



Oksident

Yahudilik, Hristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi

Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West

Haziran/June 2025 Cilt/Volume: 7 Sayı/Issue: 1

MAKALELER / ARTICLES

Musa Gelici

'Algılanan İslamofobi' Ölçeğinin Norveç'te Yaşayan Cami ve Dinî Dernek Üyeleri Üzerinde Uygulanması

Hafize Toparslan

Geç Dönem Bizans Teolojisinde Thomizm: Demetrios Kydones ve Gennadios Scholarios'un Katkıları

Öznur Özdemir

İslam Tarihinde Arap Milliyetçiliği Üzerine Oryantalist Bir Bakış: Patricia Crone ve Metodu

Halil Temiztürk

Ölü Deniz Yazmalarının Modern Kitab-ı Mukaddes Tercümelerine Etkileri

Alirıza Farımaz

Amerikan Akademisindeki Tasavvuf Araştırmalarında Köken ve Yabancı Etkisi Meselesi: Oryantalist Miras ve Güncel Yaklaşımlar

Mürsel Özalp

Papalığın Siyonizm Karşısındaki Tutumu ve Kutsal Topraklar Politikası

Yusuf Dinçel

Agudas İsrail'in Doğuşu: 20. Yüzyılın Başında Ortodoks Yahudiliğin Siyasal ve Toplumsal Bir Hareket Olarak Şekillenmesi

Bayram Çınar

Pascal ve Sağduyunun Çağrısı: İnanmanın Rasyonelliği

Merve Yetim & Dursun Ali Aykıt

The Shaping of the Sabbath: The Transformative Journey of Jewish Tradition

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Murat Çaylı

Abderrazak Halloumi, Le Livre de l'eschiele Mahomet: Un manuel d'islamologie au XIIIe siècle (Paris: Classiques Garnier, 2024)

Zeynep Yücedoğru

Review of Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with Biblical Text by Samuel Ross (Berlin: De Gruyter, 2024)

Yayıncı/Publisher:

Bursa Uludağ Ü. Garbiyat Çalışmaları
Uygulama ve Araştırma Merkezi

İmtiyaz Sahibi/Publisher:

Prof.Dr. Muhammet TARAKÇI

Baş Editörler/Editors-in-Chief:

Prof.Dr. Muhammet TARAKÇI
Dr.Öğr.Üyesi Fatma Seda ŞENGÜL

Editörler/Editors:

Dr.Öğr.Üyesi Sema Nur UZUN
Dr. Büşra ELMAS

Editör Yardımcısı/Co-Editor:

Doç. Dr. Talha FORTACI

Yayın Kurulu/Editorial Board:

Prof.Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. Süleyman TURAN (Recep T. Erdoğan Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü./Makedonya)
Doç.Dr. Mahmut SALİHOĞLU (İstanbul Ü. / Türkiye)
Dr. Eduart CAKA (Tarih Enstitüsü/Arnavutluk)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof.Dr. A. Hikmet EROĞLU (Ankara Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Ali İsmâ GÜNGÖR (Ankara Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Ü./Türkiye)
Doç.Dr. Aslan HABİBOV (Milli Bilimler Akademisi/Azərbaycan)
Doç.Dr. Bakıt MURZARAIMOV (Kırgızistan Türkiye Manas
Üniversitesi/Kırgızistan)
Prof.Dr. Baki ADAM (Ankara Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Dan CHITOIU (Alexandru Ioan Cuza University of Iasi/Romanya)
Prof.Dr. David THOMAS (University of Birmingham/İngiltere)
Prof.Dr. Durmuş ARIK (Ankara Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Feridun YILMAZ (Bursa Uludağ Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Giovanni CASADIO (Salerno University/İtalya)
Prof.Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Ü./Türkiye)
Prof.Dr. İsmail TAŞPINAR (Marmara Ü./Türkiye)
Doç.Dr. Jon HOOVER (University of Nottingham/İngiltere)
Prof.Dr. Kemal ATAMAN (Marmara Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Kemal POLAT (Anadolu Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Mahmut AYDIN (Samsun Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Mark S. GOODACRE (Duke University/ABD)
Prof.Dr. Massimo FAGGIOLI (Villanova University/ABD)
Prof.Dr. Mehmet ALICI (Ankara Sosyal Bilimler Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Mehmet KATAR (Ankara Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Merdan GÜNEŞ (Universität Osnabrück/Almanya)
Doç.Dr. Metin ATMACA (Ankara Sosyal Bilimler Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Mustafa ALICI (Erzincan Binali Yıldırım Ü./Türkiye)
Prof.Dr. Münir YILDIRIM (Çukurova Ü./Türkiye)
Doç.Dr. Nandini BHATTACHARYA (University of Calcutta/Hindistan)

Dr. Özgen FELEK (Yale University/ABD)

Dr. P. K. POKKER (Calicut University/Hindistan)

Prof.Dr. Salime L. GÜRKAN (İstanbul 29 Mayıs Ü./Türkiye)

Doç.Dr. Selim TEZCAN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi/Türkiye)

Prof.Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü./Türkiye)

İngilizce Dil Editörü:

Hafize ZOR

Kapak Tasarımı:

Dr.Öğr.Üyesi Nevfel AKYAR

Mizanpaj:

Dr. Büşra ELMAS

Sosyal Medya:

Hande FIDAN

Oksident, yılda iki sayı çıkan hakemli ve elektronik bir dergidir. Dergide öncelikle Yahudilik, Hristiyanlık ve Batı üzerine yazılmış makalelere yer verilir. Ayrıca Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudiler arasındaki ilişkilere ve polemiklere dair makaleler; İslam ve Türkiye üzerine yapılan oryantalist çalışmalara cevap mahiyetindeki yazılar da dergide yayımlanabilir. Dergimize Türkçe veya İngilizce dillerinde makaleler kabul edilir. Bu dergide yayımlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde açıklanan düşünceler derginin veya editörlerin fikirlerini yansıtmayabilir.

Dergimize gönderilen tüm makaleler, *iThenticate* yazılımıyla intihal açısından kontrol edilir.

Oksident is a refereed and electronic journal that is published twice a year. The journal primarily includes articles on Judaism, Christianity, and the West. In addition, it covers articles on the relations and polemics among Muslims, Christians, and Jews. The articles evaluating Western studies on Islam and Turkey may also be published in the journal. Articles may be written in Turkish or English. Opinions in the journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the editors or the journal.

All articles submitted to the journal are checked for plagiarism with the software *iThenticate*.

Yayın Politikası

Editorial Policies

- OKSİDENT, Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
- Dergimizde Yahudilik, Hristiyanlık, Müslüman-Yahudi İlişkileri, Müslüman-Hristiyan İlişkileri, Hristiyan-Yahudi İlişkileri, Avrupa ve Amerika’da din-toplum ve din-siyaset ilişkileri konularında makalelere yer verilmektedir.
- Makalelerin; özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmamış olması gerekmektedir.
- Dergimizde, öncelikli olarak, bir soruya cevap bulmaya çalışan veya bir soruna çözüm getiren makalelere yer verilecektir. Alanına katkı sağlayan makalelerin yanı sıra, kitap tanıtımları, literatür tanıtımları, etkinlik tanıtımları ve araştırma notları da dergimizde yayımlanır.
- Makalelerin [dergipark](https://dergipark.org.tr/tr/pub/oksident) sistemi üzerinden gönderilmesi gerekir.
- Makalelerin (özetler ve kaynakça hâric) 6000 kelimeyi (yaklaşık 20 sayfa) geçmemesi gerekir.
- Makaleler Türkçe veya İngilizce dillerinde yayımlanabilir.
- Makalelerin sonunda kaynakça yer almalıdır.
- Dipnot ve kaynakçada [Mecra Atıf Sistemi](https://dergipark.org.tr/tr/pub/oksident) kullanılmalıdır.
- Dergimizde çift taraflı kör hakemlik sistemi uygulanır. Hakem isimleri dergide yayımlanmaz.
- Dergiye gönderilen makaleler öncelikle intihal sorgusundan geçirilir. Ardından makalenin dergi kapsamına giren bir konuyu ele alıp almadığına bakılır. Son olarak şekil, dipnot ve kaynakça açısından değerlendirilerek “Ön İnceleme” tamamlanır.
- Ön incelemeden geçen makaleler değerlendirilmek üzere 2 hakeme gönderilir.
- İki hakemden de olumlu rapor alan makale dergiye kabul edilir. Hakemler makalenin yayımlanması konusunda farklı görüşte olurlarsa, makale üçüncü hakeme gönderilir.
- Dergimize makale gönderen yazarlar bilimsel etik kurallarına uyduklarını beyan etmiş sayılırlar.
- Dergimiz, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Yazarlara telif ücreti ödenmemektedir.
- Dergimiz açık erişim politikasını benimsemiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgiye <https://dergipark.org.tr/tr/pub/oksident/page/7640> adresinden ulaşılabilir.

İçindekiler

Contents

I	Jenerik
III	Yayın Politikası (Editorial Policies)
V	İçindekiler (Contents)
VII	Editörden (From the Editor)

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

1-21	Dr. Musa Gelici <i>'Algılanan İslamofobi' Ölçeğinin Norveç'te Yaşayan Cami ve Dini Dernek Üyeleri Üzerinde Uygulanması</i> <i>The Implementation of the "Perceived Islamophobia Scale" on The Mosque and Religious Association Members Living in Norway</i>
23-40	Hafize Toparslan <i>Geç Dönem Bizans Teolojisinde Thomizm: Demetrios Kydones ve Gennadios Scholarios'un Katkıları</i> <i>Thomism in Late Byzantine Theology: The Contributions of Demetrios Kydones and Gennadios Scholarios</i>
41-57	Doç. Dr. Öznur Özdemir <i>İslam Tarihinde Arap Milliyetçiliği Üzerine Oryantalist Bir Bakış: Patricia Crone ve Metodu</i> <i>An Orientalist Perspective on Arab Nationalism in Islamic History: Patricia Crone and her Method</i>
59-77	Doç. Dr. Halil Temiztürk <i>Ölü Deniz Yazmalarının Modern Kitap-ı Mukaddes Tercümelerine Etkileri</i> <i>The Effects of Dead Sea Scrolls to the Modern Bible Translations</i>
79-97	Arş. Gör. Alırıza Farırmaz <i>Amerikan Akademisindeki Tasavvuf Araştırmalarında Köken ve Yabancı Etkisi Meselesi: Oryantalist Miras ve Güncel Yaklaşımlar</i> <i>The Issue of Origin and Foreign Influence in Sufi Studies in the American Academy: Orientalist Legacy and Current Approaches</i>

99-118	Dr.Öğr.Üyesi Mürsel Özalp <i>Papalığın Siyonizm Karşısındaki Tutumu ve Kutsal Topraklar Politikası</i> <i>The Papal Attitude Towards Zionism and the Holy Land Policy</i>
119-137	Dr. Yusuf Dinçel <i>Agudas İsrail'in Doğuşu: 20. Yüzyılın Başında Ortodoks Yahudiliğin Siyasal ve Toplumsal Bir Hareket Olarak Şekillenmesi</i> <i>The Emergence of Agudas Israel: The Formation of Orthodox Judaism as a Political and Social Movement in the Early 20th Century</i>
139-160	Doç. Dr. Bayram Çınar <i>Pascal ve Sağduyunun Çağrısı: İnanmanın Rasyonelliği</i> <i>Pascal and the Call of Common Sense: The Rationality of Belief</i>
161-180	Arş. Gör. Dr. Merve Yetim & Prof. Dr. Dursun Ali Aykıt <i>The Shaping of the Sabbath: The Transformative Journey of Jewish Tradition</i> <i>Yahudi Geleneginin Dönüşüm Sürecinde Şabat'ın Şekillenmesi</i>

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

183-186	Dr. Murat Çaylı Kitap Değerlendirmesi: Abderrazak Halloumi, <i>Le Livre de l'eschiele Mahomet: Un manuel d'islamologie au XIII^e siècle</i> (Paris: Classiques Garnier, 2024) <i>Review of Le Livre de l'eschiele Mahomet: Un manuel d'islamologie au XIII^e siècle by Abderrazak Halloumi (Paris: Classiques Garnier, 2024)</i>
187-191	Dr.Öğr.Üyesi Zeynep Yücedoğru Review of <i>Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with Biblical Text</i> by Samuel Ross (Berlin: De Gruyter, 2024) <i>Kitap Değerlendirmesi: Samuel Ross, Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with Biblical Text (Berlin: De Gruyter, 2024)</i>

Fatma Seda Şengül

Dr.Öğr.Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi / Türkiye

fatmasedagurbetoglu@gmail.com & <https://orcid.org/0000-0001-7641-1541>

Dinsel geleneklerin toplumsal, siyasal ve entelektüel hayatı nasıl şekillendirdiği ve bu alanlardan nasıl etkilendiği, günümüz disiplinler arası araştırmalarının merkezinde yer almaya devam etmektedir. Kurucu metinler ve onların değişen yorumları yalnızca inanç sistemlerini biçimlendirmekle kalmaz; aynı zamanda kültürel otoritenin inşasında, ahlaki muhakemenin oluşumunda ve kolektif kimliğin sınırlarının çizilmesinde etkin rol oynayan dinamik unsurlar olarak işlev görür. Çoğulculuk, küreselleşme ve bilgi alanında yaşanan meşruiyet tartışmalarıyla şekillenen çağdaş bağlamda, dinî düşünce hem bir araştırma nesnesi hem de toplumsal dönüşümleri analiz etmede başvurulur kuramsal bir mercek olarak önemini sürdürmektedir.

Bu entelektüel yönelimi temel alan *Oksident*, tarih, felsefe, siyaset teorisi ve sosyal bilimlerle diyalog içinde dinî söylemlere yönelik eleştirel bir düşünsel katkıyı teşvik etmeyi amaçlamaktadır. Dini, durağan ya da yalıtılmış bir alan olarak değil; daha geniş entelektüel geleneklerle ve kurumsal yapılarla iç içe geçmiş bir olgu olarak ele almayı hedeflemekteyiz.

7. cildimizin ilk sayısında, farklı disiplinlerden beslenen dokuz özgün araştırma makalesi ile iki kitap değerlendirme yazısını siz değerli okuyucularımıza sunmaktan memnuniyet duyuyoruz. Bu çalışmalar, dergimizin akademik derinlik, yöntemsel çeşitlilik ve eleştirel katılım konusundaki kararlılığını yansıtmaktadır.

Musa Gelici'nin makalesi, Oslo'daki cami ve dinî derneklere üye Müslümanlar arasında dışlanma, tehdit ve medya temsillerine dair algıları incelemektedir. "Algılanan İslamofobi Ölçeği"ni kullanan çalışma, toplumsal katılım ve kurumsal yapıların farklı düzeylerine dair açıklamalar

The ways in which religious traditions shape and are shaped by social, political, and intellectual life remain a central concern in contemporary interdisciplinary scholarship. Foundational texts and their evolving interpretations not only inform belief systems but also function as dynamic agents in the construction and contestation of cultural authority, moral reasoning, and collective identity. In the modern context—marked by pluralism, globalisation, and epistemic contestation—religious thought continues to serve as both a subject of inquiry and a lens through which broader societal transformations are analysed.

In keeping with this intellectual agenda, *Oksident* is dedicated to advancing critical engagement with religious discourses through dialogue with the disciplines of history, philosophy, political theory, and the social sciences. Rather than treating religion as a static or isolated domain, we aim to foreground its entanglement with wider intellectual traditions and institutional structures.

We are pleased to present the first issue of Volume 7, featuring nine original research articles drawn from a range of disciplines, accompanied by two incisive book reviews. These contributions collectively reflect the journal's commitment to scholarly depth, methodological diversity, and critical engagement.

Musa Gelici's article investigates perceptions of exclusion, threat, and media representation among Muslims affiliated with mosques and religious associations in Oslo. Utilizing the "Perceived Islamophobia Scale," the study reveals insights into varying levels of societal engagement and institutional structure. The findings underscore the critical role of media, the value of education, and the

sunmaktadır. Bulgular, İslamofobiyle mücadelede medyanın kritik rolünü, eğitimin değerini ve toplumsal farkındalığın gerekliliğini vurgulamaktadır.

Hafize Toparslan, Thomist düşüncenin geç Bizans teolojisindeki izlerini, Demetrios Kydones ve Gennadios Scholarios'un Latince metinlerle kurduğu bağlar üzerinden incelemektedir. Yazar Thomistik geleneğin Latin kökenli teolojik bir miras olmaktan ziyade Grek gelenek içerisinde dönüştürülen teolojik-felsefi boyutunu derinlemesine incelemektedir. Makale, bu figürlerin Batı skolastiğini Bizans Ortodoksluğuna tercüme ederken karşılaştıkları teolojik ve politik direnç noktalarını da başarılı biçimde ortaya koymaktadır.

Öznur Özdemir'in makalesi, Patricia Crone'un İslam tarihçiliğindeki revizyonist yaklaşımının metodolojik önemini ele almaktadır. Crone'un kaynak eleştirisi yöntemlerini ve geleneksel İslam anlatılarına yönelik belirgin kuşkuculuğunu derinlemesine inceleyen çalışma, bu yaklaşımın Batı'daki İslam algısı üzerindeki etkilerini değerlendirmektedir. Çalışmanın odak noktası, Crone'un Arap milliyetçiliğine dair son dönem yazılarından biri olup, bu eser, onun İslam tarihçiliğine ilişkin nihai tutumunu anlamak için bir anahtar olarak sunulmaktadır.

Halil Temiztürk, Ölü Deniz Yazmaları'nın modern Kitab-ı Mukaddes tercümeleri üzerindeki etkisini metin eleştirisi bakış açısıyla incelemektedir. Metinler arası titiz karşılaştırmalar ve açıklayıcı örnekler üzerinden ilerleyen çalışma, Yazmaların Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi disiplini içinde temel bir kaynak olarak merkezi önemini teyit etmektedir.

Alirıza Farımaç, Amerikan akademisindeki tasavvuf çalışmalarının entelektüel seyrini, özellikle kıta Avrupası oryantalist geleneğinin etkisini incelemektedir. Çalışma, 1970'lere kadar Amerikan akademisyenlerinin büyük ölçüde Avrupa'da hâkim olan tarihsel ve filolojik yaklaşımları benimsediğini ortaya koymaktadır. Ancak, son yıllarda daha dengeli ve bağlama duyarlı yorumlara doğru bir geçiş yaşanmıştır. Makale, klasik oryantalizmin indirgemeci eğilimlerini aşmada içeriden bakış açılarının önemini vurgulamaktadır.

Mürsel Özalp, Katolik Kilisesi'nin 19. yüzyıl sonlarından günümüze Siyonizm karşısındaki çeşitli tutumlarını ve Kutsal Topraklar politikasındaki dönüşümlerini tarihsel belgelerle

necessity of societal awareness in countering Islamophobia.

Hafize Toparslan explores the influence of Thomist thought in late Byzantine theology by examining the intellectual connections established by Demetrios Kydones and Gennadios Scholarios with Latin theological sources. Rather than treating Thomism merely as a Latin intellectual heritage, the author skillfully traces its transformation within the Greek tradition. The article highlights both theological and political tensions that arose in the process of integrating Western scholasticism into Byzantine Orthodoxy.

Öznur Özdemir's contribution addresses the methodological significance of Patricia Crone's revisionist approach to Islamic historiography. Through an in-depth examination of Crone's source-critical methods and her pronounced skepticism toward traditional Islamic narratives, the article assesses the implications of her work for perceptions of Islam in the West. A focal point of the study is one of Crone's later writings on Arab nationalism, presented as a key to understanding her final position on Islamic historiography.

Halil Temiztürk provides a textual-critical analysis of the impact of the Dead Sea Scrolls on modern Bible translations. Through meticulous intertextual comparisons and illustrative examples, the study reaffirms the Scrolls' centrality as a critical resource in Biblical Criticism.

Alirıza Farımaç traces the intellectual trajectory of Sufism studies in American academia, particularly the influence of the continental European orientalist tradition. The study finds that, until the 1970s, American scholars largely mirrored historical and philological approaches dominant in Europe. However, recent decades have witnessed a shift toward more balanced, context-sensitive interpretations. The article highlights the importance of insider perspectives in overcoming the reductive tendencies of classical orientalism.

Mürsel Özalp examines the Catholic Church's evolving stance toward Zionism from the late 19th century to the present, drawing on a wide range of historical documentation. Particular attention is given to the discursive transformations following the Second Vatican Council, including the increasing rapprochement between the Vatican and the State of Israel.

destekleyerek sunmaktadır. Çalışma içerisinde özellikle II. Vatikan Konsili sonrası Vatikan-İsrail yakınlaşması çerçevesinde gelişen söylemsel değişim ile politik tavır arasındaki gelişmelerin altı çizilmektedir.

Yusuf Dinçel, Agudas İsrail hareketinin 20. yüzyıl başında Ortodoks Yahudilik içinde siyasi bir aktöre dönüşmesini, dinî otorite, cemaat yapısı ve uluslararası Yahudi siyaseti bağlamında ele almaktadır. Agudas İsrail, Siyonist hareketin seküler ve milliyetçi tarzına karşı alternatif bir arayış içerisinde. Filistin'i tarihsel bir yurt olarak değil, Tanrı'nın kutsal saydığı bir toprak olarak değerlendirerek, oradaki Yahudi mevcudiyetinin dinî temellere dayanması gerektiğini iddia etmektedir. Bu doğrultuda çalışma içerisinde Agudas İsrail ve Siyonist yapılanma arasındaki çatışmalar derinlemesine konu edilmektedir.

Bayram Çınar, Pascal'ın düşüncesi üzerinden inanmanın rasyonelliğini tartışmakta; sağduyu, akıl ve kalp arasında kurduğu dengeyle inancın yalnızca metafizik değil aynı zamanda epistemolojik bir zemine de sahip olabileceğini göstermektedir. Bu hususta çalışma içerisinde çeşitli örnekler üzerinden Tanrı'ya inanmanın mı yoksa inanmamanın mı daha makul olduğu tartışılmaktadır. Bilhassa sağduyunun kişiyi inanma noktasındaki motivesinin bir coğrafya ya da düşünce sistemine has olmadığı, evrensel bir tavır olduğu çalışmanın odak noktalarından birisidir.

Merve Yetim ve Dursun Ali Aykıt'ın ortak çalışması, Yahudi Şabat geleneğinin tarihsel dönüşümünü ele alırken Tanah literatürü ve daha sonraki süreçte şekillenen Talmudi gelenekteki izleri takip etmektedir. Yazarlar, Şabat'ın siyasi çalkantılar ve sürgün deneyimleri tarafından şekillendirilen dinamik ve uyarlanabilir bir gelenek olduğunu güçlü bir şekilde savunmaktadır.

Bu sayımızda yer alan her bir çalışma, farklı dinî geleneklerin tasvirî, eleştirel, karşılaştırmalı veya çözümlü bakış açılarıyla incelenebileceğini göstermekte; *Oksident*'in akademik ilkeleriyle uyumlu biçimde okuyucuyla buluşturmaktadır. Emegi geçen tüm yazarlarımıza, değerli zamanlarını ayıran hakemlerimize ve gönüllülük ilkesiyle dinlenmeksizin çalışan teknik ekibimize teşekkür eder; yeni sayılarda yeniden görüşmek dileğiyle hepinizi saygıyla selamlarız.

Yusuf Dinçel's article explores the emergence of Agudas Israel as a political force within Orthodox Judaism in the early twentieth century, situating this development within broader debates concerning religious authority, communal organisation, and international Jewish political dynamics. The movement positioned itself in deliberate opposition to the secular and nationalist currents of Zionism, articulating a theological vision in which the Land of Palestine was not merely a historical homeland but a divinely consecrated territory. Within this framework, Agudas Israel contended that any Jewish presence in the region ought to rest upon religious—not political or nationalist—foundations. The study provides a nuanced examination of the ideological frictions and institutional conflicts that arose between Agudas Israel and the Zionist establishment.

Bayram Çınar explores the rationality of belief through the lens of Blaise Pascal's thought, offering a nuanced examination of how faith is anchored not only in metaphysical considerations but also in epistemological reasoning. Drawing on a range of examples, the article engages with the question of whether belief in God or disbelief is more reasonable. A central focus is the argument that common sense, as a universal disposition motivating belief, transcends geographical and intellectual boundaries.

In their collaborative article, Merve Yetim and Dursun Ali Aykıt trace the historical evolution of the Jewish Shabbat tradition, from its biblical foundations in the Tanakh to its elaboration in Talmudic literature. The authors compellingly argue that the Shabbat is a dynamic, adaptive tradition shaped by political upheavals and diasporic experiences.

Collectively, the contributions in this issue reflect the journal's dedication to examining religious traditions through descriptive, critical, comparative, and pluralistic lenses. We extend our sincere gratitude to the authors, the peer reviewers who generously lent their expertise, and the technical team whose voluntary efforts made this issue possible.

With warm regards and anticipation for future engagements, we respectfully offer this issue to our esteemed readership.

'Algılanan İslamofobi' Ölçeğinin Norveç'te Yaşayan Cami ve Dinî Dernek Üyeleri Üzerinde Uygulanması

The Implementation of the "Perceived Islamophobia Scale" on The Mosque and Religious Association Members Living in Norway

Dr. Musa Gelici

Diyanet İşleri Başkanlığı
Türkiye



Araştırma Makalesi
Research Article

Geliş : 18.11.2024

Kabul : 20.03.2025

Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Abstract

This study focuses on the perceptions of Islamophobia among Muslims residing predominantly in Oslo, the capital of Norway. Islamophobia has become a globally influential issue, and even welfare states like Norway have not remained immune to its effects. As a result, Norway has also been impacted by this global phenomenon. Following the September 11, 2001, terrorist attacks, anti-Muslim sentiments became more visible in Norway, with certain websites, NGOs, and politicians openly portraying Muslims as a potential threat to democracy. In this context, anti-Muslim and anti-immigrant sentiments began to strengthen in the country. The far-right "Progress Party" (Fremskrittspartiet) capitalized on this atmosphere, increasing its votes significantly and becoming the second-largest party in the Norwegian parliament. The aftermath of 9/11 created a dangerous precedent that, a decade later, would fuel the deadly ideology of Anders Behring Breivik, who carried out a terrorist attack in Norway driven by Islamophobic motives. For a certain period, Breivik was affiliated with the Progress Party's youth wing, which suggests that the party's nationalist and exclusionary discourse played a formative role in shaping his extremist worldview. Although Breivik eventually distanced himself from the party, considering it too weak for his radical goals, the ideological foundations laid by the party served as a cornerstone in constructing his lethal mindset. The main objective of this study is to identify how Muslims, who are members of mosque associations and religious organizations in Oslo, perceive and experience Islamophobia. A quantitative research method with a survey design was employed. The study sample consists of Muslim individuals affiliated with mosque associations operating in Oslo. Data were collected using the "Perceived Islamophobia Scale," originally developed by Kunst et al. and adapted into Turkish by Kılıç and Acar under the title "Adaptation, Validity, and Reliability Study of the Perceived Islamophobia Scale." Findings indicate that participants' overall perception of Islamophobia is at a moderate level. While the dimensions of Islamization fear and general fear are also moderate, the influence of media is perceived at a high level. Participants emphasized the impact of media most strongly. Negative media representations of Muslims appear to be influential, particularly among women and individuals aged 31–45, who reported higher levels of Islamization fear. Therefore, the study underlines the responsibility of the media, the importance of education, and the need to raise social awareness in combating Islamophobia. It recommends the criminalization of Islamophobic discourse and the development of relevant state policies. Moreover, it emphasizes that Norway must address this issue at the level of official state policy.

Keywords: Sociology of Religion, Norway, Multiculturalism, Islam and Muslims, Perceived Islamophobia.

Giriş

Çalışma konumuzun temel parametresi olan İslamofobi, son yıllarda adını özellikle Avrupa'da yaşayan Müslümanlara uygulanan ayrımcılık, nefret ve şiddet olayları üzerinden sıkça duyurmuş bir olgudur. Dış göç ile vatanlarından çalışmak ya da başka sebeplerle göç eden Müslüman topluluklar özellikle İslamofobik tutumlara çeşitli vesilelerle maruz kalmaktadırlar. Ayrıca bu olumsuz tutumların geçmiş müktesebatı da mevcuttur.

İslamofobi kavramının geçmişi ontolojik olarak incelenirse Haçlı savaşlarına kadar hatta daha da geriye bir tarihe, yani İslam'ın bir din olarak Hz. Muhammed'e tebliğ edildiği tarihe götürülebilir.¹ Kavramı izah ederken dinî, ekonomik, siyasal boyutlarının ötesinde felsefi temelleriyle detaylıca da ele alınabilir.² Fakat konu, en azından bu çalışma için İslam karşıtlığının kökenlerine inilmesini değil, projeksiyonumuzu İslamofobinin güncel bir olgu ve sosyolojik bir kavram olarak literatüre girdiği tarihe, yani insanlığın belleğine işlendiği dönüm noktasına çevrilmesini lüzumlu kılmaktadır. Yani Batı; gerçekte karşılığı olmayan, sanal ve uydurma bir korkuyu tanımlayarak, İslâm ve Müslümanları daha evvelce hiç dillendirmedeği İslamofobi üzerinden bir sorun olarak³ ne zaman işaretlemiştir? Bu bakımdan ele alındığında kavramın varlık bulmasının iki önemli olayla ivme kazandığı görülmektedir. Birincisi; Komünist Blok'un çökmesi ve Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle yeni dünya düzeninde dengelerin değişiyor olması, politik arenada yeni küresel düzenin nasıl şekilleneceğine dair "Medeniyetler Çatışması"⁴, "Yeni Dünya Düzeni" ve "Tarihin Sonu"⁵ gibi yeni teorilerin ileri sürülmesine sebep olmuş ve bu teoriler ışığında Müslüman toplumlar özellikle Avrupa'da Berlin Duvarı'nın da yıkılmasıyla sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan ayrımcılığa ve İslamofobik saldırılara hedef olmuşlardır. İkinci önemli kırılma noktasını ise İslamofobi bağlamında 11 Eylül 2001 tarihi teşkil etmektedir. Zira 11 Eylül İkiz Kuleler'in vurulması hadisesi, dünya kamuoyunun İslâm toplumlarını uluslararası terörizmi yayma merkezi olarak algılamasına hizmet etmiş çok önemli bir olaydır.⁶ Artık etkisi Amerika ile sınırlı kalmayacak ve bütün dünyayı aynı oranda ilgilendirecek, Müslümanlarla asimetrik bir savaş döneminin miladı olarak da ifade edilebilecek bu süreç sonrasında, klasik manada bilinen devletlerarası güç mücadelesi başka bir düzleme taşınmıştır.⁷ Bu asimetrik mücadelede Müslümanlar klişeleştirilmiş, mercek altına alınmış, terörist ilan edilmiş, nefret objesi haline getirilmiştir. Dolayısıyla bu meşum tarih daha evvelce Soğuk Savaş'ın sona erdiği ve Berlin Duvarı'nın kıstas olarak İslamofobiye başlatan tarih olarak görülme alışkanlığını unutturmuştur. İkiz Kuleler'in vurulması "11 Eylül 2001" olayı olarak dünya

¹ Mehmet Evkuran, "Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi", *İslamofobi-Kolektif Bir Korkunun Anatomisi-Sempozyum Tebliğleri*, ed. Osman Alacahan vd. (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), 210.

