ve Müslim'in İttifak Ettiği Hadisler* (Konya: Hüner Yayınevi, 2021), 187. "Namaz" 403. Buhari, Ezan:37. Muslim, Mesacid: 285.

²⁴ İbrahim H. Karşı, *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 37.

²⁵ İnsanlar arasında hacca ilân et ki gerek yaya olarak gerekse nice uzak yoldan gelen yorgun argın develer üzerinde kendilerine ait birtakım yararları yakından görmeleri, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine belli günlerde

dini görevleri yerine getirmesi bu duruma örnektir.

Örnekler bize göstermektedir ki kutsal mekânlar güçlü bir fiziksel boyuta sahip olmakla birlikte anlamlarını yalnızca maddi unsurlardan almamaktadır. Kutsal mekânda bulunan inanan, bu bağlamda kendi varoluşunu yeniden keşfetmektedir. Böylece kutsal mekân, fizikselliğin ötesinde inananın ruhuna hitap eden bir deneyim alanı hâline gelmektedir.

Fiziksel mekân ile dijital olan arasındaki etkileşimi anlamak bu noktada önemli bir rol oynamaktadır. Yuval Noah Harari'nin *Nexus* kitabında öznelararası gerçekliğin (para, tanrı vb.) fiziksel dünyayı etkilemesiyle bilgisayarlararası gerçekliğinde bilgisayar dışındaki evreni dünyayı etkileyebileceğine dair verdiği *Pokemon Go* oyunu örneğini bu kapsamda değerlendirebiliriz. *Pokemon Go* oyununda gerçek dünyada var olmayan sanal yaratıklar akıllı telefonlar aracılığıyla görünür hale gelmektedir. Böylece oyuncu bu yaratıkları yakalayabilmektedir.²⁶ Fiziksel olarak var olmayan unsurların dijital arayüzler aracılığıyla gerçeklik etkisi üretebilmesi, kutsal deneyimin de benzer biçimde dijital ortamlarda kendisini gösterebileceğini düşündürmektedir. Bu çerçevede dijital kutsal mekân kavramı, sabit bir mekân türünü tanımlamaktan ziyade, kutsal deneyimin dijital ortamda nasıl kurulduğunu anlamaya çalışmaktadır. Bu tür mekânlarda kutsallık, çevrim içi etkileşimler, sembolik temsiller ve sosyal medya üzerinden örgütlenen dijital inanç toplulukları şeklinde ortaya çıkmaktadır.

2. Kutsal Mekanla İlişkili Bazı Kavramlar ve Dijital Tezahürleri

Kutsal mekânla ilişkili ritüel, sembol ve cemaat kavramları, konunun özünü anlamak adına kritik öneme sahiptir. Dijital teknolojiler bugün bu kavramları yeniden şekillendirerek onlara farklı boyutlar yüklemektedir. Dolayısıyla içinde bulunulan süreç kavramların hem klasik hem de dijital dünyada kazandığı yeni boyutların tekrar gözden geçirilmesine kapı aralamaktadır.

2.1. Ritüel

İbadet; tapınma, belirli ritüellerin icrasını, bireyin kulluğunu ve yaşamını inancı doğrultusunda düzenlemesini ifade etmektedir.²⁷ Bu bağlamda kutsal mekânlar, ritüellerin bireysel ya da cemaatle yerine getirildiği, bedensel ve

Allah'ın ismini anmaları (kurban kesmeleri) için sana (Kâbe'ye) gelsinler. Artık ondan hem kendiniz yiyin hem de yoksula, fakire yedirin; sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve o eski evi tavaf etsinler. El-Hac 22/7-29.

²⁶ Yuval Noah Harari, *Nexus Taş Devri'nden Yapay Zekaya Bilgi Ağlarının Kısa Tarihi*, çev. Çiğdem Şentuğ (Kolektif Kitap, 2024), 265-266.

²⁷ Şinasi Gündüz (ed.), *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2022), 231.

mekânsal katılımın belirleyici olduğu alanlar olarak öne çıkmaktadır. Budizm’de hac pratiği bağlamında Bodh-Gaya örneğinde bu durum gözlemlenmektedir.

Bodh-Gaya, Buda’nın aydınlanmayı yaşadığına inanılan mekân olması sebebiyle Budistler için merkezi bir kutsal alan niteliği taşımaktadır. Burada bulunan Bodhi ağacı ve çevresine inşa edilen Maha-Bodhi Tapınağı etrafında gerçekleştirilen tavaf, secde ve meditasyon pratikleri²⁸ ritüelin kutsal mekânla kurduğu ilişkiyi görünür kılmaktadır. Bu uygulamalar, ritüelin yalnızca ruhsal değil bedensel ve mekânsal bir deneyim olarak da inşa edildiğini göstermektedir.

Ritüeller, çoğu zaman kutsal mekânda kullanılan belirli semboller ve maddi unsurlar aracılığıyla icra edilmektedir. Örneğin, Yahudilerin kutsal mekânı olan sinagoglara uygun kıyafetlerle ve başörtülü olarak girilmektedir. Başlı açık sinagoga girmek Tanrı’ya saygısızlık sayıldığı için erkekler “kipa” ismi verilen bir takke takarlarken kadınlar da baş örtüsü takmaktadırlar. Yahudiler günde üç defa ibadet etmektedirler. Ritüellerinin ana unsuru “Amida” adı verilen ayakta yapılan duadır. İbadette kullanılan malzemeler; dua kitabı Siddur; içerisinde Tevrat’tan bazı ayetlerin yazılı olduğu iki kutucuk ve deri kayıştan oluşan Tefilin; üzerinde Tevrat’tan yazılı dua şalı Tallit’tir.²⁹ Bu örnekler, kutsal pratiklerin fiziksel bağlamla olan güçlü ilişkisini teyit etmektedir.

Bununla birlikte dijitalleşme, ritüellerin bu fiziksel bağlamını dönüştürmeye başlamıştır. Çevrim içi ayinler, canlı yayınlı katılım sağlanan ibadetler ve sanal gerçeklik destekli ritüel deneyimleri, kutsal pratiklerin dijital mekânlarda yeniden üretilebildiğini göstermektedir. Örneğin, çevrim içi ritüellerin hızla popülerleşmesi, sanal hac uygulamaları veya Hinduizm’de puja ritüellerinin dijital destekle uygulanması, fiziksel ve dijital ortam arasındaki etkileşimi ortaya koymaktadır. Bu tür uygulamalarda bilgisayarın yeniden başlatılması, çevresinin temizlenmesi, adanmışlık müziği çalınması veya cihazın belirli bir konuma taşınması gibi ritüel adımlar,³⁰ ritüelin dijital mekânda da sembolik uygulamaları olduğunu ve belli bir düzen içinde icra edilebilirliğini göstermektedir.

²⁸ Ali İhsan Yitik, “Budizm”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, kitap editörü Kolektif, editör Baki Adam (Ankara: Grafiker Yayınları, 2023), 380.

²⁹ Enver Osman Kaan, *Geçmişten Günümüze Dinler ve Mezhepler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 57.

³⁰ Christopher Helland- Lisa Kienzel, “Ritüel”, çev. Derya Eren Cengiz, *Dijital Din Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak*, ed. Heidi A. Campbell- Ruth Tsuria (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 81-86.

2.2. Sembol

Semboller, dini ve din dışı bağlamlarda kullanılabilen çok katmanlı yapılardır. Dinler tarihi çerçevesinde incelendiğinde pek çok unsurun sembolik anlamlar yüklenerek kutsal alanın inşasında kullanıldığı görülmektedir. Dini sembollerin en belirgin özelliği, tezahür ettikleri nesneye kutsallık atfetmeleri ve ait oldukları dini geleneğin kimliğini yansıtmalarıdır. Sembollerini kuşatan bazı belirli özellikleri vardır. Bu özellikleri şöyle özetlemek mümkündür: Sembol, kendisi dışındaki bir hakikate işaret etmektedir. Buna karşın işaret ettiği hakikati tam olarak karşılayamamaktadır. Cemaatinin kabulü ile ortaya çıkmakta ve sürekli tekrarlanmasına rağmen etkisini yitirmemektedir. Semboller içinde bulunduğu kültürün izlerini taşımakla beraber içeriden ve dışarıdan bakanlar için farklı anlamlar üretebilmektedir.³¹

Dini semboller, kutsal mekânın inşasında ve anlamlandırılmasında kilit rol oynayan kavramlardır. Örneğin Yahudilikte, sinagoglarda Tevrat tomarlarının bulunduğu dolabın önünde yer alan ve “ner tamid” (ebedi ışık) olarak adlandırılan kandil, Mabetteki yedi kollu şamdanı, yani Menora’yı temsil etmektedir. Bu ışık, Tanrı buyruğunun³² bir göstergesi olarak ilahi varlığın sürekliliğini sembolize etmektedir.³³ Menora, günümüzde İsrail Devleti’nin resmi sembollerinden birisidir.³⁴ Benzer bir sembolik inşa Hristiyanlıkta da görülür; Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesini simgeleyen haç, en temel sembol olarak öne çıkar. Ancak bu sembol mezheplere göre farklılık göstermektedir. Katolik haçının alt ucu uzun, üst ucu kısadır. Ortodoks haçının bütün uçları eşittir.³⁵ Sonuç olarak haç, mezheplere göre farklı biçimler olsa da temel bir sembol olarak kutsal mekânın merkezinde yer almaktadır.

Dijital dönüşümle beraber dini semboller sadece mimari veya mekânsal alanlarda değil, dijital kültürün gündelik iletişim araçlarında da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Hristiyanlık, İslam, Caynizm, Yahudilik, Taoizm, Şintoizm, Budizm ve Hinduizm’e ait bazı dini semboller, sosyal medya kullanıcılarının dijital klavyelerinde yer alan emoji setleri içinde temsil edilmektedir.

Dijital oyunlar ise kutsalın dijital temsiline ilişkin bu süreci daha kapsamlı bir düzleme taşıyarak, kutsal ve oyun arasındaki ilişkiyi yeni bir boyuta

³¹ Sembollerin özellikleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hayreddin Kızıl, “Özellikleri Açısından Sembol”, *Şarkiyat* 10/4 (30 Aralık 2018), 1307-1320.

³² “Tanrı, “Işık olsun” diye buyurdu ve ışık oldu” Tekvin 1/3.

³³ Meral, Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik, 227.

³⁴ Dursun Ali Aykıt- Ali Osman Kurt, *Dinler Tarihi* (Ankara: Bilay (Bilimsel Araştırma Yayınları), 2019), 207.

³⁵ Aykıt- Kurt, *Dinler Tarihi*, 275.

taşımaktadır. Oyunların sunduğu geniş temsil alanı, kutsal kavramının mitolojik öğeler, dinsel anlatılar ve kutsal mekân temsilleri aracılığıyla dijital hikâye anlatımının bir parçası haline gelmesine imkân tanımaktadır.³⁶ Ancak bu temsil her zaman olumlu bir bağlamda gerçekleşmemektedir. Call Of Duty isimli oyun serilerinde teröristlerin olduğu bölgelerin genellikle İslam coğrafyalarını sembolize ettiği görülmektedir.³⁷

2.3. Cemaat

Genel anlamda her türlü dinsel topluluğu ifade etmektedir. Daha özel anlamda ise bir dine mensup bireylerin, ortak ibadet pratikleri ve dini yükümlülükler doğrultusunda kutsal mekânlarda ya da belirli bir lider etrafında toplanarak oluşturdukları toplumsal yapıyı tanımlamaktadır.³⁸ Bu bağlamda kutsal mekânlar, cemaatin hem dini kimliğinin inşa edildiği hem de ritüellerinin icra edildiği alanlar olarak öne çıkmaktadır. Kutsal mekân ile cemaat arasındaki bu ilişkiye örnek olarak Yahudilikteki Bar Mitzvah töreni verilebilir. Şabat günü ergenlik çağına gelen erkek çocuklar için sinagogda düzenlenen dine giriş töreninde cemaat bulunur.³⁹

Teknolojik gelişmelerle birlikte cemaatler dijital platformlar üzerinden çevrim içi de buluşmaktadır. Çevrim içi cemaat faaliyetlerinin temelinde de inanan cemaatleri bir araya getiren dini duygular ve Tanrı inancı bulunmaktadır. Bu bağlamda, Tanrı'nın her yerde olduğu kabul edilirse, kutsallığın sadece fiziksel mekânlarla sınırlı kalmayıp dijital alanları da kapsamı doğaldır. Sanal cemaatler, sosyal destek ve dini bilgi paylaşımı gibi işlevleriyle fiziksel cemaatlere benzer özellikler sergilemekte mekândan bağımsız ve süreklilik arz eden yapılar olarak şekillenmektedir. Ayrıca, sanal cemaatlerin kendine özgü kuralları bulunmaktadır. Uzun süre aktif olmayan üyelerin gruptan çıkarılması bu duruma örnek olarak verilebilir.⁴⁰

Sosyal medya platformları ve dini yayın platformları, çevrim içi cemaat-

³⁶ Merve Nur Özkan, *Dijital Oyunlarda Kutsal Sembolizmi ve Oyuncularına Yansımaları* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022), 42.

³⁷ Sercan Tırnovalı, *Dijital Oyunlar Üzerinden Karşı İstihbarat Toplama ve Bilgi Edinme: Assassin's Creed Örneği* (İstanbul Aydın Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 39.

³⁸ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 100.

³⁹ Mahmut Aydın, *Dinler Tarihi (Tarih, İnanç ve İbadet)* (İstanbul: Ensar, 2021), 377.

⁴⁰ Haldun Narmanlıoğlu, "Sanal Cemaatte Çevrim içi İbadet", *Dijitalleşen Din Medya ve Din 2*, ed. Mete Çamdereli vd. (Köprü Kitap, 2015), 86-91; Tim Hutchings, "Cemaat: Yamaçta Dingince Durmak: İngiliz Kuveykurlarıyla Çevrim içi Alanda İbadet", çev. Ömer Faruk Cengiz, *Dijital Din Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak*, ed. Heidi A. Campbell- Ruth Tsuria (İstanbul: İz Yayıncılık, 2023), 321.

lerin hem iletişim kurduğu hem de kolektif dini kimliği yeniden ürettiği alanlar haline gelmektedir.⁴¹ Böylece kutsal mekânın topluluk oluşturma işlevi, dijital ortamlarda sürekli ve mekândan bağımsız bir yapıya dönüşmektedir. Aynı dönüşüm ritüeller için de geçerlidir. Geleneksel mekânlarda yürütülen ibadet ve dua pratikleri, dijital platformların 7/24 erişilebilirliğiyle birlikte çevrim içi bir boyut kazanmıştır.⁴² Örneğin, Kudüs’e gidemeyen Yahudilerin çevrim içi olarak dua notu göndermekte ve bu notlar internet sitesi görevlileri tarafından Batı Duvarı’nın taşları arasına yerleştirilmektedir.⁴³

Bu dijitalleşme sürecinin daha ileri bir aşaması ise metaverse olarak karşımıza çıkmaktadır. Metaverse, fiziksel dünyanın dijital bir yansıması olarak işleyen, üç boyutlu ve etkileşimli bir sanal evren kurma çabası olarak tanımlanabilir. Bu evrende kullanıcılar, artırılmış ve sanal gerçeklik teknolojilerinin sunduğu imkânlarla avatarlar üzerinden varlık göstermekte ve kimliklerini yeniden kurgulayıp sosyalleşme biçimlerini fiziksel dünyanın sınırlarından bağımsız şekilde tasarlayabilmektedir.⁴⁴

3. Metaverse Bağlamında Kutsal Mekân

Metaverse, kökeni ilk kez Neal Stephenson’ın *Snow Crash* (1992) adlı romanında kullanılan bir kavrama dayanan ve günümüzde dijital teknolojilerin gelişimiyle teorik bir kurgudan uygulamaya dönüşen çok katmanlı sanal evrenler bütününe ifade etmektedir. Artırılmış gerçeklik ve sanal gerçeklik (VR) teknolojilerinin birleşimiyle şekillenen Metaverse, kullanıcıların üç boyutlu dijital ortamlarda avatarlar aracılığıyla etkileşim kurabildiği, süreklilik arz eden bir dijital yaşam alanı sunmaktadır. “Meta” ve “universe” kavramlarının birleşiminden türeyen bu kavram fiziksel dünyanın sınırlarını aşan yeni bir deneyim alanı olarak; çalışma, eğitim, sosyal etkileşim, alışveriş ve kültürel faaliyetlerin eşzamanlı biçimde gerçekleştirilebildiği bütüncül bir sanal ekosistem olarak tanımlanmaktadır.⁴⁵ Bu bağlamda metaverse; mekân, beden

⁴¹ Campbell- Sheldon, “Cemaat”, 130.

⁴² Helland- Kienzel, “Ritüel”, 86.

⁴³ Mehmet Haberli, Sanal Din Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 113-114.

⁴⁴ Muhammed Yamaç, “Metaverse’te Dinî ve Toplumsal Tezahürler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (31 Mart 2023), 35.

⁴⁵ Gamze Özcan, “İşletmeler Bağlamında Metaverse: Swot Analizi ile Durum Değerlendirmesi”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/4 (24 Ekim 2024), 1591; Durmuş Koçak, “Web 1,0’dan Web 3,0’a Metaverse’ün Gelişimi ve Sunduğu Fırsatlar”, *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 7/2 (01 Mayıs 2023), 99-100; Achraf Othman vd., “Accessible Metaverse: A Theoretical Framework for Accessibility and Inclusion in the Metaverse”, *Multimodal Technologies and Interaction* 8/3 (Mart 2024), 2.

ve zaman algılarının yeniden yapılandırıldığı, fiziksel mekânın sınırlayıcı koşullarını aşan yeni bir deneyim alanı sunmaktadır.

Dinler tarihi boyunca iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, dinin aktarılış ve yaşanış biçimlerini dönüştürmüştür. Matbaa ve kitle iletişim araçlarıyla şekillenen bu süreç, günümüzde metaverse ortamlarıyla yeni bir evreye taşınmaktadır.⁴⁶ Sanal gerçeklik teknolojileri, kutsal mekânların dijital ortamlarda yeniden inşa edilmesine imkân tanıyarak bireylerin fiziksel olarak bir araya gelmeksizin sanal cemaatler oluşturmalarını, ritüellere katılmasını ve dini sembollerle etkileşim kurmasını mümkün kılmaktadır. Bu durum, kutsal mekânın dijital bağlamda nasıl anlamlandırıldığı sorusunu da gündeme getirmektedir.

Bu bağlamda, sanal gerçeklik temelli dini topluluklar dikkat çekici örnekler sunmaktadır. VR Church ve EvolVR, sanal gerçeklik (VR) teknolojilerinin sunduğu imkânlar aracılığıyla yeni nesil dini deneyim ve manevi rehberlik biçimlerinin ortaya çıktığı platformlar arasında yer almaktadır. VR Church, 2016 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde DJ Soto adlı bir papaz tarafından kurulmuştur. Bu platformda üç boyutlu grafiklerle kutsal metinler görselleştirilmekte, ayinler düzenlenmekte ve katılımcılar, sanal ortamda manevi bir topluluk oluşturabilmektedir. VR Church, fiziki bir kilisenin yerine geçmeyi hedeflemekten, dijital katılımın kolaylığı sayesinde geniş bir kitleye ulaşmayı başarmıştır. EvolVR, dini meditasyon odaklı bir platformdur. AltSpaceVR gibi metaverse platformları üzerinde düzenli olarak VR meditasyon, yoga, grup toplantıları ve kitap kulüpleri sunmaktadır. EvolVR'un kurucusu Jeremy Nickel, zaman ve mekân sınırlarının ortadan kalktığını vurgulayarak katılımcılara sınırsız bir manevi deneyim alanı vaat etmektedir.⁴⁷ Bununla birlikte, metaverse platformlarının merkezi sunuculara ve şirket kararlarına bağımlı yapısı, bu sınırsız kutsal mekânların kalıcılığını tartışmaya açmaktadır.

Başka bir örnek olarak Faith Resource Hub verilebilir. Bu platform, farklı inanç topluluklarına sanal ortamda etkileşim ve deneyim fırsatı sunmaktadır. Katılımcılar, sanal gerçeklik ortamında dini etkinliklere katılabilmektedirler.⁴⁸ Vr MMo Church, sanal gerçeklik (VR) ve 2D çevrimiçi rol yapma oyunları kapsamında dini topluluklar oluşturmayı amaçlayan bir girişimdir.

⁴⁶ Nur Kuban Torun- Tolga Torun, "Metaverse ve Din Kavramlarının Sosyal Medya Madenciliği Yolu ile İncelenmesi", *Alanya Akademik Bakış* 6/2 (31 Mayıs 2022), 2515.

⁴⁷ Yamaç, "Metaverse'te Dinî ve Toplumsal Tezahürler", 43-47.

⁴⁸ "Faith Resource Hub" (Erişim 21 Ocak 2025).

İnternet sitesi, kullanıcıların sanal bir düzlemde dini hizmetlere katılmalarına imkân sağlamayı hedeflemektedir. Özellikle VR MMO Church’ün “Tanrı’nın metaversedeki tüm avatarları sevdiğine inanıyoruz” ifadesi⁴⁹ avatarın temsil ettiği dijital beden ve avatar tabanlı cemaat yapısının dini anlam ve sorumluluklarla nasıl ilişkilendirileceği sorusunu gündeme taşımaktadır. Bu soruyla alakalı Tolga Torun’un metaverse ve tekno-dindarlık üzerine yaptığı görüşmede ele alınan metaverse ortamlarında açılan kiliseler, avatar temelli misyonerlik faaliyetleri ve sanal ibadet deneyimleri, dini pratiklerin mekân ve beden üzerinden nasıl yeniden tanımlandığını görünür kılmaktadır. Bu yeni yapı ibadetin geçerliliği, helal haram sınırlarının dijital ortamlarda nasıl uygulanacağı ve avatarın temsil ettiği bedenin dini hükümlere tabi olup olmadığı gibi temel soruları gündeme taşımaktadır. Dijital kimliğin inançla uyumlandırılma arzusu da bu bağlamda belirginleşmekte Müslüman kadın kullanıcıların başörtülü avatar tasarlama talepleri, bireyin inancını dijital dünyada da görünür kılma isteğini ortaya koymaktadır.⁵⁰ Bununla birlikte, kutsal mekânlara fiziksel erişimin mümkün olmadığı durumlarda bu mekânların sanal temsiller aracılığıyla deneyimlenebilmesi, tarihsel ve kutsal anlatıların mekânsal ve zamansal sınırların ötesine taşınmasını mümkün kılmakta; din eğitimi bağlamında bilişsel, duyuşsal ve psikomotor öğrenme alanlarını eş zamanlı olarak harekete geçirebilecek yeni imkânlar sunmaktadır. Öte yandan, dini otorite ve denetim mekanizmalarının belirsizliği, avatar temsiline dayalı dini deneyimlerin meşruiyetini ve anlam üretme kapasitesini tartışmalı hâle getirmektedir. Dijital ortamlarda dini sembol, dil ve ritüellerin içerik ve bağlamdan kopararak sunulması, kutsalın indirgenmesi riskini beraberinde getirmektedir. Ayrıca posthümanizm ve transhümanizm gibi yaklaşımlar çerçevesinde insanın biyolojik ve ontolojik yapısına yönelik müdahalelerle şekillenen yeni insan tasarımları, özgürlük, sorumluluk ve insan olmanın mahiyeti gibi temel teolojik meselelerin yeniden ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.⁵¹ Metaverse örnekleri, kutsal mekânın dijital ortamlarda deneyim temelli biçimlerde yeniden kurulabildiğini göstermektedir. Bu bağlamda dijital kutsal mekânlardaki ritüel, cemaat ve sembol kavramlarının da yeniden tanımlanması gereken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁴⁹ “Vr Mmo Church in the Metaverse”, *Vr Mmo Church* (Erişim 21 Ocak 2025).