² Bk. Sait Kar, "Felsefi Açından İslamofobi ve Eleştirisi", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017): 203.

³ Mustafa Alıcı, "Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi", *Diyanet İlmi Dergi* 55/2 (2019): 407.

⁴ Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Yeni Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Mehmet Turhan, Cem Soydemir (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2006).

⁵ Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli (İstanbul: Profil Yayınları, 2. Baskı 2011).

⁶ Erhan Akdemir, "11 Eylül 2001, 11 Mart 2004 ve 7 Temmuz 2005 Terörist Saldırılarının Ardından İslam'ın Avrupa'da Algılanışı", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 8/1 (2009): 4.

⁷ Metehan Temizel, "Terörizmde Yeni Milad: 11 Eylül 2001", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 14/1-2 (2011): 329-330.

Müslümanları açısından yepyeni sorun ve problemlerin ve İslamofobinin yayılmasında milat tarihi olarak kabul edilmiştir. Zira bu süreç sonrası domino taşları birer birer düşmeye başlamıştır. Sırasıyla Afganistan işgal edilmiş,⁸ İkinci Körfez Savaşı⁹ patlak vermiş, Theo Van Gogh Cinayeti, Danimarka Karikatür Krizi,¹⁰ Suriye İç Savaşı, 22 Temmuz Norveç Breivik Katliamı¹¹, 2014-2017 DAEŞ Katliamları, canlı bomba eylemleri, 2019 Yeni Zelanda Cami Katliamı, 2019 Norveç Cami Saldırısı,¹² İskandinavya sathında 300'den fazla noktada “Kur'an Yakma”¹³ gösterileri ve daha binlerce burada zikredilemeyecek olay birbirlerini etkileyen olaylar silsilesi olarak süregelmiştir.

Konumuzun ikinci parametresi olarak belirlediğimiz, bir İskandinav ülkesi olan Norveç de küresel bir olgu olan İslamofobinin etki alanından hissesine düşen payı almıştır. 11 Eylül 2001 terör saldırısından sonra Müslüman karşıtı kesim özel web siteleri, STK'lar ve siyasetçileriyle Norveç'te belirgin bir şekilde görülmeye başlamış ve Müslümanların demokrasi için potansiyel bir tehdit olduğu iddiasını kamusal alanda dile getirmeye başlamışlardır.¹⁴ Bu bakımdan Norveç'te, güçlü bir şekilde Müslüman ve göçmen karşıtı sesler giderek daha fazla duyulmaya başlamış ve 11 Eylül etkisi ile aşırı sağcı parti “İlerleme Partisi” (Fremskrittspartiet) 10 Eylül 2001 Norveç genel seçimlerindeki yüzde 14,6'lık oyunu 2005'te yüzde 22,1'e taşıyarak meclisteki en büyük ikinci parti konumuna yükselmiştir.¹⁵ 11 Eylül'ün açtığı bu kötü çılgır on yıl sonra Norveç'te İslam karşıtı duygularla beslenip terör eylemi yapacak olan Breivik'i, aşırı sağ siyasetin bayraktar partisi İlerleme Partisi'nin ırkçı havuzundan belli bir süreye kadar üyelik yoluyla beslemiştir. Her ne kadar Breivik, İlerleme Partisi'nin siyaset biçimini yetersiz ve ‘ılımlı’ bulduğu için İslam'a karşı mücadelede daha radikal yöntemlere yönelmiş olsa da, bu parti onun ölümcül düşünce sisteminin inşasında ideolojik bir köşe taşı işlevi görmüştür.¹⁶ İşte tam da bu göç ve İslam karşıtı siyasi birikim ile ilintili olarak 22 Temmuz 2011'de ülke, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu tarafa en muazzam çapta insani dramı deneyimlemiş, sağcı terörist Anders Behring Breivik; Norveç kültürünü arındırmak ve ülkeyi Müslümanlardan temizlemek amacıyla terör eylemi gerçekleştirmiştir.¹⁷

22 Temmuz 2011'de Breivik, Oslo'nun merkezindeki hükümet binalarına ve birkaç saat sonra İşçi Partisi'nin (AUF) gençlik kanadı tarafından düzenlenen bir yaz kampına saldırarak yetmiş

⁸ Ülkü Halatçı, “11 Eylül Terörist Saldırıları ve Afganistan Operasyonu'nun Bir Değerlendirmesi”, *Uluslararası Hukuk ve Politika* 07 (2006): 80-98.

⁹ Burak Bilgehan Özpek, “En Uzun On Yıl: 11 Eylül Sonrası Ortadoğu”, *Ortadoğu Etütleri* 3/2 (2012): 183-216.

¹⁰ Jytte Klauusén *The Cartoons That Shook the World* (New Haven: Yale University Press, 2009).

¹¹ Sindre.Bangstad, *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. Bloomsbury Publishing, 2014.

¹² Musa Gelici, “Terror and Media: Norwegian Media News Analysis of Al-Noor Mosque Attack in Norway”, *Media and Terrorism in the 21st Century* Ed. Elnur İsmayıl (Hershey, PA: IGI Global, 2022), 80-102.

¹³ Musa Gelici, “Rasmus Paludan ve Kur'an-ı Kerim'i Yakma Eylemleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 9/2 (2023): 1123-1142.

¹⁴ Thomas Hylland Eriksen, “Xenophobic Exclusion and The New Right in Norway”, *Journal of Community & Applied Social Psychology* 22/3 (2012): 208.

¹⁵ Thomas Hylland Eriksen, “Social Anthropology and the Shifting Discourses About Immigrants in Norway”, *Engaged Anthropology: Views from Scandinavia* ed. Tone Bringa ve Synnøve Bendixsen (Cham, İsviçre: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan, 2016): 105.

¹⁶ Liz Fekete, “The Muslim Conspiracy Theory and The Oslo Massacre”, *Race & Class* 53/3 (2012): 31.

¹⁷ Eriksen, “Social Anthropology”, 113.

yedi kişiyi öldürmüş ve birçok kişiyi yaralamıştır. Katliam sonrası “Breivik terör saldırısı” küresel çapta Norveç’i İslamofobi tartışmalarına dair en fazla bahsedilen ülke yapmıştır. Her ne kadar Breivik, katliamında Müslümanları değil, Norveçli insanları hedef alsa da katliama sebep olan saikleri işaret ettiği manifestosundaki ifade, görüş ve düşünceleri ışığında “İslam ve Müslümanlar” tekrar tartışma odağı olmuştur. Gelineen noktada Norveç’te Breivik sonrasında İslamofobik fikir ve gruplar artış göstermiş, özellikle aşırı sağ partiler büyümüş, iktidar ortağı olmuş, siyasetinin temel merkezine problem olarak Müslümanları koymuş, Breivik’i rol model alan genç ve tutucu kitle; hem marjinalliğini hem de eylemlerini çoğaltmış, Müslüman karşıtı gruplarca kamusal eylemler yapılmış, 2019 yılında Breivik hayranı Philip Manshaus tarafından Baerum Camisi’ne terör saldırısı gerçekleştirilmiş, İskandinavya’nın genelinde etkili olan Kur’an-ı Kerim’i yakma eylemleri Rasmus Paludan isimli aşırı sağcı siyasetçi tarafından Norveç’de sıçratılmıştır. 11 Eylül 2001 ile başlayıp günümüze dek yaşanmış tüm bu olayların hem Avrupalılara hem orada yaşayan çeşitli etnisiteden Müslüman birey ve toplumlara bir takım olumsuz etkileri olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada; etkilenen önemli ülkelerden olduğu düşünülen nüfusu küçük ama İslam karşıtı tartışmaların algı düzeyinde temsilin büyük olduğu Norveç’te mercek tutulmuştur. Çalışma, Norveç’te yaşayan Müslümanlarla gerçekleştirilmiş olması ve Müslümanların İslamofobi kavramından ne algıladıklarını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Çalışmada orijinali J. R. Kunst ve diğerlerine ait olan, Ünal Kılıç ve Nihal Acar tarafından Türkçeye uyarlanmış “*Algılanan İslamofobi ölçeğinin Türkçeye uyarlanması, geçerlilik ve güvenilirlik çalışması*”¹⁸ adlı ölçek kullanılmıştır. Bu araştırmanın genel amacı; Norveç’in başkenti Oslo’da yaşayan ve cami derneği ve dinî dernek statüsündeki organizasyonlara üye olan Türk, Pakistanlı, Boşnak, Arnavut, Somalili vb. Müslümanların İslamofobi olgusunu algılama biçimlerini ve düzeylerini tespit etmektir. Bu genel amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranacaktır:

Katılımcıların İslamofobi algılama düzeyi nedir?

Katılımcılar arasında bulunan Türk, Pakistanlı, Boşnak, Arnavut ve Somalili Müslümanların İslamofobiği algılama düzeyleri milliyetlere göre farklılık göstermekte midir?

Katılımcıların İslamofobi algılama düzeyleri yaş ve cinsiyet özelliklerine göre farklılık göstermekte midir?

1. İslamofobi

İngilizcede “Islamophobia” olarak ifade edilen terim iki kavramdan müteşekkildir. Birincisi İslam, ikincisi ise fobi (phobie) kelimeleridir.¹⁹ Bu tamlamadan hareketle İslamofobi kavramı reel durumda bir karşılığı olmadığı hâlde İslam dininden ve o dinin müntesipleri olan Müslümanlardan çekinme, ürkme ve uzaklaşma istemi içerisinde olmayı ifade etmektedir.²⁰ Esposito ve Kalın’a göre İslamofobi yalnızca bir nefret söylemi değil, aynı zamanda batılı

¹⁸ Ünal Kılıç vd., “Algılanan İslamofobi Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021): 175-198.

¹⁹ Ergin Ergül, “İslamofobi Olgusu Bağlamında Terörle Mücadele Dili ve Politikaları”, *Türkiye Adalet Akademi Dergisi* TAAD 6/22 (Temmuz 2015): 302.

²⁰ Özcan Hıdır, “Anti-Semitizm ve Anti İslamizm: Benzerlikler ve Farklılıklar”, *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, ed. Kadir Canatan vd. (İstanbul: Eski Yeni Yayınları, 2000): 82.

toplumların İslam'a ve Müslümanlara yönelik yapısal bir ayrımcılığının ürünüdür.²¹ İslamofobi, tarihsel perspektiften bakılınca özellikle 11. yüzyıldan itibaren şekillenmiş köklü geçmişi olan bir olgudur. Özellikle Orta Çağ'da Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki çatışmalara bakıldığında, bu çatışmaların bugün hâlâ bazı Avrupa toplumlarında Müslümanlara karşı olumsuz bir algının temelini oluşturduğu görülmektedir. Bu geçmiş, modern Avrupada İslamofobi'nin nasıl inşa edildiğinin ve günümüzdeki yansımalarının anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. İslamofobi ayrıca bireysel bir önyargı meselesi değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı etkileyen ve güç ilişkileriyle şekillenen bir olgudur. Lean *İslamofobi Endüstrisi* adlı kitabında, İslamofobi'yi sadece halk arasında değil, aynı zamanda medya, politikalar ve devletin çeşitli organlarında sistematik olarak üretilen bir süreç olarak görmektedir.²² Lean, Avrupa'daki İslamofobi'yi, özellikle medya üzerinden şekillendirilen bir korku ve düşmanlık söylemi olarak tanımlar. Avrupadaki medya, Lean'a göre İslam ve Müslümanlar hakkında genellikle olumsuz ve korkutucu haberler yayınlarak, toplumda genel bir korku yaratmaktadır. Öte yandan İslamofobi, sadece toplumsal ilişkileri değil, aynı zamanda siyasi yapıları da etkileyen çok boyutlu bir olgudur. Allen *Islamophobia* adlı çalışmasında, Avrupa'da İslamofobi'nin yükselişiyle birlikte, aşırı sağ partilerin ve popülist siyasetçilerin İslam'a karşı sert söylemler geliştirdiklerini belirtmektedir. Bu durum, özellikle 11 Eylül saldırıları sonrası daha da belirginleşmiş ve İslam karşıtı söylemlerin siyasi arenada daha fazla kabul görmesini sağlamıştır.²³ Fakat biricik kırılma noktası 11 Eylül 2001 tarihi değildir. İslamofobi kavramı için önemli bir tarih olması bakımından özellikle işaret etmek gerekir ki 1997 tarihinde İngiltere'de Runnymede Trust isimli düşünce organizasyonu tarafından "Islamophobia: A Challenge For All Us" (İslamofobi: Herkese Yönelik bir Tehdit) başlığıyla hazırlanan rapor ilk kez Müslüman olmayanlar tarafından yayımlanmış bir rapor olarak İslamofobi'yi kavramsallaştırarak, etki alanlarını ve genel çerçevesini çizerek piyasaya arz eden ilk rapor olarak ayrıca zikredilmelidir. Zira bu rapor İslamofobi'yi sadece bireysel önyargı ve nefretle sınırlı bir kavram olarak görmeyerek, aynı zamanda toplumsal yapıları, politikaları ve kültürel normları etkileyen bir olgu olarak ele almıştır. Bu bağlamda, raporun temel amacı, İslamofobi'ye karşı daha geniş bir toplumsal ve kültürel farkındalık yaratmak ve bu olguyu daha kapsamlı bir şekilde tanımlamak olmuştur. Raporun bizim açımızdan önemi ise yayımlandığı tarihi göz önünde tuttuğumuzda bilinenin aksine İslamofobi'nin 11 Eylül olayının bir sonucu olmadığı, bilakis 1997 tarihinde literatürde mevcut olduğudur.²⁴

Müslümanlar üzerinde olumsuz etkisi tartışılmaz boyutta olan İslamofobi ile ilgili bu olguyu saptamak üzere teorik ve uygulamalı biçimde özellikle İngiltere başta olmak üzere Avrupa ülkelerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Türkiye'den bir araştırmacı olarak Norveç'te yaşayan Müslüman toplumun inanç haritasını çıkaran Önal'ın (2016; 2018) araştırmaları alana katkı sağlayan önemli teorik çalışmalardandır. Fakat İskandinav ülkelerinde İslamofobi olgusunu saptamaya ve incelemeye yönelik çalışmalar sayıca azdır. Özellikle Norveç'te 2011 yılındaki

²¹ İbrahim Kalın, "Islamophobia and the Limits Multiculturalism", *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*, Ed. İbrahim Kalın ve John L. Esposito (ABD: OUP, 2011), 14.

²² Nathan Lean, *İslamofobi Endüstrisi* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 18

²³ Chris Allen, *Islamophobia* (Londra: Routledge, 2016), 45

²⁴ The Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, *Islamophobia a Challenge for Us All* (Londra: The Runnymede Trust, 1997): 1.

Breivik Katliamı sonrası süreçte İslam, Müslümanlar ve İslamofobi hakkındaki çalışmalar artış gösterse de İslamofobi olgusunun uygulamalı araştırmalar yoluyla değerlendirilmesi çok tercih edilmemiştir. Bu noktada ev sahibi toplum içerisinde İslamofobiye ölçen araçların az da olsa mevcut olduğunu,²⁵ fakat İslamofobi olgusunun öznesi olan Müslüman misafir toplumun üzerinde İslamofobi algısını ölçecek bir aracın 2013 yılına kadar mevcut olmadığı görülmektedir. Bu manada ilk kez Kunst ve diğerlerinin “Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation” başlıklı çalışmayı yayınlayarak önemli bir boşluğu kapattıklarını ve geliştirdikleri algılanan İslamofobi ölçeğinin birkaç araştırmacıya referans çalışma olduğunu ifade etmek gerekir.²⁶ Bu ölçeği Kılıç ve Acar 2021 yılında “Algılanan İslamofobi Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması”²⁷ başlığıyla yayınlamışlardır. Çalışmada Kılıç & Acar tarafından Türkçeye uyarlanmış ölçek kullanılmıştır.

Tespit edilebildiği kadarıyla algılanan İslamofobi ölçeği ile yapılmış diğer önemli çalışma “Algılanan İslamofobinin Grup Kimliği ve Kültürleşme Tutumları Üzerindeki Etkilerinin Kanadalı Türk Toplumu Örneğinde İncelenmesi” başlığında, Kanada örneğinde yapılmıştır.²⁸ Yine Itaoui tarafından 2019 yılında yapılan “Mapping Perceptions of Islamophobia in the San Francisco Bay Area, California” başlıklı çalışmanın “Algılanan İslamofobi” ile ilgili olarak Norveç dışında yapılan bir araştırma olduğu görülmektedir.²⁹ Bu tip çalışmalarda “Algılanan İslamofobi” kavramı ile kastedilen husus, Müslüman karşıtı kaygının Müslüman birey üzerinde kişisel bildirimler aracılığıyla dolaylı biçimde ortaya çıkartılmasıdır.³⁰

2. Norveç’te İslam ve Müslümanlar

2022 yılı verilerine göre Norveç’in yaklaşık 5,4 milyon nüfusu vardır.³¹ Norveç, dünyada refah seviyesi en yüksek ülke olarak ilan edilmiştir.³² Norveç; milliyet, dil, din, tarih ve gelenek açısından Avrupa’nın en mütecanis ülkesidir.³³ Norveç milliyetçiliği İsveç milliyetçiliğine karşı bir duruş olarak geliştirilmiştir. Bu anlayış; ulusun, uzun süre devleti bir aile şirketi yapısıyla homojenik mahiyette yönetmesine imkân vermiştir.³⁴

Bu yapı 1960’lardan itibaren yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Norveç’te şimdilerde yaklaşık iki yüz ülkeden göç eden insan yaşamaktadır. En büyük yabancı nüfusu gayrimüslim ülke olarak Polonya, Müslüman ülke olarak ise sırasıyla Somali, Pakistan, Irak, İran ve Türkiye

²⁵ Bk. Sherman A. Lee, "The Islamophobia Scale: Instrument Development and Initial Validation", *The International Journal for the Psychology of Religion* 19/2 (2009): 92-105.

²⁶ Jonas Kunst vd., "Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation", *International Journal of Intercultural Relations* 37/2 (2013): 225-237.

²⁷ Ünal Kılıç vd., "Algılanan İslamofobi Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021): 175-198.

²⁸ Mehmet Bastug vd., "The Effects of Perceived Islamophobia On Group Identification and Acculturation Attitudes", *Canadian Review of Sociology/Revue Canadienne de Sociologie* 56/2 (2019): 251-273.

²⁹ Rhonda Itaoui, "Mapping perceptions of Islamophobia in the San Francisco Bay Area, California", *Social & Cultural Geography* 21/4 (2020), 479-506.

³⁰ Bastug, "The Effects of Perceived Islamophobia", 253.

³¹ Statistik Norway (SSB), "Population of Norway (2022)" (Erişim: 01.01.2023).

³² *New In Norway: Practical Information from Public Agencies* (Norveç: Norway Public Agencies, 2015).

³³ Eriksen, "Immigration", 3.

³⁴ Mariama Njai, "Racism, A Norwegian Case Study", *CERS Working Paper* (2014), 1.

oluşturmaktadır. Ülkede 176.089 Müslüman nüfusu bulunmaktadır.³⁵ anayasal din özgürlüğünün Norveç'te 1964 yılında anayasaya ilave edilen bir maddeyle getirildiği, bu yasal güvence altında bütün din ve cemaatlerin dinî derneklerini kurma hakkına sahip oldukları görülmektedir. Ayrıca 1969 yılında din özgürlüğünün sağlanabilmesi ve din ayrımcılığının ortadan kaldırılmasına matuf olarak Dinî Cemaatler Kanunu ("Lov om trdomssamfunn og ymist anna") çıkarılmıştır. Bu süreç sonunda tüm din ve inançlar resmi hak elde etmiş ve dinî organizasyonlar da kurdukları dinî cemiyetleri için devlet hibesi almaya başlamışlardır.³⁶

Müslümanlar mensup oldukları bir dinî derneğe üye olmamış iseler resmîyette Evanjelik Luteryan Kilisesi'nin bir üyesi gibi kabul edilirler.³⁷ Dolayısıyla bir Müslüman İslami bir derneğe üye olmuşsa devlet o kişi adına üye olduğu derneğe devlet destekleme ödeneği gönderir. Eğer Müslüman birey İslami bir cami derneğine üye olmamışsa devlet ödeneği o kişi adına Evanjelik Kilisesi'ne yapılır.

Genel olarak Norveç'te Sünniler ve Şiiler İslami anlayışı temsil etmektedir. Müslümanların çoğunluğunu %85 oranında Sünniler, %15 oranında ise Şiiler oluşturmaktadır.³⁸ Norveç'e ilk gelen ve nüfus sayısı yüksek olan Müslüman göçmen grup Pakistanlılardır.³⁹ Ülkede sırasıyla Somalililer, Iraklılar, İranlılar, Türkler, Kosovalı Arnavutlar, Bosnalılar ve Afganlar diğer Müslüman gruplardandır.⁴⁰ İstisnaları olmakla birlikte Norveç'teki Müslüman kuruluşlar, genellikle etnik temellidir.⁴¹ Pakistanlı Müslümanlar Norveç'te yedi büyük grup tarafından temsil edilmektedir.⁴² Türkler ise "Diyanet Merkezli Kuruluşlar, Diyanet Merkezli Olmayan Kuruluşlar ve Bağımsız Kuruluşlar" olmak üzere üç bölümde örgütlenmişlerdir.⁴³ Diyanet İşleri Başkanlığı Norveç'te Büyükelçilik nezdinde Din Hizmetleri Müşavirliği üzerinden⁴⁴ Diyanet'e bağlı faaliyet gösteren 7 dinî dernekte din hizmeti sunmaktadır.⁴⁵ Millî Görüş Teşkilatı, Norveç'in üç bölgesinde dernek ve camileri ile hizmet vermektedir.⁴⁶ Süleyman Hilmi Tunahan cemaati ise Oslo, Drammen ve Stavanger'de İslam Kültür Merkezi adıyla faaliyet göstermektedir.⁴⁷ Norveç cami ve mescit sayısı bakımından zengindir. Bu sayının sadece Oslo ve çevresinde 60'tan fazla olduğu, ülke genelinde ise bu sayının 200'ü geçtiği bilinmektedir.⁴⁸

³⁵ SSB, "Population of Norway (2022)".

³⁶ Recep Önal, "Avrupa'da Müslümanların Birlikte Yaşama Serüveni: Norveç Örneği. Çok kültürlü Yaşam, Sosyo-Kültürel Organizasyonlar ve Dinlerarası Diyalog Perspektifinden Bir Analiz", *Akademik İncelemeler Dergisi* 11/ 1 (2016):172.

³⁷ Leirvik Oddbjørn, "Muslims in Norway", *Tidsskrift for Islamforskning, The Nordic Welfare State* 8/1 (2014): 139.

³⁸ Önal, "Avrupa'da Müslümanların Birlikte Yaşama Serüveni", 175.

³⁹ Önal, "Avrupa'da Müslümanların Birlikte Yaşama Serüveni", 174.

⁴⁰ SSB, "Population of Norway (2022)".

⁴¹ Christine M. Jacobsen, "Norway", *Islam in the Nordic and Baltic Countries*, ed. Göran Larsson (Kanada: Routledge Islamic Studies Series, 2009), 21.

⁴² Önal, "Avrupa'da Müslümanların Birlikte Yaşama Serüveni", 175.

⁴³ Recep Önal, "Norveç'te Türklere Ait Dinî ve Sosyo-Kültürel Organizasyonlar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/5 (2016): 1360.

⁴⁴ Önal, "Norveç'te Türkler", 1361.

⁴⁵ Önal, "Norveç'te Türkler", 1362.

⁴⁶ Önal, "Norveç'te Türkler", 1368.

⁴⁷ Önal, "Norveç'te Türkler", 1370.

⁴⁸ Önal, "Avrupa'da Müslümanların Birlikte Yaşama Serüveni", 175.

Cami ve dinî cemiyetlerin etnik temelde şekillenmesi; paralel toplulukların oluşması, Müslümanların kendi özel alanlarını oluşturmaları ve ev sahibi toplumun ötesinde kendi sınırlarını çizerek etno-kültürel bariyerler kurması yönüyle entegrasyona yönelik eleştirilmektedir.⁴⁹ Norveç devleti göçmenleri çok kültürlülük politikaları çerçevesinde onların çeşitliliğine, varlığına ve temsiline saygı duymak ve topluma katılımı eşit düzeyde sağlamak amacıyla toplumsal kaynak ve potansiyel bir katma değer olarak tanımlamıştır. Bu bakımdan sınırlı bir çok kültürlülük olarak da ifade edilebilecek bu yaklaşım bugüne ait bir politika olarak olumlu görülse de göçün başladığı 1960'lı yıllarda Norveç'in göçmenlere yönelik ilk yaklaşımları asimilasyonist bir biçimde olmuştur. Bu anlamda 70'li yıllara kadar yasa dışı bir güç stratejisi olarak "asimilasyon", 70'li yıllar sonrası ise göçmenlerin kültürel öz geçmişlerini bozmamayı amaç edinen "entegrasyon" kavramı ortaya çıkmıştır.⁵⁰ Özellikle İşçi Partisi'nin (Arbeiderpartiet) iktidarda olduğu 2005-2012 yıllarında göçmenler sisteme dâhil edilmeye çalışılmış, eşitlik temelli çok kültürlü politikalar merkeze alınmıştır.⁵¹ Şimdilerde Norveç'te 2003'te kabul edilen yasa çerçevesinde, entegrasyon politikaları esas alınmaktadır.⁵²

3. Norveç'te İslamofobi

Norveç özelinde İslamofobinin başlangıcına dair tarihi gerilere götürmek zordur. Norveç, coğrafi uzaklığı sebebiyle Osmanlı İmparatorluğu ile irtibat kurmamış ve Haçlı seferlerinde bulunmamıştır. İlk olarak 1988'de gerçekleşen Salman Rüşdi olayı ülkede İslam korkusunun ateşlenmesinde öncül tarih olarak görülebilir. Zira Rüşdi'nin *Şeytan Ayetleri* isimli kitabı Norveçli yayıncı William Nygaard tarafından basılmış ve bu yüzden Nygaard'a suikast girişiminde bulunulmuş ve o tarihlerde bu olayla ilintili olarak Müslümanlar Norveçli ev sahibi toplum tarafından antipatik olarak algılanmıştır.⁵³ Öte yandan göç serüveninin başlamasından günümüze kadar olan süreçte Norveç'te İslam ve Müslümanlara yönelik tutumda tek değil, iki kutuplu eğilim olagelmıştır. Birincisi; çok kültürlülüğün Norveç toplumu için bir zenginlik olduğuna vurgu yapan ve göçmenlerin dinî ve kültürel çeşitliliğini savunan İşçi Partisi'dir. İşçi Partisi göçmenlerin Norveç toplumu içinde asli değerlerini koruyarak ev sahibi topluma uyum sağlayabileceklerine inanmaktayken popülist sağ parti "İlerleme Partisi" (FrP) göçmenlerin Norveç'e gelmesine karşı bir tutum izlemekte hatta İslam karşıtı söylemlerle kamuoyunda siyaset yapmaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla Norveç'te ilerleyen yıllar içerisinde artan Müslüman göçüne paralel olarak Müslüman varlığına ve onların dini olan İslam'a karşı endişe duyulmaya başladığını görmekteyiz. Bazen Müslümanlara yönelik rahatsızlıklar bir şikâyet olarak Norveç kültürünün belirli standartlarına göre yaşamamaları sebebiyle hafif biçimde olurken bazı zamanlarda da

⁴⁹ Ayhan Kaya, *İslam Göç ve Entegrasyon* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 176-255.

⁵⁰ Kristin Walseth, "Sport Within Muslim Organizations in Norway: Ethnic Segregated Activities as Arena for Integration", *Leisure Studies* 35/1 (2015): 80.

⁵¹ Eriksen, "Immigration and National Identity in Norway", 6.

⁵² Brit Oppedal vd., "Young Muslim Immigrants in Norway: An Epidemiological Study of Their Psychosocial Adaptation and Internalizing Problems", *Applied Development Science* 11/3 (2007): 113.

⁵³ Eriksen, "Xenophobic Exclusion", 207.

⁵⁴ Recep Önal, "İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği-Karikatür Krizi ve Berwick Terör Saldırısı", *Kader* 16/2 (2018): 379.

hoşgörü, cinsiyet eşitliği ve demokrasi gibi liberal değerleri özümsemedeki isteksizlik veya beceriksizlikleri cihetiyle ağır biçimde olmuştur.⁵⁵ Önal'a göre Hristiyanlıktan sonra ikinci büyük din olarak İslam'ın Norveç'te müntesipleriyle birlikte bireysel ve kurumsal olarak büyümesi, her geçen gün görünürlüğünün artması Norveçlilerin Müslümanları tehdit olarak görme savlarını güçlendirmiştir.⁵⁶

"Norveç'te Yahudi ve Müslümanlara Karşı Tutumlar 2017" (*Holdninger Til Joder og Muslimer I Norge 2017*) adlı rapora⁵⁷ göre Norveçlilerin neredeyse yarısı Müslümanların Müslümanlığı Norveç'te artırdıkları için çok fazla suçlu olduklarına inanmaktadır. Aynı zamanda H1-Senteret (2017) raporuna göre her on kişiden dördü Müslümanların Norveç kültürü için tehdit oluşturduğu iddiasına olumlu yanıt verirken her on kişiden üçü Müslümanların Avrupa'yı ele geçirmek istediğini ifade etmektedir. En çarpıcı husus ise araştırmaya katılanların %10'u Müslümanlara yönelik taciz ve şiddetin haklı olabileceğine inandıklarını özellikle belirtmiştir.⁵⁸ Tüm bu olumsuzlukların gölgesinde Norveç'te ayrımcılığa maruz kalan kesim Müslümanlar olmaktadır. ECRI'nin (2015) raporuna göre Irak ve Somali'den göçenler ayrımcılıkla en çok karşılaşan gruplar olmaktadır. Bosnalı göçmenlerin ise ayrımcılığa en az uğrayan kesim olduğu belirtilmektedir.⁵⁹

Norveç'te son zamanlarda ortaya çıkan radikal kültürel ırkçı gruplar "Biz göçmen karşıtı değiliz, göçe karşı eleştireliz" veya "Müslümanlara karşı değiliz. Sadece çok kültürcü ideolojiye karşıyız." şeklindeki düşünceleriyle ırkçı bir dünya görüşünü legal bir yöntemle tanımlamakta, liberal demokrasinin argümanlarıyla söylem ve eylemlerini genişletmektedirler.⁶⁰ Pegida ve Sian gibi legal görünümlü ırkçı örgütler İslam'ın Norveç'te varlığına son verilmesine yönelik eylem ve örgütlenmelerini hızla sürdürmektedirler. İslam karşıtlığının kurumsallaşmasını amaçlayan bu sivil toplum biçiminde örgütlenmiş yapılar İslam'ın Batıda yayılmasını önlemeyi amaçlamaktadır. Oslo, Stavanger, Bergen ve Kristiansad şehirlerinde örgütleri bulunan oluşumlar zaman zaman ortak eylem ve yürüyüşler yapmaktadır.⁶¹

Norveç'te bu anlamda İslamofobik yaklaşımların temsil edildiği demokratik ve demokratik olmayan iki alan bulunmaktadır. Demokratik görünümlü alanda aşırı sağ siyasi partiler aktif olarak kendilerini şiddet kullanmaktan uzak tutarak, ifade özgürlüğü çerçevesinde Müslüman tehdidini en sert tonda kamusal alanda dillendirmektedirler. Ama aynı demokratik siyasi söylemin etkisinde yetişen ve katliama hevesli Breivik'ler düşünüldüğünde, bu partilerin kimlikleri var ederek ve besleyerek zımnen şiddetin uygulanabilir bir çözüm olduğu bir dünya

⁵⁵ Heiko Henkel, "The Political Anthropology of Scandinavia After July 22, 2011", *American Anthropologist* 114/2 (2012): 353.

⁵⁶ Önal, "İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemler", 397.

⁵⁷ H1-Senteret, *Report: Holdninger Til Joder og Muslimer I Norge 2017* (Norveç: H1-Senteret, 2017).

⁵⁸ Line Brustad vd., "Fire av ti Nordmenn Mener Muslimer Utgjør En Trussel Mot Norsk Kultur", *Dagbladet* (Erişim 6 Aralık 2017).

⁵⁹ The European Commission Against Racism And Intolerance (ECRI), "Annual Report: Growing Anti-immigrant Sentiment And Islamophobia Were Among Key Trends in 2015" (Erişim: 01.01. 2023).

⁶⁰ Musa Gelici, *İslamofobik Tutum ve Reflekslerin Türk Toplumunun Uyum Süreçlerine Etkisi: Norveç Örneği* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁶¹ Recep Önal, *Avrupa'da İslam ve Müslüman Azınlıklar* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 296.

görüşünü bu kimlikler üzerinde destekledikleri görülmektedir.⁶² Zira ülkede 2019 yılında Baeurum'da cami saldırısı, 2021 yılında Oslo yakınlarında oklu saldırı olayı, 2022'de Paludan'ın Kur'an yakma eylemleri olmak üzere birçok saldırı ve olay gerçekleşmiştir.

Aşırı sağ parti İlerleme Partisi'nin (FrP) ev sahibi toplumu Norveç'in İslamlaşması kavramıyla korkuttuğunu, Müslümanların ortaçağdan kalma, vahşi ve haksızlık etmeye meyilli kimseler oldukları iddiasını sıkça kullandığını,⁶³ suç artışını Müslüman göçmenlerle izah ettiklerini ve tüm bunların sonucunda ise Norveç'in giderek dinî radikalizmin kaynağı haline geldiğini iddia ettikleri görülmektedir.⁶⁴ Aşırı sağ siyasetin bu yaklaşımı ile ilintili olarak bir araştırmada bu zehirli söylemin Norveç'te lise ve ortaokul düzeyinde eğitim gören göçmen çocuklarda psikiyatrik sorunlara sebebiyet verdiği ifade edilmiştir. Okul çağındaki çocuklar üzerinde yapılan araştırmada çocukların bir çeşit kimlik krizi yaşadıkları ifade edilmiştir.⁶⁵ İslamofobik tutum ve yaklaşımlar üzerinden gelişen bu tür kimlik krizlerinin ise Müslüman toplumun Norveç toplumuna olan uyum sürecine olumsuz etkileri bulunmaktadır.⁶⁶

Norveç'te İslam karşıtı siyasetçi ve gruplar İslam'ın kadın ve eşcinsel hakları açısından bir tehdit olduğu tezini öne sürmektedirler.⁶⁷ Bir araştırmada Müslüman kadınların; kadın sünneti, görücü usulü evlilikler gibi konu başlıkları üzerinden klişeleştirildiklerini ifade edilmektedir. Söz konusu araştırmada Norveç'te başörtülü Müslüman kadınların seküler kıyafetler giyen Müslüman kadınlara göre daha olumsuz değerlendirildiğini tespit edilmiştir.⁶⁸ Sadece Somalili Müslümanlarda mevcut olan kültürel bir uygulama olarak kadın sünneti konusu kamusal alanda en çok dillendirilen hususlardandır. Bununla ilintili olarak 1995-1996 yıllarında kadına karşı şiddeti, zorlama evlilikleri ve kadın sünnetini yasaklamak amacıyla yasa çıkarılmıştır. Norveç'te bulunan İslam örgütleri de bu yasaya destek vermiştir.⁶⁹

İslam ve Müslümanlara yönelik olumsuz tutumu sebebiyle medya da sıklıkla eleştirilmektedir. Entegrasyon ve Çoğulculuk Direktörlüğü (IMDi) tarafından yapılan bir araştırmaya göre, İslam ve Müslümanlarla ilgili haberlerde çoğunlukla kaynaklara değil, sorunlara odaklanıldığı tespit edilmiştir. Medya içeriklerinin analizinde, haberlerin %71'inin problem merkezli bir yaklaşımla sunulduğu belirlenmiştir.⁷⁰ Entegrasyon ve Çoğulculuk Direktörlüğü, Avrupa Konseyi'nin de bu doğrultuda problem kaynaklı habercilikten endişe duyduğu ve Norveç'i ECRI (2008) raporunda uyardığı yer almaktadır.⁷¹ Bununla beraber Batılı

⁶² Diana Mulinari vd., "Violence, Racism, And The Political Arena: A Scandinavian Dilemma", *Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 20/1 (March 2012): 15.

⁶³ Eriksen, "Immigration", 11.

⁶⁴ Eriksen, "Immigration", 8.

⁶⁵ Oppedal, "Young Muslim, 120.

⁶⁶ Gelici, "İslamofobik Tutum".

⁶⁷ Sindre Bangstad, "The morality police are coming! Muslims in Norway's Media Discourses", *Anthropology Today* 27/5 (2011): 4.

⁶⁸ Zan Strabac vd., "Wearing the veil: Hijab, Islam and Job Qualifications as Determinants of Social Attitudes Towards Immigrant Women in Norway", *Ethnic and Racial Studies* 39/15 (2016): 2667.

⁶⁹ Oddbjørn Leirvik, "Christianity and Islam in Norway: Politics of Religion and Interfaith Dialogue", *Canadian Diversity* 4/3 (2005):5.

⁷⁰ Integrerings-og Mangfoldsdirektoratet (IMDi), "Report: Immigrants in the Norwegian Media" (Erişim: 01.01.2023).

⁷¹ IMDi, "Immigrants in the Norwegian media".

ülkelerin genel olumsuz tutumuna kıyasla Norveç devletinin sosyal demokrasi, bağımsız düşünme, dinler arası diyalog, farklılık ve saygı gibi kavramlara hürmetkâr olduğunu söyleyebiliriz. Zira Norveç'in göçmenlere yönelik ırkçı tutum ve ayrımcılıklara karşı mücadele sergilediğini, Müslümanlar ve mensup oldukları din olan İslam'a yönelik tartışmalarda daha hümanist, uzlaşmacı ve mutedil bir yaklaşımı benimseyerek Müslümanların haklarını savunmaya çalıştıklarını belirtmek gerekir. Bu hususta özellikle devletin, Müslüman kurum ve kuruluşlarla sürekli temas halinde diyalog faaliyetleri yaparak problemlerin tespit edilmesi ve çözülmesine yönelik gayret gösterdiği bilinmektedir.⁷²

4. Araştırmanın Yöntemi

Norveç'in başkenti Oslo'da yaşayan Müslümanların İslamofobiyi algılama düzeylerini belirlemeyi amaçlayan bu çalışma nicel-tarama türünde bir araştırmadır. Nicel yöntem, bireylerin sosyal eylemlerini müşahade, tecrübe ve ölçer araçlar vasıtasıyla objektif bir biçimde ölçmek ve sayısal verilerle açıklamaktır. Tarama türü araştırmalarda ise önceden olmuş ya da şimdiki durumda mevcut olan durumun mevcut bulunduğu biçimiyle gözlemlenmesi amaçlanır.⁷³

4.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu 123 kişiden oluşmaktadır. Veriler 20-30 Ocak 2023 tarihleri arasında, Norveç'in başkenti Oslo'da yaşamakta olan Müslüman bireylerle bizzat araştırmacı tarafından yüz yüze görüşülerek toplanmıştır. Ölçekte yer alan ifadeler, katılımcılara sunulmuş ve cevaplamaları istenmiştir. Oslo'da yaşayan Müslüman bireyler genel olarak siyasi, kültürel, ideolojik ya da başkaca sebeplerle çalışmaya katılımda isteksiz kalmışlar ve görüşmeyi reddetmişlerdir. Bu sebeple araştırmanın çalışma grubu 123 gönüllü katılımcı ile sınırlıdır. Katılımcıların bazı demografik özelliklerine göre dağılımları Tablo 1'de verilmiştir.

Demografik Özellikler	N	%
Cinsiyet		
Kadın	41	33.3
Erkek	82	66.7
Uyruk		
Diğer ⁷⁴	30	24.3
Pakistan	17	13.8
Türk	76	61.8

Tablo 1. Katılımcıların Bazı Demografik Özelliklerine Göre Dağılımları

Tablo 1 incelendiğinde katılımcıların çoğunluğunu erkeklerin (n = 82, %66.7) oluşturduğu görülmektedir. Katılımcılar uyruklarına göre en çok (n = 76, %61.8) Türk'tür. Daha sonra ise (n

⁷² Önal, "Avrupa'da Müslümanların Birlikte Yaşama Serüveni", 180-181.

⁷³ Suzan Duygu Erişti, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Adile Aşkın Kurt vd. (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 9-26.

⁷⁴ 'Diğer' ifadesi altında Somali, Arnavut, Makedon, Irak ve Afganistan uyruklu Müslümanlar temsil edilmektedir.

= 17, %13.8) Pakistan vatandaşı ve (n = 30, %24.3) diğer uyruklu oldukları görülmektedir. Katılımcıların yaş ortalamaları ise 40.98 olarak hesaplanmıştır.

4.2. Araştırmada Kullanılan Ölçme Araçları

Araştırma kapsamında veri toplama aracı olarak algılanan İslamofobi ile ilgili bireylerin hislerini, düşüncelerini ve toplumsal tutumlarını ölçmek amacıyla Kılıç ve Acar'ın Türkçeye uyarladığı "Algılanan İslamofobi Ölçeği"⁷⁵ ve araştırmacı tarafından hazırlanan demografik form uygulanmıştır. Algılanan İslamofobi Ölçeği toplamda 24 maddeden oluşmaktadır. Bu ölçek, 3 boyut altında toplanmıştır:

1. Dışlama ve ayrımcılık
2. Korku ve tehdit algısı
3. Medya etkisi ve olumsuz imgeler

Güvenirlik açısından ölçeğin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı değerleri oldukça yüksektir. Araştırmada yer alan bulgulara göre, genel güvenilirlik değeri 0.91, alt boyutların güvenilirlik değerleri ise; Dışlama ve ayrımcılık: 0.87, Korku ve tehdit algısı: 0.89, Medya etkisi ve olumsuz imgeler: 0.85 olarak belirlenmiştir.

Bu güvenilirlik değerleri, ölçeğin Türkçe versiyonunun yüksek derecede güvenilir ve geçerli olduğunu göstermektedir.

4.3. Verilerin Analizi

Araştırmada betimsel istatistikler (ortalama, standart sapma, minimum, maksimum), demografik özelliklere göre farkın incelenmesi amacıyla ilişkisiz örneklem t testi, tek yönlü varyans analizi (One-Way ANOVA) yapılmıştır. Verilerin analizinde IBM SPSS 26 yazılımı kullanılmıştır. Çalışmaya 123 kişi katılmıştır. İlk olarak kayıp değerler ve uç değerler incelenmiştir. Uç değerler kontrol edilip, olumsuz maddeler (M3, M4, M5) ters çevrilmiştir. Veri setinde kayıp değer bulunmamaktadır. Tek değişkenli uç değerler için puanlar Z standart puanına dönüştürülmüş ve -3 ile +3 aralığında uç değer tespit edilmemiştir. Varsayımlar test edildikten sonra analizlere devam edilmiştir.

Verilerin normalliği, Kolmogorov-Smirnov testi, histogram grafikleri, çarpıklık ve basıklık değerleri ile kontrol edilmiştir. Normallik testi sonucunda hangi istatistiksel yöntemlerin kullanılacağına karar verilmiştir. Normallik testi sonucu Tablo 3'te verilmiştir.

⁷⁵ Kılıç vd., "Algılanan İslamofobi", 175-198.

Ölçek/Boyut	N	$\bar{X}$	S	Median	Minimum	Maksimum	Kolmogorov-Smirnov	P	Çarpıklık	Basıklık
Yaş	122	40.98	13.57	43	16	70	.079	.059	.24	.82
Algılanan İslamofobi	123	35.24	7.21	35	22	52	.088	.019	.08	-.87
İslamlaşma Korkusu	123	12.80	2.23	13	7	19	.099	.005	.20	.31
Genel Korku	123	12.17	3.82	12	4	19	.112	<.001	-.21	-.80
Medya Etkisi	123	10.27	3.63	12	3	15	.204	<.001	-.38	-1.07

Tablo 2. Ölçeklere İlişkin Normallik Testi Sonuçları

Bu çalışmada, Kolmogorov-Smirnov testi kullanılarak katılımcıların yanıtlarının normal dağılıma uyup uymadığı test edilmiştir. Sonuçlara göre, yaş dışında hiçbir değişkenin puanları normal dağılım göstermemektedir ($p < .05$). Yani, yaş dışında kalan tüm değişkenlerin dağılımı normalden sapmaktadır. Ancak, sadece Kolmogorov-Smirnov testine bakarak bir sonuç çıkarılmamıştır. Bunun yanında, çarpıklık ve basıklık değerleriyle birlikte histogramlar da incelenmiştir. Dağılımın simetrik olup olmadığına dair bilgi veren çarpıklık, sağa doğru bir kayma olduğunda pozitif çarpıklık, sola doğru kayma olduğunda ise negatif çarpıklık şeklinde ifade edilmektedir. Basıklık ise dağılımın ne kadar "keskin" ya da "düz" olduğunu göstermekte ve pozitif basıklık, daha sivri bir dağılımı, negatif basıklık ise daha düz bir dağılımı ifade etmektedir.⁷⁶

Buna göre, Yaş değişkeni normal dağılıma yakın bir dağılım göstermektedir. Algılanan İslamofobi'nin çarpıklık ve basıklık değerlerine bakıldığında ise değişkenin dağılımı, normal dağılımdan küçük bir sapma göstermekle birlikte kabul edilebilir bir seviyede görünmektedir. Yine İslamlaşma Korkusunun Çarpıklık ve Basıklık değerlerine bakıldığında bu dağılımın da normal dağılıma yakın, ancak çok hafif bir sapma bulunduğu söylenebilir. Son olarak Genel Korku basıklık değerlerinin de normal dağılımdan çok farklı olmadığı görülürken Medya etkisi değişkeninin dağılımı, diğerlerine göre daha fazla sapma göstermektedir ancak yine de normal dağılımdan belirgin bir fark bulunmaktadır. Özetle, çarpıklık ve basıklık değerleri, bu değişkenlerin büyük ölçüde normal dağılıma yakın olduğunu, ancak bazı değişkenlerin normal dağılımdan küçük sapmalar gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Katılımcıların ölçekler ve alt boyutlar üzerindeki düzeylerinin belirlenmesi için ise son kategori – İlk kategori) / Kategori sayısı] formülü kullanılmıştır. Bu formül, her bir kategorinin büyüklüğünü adım adım hesaplamaktadır. Formüle yerleştirilen değerlerle yapılan hesaplamada, $(5-1)/5 = 0.80$ değeri bulunmuştur. Bu, her kategori arasındaki farkın 0.80 olduğunu göstermektedir ve bu farkların anlamı Tablo 4'te daha ayrıntılı olarak açıklanmıştır.

⁷⁶ Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi, 2024), 44.

Sonuç olarak, genel olarak katılımcıların yanıtları, normal dağılıma yakın bir şekilde dağılmış olsa da, bazı değişkenlerde küçük sapmalar mevcuttur. Ölçeklerin değerlendirilmesi için kullanılan formül de, katılımcıların düzeylerini anlamada yardımcı olmuştur.

$\bar{X}/k$	Karar
1.00 – 1.80	Çok düşük
1.81 – 2.60	Düşük
2.61 – 3.40	Orta Düzey
3.41 – 4.20	Yüksek
4.21 – 5.00	Çok yüksek

Tablo 3. Katılımcıların Algılanan İslamofobi'nin Ortalama Puanları İçin Değerlendirme Ölçütleri
k: madde sayısı

Tablo 3'e göre Algılanan İslamofobi'nin ortalama puanlarının, çok düşük ile çok yüksek arasında derecelendirildiği ifade edilebilir.

5. Bulgular ve Yorumlar

5. 1. Katılımcıların Algılanan İslamofobi Düzeylerinin İncelenmesi

Katılımcıların Algılanan İslamofobi ve alt boyut düzeyleri Tablo 5'te verilmiştir.

Ölçek/Boyut	N	$\bar{X}$	S	K	$\bar{X}/k$	Karar
Algılanan İslamofobi	123	35.24	7.21	11	3.20	Orta Düzey
İslamlaşma Korkusu	123	12.80	2.23	4	3.20	Orta Düzey
Genel Korku	123	12.17	3.82	4	3.04	Orta Düzey
Medya Etkisi	123	10.27	3.63	3	3.42	Yüksek

Tablo 4. Katılımcıların Algılanan İslamofobi ve Alt Boyut Düzeyleri

Tablo 4'te yer alan veriler, katılımcıların Algılanan İslamofobi, İslamlaşma Korkusu, Genel Korku ve Medya Etkisi gibi boyutlarda farklı seviyelerde algılama eğiliminde olduklarını göstermektedir. Özellikle “Medya Etkisi” düzeyinin yüksek olması, medya ve toplumda Müslümanlara yönelik olumsuz temsilin katılımcılar üzerindeki algıyı şekillendirdiğini düşündürmektedir. İslamlaşma Korkusunun orta seviyede olmasının, gayrimüslimlerin Müslüman nüfusuna dair taşıdığı korkuların, doğrudan Müslüman bireylerin algılarında yer ettiğini ve bu korkuların toplumsal düzeyde de yankılandığını göstermekte, toplumsal gerilimlerin ve kültürel farkların, bireysel algılar üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Ayrıca, “Genel Korku” puanlarının orta seviyede olması, katılımcıların sadece İslamofobi'ye dair değil, genel toplumsal korkulara da benzer düzeyde tepki verdiklerini göstermektedir.

5.2. Katılımcıların Algılanan İslamofobi ve Alt Boyut Tutum Puan Ortalamalarının Cinsiyetlerine Göre İncelenmesi

Katılımcıların Algılanan İslamofobi ve alt boyut puanları cinsiyete göre normal dağılım göstermektedir. Algılanan İslamofobi ve alt boyut için ilişkisiz örneklem t testi yapılmıştır. İlişkisiz örneklem t testi sonucu Tablo 5'de verilmiştir.

Ölçek/Boyut	Grup	N	$\bar{X}$	S	T	Sd	P
Algılanan İslamofobi	Kadın	41	36.78	7.87	1.684	121	.095
	Erkek	82	34.48	6.78			
İslamlaşma	Kadın	41	13.78	2.37	3.586	121	<.001
	Erkek	82	12.32	2.01			
Genel Korku	Kadın	41	12.71	3.87	1.102	121	.273
	Erkek	82	11.90	3.79			
Medya Etkisi	Kadın	41	10.29	3.80	.052	121	.958
	Erkek	82	10.26	3.57			

Tablo 5. Katılımcıların Algılanan İslamofobi ve Alt Boyut Puanlarının Cinsiyete Göre İncelenmesi

Tablo 5 incelendiğinde cinsiyete göre İslamlaşma puanları anlamlı farklılık göstermektedir ($t_{(121)} = 3.586$, $p < .05$). İslamlaşma için kadınların puan ortalaması ($\bar{X} = 13.78$), erkeklerin puan ortalamasından ($\bar{X} = 12.32$) daha yüksektir.

Katılımcıların cinsiyetlerine göre Algılanan İslamofobi ($t_{(121)} = 1.684$, $p > .05$), Genel Korku ($t_{(121)} = 1.102$, $p > .05$) ve Medya Etkisi ($t_{(121)} = .052$, $p > .05$) puanları anlamlı farklılık göstermemektedir. Katılımcıların cinsiyetlerinin Algılanan İslamofobi, Genel Korku ve Medya Etkisi puanlarını etkilemediği, bu konularda farklı cinsiyetlere sahip katılımcıların birbirleriyle benzer düşündükleri ifade edilebilir. Cinsiyet bazında yapılan t-testi analizi, İslamlaşma Korkusu boyutunda anlamlı bir fark olduğunu ortaya koymuştur. Kadınların, erkeklere göre daha yüksek İslamlaşma Korkusu puanlarına sahip olması, toplumdaki cinsiyet rollerinin ve kadınların daha fazla sosyal dışlanma deneyimleyebilmesinin etkisiyle ilişkilendirilebilir. Bu durum, medya ve toplumda kadınlara yönelik stereotiplerin, Müslüman kadınları daha fazla etkileyebileceği ve onların İslamofobi algılarında daha güçlü bir etkiye sahip olabileceğini düşündürmektedir. Diğer boyutlarda ise cinsiyetler arasında anlamlı farkların olmaması, her iki cinsiyetin de Algılanan İslamofobi, Genel Korku ve Medya Etkisi konularında benzer şekilde düşündüğünü göstermektedir. Bu bulgu, İslamofobi'nin toplumsal bir olgu olarak, cinsiyet fark etmeksizin, her bireyi benzer şekilde etkileyebileceğini gösteriyor.

5.3. Katılımcıların Algılanan İslamofobi ve Alt Boyut Düzeylerinin Yaş Göre Karşılaştırılması

Araştırma sorusuna yanıt vermek amacıyla ilişkisiz ölçümlerde Tek Yönlü Varyans Analizi (One Way ANOVA) yapılmıştır. Analiz sonucu betimsel istatistikler Tablo 6'da, ANOVA sonucu ise Tablo 7'de verilmiştir.

Ölçek/Boyut	Yaş	n	$\bar{X}$	S
Algılanan İslamofobi	16-30	29	34.93	7.24
	31-45	45	36.53	7.15
	46+	49	34.24	7.21
İslamlaşma Korkusu	16-30	29	12.17	2.69
	31-45	45	13.64	2.07
	46+	49	12.41	1.87
Genel Korku	16-30	29	11.83	4.12
	31-45	45	12.29	3.55
	46+	49	12.27	3.95
Medya Etkisi	16-30	29	10.93	3.17
	31-45	45	10.60	3.82
	46+	49	9.57	3.66

Tablo 6. Katılımcıların Yaşa Göre Algılanan İslamofobi ve Alt Boyut Düzeyleri

Tablo 6 incelendiğinde yaşa göre katılımcıların Algılanan İslamofobi puan ortalamalarının 34.24 ile 36.53, İslamlaşma Korkusu puan ortalamalarının 12.17 ile 13.64, Genel Korku puan ortalamalarının 11.83 ile 12.29 ve Medya Etkisi puan ortalamalarının 9.57 ile 10.93 arasında değiştiği görülmektedir. Gözlenen bu farkların anlamlı olup olmadığı sadece betimsel istatistiklere göre değerlendirilemez. Bu yüzden ANOVA sonucunu incelemek gerekmektedir.

	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	P	Anlamlı Fark
Algılanan İslamofobi	Gruplar Arası	126,560	2	63.280	1.222	.298	-
	Gruplar İçi	6216,123	120	51.801			
	Toplam	6342,683	122				
İslamlaşma Korkusu	Gruplar Arası	51,031	2	25.516	5.484	.005	1-2, 2-3
	Gruplar İçi	558,286	120	4.652			
	Toplam	609,317	122				
Genel Korku	Gruplar Arası	4,481	2	2.241	.151	.860	-
	Gruplar İçi	1776,933	120	14.808			
	Toplam	1781,415	122				
Medya Etkisi	Gruplar Arası	41,484	2	20.742	1.587	.209	-
	Gruplar İçi	1568,662	120	13.072			
	Toplam	1610,146	122				

Tablo 7. Katılımcıların Algılanan İslamofobi ve Boyut Puan Ortalamalarının Yaşlarına Göre ANOVA Sonuçları
1: 16-30, 2: 31-45, 3: 46 ve üzeri

Yapılan analiz sonucuna göre katılımcıların İslamlaşma Korkusu puan ortalamaları yaşa göre anlamlı farklılık göstermektedir [$F_{(2-120)} = 5.484, p < .05$]. Farkın hangi gruplar arasında olduğunu anlamak amacıyla Scheffe post-hoc testi yapılmıştır. Bu test sonucuna göre 31-45 yaşındakilerin puan ortalamaları ($\bar{X} = 13.64$), hem 16-30 ($\bar{X} = 12.17$) hem de 46 ve üzeri ($\bar{X} = 12.41$) yaşta kilerin puan ortalamasından daha yüksektir.

Algılanan İslamofobi ve diğer puan ortalamaları ise yaşa göre anlamlı farklılık göstermemektedir ($p > .05$). Başka bir ifadeyle, katılımcıların Algılanan İslamofobi, Genel Korku ve Medya Etkisi puanları yaşlarına bağlı olarak anlamlı bir şekilde değişmemektedir. Bu bulgu yaşı bahsi geçen üç değişken üzerinde etkisinin olmadığı şeklinde de yorumlanabilir.

Yaş grubuna göre yapılan analizde, yalnızca İslamlaşma Korkusu puanlarında anlamlı bir fark gözlemlenmiştir. 31-45 yaş grubunun, diğer yaş gruplarına kıyasla daha yüksek İslamlaşma Korkusu puanlarına sahip olması, bu yaş grubunun toplumsal ve kültürel dinamikler karşısında daha fazla endişe taşıyor olabileceğini düşündürmektedir. Orta yaş grubu, toplumsal değişimlere daha duyarlı olabilir ve bu da onların İslamlaşma Korkusu'nu daha yüksek algılamalarına neden olabilir. Ancak, Algılanan İslamofobi, Genel Korku ve Medya Etkisi düzeylerinin yaşa göre anlamlı bir farklılık göstermemesi, bu faktörlerin her yaş grubunda benzer şekilde algılandığını göstermektedir. Bu, İslamofobi'nin, bireylerin yaşına bakılmaksızın, toplumun tüm katmanlarında yaygın bir sorun olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç ve Öneriler

İslamofobi algısını ölçen bu çalışmada, Norveç'te yaşayan Müslüman toplumun bu olguyu çeşitli biçimlerde algıladığı tespit edilmiştir. Bu çalışmanın bulgularına göre, katılımcıların algıladıkları İslamofobi ve alt boyutları, cinsiyet ve yaş gibi demografik faktörlere göre bazı farklılıklar göstermektedir. Özellikle, "Medya Etkisi" boyutunun yüksek olması, medya ve toplumda Müslümanlara yönelik olumsuz temsilin katılımcıların algısını şekillendirdiğini göstermektedir. İslamlaşma Korkusunun orta seviyede olması ise, gayrimüslimlerin Müslüman nüfusuna yönelik korkularının, doğrudan Müslüman bireylerin algılarında yer ettiğini ve toplumsal düzeyde de bu korkuların yankılandığını ortaya koymaktadır. "Genel Korku" puanlarının orta seviyede olması, katılımcıların yalnızca İslamofobi'ye değil, aynı zamanda genel toplumsal korkulara da benzer şekilde tepki verdiklerini göstermektedir.

Çalışmada cinsiyete göre yapılan analizde, kadınların daha yüksek İslamlaşma Korkusu puanlarına sahip olduğu bulunmuştur. Bu durum, kadınların toplumda daha fazla sosyal dışlanma deneyimleyebileceği ve medya ile toplumda kadınlara yönelik stereotiplerin etkisiyle Müslüman kadınların İslamofobi algılarının daha güçlü olabileceğini düşündürmektedir. Çalışmamızın cinsiyete dayalı kadınlarla ilgili bu bulgusu "Müslüman kadınların Norveç toplumunda iş gücü piyasası ve sosyal kabul açısından ciddi ayrımcılığa uğradıklarını, bunun da onların toplumsal entegrasyonunu engellediğini" ortaya koyan Strabac ve diğerlerinin⁷⁷ bulgularıyla uyumlu görünmektedir.