⁵⁰ Tolga Torun, “Metaverse ve Tekno Dindarlık”, <https://www.islamvemedya.com> (Erişim 21 Ocak 2025). Yamaç, “Metaverse’te Dinî ve Toplumsal Tezahürler”, 52-53.

⁵¹ Saadetin Özdemir- Ahmet Yusuf Gıynaş, “Metaverse ve Din Eğitimi”, *Turkish Academic Research Review* 7/4 (29 Aralık 2022), 1104-1105; Mustafa Yıldız, “Metaverse ve Metafizik”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/4 (31 Aralık 2023), 654; Yamaç, “Metaverse’te Dinî ve Toplumsal Tezahürler”, 53.

Sonuç

Dijital teknolojilerin gelişmesiyle birlikte kutsalın mekânda görünürlük biçimlerinin nasıl ele alınabileceği sorusu, güncel din araştırmalarında giderek daha fazla önem kazanmaktadır. Metaverse ortamlarında ortaya çıkan kutsal mekân deneyimleri, ritüel, cemaat ve sembolik anlam gibi unsurların kutsal mekânla kurduğu ilişkiyi yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Fiziksel kutsal mekânlarda bedensel katılım, mekânda bulunma hâli ve cemaatle eş-zamanlılık üzerinden kurulan ritüel deneyiminin, dijital ortamlarda simülasyon yoluyla yeniden üretildiği görülmektedir. Bu durum kutsal mekânın dijital bağlamda nasıl anlamlandırılacağına ilişkin yeni soruların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

Metaversede oluşturulan kutsal mekânlar coğrafi ve fiziksel sınırları aşarak dijital ritüeller aracılığıyla erişilebilirlik açısından önemli imkânlar sunmakla birlikte, avatar temelli katılımın ritüelin geçerliliği ve içselleştirilmesi üzerindeki etkileriyle tartışmalı bir alan oluşturmaktadır. Ritüelin izlenen ya da simüle edilen bir forma indirgenmesi, kutsal deneyimin sürekliliği ve derinliği açısından belirli sınırlılıkları da beraberinde getirmektedir. Benzer biçimde, metaverse ortamlarında oluşan dijital cemaatler, fiziksel kutsal mekânlara dayalı kalıcı birlikteliklerden ziyade ağ temelli ve çoğu zaman geçici topluluklar üretmektedir. Bu durum geleneksel cemaat anlayışının süreklilik ve yüz yüzelik gibi unsurlarında değişimler başlatmaktadır. Bu bağlamda çalışma, metaversedeki dijital kutsal mekânların, fiziksel ibadethanelerin yerini almaktan ziyade kutsallık algısına yeni bir boyut kazandırdığını ortaya koymaktadır. Dijital evrende inşa edilen bu alanlar, ne tamamen geleneksel kutsal mekânların bir devamı ne de bütünüyle bir kopuş olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, dijitalleşen kutsalın beraberinde getirdiği sosyolojik ve teolojik problemler de göz ardı edilmemelidir. Çevrim içi dini otoritenin mümkünatı, bilginin doğruluğu ve mahremiyet gibi meseleler bu konudaki disiplinler arası çalışmaların artmasını gerektirmektedir. Ayrıca, avatar aracılığıyla deneyimlenen ritüellerin teolojik karşılığını ve sanal cemaatlerin kalıcı bir dini aidiyet üretip üretemeyeceği gibi sorunların incelenmesi, gelecekteki araştırmalar için önem kazanmaktadır. Zira kutsalın dijital inşası, yalnızca mekânsal bir teknolojik taşınma/aşınma değil insanlığın dijital çağdaki mana arayışının ta kendisidir.

Kaynakça

- Adam, Baki. “Sinagog”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sinagog>
- Altan, İlhan. “Mimarlıkta Mekân Kavramı”. *Psikoloji Çalışmaları* 19 (09 Kasım 2012), 75-88.
- Arik, Durmuş. *Kavram Atlası / Dinler Tarihi 1*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.
- Aydın, Mahmut. *Dinler Tarihi (Tarih, İnanç ve İbadet)*. İstanbul: Ensar, 2. Basım, 2021.
- _____. “Kilise”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kilise>
- Aykıt, Dursun Ali- Kurt, Ali Osman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Bilay (bilimsel Araştırma Yayınları), 2019.
- Caillois, Roger. *İnsan ve Kutsal*. çev. Haldun Bayrı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2023.
- Campbell, Heidi A.- Sheldon, Zachary. “Cemaat”. çev. Derya Eren Cengiz. *Dijital Din Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak*. ed. Heidi A. Campbell- Ruth Tsuria. 125/151. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2023.
- Çakıroğlu, Birgül- Engin, Nihan. “Dini İnanışların Mimariye Etkisi”. *Dini Araştırmalar* 17/44 (16-06-2014) (16 Haziran 2014), 67-92. <https://doi.org/10.15745/da.15517>
- Demirci, Kürşat. “Hristiyanlık”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hiristiyanlik>
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 5. Basım, 2017.
- _____. *Ebedi Dönüş Miti*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- _____. *Kutsal ve Kutsal-Dışı Dinin Doğası*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2023.
- _____. *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 3. Basım, 2023.
- Gündüz, Şinasi (ed.). *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2022.
- Haberli, Mehmet. *Sanal Din Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din*. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Harari, Yuval Noah. *Nexus Taş Devri'nden Yapay Zekaya Bilgi Ağlarının Kısa Tarihi*. çev. Çiğdem Şentuğ. Kolektif Kitap, 2024.
- Harman, Ömer Faruk. “Hac”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hac>
- _____. “İbrahim”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim--peygamber>
- _____. “Ya'küb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 08 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yakub>
- Helland, Christopher- Kienzel, Lisa. “Ritüel”. çev. Derya Eren Cengiz. *Dijital Din Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak*. ed. Heidi A. Campbell- Ruth Tsuria. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2023.

- Hutchings, Tim. “Cemaat: Yamaçta Dingince Durmak: İngiliz Kuveykırlarıyla Çevrim içi Alanda İbadet”. çev. Ömer Faruk Cengiz. *Dijital Din Dijital Medyada Dinî Pratikleri Anlamak*. ed. Heidi A. Campbell- Ruth Tsuria. 313-343. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2023.
- Kaan, Enver Osman. *Geçmişten Günümüze Dinler ve Mezhepler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2022.
- Karşlı, İbrahim H. *Kutsal Kitaplara Göre Din Adamı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Kızıl, Hayreddin. “Özellikleri Açısından Sembol”. *Şarkiat* 10/4 (30 Aralık 2018), 1306-1327. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.445411>
- Kocaer, Abdullah Feyzi (ed.). *Müttefekun Aleyh / Buhari ve Müslim'in İttifak Ettiği Hadisler*. Konya: Hüner Yayınevi, 2021.
- Koçak, Durmuş. “Web 1,0'dan Web 3,0'a Metaverse'ün Gelişimi ve Sunduğu Fırsatlar”. *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 7/2 (01 Mayıs 2023), 97-113.
- Kolektif. *Dinler Kitabı / DK Büyük Fikirler Serisi*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2019.
- “Kutsal Kitap”. Erişim 28 Ocak 2024. <https://www.kutsalkitap.org/online-tevrat-okul>
- “Kutsal Kitap”. Erişim 28 Ocak 2024. <https://www.kutsalkitap.org/online-incil-okul>
- “Kur'an Yolu”. Erişim 29 Ocak 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MiletNihal, 2. Basım, 2021.
- Narmanlıoğlu, Haldun. “Sanal Cemaatte Çevrim İçi İbadet”. *Dijitalleşen Din Medya ve Din* 2. ed. Mete Çamdereli vd. 69-108. Köprü Kitap, Bağcılar/İstanbul., 2015.
- Othman, Achraf vd. “Accessible Metaverse: A Theoretical Framework for Accessibility and Inclusion in the Metaverse”. *Multimodal Technologies and Interaction* 8/3 (Mart 2024), 21. <https://doi.org/10.3390/mti8030021>
- Özcan, Gamze. “İşletmeler Bağlamında Metaverse: Swot Analizi İle Durum Değerlendirmesi”. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/4 (24 Ekim 2024), 1587-1612. <https://doi.org/10.21547/jss.1376122>
- Özdemir, Saadettin- Gıynaş, Ahmet Yusuf. “Metaverse ve Din Eğitimi”. *Turkish Academic Research Review* 7/4 (29 Aralık 2022), 1080-1112. <https://doi.org/10.30622/tarr.1197733>
- Özkan, Merve Nur. *Dijital Oyunlarda Kutsal Sembolizmi ve Oyuncularına Yansımaları*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2022.
- Sarıçam, İbrahim. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Sarıçam, İbrahim- Erşahin, Seyfettin. *İslam Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 14. Basım, 2019.
- Şimşek, Hasan- Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 12. Basım, 2021.
- Tatar, Burhanettin. “Kutsal Mekân: Fenomenolojik Bir Analiz”. *Milet ve Nihal* 14/2

- (28 Aralık 2017), 8-22. <https://doi.org/10.17131/milel.377607>
- Tırnovalı, Sercan. *Dijital Oyunlar Üzerinden Karşı İstihbarat Toplama ve Bilgi Edinme: Assassin's Creed Örneği*. İstanbul Aydın Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Torun, Nur Kuban - Torun, Tolga. "Metaverse ve Din Kavramlarının Sosyal Medya Madenciliği Yolu ile İncelenmesi". *Alanya Akademik Bakış* 6/2 (31 Mayıs 2022), 2511-2526. <https://doi.org/10.29023/alanyaakademik.1099247>
- Torun, Tolga. "Metaverse ve Tekno Dindarlık". <https://www.islamvemedya.com>. Erişim 21 Ocak 2025. <https://www.islamvemedya.com/metaverse-ve-teknodindarlik/937/>
- Weil, Simone. *Kişi ve Kutsal*. çev. Orkun Elmacıgil. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.
- Yamaç, Muhammed. "Metaverse'te Dinî ve Toplumsal Tezahürler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (31 Mart 2023), 29-57. <https://doi.org/10.33415/daad.1210422>
- Yıldız, Mustafa. "Metaverse ve Metafizik". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7/4 (31 Aralık 2023), 646-662. <https://doi.org/10.32711/tiad.1284620>
- Yitik, Ali İhsan. "Budizm". *Dinler Tarihi El Kitabı*. kitap editörü Kolektif, editör Baki Adam. Ankara: Grafiker Yayınları, 9. Basım, 2023.
- "Faith Resource Hub". Erişim 21 Ocak 2025. <https://faith.facebook.com/>
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 17 Mart 2024. <https://sozluk.gov.tr>
- Vr Mmo Church. "Vr Mmo Church in the Metaverse". Erişim 21 Ocak 2025. <https://www.vrchurch.org/finalfantasy14>



Yeni Dini Hareketlerde Şıfa Uygulamalarının Vardığı Boyutlar:

El Niño Fidencio Örneği*

Rumeysa ŞENTÜRK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

[rumeysa_senturk23@erdogan.edu.tr], Orcid ID: 0009-0006-3588-3837



Öz: İnsanoğlu tarih boyunca hem bedensel hem de ruhsal olarak şıfa arayışı içinde olmuş ve bu arayış, farklı inanç ve kültürlerde çeşitli biçimlerde kendini göstermiştir. Coğrafya, kültür ve inançlara göre şıfa uygulamaları değışiklik gösterse de şıfanın kutsal ile ilişkilendirilmesinin benzerlik gösterdiği söylenebilir. Nitekim bu durum Yeni Dini Hareketler (YDH) olarak isimlendirilen modern oluşumlar açısından da geçerlidir. Hangi coğrafyada ortaya çıkarsa çıksın, sayıları on binlerle ifade edilen YDH’lerin çoğunda fiziksel ve ruhsal şıfa uygulamalarına geniş yer verildiği görölmektedir. Bu hareketler, ruhsaldan fiziksele uzanan geniş yelpazede şıfa uygulamaları sunmakta; bazıları hiçbir araç kullanmadan bazıları ise sıra dışı araç ve yöntemlerle insanlara şıfa dağıttığını iddia etmektedir. Şıfa dağıtma vaatleri ve uygulamaları, söz konusu hareketlerin taraftar toplamasında da önemli bir paya sahiptir. Günümüzde bireylerin manevi arayışlarının artması ve alternatif şıfa yöntemlerine yönelmesiyle birlikte bu tür hareketlerin yükselişe geçtikleri ve etkilerini giderek artırdıkları bir vakiadır. Nitekim bu çalışmadaki amaç, modern insanların şıfa beklentileri doğrultusunda girdikleri arayışların onları nasıl YDH’lere yönelttiğini ve bu hareketlerde hangi tür şıfa uygulamalarıyla karşılaştıklarını ortaya koymaktır. Bu bağlamda çok sayıda harekete örnek olarak atıfta bulunmak mümkündür. 1898’de Meksika’nın Espinazo şehrinde José Jesús Fidencio Constantino Sıntora tarafından kurulan El Niño Fidencio hareketi bunlar içerisinde öne çıkanlardan biridir. Hareket, liderinin sıra dışı şıfa uygulamalarıyla dikkat çekmektedir. Bitkisel tedavilerin yanı sıra hastaları bazen vahşi hayvanlarla korkutarak, bazen de bahçesindeki salıncakta onlarla birlikte sallanarak tedavi etmeye çalışmıştır. Ayrıca bazı hastalar üzerinde yalnızca bir cam kırığı kullanarak anestezişiz ameliyatlar yapması da dikkate değerdir. Bildiride öncelikle El Niño Fidencio hareketinin tarihsel serüveni ve karizmatik lideri hakkında bilgi verecek ardından şıfa uygulamaları ve

* Bu çalışma, Prof. Dr. Süleyman Turan danışmanlığında yürütölmekte olan “Yeni Dini Hareketlerde Şıfa Uygulamaları” (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi) başlıklı devam eden yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

bunların insanlar üzerindeki etkilerine işaret etmeye çalışacağız. Bu bağlamda, hareketin tarihsel gelişim süreci tarihsel yöntem çerçevesinde ele alınacak; şifa uygulamaları betimleyici bir yaklaşımla incelenecek ve bu uygulamaların bireyler üzerindeki deneyimsel boyutlarını ortaya koymak amacıyla fenomenolojik yaklaşımdan yararlanılacaktır. Böylece hem bu hareketin hem de modern dönemde şifa iddialarıyla öne çıkan benzer dinî oluşumların bireyleri cezbetme mekanizmalarının daha kapsamlı biçimde anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktayız. Her ne kadar El Niño Fidencio hareketi Meksika’da ortaya çıkmış olsa da benzer uygulamalara sahip oluşumlara Türkiye’de de rastlamak mümkündür. Ülkemizde farklı kesimlerden bireylerin çeşitli manevi hareketlere yöneldiğine kitle iletişim araçları aracılığıyla sıklıkla tanık olmaktadır. Bu bağlamda, çalışmada El Niño Fidencio hareketi örnek olarak ele alınmış olsa da söz konusu hareketin Türkiye’deki benzer oluşumlar ve bu tür hareketlere yönelen insanlar hakkında önemli ipuçları sunacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Yeni Dini Hareketler, Şifa Uygulamaları, El Niño Fidencio, Karizmatik Lider, Taraftar Toplama.

Giriş

İnsan, varoluşundan bugüne kadar hastalık ve acı ile karşı karşıya kalmış ve buna paralel olarak hep şifa arayışında olmuştur. Bu süreçte dinî gelenekler ve tıbbi yaklaşımlar, bireyin yaşadığı sıkıntıları anlamlandırmasına ve gidermesine yönelik çeşitli çözüm yolları geliştirmiştir.¹ Bu çerçevede hastalık ve tedaviyle ilgilenmeyen bir toplum düşünülemez. Bu nedenle şifa, insan yaşamının en eski ve en temel gerçekliklerinden biri olarak değerlendirilebilir. İlk toplumlarda dahi, şifalı olduğuna inanılan yiyecek, bitki ya da uygulamalara önem atfedildiği bilinmektedir. Şifa bulma umudu insanların bunlara başvurmalarına ve hatta alışılmadık, gizli ya da sınırlı yöntemlere bile yönelmesine neden olmuştur.² Tarihsel veriler incelendiğinde, hastalıkların nedenlerine ilişkin açıklamaların pek çok kültürde büyük ölçüde dinî ve doğaüstü bir çerçevede ele alındığı görülmektedir.³ Bu açıklamalar biçimsel olarak çeşitlilik gösterse de birçok kültürde benzer anlam örüntülerine sahiptir. Her kültürde hastalık, şifa yöntemleri, hastalığı deneyimleyen bireyler ve şifa dağıtan kişiler benzer niteliktedir. Rahipler, kabile liderleri ve büyücü hekimler insanların şifa arayışlarını fark ederek bu arayışa yönelik açıklamalar ve uygulamalar geliştirmişlerdir.⁴ Nitekim birçok kültürde hastalık kimi zaman tanrısal bir müdahale ya da ceza olarak değerlendirilerek dua, adak ve arınma ritüellerine başvurulmuştur. Hastalıklar kötü ruhlarla atfedildiğinde şeytan çıkarma uygulamalarıyla, büyüye bağlandığında muskalar ve büyüsel sözlerle, doğal nedenlere dayandırıldığında ise bitkisel ve tıbbi yöntemlerle tedaviye başvurulmuştur.⁵ Söz konusu uygulamalar, inancın gücünden yararlanarak iyileşmeyi amaçlayan ve bugün “inançla iyileştirme” olarak adlandırılan olgunun temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, inançla iyileştirmenin en yaygın uygulamalarından biri, şifacı olduğuna inanılan kişinin hastanın üzerine ellerini koyması şeklinde gerçekleştirilmekte-

¹ Kenneth I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred* (New York: Guilford Press, 2007), 12-15.

² John Crowlesmith - Rupert E. Davies (ed.), “Medical Science Before Christ”, *Religion and Medicine: Essays* (London: Epworth Press, 1962), 2.

³ Simon Dein, “Religious Healing and Mental Health”, *Mental Health, Religion & Culture* 23/8 (Aralık 2020), 657.

⁴ Louis Rose, *Faith healing*, ed. Bryan Morgan (London: Gollancz, 1968), 23.

⁵ Arthur Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry* (Berkeley: University of California Press, 1980), 24-25; Gary B. Ferngren - Ekaterina N. Lomperis, *Essential Readings in Medicine and Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2017), 14-15.

dir. El koyma yoluyla tanrısal gücün hastaya aktarıldığına ve bu şekilde hastanın her türlü rahatsızlıktan kurtulabileceğine inanılmaktadır. Bu çerçevede, inançla iyileştirmenin körlük, sağırılık, kanser, AIDS, gelişim bozuklukları, anemi, artrit, nasır, konuşma bozuklukları, multipl skleroz, deri döküntüleri, tüm vücut felci ve çeşitli yaralanmalar dâhil olmak üzere birçok hastalığı iyileştirebileceği ileri sürülmektedir.⁶

20. yüzyılın başlarında inançla iyileştirme belirgin bir karakter kazanmış; özellikle 1950’li yıllarda yaygınlaşan “şifa ayinleri” büyük şehirlerde binlerce kişiyi bir araya getiren kitlesel etkinliklere dönüşmüştür. Bu dönemde özellikle Pentekostal hareketler, küçük mezhepler ve bağımsız kiliseler Amerika’daki başlıca uygulayıcılar olarak öne çıkmıştır.⁷ Son 25 yıl içinde şifa uygulamaları daha sade bir biçime dönüşmüştür. Bu dönüşüm, modern dönemde ortaya çıkan “Yeni Dini Hareketler” (YDH’ler) bağlamında özellikle dikkat çekicidir. Birçok YDH’de şifa uygulamaları hareketin yalnızca besleyici bir unsuru olarak değil çoğu zaman hareketin kurucu ve belirleyici ögesi olarak konumlanmaktadır zira bu yeni bir olgu değildir. Nitekim büyük dinler de güçlü şifa unsurları içermektedir ki bunun en belirgin örneği İncil’de gözlemlenebilir. İncil, İsa’nın körleri görür hâle getirmesi, topalları yürütmesi, çeşitli hastalıkları iyileştirmesi ve ruhsal sıkıntıları dindirmesi gibi şifa uygulamalarıyla doludur.⁸ Bu genel çerçeve, şifa eksenli olarak şekillenen bazı YDH’lerin anlaşılmasında özellikle aydınlatıcıdır çünkü birçok YDH için şifa uygulamaları, taraftar kazanmanın en etkili yolu olarak stratejik bir şekilde kullanılmaktadır. Bu anlamda birçok YDH hastalıkları iyileştirme ve manevi şifa dağıtma iddialarını içeren söylemlerle öne çıkmaktadır. Antuanizm, Hristiyan Bilimi, Reiki, Sayentoloji, Sahaja Yoga, Transandantal Meditasyon, Yaşama Davet ve Yeni Çağ Akımları gibi hareketler ilk akla gelenlerdendir. Bu tür hareketler fiziksel ve ruhsal iyileşmeye çok önem verdikleri için “şifa dinleri” ya da “terapötik dinler” olarak isimlendirilmektedir.⁹

Hangi coğrafyada ortaya çıkarsa çıksın on binlerce YDH’nin çoğunluğunda fiziksel ve ruhsal şifa uygulamalarının yer aldığını ve taraftar kazanmada

⁶ David M. Shaw, “Homeopathy is Faith Healing Without Religion”, *Focus on Alternative and Complementary Therapies* 19/1 (Mart 2014), 27.

⁷ Daniel M. Johnson vd., “Religion, Health and Healing: Findings from a Southern City”, *Sociological Analysis* 47/1 (1986), 66.

⁸ Erica Bourguignon, “The Effectiveness of Religious Healing Movements: A Review of Recent Literature”, *Transcultural Psychiatric Research Review* 13/1 (Nisan 1976), 5-6; Irving Hexham - Karla Poewe, *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred* (New York: Routledge, 2018), 131.

⁹ Süleyman Turan, *Abusionem: Yeni Dini Hareketlerin İstismar Dünyası* (İstanbul: Okur Akademi, 2022), 169.

çok etkili bir rol oynadığını görüyoruz. Mevcut literatür incelendiğinde, YDH’ler bağlamında karizmatik liderlik olgusu ile ritüeller, şiddet, istismar ve taraftar kazanma stratejileri gibi unsurların geniş ölçüde ele alındığı görülmektedir. Buna karşın şifa söylemleri ve uygulamalarının çoğunlukla New Age (Yeni Çağ) hareketleri çerçevesinde incelendiği, YDH’lerdeki şifa uygulamalarının ise müstakil bir araştırma konusu olarak yeterince ele alınmadığı dikkat çekmektedir. Oysa şifa uygulamaları, yalnızca bireylerin fiziksel veya ruhsal iyilik hâline yönelik pratikler olmayıp aynı zamanda karizmatik otoritenin inşasında, taraftar kazanımında, grup bağlılığının güçlendirilmesinde ve manipülasyon süreçlerinde merkezi bir işleve sahiptir. Nitekim birçok YDH’de şifa söylemleri ve uygulamaları, hareketin meşruiyet kazanmasında ve liderin kutsallık ya da üstünlük iddiasının pekiştirilmesinde başlıca araçlardan biri olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle şifa uygulamalarıyla öne çıkan YDH’lerin, bu hareketlerin liderlerinin ve söz konusu uygulamaların bireyler üzerindeki etkilerinin ayrıntılı biçimde incelenmesi önemli bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Şifa uygulamalarıyla öne çıkan hareketlerin sayıca çokluğu göz önüne alındığında burada hepsine yer vermek elbette mümkün değildir. Bu çerçevede liderin kişiliği, ortaya çıktığı toplumsal zemini, sıra dışı şifa uygulamaları ve insanlar üzerindeki etkisiyle El Niño Fidencio hareketi, en dikkat çekici örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Çalışmaya konu olan harekette karizmatik otorite, vahiy söylemi ve iyileştirme pratikleri iç içe geçmiş; şifa deneyimi, hareketin hem yayılma aracı hem de inanç sisteminin merkezî unsuru olarak işlev görmüştür. Bu yönüyle El Niño Fidencio hareketi, YDH’lerde şifa uygulamalarının vardığı boyutları somutlaştıran önemli bir örnek teşkil etmektedir.

1. El Niño Fidencio’nun Hayatı ve Karizmatik Kişiliği

Fidencista hareketi olarak da bilinen El Niño Fidencio hareketi, adını kurucusu José Jesús Fidencio Constantino Sántora’dan (1898–1938) almaktadır.¹⁰ Hareket, kurucusu Fidencio’nun 1920’li yıllarda Meksika’nın Nuevo León eyaletine bağlı Espinazo kasabasında gerçekleştirdiği şifa uygulamalarına dayanmaktadır. Hareket çoğunlukla Meksikalılar ile Meksika kökenli Amerikalılardan oluşmaktadır.¹¹ 1898 yılında Meksika’nın Guanajuato eyaletindeki Iramuco köyünde oldukça fakir bir ailede dünyaya gelen Fidencio, küçük yaşlardan itibaren nazik tavırları ve ince ses tonu nedeniyle “küçük oğlan çocuğu”

¹⁰ Hacer Gergin, “El Niño Fidencio”, *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*, ed. Süleyman Turan - Emine Battal (İstanbul: Okur Akademi, 2024), 309.

¹¹ Katherine Brittain, *Folk Healing in the Tradition of the Fidencista Movement* (Edinburg, Texas: University of Texas-Pan American, Master’s Thesis, 2004), 11-12.

anlamında *el niño* olarak anılmıştır. YDH'lerin çoğunda, karizmatik liderlerin gizemli ve olağanüstü geçmiş anlatıları vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Fidencio'nun da 7 yaşından itibaren, arkadaşlarının da şahit olduğu bazı sıra dışı davranışlar sergilediği iddia edilmektedir. Küçük yaşta gözleri kapalı olduğu hâlde arkadaşları hakkında doğru bilgiler vermesi; 8 yaşındayken annesinin kırık kolunu tedavi etmesi anlatılanlar arasındadır.¹² Annesinin kolunu iyileştirmesi, Fidencio'nun hayatında bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. İddialara göre, annesinin kolunun kırıldığı gece, sakallı bir adam Fidencio'nun karşısına çıkarak ona *libro de hierbas* (bitkiler kitabı) vermiştir. Bu kitabı veren kişinin İsa Mesih olduğu ve kitabın pek çok gizli bilgi içerdiği aktarılmaktadır. Annesinin kolunun iyileşmesi ise Fidencio'nun şifacı kimliğinin ortaya çıkışı olarak değerlendirilmektedir.¹³ Fidencio, 10 yaşındayken Yucatán'da bir süre tarım işçiliği yaptıktan sonra memleketine dönerek rahip yardımcısı olmuş, ardından López de la Fuente ailesinin yanında mutfakta çalışmıştır. O dönemde Meksikalı çocuklar için normal olan tarlada çalışmak olduğundan onun ev işlerinde çalışması dikkat çekmiştir.¹⁴ Burada, Enrique ile yakın bir dostluk kurduğu ve onun Fidencio'yu alay ve zorbalıktan koruduğu anlatılmaktadır. Aralarındaki yalnızca iki yaş olmasına rağmen Fidencio, Enrique'ye baba diye hitap etmiştir.¹⁵ Fidencio'nun De la Fuente ailesinin yanında bulunduğu dönemde yaşadığı ve çevresindekiler tarafından nöbet olarak değerlendirilen yaklaşık 20 dakika süreyle bilincini kaybettiği anlatılmaktadır. Ancak kendisi bunun bir nöbet olmadığını dile getirerek bu esnada ruhunun bedeninden ayrıldığını, gökteki babasıyla konuşma imkânı bulduğunu iddia etmiştir.¹⁶ Fidencio kendisini her zaman “Mesih gibi bakire” olarak nitelendirmiş ve bakireliğini kaybetmesinin iyileştirme gücünü de yitirmesine yol açacağına inanmıştır. Onun kadını jest ve davranışlar sergilediği; İspanyol Amerika geleneğinin aksine babasının soyadını değil annesinin soyadını kullanmayı tercih ettiği; kadın ses tonuyla şarkı söylediği ve zaman zaman dinlenmek ya da rahatlamak amacıyla kadın kılığına girdiği aktarılmaktadır. Ayrıca yemek pişirmek, temizlik yapmak, çamaşır yıkamak, çocuk bakımı ve doğum yaptırmak gibi o dönemde daha çok kadınlara atfedilen işleri de üstlenmiştir. Bu nedenle baktığı bazı çocukların ona anne

¹² Brittain, *Folk Healing in the Tradition of the Fidencista Movement*, 26; Gergin, “El Niño Fidencio”, 309.

¹³ Brittain, *Folk Healing in the Tradition of the Fidencista Movement*, 26.

¹⁴ Antonio N. Zavaleta, “El Niño Fidencio and the Fidencistas”, *Sects, Cults, and Spiritual Communities: A Sociological Analysis*, ed. William W. Zellner - Marc Petrowsky (Westport, Connecticut: Praeger Publishers, 1998), 99.

¹⁵ Frank Graziano, *Cultures of Devotion: Folk Saints of Spanish America* (New York: Oxford University Press, 2007), 191-193.

¹⁶ Brittain, *Folk Healing in the Tradition of the Fidencista Movement*, 26-27.

diye hitap ettiği, onun da buna itiraz etmediği hatta kimi zaman bunu teşvik ettiği belirtilmektedir.¹⁷ Çocukluk ve gençlik dönemine ilişkin bu sıra dışı anlatılar, Fidencio'nun kişiliğini, yaşam tarzını ve takipçileri tarafından nasıl algılandığını anlamak için önemlidir. Nitekim alışılmadık erkeklik görünümü, bekâreti ve feminen davranışları takipçileri tarafından onun doğuştan sahip olduğu kutsallığın bir göstergesi olarak yorumlanmış; bu özellikler onun kutsal ve şifa veren bir figür olarak kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda bazı araştırmacılar onun Klinefelter¹⁸ sendromuna sahip olabileceği ihtimalini de gündeme getirmiştir.¹⁹ Görsel 1'de de görüleceği üzere bu iddialar dönemin basınında da yer bulmuştur.



Görsel 1 1920'lerde yayımlanan bir gazete kupüründe Niño Fidencio'nun cinsiyetine ilişkin iddiaları yansıtan haber başlığı. (<https://www.thenerdreich.com/nino-fidencio-a-ghost-in-the-family/>)

1.1. Spiritüalizmle Tanışması ve Şifacı Kimliğinin Oluşumu

Hareketin temelleri, Fidencio'nun spiritüalist düşüncenin öncülerinden Allan Kardec'in takipçisi olan Teodoro von Wernich'in çiftliğinde çalışmaya başlamasıyla ilişkilendirilmektedir. Bu süreç, onun hem spiritüalizmle tanıştığı hem de şifa uygulamalarını önemli ölçüde geliştirmeye başladığı bir dönem

¹⁷ Graziano, *Cultures of Devotion*, 205-209.

¹⁸ Erkeklerde normal XY kromozom çiftine ek olarak fazladan bir X kromozomu bulunmasıyla ortaya çıkan ve testosteron seviyesinin düşük olması nedeniyle diğer erkeklerle göre daha az erkeksi özellik gösterilen genetik bir durumdur. Bk. "Klinefelter Syndrome" (Erişim 07 Mart 2026).

¹⁹ Alejandra Aguilar Ros, "Teología de la inocencia: corporeidad, trance e indeterminación en el fidencismo", *Alteridades* 30/60 (2020), 91-103.

olarak değerlendirilebilir. Çiftlikte işçi olarak çalışırken yaralı veya hasta işçilerle ve çalışan kadınlarla ilgilenmeye başlamış, şifa uygulamalarını nazik, yardımsever ve şefkatli bir yaklaşım ile sürdürerek mütevazı ama giderek artan bir ün kazanmıştır. Bu dönemde Fidencio, ruhsal bir deneyim yaşadığını ve ruhunun göğe yükselerek İsa ile konuştuğunu iddia etmiştir. Fidencio'ya göre İsa, şifa görevine devam etmesini istemiş ve bunu artık Kutsal Ruh'tan gelen ek bir güçle gerçekleştireceğini belirtmiştir. Zaman zaman Meryem ile ruhsal iletişim kurduğunu da söyleyen Fidencio, Tanrı, İsa ve Meryem tarafından kutsandığına inanılarak "El Niño Fidencio" olarak tanınmıştır.²⁰ Başlangıçta Fidencio'yu hizmetli olarak işe alan Wernich, kısa sürede onun dikkat çekici yeteneklerini fark etmiştir. Fidencio'nun hazırladığı bir karışımın Wernich'in bacağındaki rahatsızlığı gidermesi üzerine, Wernich onun bölgede bir şifacı gibi faaliyet göstermesine olanak tanımış ve böylece Fidencio'nun tanınmasında önemli bir rol üstlenmiştir.²¹ Wernich, Fidencio'nun takım elbise giymiş, elleri önde, bir bastonun başına dayanmış ve alt dudağı karakteristik bir şekilde sarkmış olarak görüldüğü bir fotoğrafını çekerek çoğaltmış ve yüzlerce kişiye dağıtmıştır. Bu fotoğraf o dönemde basında "Thaumaturge of Thorn" (Dikenlerin Büyücüsü) veya "Rustic Hippocrates" (Köylü Hipokrat) manşetiyle yer alarak Fidencio'nun kamuoyuna yansıyan ilk görüntüsü olmuştur.²² Bu, hareketin oluşması sürecinde önemli bir rol oynamış; bilhassa Meksika Devrimi (1910-1920) ve onun artçı sarsıntıları hareketin daha kolay ve hızlı yayılmasına katkı sağlamıştır. Devrim sırasında 1917 anayasası ile Katolik Kilise'sinin etkisi azaltılmaya çalışılınca Kilise ve devlet arasında çatışma başlamıştır.²³ Kilise'nin hükümeti herhangi bir şekilde eleştirmesi yasaklanarak Kilise mülkleri kamulaştırılmış; Katolik rahipler hapis, idam veya sınır dışı edilmiştir. Katolik Kilisesi, devlete karşı protesto amacıyla Meksika genelinde din adamlarının dinî törenleri durdurduğu bir grev başlatmıştır. Ayrıca Kilise, 1926'dan 1929'a kadar silahlı rahipler ve halktan oluşan "Cristero İsyanı" olarak bilinen bir isyan da başlatmıştır. Ülkedeki bu yıkım ve şiddet olayları fiziksel, zihinsel ve ruhsal açıdan kötü

²⁰ Brittain, *Folk Healing in the Tradition of the Fidencista Movement*, 26-27.

²¹ José Maria Villarreal, *The Devotion to a Living Santo and His Religious Healing: An Interdisciplinary Study of El Niño Fidencio And His Religious Movement* (East Lansing, Michigan: Michigan State University, Doktora Tezi, 2015), 35; Gergin, "El Niño Fidencio", 309; Rumeysa Şentürk - Süleyman Turan, "Yeni Dini Hareketlerdeki Şifa Uygulamaları ve İnsanlar Üzerindeki Etkileri", *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2024), 140.

²² Claudia Agostoni, "Ofertas médicas, curanderos y la opinión pública: el Niño Fidencio en el México posrevolucionario", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 45/1 (2018), 227; Tony Zavaleta, "El Niño Fidencio", *Curanderismo Research* (Erişim 23 Mayıs 2024).

²³ Gergin, "El Niño Fidencio", 309.

etkileyerek insanları bir kurtarıcı beklentisine sokmuştur. Kilise ve sosyal hizmetlerin büyük ölçüde kesintiye uğradığı bu dönemde, şifa dağıtan bir figür olarak öne çıkan Fidencio, toplumda adeta İsa gibi bir kurtarıcı olarak görülmüştür.²⁴ Zira şifacı liderler çoğu zaman kriz dönemlerinde, kişisel veya toplumsal düzensizliklerin yoğun olarak hissedildiği zamanlarda ortaya çıkarak²⁵ insanların umut arayışına ve çaresizliğine cevap verir. İşte bu kargaşa ve manevi yoksunluk ortamında insanlar hem fiziksel ve ruhsal acılarına çare bulmak hem de ortaya çıkan dinî boşluğu gidermek umuduyla bu harekete sığınmıştır.

1.2. Meksika'nın Sosyo-Dinî Atmosferinde El Niño Fidencio'nun Yükselişi

Fidencio, başlangıçta yalnızca yerel ölçekte tanınan bir şifacı iken, körlerin görmesi ve topalların yürümesi gibi mucizevi şifa dağıtma konulu gazete haberleri sayesinde kısa sürede ulusal düzeyde tanınan bir şifacı hâline gelmiştir. Medyada yer alan etkileyici ve sansasyonel haberler, Espinazo'ya şifa umuduyla gelen binlerce kişinin geçici yerleşimler kurmasına yol açmıştır.²⁶ Meksika Cumhurbaşkanı Plutarco Elías Calles ve heyetinin 8 Şubat 1928'de El Olivo adlı trenle Espinazo'ya gelerek Fidencio'dan sırtındaki cilt rahatsızlığı nedeniyle yardım istemesi, kasabaya gelen ziyaretçi ve foto muhabirlerinin sayısının adeta çığ gibi artmasına yol açmıştır.²⁷ Fidencio'nun diğer hastalarla ilgilenirken Calles'i unuttuğu; onun ise Fidencio'nun beyaz tuniklerinden birini giyerek sabırla beklediği aktarılmaktadır. Aktarılanlara göre Fidencio, başkanı sıradan bir hasta gibi tedavi etmiş ve tedavi sırasında bekletmesine rağmen ona herhangi bir ayrıcalık tanımamıştır.²⁸ Tedavi tamamlandıktan sonra Calles, Fidencio'ya para teklif etmiş hatta Meksika'da bir klinik açmasını istemiştir. Teklifi kabul etmeyen Fidencio yalnızca kasabasına su getirilmesini ve kapalı olan kiliselerin yeniden açılmasını talep etmiş ve bu isteği de karşılık bulmuştur. Nitekim Fidencio'nun isteği üzerine kiliseler tekrar açılarak rahipler vaaz vermeye başlamıştır.²⁹

²⁴ Zavaleta, "El Niño Fidencio".

²⁵ Bourguignon, "The Effectiveness of Religious Healing Movements", 5-6.

²⁶ Graziano, *Cultures of Devotion*, 196-197.

²⁷ Jeany Janeth Carrizales Márquez, "Panorama general de la fiesta fidencista de Espinazo, Nuevo León", *Fuentes Humanísticas* 30/56 (Haziran 2018), 37; Agostoni, "Ofertas médicas, curanderos y la opinión pública", 230.

²⁸ Graziano, *Cultures of Devotion*, 196-197.

²⁹ Villarreal, *The Devotion to a Living Santo and His Religious Healing*, 179-182.



Görsel 2 Meksika Cumhurbaşkanı Plutarco Elías Calles'in Espinazo'ya yaptığı ziyaret sırasında çekilen çeşitli fotoğraflar. (<https://www.thenerdreich.com/nino-fidencio-a-ghost-in-the-family/>)

Calles'in beklenmedik ziyareti sonrası, kızamık, zatürre, sıtma ve tüberküloz gibi hastalıklara sahip kişilerin yanı sıra kör, dilsiz ve felçli insanların da aralarında bulunduğu kalabalık hasta grupları Espinazo'ya akın etmiştir. 22 Şubat 1928'de The New York Times, Fidencio'nun şifa uygulamalarını “Şifacının Tedavileri Mexico City'yi Karıştırıyor” başlığıyla haber yapmıştır.³⁰ Medyadaki haberlerin yanı sıra Calles'in de şifa bulduğuna dair haberin yayılması halk arasında öylesine büyük bir etki yaratmıştır ki tren seferleri Fidencio'nun evine doğru yönlendirilmiş ve bu alan, takipçileri tarafından kutsal bir mekân olarak kabul edilmiştir.³¹ Maddi çıkar gözetmemesi, devlet ile Kilise arasında uzlaştırmacı bir tutum benimsemesi ve başkanı diğer hastalar gibi sıradan bir hasta olarak tedavi etmesi, onun halk nezdinde güvenilir ve otorite sahibi bir şifacı olarak algılanmasına katkıda bulunmuştur. Graziano'ya göre, 1926 sonrasında ortaya çıkan dinsel boşluk, El Niño Fidencio'nun Calles yönetimine karşı herhangi bir direniş göstermemesi nedeniyle “aziz benzeri bir kutsal şifacı” olarak öne çıkmasına imkân sağlamıştır.³² 1928 yılının sonunda, ABD-Meksika sınırının her iki yakasından Fidencio'nun şifa uygulamalarından faydalanmak isteyen insanların sayısı 30.000'i aşmıştır. Nitekim dönemin basını, burayı “la Meca de la Salud” (Sağlık Mekkesi) ya da “El Campo del Dolor” (Acı Alanı) olarak nitelendirmiştir.³³

³⁰ Agostoni, “Ofertas médicas, curanderos y la opinión pública”, 230.

³¹ Şentürk - Turan, “Yeni Dini Hareketlerdeki Şifa Uygulamaları ve İnsanlar Üzerindeki Etkileri”, 146; Başka bir rivayete göre Calles, Fidencio'ya hediye olarak demiryolunun Espinazo'dan geçirilmesini emretmiştir. Bk. Brittain, *Folk Healing in the Tradition of the Fidencista Movement*, 27.

³² Villarreal, *The Devotion to a Living Santo and His Religious Healing*, 38, 179-182.

³³ Agostoni, “Ofertas médicas, curanderos y la opinión pública”, 230-231.



Görsel 3 El Universal gazetesinde yayımlanan “El Campo del Dolor” (Acı Alanı) başlıklı haber. (<https://drtonyzavaleta.com/nino-fidencio-photo-gallery/>)



Görsel 4 1920’lerde Espinazo’ya trenle gelerek El Niño Fidencio’nun şifa faaliyetlerine katılmak için kasabaya ulaşan ziyaretçiler. (<https://drtonyzavaleta.com/nino-fidencio-photo-gallery/>)

2. El Niño Fidencio’nun Şifa Uygulamaları

Çaresiz hastalar için bir umut kaynağı hâline gelen Fidencio’nun ünü, felç, kanser, frengi, cüzzam, akıl hastalığı ve çeşitli diğer rahatsızlıklardan muzdarip kişilerin Espinazo’ya akın etmesine yol açmıştır. O dönemden itibaren kasaba, adeta yoksulların büyük hastanesi hâline gelerek Fidencio’nun ilahi vahiylerle belirlediğine inanılan tedavi mekânlarına dönüşmüş ve her hastalık için ayrı

bölüm oluşturulmuştur.³⁴ Kasabaya akın eden hastaların sayısının fazlalığı nedeniyle şifa bulmayı bekleyenler uzun süre burada kalmak zorunda kalmış; bu nedenle söz konusu bölgeye “acı tarlası” anlamına gelen *el campo del dolor* denmiştir. Bu yoğun hasta akınının sebebi, Fidencio’nun sıra dışı şifa uygulamaları sırasında başvurduğu teknik, araç ve mekânlardır. İlkel yollarla şifa uygulamaları gerçekleştiren Fidencio’nun, tedavi sırasında hastalar için hiçbir ağrı kesici ya da sakinleştirici kullanmadığı buna rağmen çoğu hastanın acı çekmediği iddia edilmektedir.³⁵ Görsel 5’te de görüleceği üzere kırık şişelerle tümörleri ameliyat edip çıkardığı, görsel 6’da ise dişleri penseyle çektiği, testereyle uzuvları kestiği ve sezaryenleri tıraş bıçaklarıyla ya da bizzat kırdığı şişe camlarıyla gerçekleştirdiği bilinmektedir. Hangi cam parçasının müdahale için uygun olacağına ise kendi sezgisine göre karar verdiği söylenmektedir.³⁶ Nitekim Fidencio tarafından çıkarılan doku ve tümörlerle dolu çok sayıda şişe Espinazo’da sergilenmektedir.³⁷



Görsel 5 El Niño Fidencio ’nun bir hastanın dizindeki tümörü çıkarırken kırık şişe camını bistüri olarak kullanması. (<https://drtonyzavaleta.com/nino-fidencio-photo-gallery/>)

³⁴ Carrizales Márquez, “Panorama general de la fiesta fidencista de Espinazo, Nuevo León”, 37-39.

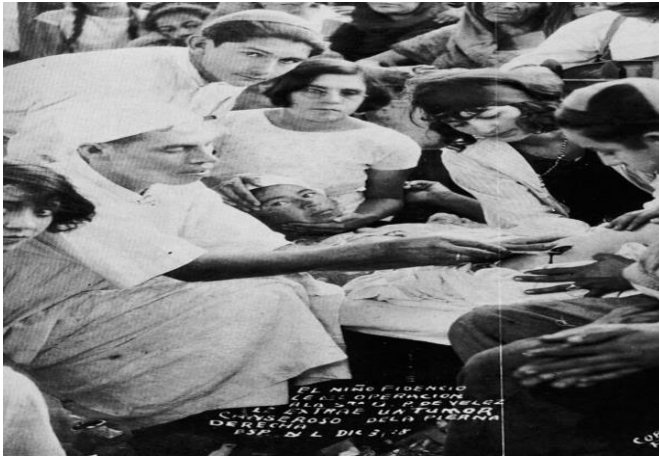
³⁵ David G. Bromley - Elizabeth Phillips, “El Niño Fidencio”, *World Religions and Spirituality Project* (Virginia Commonwealth University) (Erişim 11 Mart 2026).

³⁶ Carrizales Márquez, “Panorama general de la fiesta fidencista de Espinazo, Nuevo León”, 37-39; “El Niño Fidencio y Espinazo, Nuevo León. Cuando la persona se convierte en el lugar”, *Ichan Tecolotl* (Erişim 13 Mart 2026).

³⁷ Zavaleta, “El Niño Fidencio”.