Yaşla ilgili yapılan analizde ise sadece İslamlaşma Korkusu puanlarında anlamlı bir fark bulunmuştur. 31-45 yaş grubunun, diğer yaş gruplarına kıyasla daha yüksek İslamlaşma Korkusu puanlarına sahip olduğu belirlenmiştir. Ancak, Algılanan İslamofobi, Genel Korku ve Medya Etkisi düzeylerinde yaşla ilgili anlamlı bir fark bulunmamıştır. Bu durum, bu faktörlerin tüm yaş gruplarında benzer şekilde algılandığını göstermekte ve İslamofobi'nin toplumun her yaş grubunda yaygın bir sorun olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmamızda İslamofobi algısının

⁷⁷ Strabac vd., "Wearing the veil: Hijab, Islam and Job Qualifications", 2667.

Medya Etkisi düzeyindeki yüksek sonuçları “Göçmenlerin Norveç medyasında, olumsuz temsil edildiğini ve genellikle stereotipler üzerinden olumsuz imajlara yer verildiğini” tespit eden IMDi (2009)⁷⁸ raporu sonuçlarıyla uyumlu gözükmektedir. Norveç’te İslam, Müslümanlar ve Müslümanların Norveç toplumuna uyumu konularının çok sıklıkla haber yapıldığı, haberde konudan çok probleme odaklanıldığı ve habere konu olan kişinin özellikle dinî kimliğine vurgu yapılmasının, Müslümanları suçla özdeşleştirmesinin Müslüman toplumda tedirginlik yarattığının tespit edildiği de hatırla tutulursa Norveç medyasına büyük sorumlulukların düştüğü söylenebilir.

Çözüm önerisi olarak özellikle medyanın doğruları çarpıtmadan, iyi örneklerle de yer vermek suretiyle daha yapıcı bir dille haber yapması ve Müslümanları klişeleştirici ve suçla ilişkilendirici haberlerden imtina etmesi gerekmektedir. Diğer taraftan aşırı sağ siyasi partilerin ve özellikle Müslüman karşıtı sivil toplum örgütlerinin kamusal alanda ırkçılık boyutunu aşan biçimde sergiledikleri nefret söylemlerinin demokratik ifade özgürlüğü ile meşruiyet kazanmasının önüne geçilmeli, İslamofobik söylemlerin de İnsan Hakları İhlali bağlamında cezai müeyyideye bağlanması gerekmektedir. Özellikle Rasmus Paludan gibi kişilerin aşırı sağ siyasetin sınır tanımaz temsilcisi olarak tüm İskandinavya’da yaptığı Kur’an yakma eylemlerine Norveç devleti tarafından izin verilmemesi İslamofobi ile mücadele çerçevesinde olumlu katkılar sağlayacaktır. Öte yandan Norveç devleti İslamofobi ile mücadele konusunda devlet politikası kapsamında sorunu ele almalı ve okul öncesi aşamadan başlamak üzere eğitim alanının diğer kademelerinde de İslamofobi olgusuna karşı eylem planı çerçevesinde mücadele etmelidir. Özellikle nüfusu küçük fakat yaydığı Müslüman karşıtı beyaz ırkçı düşüncelerin dalga boyutu büyük olan Norveç ve İskandinavya sathında “Algılanan İslamofobi Ölçeği” ile farklı zamanlarda daha çok noktada ölçümlemeler yapılmasına bundan sonra da ihtiyaç vardır. Bu bilgiler ışığında çalışmadan çıkarılan sonuçlara göre önerileri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1) Öncelikle medyanın, toplumsal algıları şekillendirmede önemli bir rolü olduğunu göz önünde bulundurarak, Müslümanlara yönelik daha dengeli ve doğru temsilin sağlanması gerektiği söylenebilir. Medya, toplumdaki önyargıları yıkmak ve daha sağlıklı bir toplumsal anlayış geliştirmek adına önemli bir araçtır.

2) Toplumsal gerilimler ve kültürel farklar, bireysel algılar üzerinde etkili olabilmektedir. Bu yüzden, İslamofobi ve benzeri toplumsal korkuları ele alan eğitim ve farkındalık programları hem okul müfredatlarında hem de toplum genelinde daha geniş bir şekilde uygulanmalıdır.

3) Müslüman kadınların, medya ve toplumda daha fazla dışlanma ve stereotipleme deneyimleyebileceği göz önünde bulundurularak, toplumsal cinsiyet eşitliği ve kadına yönelik şiddetle mücadele konusunda daha fazla politika ve destek sağlanmalıdır.

4) Bu çalışmada 31-45 yaş arası bireylerin, İslamlaşma Korkusu konusunda daha fazla endişe taşıdığı gözlemlendiğinden özellikle bu yaş grubuna yönelik, toplumsal değişimlere daha duyarlı ve anlayışlı yaklaşımlar geliştirilmesi önemlidir.

5) Özellikle Batı toplumlarında İslamofobi, toplumun tüm kesimlerini etkileyen bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, toplumsal birleşim ve hoşgörünün artırılması, toplumun

⁷⁸ IMDi, Integrerings-og mangfoldsdirektoratet. “Immigrants in the Norwegian Media”.

farklı kesimlerinin birbirini daha iyi anlamasına yardımcı olacaktır. Toplumun her yaş ve cinsiyet grubunda bu konuda ortak bir anlayışa varılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Akdemir, Erhan. "11 Eylül 2001, 11 Mart 2004 ve 7 Temmuz 2005 Terörist Saldırılarının Ardından İslam'ın Avrupa'da Algılanışı". *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 8/1 (2009): 1-26.
- A.Lee, Seherman. "The Islamophobia Scale: Instrument Development And Initial Validation". *The International Journal for the Psychology of Religion* 19/2 (2009): 92-105.
- Allen, Chris. *Islamophobia*. Londra: Routledge, 2016.
- Alıcı, Mustafa. "Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi". *Diyanet İlmi Dergi* 55/2 (2019): 405-434.
- Bangstad, Sindre. "The morality Police Are Coming! In Norway's Media Discourses". *Anthropology Today* 27/5 (2011): 3-7.
- Bangstad, Sindre. *Anders Breivik and the Rise of Islamophobia*. Londra: Bloomsbury Publishing, 2014.
- Bastug, Mehmet vd. "The Effects of Perceived Islamophobia on Group Identification and Acculturation Attitudes". *Canadian Review of Sociology/Revue Canadienne de Sociologie* 56/2 (2019): 251-273.
- Can, Abdullah. SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi. Ankara: Pegem Akademi, 2024.
- Dagbladet. "Fire av ti Nordmenn Mener Muslimer utgjør en Trussel Mot norsk Kultur". Erişim: 06.12.2017. <https://www.dagbladet.no/nyheter/fire-av-ti-nordmenn-mener-muslimer-utgjor-en-trussel-mot-norsk-kultur/68968548>.
- ECRI, The European Commission against Racism and Intolerance. Annual Report: Growing anti-immigrant sentiment and Islamophobia were among key trends in 2015. Erişim: 01.01. 2023. <https://www.coe.int/en/web/portal/-/ecri-annual-report-growing-anti-immigrant-sentiment-and-islamophobia-were-among-key-trends-in-2015>.
- Ergül, Ersin. "İslamofobi Olgusu Bağlamında Terörle Mücadele Dili ve Politikaları". *Türkiye Adalet Akademi Dergisi Taad* 6/22 (Temmuz 2015): 299-335.
- Eriksen, Thomas Hylland. "Xenophobic Exclusion and the New Right in Norway". *Journal of Community & Applied Social Psychology* 22/3 (2012): 208-209.
- Eriksen, Thomas Hylland. "Social Anthropology and the Shifting Discourses About Immigrants in Norway". *Engaged Anthropology: Views from Scandinavia*. Ed. Tone Bringa ve Synnøve Bendixsen. Cham, İsviçre: Springer International Publishing; Palgrave Macmillan (2016): 99-120.
- Erişti, Suzan Duygu. "Bilimsel Araştırma Yöntemleri". *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. ed. Adile Aşkın Kurt vd. 1-17. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Evkuran, Mehmet. "Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi". *İslamofobi - Kolektif Bir Korkunun Anatomisi - Sempozyum Tebliğleri*. ed. Osman Alacahan vd. 203-217. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Fekete, Liz. "The Muslim Conspiracy Theory and the Oslo Massacre". *Race & Class* 53/3 (2012): 30-47.
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. çev. Zülfü Dicleli. İstanbul: Profil Yayınları, 2.Baskı 2011.
- Gelici, Musa. İslamofobik Tutum ve Reflekslerin Türk Toplumunun Uyum Süreçlerine Etkisi: Norveç Örneği. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Doktora Tezi*, 2020.
- Gelici, Musa. "Terror and Media: Norwegian Media News Analysis of Al-Noor Mosque Attack in Norway". *Media and Terrorism in the 21st Century*. Ed. Elnur İsmayıl. 80-102. Hershey PA: IGI Global, 2022.
- Gelici, Musa. "Rasmus Paludan ve Kur'an-ı Kerim'i Yakma Eylemleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*. 9/2 (2023): 1123-1142.
- Halatçı, Ülkü. "11 Eylül Terörist Saldırıları ve Afganistan Operasyonu'nun Bir Değerlendirmesi." *Uluslararası Hukuk ve Politika* 07 (2006): 80-98.

- Henkel, Heiko. "The Political Anthropology of Scandinavia After July 22, 2011". *American Anthropologist* 114/2 (2012): 353-355.
- Hıdır, Özcan. "Anti-Semitizm ve Anti İslamizm: Benzerlikler ve Farklılıklar". *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. ed. Kadir Canatan vd. 63-99. İstanbul: EskiYeni Yayınları, 2000.
- Hl-Senteret. "Report: Holdninger Til Joder og Muslimer I Norge 2017". Erişim: 01.01.2023. https://www.hlsenteret.no/aktuelt/nyheter/2017/hl-rapport_29mai-web-%282%29.pdf.
- Huntington, Samuel. *Medeniyetler Çatışması ve Yeni Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*. çev. Mehmet Turhan. Cem Soydemir. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2006.
- IMDi, Integrerings-og mangfoldsdirektoratet. "Immigrants in the Norwegian media". Erişim: 01.01.2023. <https://www.imdi.no/arkiv/arkiverte-publikasjoner/innvandrerer-i-norske-medier>.
- Itaoui, Rhonda. "Mapping Perceptions of Islamophobia in the San Francisco Bay Area, California". *Social & Cultural Geography* 21/4 (2020): 479-506.
- Kalın, İbrahim. "Islamophobia and the Limits Multiculturalism". *Islamophobia: The Challenge of Pluralism in the 21st Century*. Ed. İbrahim Kalın ve John L. Esposito. ABD: OUP, 2011, 3-20.
- Kar, Sait. "Felsefi Açidan İslamofobi ve Eleştirisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47 (2017): 199-222.
- Kaya, Ayhan. *İslam, Göç ve Entegrasyon*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Kılıç, Ünal vd. "Algılanan İslamofobi Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 12 (2021): 175-198.
- Klauusén Jytte. *The Cartoons That Shook the World*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Kunst, Jonas vd. "Perceived Islamophobia: Scale Development and Validation". *International Journal of Intercultural Relations* 37/2 (2013): 225-237.
- Lean, Nathan. *İslamofobi Endüstrisi*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Leirvik, Oddbjørn. "Christianity and Islam in Norway: Politics of Religion and Interfaith Dialogue". *Canadian Diversity* 4/3 (2005): 7-10.
- Leirvik, Oddbjørn. "Muslims in Norway: Value Discourses and Interreligious Dialogue." *Tidsskrift for islamforskning* 8/1 (2014): 137-161.
- M. Jacobsen, Christine. "Norway". *Islam in the Nordic and Baltic Countries*. ed. Göran Larsson. 18-39. Canada: Routledge Islamic Studies Series, 2009.
- Mulinari, Diana vd. "Violence, Racism, and the Political Arena: A Scandinavian Dilemma". *Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 20/1 (March 2012): 12-18.
- New İn Norway: Practical Information from Public Agencies. Norway: Norway Public Agencies, 2015.
- Njai, Mariama. "Racism, A Norwegian Case Study". *CERS Working Paper* (2014): 1-12.
- Oppedal, Brit vd. "Young Muslim Immigrants in Norway: An Epidemiological Study of Their Psychosocial Adaptation and Internalizing Problems". *Applied Development Science* 11/3 (2007): 112-125.
- Önal, Recep. "Avrupa'da Müslümanların Birlikte Yaşama Serüveni: Norveç Örneği -Çok kültürlü Yaşam, Sosyo-Kültürel Organizasyonlar ve Dinlerarası Diyalog Perspektifinden Bir Analiz-". *Akademik İncelemeler Dergisi* 11/1 (Aralık 2016): 167-185.
- Önal, Recep. *Avrupa'da İslam ve Müslüman Azınlıklar*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Önal, Recep. "İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği- Karikatür Krizi ve Berwick Terör Saldırısı". *Kader* 16/2 (2018): 373-403.
- Önal, Recep. "Norveç'te Türklere Ait Dini ve Sosyo-Kültürel Organizasyonlar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/5 (2016): 1357-1379.
- Özpek, Burak Bilgehan. "En Uzun On Yıl: 11 Eylül Sonrası Ortadoğu". *Ortadoğu Etütleri* 3/2 (2012): 183-216.
- Ssb, Statistisk Norway. "Population (2022)". Erişim: 01. 01. 2023. <https://www.ssb.no/en/befolkning/folketall/statistikk/befolkning>.
- Ssb, Statistisk Norway. "Population of Norway (2022)". Erişim: 25. 02.2023. <https://www.ssb.no/en/befolkning/folketall/statistikk/befolkning>.

- Ssb, Statistik Norway. "Religious Communities and Life Stance Communities (2022)". Erişim: 01.01.2023. <https://www.ssb.no/en/kultur-og-fritid/religion-og-livssyn/statistikk/trus-og-livssynssamfunn-utanfor-den-norske-kyrkja>.
- Strabac, Zan vd. "Wearing the veil: Hijab, Islam and Job Qualifications as Determinants of Social Attitudes Towards Immigrant Women in Norway". *Ethnic and Racial Studies* 39/15 (2016), 2665-2682.
- Temizel, Metehan. "Terörizmde Yeni Milad: 11 Eylül 2001". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 14/1-2 (2011), 329-330.
- The Runnymede Trust. "Islamophobia a Challenge for Us All". Erişim: 01.01.2023, <https://www.runnymedetrust.org/publications/islamophobia-a-challenge-for-us-all>.
- Walseth, Kristin. "Sport Within Muslim Organizations in Norway: Ethnic Segregated Activities as Arena for Integration". *Leisure Studies* 35/1 (2015), 78-99.

Özet

Bu çalışma Norveç'in başkenti Oslo'da yoğunluklu olarak yaşayan Müslümanların İslamofobi olgusuna dair algılarını konu almaktadır. İslamofobi, küresel düzeyde etkili bir sorun haline gelmiş ve Norveç gibi sosyal refah devleti yapısına sahip ülkelerde dahi yaygınlaşmıştır. Sonuç olarak Norveç de küresel bir olgu olan İslamofobinin etkisi altında kalmaktan kendini koruyamamış 11 Eylül 2001 terör saldırısından sonra Müslüman karşıtı kesim özel web siteleri, STK'lar ve siyasetçileriyle Norveç'te belirgin bir şekilde görülmeye başlamış ve Müslümanların demokrasi için potansiyel bir tehdit olduğu iddiasını kamusal alanda dile getirmeye başlamışlardır. Bu bakımdan Norveç'te, güçlü bir şekilde Müslüman ve göçmen karşıtlığı görülmeye başlamış 11 Eylül etkisi ile aşırı sağcı parti "İlerleme Partisi" (Fremskrittspartiet) de oylarını yükselterek meclisteki en büyük ikinci parti konumuna yükselmiştir. 11 Eylül'ün açtığı bu kötü çıkış on yıl sonra Norveç'te İslam karşıtı duygularla beslenip terör eylemi yapacak olan Anders Breivik'i, aşırı sağ siyasetin bayraktar partisi İlerleme Partisi'nin ırkçı havuzundan belli bir süreye kadar üyelik yoluyla beslemiştir. Her ne kadar Breivik, İlerleme Partisi'nin göç ve İslam karşıtı söylemini yeterince radikal bulmayarak İslam'a karşı yürüttüğü savaşı farklı yollarla sürdürme arayışına girmiş olsa da bu parti onun radikal düşünce sisteminin oluşumunda ideolojik bir zemin ve başlangıç noktası işlevi görmüştür. Çalışmanın amacı; Oslo'da yaşayan göçmen kökenli bireyler içerisinde cami derneği ve dini dernek statüsündeki organizasyonlara üye olan Müslümanların İslamofobi olgusunu algılama biçimlerini ve düzeylerini tespit etmektir. Çalışmada nicel araştırma yöntemi ile yapılan çalışmada tarama deseni kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini Norveç'in başkenti Oslo'da faaliyet gösteren cami derneklerine üye Müslüman bireyler oluşturmaktadır. Çalışmada orijinali Kunst ve diğerlerinin geliştirdiği, Kılıç ve Acar tarafından "Algılanan İslamofobi Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması" adıyla uyarlanan ölçek kullanılmıştır. Araştırma sonucunda katılımcıların İslamofobiye algılama düzeylerinin orta seviyede, İslamlaşma korkusu ve genel korku boyutları orta düzeyde, Medya etkisi boyutunun yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiş ve katılımcılar en çok Medya etkisine vurgu yapmışlardır. Bu durum, medyada Müslümanlara yönelik olumsuz temsillerin etkili olduğu, özellikle kadınların ve 31-45 yaş grubunun daha yüksek "İslamlaşma Korkusu" algısına sahip olması sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle İslamofobiyle mücadelede medyanın sorumluluğuna, eğitimin önemine ve toplumsal farkındalığın artırılması gerektiğine vurgu yapılarak İslamofobik söylemlerin cezai yaptırımlara bağlanması ve devlet politikalarının bu doğrultuda geliştirilmesi önerilmiş, özellikle eğitim yoluyla toplumsal farkındalığın artırılması gerektiğini vurgulanmıştır. Ayrıca, Norveç'in bu sorunu devlet politikası düzeyinde ele alması gerektiğinin altı çizilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Norveç, Çok kültürlülük, İslam ve Müslümanlar, Algılanan İslamofobi.

Geç Dönem Bizans Teolojisinde Thomizm: Demetrios Kydones ve Gennadios Scholarios’un Katkıları

Thomism in Late Byzantine Theology:
The Contributions of Demetrios Kydones and Gennadios Scholarios

Hafize Toparslan

Doktora Öğrencisi
Sakarya Ü. SBE
Türkiye



Araştırma Makalesi
Research Article

Geliş : 07.02.2025

Kabul : 20.05.2025

Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Abstract

Thomas Aquinas (1225–1274), one of the most influential scholastic thinkers of the Middle Ages, found resonance not only within the intellectual circles of the Latin West but also among Greek-speaking scholars of the Byzantine Empire shortly after his death. This intellectual interaction was initially facilitated by the missionary activities of the Dominican Order, of which Aquinas himself had been a member, across the Eastern Mediterranean. However, it was not until the 14th century that this influence gained momentum, particularly through the efforts of Byzantine intellectuals proficient in Latin. Among them, Demetrios Kydones stands out for translating several of Aquinas’s major works, most notably the *Summa contra Gentiles*, into Greek. These translations marked one of the most tangible and effective points of entry for Thomistic thought into Byzantine intellectual life. They laid the groundwork for what could be termed the Byzantine reception of Aquinas.

This study aims to examine the ways in which Aquinas’s thought was introduced into and received by Byzantine theological discourse. It offers a detailed analysis of how Aquinas’s influence manifested in the shaping of late Byzantine theology and investigates the intellectual, theological, and political contexts in which this reception occurred. Kydones’s translations proved influential not only within restricted scholarly circles but also within certain layers of the Byzantine bureaucracy and educational system, serving as a crucial conduit for the transmission of Aristotelian thought from Latin into Greek traditions. Through these translations, Aquinas was engaged not merely as a dogmatic theologian but also as a subject of philosophical debate among Greek Orthodox thinkers.

This process did not proceed without resistance. A number of Byzantine authors argued that Thomistic approaches were incompatible with Orthodox theology, prompting figures such as Gennadios Scholarios to respond directly to these criticisms. This study also addresses the influence of Aquinas’s ideas on Scholarios himself, including his attempts to systematize those ideas and his broader engagement with scholastic methodology. Scholarios is widely regarded as the most committed Byzantine proponent of Thomism. However, his appropriation of Aquinas must be understood within the constraints of his historical context: just as Thomistic thought began to take root in Byzantium, the fall of the empire in 1453 abruptly curtailed its institutional continuity. As a result, Scholarios’s works reflect not a fully established and enduring theological tradition but rather a limited and idiosyncratic mode of reception—what might be called a “Byzantine Thomism.”

Particular attention is paid to how Thomistic thought reverberated beyond the fall of Byzantium, especially through Scholarios’s presence at the court of Sultan Mehmed II. The study frames Aquinas’s thought not merely as a case of theological transmission, but as a constitutive element in the late Byzantine world’s broader intellectual and teopolitical transformation -one that continued to echo into the early Ottoman context as a significant site of theological-philosophical rupture and reconfiguration.

Keywords: History of Religions, Theology, Thomas Aquinas, Byzantine Thomism, Demetrios Kydones, George Scholarios.

Giriş

Bizans Ortodoks Kilisesi denildiğinde zihinlerde, kendini Batı'ya kapatmış bir yapı canlanmaktadır. Hristiyanlık tarihine baktığımızda bu yapının oluşmasına yol açan, Doğu ve Batı kiliselerinin ayrılığının nedenlerine dair pek çok sebep sıralayabiliriz. Orta Çağ boyunca birbirlerini rakip olarak gören ve bir nüfuz mücadelesine giren Doğu ve Batı Roma kiliselerinde, dinî anlayış ve uygulamalar bakımından farklılıklar oluşmuş, 1054 yılında kiliseler birbirinden ayrılmıştır. 1204 yılında IV. Haçlı Seferi ve akabinde Konstantinopolis'te gerçekleşen yağma ve istila hareketleri, söz konusu ayrılığı daha da derinleştirmiştir. Burada kurulan Latin İmparatorluğu 1261 yılına kadar varlığını sürdürmüş ve bu dönemde yürütülen yağma ve yıkım faaliyetleri, affı mümkün olmayan hatıralar olarak Bizanslıların zihninde kalmıştır. İlerleyen yıllarda siyasi saiklerle yeniden oluşturulmaya çalışılan birlik için düzenlenen 1274 Lyon ve 1438 Ferrara-Floransa Konsilleri de iki kilise açısından olumlu bir sonuca varamamış, nihayetinde 1453'te İstanbul'un fethiyle artık birleşme umutları sona ermiştir.

Orta Çağ boyunca süren bu mücadeleler devam ederken, Grek Doğu 1354 yılına kadar kendisini Latin Batı'nın düşünsel mirasının etkisinden büyük oranda soyutlamayı başarmıştır. Ancak yaklaşan Osmanlı tehdidi karşısında destek arayan Bizanslılar, Latinlerle olan müzakerelerde dil sorunuyla karşılaşmış ve müzakereleri sürdüren isimlerden biri olan Demetrios Kydones daha rahat bir iletişim için Latince öğrenmeye karar vermiştir. Dili öğrenme aşamasında Thomas Aquinas'ın (1225–1274) metinlerini çevirmeye başlamış ve bu noktada makalenin konusu olan Aquinas etkisi kendini göstermeye başlamıştır. Bizans düşüncesi ve teolojisinde Aquinas etkisi, son Bizanslı entelektüeller olarak nitelendirebileceğimiz isimlere kadar varlığını sürdürmüştür.

Bizans dünyasında Aquinas etkisinin tarihsel gelişimini ve etkinin sonuçlarını ele almadan önce, Aquinas'ın düşünce sisteminin Bizans entelektüel dünyasına intikal ettiği dönemin genel hatlarını zikretmek faydalı olacaktır.

1. Thomas Aquinas Öncesi Bizans Düşüncesi

Bizans'ı ortaya çıkaran anlayışın Ortodoks geleneğinden kaynaklandığını söylemek herhalde abartılı olmayacaktır. Başlangıçta aynı coğrafyada ortaya çıkan farklı kültürlerden biri olarak görülen Hristiyanlık, Erken Bizans Dönemi'nde, özellikle Geç Roma dünyasının doğu illerinde bir dünya dini haline gelmiştir. Öğretileri, teolojisi, entelektüel gelenekleri, normları ve idari kurumları MS. 4. yüzyıl ile 6. yüzyıl arasında biçimlenmiş ve önce Yunancada, sonra Yunancadan türetilerek Latince ve diğer dillerde tedvin edilmiştir. Dolayısıyla Erken Bizans dönemini dahil edecek olursak, Hristiyanlığın MS. 300'den sonraki formlarının büyük bölümünün bir Bizans altyapısına sahip olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.¹ Buna ek olarak, Bizans Ortodoksluğu'nun, Doğu Bizans İmparatorluğu'ndan ve modern Yunanistan'dan Rusya'ya kadar, Hristiyanlığı benimsemiş kültürlerin entelektüel yaşamı üzerindeki etkisi azımsanmayacak

* Bu çalışma Sakarya Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Fuat Aydın danışmanlığında hazırlanan doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Anthony Kaldellis & Niketas Siniossoglou (ed), *Bizans'ın Entelektüel Tarihi: Seçme Makaleler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 9.

büyükölçüde dir.² Bizans bu anlamda kendi döneminin önemli yapıtaşlarından biri olmuştur. Komşuları ve ilişkide bulunduğu kültürler için önemli bir entelektüel muhatap ve kanal olan Bizans, sanat ve imparatorluk geleneği hususundaki önderliğinin yanında, fikir ve bilim alanlarında da kendini göstermiştir. Bizans'ın diğer kültürler üzerindeki etkisinin, Yunan geleneğine herkesten farklı biçimde orijinal metinler üzerinden erişiminin olması ve Ortodoks bakış açısını geliştirmesinden kaynaklandığı söylenebilir.³

Bizans'ın teoloji ve felsefe konusunda Batı'dan temelde farklı bir tutum geliştirmesi de bu anlamda öngörülebilir bir sonuç olmuştur. Bu tutumun Yüksek ve Geç Orta Çağ tartışmalarında kendini daha açık bir şekilde gösterdiğini görmekteyiz. Yukarıda da zikredildiği gibi, 1204'te Konstantinopolis Latin İmparatorluğu'nun ve Doğu'daki çeşitli Latin prensliklerinin kurulması, Yunanlılar ve Latinler arasında kardeşçe entelektüel diyaloglar için elverişli bir ortam şansı vermemiştir. Teolojik becerilere sahip olan Yunan entelektüeller ya İznik'e ya da Epir'e gitmiş, Latin işgali altında kalan din adamlarıysa Ortodoks kimliklerini korumak için mücadele etmiştir.⁴ Hal böyleyken Latin Batı'da 13. yüzyılın başlarında yapılanmaya başlayan *üniversite* kurumu, iki kültür arasındaki entelektüel farkı daha da derinleştirmiştir. Bu dönemde Batıda teolojinin bir bilim olarak yüceltilmesi ve felsefeden ayrışması da yine bu dönem ve coğrafyanın ürünlerinden biri olarak kendini göstermiştir. Üniversitelerin çalışmalarının ana sonucu, Thomas Aquinas'ın eserlerinde en iyi şekilde örneklenen, Hristiyan vahiy ile Yunan felsefesi arasında yeni ve ilgi çekici bir sentez olan *skolastisizm* olmuştur.⁵ Bu sentez hem Aziz Augustine'in Platoncu mirasından hem de Doğu'da Ortodoksluğun temel ölçütü olarak kabul edilen 4. yüzyılın Origen ve Kapadokyalı Babalarına ait Yunan mirasından belirgin şekilde farklıdır.⁶

Doğu'ya bakıldığında, dönemin en iyi Bizanslı teologlarının, Yunan felsefesi ve patristik teoloji geleneği hakkında derin ve temel bilgilerden yoksun olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak, Batı üniversitelerinden mezun olan Latin meslektaşlarıyla karşılaştıklarında, Hristiyan dünyasında daha önce görülmemiş bir profesyonellik ve tartışma yetenekleriyle birlikte, oldukça şaşırdıkları ve Latin Hristiyanlığına karşı daha savunmacı bir tutum benimsemelerine neden olan bir akademik ve kültürel kendine yeterlilik duygusuyla da karşı karşıya kalmışlardır. Burada ilginç olan husus, Bizanslı teologların 14. yüzyılın ikinci yarısına kadar, Latin teolojisinin özünü ve entelektüel yöntemlerini tanımak için gerçek bir girişimde bulunmamış olmalarıdır. Augustinus'un *De Trinitate*'sinin Maximus Planudes (ö. 1310) tarafından yapılan Yunanca çevirisi, Bizanslı teologlar tarafından neredeyse hiç kullanılmayan izole bir hümanistin eseri olarak kalmıştır.⁷

Bizans'ın felsefi temeline kısaca değinmek gerekirse, bu temel büyük ölçüde Yeni Platonculuk ile yoğrulmuşsa da pratikte Aristoteles'in *Organon* isimli eserine yapılan yorumlardan

² Kaldellis & Siniosoglou (ed), *Bizans'ın Entelektüel Tarihi*, 10.

³ Kaldellis & Siniosoglou (ed), *Bizans'ın Entelektüel Tarihi*, 10.

⁴ Fr. John Meyendorff, "Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts", *καθηγητρια: Essays Presented to Joan Hussey for Her 80th Birthday*, ed. Julian Chrysostomides (Camberly: Porphyrogenitus, 1988), 400.

⁵ *Skolastik* terimiyle genel anlamda vahiy ile akıl, iman ile entelektüel kavrayış arasında bir uzlaşmaya varmayı amaçlayan çeşitli teolojik sistemler anlaşılır. Bk. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağına* (İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2013), III: 219.

⁶ Meyendorff, "Theology in the Thirteenth Century", 397.