Görsel 6 El Niño Fidencio pense ile diş çekerken görüntüsü. (<https://drtonyzavaleta.com/nino-fidencio-photo-gallery/>)



Görsel 7 El Niño Fidencio, C. P. de Vélez adlı bir kadına yaptığı ameliyat, 3 Aralık 1928. (<https://drtonyzavaleta.com/nino-fidencio-photo-gallery/>)

Fidencio, belirli mekânları şifa pratiklerine dahil ederek, günümüzde de takipçileri tarafından kullanılmaya devam eden bir şifa alanı oluşturmuştur. Espinazo kasabasının girişinde bulunan “*Pirul Ağacı*” (Pirulito ya da Kutsal Ağaç) Fidencio’nun şifa uygulamalarıyla ilişkilendirilen önemli yerlerden biridir. Fidencio’nun bu ağacın altında vahiy aldığına inanılması ve zaman zaman ağaca çıkarak portakal başta olmak üzere çeşitli meyve ve sebzeleri kalabalığa fırlatarak toplu şifa ritüelleri gerçekleştirmesi, ağaca kutsal bir nitelik atfedilmesine yol açmıştır. Bu eylemin rastlantısal olmadığına, atılan her meyvenin

şifaya en çok ihtiyaç duyan kişiye ulaşacağına ve Tanrı'nın Fidencio'nun eli aracılığıyla bu süreci yönlendirdiğine inanılmaktadır. Ağacın çevresinde toplanan felçli hastaların da dua ederek şifa talebinde bulundukları bilinmektedir.³⁸



Görsel 8“Pirulito” ağacı etrafında şifa talep eden hastalar. (<https://drtonyzavaleta.com/nino-fidencio-photo-gallery/>)

Fidencio'nun bir diğer dikkat çeken şifa uygulaması, akıl hastalarını Görsel 9'da yer alan “*Conchita*” adını verdiği bir dişli aslan ile tedavi etmesidir. Rivayete göre Fidencio bu aslanın dişlerini ve pençelerini sökerek onu yalnızca sütle besleyerek evcilleştirmiştir ancak hastalar aslanın evcil olduğunu bilmemektedir.



Görsel 9 El Niño Fidencio ve “Conchita”. (<https://www.thenerdreich.com/nino-fidencio-a-ghost-in-the-family/>)

Genellikle yan yana olan iki odanın birinde hastayı diğerinde ise kafeste aslanını tutmuştur. Daha sonra dağ aslanını kucağına alarak hastayı ziyaret etmiştir. Fidencio, hastaları teker teker kucağında dağ aslanıyla ziyaret ettikten

³⁸ Carrizales Márquez, “Panorama general de la fiesta fidencista de Espinazo, Nuevo León”, 37-39.

sonra, tüm akıl hastalarının tamamen iyileşmiş bir şekilde odadan çıktığı aktarılmaktadır. Fidencio'nun zaman zaman hastaları küçük bir ağıla yerleştirdiği ve akşam karanlığı çökerken aslana saldırması için talimat verdiği de aktarılmaktadır. Hastanın bu durumda doğal ve istemsiz tepkiler göstermesi, şifa sürecinde kaydedilen bir ilerleme olarak değerlendirilmiştir.³⁹ Fidencio'nun "*El Columpio*" adlı salıncağı kullanarak şifa uygulamaları gerçekleştirdiği de bilinmektedir. Aktarılanlara bakıldığında genellikle akıl hastalarını, felçlileri ve dilsizleri salıncak ile tedavi etmiştir. Hastaların salıncağa bindiklerinde ağlamaya başladıkları ve Fidencio'nun onlara sallayarak şifa verdiği söylenmektedir. Örneğin bir dilsizi salıncakta kızdıracak kadar çok sallamış ve bunun sonucunda öfkeden deliye dönen adamın yıllardır kaybolan sesi geri gelmiştir. Bazen hastayı dizlerine oturtup birlikte sallanarak onları kaktüslü bir alana doğru savurmuş bazen de onlar salıncaktayken üzerlerine çuvallar dolusu yer fıstığı atmıştır.⁴⁰ Fidencio, "*Charquito*" adı verilen su birikintisini özellikle deri hastalıklarından şikâyetçi kişileri tedavi etmek için kullanmıştır. Bu uygulama çoğunlukla sabah saat 3'te gerçekleştirilir; Fidencio'nun ise bu saatin tedavi için en uygun zaman olduğunu bir vizyon aracılığıyla öğrendiğine inanılmıştır.⁴¹

³⁹ Villarreal, *The Devotion to a Living Santo and His Religious Healing*, 171-172; Carrizales Márquez, "Panorama general de la fiesta fidencista de Espinazo, Nuevo León", 36-40; Şentürk - Turan, "Yeni Dini Hareketlerdeki Şifa Uygulamaları ve İnsanlar Üzerindeki Etkileri", 146-147.

⁴⁰ Eliseo Torres, *Healing with Herbs and Rituals: A Mexican Tradition*, ed. Timothy L. Sawyer (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006), 44; Villarreal, *The Devotion to a Living Santo and His Religious Healing*, 170-175; Carrizales Márquez, "Panorama general de la fiesta fidencista de Espinazo, Nuevo León", 37-39.

⁴¹ Carrizales Márquez, "Panorama general de la fiesta fidencista de Espinazo, Nuevo León", 37-39.



Görsel 10 El Niño Fidencio ve felç geçirdiği belirtilen Rafael Briceño'nun salıncak ile iyileştirildiğini gösteren fotoğraf. (<https://drtonyzavaleta.com/nino-fidencio-photo-gallery/>)



Görsel 11 El Niño Fidencio'nun Tedavi amacıyla kullandığı su birikintisi "Charquito". (<https://drtonyzavaleta.com/nino-fidencio-photo-gallery/>)

Bunların yanında görsel 12'de görüleceği üzere Fidencio'nun şifa uygulamasını deneyimlediği hâlde iyileşemediğine de iddia edenler olmuştur. Fidencio'nun uyguladığı bu tür sıra dışı tedavi yöntemleri, ona inanmayan bazı kişilerin yetkililere başvurarak onu bir şarlatan olmakla suçlamasına neden olsa da Espinazo'da Fidencio'nun tedaviler için kullandığı ve belirlediği mekânlar günümüzde de hatırlanmaktadır. Nitekim her yıl 30.000'den fazla kişi, özellikle doğum ve ölüm yıldönümlerinin anıldığı Mart ve Ekim aylarında Espinazo'ya gelerek hac yapmakta ve onun şifa pratiklerini yaşatmayı sürdürmektedir.⁴²

⁴² Eliseo "Cheo" Torres, "EL NIÑO FIDENCIO", *Dr. Torres' Folk Healing Paged Document* (Erişim 13 Mart 2026).



Görsel 12 El Niño Fidencio'dan şifa bulamadığı belirtilen ve koltuk değneği kullanmaya devam eden bir hasta. (<https://drtonyzavaleta.com/nino-fidencio-photo-gallery/>)

2.1. Örnekler ve Tanıklıklar

Fidencio'nun şifa dağıttığına ilişkin çok sayıda örnek ve tanıklık aktarılmaktadır. Fidencio'nun uygulamaları sayesinde sağlığına kavuştuğunu iddia eden kişilerin ve izleyenlerin tanıklıklarının yayınlanması hareketin ses getirmesinde en büyük etkiyi oluşturmuştur. Fernando Ramírez Aguilar ile *El Universal* gazetesi için çalışan fotoğrafçı Gustavo Casasola'nın da aralarında bulunduğu birçok muhabir, Fidencio'nun şifa uygulamalarını ve takipçilerinin deneyimlerini aktarmıştır. Yayımlanan haber ve fotoğraflarda Fidencio; hastalarla çevrili hâlde, onlara çiçek, çikolata ve meyve atarken ya da cam şişe parçasıyla tümör çıkarırken görüntülenmiş; ayrıca bizzat kamera karşısında poz verdiği karelerle dikkat çekici başlıklar altında sunulmuştur. Espinazo'daki çiftlikte birkaç gün geçiren Katolik Peder Méndez de Fidencio'nun uygulamalarına tanıklık eden kişiler arasındadır. Méndez, oldukça sade yöntemlerle çalıştığını ve bu şekilde en ağır iltihaplı hastalıkların dahi iyileşebildiğini söylemiştir. Ayrıca Méndez'in aktardığına göre Fidencio, kendisine minnettarlık duyan bir hastanın sunduğu yüksek miktardaki parayı kabul etmemiştir. Fidencio'nun şöhreti dönemin sinema yapımlarında da yer bulmuştur. Şubat 1928'de Mexico City'deki çeşitli sinemalarda "*El Niño Fidencio en sus maravillas Curaciones*" adlı film gösterilmiş; bir başka film olan "*El campo del dolor*" ise

Fidencio'nun körlerin görmesini sağladığı, felçlileri yürütmesi gibi mucizevi tedavilerini gösteren gerçek sahneleri içermiştir.⁴³

Kaynaklarda, iki yaşındaki kör bir çocuğun iyileşmesine ilişkin bir vaka anlatılmaktadır. Çocuk, bir havai fişek kazası nedeniyle görme yetisini kaybetmiş ve doktorlar tarafından iyileşmesi imkânsız olarak görülmüştür. Çocuğun ailesi Fidencio'nun mucizevi hikayelerini duyduktan sonra onu Espinazo'ya götürmeye karar vermiş ve sabırla beklemişlerdir. Oğullarını görecekları gün geldiğinde Fidencio, annenin çocuğun körlüğünün nedenini açıklamasına izin vermemiş ve sabırlı olmalarını istemiştir. Daha sonrasında çocuğun gözlerine masaj yapmış ve ardından bir vizyon görür gibi başını gökyüzüne kaldırmıştır. Bir süre sonra başını eğerek çocuğun gözlerine masaj yapmaya devam etmiş ve sonunda çocuğun iyileştiğini söyleyerek gözlerini mendille kapatmıştır. Aileye sabahın ilk ışıklarına kadar çocuğun gözlerini açmamasını söylemiştir ve ertesi sabah çocuğun annesi sargısını çıkarmaya başladığında çocuk "görebiliyorum" diye haykırmıştır. Bir başka ilginç vaka da kronik dispepsi (sindirim bozukluğu) hastası olan bir adamın iyileşmesidir. Çok sayıda doktora başvuran ve başarısız bir ameliyat geçiren bu adamın durumunun çok ciddi olduğu hatta ölmesinin beklendiği söylenmektedir. Fidencio, adamın hastalığı hakkında hiçbir soru sormadan midesine masaj yapmıştır. İlaç olarak sık sık meyve kullanan Fidencio, hastanın yemesi için büyük bir salkım muz bırakmıştır. Bunun üzerine hastanın karısı, kocasının muzları yiyemediğini çünkü meyvelerin onu çok hasta ettiğini söylemiştir ancak kendini biraz daha iyi hissetmeye başlayan hasta iki saat içinde dört muz yiyerek sonunda şiddetli bir şekilde kusmuştur. Ertesi gün Fidencio hastanın midesine meyve, sabun ve şifalı bitkilerden yapılmış bir macunla masaj yapınca hasta adamda belirgin bir iyileşme görülmüş ve dördüncü gün aylardır ilk kez yürüyebilmiştir.⁴⁴ Başka bir anlatıda, Fidencio'nun felçli bir kadını hareket etmeye teşvik etmek için şekerleri ulaşamayacağı kadar uzağa attığı, kadının farkında olmadan ayağa kalkıp şekerleri topladığı aktarılmaktadır.⁴⁵ Görsel 13'te sol akciğerinde ağırlı bir tümörden 11 yıl boyunca muzdarip olan 38 yaşındaki Sixto Lara'nın El Niño Fidencio tarafından ameliyat edildiği; yaklaşık yarım kilogram ağırlığında bir tümör çıkarıldığı ve 2 ay içinde tamamen iyileştiği belirtilmektedir.

⁴³ Agostoni, "Ofertas médicas, curanderos y la opinión pública", 231-233; Villarreal, *The Devotion to a Living Santo and His Religious Healing*, 37.

⁴⁴ Zavaleta, "Sects, Cults, and Spiritual Communities", 101-102.

⁴⁵ Torres, "EL NIÑO FIDENCIO".

likler nedeniyle bazı takipçileri Fidencio'nun da İsa gibi otuz üç yaşında öleceğine inanmış hatta öldüğünde 3. gün dirileceğini beklemişlerdir.⁴⁸ Ölümünün kesin sebebi net olarak bilinmemekle birlikte yoğun çalışma temposu ve yetersiz beslenmenin neden olabileceği de düşünülmektedir. Yaşamının son dönemlerine ait fotoğraflar, Fidencio'nun bedeninin belirgin şekilde şişkin olduğunu göstermektedir. Takipçileri şişliğin, bedenini doldurduğuna inanılan Kutsal Ruh'un etkisinden kaynaklandığını ileri sürerek bu durumu onun kutsallığının bir işareti olarak yorumlamıştır. Bunun yanı sıra, ölümünden sonra göğsünde İsa ve Guadalupe Meryemi'nin tasvirinin bulunduğu da iddia edilmektedir.⁴⁹



Görsel 14 El Niño Fidencio'nun 1938'deki cenazesine ait olduğu söylenen bir fotoğraf.
(<https://drtonyzaleta.com/nino-fidencio-photo-gallery/>)

Ölümünden sonra hareket büyük ölçüde “*materialar*” tarafından beslenmektedir. Çoğu YDH liderlerinin aksine Fidencio, yeryüzündeki bedeni hâline gelen materialar aracılığıyla yaşamaya devam etmektedir. Nitekim Fidencio'nun yaşamının son dönemlerinde, ölümünden sonra da kendileriyle iletişim kurmaya devam edeceğini ifade ettiği aktarılmaktadır. Bu iletişimin ise materia olarak adlandırılan özel araçlar vasıtasıyla gerçekleşeceğini takipçilerine bildirmiştir. Fidencio çoğunlukla kadın materialar tarafından vücut bulmaktadır.⁵⁰ Fidencio'ya hizmet etmek üzere seçtiklerine inanılan materialar, kendilerinin bu göreve çağrıldıklarını ileri sürerek çeşitli ruhsal ve fiziksel şifa uygulamaları

⁴⁸ Şentürk - Turan, “Yeni Dini Hareketlerdeki Şifa Uygulamaları ve İnsanlar Üzerindeki Etkileri”, 140-141.

⁴⁹ Bromley - Phillips, “El Niño Fidencio”.

⁵⁰ Carrizales Márquez, “Panorama general de la fiesta fidencista de Espinazo, Nuevo León”, 42.

gerçekleştirmektedir.⁵¹ *Curación*, materiaların gerçekleştirdiği şıfa ritüellerinden biridir. Bu ritüel çoğunlukla kadınların okuduğu bir dua ile başlamakta; ardından şıfa talep eden kişiler, üzerinde mumların yakıldığı ve İsa, azizler ile Fidencio'nun tasvirlerinin bulunduğu bir masanın önünde durmaktadırlar. Kadınların duayı tamamlamasının ardından, materia'nın esneme ile başlayıp öksürüğe dönüşen tepkisi, Fidencio'nun ruhunun ona geçtiğinin bir göstergesi olarak kabul edilerek dönüşümün tamamlandığını işaret etmek için “Ave Maria” duası okunmaktadır. Transa giren materia sonrasında ritüel cübbesi ve şapkası giydirilerek şıfa vermeye hazır hâle gelmektedir.⁵² Bu bağlamda bir örnek vermek gerekirse, ABD'nin Texas eyaletindeki Fort Worth'ta, Criselda Valencia tarafından gerçekleştirilen aylık ayinler, *Curación* ritüelinin yerel bir uygulaması olarak değerlendirilebilir. Valencia'nın evinde gerçekleştirilen aylık toplantılara katılan hareket üyeleri, Fidencio'nun ruhunun bu ortamda toplulukla bağlantı kurduğuna ve şıfa dağıttığına inanmaktadır. Valencia transa girdikten sonra yaşananları hatırlamadığını ve ritüel sırasında söylenenleri daha sonra katılımcılardan öğrendiğini ifade etmektedir. Trans esnasında hareket üyeleri, baş ağrısından çocuk sahibi olma isteğine kadar çeşitli sağlık sorunları için Valencia'dan yardım iddia etmiştir.⁵³ Materia sayesinde iyileştiğini ileri süren Ana Karen Aguilar ise yeniden yürüebilmesini, eşinin annesinin Fidencio'nun materiası olmasına bağlamaktadır. Beyninde iki tümör bulunduğunu ve bir dönem tekerlekli sandalyeye mahkûm kaldığını ifade eden Aguilar, Fidencio'nun kendisine huzur verdiğini ve bu süreçte yeniden yürüebilmesini onun müdahalesiyle mümkün gördüğünü belirtmektedir.⁵⁴

⁵¹ Norma E. Cantú - Olga Nájera Ramírez (ed.), *Chicana Traditions: Continuity and Change* (Urbana: University of Illinois Press, 2002), 135-136; Şentürk - Turan, “Yeni Dini Hareketlerdeki Şıfa Uygulamaları ve İnsanlar Üzerindeki Etkileri”, 141.

⁵² Şentürk - Turan, “Yeni Dini Hareketlerdeki Şıfa Uygulamaları ve İnsanlar Üzerindeki Etkileri”, 141.

⁵³ Tara Haelle, “The healing spirit of El Niño Fidencio”, *Reporting Texas* (Erişim 11 Mart 2026).

⁵⁴ “Creyentes celebran al Niño Fidencio en el Espinazo, NL”, *ABC Noticias* (Erişim 16 Mart 2026).



Görsel 15 İyileşmesinin ardından şükran amacıyla Monterrey–Monclova karayolundan başlayarak yaklaşık 30 kilometrelik yolu yürüyerek adak ziyaretinde bulunduğunu belirten Ana Karen Aguilar. (<https://abcnoticias.mx/local/2025/3/19/creyentes-celebran-al-nino-fidencio-en-el-espinazo-nl-243590.html>)

Chicago Üniversitesi’nde yüksek lisans yapan ve harekete katılan bir öğrenci, materia aracılığıyla gerçekleştirilen şifa ritüellerine doğrudan tanıklık ettiğini aktarmaktadır. Öğrencinin ifadesine göre materia, trans hâline girdikten sonra çeşitli şifa teknikleri uyguladığını belirtmektedir. Bunlar arasında hacamat, beden üzerinde masaj ve yoğun fiziksel temas, tokatlama ve sarsma gibi sert müdahalelerin yer aldığını ifade etmektedir. Ayrıca yumurta, su, çiçek ve bitkiler kullanılarak arındırma yapıldığını; duaların ve şarkıların ritüelin önemli bir parçasını oluşturduğunu aktarmaktadır. Bu tekniklerin, hastalıkların ve ruhsal sıkıntıların bedenden çıkarılması amacıyla uygulandığını vurgulamaktadır.⁵⁵ Bir başka materia aracılığıyla şifa bulma iddiası José Sustaita’dan gelmektedir. Babasının diyabet nedeniyle ayağının kesilme riskiyle karşı karşıya olduğunu; Fidencio’dan yardım diledikten sonra yalnızca bir parmağının kesildiğini ifade etmektedir. Sustaita, materia üzerinden gerçekleştiğine inandığı bu şifa için şükran ve kefaret amacıyla her yıl Espinazo’yu ziyaret etmekte ve yerde yuvarlanarak bir adak ritüelini yerine getirmektedir.⁵⁶

Bu bağlamda, materialar aracılığıyla şifa verme pratiğinin takipçiler için günümüzde de canlılığını koruduğu görülmektedir. Bu süreklilik, söz konusu uygulamaların yalnızca geçmişe ait olmadığını aynı zamanda tekniklerin çeşitlendirilerek sürdürüldüğünü ve inananlar tarafından deneyimlenip anlam kazanan bir pratik alanı oluşturduğunu göstermektedir.

⁵⁵ David Carrasco - Roberto Lint Sagarena, “The Religious Vision of Gloria Anzaldúa: Borderlands/La Frontera as a Shamanic Space”, *Mexican American Religions: Spirituality, Activism, and Culture*, ed. Gastón Espinosa - Mario T. García (Durham: Duke University Press, 2008), 232-234.

⁵⁶ “Creyentes celebran al Niño Fidencio en el Espinazo, NL”.



Görsel 16 Materia Alberto El Niño Fidencio'nun ruhunu çağırırken. (Frank Graziano, *Cultures of Devotion: Folk Saints of Spanish America* (New York: Oxford University Press, 2007, 203.)



Görsel 17 Hastaya dokunarak şifa uygulaması gerçekleştiren bir materia. (Frank Graziano, *Cultures of Devotion: Folk Saints of Spanish America* (New York: Oxford University Press, 2007, 201.)

Sonuç

El Niño Fidencio hareketi, YDH'lerdeki şifa iddiaları ve uygulamalarının yalnızca besleyici bir unsur olmadığını; hareketin oluşumunda, devamlılığında ve karizmatik liderliğin inşasında merkezi bir rol üstlenebildiğini göstermektedir. Fidencio'nun uygulamaları, bireysel şifa beklentisinin ötesine geçerek kriz dönemlerinde toplumda hissedilen belirsizlik ve boşluk ortamında geniş kitlelere umut veren bir unsur olarak işlev görmüştür. Bu durum, modern bireyin

yalnızca tıbbi tedavi arayışında olmadığını; aynı zamanda anlam, umut ve kutsallıkla ilişkilendirilen bir şifa peşinde olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede El Niño Fidencio örneği, günümüzde şifa iddiaları etrafında şekillenen birçok YDH'nin bireyleri cezbetme mekanizmalarını anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Dolayısıyla YDH'lerdeki şifa uygulamaları, bilimsel tıp sistemlerinin ötesinde bireyin anlam arayışı ve manevi ihtiyaçlarını karşılayan sembolik ve dinî bir zemin sunmaktadır. Öte yandan, çoğu YDH'nin karşılaştığı temel sorunlardan biri liderin ölümünden sonra hareketin devam edip etmeyeceği iken Fidencio hareketinin “materia” aracılığıyla karizmatik otoritenin sürdürülebilirliğini koruması bu açıdan önemli ve başarılı bir örnek teşkil etmektedir. Böylece şifa deneyimi yalnızca liderin kişisel yeteneğine bağlı kalmayıp, araçlar ve ritüeller yoluyla kolektif bir pratiğe dönüşmüştür. Nitekim günümüzde Espinazo'nun hâlâ bir hac merkezi olarak ziyaret edilmesi, liderin kişisel karizmasının ve şifa uygulamalarının hareketin sürekliliğini sağlamada kritik rol oynadığını göstermektedir. Sonuç olarak, şifa iddiaları ve uygulamaları, kitleleri kendine çekmede son derece güçlü bir cazibe unsuru olarak işlev görmek; tarihsel dönem fark etmeksizin dün olduğu gibi bugün de insanların ilgisini ve katılımını sağlayacak bir etki potansiyeli taşımaktadır.

Kaynakça

- ABC Noticias. “Creyentes celebran al Niño Fidencio en el Espinazo, NL”. Erişim 16 Mart 2026. <https://abcnoticias.mx/local/2025/3/19/creyentes-celebran-al-nino-fidencio-en-el-espinazo-nl-243590.html>
- Agostoni, Claudia. “Ofertas médicas, curanderos y la opinión pública: el Niño Fidencio en el México posrevolucionario”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 45/1 (2018), 215-243. <https://doi.org/10.15446/achsc.v45n1.67557>
- Aguilar Ros, Alejandra. “Teología de la inocencia: corporeidad, trance e indeterminación en el fidencismo”. *Alteridades* 30/60 (2020), 91-103. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alt/2020v30n60/Aguilar>
- Blog at WordPress. “El Nino Fidencio: A healer becoming God”. Erişim 12 Mart 2026. <https://pelicandiaries.wordpress.com/2011/03/28/el-nino-fidencio-a-healer-becoming-god/>
- Bourguignon, Erica. “The Effectiveness of Religious Healing Movements: A Review of Recent Literature”. *Transcultural Psychiatric Research Review* 13/1 (Nisan 1976), 5-21. <https://doi.org/10.1177/136346157601300101>
- Brittain, Katherine. *Folk Healing in the Tradition of the Fidencista Movement*. Edinburg, Texas: University of Texas-Pan American, Master's Thesis, 2004. https://scholarworks.utrgv.edu/leg_etd/681
- Bromley, David G. - Phillips, Elizabeth. “El Niño Fidencio”. *World Religions and Spirituality Project*. Virginia Commonwealth University. Erişim 11 Mart 2026.

- <https://wrldrels.org/2016/10/08/el-nino-fidencio/>
- Cantú, Norma E. - Olga Nájera Ramírez (ed.). *Chicana Traditions: Continuity and Change*. Urbana: University of Illinois Press, 2002.
- Carrasco, David - Sagarena, Roberto Lint. "The Religious Vision of Gloria Anzaldúa: Borderlands/La Frontera as a Shamanic Space". *Mexican American Religions: Spirituality, Activism, and Culture*. ed. Gastón Espinosa - Mario T. García. 223-241. Durham: Duke University Press, 2008.
- Carrizales Márquez, Jeany Janeth. "Panorama general de la fiesta fidencista de Espinazo, Nuevo León". *Fuentes Humanísticas* 30/56 (Haziran 2018), 35-46.
- Crowlesmith, John - Rupert E. Davies (ed.). "Medical Science Before Christ". *Religion and Medicine: Essays*. 1-18. London: Epworth Press, 1962.
- Dein, Simon. "Religious Healing and Mental Health". *Mental Health, Religion & Culture* 23/8 (Aralık 2020), 657-665. <https://doi.org/10.1080/13674676.2020.1834220>
- Ferngren, Gary B. - Lomperis, Ekaterina N. *Essential Readings in Medicine and Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2017.
- Gergin, Hacer. "El Niño Fidencio". *Yeni Dini Hareketler Ansiklopedisi*. ed. Süleyman Turan - Emine Battal. 309-311. İstanbul: Okur Akademi, 2. Basım, 2024.
- Graziano, Frank. *Cultures of Devotion: Folk Saints of Spanish America*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Haelle, Tara. "The healing spirit of El Niño Fidencio". *Reporting Texas*. Erişim 11 Mart 2026. <https://www.reportingtexas.com/the-healing-spirit-of-el-nino-fidencio/>
- Hexham, Irving - Poewe, Karla. *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*. New York: Routledge, 2018.
- Ichán Tecolotl. "El Niño Fidencio y Espinazo, Nuevo León. Cuando la persona se convierte en el lugar". Erişim 13 Mart 2026. <https://ichan.ciesas.edu.mx/el-nino-fidencio-y-espinazo-nuevo-leon-cuando-la-persona-se-convierte-en-el-lugar/>
- Johnson, Daniel M. vd. "Religion, Health and Healing: Findings from a Southern City". *Sociological Analysis* 47/1 (1986), 66-73. <https://doi.org/10.2307/3711279>
- Kleinman, Arthur. *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- "Klinefelter Syndrome". Erişim 07 Mart 2026. <https://www.hopkinsmedicine.org/health/conditions-and-diseases/klinefelter-syndrome>
- Pargament, Kenneth I. *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*. New York: Guilford Press, 2007.
- Rose, Louis. *Faith healing*. ed. Bryan Morgan. London: Gollancz, 1968.
- Shaw, David M. "Homeopathy is Faith Healing Without Religion". *Focus on Alternative and Complementary Therapies* 19/1 (Mart 2014), 27-29. <https://doi.org/10.1111/fct.12091>
- Şentürk, Rumeysa - Turan, Süleyman. "Yeni Dini Hareketlerdeki Şifa Uygulamaları ve İnsanlar Üzerindeki Etkileri". *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi* 9/2 (Aralık 2024), 125-154. <https://doi.org/10.24013/jome-lips.1523120>

- Torres, Eliseo “Cheo”. “EL NIÑO FIDENCIO”. *Dr. Torres' Folk Healing Paged Document*. Erişim 13 Mart 2026.
<https://www.unm.edu/~cheo/Cheo%27s%20folk%20healing%20page.htm>
- Torres, Eliseo. *Healing with Herbs and Rituals: A Mexican Tradition*. ed. Timothy L. Sawyer. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.
- Turan, Süleyman. *Abusionem: Yeni Dini Hareketlerin İstismar Dünyası*. İstanbul: Okur Akademi, 2022.
- Villarreal, José Maria. *The Devotion to a Living Santo and His Religious Healing: An Interdisciplinary Study of El Niño Fidencio And His Religious Movement*. East Lansing, Michigan: Michigan State University, Doktora Tezi, 2015.
- Zavaleta, Antonio N. “El Niño Fidencio and the Fidencistas”. *Sects, Cults, and Spiritual Communities: A Sociological Analysis*. ed. William W. Zellner - Marc Petrowsky. 95-115. Westport, Connecticut: Praeger Publishers, 1998.
- Zavaleta, Tony. “El Niño Fidencio”. *Curanderismo Research*. Erişim 23 Mayıs 2024.
<https://drtonyzavaleta.com/el-nino-fidencio/>



Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Bilâdü's-Şâm Stratejisi:
Siyasî Deneyimin Medeniyetler Arası Birlikte Yaşamaya Katkısı

Sümeyye Nur ÇAVDAR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

[sumeyyenurcavdar25@gmail.com], Orcid ID: 0009-0008-6401-9516



Öz: Bilâdü's-Şâm, Şam merkezli geniş bir tarihî coğrafyayı ifade etmekte; dinî, siyasî ve kültürel birikimi nedeniyle dinler tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışma, Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde Şam ve çevresinde şekillenen siyasî ve toplumsal tecrübenin, farklı din ve etnik kökenden toplulukların bir arada yaşamasına nasıl katkı sağladığını incelemektedir. Temel soru, Haçlı Seferleri sonrasında parçalanan toplumsal yapının hangi yönetim araçlarıyla yeniden düzenlendiğidir. Çalışmada döneme ilişkin modern literatür birlikte değerlendirilmiş; Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yönetim uygulamaları toplumsal düzen, siyasal meşruiyet ve dinî gruplarla kurulan ilişkiler bakımından analiz edilmiştir. Özellikle Kudüs'ün yeniden fethinden sonra halka yönelik uygulamalar, birlikte yaşama siyasetinin somut örnekleri olarak ele alınmıştır. İnceleme sonucunda, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yalnızca askerî başarıya dayanan bir hâkimiyet kurmadığı; adalet, güvenlik ve toplumsal dengeyi gözetten bir yönetim anlayışı geliştirdiği görülmüştür. Bu anlayış, Mısır-Şam hattında farklı toplulukların aynı siyasal düzen içinde varlıklarını sürdürmelerine imkân vermiştir. Bu doğrultuda çalışma, birlikte yaşama tecrübesini yalnızca ahlâkî hoşgörüyü açıklamamakta; kriz sonrasında toplumsal bütünleşmeyi sağlayan bilinçli bir yönetim yaklaşımı olarak değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Bilâdü's-Şâm, Selâhaddîn-i Eyyûbî, birlikte yaşama kültürü, medeniyetler arası diyalog.

Giriş

Dinler tarihi, dinî inançların toplumsal hayattan bağımsız biçimde var olmadığını göstermektedir. Din ve vicdan özgürlüğü, kişilerin bir inancı benimsemesinin yanı sıra farklı inanç mensuplarının aynı toplumsal düzen içinde yaşayabilmesini de ilgilendirmektedir.¹ Bir inancın toplumda karşılık bulunması ise o inancı paylaşan kişiler arasında cemaat bilincinin oluşmasıyla yakından ilişkilidir.² Burada cemaat bilinci, bireylerin ortak bir inanç ve aidiyet etrafında birbirlerini aynı topluluğun parçası olarak görmelerini ifade etmektedir. Toplum tarafından benimsenen uygulamalar zamanla başka topluluklarla kurulacak ilişkileri de etkileyebilmekte; bu durum, farklı grupların bir arada yaşadığı yerlerde daha görünür hâle gelmektedir.

Bununla birlikte dinî farklılıklar her dönemde barış içinde yönetilememiştir. Siyasî rekabetin ve toplumsal güç mücadelesinin yoğunlaştığı zamanlarda dinî kimlikler keskinleşebilmiş, farklı inanç mensupları “öteki” olarak tanımlanabilmiştir.³ “Öteki” ifadesi, burada bir grubun kendisinden farklı gördüğü kişileri dışarıda bırakmasını ve onlarla arasına kesin bir sınır koymasını anlatmaktadır. Bu tablo, dinlerin öğretileri ile tarih içindeki bazı uygulamalar arasında çelişki bulunduğu izlenimini doğurabilir. Ancak çatışmaların önemli bir bölümü, dinin kendisinden çok dinî söylemin siyasî ve toplumsal amaçlarla kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim dinler ve mezhepler, teolojik düzeyde birlikte yaşamının imkânlarını da barındırmaktadır.⁴ Buna karşılık güç mücadelesinin ağır bastığı dönemlerde bu imkân daralmakta; dinî kimlikler daha homojen, dışlayıcı ve ayrıştırıcı biçimde yorumlanabilmektedir.⁵

Bu genel çerçeve içinde Selâhaddîn-i Eyyûbî (ö. 1193), Haçlı Seferleri sonrasında Kudüs ve çevresinde kurduğu yönetim bakımından dikkat çekici bir örnektir. Selâhaddîn, Hristiyan toplulukları yalnızca farklı bir dine mensup

¹ Ömer Faruk Harman, “Din ve Vicdan Hürriyeti”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/320-322.

² Lütfi Doğan, “Din ve Toplum”, *İstanbul Sosyolojik Çalışmalar Dergisi* 17 (1979), 75-81.

³ Şevket Yavuz, “‘Öteki’ ile ‘Beriki’ Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2009), 31-50.

⁴ Osman Aydın, “Din-Mezhep İlişkisi veya İlişkisizliği Sorunu”, *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 193-208.

⁵ Yavuz, “‘Öteki’ ile ‘Beriki’ Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı”, 32.

oldukları için kaçınılmaz bir düşman olarak görmemiş ve onları sistematik şiddetin hedefi hâline getirmemiştir.⁶ Bu tutum, dinî kimliğin siyasî mücadelede sınırsız bir düşmanlık gerekçesine dönüştürülmemesi bakımından önemlidir. Mabretler yalnızca ibadet yeri değil, farklı toplulukların dinî kimliklerini sürdürdüğü toplumsal mekânlardır.⁷ Selâhaddîn'in Kudüs'ü yeniden fethettikten sonra Hristiyan halka karşı kitlesel bir intikam siyaseti izlememesi ve ibadet hayatını bütünüyle ortadan kaldırmaması, şehir düzeninde dinî farklılığa yer açıldığını göstermektedir.⁸

Haçlı Seferleri, bölgede dinî ve siyasî bakımdan parçalanmış bir yapı bırakmıştır. Selâhaddîn, bu yapıyı yeniden düzenlerken din farklılığı ile aynı din içindeki mezhep farklılığını birbirine karıştırmamıştır.⁹ Yönetiminin kabul görmesini dinî referanslarla desteklemiş, ancak dini günlük siyasetin araçlarından birine indirgememiştir.¹⁰ Burada siyasal meşruiyet, yönetilenlerin iktidarı yalnızca fiilî bir güç olarak değil, haklı ve kabul edilebilir bir otorite olarak görmesi anlamına gelmektedir. Selâhaddîn'in yönetim anlayışı bu bakımdan Eyyûbî idaresinin istikrarını güçlendirmiş; Müslüman ve Hristiyan toplulukların aynı şehir düzeni içinde varlıklarını sürdürebilecekleri bir toplumsal zemin oluşturmuştur.¹¹

Haçlı Seferleri, Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Bilâdü's-Şâm hakkında hem İslâm hem de Batı tarihçiliğinde geniş bir literatür bulunmaktadır. Bu çalışmada incelenen eserlerin önemli bir bölümü dönemi askerî mücadeleler, fetihler ve siyasî rekabetler üzerinden açıklamaktadır. Batı tarihçiliğinin temel kaynaklarından biri olan Surlu William'ın (*Willermus Tyrensis*) *A History of Deeds Done Beyond the Sea* adlı kroniği, dönemin “öteki” algısı ile Haçlıların bölgedeki siyasî kırılganlığını yansıtmaktadır.¹² Bununla birlikte incelenen anlatılarda olayların çoğunlukla “cihad” veya “kutsal savaş” çerçevesinde ele

⁶ Ayşe Çekiç, “Toplumsal Dönüşüm ve İstikrarlı Yönetimde Erdemli İdarecinin Rolü: Selâhaddîn Eyyûbî Üzerinden Bir Durum Tespiti”, *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2022), 183-199.

⁷ Zeki Tan, “Kur'an'a Göre Toplumsal Farklılıkları Bir Arada Yaşatmada Mabretlerin Fonksiyonu”, *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012), 1-11.

⁸ Mustafa Alıcı, “Saladin: Latin Kaynaklarında Selâhaddîn Eyyûbî”, *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi* 11 (2017), 143-152.

⁹ Yusuf Polat, “Orta Çağ Batı Kaynaklarına Göre Selâhaddîn Eyyûbî”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 277-284.

¹⁰ Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987).

¹¹ Maher Y. Abu-Munshar, *Islamic Jerusalem and Its Christians: A History of Tolerance and Tensions* (London: I.B. Tauris, 2012).

¹² William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily A. Babcock - August C. Krey, 2 Cilt (New York: Octagon Books, 1976).

alındığı, farklı inanç gruplarının gündelik hayatta nasıl bir arada yaşadığına ise daha sınırlı yer verildiği görülmektedir.

Modern araştırmalarda incelenen örnekler de ağırlıklı olarak askerî ve siyasî tarihe odaklanmaktadır. Ramazan Şeşen'in *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet* adlı eseri ile Işın Demirkent'in *Haçlı Seferleri* çalışması, dönemin siyasî ve kurumsal yapısını ayrıntılı biçimde ortaya koymaktadır.¹³ Batı literatüründe Malcolm Cameron Lyons ve D. E. P. Jackson'ın *Saladin: The Politics of the Holy War* adlı eseri öne çıkmaktadır.¹⁴ Bu çalışmalar Selâhaddîn'in askerî ve siyasî yönünü güçlü biçimde açıklamakla birlikte, gayrimüslim topluluklara ilişkin uygulamalarını çoğu zaman onun kişisel erdemleri ve ahlâkî özellikleri üzerinden değerlendirmektedir.

Bu çalışma ise "birlikte yaşama" olgusuna farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Birlikte yaşama, yalnızca farklı toplulukların aynı yerde bulunması veya bir yöneticinin kişisel hoşgörüsü değildir. Bu kavram, farklı dinî ve mezhebî grupların güvenlikleri ve hukukî statüleri korunarak ortak bir siyasal düzen içinde hayatlarını sürdürebilmelerini ifade etmektedir. Bu nedenle Selâhaddîn'in uygulamaları, Haçlı işgallerinin yol açtığı krizden sonra siyasal düzeni yeniden kurmaya, meşruiyeti güçlendirmeye ve toplumsal bütünleşmeyi sağlamaya yönelik bir yönetim stratejisi olarak ele alınmaktadır.

Bilâdü'-ş-Şâm'ın Selâhaddîn dönemindeki yapısı, askerî tehditlerin yanı sıra siyasî parçalanma, mezhebî gerilim ve otorite sorunu nedeniyle de kırılmıştır. Selâhaddîn'i yalnızca Haçlılara karşı kazandığı başarılar ve Kudüs'ü yeniden fethetmesi üzerinden değerlendirmek, fetih sonrasında kurduğu düzeni görünmez kılmaktadır. Oysa bir yönetimin kalıcı olması, yalnızca toprak üzerinde hâkimiyet kurmasına değil, farklı toplum kesimlerinin bu hâkimiyeti kabul etmesine de bağlıdır. Bu doğrultuda çalışma, Selâhaddîn'in farklı dinî ve mezhebî grupları aynı siyasal yapı içinde tutabilmesini üç boyutta incelemektedir. İlk boyut, Kudüs'ün teslim sürecindeki uygulamalar üzerinden görünür olan sembolik ve toplumsal kabuldür. İkinci boyut, kriz sonrasında devletin işleyişini ve güvenliği yeniden kuran idarî kapasitedir. Üçüncü boyut ise birlikte yaşamanın hukukî temelidir. Bu kapsamda emân, kişiye can ve mal güvenliği sağlayan bir güvence; zimmîlik ise gayrimüslimlerin siyasal düzen içindeki hukukî statüsünü belirleyen bir mekanizma olarak ele alınmaktadır.

¹³ Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997).

¹⁴ Malcolm Cameron Lyons - D. E. P. Jackson, *Saladin: The Politics of the Holy War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Böylece Selâhaddîn'in yönetimi, soyut bir hoşgörü söyleminden çok adalet, güvenlik ve kurumsal düzen üzerinden değerlendirilmektedir.

1. Birlikte Yaşamının Sosyolojik Arka Planı

Tarih boyunca toplumlar, farklı dinî, etnik ve toplumsal grupları bünyesinde barındırmıştır.¹⁵ Bu nedenle çoğulculuk, yalnızca modern toplumlara özgü bir özellik değildir. Devlet kuran topluluklar kendi kabileleri veya etnik aidiyetleri çevresinde örgütlenmiş olsalar bile, göç ettikleri ya da yönetimleri altına aldıkları bölgelerde yerli halkla ilişki kurmak zorunda kalmıştır. Bu tarihsel gerçeklik, bütünüyle homojen toplumlardan söz etmeyi güçleştirmektedir.

Farklı grupların aynı toplum içinde bulunması her zaman kolay bir süreç değildir. Yöneticiler, özellikle kimlik kaybı veya asimilasyon endişesi yaşadıklarında toplumsal çeşitliliği bir tehdit olarak görebilmiştir.¹⁶ Farklılıklar, uygun bir hukukî ve siyasî çerçeve kurulmadığında çatışma ve düzensizlik ihtimalini artırabilmektedir.¹⁷ Bununla birlikte medeniyetlerin gelişmesi, bütün farklılıkların ortadan kalkmasına değil, bu farklılıkların ortak bir düzen içinde yönetilebilmesine bağlıdır. Çatışma kısa vadede istikrarsızlığa yol açsa da toplumların uzun vadede farklılıklarla yaşama yolları geliştirmesine de zemin hazırlayabilmektedir.¹⁸ Bu bakımdan birlikte yaşama, çağdaş dönemde ortaya çıkmış yeni bir tartışma değil, insanlık tarihinin süreklilik gösteren temel meselelerinden biridir.

Dinî düşünce, toplumsal çeşitliliğin nasıl değerlendirileceğini belirleyen başlıca unsurlardan biridir. İslâm düşüncesinde Kur'an-ı Kerim, insanlar arasındaki dinî, toplumsal ve kültürel farklılıklara dikkat çekmekte; bu çeşitliliğin tek başına mutlak bir çatışma nedeni olmadığını göstermektedir.¹⁹ Bu yaklaşım, farklı inanç ve kimliklere sahip toplulukların karşılıklı ilişki içinde yaşayabilmesine imkân veren bir düşünsel çerçeve sunmaktadır. Dolayısıyla toplumsal çeşitlilik, yalnızca kabul edilmesi gereken bir gerçeklik değil, adaletli bir düzen içinde yönetilmesi gereken bir mesele olarak görülmektedir.

Bu düşüncenin erken tarihli uygulamalarından biri, Hz. Muhammed döneminde hazırlanan Medine Vesikası'dır. Vesika, farklı dinî toplulukların ay-

¹⁵ Orhan Atalay, *Bir Arada Yaşamının Kurânî Temelleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 12-19.

¹⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 1/199-211.

¹⁷ Atalay, *Bir Arada Yaşamının Kurânî Temelleri*, 1-5.

¹⁸ Atalay, *Bir Arada Yaşamının Kurânî Temelleri*, 321-333.

¹⁹ Atalay, *Bir Arada Yaşamının Kurânî Temelleri*, 48-59.

nı siyasî yapı içinde birlikte yaşamasına imkân tanıyan hukukî bir düzenleme olarak kabul edilmektedir.²⁰ Sonraki dönemlerde farklı yöneticiler, bu modelin bazı unsurlarını kendi şartlarına göre uygulamıştır.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yönetim politikaları da çok dinli bir toplumun ortak siyasal düzen içinde varlığını sürdürmesine yönelik uygulamalar içermektedir. Selâhaddîn, farklı dinlere mensup toplulukları bütünüyle sistem dışına çıkarmak yerine, güvenlik ve statülerini belirleyen düzenlemeler yoluyla siyasal yapı içinde tutmaya çalışmıştır. Bu yaklaşım, toplumsal istikrarın ancak farklılıkların adalet ve denge içinde yönetilmesiyle korunabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Bu sosyolojik arka plan, Selâhaddîn'in uygulamalarının kişisel hoşgörünün ötesinde bir yönetim siyaseti olarak incelenmesini gerekli kılmaktadır.

2. Bilâdü's-Şâm'ın Tarihsel ve Siyasal Kırılğanlığı

Bilâdü's-Şâm, klasik coğrafya literatüründe kuzeyde Anadolu sınırlarından güneyde Sina'ya, batıda Akdeniz'den doğuda Irak içlerine kadar uzanan geniş tarihî bölgeyi ifade etmektedir. Akdeniz kıyı hattı üzerindeki konumu, yoğun yerleşimi ve gelişmiş şehirleri bölgeyi siyasî, dinî ve ekonomik bakımdan önemli bir merkez hâline getirmiştir. Kudüs ve Halep gibi şehirlerin taşıdığı değer ise bölge için hem “zenginlik” hem de “kırılğanlık” üretmiştir.²¹ Buradaki kırılğanlık, stratejik konumun ve ekonomik kaynakların bölgeyi dış müdahaleye açık hâle getirmesini; içerideki dinî ve siyasî çeşitliliğin de yönetimi zorlaştırmasını ifade etmektedir.

Farklı toplulukların bu coğrafyada uzun süre bir arada yaşayabilmesi, yalnızca gündelik ilişkilere değil, hukukî ve idarî düzenlemelere de bağlıydı. Bu düzenlemelerden biri olan cizye, gayrimüslimlerin can, mal ve inanç güvenliğinin sağlandığı sistem içinde ödedikleri vergiyi ifade etmektedir. Uygulama, farklı din mensuplarının aynı siyasal yapı içinde belirli bir statüyle yaşamalarına zemin hazırlamıştır.²² Ancak bu düzen her dönemde aynı biçimde

²⁰ Hüseyin Yılmaz, “Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 25/1 (2021), 239-258.

²¹ Cengiz Tomar, “Şam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/311-315; Osman Aydın, “Kudüs’ün Müslümanlar Tarafından Fethi ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Kudüs”, *Huzuru Bekleyen Şehir: Kudüs* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2020), 61-68.