⁷ Meyendorff, "Theology in the Thirteenth Century", 399.

oluşmaktaydı.⁸ Çünkü Bizans'ın kültürel dünyası, Latin Hristiyan kültüründen çok daha resmî ve sıkı sıkıya bağlı belirli bir *integralizme* eğilimliydi; siyasi Ortodoksluk olarak da ifade edebileceğimiz bu durum aslında hiçbir tutarsızlığı kabul etmemenin sonucuydu. Böyle bir kültür, bütünleşmenin bir aracı olan bir felsefeden yararlanabilirdi, ancak bağımsız iddiaları olan spekülative bir felsefeyi benimsemesi beklenemezdi. Bu sebeple güçlü bir spekülative eğilim ve özerk bir akıl gerektiren Platonculuk, genellikle tereddütle karşılanan bir yapıydı. 529'da I. Justinianus'un Atina Akademisi'ni kapatması, Platon düşüncesine yönelik ilk hiyerarşik müdahale olarak kabul edilir. Sonuç olarak, Bizans'ta Platoncu düşünceler, özellikle spekülative yaklaşımlar kısıtlanmış ve daha az spekülative olan İskenderiye Okulu'nun Platonculuğu nispeten kabul edilebilir görülmüştür. Yine de Platonculuğun kendisi ve kendi iyiliği için felsefi spekülasyon arayışı, Romalıların Ortodoks Hristiyanlığıyla değil, Helenlerin paganizmiyle sonsuza dek özdeşleştirilmiştir.⁹

Platon'un Aristoteles'e tercih edildiği açıkça dile getirildiğinde, Ortodoks otoriteler tarafından ciddi bir tepkiyle karşılaşılır ve bunu dile getirenlerin Hristiyanlığı hemen sorgulanırdı. Durum böyle olunca yalnızca birkaç münferit entelektüel onların fikirlerine doğrudan ilgi göstermeye cesaret edebilmiştir.¹⁰

Ortodoks kiliseye daha uygun olduğu düşünülen Aristoteles, bilhassa mantık ilmine yönelik eserleri teolojik tartışmalarda destek olacak açıklamalar sağlayabildiği için güvenilir kullanışlı kabul edilmiştir. Grek düşünürlerinin insan ve toplum incelemelerinde mantıksal yasa ve ilkeleri kullanmalarıyla yapıtaşlarının oluşmaya başladığı mantık ilmi, 7. yüzyıl itibarıyla felsefi çalışmaların temelini oluşturmuştur.¹¹ Kendinden önceki birikimden yararlanarak mantığı bir disiplin olarak kuran Aristoteles'in düşünceleri, Kapadokyalı Babalar için önemli bir tartışma

⁸ Hugh Christopher Barbour, *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios: And His Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas*, Pontificia Accademia Di S. Tommaso E Di Religione Cattolica (Vatikan: Libreria Editrice Vaticana Citta' Del Vaticano, 1993), 14.

⁹ Buradaki kutuplaşmayı Platon ve Aristoteles'in görece erdemleri sorunu tartışmaları ile örneklendirecek olursak, tüm Bizans tarihindeki tek ve ilk önemli felsefi tartışma olduğu söylenebilecek olan bu tartışmada Aristoteles'in savunucuları her zaman Ortodoksluğun savunucuları olmuş, Platoncular ise her zaman heterodoksi ve hatta paganizm suçlamalarına karşı kendilerini savunmak zorunda kalmıştır. Bu tür bir çekişme tipik olarak Bizans'a özgüydü; felsefi noktaların kendilerinden ziyade, çalışılacak yazarlar ve metinler, bunların eğitimdeki yararlılıkları ve güvenliğiyle ilgilenirdi. Ayrıntılı bilgi için bk. Barbour, *The Byzantine Thomism*, 15-17. Ayrıca Fransız Bizantolog Paul Lemerle, Platon ve Aristoteles arasındaki tartışmanın aşırı basitleştirilmesine karşı uyarıda bulunarak bunun daha çok Hristiyan Felsefesi ile seküler Helenizm arasındaki bir mücadele sorunu olduğunu belirtir. Bu kesinlikle doğrudur, ancak yine de Platon'un her zaman Ortodoksluğun düşmanı olarak görüldüğü gerçeği değişmezken, okullarda sunulan sınırlı Aristotelesçi eğitim Hristiyanlar için tek uygun felsefi formasyon olarak görülmüyordu. Bk. Paul Lemerle, *Byzantine Humanism: The First Phase: Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from Its Origins to the 10th Century* (Boston: Brill, 2017), 244-245.

¹⁰ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 16. Platon'un felsefi miras ile Hristiyan doktrini arasındaki çözümsüz gerilim, Bizans felsefesinin tarihinin belirgin özelliklerinden biridir. Bir yandan, Bizanslı bilginler her dönem Platon ve Platoncuların doktrinlerine önemli bir ilgi göstermiş; öte yandan, birçok Bizanslı bu doktrinleri bir hata kaynağı ve hatta tüm sapkınlıkların kökeni olarak görmüştür. Sonuç olarak, Neoplatonik doktrinleri Hristiyanlık ile uyumlu hale getirmeye yönelik sık sık girişimlerde bulunmuşlar, ancak aynı zamanda bu doktrinleri eleştirmiş, çürütmüş ve hatta kınamışlardır. Neoplatonik metinler ve yazarlarla ilgili bu uyum sağlama, eleştirme, çürütme ve kınama girişimleri, Bizans medeniyeti tarihinin ilgi çekici bir bölümünü oluşturur. Bk. Sergei Mariev, "Neoplatonic Philosophy in Byzantium", *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*, ed. Sergei Mariev (Berlin: De Gruyter, 2017), 1.

¹¹ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 14-16.

aracı olmuş ve Doğu'nun son kilise babası olarak kabul edilen Yuhannâ ed-Dımaşkı (ö. 749?) Hristiyan doktrini inşa etmek için Aristoteles'i kullanmıştır.¹² Babalar, retorikçiler ve Aristoteles'in mantığını yorumlayanlar sayesinde Hristiyanlık hem eğitim hem de hukuki ve dogmatik sistemlerini açıklamak için gereken altyapıya sahip olmuştur.¹³

Aristoteles'in mantık eserlerine yönelik teveccüh diğer eserlerinin de ilgi görmesinin önüne geçmemiş, 9 ve 15. yüzyıllar arasında eser veren yorumcular sayesinde Bizanslılar, Aristoteles'in eserlerinin diğer bölümlerine de aşına hale gelmişlerdir.¹⁴ Bu da Aristoteles'in destekçisi olan Aquinas'ın görüşlerinin Bizans içinde benimsenmesinde etkili olmuştur. Bu hususa ilerleyen bölümde değineceğiz.

Bizans felsefi geleneğinin teoloji ile olan bağlantısı, Gregory Palamas (1296-1359) ve düşüncelerinin Aquinas ile ilişkisine zemin hazırlamıştır. Palamas ve Kalabriyalı Barlaam (1290-1248) arasındaki mektuplaşma akabinde gelişen felsefi ve teolojik tartışma, Doğu Ortodoks Kilisesi'nde az ya da çok dogmatik bir tanımla çözüme kavuşturulan son doktrinel meseledir. Aquinas'ın eserleri Bizans'a, Palamist düşüncenin 1351 Konstantinopolis Konsili'nde tanımlanması ve doktrinel olarak doğrulanmasının hemen ardından girmiştir. Başka bir deyişle Palamizm, Aziz Thomas'ın eserlerinin Bizanslılar tarafından ilk kabulünün değerlendirilmesinde bir anahtar görevi görmüştür.

2. Demetrios Kydones ve Aquinas Çevirisi

Thomas Aquinas'ın bazı önemli eserlerinin Yunancaya çevrilmesi, yayılması ve geç dönem Bizans teolojik ve felsefi düşüncesi üzerindeki etkisi (on dördüncü ve on beşinci yüzyıl), Aquinas'ın Hristiyan Doğu'daki düşünce yayılımının en önemli bölümünü oluşturur. Bu süreci başlatan isim 1347-1354 yılları arasında hüküm sürmüş İmparator VI. İoannes Kantakuzenos olmuştur. Kendisi de dönemin önde gelen müelliflerinden olan imparator, özellikle *Tarih* isimli eseri ve teolojik yazılarıyla tanınmaktadır.¹⁵ Kantakuzenos yönetiminin en hararetli polemigi kuşkusuz *hesychasm*¹⁶ tartışmasıydı. Kalabriyalı Barlaam'ın saldırılarına karşın nihayetinde Bizans'ta Palamizm'in zaferini sağlamada belirleyici bir etkiye sahip olan imparator tahttan çekildikten sonra neredeyse kırk yıl boyunca Bizans toplumunu etkileyen siyasi ve entelektüel bir güç olarak varlığını sürdürmüştür. 1354'te manastır hayatına adım atmasına rağmen, Bizans entelektüelleri için hamilik yapmaya devam etmiş, yeterli fon ve nüfuzunu kişisel tasarrufunda

¹² Barbour, *The Byzantine Thomism*, 14-15; John Duffy & Alexander Kazhdan, "Aristotle", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan (New York: Oxford University Press, 1991), I: 171.

¹³ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 15.

¹⁴ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 14-15; Duffy & Kazhdan, "Aristotle", 171.

¹⁵ Judith R. Ryder, *The Career and Writings of Demetrios Kydones: A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society* (Boston: Brill, 2010), 7.

¹⁶ Hesychasm, ἡσυχάζειν kelimesinden türetilmiştir. Sessiz olmak, huzur içinde olmak anlamlarına gelir. Tanrı ile içsel bir sükûnet aracılığıyla birlik sağlamayı amaçlayan manastır duası ve tefekkür yöntemi, *hesychia* için kullanılan geleneksel bir terimdir. Bu uygulama, "kalbin duası"nın, kısa İsa Duası'nın (Tanrı'nın Oğlu Rab İsa Mesih, bana merhamet et) sürekli tekrarlanmasına dayanıyordu. Teknik anlamının ötesinde bu terim, genellikle 14. ve 15. yüzyıllardaki siyasi, sosyal ve dinî hareketleri tanımlamak için kullanılır. Öyle görünüyör ki *hesychasm*, 14. yüzyıl sosyal mücadeleleri ve 1341-47 iç savaşına dâhil edilince bir sosyal ve siyasi fenomen haline gelmiştir. Bk. Aristeides Papadakis, "Hesychasm", *Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan (New York: Oxford University Press, 1991), II: 923.

tutmuştur. Konstantinopolis ve Peloponnesus'taki Mistra arasında seyahat ederek, her iki ana ikametgâhında da el yazmalarının kopyalanmasını ve bilimsel projelerin geliştirilmesini desteklemiştir.¹⁷

Kendisi de bir teolog olan Kantakuzenos, Palamizm'e yönelik seçkin apoloji metinleri ve İslâm karşıtı bir reddiye de kaleme almıştır. Batı ile ilişkisini kesmemiş ve Türk tehdidine karşı Roma ile kilise birliğini gündeminde tutmuştur. Özellikle destek verdiği ve önemli mevkilerde görev alan Palamas takipçileri tarafından desteklenen Kantakuzenos, birliğin ancak Doğu ve Batı'yı ayıran teolojik meselelerin ortak bir konsilde çözülmesiyle sağlanabileceği fikrini savunuyordu.¹⁸ Bunun için elbette öncelikle Latin teolojik düşüncesi hakkında bilgi sahibi olmak gerekliydi. Kantakuzenos, kendisinin ve çağdaşlarının gerçek bir olasılık olarak gördüğü şeyi, yani bir birlik konsilinde Doğu'nun Batı'ya karşı teolojik zaferini Kilise birliğinin bir koşulu olarak üretmek için Bizans'a gerekli entelektüel araçları vermek için elinden geleni yaptı ve çeviri faaliyetlerini destekleyerek bir temel atmış oldu. Kantakuzenos döneminde atılan temelden, günün başlıca teolojik meselelerine karşı genellikle radikal biçimde farklı tutumlar benimseyen iki ya da üç kuşak entelektüel yetişti. Sekreteri ve dostu Demetrios Kydones'i bu görev için desteklemiş ve Kydones tüm hayatını Thomizm'i tercüme etmeye adanmıştır.¹⁹

1324 yılında Selanik'te doğmuş olan Demetrios Kydones, devlet adamı kimliğinin yanında, 14. yüzyılın en velûd ve ilgi çekici müelliflerindendir. Yeni Platoncu, *union* taraftarı²⁰ ve *hesychasm* aleyhtardır. Bu uğurda Bizans halkını Latinlerle birleşmeye ve Türklere karşı koymaya davet etmiş ve 14. yüzyılın son çeyreğinde imparatorluğun ümit kırıcı durumunu betimleyen metinler kaleme almıştır.²¹ Eserleri arasında çevirilerinin yanı sıra mektuplar, siyasi konuşmalar, teolojik meseleler üzerine tartışmalar ve vaazlar bulunmaktadır.

Kydones, 1347 yılında Kantakouzenos'un hizmetine girmiş ve 1354'te imparatorun tahttan çekilmesine kadar *mesazon* (baş danışman) pozisyonunda kalmıştır.²² Demetrios, imparator V. İoannes Palaiologos ve II. Manuel Palaiologos dönemlerinde de görevini sürdürmüştür. Görevdeki tutarlı politikası, Osmanlı Türkleriyle ilişkiyi en aza indirmek ve zor durumdaki imparatorluğu desteklemek için Latin Batı'dan yardım ve destek aramaktı.²³ Ancak tercümanların dil becerilerinin her zaman görevin gerekliliklerine uygun olmaması ve Batı Avrupalılarla yapılan yazışmalar, çeviri zorlukları veya yetersizlikleri nedeniyle aksıyordu. Orta Çağ boyunca Bizans-Latin ilişkilerinde çok yaygın bir problem olan dil meselesinde yeteneklerine güvenmediği tercümanlara yönelik memnuniyetsizliği sebebiyle Kydones, Latince öğrenmeye karar vermiştir.²⁴ Aquinas'a olan ilgisi de tam olarak bu doğrultudaki diplomatik faaliyetlerinin doğrudan bir

¹⁷ Fr. John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York: Fordham University Press, 1974), 103.

¹⁸ Meyendorff, *Byzantine Theology*, 104.

¹⁹ Meyendorff, *Byzantine Theology*, 104-105.

²⁰ Doğu ve Batı kiliselerinin birliğini tekrar inşa etmeye çalışan grup.

²¹ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017), 437.

²² Frances Kianka, "Kydones, Demetrios", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan (New York: Oxford University Press, 1991), II: 1161.

²³ Marcus Plested, *Orthodox Readings of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 64.

²⁴ Ryder, *The Career and Writings of Demetrius Kydones*, 14.

sonucu olarak ortaya çıkmıştır.²⁵ Bu noktada yolu Dominikenlerle kesişen Kydones; 1299 yılının sonlarında Dominiken Guillaume Bernard de Gaillac'ın²⁶ Konstantinopolis'e gelişiyle başlayan süreç sonucunda Ceneviz kolonisi olan Pera'da varlığını sürdüren manastırın müntesiplerinden Philip de Bindo Incontri (veya Philip of Pera)'dan Latince öğrenmiştir ve bu süreçte, öğretmenin yönlendirmesiyle Aquinas'ın *Summa contra Gentiles* isimli eserini Latince'den Yunancaya çeviri pratiği yapma aracı olarak kullanmıştır.²⁷ 1254 ve 1264 yılları arasında dört kitap olarak kaleme aldığı *Summa contra Gentiles* Aquinas'ın en meşhur eserlerinden biridir. Eserin ismi literal olarak "İnançsızlara Karşı Teolojik Derleme" şeklinde çevrilebilir. *Summa* literatürü 12. yüzyılın erken dönemlerinden itibaren Orta Çağ yazarlarının kullandığı ve inanç konularını kapsamlı ve sistematik bir şekilde açıklayan kitap türünü ifade eder. Bazı el yazması nüshalarında esere *On the Truth of the Catholic Fathers against the Errors of Unbelievers* şeklinde içeriğini daha iyi yansıtabilecek bir isim nispet edilmektedir. Eseri oluşturan dört kitabın başlıklarıysa; Tanrı, Yaratma, Tanrı'nın âlemi yönetmesi ve Vahiy şeklindedir.²⁸

Öğrenmekte olduğu dilin pratiğini yapmak amacıyla çevirmeye başladığı *Summa*'nın içeriğinden oldukça etkilenen Kydones, çeviriyi imparator da dahil olmak üzere çevresindeki ilgililere takdim etmiş ve Kantakuzenos'un desteğiyle Aquinas'ın eserlerini çevirmeye devam etmiştir. Söz konusu manastırın kurucu üyelerinden Gaillac da Konstantinopolis'te Yunanca öğrenmiş (1305 ve sonrası) ve Thomas Aquinas'ın bazı eserlerinin bazı kısımlarını Yunancaya çevirmiştir.²⁹

²⁵ Frances Kianka, "Demetrius Cydones and Thomas Aquinas", *Byzantion* 52 (1982): 268. Bu noktada çok taraftarı ve dayanağı bulunmasa da Kydones'in VI. İoannes Kantakuzenos tahttan indikten sonra İtalya'ya gittiği ve Thomas Aquinas ve Batı teolojisiyle burada tanıştığı şeklinde bir teori de ileri sürülmektedir. Bk. Judith R. Ryder, "Dominican Influence in the 14th Century Byzantium: Demetrios Kydones, Aquinas and Greek-Latin Relations", *Angelicum* 93/2 (2016): 334.

²⁶ "Vaiz Kardeşler" olarak bilinen hareketinin müntesiplerindendir. Vaiz kardeşler, dördüncü Haçlı Seferi ve 1204'te burada bir Latin İmparatorluğu'nun kurulmasının ardından 1220'li yıllarda Konstantinopolis'e geldiler. Manastırları bugün hâlâ varlığını sürdürmekle birlikte, zorlu koşullar nedeniyle şehir içinde farklı yerlere taşınmıştır. 1261'de Bizans İmparatoru VIII. Mihail Paleologos tarafından şehrin Latinlerden geri alınması sırasında manastır kapatılmış ve kardeşler Yunanistan'ın güneyinde yer alan Négrepont manastırına sığınmıştır. 1299 yılına kadar faaliyetlerini buradan yürüten kardeşler 1299'da tekrar Konstantinopolis'e yerleştiler. Bu yeni manastırın kurucusu Guillaume Bernard de Gaillac'tı. Hareketin tarihinde özellikle 14. yüzyıla vurgu yapılır, çünkü bu dönemde Dominikenler, Yunan ve Latin kiliseleri arasındaki yakınlaşma çabalarında güçlü bir etki oluşturmuşlardır. Manastır günümüzde hala Arap Camii olarak varlığını sürdürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. "Raymond Joseph Loenertz, "Les établissements dominicains de Péra-Constantinople (Origines et fondations)", *Revue des études byzantines* 179 (1935): 332-349; Claudine Delacroix-Besnier, "Les dominicains à Constantinople de 1228 à nos jours: Une présence qui défie l'histoire", *Villes méditerranéennes au Moyen Âge*, ed. Elisabeth Malamut, Mohamed Ouerfelli (Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2014), 309-324.

²⁷ Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 64; Ryder, "Dominican Influence in the 14th Century Byzantium", 336.

²⁸ Muhammet Tarakçı, "Hristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 143.

²⁹ John A. Demetracopoulos, "Demetrius Cydones' Translation of Bernardus Guidonis' List of Thomas Aquinas' Writings and the Historical Roots of Byzantine Thomism", *1308: Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, ed. Andreas Speer, David Wirmer Mediaevistentagung (Berlin: De Gruyter, 2010), 830: "Yunanca dilinde öyle ilerledi ki onu tamamen öğrendi ve kardeş Thomas'ın (St. Thomas Aquinas) Latince kitaplarını Yunancaya çevirdi, bunu onunla orada birlikte olan arkadaşlarından duydum, ki daha sonra onları gördüm [...]"; John A. Demetracopoulos, "Thomism, Byzantine", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund (Dordrecht: Springer, 2020), 1308.

Dominikenlerin Doğu Ortodokslarıyla ilişkilerde uzmanlaşmış özel bir koluna ait olan manastır özellikle Aquinas'a ait Skolastik teolojinin Bizans'ta aktarılmasının bir kanalı haline gelmiştir. Aquinas'ın yazılarını aktif bir şekilde teşvik etmeleri sayesinde, Thomistik eserlerin çevirileri 14. yüzyılda Ermenicenin yanı sıra Yunancada da ortaya çıkmaya başlamıştır. Bizanslı düşünürler böylece entelektüel açıdan zorlu Latin teologlarıyla karşı karşıya gelmiştir. Batı ile bu karşılaşma Palaiologos Rönesansı olarak adlandırılan dönemin önemli bir parçasını teşkil etmiş ve Ortodokslar arasında sadece düşmanca tepkilere değil aynı zamanda büyük bir hayranlığa da neden olmuştur.³⁰ Demetrios Kydones bu hayranlığın güçlü temsilcilerinden biri olarak önce çıkmaktadır.³¹

Çevirdiği eserlerle adeta büyülenmiş olan Demetrios, içinde bulunduğu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "Lotus çiçeğinin tadına baktıktan sonra kendimi daha fazla tutamadım ve tamamen Latinceye daldım."³² Bir yıldan daha kısa bir süre içinde, 1354 yılında *Summa contra Gentiles*'in çevirisini tamamlamış ve tamamladığı tarih ve saati de not etmiştir.³³ Çevirinin ilk okuyucuları olan Kantakouzenos ve Kydones'in eski öğretmeni Neilos Kabasilas, Aquinas'ın apolojistik yeteneklerinden hayranlıkla etkilendiler. Bu, Aquinas'ın büyük bir eserinin Yunancaya yapılan ilk tam çevirisiydi, ancak sesinin Doğu İmparatorluğu'nda duyulduğu ilk sefer değildi. 1204 yılında gerçekleşen ve zorlu bir dönemin başlangıcını ifade eden Latin işgali diğer taraftan da bir daha kapanmamak üzere kültürlerarası bir köprü açmış oldu. Bizanslılar, barbar Batı'dan tam anlamıyla izole oldukları yanılsamasını artık sürdüremezdi. Dönemin birçok diplomatik ve teolojik alışverişi, özellikle de daha önce de belirttiğimiz gibi Dominikenlerin şehirdeki belirgin varlığı aracılığıyla, Thomas'ın itibarı ve öğretileri, Demetrios'un ilk çevirilerinden çok önce Bizans'a sızmaya başlamıştı.³⁴

Her ne kadar Aquinas, 1354'ten önce Bizans'ta bir ölçüde tanınıyor olsa da bunların hiçbiri Demetrios'un çalışmasının etkisi veya önemi ile kıyaslanabilir değildir. Daha önce yapılan çeviriler Aquinas'ın eserlerinin bazı bölümlerini ihtiva ederken Demetrios, ilk tam çeviriyi

³⁰ Denis M. Searby (Uppsala), "Demetrios Kydones: Defending Thomas or Defending Himself?", *Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, ed. Andreas Speer, Philipp Steinkrüger (Berlin: De Gruyter, 2012), 441.

³¹ On dördüncü yüzyılın sonunda Philo-Latin olarak isimlendirebileceğimiz din adamları ve teologlar, diğerlerinin yanı sıra Kilise Babalarının metinlerini ve genel olarak teolojik geleneği titizlikle incelediler. Kiliseler arasında ihtilaflı olan konuları analiz ettikçe, her ikisi de aynı kaynaktan doğan iki karşıt sistemin temelde hiç de karşıt olmadığı sonucuna vardılar. En etkili sözcüleri, Aziz Augustine, Aziz Anselm ve Aziz Thomas Aquinas'ın eserlerini tercüme etmiş olan Demetrius Kydones'ti. Ancak Philo-Latin bilim insanları ve rahipler belirgin bir azınlık olarak kaldı. Kydones ile çeşitli patrikler ve başpiskoposlar arasındaki karşılıklı sözlü saldırılar, bu dönemin teolojik anlaşmazlıklarının havasını doldurdu; ama bu gürültü ve öfke aslında yanıltıcıydı. Ruhban sınıfının çoğu, özellikle keşişler, sadakatle halkın inançlarına bağlıydı. On beşinci yüzyılın başında, gezgin Buondelmonti, başkentteki nüfusun azlığını anlatırken, Latinlere olan derin nefreti belgeledi. Başkent, Latinlerle ittifak veya anlaşma yapmayı reddediyordu; böyle bir anlaşmanın yerine getirileceğine dair bin kez güvence verilse bile Brocquière, Bithyniada fethedilen Yunanlıların Latinlerden, Türklere oranla daha çok nefret ettiklerini yazmıştır. Bk. Apostolos E. Vacalopoulos, *Origins of the Greek Nation: The Byzantine Period, 1204-1461* (New Jersey: Rutgers University Press, 1970), 99-101.

³² Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 65.

³³ Çalışmasının sonuna düştüğü kayda göre, 24 Aralık'ta, öğleden sonra saat 15.00'de çeviriyi tamamlamıştır. Bk. Ryder, "Dominican Influence in the 14th Century Byzantium", 332.

³⁴ Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 65.

gerçekleştirmiş ve bu çeviri herhangi biri tarafından değil, imparatorlukta önemli bir mevkide bulunan bir entelektüel tarafından yapılmıştı. İmparatorluktan aldığı destek ve çevirilerin büyük yankı uyandırması, günümüze ulaşan el yazmalarının bolluğunu açıklamaya yardımcı olmaktadır.³⁵ Demetrios'un, dile getirdiği, "Bugün herkes, yazılarının zenginliği, düşüncesinin yüceliği ve kıyaslarının titizliği nedeniyle Thomas'ı tanıyor"³⁶ iddiası, mübalağa payı barındırsa da Aquinas ve eserlerinin Doğu'daki yayılım hızıyla ilgili fikir vermektedir. İlk çevirinin tamamlanmasından kısa süre sonra imparatorluk sarayında Thomist olmak adeta bir moda haline gelmiştir.³⁷

Kydones, Maksimos Chrysoberges'e yazdığı mektupta, Thomas Aquinas'a olan hayranlığının sebeplerini şu şekilde detaylandırmaktadır:

*Bu adamın sahip olduğu ilahi fikirlerin hazinesi gerçekten büyüktür, imanla ilgili dogmalarda incelemediği ya da başka soru ve cevaplarla açıklamadığı zor bir mesele bulmak neredeyse imkansızdır. Hatta denebilir ki yazılarını en çok karakterize eden şey, tartışmalı sorulara muhaliflerin ağzından itirazları dile getirerek yaklaşmasıdır. Bu karşıt argümanları olağanüstü bir yöntemle, etkisiz kalacak şekilde çürüttükten sonra, araştırma konusunu her yönden sağlam delillerle destekler. Bu delillerin başında, tüm eserlerinde öncelik verdiği Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar gelir. Ardından akla ve felsefeye dayalı kanıtları da kullanarak inancımızı destekleyecek güçlü gerekçeler sunar.*³⁸

Demetrios ayrıca, Neilos Kabasilas'a karşı, Thomas Aquinas'ın bir aziz ve teolog olarak otoritesini savunan *Defense of Thomas Aquinas* isimli bir metin kaleme almıştır. Thomas'ın erdemlerini "bilgelik, doğruluk ve kutsallık" olarak özetlediği bu eser, Aquinas'ın kıyaslama yöntemleri ve yaklaşımlarının Bizans teolojik tartışmalarında geçerlilikle kullanılabileceği görüşünü sunmaktadır.³⁹ Tüm bu övgüler, Thomas'ın otoritesinin Batı'da henüz tam anlamıyla kabul görmediği bir dönemde yapılmaktadır.⁴⁰ Kydones ayrıca Aquinas'ın Platon ve Aristoteles'i Yunanlardan daha iyi bildiğini ifade etmiştir.⁴¹

Demetrios'un bu hayranlığı aslında Aquinas'ı bir yabancı değil kendi kültürünün bir parçası olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Kilisenin bölünmemiş inancını temsil ettiğini düşündüğü Aquinas hakkındaki bu izlenimi, Doğu skolastizmiyle devamlılığının ve Yunan patristik geleneğine bağlılığının bir göstergesidir. Her ne kadar Thomas etkisi altında olsa da Kydones yola çıkış amacını unutmamış ve yaptığı çevirileri önemli askerî yardımların güvence

³⁵ Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 67.

³⁶ Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 68.

³⁷ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 13.

³⁸ Kianka, "Demetrius Cydones and Thomas Aquinas", 285.

³⁹ Frances Kianka, "Aquinas, Thomas", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan (New York: Oxford University Press, 1991), I: 146.

⁴⁰ Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 69-70.

⁴¹ Theo Howard, "Byzantine Thomism and the True Catholic-Orthodox Dialogue: "Breathing with Both Lungs"", erişim: 15.10.2024, <https://onepeterfive.com/byzantine-thomism-and-the-true-catholic-orthodox-dialogue-breathing-with-both-lungs/>

altına alınması için bir araç olarak görmüştür.⁴² Yine de itikadi açıdan bu görüşlerin etkisinde kalan Kydones, kısa bir süre sonra Thomas'ın papa önceliği ve *filioque* konusundaki öğretisini kabul etmiş ve muhtemelen 1357'de Katolikliğe geçmiştir.⁴³ Onun Katolikliğe geçmesi pek çok çevrede Ortodoksluğa vurulmuş önemli bir darbe olarak görülmüştür.⁴⁴

Katolikliğe geçtikten sonra kardeşi Prochoros (1330–1369) ile birlikte *Summa theologiae*'nin çevirisini yapmıştır. Ayrıca Thomas'ın *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad cantorem Antiochenum* ve *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum* eserlerini; Bernardus Guidonis'ın (yaklaşık 1261–1331) *Vita sancti Thomae Aquinatis*'inin 53-54. bölümlerini (bu bölümlerde Aquinas'ın eserlerinin bir listesi yer alır) çevirmiştir.⁴⁵ Ancak 1363'ten önce tamamlanmış olan bu çevirilerin hiçbirini yayımlanmamıştır.⁴⁶

Kydones kardeşlerin durumu ne olursa olsun, yaptıkları çevirilerin etkisi kişisel tercih ve kanaatlerinden çok daha geniş olmuş ve bazı Rumların doğrudan Roma Katolik inancını benimsemelerine ve hatta Dominiken tarikatına katılmalarına yol açmıştır.⁴⁷

Demetrios, kariyeri boyunca Bizans'ta Latinlere karşı kökleşmiş düşmanlıkla da mücadele etmek zorunda kalmıştır. Eski ve Yeni Roma'nın ortaklığını kabul etmeye ve onun içten çağrısına kulak vermeye hazır olan çok az kişi vardı. "Romalıların Romalılardan daha yakın müttefiki kim var?" diyerek ittifak çağrıları yapıyordu. Ancak diplomatik planları çok az başarı sağlasa ve kendi dönüşümü pek sorunsuz olmasa da, çevirileri Bizans ve sonrası dünyaya büyük bir güç ve hesaplanamaz bir etki kazandırmıştır.⁴⁸

3. Bizans Thomizmi ve Gennadios Scholarios

Geniş anlamda Thomizm, temel ilhamını Thomas Aquinas'ın öğretilerinden alan bir felsefi ve teolojik düşünce biçimini ifade eder. Tarihsel bağlam ve felsefi vurgudaki farklılıklara rağmen, Thomizm'in var olan tüm biçimleri, Aquinas'ın öğretisini savunmak, geliştirmek veya yorumlamak için ilkeleri, metodolojisi ve sonuçlarında onun yolundan gitme iddiasındadır. Orijinal haliyle Aquinas'ın öğretisi, bir yandan üniversite diğer yandan Dominiken tarikatı tarafından belirlenen belirli bir kurumsal ortama gömülüdür. Okullar Thomizm'i, klasik felsefenin, özellikle de Yeni Platonculuk ve Aristoteles'in alınılanması yoluyla ve doktrinel soruların çözümüne yönelik olarak yetkili kaynakların diyalektik sorgulamasının skolastik uygulamasında örneklenen metodolojileri yoluyla modellemiştir. Bu bağlamda Thomizm, diğer otoriteler tarafından ileri sürülen diğer olası çözümlere karşı Aquinas tarafından belirlenen

⁴² Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 70.