²² Kübra Kiler, *İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Pratiği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 50-58.

işlememiş; hukukî güvencelerin kapsamı, yöneticilerin tercihleri ve dönemin siyasî şartlarına göre değişebilmiştir.²³

Haçlı hareketi, bölgede zaten var olan siyasî sorunları daha da ağırlaştırmıştır. Fâtımî yönetiminde yaşanan geniş çaplı krizler merkezî otoriteyi zayıflatmış; bazı emir ve yöneticiler, rakiplerine karşı üstünlük sağlamak amacıyla dış güçlerden destek istemiştir. Bu tercihler, kısa vadeli siyasî kazanımlar sağlasa da uzun vadede bölgedeki istikrarsızlığı derinleştirmiştir.²⁴

Bu iç dağınıklığa 1096'dan sonra dışarıdan gelen Haçlı hareketi eklenmiştir. Haçlılar Urfa ve Antakya gibi merkezlerde siyasî yapılar kurmuş; böylece sefer, yalnızca geçici bir askerî harekât olmaktan çıkarak bölgede kalıcı hâkimiyet kurmayı amaçlayan bir yerleşim sürecine dönüşmüştür. 1099'da Kudüs'ün ele geçirilmesi, bu sürecin en ağır toplumsal kırılma noktasıdır. Sivillerin hedef alınması ve kutsal mekânlara sığınanların korunamaması, şehir halkının hafızasında derin izler bırakmıştır.²⁵

Haçlı hâkimiyeti yalnızca Müslümanlar ile Hristiyanlar arasındaki ilişkileri değiştirmemiştir. Mezhep farklılıkları nedeniyle Doğulu Hristiyanlar da Latin yönetiminin dışlayıcı uygulamalarıyla karşılaşmıştır. Kudüs'te yerel patrikliğin kaldırılması ve yerine Latin dinî otoritesinin kurulması, Hristiyan toplulukların kendi içindeki güç dengesini kurumsal düzeyde değiştirmiştir.²⁶ Dolayısıyla 1099 sonrasında yaşanan kırılma, basitçe iki din arasındaki çatışma şeklinde açıklanamayacak kadar çok katmanlıdır.

Bilâdü's-Şâm'ın ekonomik değeri de siyasî rekabetin sürmesinde etkili olmuştur. Haçlılar döneminde Doğu Akdeniz ticaret ağları genişlemiş, İtalyan şehir devletlerinin faaliyetleri kıyı şehirlerini uluslararası rekabetin merkezine taşımıştır. Akka gibi limanlarda ticaret kolonilerinin kurulması, bölgedeki mücadeleyi yerel sınırların ötesine taşımıştır.²⁷ Böylece stratejik konum, ekonomik kazanç ve dış müdahale birbirini besleyen unsurlar hâline gelmiştir.

²³ Abu-Munshar, *Islamic Jerusalem and Its Christians*; Eldar Hasanoğlu, “Haçlılar Döneminde Kudüs”, *Huzuru Bekleyen Şehir: Kudüs* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2020), 91-94.

²⁴ Demirkent, Haçlı Seferleri; Mustafa Mollaibrahimoğlu - İhsan Arslan, “Zengî Atabeyliği ve Kudüs Haçlı Krallığı'nın Mısır Üzerinde Hâkimiyet Mücadelesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 281-301. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1101880>

²⁵ Işın Demirkent, “Haçlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/528-530.

²⁶ Hasanoğlu, “Haçlılar Döneminde Kudüs”, 91-94.

²⁷ Süleyman Genç, *Akkâ Krallığı (1191-1291)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025), 511-519; Mustafa Yıldırım,

Ekonomik ve askerî baskıya içerideki siyasî bölünmeler de eklenmiştir. Bazı Şam yöneticilerinin komşu Müslüman emirlere karşı korunmak amacıyla Haçlılarla ittifak kurması, ortak savunma imkânını zayıflatmıştır. Yerel yöneticilerin birbirleriyle mücadelesi, Haçlıların bölgede kalmasına stratejik avantaj sağlamıştır.²⁸ Benzer bir durum Mısır'da da görülmüştür. Vezirler arasındaki iktidar mücadelesinde dış güçlerden yardım istenmesi ve Haçlı unsurlarının Kahire'de varlık göstermesi, iç çekişmelerin daha geniş bir güvenlik sorununa dönüşebildiğini ortaya koymaktadır. Böylece kırılganlık, tek tek şehirlerle sınırlı kalmamış; Mısır ile Şam arasındaki geniş hattı etkilemiştir.²⁹

Bu şartlar altında Şam, siyasî parçalanmayı aşma ve istikrarı yeniden kurma çabalarının merkezlerinden biri olmuştur. Nûreddin Mahmud Zengî'nin 1154'te şehri denetim altına alması, siyasî bütünleşme açısından önemli bir dönüm noktasıdır.³⁰ Bu gelişme, istikrarın yalnızca askerî güce değil, yönetimin şehirde kabul görmesine de bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Yine de bölgenin tarihi yalnızca kesintisiz “çatışma” üzerinden okunmamalıdır. Ticaret ve gündelik hayat, farklı din ve toplulukların düzenli olarak karşılaşmasını zorunlu kılmış; bu temaslar kültürel etkileşim ve yakınlaşma da üretmiştir. Bu nedenle Haçlı dönemi bir yandan çatışmanın, diğer yandan farklı toplumların karşılaştığı ve birbirinden etkilendiği bir sürecin tarihidir.³¹ Başka bir ifadeyle gerilim ve birlikte yaşama imkânı aynı dönemde yan yana bulunabilmiştir. Ancak 1099'da Kudüs'te yaşananlar, bu ortak yaşam imkânını ağır biçimde sarsmıştır.

3. 1099 Haçlı Seferi ve Meşruiyet Krizinde Yıkılan Ortak Yaşam

1099'da Kudüs'ün Haçlılar tarafından ele geçirilmesi, yalnızca şehir yönetiminin bir siyasî güçten diğerine geçmesi değildir. Şehirdeki Müslüman ve Yahudi nüfusa yönelen yaygın şiddet, olayın aynı zamanda toplumsal bir yıkım olduğunu göstermektedir.³² Dönemin dinî seferberlik söylemi içinde meş-

“XI. ve XII. Yüzyıllarda Akka'da İdari, Sosyal ve İktisadî Hayat”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/2 (2020), 361-372.

²⁸ Nadir Karakuş, “Miladî XII. ve XIII. Asırda Dimaşk ve Haçlılar”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 189-213.

²⁹ Mollaibrahimoğlu - Arslan, “Zengî Atabeyliği ve Kudüs Haçlı Krallığı'nın Mısır Üzerinde Hâkimiyet Mücadelesi”, 281-301; Ayşe Çekiç, “Selçuklulardan Eyyûbîlere Sünnî-İslam Devlet Siyasetinde Mısır'ın Yeri ve Önemi”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 119-134.

³⁰ Tomar, “Şam”; Abdulkadir Turan, *Nûreddin Mahmud Zengî ve Devri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 389-397.

³¹ Bedia Göktepe, *Kılıçtan Kaleme: Haçlı Seferleri ve Kültürel Etkileşim* (Ankara: İksad Yayınevi, 2024), 7-31.

³² Işın Demirkent, “Kudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV

rulaştırılan bu müdahalenin ardından Kudüs'te Latin-Hristiyan ağırlıklı yeni bir yönetim kurulmuştur. Müslümanlar ve Yahudiler şehir hayatının sürekli unsurları olmaktan çıkarılmış; şehrin dinî ve toplumsal yapısı köklü biçimde değişmiştir.

Bu sürecin en belirgin sonucu, Kudüs'te uzun zaman içinde oluşan çok dinli toplumsal düzenin çözülmesidir.³³ Yeni yönetim Müslüman ve Yahudileri şehir düzeninin dışına iterken yerli Hristiyan gruplara da eşit ve ayrıcalıklı bir konum vermemiştir. Latin merkezli idarî ve dinî yapı, özellikle Ortodoks cemaatleri sınırlandırmıştır.³⁴ Bu tablo, “kurtarma” söylemi ile uygulamadaki dışlayıcı düzen arasındaki çelişkiyi görünür kılmaktadır. Yeni siyasî yapı, zorunlu yer değiştirme ve yeni yerleşim uygulamaları yoluyla şehrin nüfus düzenini de değiştirmiştir.³⁵

Şiddetin etkileri her toplulukta farklı biçimde görülmüştür. Yahudi cemaatine ilişkin anlatılarda ibadet yerlerinin tahrip edilmesi, nüfusun dağılması ve şehirden çıkarılma öne çıkmaktadır. Hayatta kalanların bir bölümünün esir edilerek başka bölgelere götürülmesi, Kudüs'ün nüfus yapısını değiştirmiştir.³⁶ Doğulu Hristiyanlar ise başka bir baskıyla karşılaşmıştır. Latin yönetimi bu toplulukların dinî ve idarî alandaki hareket imkânlarını sınırlamış, bazı ruhban kadrolarını değiştirmiş ve kimi cemaatlerin ibadet ile ziyaret imkânlarını daraltmıştır.³⁷ Bu nedenle 1099 sonrasındaki sarsıntı, yalnızca Müslümanlar ile Haçlılar arasında yaşanan iki taraflı bir çatışma olarak değerlendirilemez.

Yaşanan yıkımın İslâm dünyasındaki başlıca siyasî sonucu, bir meşruiyet krizinin derinleşmesidir. Meşruiyet krizi, halkın yöneticilerin otoritesini ve koruma kapasitesini sorgulamaya başlamasını ifade etmektedir. Kudüs'ün kaybedilmesi ve şehir halkının korunamaması, dönemin Müslüman yönetimlerinin güvenlik sağlama gücünü tartışmalı hâle getirmiştir. Abbâsî, Fâtûmî ve Selçuklu merkezlerinin etkisiz kalması, siyasal meşruiyeti zayıflatan bir etken

Yayınları, 2002), 26/329-332; Mustafa Kadad, “Kudüs'te Haçlı Yerleşimi ve Kudüslülerin Göç Ettirilmesi”, *Journal of Islamicjerusalem Studies* 20/3 (2020), 369-388.

³³ Demirkent, “Kudüs”, 26/329-332; Hasanoğlu, “Haçlılar Döneminde Kudüs”, 91-94; Ramazan Şeşen, “Selâhaddin-i Eyyûbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/337-340.

³⁴ Ahmet Türkan, “Başlangıcından Günümüze Kudüs Latin Patrikliği”, *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2013), 37-54; Aydın Usta, “Haçlılar ve Doğru Hristiyanları Arasındaki İlişkiler”, *Belleten* 77/279 (2013), 366-402.

³⁵ Kadad, “Kudüs'te Haçlı Yerleşimi ve Kudüslülerin Göç Ettirilmesi”, 369-388.

³⁶ Demirkent, “Kudüs”, 26/329-332; Hasanoğlu, “Haçlılar Döneminde Kudüs”, 91-94.

³⁷ Usta, “Haçlılar ve Doğru Hristiyanları Arasındaki İlişkiler”.

olarak değerlendirilebilir. Böylece kutsal mekânların hangi otorite tarafından ve hangi adalet anlayışıyla yönetileceği sorusu siyasî tartışmanın merkezine yerleşmiştir.³⁸ Daha önce belirli hukukî güvenceler altında yaşayan gayrimüslimler açısından da güvenlik dengesi bozulmuş; merkezî otoriteyle kurulan aidiyet ilişkisi daha kırılğan bir hâl almıştır.

Meşruiyet krizinin görünür olduğu alanlardan biri, şehirdeki kutsal mekânların dönüştürülmesidir. Harem-i Şerif çevresindeki müdahaleler, yalnızca yapıların fiziksel kullanımını değil, bu mekânlara yüklenen sembolik anlamı da değiştirmiştir. Kubbetü's-Sahra'nın "Templum Domini" adıyla kiliseye dönüştürülmesi ve Mescid-i Aksâ'nın saray ile askerî merkez olarak kullanılması, yeni egemenliğin mekân üzerinden kurulmasına örnektir.³⁹ Tapınak Şövalyeleri'nin bu alana yerleştirilmesi ve çevredeki yapıların farklı amaçlarla kullanılması da kutsal mekânın önceki dinî kimliğinden uzaklaştırılarak yeni siyasî düzenin parçası hâline getirildiğini göstermektedir.⁴⁰ Buna karşılık Eyyûbî döneminde Kudüs'te kurulan medreseler, fetihten sonra şehrin ilmî kimliğini yeniden güçlendirme çabasını yansıtmaktadır.⁴¹ Böylece hâkimiyet, askerî denetimin yanında sembolik ve kültürel araçlarla da kurulmuştur.

Aynı dönemde mülkiyet düzeni ve nüfus yapısı da değiştirilmiştir. Konutların ve diğer taşınmazların zorla el değiştirmesi, savaşın özel mülkiyet üzerindeki doğrudan etkisini göstermektedir. Bazı anlatılarda bir yapının işaretleterek sahiplenilmesi, mülkiyetin şiddet yoluyla yeniden dağıtıldığını ortaya koymaktadır.⁴² Mahallelerin belirgin sınırlarla ayrılması ve oluşan nüfus boşluğunu doldurmak üzere dış bölgelerden Hristiyan grupların şehre getirilmesi, Kudüs nüfusunun bilinçli biçimde yeniden düzenlendiğine işaret etmektedir. Bu yerleşim politikası, yeni yönetimin şehir üzerindeki denetimini güçlendirmeyi amaçlamıştır.⁴³

³⁸ Demirkent, "Haçlılar", 14/528-530; Demirkent, "Kudüs", 26/329-332.

³⁹ Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/268-271; Hasanoğlu, "Haçlılar Döneminde Kudüs", 91-94.

⁴⁰ Hasanoğlu, "Haçlılar Döneminde Kudüs", 91-94; Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", 29/268-273.

⁴¹ Harun Yılmaz, "Eyyûbî Dönemi Beytülmağdis Medreseleri: Kuruluş, İşleyiş ve Fonksiyon", *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 18/2 (2018), 1-14.

⁴² Fulcherius Carnotensis, *Kutsal Toprakları Kurtarmak-Kudüs Seferi*, çev. İlcan Bihter Barlas (İstanbul: IQ Yayınları, 2009); Kadad, "Kudüs'te Haçlı Yerleşimi ve Kudüslülerin Göç Ettirilmesi", 369-388.

⁴³ Kadad, "Kudüs'te Haçlı Yerleşimi ve Kudüslülerin Göç Ettirilmesi", 369-388.

Franklar ile yerel topluluklar arasındaki temaslar sonucunda gerçekleşen evlilikler, “Poulain” adı verilen yeni bir toplumsal kategorinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ancak bu temas, tarafların eşit statüde bulunduğu bir ortak yaşam düzeni kurmamıştır. İlişkiler, yeni yönetimin üstün konumda olduğu hiyerarşik bir yapı içinde gelişmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla gündelik temasın sürmesi, 1099 öncesindeki çok dinli şehir düzeninin devam ettiği anlamına gelmemektedir.

Bu tablo, 1099'da yaşanan kırılmanın Selâhaddin-i Eyyûbî'nin daha sonraki siyaseti açısından neden belirleyici olduğunu açıklamaktadır. Şiddet, yerinden edilme ve kutsal mekânların dönüştürülmesi; güvenlik, temsil, mülkiyet ve şehir yönetimine ilişkin sorunları yeniden tanımlamıştır. 1099'un yıktığı düzen, Selâhaddin dönemindeki yeniden düzenleme uygulamalarının anlamını daha belirgin hâle getirmektedir. Selâhaddin'in Kudüs'ü yeniden fethetmesinden sonra Mescid-i Aksâ'nın önceki işlevine döndürülmesi, Kutsal Mezar'ın yıkılmaması, bazı mabetlerin ilgili cemaatlara iade edilmesi ve Hristiyanların şehirde kalmasına izin verilmesi, meşruiyetin intikamdan çok kurumsal onarım üzerinden kurulmaya çalışıldığını göstermektedir. Bu bakımdan 1099, “yıkılan ortak yaşam”ın ve siyasal meşruiyetteki aşınmanın anlaşılması için temel tarihsel eşiği oluşturmaktadır.⁴⁵

4. Mısır-Şam Hattında Siyasal İstikrarın İnşası

4.1. İslâmî Birliğin Tesisi ve Siyasal Bütünleşme

1099 sonrasında İslâm dünyasında belirginleşen siyasal parçalanmışlık ve otorite krizi, Haçlılara karşı ortak hareket edilmesini zorlaştırmıştır. Bu nedenle doğrudan ve kapsamlı bir mücadeleye geçmeden önce Mısır ile Suriye'nin aynı siyasal ve askerî yapı altında bir araya getirilmesi gerekmiştir. İzlenen yol iki temel adımdan oluşmuştur: Fâtımî hâkimiyetinin sona erdirilerek meşruiyetin Abbâsî hilâfetine bağlanması ve Mısır ile Şam arasında idarî ve askerî uyumun kurulması. Böylece askerî gücün merkezîleştirilmesi ve iç muhalefetin denetlenmesi, sonraki başarıların ön koşulu hâline gelmiştir.⁴⁶

Bu parçalanmış yapının birbiriyle bağlantılı iki boyutu bulunmaktaydı. Bilâdü's-Şâm'daki yarı bağımsız küçük devletler ortak hareketi güçleştirirken Abbâsî ve Fâtımî otoriteleri arasındaki ayrılık da mezhebî ve siyasal bölün-

⁴⁴ Demirkent, Haçlı Seferleri, 277-285.

⁴⁵ Demirkent, Haçlı Seferleri, 257-285.

⁴⁶ Ziya Polat, “Selâhaddin Eyyûbî'nin Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı 581/1185 Yılı Antlaşması”, *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 15 (2015), 47-68; Ayşe Çekiç, “Selçuklulardan Eyyûbîlere Sünnî-İslam Devlet Siyasetinde Mısır'ın Yeri ve Önemi”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 119-134.

meyi derinleştiriyordu. Nûreddin Mahmud Zengî, bu tabloyu değiştirmek amacıyla askerî imkânları tek bir hedef doğrultusunda birleştirmeye yönelmiştir.⁴⁷ Zengîler döneminde başlayan bu siyaset, Mısır'a yapılan müdahalelerle uygulamaya geçirilmiştir. Şîrkûh'un ardından Selâhaddîn'in Mısır'a gelişi, Fâtımî idaresinin sona erdirilmesini amaçlayan sürecin yeni aşaması olmuştur.⁴⁸ 1171'de hutbenin Abbâsî halifesi adına okutulmasıyla Fâtımî hilâfeti sona ermiş ve iki ayrı hilâfet merkezinin varlığına dayanan yapı ortadan kalkmıştır. Abbâsî hilâfetinin sağladığı sembolik ve hukukî destek de Selâhaddîn'in otoritesinin daha geniş bir çevrede tanınmasını kolaylaştırmıştır.⁴⁹

Fâtımî hilâfetinin sona ermesinden sonra sıra, Mısır ile Suriye'nin sahada bütünleştirilmesine gelmiştir. Yönetimin ağırlık merkezi Mısır'a kaymış; Suriye'ye yönelik siyasal ve askerî faaliyetler bu merkezden yürütülmeye başlanmıştır. Farklı bölgelerdeki askerî birliklerin ortak bir sevk ve idare düzeyinde toplanması, ikmal ile hareket kabiliyetinin eşgüdümlü biçimde kullanılmasını sağlamıştır. Böylece Haçlıların elindeki sahil hattı iki yönden baskı altına alınmış ve bölgedeki güç dengesi değişmiştir.⁵⁰ Ancak bu bütünleşme kesintisiz ilerlememiştir. Nûreddin'in 1174'teki ölümü, özellikle Dımaşk ve Musul çevresinde bir otorite boşluğu doğurmuştur.⁵¹ Bazı Zengî emirlerinin Haçlılarla temas kurmaya yönelmesi, iç muhalefeti dış müdahale ihtimaliyle birleştiren yeni bir risk oluşturmuştur. Selâhaddîn önce Dımaşk'ta hâkimiyet kurmuş, ardından Halep'i hâkimiyetine almış; Musul üzerindeki baskısını artırarak muhalefeti aşamalı biçimde sınırlandırmıştır.⁵²

Suriye'deki bu mücadele sürerken Mısır'da da yeni yönetime karşı komplolar ve ayaklanmalar yaşanmıştır. Saray çevresi ile askerî zümrelerden destek bulan Sudanlı birliklerin isyanı ve Umâre el-Yemenî etrafında gelişen

⁴⁷ Nadir Karakuş, "Haçlı Seferlerinde Üç Kadın ve İslâm Birliğinin Sağlanması", *On-dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 253-282; Büşra Betül Sağlam, "Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Artuklular ve Selâhaddîn Eyyûbî Dönemlerinde Haçlılara Karşı Mücadeleler", *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/1 (2021), 39-54.

⁴⁸ Mustafa Kılıç, "Şîrkûh el-Mansûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/203-204.

⁴⁹ Fatma İnce, "Selâhaddîn Eyyûbî'nin İslâm Birliğini Kurma Çabaları", *Karadeniz Araştırmaları* 16/63 (2019), 455-466.

⁵⁰ Ayşe Çekiç, "Fırat'tan Dicle'ye Stratejik Bir Zafer Yürüyüşü: Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kuzey Suriye Politikası ve Halep ile Musul'u Zaptı", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 39/67 (2020), 117-137.

⁵¹ Bahattin Kök, "Nûreddin Zengî, Mahmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/259-262.

⁵² Çekiç, "Fırat'tan Dicle'ye Stratejik Bir Zafer Yürüyüşü", 117-137.

teşebbüsler, Selâhaddîn'in karşılaştığı başlıca krizler arasındadır.⁵³ Bu hareketlerin temelinde yalnızca mezhebî nedenler değil, önceki dönemde sahip olunan makam ve imkânları geri kazanma isteği de bulunmaktaydı. Buna karşılık Abbâsî hilâfetiyle kurulan ilişki ve Bağdat'tan alınan destek, Selâhaddîn'in otoritesini güçlendirmiştir.⁵⁴ Sonuçta Nûreddin ve Selâhaddîn dönemlerinde Mısır'da bir "Sünnî restorasyon" yürütülürken Mısır ve Şam orduları da tek komuta altında birleştirilmiştir. Bu bütünleşme, Haçlılara karşı stratejik üstünlük sağlamanın yanı sıra ortak mücadele fikrini güçlendirmiş ve Selâhaddîn'in sonraki başarılarına zemin hazırlamıştır.

4.2. İç Cephenin Tahkimi ve Mezhebî Tansiyonun Yönetimi

Siyasal ve askerî birliğin kalıcı olabilmesi için yeni düzenin kurumlara da yansıtılması gerekmiştir. Abbâsî halifesinin Selâhaddîn'in hâkimiyetini tanınması, onun iktidarına hukukî ve dinî meşruiyet kazandırmıştır. Ardından kamusal dinî uygulamalarda değişikliğe gidilmiştir. Ezan metninin düzenlenmesi, sikkelerdeki Şiî unsurların kaldırılması ve hutbelerde Sünnî referansların öne çıkarılması, yeni yönetimin mezhebî yönelimini görünür kılan başlıca adımlar olmuştur.⁵⁵ Değişim hukuk alanına da taşınmış ve Sünnî geleneğe bağlı yargı mensupları görevlendirilmiştir.⁵⁶

Kurumsal dönüşümün ikinci önemli alanı eğitim olmuştur. Fâtımî döneminde Şiî-İsmâilî düşüncenin yayılmasında önemli rol üstlenen Ezher Camii'nin öğretim faaliyetleri yeniden düzenlenmiş ve burada cuma namazı bir süre durdurulmuştur. Daha sonraki dönemde Ezher, Sünnî eğitim faaliyetleriyle yeniden işlevlendirilmiştir.⁵⁷ Eski yapıların medreseye dönüştürülmesinin yanı sıra Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî mezheplerine yönelik yeni medreseler açılmıştır. Bu kurumlarda Kur'an, hadis, fıkıh ve Eş'arî kelâmına ağır-

⁵³ Mustafa Kılıç, "Umâre el-Yemenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/145-146; Ömer Faruk Karakuş, *Eyyûbiler Döneminde Edebî Çevre* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 76-86.

⁵⁴ Serkan Özer, "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Fâtımîlerle İmtihanı: Komplolar ve İsyanlar", *Mavi Atlas* 8/2 (2020), 456-472.