⁴³ Kianka, "Demetrius Cydones and Thomas Aquinas", 272.

⁴⁴ Vacalopoulos, *Origins of the Greek Nation*, 100.

⁴⁵ Demetracopoulos, "Thomism, Byzantine", 1309.

⁴⁶ Kianka, "Demetrius Cydones and Thomas Aquinas", 270.

⁴⁷ Meyendorff, *Byzantine Theology*, 106.

⁴⁸ Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 72.

çözümü temsil eder ve savunur.⁴⁹ Söz konusu düşünce tarzı, Latince çeviriler vasıtasıyla elde ettiği Aristotelesçi metafiziğin felsefi yöntemlerini ve ilkelerini kullanmıştır.⁵⁰

Bizans Thomizmi olarak isimlendirilen biçiminin tarihine baktığımızda, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi on üçüncü yüzyılın son yıllarından itibaren Dominiken keşişlerin Bizans'taki misyonerlik faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda Martin Jugie gibi bazı Katolik bilginlerin “ayrık” olarak niteledikleri Doğu kiliselerinin “tek Katolik” kilise ile resmi ilişkilerine yönelik bakış açısı, yirminci yüzyılın başlarında Thomas Aquinas da dahil olmak üzere belirli Latin felsefi ve teolojik eserlerinin Bizans çevirilerinin Bizans çalışmalarına dahil edilmesinde büyük rol oynamıştır.⁵¹ Bizans Thomizmi'nin ne olduğu sorusunu cevaplamadan önce, Bizans'ta felsefe tarihinin daha genel bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Thomizm, 14. yüzyılda Doğu İmparatorluğu'nun entelektüel ufkunda saf bir yenilik olarak değil, zaten karakteristik olarak Bizans'a özgü bir felsefe yaklaşımının şaşırtıcı bir teyidi olarak ortaya çıkmıştır. Şaşırtıcı olmasının sebebi Latinlerden bu denli felsefi bir parlaklık beklenmiyor oluşudur.⁵²

İlk olarak, Thomas Aquinas'ın öncelikle bir filozof değil, bir teolog olarak statüsü artık yaygın olarak kabul görmektedir. Bu teolojik vurguya paralel olarak, Aquinas'ın eserlerinin kutsal yazılara dayandığına dair artan bir farkındalık da ortaya çıkmıştır. Aquinas, her şeyin ötesinde bir *magister in sacra pagina* (kutsal sayfanın ustası) olarak kalmış; kutsal yazıların açıklanması, yorumlanması ve duyurulmasından sorumlu olmuştur.⁵³

Summa Contra Gentiles'in kendisi, kısmen Aquinas'ın İbn Rüşd rasyonalizmi ve hem Latin hem Arap dünyasında fideizm ile karşı karşıya olan ılımlı Hristiyan Aristotelizmi'nin savunmasıdır. Akıl, inançla çelişmez, ancak onu savunmak, açıklamak ve onun yolunu hazırlamak için tüm araçlarıyla kullanılmalı ve kullanılabilir; özellikle filozoflar ve azizlerin kitaplarından alınan “kanıtlayıcı ve olasılıklı argümanlar” bu amaç için kullanılır.⁵⁴

Prochoros'un Thomizmi ile diğer *latinophrone*'ların⁵⁵ Thomizmi arasında bir ayrım yapılmaktadır. Philo-Latinler, Latin doktrinlerini desteklemek için mevcut Bizans Aristotelesçi geleneğini kullanmışlardır.⁵⁶ Thomist argümanları kullanarak Palamizm'e ilk kez reddiyeler yazan Prochoros sonrasında Thomizm ve *latinophrone* düşünce, Palamist düşünceye karşı çıkan küçük bir grup entelektüel için açık bir çözüm haline gelmiştir. Ancak Palamist teologlar da bu dönüşümlerden faydalanmışlardır. Hatta bazıları Palamizm ve Thomizm arasındaki ikilemin

⁴⁹ Isabel Iribarren, “Thomism”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund (Dordrecht: Springer, 2020), 1302.

⁵⁰ Kianka, “Aquinas, Thomas”, 146.

⁵¹ John A. Demetracopoulos, “The Influence of Thomas Aquinas on Late Byzantine Philosophical and Theological Thought: A Propos of The Thomas de Aquino Byzantinus Project”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 54 (2012): 101.

⁵² Barbour, *Byzantine Thomism*, 13.

⁵³ Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 12.

⁵⁴ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 37.

⁵⁵ *Latinophrone* (Λατινόφρων), kelime anlamı itibarıyla “Latince düşünen” ya da “Latin zihniyetine sahip olan” anlamına gelir. Bizans İmparatorluğu'nda, özellikle kilise ve teoloji tartışmalarında, Katolik kilisesinin teolojik görüşlerinin etkisine açık olan ya da onu benimseyen bir Bizanslıyı tanımlamak için kullanılmıştır ve genellikle olumsuz bir çağrışım taşır.

⁵⁶ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 37-38.

üstesinden gelmeye çalışmıştır. Bu grupta zikredeceğimiz isimlerden biri Thomist-Palamist olan George Gennadios Scholarios'tur.⁵⁷

Bizans Thomizmi, Batı'daki gibi, bir okul haline gelmemiştir. Tarihsel olarak, Thomizm'in Bizans entelektüel tarihine geç girmiş olması, kendi gelişimi ve yaratıcı üretimiyle bir düşünce okulu haline gelme şansını düşürmüştür. Bizans Thomisti olarak adlandırılabilen kişilerin sayısı nicelik olarak az olsa da etkisi gelecek yıllarda da devam etmiştir.

Bizans Thomizmi'nin teolojik bir Thomizm olmadığı hususunda görüşler de bulunmaktadır. Temel iddia, Aquinas'ın teolojik sonuçlarının çoğunun kabul edilmesi ve esas olarak teolojik bir amaçla kullanılması halinde bile, Aquinas'ın teolojik akıl yürütmesinin birinci ilkesi olan Evrensel Roma Öğretisi'nin zorunlu olarak kabul edilmemesidir. Buna göre Thomizm ve Bizans'ı birleştiren unsur dogma değil, Hristiyan inancını savunmak için rehberlik eden ve ona uygun olan bir felsefedir.⁵⁸

Thomas Aquinas ve düşüncesinin Doğu'da kabul görmesini sağlayan temel sebepler dönemin zihni alt yapısını anlamamız açısından önemlidir. Aquinas'ın Doğu düşüncesine intikalinin baş kahramanı olan Demetrios Kydones'in, daha sonra Katolik olmasına rağmen, ilk dinleyici kitlesi Ortodoksluğun en doğru temsilcileri olduklarını söyleyen Palamas yanlılarından oluşuyordu. Öte yandan Kantakuzenos da Latinleşme yanlısı değildi, aksine, 1351 Konstantinopolis Sinodu'nda Palamizm'in zaferini garanti eden, sonrasında manastır hayatını tercih eden kararlı bir Palamist'ti.⁵⁹ Bu kişilerin yalnızca Bizanslılar değil, Latinlere karşı olan alışılmış önyargıların mirasçıları olmalarının yanı sıra, tüm Batı skolastik düşüncesinin sözde düşmanları olan Palamistler oldukları göz önüne alındığında Thomizm karşısındaki çışkılarını açıklamak zor görünmektedir. Kendi Bizans bakış açılarıyla tutarsız olduklarını veya Roma ve Bizans Kiliselerini ayıran konularda Thomas'ın öğretilerinden habersiz olduklarını iddia etmek doğru olmayacaktır. Bu hususu açıklayacak en makul görüş, Aquinas'ın yaklaşımında akıl ve vahyedilen gerçek arasındaki ilişkiye dair, özellikle Aristoteles'in mantığını, otoriteye dayalı argümanlarla birleştirmesi açısından geleneksel Bizans görüşüyle çelişen hiçbir şey bulmamış olmalarıdır. Aquinas'ın bazı öğretilerini Ortodokslukla uyumsuz olması sebebiyle reddedebilirlerdi, ancak Thomizm'i *bir sistem olarak* Bizans bakış açılarına aykırı olarak görmemişlerdir.⁶⁰ Aynı zamanda Aquinas'ın *Summa philosophica*'sının hızlı bir şekilde kabul görmesi, onun öğretilerinin geleneksel olarak algılanması ve Ortodoks *oikumene* felsefi mirasıyla bir şekilde süreklilik içinde görülmüş olması sebebiyledir. Öte yandan Thomas'ın kolayca kabul edilmesini sağlayan belirli bir felsefi bakış açısı hali hazırda Bizanslı zihninde yerleşmiş bulunuyordu. Patrikler ve keşişler tarafından benimsenmiş, resmî, kiliseye özgü, geleneksel bir skolastisizm, Bizans'ta uzun süredir mevcuttu. Bu felsefi yaklaşım her şeyden önce doktriner saflığa ve Aristoteles'in retorik ve mantık yöntemlerine sıkı sıkıya bağlıydı.⁶¹

⁵⁷ Meyendorff, *Byzantine Theology*, 107.

⁵⁸ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 39.

⁵⁹ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 14.

⁶⁰ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 33-34.

⁶¹ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 14.

Aquinas'ın Hristiyan felsefe ve teolojisinin tamamını sistematik bir şekilde sunmuş olması, İslâm'a tepki olarak bir teoloji sistemi oluşturmaya çalışan Yuhannâ ed-Dımaşkî'den beri Doğu'da görülmüş bir durum değildi. Ortodoks Bizanslılar Thomas'ı benimsediklerinde bu, onlar için bir yenilik değil, kendi bakış açılarının bir teyidi olarak görüldü. Bizans toplumu genellikle bu *apologetik* gereksinimi güçlü bir şekilde hissetmezdi, Batı toplumu ise bunu erken Orta Çağlardan Rönesans'a kadar kesintisiz olarak yaşamıştı.⁶²

Geç Bizans entelektüelleri, kısmi ancak son derece zengin olan *Thomas de Aquino Graecus*'u⁶³ geniş ölçüde kullanmış ve böylece pagan ve Hristiyan edebiyatının entegrasyonunu gören geleneksel bir modele bağlı kalmışlardır. Aquinas'ın yazıları, Bizanslılara "diyalektik" bir tartışma modeli sunmuştur. Hem teolojide hem de felsefede kıyaslamaların sistematik kullanımıyla birlikte bu model, bazı geç dönem Bizanslılar tarafından akıl yürütmenin ve onun ilgili yetisi olan iradenin, insan doğasının ayırt edici özellikleri olduğu yönündeki Patristik doktrinin bir sonucu (ya da en azından buna uyumlu) olarak görüldü.

Aquinas'ın *quaestio* yani sorgulama yöntemi, insanın Tanrı'yı keşfetmesini sağlayan bir araç olarak akıl yürütmenin önemini vurguladığından, *kataphatik* teolojiyi teşvik etmiştir. Bu bağlamda, Aquinas, geç Bizans döneminde *dignitas hominis* (insanın onuru) konusundaki tartışmalara da katkıda bulunmuştur. Bu onur, Aquinas'ın Hristiyan "rasyonalizmi" olarak değerlendirilen ve özellikle 1368'de Palamizm'in nihai resmi zaferinden sonra Hristiyan teolojisi ve etiğine hâkim olmaya başlayan bazı Bizans entelektüel figürlerinin "karşı-akılcılığına" (teorik ve pratik akla düşmanlık) alternatif bir yaklaşım olarak görülen anlayışı tarafından savunulmuş görünüyordu.⁶⁴

Salt felsefi düzeyde Aquinas, Bizans Aristotelizmi'ni desteklemiştir.⁶⁵ Bu yaklaşım, Nikolaos Kabasilas tarafından, Gregorios Palamas'ın insan bilgisini reddetmesine karşı; Prochoros tarafından ise Palamas'ın Tanrı'nın "öz" ve "enerjileri" arasındaki ayrımını çürütmek için kullanılmıştır. Ayrıca Georgios Scholarios tarafından George Gemistos Plethon'un paganizmini yenmek için güçlü bir şekilde benimsenmiştir.⁶⁶

3.1. Gennadios Scholarios

"Son Bizanslı, ilk Helen", Doğu ve Batı bölünmesinin ikinci kurucusu⁶⁷ olarak tanımlanan ve İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed tarafından patrik olarak atanan ilk isim olan Georgios Gennadios Scholarios (yaklaşık 1400-1472) ateşli bir Aquinas savunucusudur. Osmanlı hakimiyetinden sonra İstanbul'un ilk patriği olarak Scholarios, hem bir sonu hem de bir başlangıcı temsil eder: Bizans'ın son ve en büyük teologlarından biri ve aynı zamanda Hristiyan

⁶² Barbour, *The Byzantine Thomism*, 34-35.

⁶³ Bu ifade, genellikle Thomas Aquinas'ın Bizans teolojisi üzerindeki etkisi ya da onun düşüncelerinin Bizans dünyasında ele alınma ve anlaşılma şekline atıfta bulunur.

⁶⁴ John A. Demetracopoulos, "Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or 'Modus Sciendi' and 'Dignitas Hominis'", *Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, ed. Andreas Speer ve Philipp Steinkrüger (Boston; De Gruyter, 2012), 333-334.

⁶⁵ Demetracopoulos, "Thomism, Byzantine", 1308.

⁶⁶ Demetracopoulos, "Thomism, Byzantine", 1309.

⁶⁷ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 9.

Roma İmparatorluğu'nun nihai çöküşünün sonuçlarıyla ciddi şekilde yüzleşen ilk kişidir. Kendi ifadesine göre Thomas'ın en bağlı öğrencisidir.⁶⁸

Scholarios 1438 yılında Ferrara-Floransa Konsili'ne katılmış ve burada kilise birliğinden yana bir tavır takınmıştır. Bunda Latin Batı'ya olan hayranlığının büyük bir payı vardır. Ancak 1444 yılına gelindiğinde, Gennadios açık bir şekilde birlik karşıtı bir tutum benimsemiş ve birlik karşıtı hareketin liderliğini devralmıştır. İyi derecede Latince bilen Gennadios'un, Aquinas'ın eserlerine hayranlık duyduğu bilinmektedir. Aquinas'ın eserlerinden çeviriler ve yorumlar hazırlamıştır. Aristoteles'i savunan hararetli bir yazı kaleme almış, Bizans düşüncesine skolastisizmi ve Aristoteles'in Thomist yorumunu dahil etmeye çalışmıştır.⁶⁹

Scholarios, Aquinas'ın Aristoteles'in eserlerine dair yorumları hakkındaki Bizans bilgisine katkıda bulunarak bazı metinleri Yunancaya çevirmiştir. Bu eserler; *De ente et essentia* (Armandur de Bellovisu'nun bu eser üzerine yaptığı yorumu ile birlikte), Aristoteles'in *De interpretatione* eserinin şerhi, Aristoteles'in *De anima* eserinin şerhi, *Physics* üzerindeki şerhinin bir kısmı ve *De fallaciis* (muhtemelen sahte bir eser) isimli kitaplardır. On dördüncü yüzyıl Fransız Dominiken Armandus de Bellovisu tarafından Aquinas'ın *De Ente et Essentia*'sı üzerine yapılan yorumunun çevirisi motivasyonu itibarıyla Scholarios'un en açık Thomistik eseridir ve aynı zamanda karakteristik olarak Bizanslı olan bir çalışmadır.⁷⁰ Scholarios'un Aquinas'ın, Aristoteles'in *Posterior Analytics* üzerine olan yorumunun çevirisi günümüze ulaşmamıştır. Bunun yanı sıra, kişisel kullanımı için *Summa contra Gentiles*'in ve *Summa theologiae*'nin birinci kısmı ile birinci kısım ikinci bölümünün bir özetini (ve iki *Florilegia Thomistica*) hazırlamıştır; bu özetleri eserlerinde tam metinlere başvurmadan kullanmıştır.⁷¹

Gennadios Scholarios Thomistik Palamizm olarak adlandırılan akıma önemli katkılarda bulunmuştur. Ona göre, Aquinas'ın *analogia entis* (varlık analojisi) kavramı, "ilahi isimlerin" yalnızca tanımları bakımından gerçekten birbirinden farklı olmadığını, aynı zamanda Tanrı'da gerçekte var olan bazı "formlara" karşılık geldiğini ima eder; ancak Tanrı'nın sonsuzluğu, bu çokluğu O'nun basitliğine zarar vermeden barındırır. Scholarios yine Aquinas'ın Hristiyan Aristotelizm'i aracılığıyla Plethon'un paganizminin Hristiyan inancına saldırısına karşı koymuştur. Scholarios'un karşı saldırısı özellikle Plethon'un tanrısal varlıkların çokluğu ve "kader" doktrinlerine odaklanmıştır. Scholarios, tek Tanrı ve O'nun, özgür iradeye yer bırakan Takdiri öğretilerini savunmuştur.⁷²

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Prochoros'un Thomizm'i ile diğer *latinophrone*'un Thomizm'i arasında bir ayırım yapılmaktadır. Diğer *latinophrone* grup mevcut Bizans Aristotelesçi geleneğini kullanarak Latin doktrinlerini teşvik ederken, Gennadios'un (ve burada dolaylı olarak Kantakouzenos'un) Thomizm'i geleneksel olarak Ortodoks'tur. İki gelenek arasındaki temas, bir yandan Thomizm karşıtı literatürün yenilenmesini, diğer yandan Aristotelesçi bir temele zaten aşına olan Bizans'ta yeni doktrini daha iyi tanıtmayı veya yaymayı hedefleyen bir ortam meydana

⁶⁸ Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 108.

⁶⁹ Alice-Mary Talbot, "Gennadios II Scholarios", *The Oxford Dictionary of Byzantium* (New York: Oxford University Press, 1991), II: 830.

⁷⁰ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 11.

⁷¹ Demetracopoulos, "Thomism, Byzantine", 1309.

⁷² Demetracopoulos, "Thomism, Byzantine", 1310.

getirmiştir. Bu çabanın en önemli öncülerinden Kydones kardeşler belirttiğimiz gibi bu ayrımın ilk parçasını oluşturup “Batı yanlılığı” ile suçlanırken, Scholarios’un Aristotelesçiliğinin Ortodoks geleneğine derin bir şekilde kök saldığı konusunda şüphe yoktur.⁷³

Gennadios, patrik olarak görev yaptığı süre boyunca Fatih’le soru cevap formunda bir diyalog silsilesi gerçekleştirmiş ve Hristiyan inanç esaslarına dair Fatih’in sorduğu sorulara cevaplar vermiştir. Bu türden diyaloglarda Fatih dönemine ait iki kayıt bulunmaktadır. Birisi bahsettiğimiz gibi patrik Gennadios’la,⁷⁴ diğeryse yine bir Bizanslı olan George Amiroutzes’le⁷⁵ yapılan tartışmalardır. Gennadios hem Türk yönetimi altında görev yapan ilk patrik hem de Hristiyan inancını Müslümanlara açıklamaya çalışan son iki Bizanslıdan biridir.⁷⁶

Sonuç

Başlangıcından (yaklaşık 1300) Bizans Thomizmi’nin sonuna kadar Aquinas, neredeyse yalnızca *filioque* doktrinini savunan argümanlarıyla tanınmıştır. Ancak, Demetrios Kydones’in 1354’te *Summa contra Gentiles*’in ve birkaç yıl sonra kardeşi Prochoros ile *Summa theologiae*’nin çevirilerini yapmaları ile, Bizanslılara Aquinas’ın düşünce derinliğinin ve kalitesinin, Roma ile Bizans Kilisesi arasındaki tartışmalarda öne sürülen Latince argümanların ortaya koyduğundan çok daha fazla olduğu ortaya çıkmış oldu. Aquinas’ın en erken Bizanslı okuyucularının (Demetrios Kydones, VI. İoannes Kantakouzenos ve her ne kadar karşıt görüşler için kullansa da Neilos Kabasilas gibi) tepkilerinde bir “kültür şoku” etkisi görülmektedir. Kydones’in çevirileri Bizans teolojisinin kendi içinde yeni soru ve yöntemlerle de yüzleşmesine yol açmıştır.

Öte yandan Palamizm yanlıları Aquinas’ın öğretilerine ihtiyatla yaklaşmış ancak akıl yürütme yöntemlerinin Bizans’ın teolojik ve felsefi alt yapısıyla çelişki içinde olmadığını fark etmişlerdir. Özellikle Aquinas’ın, Müslümanlarla yapılacak tartışmalarında kendilerine faydalı olacak apolojistik becerileri Bizanslıları oldukça etkilemiştir. Gennadios Scholarios, Thomist argümanları Palamizm’in esaslarıyla kaynaştırmış, Latin Batı’ya ait bu söylemleri Ortodoks geleneğin bir teyidi olarak kullanmıştır. Aquinas’ın Aristoteles’in yöntemini teolojik bir savunma sistemi haline getirmesinden etkilenmiş ve fetih sonrasında Ortodoks teolojisine dair tartışmalarda inancını müdafaa için Aquinas’tan istifade etmiştir.

Nihayetinde geç Bizans teolojisinde Thomizm, tek başına bir ekol haline gelememişse de Kydones tarafından gerçekleştirilen çeviri faaliyetleri kültürel anlamda bir açılıma sebep olmuş, Bizanslı düşünürler hem Batı skolastik düşüncesini tanımış hem de buradan hareketle kendi teolojik argümanlarını geliştirme fırsatı bulmuştur. Aquinas’ın Bizans serüveni, yalnızca çevirilerin yapıldığı dönemle sınırlı kalmamış, İstanbul’un fethinden sonra bile Türk idaresi

⁷³ Barbour, *The Byzantine Thomism*, 37-38.

⁷⁴ Bu tartışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Fuat Aydın, “Fatih-Gennadius Tartışmasının Ürettiği, Konjonktürel Bir Hristiyanlık Eleştirisi”, *Darülfunun İlahiyat* 32/2 (2021): 355-385.

⁷⁵ George Amiroutzes, 1461 yılında Fatih Sultan Mehmed tarafından ele geçirilen Trabzon Rum İmparatorluğu’nda önemli bir mevkide bulunan bir devlet adamı ve entelektüeldir. Trabzon’un fethinden sonra Fatih’in sarayına dâhil olmuş ve kendisiyle Hristiyan inancına dair bir diyalog gerçekleştirmiştir. Amiroutzes’in sonradan *Dialogus de fide* ismiyle kaleme aldığı bu diyalog metninde de Aquinas etkisi açıkça görülmektedir. Dolayısıyla Amiroutzes de Fatih’in sarayında Aquinas rüzgarını estirmeye devam etmiştir.

⁷⁶ Aristides Papadakis, “Gennadius II and Mehmet the Conquerer”, *Byzantion* 42/1 (1972): 94.

altındaki Bizans entelektüel çevrelerinin zihin dünyasında ve inanç savunularında kendine yer bulmaya devam etmiştir. Bu etkileşim, Doğu ve Batı Hristiyan düşünce geleneklerinin, belirli dönemlerde sert itiraz ve dışlamalara rağmen, aslında ortak bir entelektüel zeminde buluşma imkânlarını da göstermesi bakımından önemlidir.

Kaynakça

- Aydın, Fuat. "Fatih-Gennadius Tartışmasının Ürettiği, Konjonktürel Bir Hristiyanlık Eleştirisi". *Darulfunun İlahiyat* 32/2 (2021): 355-385.
- Barbour, Hugh Christopher. *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios: And His Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas*. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana Citta' Del Vaticana, 1993.
- Delacroix-Besnier, Claudine. "Les dominicains à Constantinople de 1228 à nos jours: Une présence qui défie l'histoire". *Villes méditerranéennes au Moyen Âge*, ed. Elisabeth Malamut v.dğr., Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2014, 309-324.
- Demetracopoulos, John A. "Thomism, Byzantine". *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Dordrecht: Springer, 2020, 1308-1311.
- Demetracopoulos, John A. "Demetrius Cydonis' Translation of Bernardus Guidonis' List of Thomas Aquinas' Writings and the Historical Roots of Byzantine Thomism". *1308: Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, ed. Andreas Speer v.dğr., Berlin: De Gruyter, 2010, 827-882.
- Demetracopoulos, John A. "Thomas Aquinas' Impact on Late Byzantine Theology and Philosophy: The Issues of Method or 'Modus Sciendi' and 'Dignitas Hominis'". *Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, ed. Andreas Speer v.dğr., Berlin: De Gruyter, 2012, 333-410.
- Demetracopoulos, John A. "The Influence of Thomas Aquinas on Late Byzantine Philosophical and Theological Thought: A Propos of The Thomas de Aquino Byzantinus Project". *Bulletin de Philosophie Médiévale* 54 (2012): 101-124.
- Duffy, John & Alexander Kazhdan. "Aristotle", *The Oxford Dictionary of Byzantium*. ed. Alexander Kazhdan, New York: Oxford University Press, 1991, I: 171.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Muhammed'den Reform Çağına*, İstanbul: Kalcı Yayinevi, 2013.
- Iribarren, Isabel. "Thomism". *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, Dordrecht: Springer, 2020, 1302-1308.
- Kaldellis, Anthony & Niketas Siniosoglou (ed). *Bizans'ın Entelektüel Tarihi: Seçme Makaleler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- Kianka, Frances. "Kydones, Demetrios". *The Oxford Dictionary of Byzantium*. ed. Alexander Kazhdan, New York: Oxford University Press, 1991, II: 1161.
- Kianka, Frances. "Demetrius Cydones and Thomas Aquinas". *Byzantion* 52 (1982): 264-286.
- Kianka, Frances. "Aquinas, Thomas". *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Alexander Kazhdan, New York: Oxford University Press, 1991, I: 146.
- Lemerle, Paul. *Byzantine Humanism: The First Phase: Notes and Remarks on Education and Culture in Byzantium from Its Origins to the 10th Century*. Boston: Brill, 2017.
- Loenertz, Raymond Joseph. *Les établissements dominicains de Péra-Constantinople (Origines et fondations)*. *Revue des études byzantines*, 179, (1935): 332-349.
- Mariev, Sergei. "Neoplatonic Philosophy in Byzantium". *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*. ed. Sergei Mariev, Berlin: De Gruyter, 2017, 1-30.

- Meyendorff, Fr. John. "Theology in the Thirteenth Century: Methodological Contrasts". *καθηγητρια: Essays Presented to Joan Hussey for Her 80th Birthday*, ed. Julian Chrysostomides, Camberly: Porphyrogenitus, 1988, 395-407.
- Meyendorff, Fr. John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press, 1974.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017.
- Papadakis, Aristeides. "Hesychasm". *Oxford Dictionary of Byzantium*. ed. Alexander Kazhdan, New York: Oxford University Press, 1991, II: 923-924.
- Papadakis, Aristeides. "Gennadius II and Mehmet the Conquerer". *Byzantion* 42/1 (1972): 88-106.
- Plested, Marcus. *Orthodox Readings of Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Podskalsky, Gerhard. *Theologie und Philosophie in Byzanz: Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung*. Müh: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1977.
- Ryder, Judith R. *The Career and Writings of Demetrius Kydones: A Study of Fourteenth-Century Byzantine Politics, Religion and Society*. Boston: Brill, 2010.
- Ryder, Judith R. "Dominican Influence in the 14th Century Byzantium: Demetrios Kydones, Aquinas and Greek-Latin Relations". *Angelicum* 93/2 (2016): 331-344.
- Searby, Denis M. "Demetrios Kydones: Defending Thomas or Defending Himself?". *Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, ed. Anreas Speer v.dğr., Berlin: De Gruyter, 2012, 439-451.
- Talbot, Alice-Mary. "Gennadios II Scholarios". *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York: Oxford University Press, 1991, II: 830.
- Tarakçı, Muhammet. "Hristiyan Düşüncesinde Apoloji ve St. Thomas Aquinas". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 135-146.
- Vacalopoulos, Apostolos E. *Origins of the Greek Nation: The Byzantine Period, 1204-1461*. New Jersey: Rutgers University Press, 1970.

Özet

Orta Çağ'ın en önemli skolastik düşünürlerinden biri olan Thomas Aquinas'ın (1225-1274) düşünce sistemi ölümünden kısa bir süre sonra yalnızca Latin Batı dünyasında değil, aynı zamanda Bizans İmparatorluğu'nun sınırları içindeki Grek entelektüel çevrelerde de yankı bulmuştur. Bu düşünsel etkileşim, büyük ölçüde Aquinas'ın da bir parçası olduğu Dominiken Tarikatı'nın Doğu Akdeniz'de yürüttüğü misyonerlik faaliyetlerinin etkisiyle başlamış ve asıl ivmesini 14. yüzyılda Latince bilen Bizanslı entelektüellerin faaliyetleriyle kazanmıştır. Özellikle Demetrios Kydones'in, Aquinas'ın başlıca eserlerinden biri olan *Summa contra Gentiles* başta olmak üzere birçok metnini Yunancaya çevirmesi, Thomistik düşüncenin Bizans entelektüel hayatına girişinin en somut ve etkili örneklerinden biridir. Bu çeviri faaliyetleri, Aquinas düşüncesinin Bizans'taki entelektüel serüveninin temelini oluşturmuştur.

Bu çalışma, Thomas Aquinas'ın düşünce sisteminin Bizanslı düşünürlerin dünyasına dahlini ve alımlanma şeklini tartışmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda, geç dönem Bizans teolojisinin şekillenişinde Aquinas'ın etkisini ayrıntılı biçimde analiz etmekte ve bu etkinin hangi entelektüel, teolojik ve politik bağlamlarda ortaya çıktığını araştırmaktadır. Kydones'in çevirileri yalnızca dar entelektüel çevrelerde değil, Bizans bürokrasi ve eğitim sisteminin bazı katmanlarında da etkili olmuş, Aristotelesçi düşünceyi Latince gelenekten aktaran önemli bir kanal oluşturmuştur. Bu çeviriler aracılığıyla Aquinas yalnızca bir dogmatik teolog olarak değil, aynı zamanda Grek-Ortodoks düşünürlerce felsefi düzlemde de tartışılabilmiştir. Aynı zamanda bu dönemde yalnızca kabul değil, ciddi bir direniş ve polemik de ortaya çıkmıştır. Bazı Bizanslı yazarlar, Thomist yaklaşımların Ortodoks inançla uyumadığını savunmuş ve Gennadios Scholarios gibi figürler de bu tepkilere doğrudan cevaplar üretmiştir. Çalışmada, Thomas Aquinas'ın düşüncesinin Gennadios Scholarios üzerindeki etkileri, bu düşüncenin sistematikleştirilmesi yönündeki çabalar ve Scholarios'un skolastik yöntemi benimseme biçimi de ele alınmaktadır. Bizanslı düşünürler arasında Scholarios, Thomizm'in en güçlü temsilcisi olarak kabul edilir. Ancak bu temsil, içinde bulunduğu tarihsel bağlamla sınırlıdır: Thomistik düşünce Bizans'ta ancak yeni yeni kök salmaya başlamışken, imparatorluğun çöküşüyle birlikte bu yönelimin kurumsal devamı da fiilen kesintiye uğramıştır. Bu nedenle Scholarios'un eserleri, tam anlamıyla yerleşmiş ve süregelen bir teolojik geleneği değil, Bizans Thomizmi olarak adlandırabileceğimiz özgül ve sınırlı bir alımlama biçimini yansıtmaktadır. Özellikle Gennadios Scholarios'un Fatih Sultan Mehmed'in sarayındaki varlığı aracılığıyla Thomistik geleneğin Osmanlı bağlamında nasıl yankı bulduğu da bu çerçevede değinilen hususlardan biri olmuştur. Böylece Aquinas'ın düşüncesi, Bizans'ın çöküşüne yaklaşan yıllarda yalnızca Latince gelenekten aktarılmış bir teolojik miras değil, aynı zamanda Grek entelektüel geleneği içinde dönüştürülerek şekillenmiş; geç Bizans düşüncesinin sınırlarında ortaya çıkan ve Osmanlı sonrası döneme de yansıyan bir teolojik-felsefi kırılma hattı olarak konumlandırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Teoloji, Thomas Aquinas, Bizans Thomizmi, Demetrios Kydones, Georgios Scholarios.

İslam Tarihinde Arap Milliyetçiliği Üzerine Oryantalist Bir Bakış: Patricia Crone ve Metodu

An Orientalist Perspective on Arab Nationalism in Islamic History:
Patricia Crone and her Method

Doç. Dr.

Öznur Özdemir

Bursa Uludağ Ü.
Fen-Edebiyat Fakültesi
Türkiye



Araştırma Makalesi
Research Article

Geliş : 28.02.2025

Kabul : 20.05.2025

Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Abstract

In Western academia, scholars who study Islamic history are generally called Islamic historians. However, non-Muslim researchers focusing on this field are often referred to as Orientalist Islamic historians, or simply as Orientalists. One of the main topics explored by these scholars has been the political context of Islam's emergence and expansion. Yet, due to the influence of Eurocentric historiography, their findings have frequently been shaped by Orientalist perspectives. Patricia Crone (1945–2015), known for her revisionist approach, stands out as a prominent Orientalist Islamic historian. Her research, particularly on the *mawālī* and Arab nationalism in Islamic societies, has significantly influenced the field. Crone's works and her critical methodology have sparked considerable academic debate, with her strong skepticism towards Islamic sources receiving particular criticism. While some studies have examined various aspects of Crone's Orientalist views, there has not yet been a comprehensive study that specifically analyses her impact on Western Islamic studies, especially in relation to her views on Arab nationalism.

This article aims to examine Patricia Crone's academic career and works, evaluate her impact on Western Islamic studies, and analyze her methodology through an examination of one of her studies on Arab nationalism. This study, titled "*Mawālī* and the Prophet's Family: An Early Shī'ite View", is a translation and analysis of a letter attributed to Mu'awiya and addressed to Ziyād b. Abihi. In the letter, Mu'awiya instructs Ziyād to treat the *mawālī* harshly. While making this suggestion, Mu'awiya refers to earlier policies toward non-Arabs. Crone interprets these references to demonstrate how and when Arab nationalist sentiments were articulated in Islamic society. This particular study has been chosen due to its close connection with the topic of the *mawālī*, which Crone specialized in during her doctoral studies, and because it represents one of her final publications prior to her death. In this part of the article, Crone's evaluation of Arab nationalism in Islamic society will be discussed, with a specific focus on her interpretation of the expressions found in the letter. Finally, the article will examine Crone's methodological approach to Islamic historical sources by analysing both her views in similar studies, and the criticisms directed at her by other historians. In doing so, it aims to introduce a prominent scholar known in the West for her distinctive views on Islamic history to researchers in this field, and to provide a critical evaluation of her perspectives and methodology.

Keywords: Islamic History, Orientalism, Patricia Crone, Mawālī, Arab Nationalism.

Giriş

İslam Tarihi, özellikle modern dönemde doğuda ve batıda konuya ilgi duyanların uzun soluklu çalışmaları ve ortaya koydukları teorileri ile önemli bir alan olarak ilim dünyasında yerini almıştır. Batıda bu alanda çalışanlar genel olarak İslam tarihçileri olarak adlandırılmaktadır. Bununla birlikte, Müslüman olmayan ancak bu alanı inceleme konusu olarak seçen araştırmacılar, genellikle 'oryantalist İslam tarihçileri' ya da yalnızca 'müsteşrik' şeklinde nitelendirilmektedir. Elbette ki bu kitlenin İslam'a ve dolayısıyla İslam tarihine bakışında özellikle 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ortalarına kadar önyargısız bir tutum sergilenememiştir. Müslüman İslam tarihçileri tarafından erken dönemlerden itibaren bu kitlenin ortaya attığı iddialara karşı savunmacı bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu doğrultuda reddiye olarak isimlendirilen ve oryantalist tarihçilerin yanlı eleştirilerine bir cevap niteliğinde sayılabilecek bir literatür doğmuştur. İslam dünyasındaki bu tür eserlerin modern dönemde Türkiye'deki en önemli örnekleri olarak 1910 yılında Şehbenderzâde'nin Dozy'nin yanlışlarını düzeltmek üzere yazdığı iki ciltlik *Tarih-i İslam*,¹ 1928 yılında İsmail Fenni Ertuğrul tarafından kaleme alınan *Kitab-ı İzale-i Şükûk*,² M. Asım Köksal tarafından 1961 yılında kaleme alınan *Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslam Tarihindeki İsnad ve İftiralar Reddiye*³ adlı eserler gösterilebilir. Bu eserler İslam Tarihi alanında dikkat çekici görüşleri ile öne çıkan müsteşrikler olan Dozy ve Caetani'ye eleştiri mahiyetindedir. Bu örneklerden sonra, genel eleştiriler yerine kişilerin özel görüşlerine odaklanan daha spesifik eleştiriler yapılmıştır. Getirilen eleştiriler de çoğunlukla, makalelere veya kitap kritiklerine derç edilmiştir. İslamiyet'in ilim konusundaki yaklaşımı düşünüldüğünde İslam medeniyetinin asırlar boyu devam eden ilim arayışında Batı'nın sunduğu literatürden yeri geldiğinde yararlanıldığı, yeri geldiğinde de İslam'ı hedef alan menfi bakış açılarının eleştirildiği söylenmelidir. Meriç'in de güzel bir şekilde ifade ettiği gibi Doğu'nun durgunluk döneminde ilim sahasında Batı aktif olmuşsa ve taraflı veya tarafsız belirli bir literatür birikmişse, "yapılacak ilk iş Batı yazarlarını büyük bir dikkatle okumak, şuurlu veya şuursuz yalanlarını düzeltmeye çalışmaktır".⁴

Bu makale, Batılı İslam tarihçisi Patricia Crone'un akademik kariyerini, İslam tarihi alanındaki araştırmalarını ve metodolojik yaklaşımlarını ele alarak, Batı'daki İslam araştırmaları üzerindeki etkisini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Crone'un Arap milliyetçiliğini incelediği bir çalışması, metodolojik yaklaşımını ve tarih yazımı anlayışını somutlaştırmak amacıyla ayrıntılı analize tabi tutulacaktır. Bu çalışmanın tercih edilmesinin sebebi, hem Crone'un doktora eğitimi sırasında uzmanlaştığı mevâlî konusuyla ilişkili olması

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Uçman, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 425-427; Cemil Meriç, *Kültürden İrfana* (İstanbul: İletişim, 2013), 106.

² "Reinhard Pieter Anne Dozy'nin Abdullah Cevdet tarafından *Târih-i İslâmiyyet* (Kahire, 1908) adıyla tercüme edilen eserinde yer alan İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed hakkındaki ithamlara cevap olarak yazılmıştır. Kitapta Dozy'nin özellikle Hz. Peygamber'in bazı şahsî tasarrufları, Bahîrâ ve Nestûrâ ile görüşmesi ve İslam'ın yayılışıyla ilgili tenkitleriyle Kur'an üslûbunun düzensizliği hakkındaki iddiaları cevaplandırılmış, bu arada küfür ifadelerinin yer aldığı konularda mütercimnin suskunluğu da eleştirilmiştir." Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Hayri Bolay, "İsmail Fenni Ertuğrul", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 98-100.

³ Asım Cüneyd Köksal, "Mustafa Asım Köksal", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26:235-236.

⁴ Meriç, *Kültürden İrfana*, 108-109.

hem de vefatından önce yayımladığı son eserlerinden biri olmasıdır. Makalede son olarak onun İslam tarihi kaynaklarına bakış açısını ve metodunu anlamak üzere benzer çalışmalarındaki görüşleri ve başka tarihçilerin onun hakkındaki eleştirilerine yer verilecektir. Böylelikle makalede, İslam tarihçiliğinin farklı alanlarında önemli eserler kaleme almış olan Crone'un genel akademik perspektifi ortaya koyulurken, özellikle İslam tarih kaynaklarının güvenilirliği konusunda ileri sürdüğü şüpheli yaklaşımı da eleştirel biçimde değerlendirilmiş olacaktır.

1. Akademik Hayatı, Eserleri ve Görüşleri

Patricia Crone (1945-2015) vefatının ardından olduğu kadar yaşamı boyunca da İslam tarihi alanında yaptığı çalışmalarla anılmış, bu alandaki farklı görüşleri Doğu'da ve Batı'da pek çok araştırmacının ilgisini celbetmiştir. Aslen Danimarkalı olan Crone, doktora eğitimini Londra Üniversitesi'nde School of Oriental and African Studies (SOAS) bölümünde tamamlamıştır. Bernard Lewis danışmanlığında Emevîler döneminde mevâlî üzerine hazırladığı *The Mawālî in the Umayyad Period* doktora tezi, özellikle Batı'da bu alanda çalışma yapanlar için önemli bir referans niteliğindedir.⁵ Akademik kariyerine 1974 yılında başlayan Crone, vefatına kadar Oxford, Cambridge gibi batıda önde gelen üniversitelerde görev yapmıştır.

Patricia Crone'un İslam tarihçiliğinde görüşleri bakımından tabi olduğu ekol Revizyonistler olarak ifade edilmiştir. Bu ekolde John Wansbrough, Michael Cook, Lawrence Conrad, Tom Holland, Günter Lüling isimler de sıralanabilir. Crone, İslam ve İslam kaynaklarına karşı şüpheli görüşlerini, Michael Cook ile birlikte kaleme aldığı ilk kitabı olan *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Hacerilik: İslam Dünyasının Oluşumu) adlı eserde ortaya koymuştur. Oldukça dikkat çekici olan bu eserde Crone ve Cook, gayri İslami kaynakları kullanmış, Müslümanlar tarafından yazılan metinlere itimat etmemişlerdir.⁶ Onlar bu kitaplarında, yalnızca İslam'ın erken dönem tarihini alternatif kaynaklar üzerinden yeniden değerlendiren tartışmalı tezler sunmamış, İslam'ın uydurma bir din olduğunu iddia etmişlerdir. Kitapta sunulan temel iddianın yanı sıra “bu kitap kafirler tarafından kafirler için yazılmış” şeklinde alaycı ifadeler de bulunmaktadır⁷ ve Crone'un bu saldırgan tutumuna batılı meslektaşları da dikkat çekmiştir.⁸ Yine *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Mekke Ticareti ve İslam'ın Yükselişi) adlı eserinde İslam'ın doğuşunu Mekke ticaretine bağlayarak, İslamiyet'i Hz. Muhammed tarafından uydurulmuş bir din olarak göstermesi büyük tepki toplamıştır. 1987'de yayımlanan bu eserinde, bir taraftan İslam öncesi ve erken İslam döneminde Mekke'nin ticari önemini ele almış diğer taraftan da İslam'ın doğuşuna şüpheli ve eleştirel bir yaklaşım getirmiştir. Kitabın yayınlanışından sonra ortaya attığı iddialar

⁵ Patricia Crone, *The Mawālî in the Umayyad Period* (Doktora Tezi, Londra: University of London, SOAS, 1973).

⁶ Ayrıntılı değerlendirmeler için bk. Hatice Nur Dalkılıç, “Vefâyat/Patricia CRONE (28 Mart 1945-11 Temmuz 2015)”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2016): 175.

⁷ Patricia Crone & Michael Cook, *Hagarism: The making of the Islamic world*. (Cambridge: CUP Archive, 1977), viii.

⁸ Eric I. Manheimer, “Hagarism: The Making of the Islamic World”, *The American Historical Review* 83/1 (1978): 241.

için Serjeant tarafından bir eleştiri yazısı⁹ kaleme alınmış, daha sonra da kendisi bu yazıya yanıt olarak yeni bir makale yazmak zorunda kalmıştır.¹⁰

Böylece Crone'un İslam tarihi alanında bulgularından çok, kendisine yöneltilen eleştirilerle gündeme geldiği söylenebilir. Özellikle de batılı araştırmacılar tarafından ortaya konulan bu eleştirilerden bazıları şöyle sıralanabilir: kaynakları yanlış yorumlama ve karmaşık, anlaşılabilir bir metodoloji kullanma eğilimi,¹¹ İslamiyet'e doğrudan saldırıda bulunması,¹² revizyonist yaklaşımının şarkiyatçılığa zarar vermesi ve erken dönem İslam tarihi hakkındaki yerleşik akademik altyapıyı tamamen altüst etmesi.¹³ Onu eleştirenler arasında Chase Robinson, yazısına "Crone ve Oryantalizmin Sonu" şeklinde çağdaş söylemlerde sıkça rastlanan bir başlık vererek Crone'un Batılı tarih yazımındaki ana akım oryantalist paradigmanın sınırlarını zorladığını göstermeyi amaçlamıştır.¹⁴

İslam hakkında öne sürdüğü görüşlerine rağmen İslam tarihi hakkındaki kapsamlı araştırmaları sebebiyle modern dönem İslam tarihçilerini ele alan çalışmalarda Crone'a da önemli ölçüde yer verilmiştir. Hatta batıda kaleme alınan birçok çalışma doğrudan Crone'u konu edinmektedir.¹⁵ Türkiye'de ise Crone ve onun İslam tarihinin farklı alanlarında ortaya koyduğu görüşlerine bazı çalışmalarda temas edilmesine rağmen tarihçiliği ve metodu üzerine yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır.¹⁶

⁹ R. B. Serjeant, "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics", *Journal of the American Oriental Society* 110/3 (July 1990): 472.

¹⁰ Patricia Crone, "Serjeant and Meccan Trade", *Arabica* 39/2 (1992): 216-240.

¹¹ Serjeant, "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics", 472.

¹² Robert Schick, "Patricia Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam", *Speculum* 66/1 (1991): 138.

¹³ Chase F. Robinson, "Crone and the End of Orientalism", *Islamic Cultures, Islamic Contexts*, eds. Asad Q. Ahmed vdğr. (Leiden, The Netherlands: Brill, 2014), 598.

¹⁴ Robinson, "Crone and the End of Orientalism", 619-620.

¹⁵ Örnek olarak bk. Michael Bonner, "The Legacy and Influence of Patricia Crone (1945-2015)", *Der Islam* 93/2 (20 January 2016): 369; Sarah Stroumsa, "Patricia Crone 1945-2015", *Review of Middle East Studies*, 49/ 2 (2015): 213-215.

¹⁶ Türkiye'de Crone hakkında yapılan en önemli çalışmanın Yaşar Çolak tarafından kaleme alınan *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar* adlı doktora tezi olduğunu söylemek mümkündür. Yaşar Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook - Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (Doktora Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2007). Fakat burada, konu edinilen müsteşriklerin tartışma konuları ayrıntılı olarak ele alınmamış, çalışmanın sınırlılıkları açısından incelenen eserlerdeki her konunun tezin içine taşınmanın uygun görülmediği, zaten buna imkân da olmadığı altı çizilmiştir. Crone'u konu edinen başka bir çalışma ise Özdemir ve Yılmaz tarafından kaleme alınan bir makaledir. Bu makale ise Crone'un özellikle mevâli konusundaki görüşlerini ortaya koymak üzere hazırlanmış bir çalışmadır. Yine Çolak'ın Batı'da İslam tarihçiliğinin dört ayrı dönemini ele aldığı makalesi, özelden Crone'u ve metodunu ele almasa da revizyonist ekolü konu edindiği için benzer çalışmalardan biri olarak zikredilebilir. Bk. Çolak, Yaşar. "İslâm Tarihi Çalışmalarının Batı'daki Tarihîsel Gelişimi Üzerine" *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 89-124. Crone'u doğrudan konu edinen bir çalışma ise Özdemir ve Yılmaz tarafından kaleme alınan bir makaledir. Bu makale Crone'un özellikle mevâli konusundaki görüşlerini ortaya koymak üzere hazırlanmış bir çalışmadır. Makalede Crone mevâli konusundaki görüşleri sebebiyle ele alındığı için mevâlinin İslam tarihinin farklı dönemlerindeki konumuna ve mevla kelimesinin kökeninden başlayarak İslam toplumunda velâ anlaşması türlerine kadar pek çok konuda ayrıntılı bilgi verilmiştir. Bk. Özdemir, Öznur, and Saim Yılmaz. "Revizyonist Tarihçi Patricia Crone'un Mevâli Anlayışı" *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 7/1 (2021): 357-385. Bunlardan başka, Karel Steenbrink'in Crone ve diğer revizyonist isimleri konu edindiği "New Orientalist Suggestions on the Origins of Islam" adındaki makalesi Türkçe'ye çevrilmiştir. Bk. Nihat Uzun, "İslâm'ın Menşei Hakkında Yeni Oryantalist İddialar" *Karadeniz Teknik*

Patricia Crone'un akademik kariyeri boyunca yazdığı eserler, İslam tarihi ve düşüncesi ile yönetimi alanında da önemli tartışmalar başlatmıştır. Martin Hinds ile birlikte 1986 yılında kaleme aldığı *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* adlı eserinde erken dönem İslam tarihinde halifenin dinî otoritesinin kapsamını ve niteliğini incelemiş, özellikle Emevî ve Abbâsî dönemlerinde halifenin dinî liderlik rolünün gelişimini detaylı bir şekilde ele almıştır.¹⁷ 1989'da yayımlanan *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World* (Sanayi Öncesi Toplamlar: Modern Öncesi Dünyanın Anatomisi) ise modern öncesi toplumların yapısını, ekonomik ve sosyal örgütlenmelerini inceleyen genel bir çalışma niteliğindedir.¹⁸ 2004 yılında yayımlanan *God's Rule: Government and Islam* (Tanrı'nın Egemenliği: Yönetim ve İslam), İslam siyaset düşüncesinin tarihsel gelişimini ve temel kavramlarını inceleyen kapsamlı bir çalışmadır.¹⁹ Bunu takip eden *Medieval Islamic Political Thought* (Ortaçağ İslam Siyasi Düşüncesi), 2005'te Edinburgh University Press tarafından yayımlanmış ve İslam dünyasındaki siyasi düşüncenin gelişimini detaylı bir şekilde ele almıştır.²⁰ Crone'un daha sonraki çalışmalarından *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran* (Erken Dönem İran'ında Yerli Peygamberler), 2012'de yayımlanmıştır. Crone bu eserde İran'daki İslam sonrası dinî hareketleri ve yerel direniş biçimlerini incelemiştir.²¹ Bu eserlerin çoğu, geleneksel İslam tarihi anlatılarını sorgulayan revizyonist yaklaşımlar sunması ve yeni metodolojik öneriler getirmesiyle dikkat çekmiştir.

İslam dünyası üzerine çalışmaları bunlarla da sınırlı kalmamış, önde gelen dergilerde makaleleri yayınlanmış, dünya çapında birçok programda bildiriler sunmuştur. Makalelerinin önemli bir kısmını *From Arabian Tribes to Islamic Empire* adlı kitabında toplamıştır.²² Hanna Siurua ise vefatının ardından onun farklı çalışmalarını üç ciltte toplamıştır. Bunlar: *The Qur'ānic Pagans and Related Matters* (Kur'anî Putperestler ve İlgili Meseleler); *The Iranian Reception of Islam: The Non-Traditionalist Strands* (İran'ın İslam'ı Kabulü: Gelenekçi Olmayan Eğilimler); *Islam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness* (İslam, Kadim Yakındoğu ve Tanrısızlığın Çeşitleri) adlarında üç ciltlik kitap dizisidir.²³

Crone, akademik kariyeri boyunca belki de en önemli araştırması kabul edilebilecek 1974 yılında tamamladığı doktora tezinin birinci bölümünü *Slaves on Horses: The Evolution of the*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/1, (2014): 213-228. Crone'un sınırlı şekilde ele alındığı bu makale de onun hakkındaki Türkçe çalışmalara dâhil edilse bile, bu konuda yayınlanmış Türkçe eserlerin yetersiz olduğu söylenebilir.

¹⁷ Patricia Crone & Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Bu eserin giriş bölümü Mehmet Azimli ve Ali Akay tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bk. Patricia Crone & Martin Hinds, "Halifetullah" Çev. Mehmet Azimli & Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (2007): 167-188.

¹⁸ Patricia Crone, *Pre-Industrial Societies: Anatomy of the Pre-Modern World* (Oneworld Publications, 2015).

¹⁹ Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004).

²⁰ Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014).

²¹ Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

²² Patricia Crone, *From Arabian Tribes to Islamic Empire: Army, State and Society in the Near East c.600-850* (Aldershot: Routledge, 2008).

²³ Patricia Crone, *Collected studies in three volumes*, ed. Hanna Siurua (Leiden: Brill, 2016).

*Islamic Polity*²⁴ adıyla 1980 yılında, ikinci bölümünü ise *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* adıyla 1987 yılında yayımlamıştır. Crone'un bu çalışmalarında öne çıkan başlıca temalar; Arap toplumunda mevalinin konumu, özellikle Abbâsî ihtilâli bağlamında toplumsal ve siyasal etkisi, kabile yapısının işlevi ile Emevî karşıtı isyanlardaki siyasi söylem ve sembolizmdir. Crone, gerek mevâlînin zaman içinde değişen sosyal konumu gerekse Abbâsî ihtilâli gibi önemli hadiselerdeki rolü üzerine görüşlerini başka çalışmalarında da ortaya koymuştur. Bunlardan en önemlisi *Encyclopaedia of Islam*'ın 2. edisyonunda yazdığı ansiklopedi maddesidir.²⁵

Makalenin konusu bağlamında Crone'nun mevâlî hakkındaki çalışmalarını daha yakından incelemek gerekirse, öncelikle onun doktora tezine *Emevî Döneminde Mevâlî* başlığını vermekle birlikte, çalışmasında bu başlığın ima ettiği şekilde mevâlînin Emevî iktidarındaki konumu ve Abbâsî ihtilâlindeki rolünü derinlemesine incelemek yerine, konu dışına taşan ve daha geniş bir tarih aralığını kapsayan meseleleri merkeze aldığı söylemek gerekir. Örneğin Emevîler döneminde Muhtar es-Sekafî'nin isyanı, mevâlînin siyasal sahnede görünürlük kazandığı en önemli hadiselerden biri olarak literatürde geniş yer bulmuşken, Crone bu konuya tezinde sınırlı bir şekilde değinmiş; mevâlînin söz konusu isyandaki rolüne dair ayrıntılı değerlendirmeyi ancak daha sonra kaleme aldığı bir makalede kısmen ortaya koyabilmiştir.²⁶ Crone, mevâlî sisteminin kökenlerini İslam öncesi dönemde aramış, ancak beklediği sonuçları elde edemeyince, sistemin kökenine dair Roma temelli bir teori geliştirmiştir. Bunun sebebi ise Crone'un araştırdığı yapının klasik anlamda bir mevâlî sisteminden ziyâde, memlûk sistemine yakın bir tür bağlılık veya kölelik ilişkisi olmasıdır. Öte yandan, İslam'ın yayılmasıyla birlikte gayri Arap unsurların Müslüman toplum yapısına daha yoğun biçimde dâhil olması, mevâlî kurumu içinde çeşitliliğe ve yapısal farklılaşmalara yol açmıştır. Bu bağlamda, memlûk sistemi de bu tür çeşitlenmelerin bir sonucu olarak zamanla özgün bir karakter kazanmış ve ayrı bir kurum hâline gelmiş olabilir. Ancak bu durum, velâ ilişkisine dayalı diğer türlerin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Nitekim klasik kaynaklarda mevâlî olarak anılan kimselerin tamamı köle kökenli değildir; aksine, bazıları zengin, etkili ve toplumda saygın konumlara sahip ailelerden gelmiş, Araplarla eşit şartlarda toplumsal ve siyasal hayatta yer almışlardır. Bu kişilerin siyasi olaylardaki rolleri nedeniyle isimleri ve konumları tarihsel kaynaklarda ayrıntılı biçimde yer bulmuştur.²⁷

Crone'un İslam toplumunda mevâlî ve buna bağlı olarak incelediği Arap milliyetçiliği hususunda en son çalışmalarından biri ise Arap toplumunda velâ bağı konu edinen bir kitapta yer alan "Mawâlî and the Prophet's Family: An Early Shī'ite View" adlı bölümdür.²⁸ Crone, sahip

²⁴ Crone'un bu kitabı sunduğu iddiaları destekleyecek verilerin eksik ve yetersizliğinin yanında, başlık ve içerik uyumsuzluğu, 84 sayfalık metne karşın 108 sayfalık bir ekler kısmı içermesi gibi pek çok açıdan da ciddi şekilde eleştiriye tabi tutulmuştur. Bk. Daniel Pipes, "Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity by Patricia Crone Review", *Journal of Near Eastern Studies* 45/2 (1986): 167.

²⁵ Patricia Crone, "Mawla", *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition) (Leiden: E.J. Brill, 1991), 874-882.

²⁶ Patricia Crone, "The Significance of Wooden Weapons in Al-Mukhtar's Revolt and the 'Abbâsî Revolution", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, (2000): 174-187.

²⁷ Adnan Demircan, *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015): 67 ve devamı.

²⁸ Patricia Crone, "Mawâlî and the Prophet's Family: An Early Shī'ite View", *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernards - John Nawas (Leiden: Brill, 2005): 167-194.

olduğu bakış açısı itibarıyla İslam toplumunda mevâlî unsurunu çoğunlukla Arap milliyetçiliği yönünden incelemiş ve sanki bütün dönemlerde gayri Araplara kötü muamele edilmiş gibi bazı dönemlerde yapılan ağır muameleleri öne çıkarmıştır. Crone'un bu görüşünü bütünüyle kabul etmek doğru olmasa da İslam toplumunda zaman zaman, özellikle otoriteden ayrı hareket eden vali ve yöneticiler sebebiyle, gayri Arapların, Arap statüsünde sayılmadığı ve onlara haksızlık yapıldığı muhakkaktır. Ancak Crone'un çalışmasında iddia ettiği gibi bu kötü muamelenin bizzat ilk iki halife döneminde yapıldığı, hatta fitilin onlar tarafından ateşlendiği görüşünü, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in yürüttüğü dikkatli sosyal politikalar düşünüldüğünde kabul etmek mümkün değildir. Makalenin ikinci bölümünde onun bu dikkat çekici çalışması üzerinden metodolojisine yönelik bir tahlil yapılacak ve ona yöneltilen kritiklere yer verilecektir.

2. Arap Milliyetçiliği Üzerine Bir Çalışmasının Tahlili

Crone, "Mawālî and the Prophet's Family: An Early Shî'ite View" adlı çalışmasında Muâviye'nin Ziyâd b. Ebîh'e yazdığı iddia edilen bir mektup²⁹ üzerinden gayri Araplara karşı izlenen tutumu ve Haşimî ailesi üzerinden yürütülen Şiîliği ele almıştır. Söz konusu mektup Muâviye tarafından Irak Valisi Ziyâd'a oldukça gizli şekilde ulaştırılmış, okur okumaz imha etmesi ve içeriğinden kimseye bahsetmemesi istenmiştir. Fakat rivayete göre, Süleym b. Kays (ö.76/695) adlı Şii alimi,³⁰ Ziyâd'ın emrinde olan başka bir Şii kimsenin yardımı ile mektubun bir kopyasını alabilmiştir. Mektupta Muâviye, Ziyâd'dan mevâlîye kötü muamele ve dayatmalarda bulunmasını istemektedir.³¹ Crone, bu mektubun uydurma olduğu yönündeki görüşünü belirtmekle birlikte mektup üzerine böyle bir çalışma kaleme almasının sebebinin mektubun ne amaçla uydurulduğunu araştırmak ve gayri Arap unsur üzerinden İslam politikasını anlamak olduğunu vurgulamıştır.