⁵⁵ Yavuz Şenbaş, *Dımaşk Eyyûbileri'nin Siyasî Tarihi 582/1186-658/1260* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 24-27; Yavuz Şenbaş, *Eyyûbî Sultanı Melik Kâmil Döneminin Siyasî Tarihi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 12-17.

⁵⁶ Yunus Emre Aydın, *Eyyûbiler ve Memlûkler Döneminde İskenderiye (1167-1517)* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 314-317.

⁵⁷ Hatice Nur Dokuyucu, *Fâtımîlerden Memlûklere Geçiş Sürecinde Ezher Camii ve Medresesi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 40-55.

lık verilmiş; felsefî eğilimler ise sınırlandırılmıştır.⁵⁸ Medreseler, dinî eğitimin yürütüldüğü ve devletin ihtiyaç duyduğu ilmî ve idarî kadroların yetiştiği kurumlar hâline gelmiştir. Öğretim belirli bir müfredat çerçevesinde yürütülmüş, hoca ile öğrenci arasındaki bağ icazet sistemiyle düzenlenmiştir. Kudüs'ün fethinden sonra bu yapılanma şehirde de belirginleşmiş; Kudüs'ün ilmî ve dinî kimliği yeniden inşa edilmiştir.⁵⁹ Ulema ve sûfî çevreler ise vaazlar, eserler ve ilmî faaliyetler yoluyla dinî motivasyonu güçlendirmiş, cihad düşüncesinin daha geniş kesimlere ulaşmasına katkıda bulunmuştur.⁶⁰

Tasavvuf çevreleri ve hânkâhlar da mezhebî istikrar politikasının toplumsal ve manevî boyutunu oluşturmuştur. Selâhaddîn sûfîleri desteklemiş, hânkâhlar kurmuş ve bu kurumlara vakıf gelirleri ayırmıştır.⁶¹ Bununla birlikte Fâtımî hilâfetinin sona ermesi, toplumun geneline yayılan büyük bir Şîî-Sünnî çatışmasına dönüşmemiştir. Yeni düzene karşı girişimler daha çok önceki yönetimle bağlantılı saray çevreleri, askerî gruplar ve ayrıcalıklarını kaybeden kesimler etrafında gelişmiştir.⁶²

İç istikrarın sağlanması mali düzenlemeleri de gerektirmiştir. Selâhaddîn, şer'î esaslarla bağdaşmayan bazı vergileri kaldırmış; böylece Fâtımî döneminden kalan ağır ve keyfî vergi yükünün yol açtığı memnuniyetsizliği azaltmıştır. Bu düzenleme, halkı ekonomik bakımdan rahatlatırken yeni yönetimin adalet anlayışını da görünür kılmıştır.⁶³ Askerî iktâ sisteminin uygulanmasıyla üretimin devamlılığı ve gelirlerin düzenli biçimde toplanması amaçlanmıştır. Askerî teşkilat ile ekonomik kaynaklar arasında kurulan bu bağ, ordunun sürdürülebilir bir mali zemine dayanmasını sağlamıştır.⁶⁴ Mısır'ın uluslararası ticaret ağlarındaki konumu da etkin biçimde kullanılmıştır. Yapılan anlaşmalar sayesinde Haçlılarla askerî rekabet sürerken ticaret bütünüyle kesilmemiş ve hazineye düzenli gelir aktarılmıştır.⁶⁵

⁵⁸ Hilal Ağalday, "Eyyûbiler'de Dinî Hayatın İnşası", Eyyûbiler: Kültür ve Medeniyet, ed. Ziya Polat - Ayşe Çekiç (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 105-136.

⁵⁹ Hasan Çetinel, "Medreselerin Doğuşu ve Kudüs'ten Yedi Asırlık Bir Örnek: Salâhiyye Medresesi", *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 21/1 (2021), 55-76.

⁶⁰ Ağalday, "Eyyûbiler'de Dinî Hayatın İnşası", 105-136; Çetinel, "Medreselerin Doğuşu ve Kudüs'ten Yedi Asırlık Bir Örnek", 55-76.

⁶¹ Ömer Tay, *Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 70-82.

⁶² Özer, "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Fâtımîlerle İmtihanı", 456-472.

⁶³ Ayşe Dudu Kuşçu, *Eyyûbî Devleti Teşkilatı* (Ankara: TTK, 2013), 281-282.

⁶⁴ Ramazan Şeşen - Engin Beksaç, "Eyyûbiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/20-31.

⁶⁵ Şeşen - Beksaç, "Eyyûbiler", 12/20-31; Ziya Polat, *Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı*

İç güvenlik açısından en ciddi tehditlerden biri, Bâtînî-İsmâîlî grupların faaliyetleri olmuştur. Nizârî İsmâîlîler, Selâhaddîn'in temsil ettiği Sünnî siyasal ve askerî güçlenmeyi kendi varlıkları için tehdit olarak görmüş; Reşîdüddin Sinan'ın liderliğinde Selâhaddîn'e karşı iki büyük suikast girişiminde bulunmuştur.⁶⁶ İkinci girişimde Selâhaddîn'in yaralanması, tehlikenin boyutunu açıkça göstermiştir. Müslüman rakipler, Bâtînî unsurlar ve dolaylı biçimde Haçlı çevreleri arasında ortaya çıkan çıkar ortaklığı, Selâhaddîn'in Haçlılarla kapsamlı bir mücadeleye girişmeden önce arka cephesini güvence altına alma ihtiyacını artırmıştır.⁶⁷ Selâhaddîn bu nedenle Misyaf üzerine sefer düzenlemiş ve tehdidin merkezine müdahale etmiştir. Kuşatmanın ardından varılan saldırmazlık mutabakatı, Haşhaşi tehdidini en azından geçici olarak etkisizleştirmiştir.⁶⁸ Selâhaddîn, Nizârî tehdidini bütünüyle ortadan kaldırmak yerine sınırlandırmış ve iç cephede kendisine hareket alanı açmıştır.⁶⁹

Sonuç olarak Fâtımî hilâfетinin sona erdirilmesi ve Sünnî-Abbâsî çizginin hâkim kılınması, Eyyûbî devletinin kuruluşundaki ilk aşamayı oluşturmuştur. Ancak yeni düzen yalnız bu değişiklikle tamamlanmamıştır. Fâtımî yanlısı grupların faaliyetleri, askerî isyanlar, Zengî çevrelerinin muhalefeti, Haçlılarla temas arayışları ve Bâtînî suikast girişimleri de denetim altına alınmıştır. Yargıdan eğitime, ibadetten kamusal sembollere kadar uzanan düzenlemeler, siyasal yapıyı kurumsallaştırmış ve sonraki askerî hamleler için gerekli iç istikrarı sağlamıştır.⁷⁰

4.3. Haçlılarla Diplomatik İlişkiler ve Ateşkes Politikaları

Selâhaddîn, iç birliği tamamlama sürecinde Haçlılarla aynı anda savaşmanın oluşturacağı riski ateşkeslerle azaltmaya çalışmıştır. Bu nedenle 1175, 1180 ve 1185'te imzalanan antlaşmalar, kalıcı barış arayışından çok zaman kazanmaya yönelik bir stratejinin parçalarıydı. Antlaşmalar, Haçlı cephesini

Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 152-156.

⁶⁶ Zhyldyz Abdylbaky Kyzy, *Eyyûbîler Döneminde Şam Bölgesinde Nizârîler ve Râşîdüddin Sinân* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 79-83.

⁶⁷ Abdylbaky Kyzy, *Eyyûbîler Döneminde Şam Bölgesinde Nizârîler ve Râşîdüddin Sinân*, 79-83.

⁶⁸ Abdylbaky Kyzy, *Eyyûbîler Döneminde Şam Bölgesinde Nizârîler ve Râşîdüddin Sinân*, 79-83.

⁶⁹ Abdylbaky Kyzy, *Eyyûbîler Döneminde Şam Bölgesinde Nizârîler ve Râşîdüddin Sinân*, 79-83.

⁷⁰ Şükrü Erdoğan, *Eyyûbîlerin Zengîlerle Münasebetleri (1131-1225)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 128-133; Şeşen, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", 36/337-340.

geçici olarak sakinleştirmiş ve Selâhaddîn'in Mısır ile Suriye'deki iç sorunlara yönelmesine imkân vermiştir.⁷¹ 1175 Dımaşk Ateşkes Antlaşması, 1180'de kara ve deniz yollarını kapsayan antlaşma ve 1185'teki kapsamlı barış mutabakatı bu stratejinin birbirini izleyen üç aşamasını oluşturmuştur.⁷²

İlk aşama olan 1175 Şam Antlaşması, Nûreddin Mahmud Zengî'nin ölümünden sonra Halep ve Musul çevresinde güçlenen muhalefet sırasında yapılmıştır. Selâhaddîn bu sırada hem Zengî emirleriyle hem de Haçlılarla savaşma ihtimaliyle karşı karşıyaydı. Kudüs Kralı IV. Baudouin'in ateşkes teklifini kabul ederek ordusunu geri çekme ve iç sorunlara yönelme imkânı bulmuştur.⁷³ Böylece yıpranan Mısır ordusu dinlenirken Selâhaddîn dikkatini Suriye'deki rakiplerine yöneltebilmiştir. Başka bir ifadeyle 1175 antlaşması, "iki cephede birden" savaşma riskini geçici olarak ortadan kaldırmış; Haçlıların Müslümanlar arasındaki mücadeleye müdahalesini sınırlamıştır.⁷⁴ 1180 antlaşması ise kıtlık, salgın ve savaş yorgunluğunun etkili olduğu farklı bir ortamda gündeme gelmiştir. Selâhaddîn kuzey ve Anadolu'daki gelişmelere yönelmek isterken IV. Baudouin de kendi yönetimi içindeki sorunlarla karşı karşıyaydı. Mayıs 1180'de iki yıllığına imzalanan antlaşmayla kara ve deniz ticaret yolları yeniden açılmış, Müslüman ve Hristiyan tüccarlara serbest hareket imkânı tanınmıştır. Bu düzenleme iki tarafın da kıtlık döneminde gerekli kaynaklara ulaşmasını sağlamıştır. Antlaşma Selâhaddîn'e kuzeydeki meselelerle ilgilenebileceği bir süre kazandırırken Haçlıların Avrupa'dan gelen ikmal yollarının da açık kalmasına imkân vermiştir.⁷⁵

1185 antlaşması, bu stratejinin üçüncü ve en ileri aşamasını oluşturmuştur. Kudüs Krallığı'ndaki taht mücadeleleri ve ağır kıtlık, Haçlı tarafını yeniden ateşkese yöneltmiştir. Selâhaddîn dört yıllık bu barış döneminden yararlanarak gücünü doğu cephesine kaydırmıştır. Mart 1186'da yapılan Harran Antlaşması'yla Musul Atabegi İzzeddin Mes'ûd, Selâhaddîn'in yüksek hâkimiyetini tanımıştır. Bu gelişmenin ardından Mısır-Suriye-el-Cezîre hattında büyük ölçüde siyasal birlik sağlanmış ve Haçlı devletlerini kuzey ile doğudan

⁷¹ Polat, *Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar*, 23.

⁷² Polat, *Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar*, 143-156; Polat, "Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı 581/1185 Yılı Antlaşması", 47-68.

⁷³ Polat, *Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar*, 143-148.

⁷⁴ Polat, *Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar*, 143-148.

⁷⁵ Polat, *Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar*, 152-156.

çevreleyen yeni bir güç dengesi oluşmuştur.⁷⁶ Böylece Selâhaddîn, kapsamlı mücadele için daha elverişli bir konuma ulaşmıştır. Önceki iki antlaşma gibi 1185 antlaşması da geçici bir sükûnet sağlamış; Haçlıları Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıklardan uzak tutmuştur. Bu sayede Selâhaddîn, “aslî cephe” olarak gördüğü İslâm birliğini büyük ölçüde tamamlayabilmiştir.⁷⁷

Bu antlaşmalar yalnızca savaş alanındaki dengeyi gözetmemiş, Selâhaddîn'in siyasal meşruiyetini de güçlendirmiştir. 1175 antlaşmasından kısa süre sonra Abbâsî Halifesi Müstazî-Biemrillâh'tan saltanat menşuru alınması, Selâhaddîn'in İslâm dünyasındaki liderliğinin resmen tanınması anlamına gelmiştir.⁷⁸ Böylece ateşkes siyaseti, iç bütünleşme ile halifelik tarafından tanınma sürecinin aynı stratejide buluşmasını sağlamıştır.⁷⁹

Ateşkeslere dayanan bu siyaset, Haçlı tarafı antlaşmalara uyduğu sürece devam edebilmiştir. Kerek ve Şevbek hâkimi Renaud de Châtillon'un 1187 başarılarında Kahire'den Şam'a giden bir kervana el koyması, 1185 ateşkesinin açık ihlali olmuştur. Selâhaddîn'in kervan ile esirlerin iadesine yönelik talebi sonuçsuz kalınca diplomatik dönem sona ermiş, yerini doğrudan ve kapsamlı bir askerî harekât almıştır.⁸⁰

5. Kudüs'ün Fethi ve Sembolik İktidarın İnşası

5.1. 1099 Katliamından 1187 Merhametine: Gayrimüslim Toplulukların Şehir Düzeninde Kalması

Bu bölümde “sembolik iktidar”, Kudüs üzerinde kurulan yönetimin yalnız askerî güçle değil, kutsal şehrin anlamı ve şehir halkına yönelik uygulamalar üzerinden de kabul görmesini ifade etmektedir. Bu çerçevede üç tarihsel eşik öne çıkmaktadır: Haçlıların 1099'da Kudüs'ü ele geçirmesi sırasında yaşanan katliam; Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin 1187'deki fetih sonrasında izlediği siyaset; III. Haçlı Seferi sırasında, 1191'de Akka'nın ele geçirilmesinden sonra Müslüman esirlerin öldürülmesi. Bu olaylar aynı nedensel zincirin parçaları değildir; mağlup edilen topluluklara karşı benimsenen farklı tutumları karşılaştırmaya imkân veren tarihsel örneklerdir. Selâhaddîn'in genel yaklaşımı,

⁷⁶ Çekiç, “Fırat'tan Dicle'ye Stratejik Bir Zafer Yürüyüşü”, 117-137; Şeşen, “Selâhaddîn-i Eyyûbî”, 36/337-340.

⁷⁷ Polat, “Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı 581/1185 Yılı Antlaşması”, 47-68.

⁷⁸ Şeşen, “Selâhaddîn-i Eyyûbî”, 36/337-340.

⁷⁹ Şeşen, “Selâhaddîn-i Eyyûbî”, 36/337-340.

⁸⁰ Polat, Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar, 181-183.

düşmanlığı şehirdeki bütün Hristiyanlara yöneltmek yerine müzakere imkânını ve toplumsal düzeni korumaya dayanmıştır.⁸¹

1187’de Hittin’de kazanılan zaferin ardından Kudüs Eyyübî yönetimine geçti. Bunu izleyen III. Haçlı Seferi boyunca Eyyübî kuvvetleri ile Haçlı orduları hem savaş alanında hem de diplomatik görüşmelerde karşı karşıya geldi. Süreç, 1192’de imzalanan Remle Antlaşmasıyla yeni bir aşamaya ulaştı. Hittin, Kudüs’ün fethi ve Remle Antlaşması, 1187’den 1192’ye uzanan aynı siyasî ve askerî sürecin başlıca dönüm noktalarıdır.⁸²

Selâhaddîn’in Kudüs’e ilişkin hedefi, Nûreddin Mahmud Zengî’nin himayesinde bulunduğu dönemde şekillenmeye başlamıştı. Bu nedenle 1187’deki fetih, anlık bir askerî karar değil, uzun süreli bir siyasî hazırlığın sonucu olarak değerlendirilmektedir. Kudüs’ün Müslümanlar ve Hristiyanlar için taşıdığı dinî ve sembolik önem, şehrin yönetimini aynı zamanda bir meşruiyet meselesine dönüştürmüştür.⁸³ Fetih sonrasında Hristiyanların kutsal mekânlara erişimine izin verilmesi ve dinî hayatlarını belirli ölçüde sürdürebilmeleri, askerî zaferin ardından şehir düzeninin nasıl kurulduğunu gösteren somut uygulamalardır. Stratejik noktalarda güvenlik tedbirlerinin sürdürülmesi ve ticaret yollarının açık tutulması da aynı siyasetin güvenlik ve gündelik hayatı birlikte gözeten yönünü ortaya koymaktadır.⁸⁴

III. Haçlı Seferi sırasında Selâhaddîn ile Haçlı ordularının önde gelen liderlerinden İngiltere Kralı I. Richard arasında yürütülen yazışmalar, tarafların Kudüs ve Bilâdü’ş-Şâm konusundaki önceliklerini açık biçimde ortaya koymaktadır. Uzayan savaş, orduların yanı sıra Akka ve Kudüs çevresinde yaşayan halkı da yıpratmıştır.⁸⁵ Çatışmalar yalnız Müslüman nüfusu değil, bölgede yaşayan yerel Hristiyan toplulukları da etkilemiştir.⁸⁶ Selâhaddîn’in kâtibi İbn Şeddâd’ın aktardığı bilgiler, Müslüman birliklerinin direnişini ve savaşın

⁸¹ Serkan Özer, *Selâhaddîn Eyyübî ve Haçlılar* (Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 153-154.

⁸² Şeşen - Beksaç, “Eyyübîler”, 12/20-31; Ramazan Şeşen, “Hittin Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/165-167; Şeşen, “Selâhaddîn-i Eyyübî”, 36/337-340.

⁸³ Musa Bıçkıoğlu, *Fâtımî Hilafetinin Sonlandırılması Sürecinde Selâhaddîn-i Eyyübî’nin İzlediği Siyaset Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 98-100.

⁸⁴ Abu-Munshar, *Islamic Jerusalem and Its Christians*; Hasanoğlu, “Haçlılar Döneminde Kudüs”, 91-94.

⁸⁵ Sümeyye Kübra Çimen, III. Haçlı Seferinde Selâhaddîn Eyyübî ve Akka Savunması (1189-1191) (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 119-122; Hasanoğlu, “Haçlılar Döneminde Kudüs”, 91-94.

⁸⁶ Hasanoğlu, “Haçlılar Döneminde Kudüs”, 91-94.

taraf lar üzerindeki baskısını anlamak bakımından önemlidir. Bu arka plan, tarafların neden askerî mücadeleyle eş zamanlı olarak müzakere yürüttüklerini açıklamaktadır.⁸⁷

Karşı tarafta I. Richard, güçlü surlara sahip Kudüs'ün uzun süre kuşatılmasının ve ele geçirilse bile elde tutulmasının ciddi askerî ve lojistik güç gerektirdiğini kabul ediyordu.⁸⁸ Bu koşullar, barış görüşmelerini onun açısından da gerekli bir seçenek hâline getirdi. Richard'ın mektubu, savaşın iki tarafı tükettiğini kabul ederken Kudüs ve Mukaddes Haç üzerindeki talebini sürdürdüğünü göstermektedir:

“Ona (Selâhaddin-i Eyyûbî'ye) selam söyle ve de ki: ‘Müslümanlar ve Franklar tükenmiştir. Ülke harap olmuştur; her iki tarafın elinde bütünüyle yıkıma uğramıştır. Her iki tarafta da mallar ve canlar yok edilmiştir. Bu mesele artık gereğini bulmuştur. Konuşmamız gereken tek şey Kudüs, Mukaddes Haç ve bu topraklardır. Kudüs ibadetimizin merkezidir; içimizden yalnızca bir kişi kalsa bile ondan asla vazgeçmeyeceğiz.’”⁸⁹

Bu sözler, savaşın sonuçlarına ilişkin bağımsız bir bilanço değil, I. Richard'ın Selâhaddin'e sunduğu durum değerlendirmesidir. Mektupta ülkenin harap olduğu ve iki tarafın tükendiği belirtilirken Kudüs'ün Hristiyanlar için vazgeçilmez olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Buna rağmen görüşmelerin sürmesi, Selâhaddin'in askerî baskı ile diplomatik çözüm arasında denge kurmaya çalıştığı şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁰ Richard'ın bir sonraki talebi, bu müzakerede hangi somut konuların pazarlık edildiğini göstermektedir:

“Bu topraklara gelince, Ürdün Nehri'nin bu tarafında olan kısım bize iade edilsin. Mukaddes Haç sizin için hiçbir değeri olmayan bir tahta parçasıdır; fakat bizim için önemlidir. Sultan onu bize ihsan etsin. O zaman barış yapılabilir ve bu sürekli sıkıntıdan kurtulabiliriz.”⁹¹

I. Richard'ın bu talebi iki unsurdan oluşuyordu: Ürdün Nehri'nin bu taraftaki toprakların Haçlılara verilmesi ve Mukaddes Haç'ın iade edilmesi. Bu nedenle mektup, dinî bir sembolün toprak meselesiyle birlikte diplomatik pa-

⁸⁷ Maher Y. Abu-Munshar, “The Position of IslamicJerusalem in the Negotiations Between Sultan Salah al-Din and King Richard I ‘the Lion-Heart’”, *Journal of IslamicJerusalem Studies* 6/1 (2005), 83-108.

⁸⁸ Genç, *Akkâ Krallığı (1191-1291)*, 44-54.

⁸⁹ Abu-Munshar, “The Position of IslamicJerusalem”, 89-90.

⁹⁰ Çimen, III. Haçlı Seferinde Selâhaddin Eyyûbî ve Akka Savunması (1189-1191), 119-122.

⁹¹ Abu-Munshar, “The Position of IslamicJerusalem”, 89-90.

zarlığın parçası hâline geldiğini göstermektedir.⁹² Selâhaddîn bu talebi kabul etmedi; ancak görüşmeleri bütünüyle kesmek yerine bir süre erteledi. Bu tutum, barış görüşmeleri başladıktan sonra yeniden çatışmaya dönmeyi siyâsî ve ahlâkî sonuçlarını gözeterek bir tercih olarak yorumlanmıştır.⁹³ Tarafların kesin şartlar üzerinde uzlaşamaması ve Richard'ın Kudüs'ün iadesindeki ısrarı anlaşmayı geciktirdi.⁹⁴ Bu görüşmelerden önce, Akka'nın teslimini izleyen süreçte, İbnü'l-'Adîm'in aktarımına göre yaklaşık 2200 Müslüman esir öldürüldü.⁹⁵

I. Richard'ın mektuplarında Müslümanlar “işgalci”, Kudüs ise Hristiyan dünyası adına “kurtarılması” gereken bir şehir olarak sunulmaktadır. Bu ifadeler, Haçlı tarafının kendi askerî hedefini dinî bir çerçevede nasıl meşrulaştırdığını göstermesi bakımından önemlidir.⁹⁶ Buna karşılık Selâhaddîn, esirler ve Mukaddes Haç gibi anlaşmazlık konularında dahi müzakere kanalını açık tutmaya çalışmıştır. Bu tutum, kaynaklarda onun yönetim anlayışının daha ölçülü ve denge arayan yönüyle ilişkilendirilmiştir.⁹⁷

Akka'daki esirlerin öldürülmesi ve taleplerin karşılanmaması, Selâhaddîn'in diplomatik dilinin sertleştiği bir dönemin arka planını oluşturmaktadır. Selâhaddîn'in şu sözleri, Mukaddes Haç'a hem dinî bir anlam yüklediğini hem de onu müzakerede elde tutulabilecek bir unsur olarak gördüğünü ortaya koymaktadır:

“Mukaddes Haç'ın yok edilmesi bizim nazarımızda Allah'a sunulacak büyük bir takdim olurdu; fakat daha faydalı bir yararın İslâm'a sağlayabileceği ihtimali sebebiyle bundan öteye gitmemize izin verilmemektedir.”⁹⁸

Bu alıntıda Selâhaddîn, Mukaddes Haç'ın yok edilmesini dinî bakımdan değerli gördüğünü, fakat İslâm'a sağlayabileceği daha büyük bir yarar ihtimali nedeniyle bundan vazgeçtiğini söylemektedir. Buradaki “yarar”ın ne olduğu açıkça belirtilmemiştir. Bununla birlikte sözün müzakere bağlamında kurulmuş olması, Haç'ın bir pazarlık unsuru olarak elde tutulduğu yorumunu des-

⁹² Özer, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Haçlılar*, 158-162.

⁹³ Polat, Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar, 251-264; Şeşen, “Selâhaddîn-i Eyyûbî”, 36/337-340.

⁹⁴ Abu-Munshar, “The Position of Islamic Jerusalem”, 83-108; Polat, Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar, 251-264.

⁹⁵ Polat, Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar, 245.

⁹⁶ Abu-Munshar, “The Position of Islamic Jerusalem”, 83-108.

⁹⁷ Çimen, III. Haçlı Seferinde Selâhaddîn Eyyûbî ve Akka Savunması, 119-122; Abu-Munshar, “The Position of Islamic Jerusalem”, 83-108.

⁹⁸ Abu-Munshar, “The Position of Islamic Jerusalem”, 89-90.

teklemektedir. Bu ifade, şehir halkının tepkisinden çok dinî sembollerin diplomatik pazarlıkta nasıl kullanıldığını yansıtmaktadır.

Görüşmeler ilerledikçe Kudüs'ün statüsü, toprak paylaşımı ve Mukaddes Haç başlıca anlaşmazlık konuları hâline geldi. Kudüs, taraflar için yalnızca kutsal bir şehir değildi; Bilâdü's-Şâm'daki askerî ve siyasî denge bakımından da stratejik öneme sahipti. Selâhaddîn açısından şehrin Eyyûbî denetiminde kalması sınır güvenliği ve bölgesel istikrarla bağlantılıydı.⁹⁹ I. Richard açısından ise Kudüs'ün ele geçirilmesi, Hristiyan dünyası adına üstlendiği seferin temel sembolik hedefiydi. Askerî koşullar Richard'ın bazı taleplerinde esneklik göstermesine yol açsa da Kudüs konusundaki temel yaklaşımı değişmedi.¹⁰⁰ Selâhaddîn bu konudaki tutumunu şu sözlerle ifade etmiştir:

Kudüs sizin olduğu kadar bizimdir. Hatta bizim için sizin için olduğundan daha büyüktür; çünkü Peygamberimizin Gece Yolculuğu'nda ulaştığı yer ve meleklerin toplandığı mekândır. Kral, onu bırakacağımızı hayal etmesin; zira Müslümanlar arasında bunun hakkında tek bir söz söylemeye bile muktedir değiliz. Toprağa gelince, o da aslında bizimdir. Sizin onu fethetmeniz, o sırada oradaki Müslümanların zayıflığı nedeniyle meydana gelmiş beklenmedik bir kazaydı. Savaş sürdükçe Tanrı orada tek bir taş bile yükseltmenize izin vermeyecektir. Elimizde bulunan topraklardan, Tanrı'ya (Allah'a) şükürler olsun ki, ürünleriyle besleniyor ve onlardan fayda sağlıyoruz. Kutsal Haç'ın yok edilmesi bizim gözümüzde Tanrı'ya büyük bir sunu olurdu; fakat bu kadar ileri gitmemize izin verilmemesinin tek sebebi, İslâm'a daha faydalı başka bir yararın ortaya çıkabileceğidir.¹⁰¹

Bu cevap, Selâhaddîn'in Kudüs üzerindeki talebini üç dayanakla açıkladığını göstermektedir: şehrin İslâm açısından kutsal sayılması, Haçlı hâkimiyetinin geçici bir askerî sonuç olarak görülmesi ve Mukaddes Haç'ın görüşmelerde karşılık sağlayabilecek bir unsur kabul edilmesi. Bu yanıt, sert egemenlik vurgusunun yanında dinî sembollerle siyasî pazarlığı aynı zeminde birleştirmektedir.

Dönem metinlerinde Haçlılar için kullanılan "Franklar" ifadesine yer veren I. Richard, savaşı taraflarla bütün dinî toplulukları özdeşleştirmedigini şu sözlerle belirtmiştir: "Sizin tüm Müslümanları yok etmeniz ne kadar yanlışsa, benim tüm Frankları ortadan kaldırma girişimim de o kadar haksızdır."¹⁰²

⁹⁹ Demirkent, "Kudüs", 26/329-332; Şeşen, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", 36/337-340.

¹⁰⁰ Demirkent, "Haçlılar", 14/528-530.

¹⁰¹ Abu-Munshar, "The Position of Islamic Jerusalem", 89.

¹⁰² Abu-Munshar, "The Position of Islamic Jerusalem", 93.

Bu ifade, çatışmanın bütünüyle sona erdiği anlamına gelmez. Daha sınırlı bir sonuca işaret eder: I. Richard, sürdürülen askerî mücadelenin bütün bir Müslüman veya Haçlı topluluğunun ortadan kaldırılmasına dönüşmemesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu yaklaşım, savaşın son evresinde mutlak imha söyleminden müzakere edilebilir bir siyasal çözüme yönelişi yansıtmaktadır.

Müzakerelerin sonunda tartışma, genel ilkelerden somut güvenlik ve toprak düzenlemelerine geçti. Selâhaddin'in mektuplarında Kudüs'ün yüksek kaleleri ile şehrin giriş ve çıkışını denetleyen kapıların Eyyûbî askerlerinin kontrolünde kalacağı belirtilmiştir. Bu düzenleme, Kudüs üzerindeki askerî hâkimiyetin Eyyûbîlerde sürdüğünü göstermektedir.¹⁰³ İki taraf arasında kalan bazı bölgeler için ortak mülkiyet önerilmiş; böylece bütünüyle tek tarafa bırakılmayan alanlar oluşturulmuştur.¹⁰⁴ Askalan Kalesi'nin yeniden tahkim edilmemesi ve askerî bakımdan boş bırakılması, karşılıklı güvenlik kaygılarını azaltmaya yönelik bir tedbirdir. Bazı köylerin paylaşımında gösterilen esneklik de aynı uzlaşma arayışının parçasıdır. Bu hükümler, Remle Antlaşması öncesinde tarafların yalnız Kudüs'ün kime ait olacağını değil, çevredeki yolların, kalelerin ve yerleşimlerin nasıl yönetileceğini de müzakere ettiğini göstermektedir.¹⁰⁵

5.2. Hac Güvenliği ve Serbest Dolaşım: Remle Antlaşması (1192)

Kudüs'ün 1187'de Eyyûbî yönetimine geçmesi, Latin Hristiyan dünyasında güçlü bir sarsıntı oluşturdu. Papa III. Urbanus'un fetih haberini aldıktan sonra hayatını kaybettiğine ilişkin aktarım, bu sarsıntının tarih yazımındaki simgesel anlatımlarından biridir. Bununla birlikte fetih haberi ile ölüm arasında doğrudan bir neden-sonuç ilişkisi kurmak mümkün değildir.¹⁰⁶ Kudüs'te yaşayan yerel Hristiyanların tutumu ise Papalık çevresindeki tepkiden ayrı değerlendirilmelidir. Mevcut kaynaklarda şehirde kitlesel bir Hristiyan isyanı veya toplu göçten söz edilmemektedir. Bu durum, fetih sonrasında verilen güvenlik ve barış güvencelerinin toplumsal düzenin korunmasına katkıda bulunduğu şeklinde yorumlanabilir.¹⁰⁷

¹⁰³ Mehmet Uyan, "Kudüs'ün Şahitliği", *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/2 (2021), 199-216.

¹⁰⁴ Polat, Selâhaddin Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar, 265-270.

¹⁰⁵ Abu-Munshar, "The Position of Islamicjerusalem", 83-108.

¹⁰⁶ Ayşe Çekiç, "III. Haçlı Seferinin 'Kudüs'ü Kurtarma' Söylemi ve Etrafında Şekillenen Algı", *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/1 (2021), 77-90.

¹⁰⁷ Khalid El-awaisi, "تسليم بيت المقدس للسلطان صلاح الدين الأيوبي سنة 583هـ/1187م هل كان صلحا أم", "عنوة وتداعيات ذلك", *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/1 (2021), 91-110. <https://doi.org/10.31456/beytulmakdis.832114>; Şeşen, "Selâhaddin-i Eyyûbî",

1192'de imzalanan Remle Antlaşması, savaşın ardından tarafların askerî gerçeklere dayanan bir düzen kurmasını sağladı. Antlaşmayla Kudüs Eyyûbî yönetiminde kalırken Hristiyan hacıların şehri ziyaret edebilmesi kabul edildi.¹⁰⁸ Bu düzenleme, askerî egemenlik ile dinî erişimi birlikte gözeten bir uzlaşma oluşturdu. Taraflar arasındaki geçiş imkânlarının yeniden kurulması da savaşın ardından dolaşımın ve gündelik hayatın canlanmasına katkı sağladı.¹⁰⁹

Serbest dolaşımın en somut alanlarından biri Hristiyanların Kudüs'e yaptığı hac ziyaretleriydi. Selâhaddîn, hacıların güvenliği için muhafızlar görevlendirdi ve ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik düzenlemeler yaptı. Bir İngiliz piskoposunun Süryani Ortodoks rahiplerle birlikte ayin yapmasına izin verilmesi, farklı Hristiyan mezheplerinin ibadetlerini sürdürebildiğini gösteren örneklerden biridir. Kaynaklara göre I. Richard, bu ziyaret hareketliliğini kendi denetimine almak istemiş ve Hristiyan hacıların Kudüs'e giriş çıkışının kendi iznine bağlanmasını talep etmiştir.¹¹⁰ Selâhaddîn ise uzak bölgelerden gelen hacıların kutsal mekânları ziyaret etmesini engellemeyi uygun görmeyerek bu talebi kabul etmedi. Bu kararla Hristiyan hacıların Kudüs'e erişimi korunmuştur.¹¹¹

Sonuç

Bu çalışma, Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde Bilâdü's-Şâm'da farklı dinî ve etnik toplulukların aynı siyasal düzen içinde nasıl tutulabildiği sorusuna odaklanmıştır. İncelenen örnekler, bu düzenin yalnızca askerî başarıya veya hükümdarın kişisel merhametine dayanmadığını göstermektedir. Mısır-Şam hattında siyasî birliğin kurulması, iç güvenliğin sağlanması, hukuk ve maliye alanındaki düzenlemeler, Haçlılarla yürütülen ateşkes ve müzakereler ile Kudüs'te dinî ziyaretlerin sürdürülmesi aynı yönetim yaklaşımının birbirini tamamlayan unsurlarıdır. Bu doğrultuda birlikte yaşama, çatışmanın hiç yaşanmaması değil; farklı toplulukların savaş sonrasında güvenlik, ibadet ve dolaşım imkânlarını bütünüyle kaybetmeden ortak bir siyasî düzen içinde kalabilmesi olarak ortaya çıkmıştır.

Kudüs örneği, çalışmanın temel savını en açık biçimde göstermektedir. 1099'da Müslüman ve Yahudi nüfusun şehir hayatından dışlandığı şiddet or-

36/337-340.

¹⁰⁸ Polat, Selâhaddin Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar, 281-284.

¹⁰⁹ Polat, Selâhaddin Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar, 281-284.

¹¹⁰ Özer, *Selâhaddin Eyyûbî ve Haçlılar*, 173-177.

¹¹¹ Şeşen - Beksaç, "Eyyûbîler", 12/20-31; Şeşen, "Selâhaddin-i Eyyûbî", 36/337-340.

tamına karşılık, 1187 sonrasında Hristiyanların kutsal mekânlara erişimi tamamen kesilmemiş ve kitlesel bir intikam siyaseti izlenmemiştir. III. Haçlı Seferi sırasında çatışmalar sürerken Selâhaddîn ile I. Richard arasındaki yazışmalar, Kudüs'ün hem dinî bir sembol hem de stratejik bir egemenlik alanı olduğunu ortaya koymuştur. Görüşmelerde toprak, kaleler, köyler, Mukaddes Haç ve hac yolları birlikte ele alınmış; böylece askerî mücadelenin yanında diplomasi de siyasal düzenin kurulmasında etkili olmuştur.

Bu bulgular, Selâhaddîn'in meşruiyetini yalnız fetih üzerinden kurmadığını göstermektedir. Şehir kapıları ve kaleler Eyyûbî denetiminde tutulurken Hristiyan hacıların güvenliğinin sağlanması, yönetimin güvenlik ile dinî erişimi birlikte düzenlediğini ortaya koymaktadır. Remle Antlaşması'yla Hristiyan hacıların Kudüs'ü ziyaret edebilmesine imkân tanınması da toplumsal gerilimi azaltan uygulamalar arasında yer almıştır. Dolayısıyla bu dönemde sembolik iktidar, Kudüs'e askerî olarak sahip olmanın ötesinde, şehirdeki farklı toplulukların gündelik ve dinî hayatlarını belirli güvenceler altında sürdürebildiği bir düzen kurabilme kapasitesiyle biçimlenmiştir.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Bilâdü's-Şâm siyasetinde birlikte yaşama, soyut bir hoşgörü söylemiyle değil; güvenlik, müzakere, hukukî düzen ve kontrollü serbest dolaşım yoluyla kurulmuştur. İncelenen uygulamalar kusursuz veya çatışmasız bir toplum modeli ortaya koymamaktadır; savaş, esirlerin öldürülmesi ve sert egemenlik söylemleri dönemin belirgin gerçekleridir. Buna rağmen farklı dinî toplulukların bütünüyle sistem dışına itilmemesi, çalışmanın araştırma sorusuna verilen temel cevaptır. Selâhaddîn'in siyasî deneyiminin medeniyetler arası birlikte yaşama katkısı, askerî hâkimiyeti toplumsal düzen ve müzakere mekanizmalarıyla tamamlamasında görülmektedir.

Kaynakça

- Abdylbaky Kyzy, Zhyldyz. Eyyübîler Döneminde Şam Bölgesinde Nizârîler ve Râşîdüddin Sinân. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Abu-Munshar, Maher Y. *Islamic Jerusalem and Its Christians: A History of Tolerance and Tensions*. London: I.B. Tauris, 2012.
- Abu-Munshar, Maher Y. "The Position of Islamic Jerusalem in the Negotiations Between Sultan Salah al-Din and King Richard I 'the Lion-Heart'". *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 6/1 (2005), 83-108.
- <https://dergipark.org.tr/en/pub/beytulmakdis/article/306751>

- Ağalday, Hilal. "Eyyûbîler'de Dinî Hayatın İnşası". *Eyyûbîler: Kültür ve Medeniyet*. ed. Ziya Polat - Ayşe Çekiç. 105-136. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Alıcı, Mustafa. "Saladin: Latin Kaynaklarında Selâhaddîn Eyyûbî". *Akra Kültür, Sanat ve Edebiyat Dergisi* 11 (2017), 143-152.
- Atalay, Orhan. *Bir Arada Yaşamının Kurânî Temelleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Aydın, Yunus Emre. *Eyyûbîler ve Memlûkler Döneminde İskenderiye (1167-1517)*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Aydınlı, Osman. "Din-Mezhep İlişkisi veya İlişkisizliği Sorunu". *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 193-208.
- Aydınlı, Osman. "Kudüs'ün Müslümanlar Tarafından Fethi ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Kudüs". *Huzuru Bekleyen Şehir: Kudüs*. 61-68. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Yayınları, 2020.
- Biçkioğlu, Musa. *Fâtımî Hilafetinin Sonlandırılması Sürecinde Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin İzlediği Siyaset Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/268-271. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Carnotensis, Fulcherius. *Kutsal Toprakları Kurtarmak-Kudüs Seferi*. çev. İlcan Bihter Barlas. İstanbul: IQ Yayınları, 2009.
- Çekiç, Ayşe. "Fırat'tan Dicle'ye Stratejik Bir Zafer Yürüyüşü: Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kuzey Suriye Politikası ve Halep ile Musul'u Zaptı". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 39/67 (2020), 117-137.
- Çekiç, Ayşe. "III. Haçlı Seferinin 'Kudüs'ü Kurtarma' Söylemi ve Etrafında Şekillenen Algı". *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/1 (2021), 77-90.
- Çekiç, Ayşe. "Selçuklulardan Eyyûbîlere Sünnî-İslam Devlet Siyasetinde Mısır'ın Yeri ve Önemi". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 119-134.
- Çekiç, Ayşe. "Toplumsal Dönüşüm ve İstikrarlı Yönetimde Erdemli İdarecinin Rolü: Selâhaddîn Eyyûbî Üzerinden Bir Durum Tespiti". *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2022), 183-199.
- Çetinel, Hasan. "Medreselerin Doğuşu ve Kudüs'ten Yedi Asırlık Bir Örnek: Salâhiyye Medresesi". *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/1 (2021), 55-76.
- Çimen, Sümeyye Kübra. *III. Haçlı Seferinde Selâhaddîn Eyyûbî ve Akka Savunması*

- (1189-1191). Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Demirkent, Işın. *Haçlı Seferleri*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1997.
- Demirkent, Işın. “Haçlılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/525-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Demirkent, Işın. “Kudüs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/329-332. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Doğan, Lütfi. “Din ve Toplum”. *İstanbul Sosyolojik Çalışmalar Dergisi* 17 (1979), 75-81.
- Dokuyucu, Hatice Nur. *Fâtımîlerden Memlûklere Geçiş Sürecinde Ezher Camii ve Medresesi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- El-awaisi, Khalid. “تسليم بيت المقدس للسلطان صلاح الدين الأيوبي سنة 583هـ/1187م هل كان صلحا أم ”عنة وتدايعات ذلك”. *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/1 (2021), 91-110. <https://doi.org/10.31456/beytulmakdis.832114>
- Erdoğan, Şükrü. *Eyyübîlerin Zengîlerle Münasebetleri (1131-1225)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Genç, Süleyman. *Akkâ Krallığı (1191-1291)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
- Göktepe, Bedia. *Kılıçtan Kaleme: Haçlı Seferleri ve Kültürel Etkileşim*. Ankara: İksad Yayınevi, 2024. <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.14579508>
- Harman, Ömer Faruk. “Din ve Vicdan Hürriyeti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Hasanoğlu, Eldar. “Haçlılar Döneminde Kudüs”. *Huzuru Bekleyen Şehir: Kudüs*. 91-94. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Yayınları, 2020.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. thk. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2007.
- İnce, Fatma. “Selâhaddîn Eyyübî’nin İslâm Birliğini Kurma Çabaları”. *Karadeniz Araştırmaları* 16/63 (2019), 455-466.
- Kadad, Mustafa. “الاستيطان الصليبي لبيت المقدس و تهجير المقدسيين”. *Journal of Islamicjerusalem Studies* 20/3 (2020), 369-388. <https://doi.org/10.31456/beytulmakdis.809571>
- Karakuş, Nadir. “Haçlı Seferlerinde Üç Kadın ve İslâm Birliğinin Sağlanması”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 253-282.
- Karakuş, Nadir. “Miladî XII. ve XIII. Asırda Dımaşk ve Haçlılar”. *Cumhuriyet İlahiyat*

- Dergisi* 22/1 (2018), 189-213.
- Karakuş, Ömer Faruk. *Eyyûbîler Döneminde Edebî Çevre*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Kılıç, Mustafa. “Şîrkûh el-Mansûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/203-204. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kılıç, Mustafa. “Umâre el-Yemenî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/145-146. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kiler, Kübra. *İslam Medeniyetinde Birlikte Yaşama Pratiği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kök, Bahattin. “Nûreddin Zengî, Mahmud”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/259-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kuşçu, Ayşe Dudu. *Eyyûbî Devleti Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Lyons, Malcolm Cameron - Jackson, D. E. P. *Saladin: The Politics of the Holy War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Mollaibrahimoğlu, Mustafa - Arslan, İhsan. “Zengî Atabeyliği ve Kudüs Haçlı Krallığı'nın Mısır Üzerinde Hâkimiyet Mücadelesi”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 281-301.
<https://doi.org/10.32950/rteuifd.1101880>
- Özer, Serkan. *Selâhaddîn Eyyûbî ve Haçlılar*. Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özer, Serkan. “Selâhaddîn Eyyûbî'nin Fâtımîlerle İmtihani: Komplolar ve İsyanlar”. *Mavi Atlas* 8/2 (2020), 456-472.
- Polat, Yusuf. “Orta Çağ Batı Kaynaklarına Göre Selâhaddîn Eyyûbî”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018), 277-284.
- Polat, Ziya. *Selâhaddîn Eyyûbî'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Antlaşmalar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Polat, Ziya. “Selâhaddîn Eyyûbî'nin Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı 581/1185 Yılı Antlaşması”. *Journal of Islamicjerusalem Studies* 15 (2015), 47-68.
- Sağlam, Büşra Betül. “Karşılaştırmalı Tarih Perspektifinden Artuklular ve Selâhaddîn Eyyûbî Dönemlerinde Haçlılara Karşı Mücadeleler”. *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/1 (2021), 39-54.
- Şenbaş, Yavuz. *Dımaşk Eyyûbîleri'nin Siyasî Tarihi* 582/1186-658/1260. Sivas: Sivas

- Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Şenbaş, Yavuz. *Eyyûbî Sultanı Melik Kâmil Döneminin Siyasî Tarihi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şeşen, Ramazan. “Hittîn Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/165-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şeşen, Ramazan. *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Şeşen, Ramazan. “Selâhaddîn-i Eyyûbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/337-340. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şeşen, Ramazan - Bektaş, Engin. “Eyyûbîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/20-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tan, Zeki. “Kur’ân’a Göre Toplumsal Farklılıkları Bir Arada Yaşatmada Mabetlerin Fonksiyonu”. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2012), 1-30.
- Tay, Ömer. *Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin Tasavvufî Yönü ve Tarikatlar ile Münasebeti*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tomar, Cengiz. “Şam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Turan, Abdulkadir. *Nüreddin Mahmud Zengî ve Devri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Türkan, Ahmet. “Başlangıcından Günümüze Kudüs Latin Patrikliği”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2013), 29-61.
- Usta, Aydın. “Haçlılar ve Doğu Hristiyanları Arasındaki İlişkiler”. *Belleten* 77/279 (2013), 366-402.
- Uyan, Mehmet. “Kudüs’ün Şahitliği”. *Journal of Islamicjerusalem Studies* 21/2 (2021), 199-216. <https://doi.org/10.31456/beytulmakdis.810879>
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily A. Babcock - August C. Krey. 2 Cilt. New York: Octagon Books, 1976.
- Yavuz, Şevket. “‘Öteki’ ile ‘Beriki’ Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2009), 31-50.
- Yıldırım, Mustafa. “XI. ve XII. Yüzyıllarda Akka’da İdari, Sosyal ve İktisadî Hayat”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/2 (2020), 361-372.
- Yılmaz, Harun. “Eyyûbî Dönemi Beytulmakdis Medreseleri: Kuruluş, İşleyiş ve Fonksiyon”. *Journal of Islamicjerusalem Studies* 18/2 (2018), 1-14.

Yılmaz, Hüseyin. “Medine Sözleşmesi Bağlamında Birlikte Yaşama Kültürü”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 239-258.





<https://if.asbu.edu.tr>



dinlertarihi@asbu.edu.tr