Crone öncelikle mektubun muhatabı Ziyâd b. Ebîh'in kendisinin de mevâlî olmasına değinmiştir.³² Ona göre Ziyâd, hem Muâviye'nin gönderdiği emirlerde yer alan ifadelerden hem de daha önce izlenmek istenen siyasetin mevâlîye yönelik tutumundan rahatsızlık duymuştur. Rivayete göre, Hz. Ömer'in o sıralarda Basra valisi olan Ebû Musa Eşari'ye bir mektup yazarak mevâlîyi öldürmeyi teklif etmesi üzerine Ebû Musa'nın kâtibi olarak yanında bulunan Ziyâd, bu

²⁹ Söz konusu mektubu rivayet eden kişi Şii âlim Süleym b. Kays'tır. İlk dönem İslam kaynaklarında benzer bir rivayete rastlanmamaktadır. Crone'un da ifade ettiği gibi mektubun Abbâsî ihtilâlinde sonra uydurulmuş olması muhtemeldir. Süleym b. Kays'ın kitabı *Ehli Beyt'in Sırları* adı ile Türkçeye çevrilmiştir. Bu çeviride "Muâviye'den Sümeyye oğlu Ziyâd'a Mektup" başlığı ile yer verilmiş olan bu mektubun Ziyâd'ın kâtibi vasıtasıyla Süleym'in eline ulaştığı ifade edilmiştir. Bk. Kays Oğlu Süleym Hilali, *Ehl-i Beyt'in Sırları*, çev. Kemal Küntaş (İstanbul: Kalender Yayınevi, 2014): 175-181.

³⁰ Cemal ve Sıffin savaşlarında Hz. Ali'nin safında yer almış, Emevî karşıtlığını ölümüne kadar sürdürmüştür. *Kitâbü Süleym* adlı eseri ilk yazılı Şii metni olma özelliği taşımaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Süleym b. Kays", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2: 534-535.

³¹ Crone, "Mawālî and the Prophet's Family", 170-171.

³² Crone, "Mawālî and the Prophet's Family.", 168. Ziyâd b. Ebîh'in annesi Sümeyye, İranlı bir devlet adamı tarafından Hâris b. Kelede'ye hediye edilen bir câriyedir. Sümeyye, Hâris'in kölelerinden Ubeyd er-Rûmî ile evlendirilmiş ve Ziyâd bu evlilikten dünyaya gelmiştir. Ancak Ziyâd'ın biyolojik babasının gerçekten Ubeyd olup olmadığı hususunda erken dönemden itibaren şüpheler dile getirilmiş; bu nedenle Ziyâd, uzun süre "babasının oğlu" anlamına gelen *Ziyâd b. Ebîh* şeklinde anılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. İrfan Aycan, "Ziyâd b. Ebîh", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 480-482.

teklife gayri Arapların sayısının fazla olduğunu ve Alioğullarının çok cesur olduğunu gerekçe göstererek karşı çıkmıştır.³³ Muâviye, Ziyâd'a mektubunda bunu hatırlatmış ve bunu hatırlatırken “eğer o günlerde Ebû Süfyan'ın oğlu olduğunu bilseydin böyle yapmazdın” şeklinde bir ifade de kullanmıştır.³⁴ Ona göre Ziyâd kendini mevâlî olarak aşağı bir konumda görüyor ve Ebû Süfyan'ın oğlu olduğunu bilmiyordu. Bu sebeple Muâviye ona “Sen bunu mevâlîye bağlılığın yüzünden yaptın ve o günlerde Ubeyd'in oğlu olduğunu sanıyordun” demiştir.³⁵ Buradan Muâviye'nin Ziyâd'a Arap soyundan geldiğini bilmesi durumunda Arap milliyetçiliği politikasının önünde durmayacağını ima ettiği çıkarımını yapmak mümkündür. Rivayette ayrıca Ali evladı ile mevâlî arasındaki sempati ve karşılıklı korumaya işaret edildiği gibi ileride de çeşitli konularla bağlantılı olarak bu ilişkiye değinilmiştir.

Crone, erken dönem -özellikle de ilk iki Raşid halifenin- hilâfet uygulamalarının Arap merkezli bir anlayış üzerine inşa edildiği ve bu siyasetin gayri Arap unsurlar aleyhinde şekillendiği kanaatindedir. Mektupta yer alan bir ifadeyi de bu kanaat doğrultusunda değerlendirmiştir. “Ebû Bekir ve Ömer gayri Arapları öldürmeyi başaramamışlar ancak Alioğullarını hilafetten uzak tutmayı başaramışlardır. Hatta onlar olmasaydı tüm ırk Haşimoğullarının mevâlîsi olurdu” şeklinde tercüme ettiği bu ifade Crone'a göre oldukça dikkat çekicidir.³⁶ Bu ifadelerle yansıyan söylem, halifelerin gayri Araplara karşı düşmanlık besledikleri izlenimini uyandırabilecek bir şekilde kurgulanmış görünmektedir. Ayrıca, Haşimoğullarının hilâfete gelmesi durumunda tüm toplumun onların mevâlîsi konumuna düşeceği iddiası, Arap olmayan unsurlar kadar Arapların da bu aileye tabi kılınacağı varsayımını içermektedir.

Yine mektupta ifade edildiğine göre ilk iki halife (iddiaya göre bunu istedikleri halde) mevâlîyi öldürmemişler ancak onlara yakın görünen Alioğullarını hilafetten uzak tutmuşlardır. Böylece Arap olsun gayri Arap olsun kimse iktidarı ele alması muhtemel olan aileye, yani Haşimoğullarına bağlanmamış, onlara tabi olmamıştır. Açıkça ifade edilmelidir ki, birçok çalışmada ortaya koyduğu üzere, Crone mevâlîyi köleye benzer bir statüde görmektedir. Bu görüşüne uyumlu şekilde Crone, söz konusu ifadenin özellikle ilk kısmına yoğunlaşmış; ikinci kısmını gerektiği kadar değerlendirmemiştir. Mektubu uyduran kişinin Haşimoğullarına müsbet yaklaşımı göz önüne alındığında onun “Haşimoğullarının mevâlîsi” olmayı olumsuz bir anlamda kullanması muhtemel değildir. Crone'un değerlendirmesindeki en dikkat çekici noktalar, Hz. Ömer'i “baş Arap” olarak göstermesi, İslam toplumunda Arapçılığı öne çıkarması ve hatta Allah'ın bile peygamber ile dünyayı fethetmesine izin verdiği kişileri Araplardan seçmek suretiyle Arapları önceliğini ifade etmesidir.³⁷

Crone'un mektup bağlamında değerlendirmeye tabi tuttuğu bir diğer rivayet Hz. Osman dönemiyle ilişkilendirilmiştir. Rivayete göre Ziyâd b. Ebîh, Hz. Ali'nin geleceğe dair bildirdiği bir haberi işitmiştir. Bu haberde, Horasan'dan siyah sancaklar taşıyan bir grubun çıkacağı, bunların gayri Arap Müslümanlar olacağı, Emevî iktidarını sona erdirecekleri ve hanedanın tüm üyelerini öldürecekleri öne sürülmektedir. Crone, bu rivayeti incelerken, metinde “mevlâ” teriminin

³³ Crone, “Mawâlî and the Prophet's Family”, 168.

³⁴ Hilali, *Ehl-i Beyt'in Sırları*, 178.

³⁵ Crone, “Mawâlî and the Prophet's Family”, 174; Hilali, *Ehl-i Beyt'in Sırları*, 179.

³⁶ Crone, “Mawâlî and the Prophet's Family”, 169 ve 176.

³⁷ Crone, “Mawâlî and the Prophet's Family”, 180-181.

yalnızca bireysel ve dar bir anlamda kullanıldığını; buna karşılık, daha genel bir ifadeyle Arap olmayan Müslümanları tanımlamak üzere “el-acem” teriminin tercih edildiğini vurgular. Ona göre bu tercihin arkasında, “mevâlî” teriminin dönemin söyleminde aşağılayıcı veya itibarsız bir statüyü çağrıştırması yatıyor olabilir.³⁸ Bu hususla bağlantılı olarak, Crone, mektubun tarihlendirilmesi meselesine de özel bir önem atfetmektedir. Crone mektubun Abbâsî ihtilâlinde sonra Horasan’dan gelen siyah sancaklıların yaptığı katliamın bilinci ile üretilmiş olduğunu söylemiştir.³⁹ Başka bir ifade ile, Abbâsîler öncülüğünde Emevî Araplarına karşı yürütülen isyan ve ailenin katliamı, onların mevâlîye karşı sözde yıkıcı politikası üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Mektupta yalnızca Emevî iktidarı değil, aynı zamanda erken dönem halifeleri üzerinden de Arap merkezli bir siyaset eleştirilmektedir. Bu çerçevede gayri Araplara yönelik düşmanlığın Hz. Ömer’e; buna karşılık, gayri Araplara yönelik bir tür sempati ve kapsayıcılığın ise Hz. Ali’ye atfedildiği görülmektedir. Yine başka bir yerde mektubun yazarının Hâşimî Şiilikten (yani Abbâsîleri de içine alacak şekilde Hâşimoğullarına atfedilen üstünlük ve meşruiyet) Ali taraftarı bir Şiiliğe yöneldiğini, bunun da dönemin politikalarının etkisi ile olmuş olabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla mektubun 762’den önce yazıldığı, en azından 780 yılından sonra uydurulmuş olamayacağı görüşünde olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰

Emevîlerin Arap milliyetçiliği konusundaki yorumlarına devam ederken Crone, Emevîlerin ayrımcı politikalara önderlik ettikleri için değil, yerli mühtedilere karşı ayrımcılığın hayatın bir gerçeği olduğu bir fetih toplumuna başkanlık ettikleri için Arapların baş kahramanları olarak gösterildiği görüşündedir. Başka bir ifade ile Emevîler döneminde fetihlerle genişleyen İslam topraklarında gayri Araplar tabii bir ayrımcılığa maruz kalmışlardı. Emevîler de bu ayrımcılığı kırarak bir politika geliştirmemişlerdi. Ayrıca, kendisine bir hak vermeksizin mevâlînin mülkü için yasal hak talebinde bulunan velâ bağının tek taraflı işletilmesinden Muâviye’nin sorumlu olabileceğini, ancak bunu haksız bulan hiçbir Arabın da kayıtlara geçmediğini ifade eder. Süleyman tarafından ileri sürülen hükümlerin, gerçek hükümler gibi görünmediği görüşündedir. Örneğin Arapların, kızlarını Arap olmayanlarla evlendirmek konusunda gerçekten isteksiz olduğunu ve I. Ömer ile II. Ömer’in de bu düşüncede olduğunun söylendiğini ifade eder. Ancak bu iki halife hakkındaki kayıtları doğru bulmaz ve herhangi bir halifenin bu konuda kanun koymayı üstlendiğinin açık olmadığını da sözlerine ekler. Crone’a göre bu tür evlilikleri kabul edip etmemek evlilik vasilerine kalmıştır. Benzer şekilde, mevâlînin idarî ya da yetkili makamlara atanmasına ilişkin açık bir hukukî düzenlemeye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, Emevîler ve onların tayin ettiği valiler, her ne kadar sonradan bu tercihlerinden pişmanlık duymuş olsalar da, mevâlîyi çeşitli görevlere istihdam etme konusunda toplumun genel eğilimlerinden daha istekli davranmışlardır. Ancak bu atamalar, özellikle gayri Arap yetkililerin görev yaptığı bölgelerde, yerel Arap nüfusun yoğun tepkisi ve kimi zaman taciziyle karşılaşmıştır.⁴¹ Tüm bu değerlendirmelerden anlaşılması gereken, mevâlîye yapılan ayrımcılık konusunda Crone’un yalnızca idarecileri değil, bilhassa Arap toplumunu sorumlu tuttuğudur.

³⁸ Crone, “Mawālî and the Prophet’s Family”, 169.

³⁹ Crone, “Mawālî and the Prophet’s Family”, 177.

⁴⁰ Crone, “Mawālî and the Prophet’s Family”, 179.

⁴¹ Crone, “Mawālî and the Prophet’s Family”, 182.

Mevâlî ile Abbâsî ihtilâli arasındaki ilişkiye gelince Crone, öncelikle Hz. Ali tarafından söylendiği iddia edilen öngörüyü ele alır. Ziyâd'ın Hz. Ali'nin ağzından duyduğu rivayet edilen ve yukarıda değinilen bu habere göre gün gelecek ve gayri Araplar tıpkı Arapların onlara yaptığı gibi Arapları yenecekler ve bu gayri Arap kitle de Horasan'dan gelecektir.⁴² Öne çıkardığı bir diğer husus, eğer Ziyâd'ın müdahalesi olmasaydı, Hz. Ömer'in mevâliden bir kimsenin boyu beş karışa ulaşır ulaşmaz onu öldüreceğidir.⁴³ Crone bu ifade ile İmam İbrahim'in Abbâsî ihtilâlinin hazırlık sürecinde Ebû Müslim'e yazıldığı iddia edilen "Horasan'da Arapça konuşan kimseyi bırakma" telkinini içeren mektup arasında kıyaslamalarda bulunmuştur.⁴⁴ Bu mektuba göre İmam İbrahim, Ebû Müslim'e kimden şüpheleniyorsa öldürmesini, Arapça konuşan kimse kalmaması pahasına güvenmediği kim varsa boyu beş karışa ulaşınca öldürmesini söyler.⁴⁵ Crone, burada kastedilen Arapların, Yemenîler olmadığını altını çizirken, Abbâsî ihtilâlinde Yemenî Araplardan ve mevâliden destek alınmasını "idareciler tarafından Mudariler Yemenilerle değiştirilmiş ve gözde olmuşlardır, boyu beş karışa ulaşınca öldürülecekler de mevâlî yerine Araplar olmuştur" şeklinde yorumlamıştır.⁴⁶ Crone, Abbâsî hareketinde mevâlînin rolünü gösteren ve bu rivayete benzeyen farklı rivayetler de olduğunu söylemiş ancak üzerinde durulması gereken asıl noktanın, ihtilâli yürüten kitlenin Araplar olduğu yönündeki görüşün aksine mevâlî unsuru olduğunu hatırlatmıştır. Demek ki, daha önceden değinilen "Ebûbekir ve Ömer olmasaydı tüm ırk Haşimoğullarının mevâlîsi olurdu" ifadesi Haşimoğullarının mevlâsı olmak; onların tahakkümü altında bulunarak toplumda yer bulmak olarak anlaşılmıştır.

Crone, Süleym tarafından uydurduğu düşünülen bu mektubun Abbâsî rejiminin kanlı tabiatını örtbas etmek üzere benzer uygulamaların daha önce Emevîler tarafından da gerçekleştirildiğini ima etmek üzere ortaya atıldığı görüşündedir.⁴⁷ Bu mektup üzerinden mevâlînin genel konumu hakkında bazı detaylara yer vermiştir. Fakat mevâlînin Emevîler döneminde kötü muamele gördüğünün ve hatta haklarında öldürülme emrinin verildiğinin ispatının güç olduğu; bu tür haberlerin onların Abbâsî ihtilâlindeki rolleri ve Şiîlerle yakınlaşmaları sebebiyle uydurulmuş olabileceği görüşündedir. Değerlendirmelerinde çoğunlukla mevâlî unsuru Arap-gayri Arap mücadelesi bakımından ele aldığı görülmektedir. Ona göre özellikle ilk iki halife ile Emevîler döneminde gayri Araplara karşı menfi bir tutum sergilenmesine karşın Abbâsî ihtilâli ile birlikte bu tutumun müspetleştiği belirtilmiştir. Fakat bu menfiliğin mektupta belirtilen ölçüde olmasının muhtemel olmadığını da ifade etmiştir. İslam kaynaklarında cahiliye döneminden devralınan Arapçılığın yıkılmaya çalışıldığına dair birçok

⁴² Crone, "Mawâlî and the Prophet's Family", 186–187. Burada Crone daha önceden üzerinde çalıştığı bir konu olan tahta silahları hatırlatarak bu kitlenin, sembolik bir önemi de olan tahta silahlarla ortaya çıktığını söylemiştir.

⁴³ Crone, "Mawâlî and the Prophet's Family", 180.

⁴⁴ Crone, "Mawâlî and the Prophet's Family", 192.

⁴⁵ Crone, "Mawâlî and the Prophet's Family", 187. Burada, Taberî, Ezdi ve İbn Esir'in eserlerini referans verir, Elad Amikam'ın "Ethnic Composition" adlı çalışmasına işaret eder ve beş karış sözünün bu rivayette de yer aldığını hatırlattığı için kendisine teşekkür eder. Elad, Amikam. "The ethnic composition of the 'Abbasid revolution: a revaluation of some recent research" *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 24 (2000): 246-326.

⁴⁶ Crone, "Mawâlî and the Prophet's Family", 188.

⁴⁷ Crone, "Mawâlî and the Prophet's Family", 192.

rivayet bulunmaktadır.⁴⁸ Ancak Crone, bu rivayetleri kabul etmediği için yine mevâlîye kötü muamele yapıldığını gösteren az sayıdaki rivayeti kendi teorisine yarayacak ölçüde kullanmıştır. Mektubun sahte olduğunu açıkça ifade etmesine rağmen, metin üzerinden geliştirdiği yorumlarda İslam toplumuna ve kaynaklarına yönelik olumsuz tutumunu da satır aralarında sürdürmüştür. Zira Crone'un, Kur'an da dâhil olmak üzere erken dönem İslam kaynaklarının tarihsel güvenilirliğini sorgulayan yaklaşımı dikkate alındığında, Şii bir müellife ait ve uydurma olduğu kabul edilen bir rivayeti kullanması tartışmalı yönler içermektedir. Bununla birlikte, bu tercih, onun teorisini desteklemek amacıyla kaynak seçiminde seçici davrandığını gösteren bir örnek olarak değerlendirilebilir.

3. Crone'un İslam Kaynaklarına Bakışı ve Metodu Üzerine

Crone'un Arap milliyetçiliği üzerine ortaya koyduğu bakış açısını daha iyi anlamak ve onun metodunu irdelemek için mevâlî konusundaki görüşlerine ve bu görüşleri sebebiyle hakkında yazılan kritiklere de değinmek gerekmektedir. İslam toplumunda gayri Arap unsur olarak nitelenen mevâlîyi ve Arap toplumundaki mevlâ sistemini araştırmak üzere kaynaklara yönelen Crone, revizyonist duruşundan beklenildiği şekilde İslam tarihi kaynaklarına şüphe ile yaklaşmıştır. Mevâlînin hür kişi olmadığını ve hiçbir dönemde Araplarla eş tutulmadığını kanıtlamak için İslam tarihi kaynaklarının güvenilir olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Çünkü Kur'an ve Sünnet, birçok şekilde açıkça bir ırkın başka bir ırka üstün olamayacağını ifade etmektedir. Bu doğrultuda, Crone, Siyer literatüründe mevâliden hür kişi olarak bahsedildiğini ancak bu materyali güvenilir kabul etmek için ikna edici bir sebep olmadığını söyler.⁴⁹ Mevâlî kelimesinin Kur'an'da geçtiği yerlerden⁵⁰ biri olan Ahzab Suresi 5. ayeti de kendince yorumlamaya çalışır. Ancak Crone, söz konusu ayette "mevâlî" kavramının ne tür bir anlam çerçevesinde kullanıldığını analiz etmek yerine, ayetin nüzul sebebi olan Hz. Zeyneb ile Hz. Peygamber'in evliliğini merkeze alarak, Hz. Peygamber'e yönelik eleştirel tutumunu sürdürür. Onun bu konudaki ifadesi "Dört kadından fazla evlenirken mazur görülen, Mekke'yi fethederken mazur görülen peygamber eğer Zeynep (bint Cahş) ile evlenmek istemişse bunu da neden başka bir mazerete sığınarak yapmasın" şeklindedir.⁵¹ Crone'un İslam tarihinin kaynaklarına yönelik yaklaşımı, sözlü aktarıma dayalı rivayet geleneğini güvenilirmez bulan oryantalist perspektifle

⁴⁸ İslam'ın ırkçılığa karşı tutumu konusunda Kur'an ve hadislerde yer alan pek çok emrin yanı sıra, Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi'nde dile getirdiği ifadeler de dikkat çekicidir. Bk. İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, II, çev. Mustafa Kazım Yılmaz ve Mahmut Polat. (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019): 573-587. Hz. Ebûbekir döneminden itibaren Hz. Peygamber'in ırkçılık konusundaki ikazları doğrultusunda hareket edildiği Arap olmayan Müslümanların da orduda görev almasından anlaşılmaktadır. Bk. İbn Asem Ebû Muhammed Ahmed, *el-Fütuh*, çev. Mehmet Cevher Caduk. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020): 72, 115. Ayrıca Hz. Ömer döneminde başlatılan ata ödemelerinde Arap Müslümanlardan ayırt edilmeksizin mevâlînin de dâhil edildiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Mevalî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29: 424-426.

⁴⁹ Crone, *The Mawālî*, 185.

⁵⁰ "Kur'an-ı Kerim'de "akraba" (Meryem 19/5), "dostlar" (el-Ahzâb 33/5) ve "mirasçılar" (en-Nisâ 4/33) mânasında üç âyette zikredilir. Mevlâ kelimesi de çoğu Allah hakkında olmak üzere "sahip, yardımcı, koruyucu, dost, efendi" anlamlarında on sekiz yerde geçmektedir." Ayrıntılı bilgi için bk. Yiğit, "Mevalî", 424-426.

⁵¹ Crone, *The Mawālî*, 185-186.

büyük ölçüde örtüşmektedir. Ona göre, insan hafızasının doğası gereği sözlü rivayetler zamanla bozulmaya ve yanlış aktarılmaya açıktır. Bu nedenle, Crone, yazılı tarih geleneğinin ancak Abbâsiler döneminin ilk evrelerinde kurumsallaşmaya başladığını savunur ve bu gerekçeyle erken dönem İslam tarihine ilişkin rivayetlerin güvenilirliğini ciddi biçimde sorgular.⁵²

Crone'un çalışmasında İslam kaynakları yerine gayrimüslim kaynaklara öncelik vermesi, Ulrike Mitter'in eleştirisinin çıkış noktasını oluşturur. Mitter, öncelikle doğru metotla iyi ayıklandığında İslami kaynakların güvenilir olabileceğini söyler ve isnad-metin analizi gibi metotlarla konu hakkındaki hadisler üzerine çalışır. Ulaştığı sonuç ise Crone'un Emevî döneminde uyarlandığını iddia ettiği sistemin aslında İslamiyet'in ilk yıllarından beri zaten uygulanıyor olduğudur.⁵³ Velâ bağları arasında da ayrıma gitmenin ve Emevîler döneminde Roma sisteminden veya Yahudi kurumlarından uyarlanan bağın velâ türlerinden biri olduğunun, tüm çeşitleri kapsamayacağını belirtmesi önemlidir. Mitter'e göre Crone bu noktayı yeterince açıklayamamıştır.

Crone'un velâ kurumunu homojen bir yapı olarak ele aldığı ve farklı türleri kapsayan bir yapıyı İslam öncesinde veya İslamiyet'in ilk dönemlerinde aradığı açıktır. Ayrıca hukuki bağlamda kullanılan, yalnızca sözleşmeyi talep eden ve sözleşmeyi kabul eden tarafı tanımlamak için kullanılan *el-mevle'l-esfel* ile *el-mevle'l-a'lâ* kavramlarını tüm velâ türlerinde kullanılıyormuş gibi alt-üst ilişkisi anlamında yorumlamaktadır. Wael Hallaq, Crone'un velânın iki ayrı türünü incelerken kaynakları yanlış okuduğunu ve dolayısıyla yanlış anladığını ifade etmiştir.⁵⁴ Hallaq'a göre Crone'un yaklaşımındaki temel sorun, tarihsel verilerin hipotezi şekillendirmesi gerekirken, hipotezin verileri biçimlendirmesidir.⁵⁵ Daha açık bir ifade ile Hallaq'a göre Crone bir iddia ortaya atmış, bunu desteklemek için de kaynaklardaki verileri keyfi bir biçimde seçip kullanmıştır.

Crone'un velâ hakkındaki teorilerini incelerken iki önemli sorunun okurun aklına gelmesi muhtemeldir. Bunlardan ilki Crone'un iddia ettiği ödünç almanın tam tersi yönde de olabileceği, yani başka toplumlarda mevcut olan kurumların İslamiyet'teki velâ bağından alınmış olabileceğidir. Bu konuda Badr Gamal'ın getirdiği eleştiri dikkat çekmektedir. Ona göre Crone İslamiyet'teki velâ bağının Roma veya Yahudi sistemlerinden ödünç alındığını iddia ediyorsa, bu topluluklardaki velâ sistemine benzeyen toplumsal bağların İslamiyet'ten alınmış olabileceği de pekâlâ iddia edilebilir. Ayrıca, Crone'un kendisinin bile ortaya attığı teorinin kanıtlanmamış bir teori olduğunu itiraf ettiğinin altını çizir.⁵⁶ İkincisi, İslam öncesi velâ ve benzeri ilişkiler ile İslamiyet'teki bağ türlerini karşılaştırırken ulaştığı sonuçlardan biri olarak, İslami velâ bağının bireysel, İslam öncesi bağın ise gruplar arasında olduğuna işaret etmesi ile ilgilidir. Acaba İslamiyet'le birlikte bu bağlar bireyselleşmiş midir? Başka bir ifade ile, Crone'un da işaret etmeye

⁵² Patricia Crone, *Slaves on Horses : The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 3.

⁵³ Ulrike Mitter, "The Origin and Development of the Islamic Patronate", *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernards - John Nawas (Leiden: Brill, 2005), 79.

⁵⁴ Wael B. Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law", *Journal of the American Oriental Society*, 110/1 (January 1990): 84.

⁵⁵ Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence", 83.

⁵⁶ M. Badr Gamal, "Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate by Patricia Crone", *The Middle East Journal*, 42/1 (1988): 134; Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law*, 99.

çalıştığı gibi, daha çok efendi-köle ilişkisine mi evrilmiştir? Bu sebeple İslam öncesi ile İslamiyet sonrası türlere aynı ismi vermek doğru olmayabilir mi? Bu tür bir farklılığa işaret eden başka yazarlar da bulunmaktadır. Örneğin Ulrich mevlâ/mevâli kullanımında zaman zaman anakronizme düşüldüğünü ve İslam öncesi Arap toplumunda mevâli kelimesinin şahıslardan ziyade topluluğu nitelemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁷ Ancak Crone'un İslam tarihine yaklaşım tarzı ve İslamiyet'e karşı saldırgan tutumu göz önüne alındığında onun "Arap toplumunda mevcut olan bu bağın İslamiyet'le birlikte kölelik gibi bir sisteme evrildiğini" söylemek niyetiyle bu görüşü ortaya attığından şüphelenilebilir.

Hallaq'a göre Crone'un velâ meselesine yaklaşımı önyargılıdır. Bu önyargı sebebiyle iddiasını desteklemek için ortaya attığı deliller zorlama ve hilelidir. Crone'un *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* adlı kitabının ciddi bir kritiğini yapan Hallaq, onun çalışmasının "yanlış yönde atılmış bir adım" olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Onun "mevâli" için kurguladığı, "suiistimal edilen ve küçümsenen" kişiler imajına uymadığı için mevlâları karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma içinde gösteren Arap şiirinden bulunabilecek kanıtları da reddettiğini ve yok saydığını ifade eder.⁵⁹ Crone, doktora tezinde önemli bir bölümde şiirlerde geçen mevlâ-mevâli gibi kelimeleri göstermek üzere çeşitli dizelere yer vermiştir. Fakat burada hemen bütün İslam öncesi şiirlerde mevâliye "akraba" şeklinde bir anlam yüklenirken, kavramın Emevî döneminde bazı şiirlerde akraba, bazı şiirlerde ise köle olarak karşımıza çıktığını ifade etmiştir.⁶⁰ Ortaya koyduğu bütün örnekler teorisini kanıtlamaya yardımcı olacak türdendir ve mevâlinin tek bir türü üzerine odaklandığı görülmektedir. Böylece Arap milliyetçiliğinin ilk dönem İslam toplumunda ne denli yerleşik ve yaygın olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Crone, İslam'ın ilk dönemindeki toplumsal ilişkileri analiz ederken Medine'deki Müslüman-Yahudi ilişkilerini de ele almış ve *velâ* kurumunu bu bağlamda da değerlendirmiştir. Ulaştığı sonuç Müslümanlar hakkındaki genel görüşüne yakındır. Ona göre Yahudi toplulukları bazen Arap korumasından ve dolayısıyla mevâli statüsünden kaçınabilecek kadar güçlüdür ancak çoğunlukla Araplara tabi olmak zorunda kalmışlardır.⁶¹ Lecker bu yorumu eleştiriye tabi tutmuş ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) eserinde verdiği mübalağalı ve gerçek dışı iddiaların kullanılmasının doğru olmadığını söylemiş, bu tür rivayetlerin modern araştırmacılar tarafından "sorgusuz sualsiz" alınması konusundaki hataya Crone'un metodunu örnek göstermiştir.⁶² Oysa bu rivayetlerin tarafsız bir tarihçiden gelmediği dikkate alınmalıdır.

Crone, Abbâsî döneminden itibaren gayri Arap unsurun giderek yükselişe geçmesini de yorumlamıştır. Mevâlinin, mahkeme, posta hizmeti, kurye ve casusluk sistemi, hapishaneler ve benzerleriyle ilişkili işlerde, özel ve yarı-özel işlevlerle hane halkından olarak, ezici bir çoğunlukla birçok yerde istihdam edildiğini ve bunların pek çoğunun, Mansur yönetimindeki bürokratların, valilerin ve generallerin daha az geleneksel rollerde bulunduğunu ifade etmiştir. Mevâlinin

⁵⁷ Brian Ulrich, *Arabs in the Early Islamic Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019), 43.

⁵⁸ Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence", 91.

⁵⁹ Hallaq, "The Use and Abuse of Evidence", 86.

⁶⁰ Crone, *The Mawālī*, 166.

⁶¹ Crone, "Mawālī".

⁶² Michael Lecker, "The Jewish Tribes in Arabia", *Patronage and Patronage in Early and Classical Islam*, ed. Monique Bernards - John Nawas (Leiden: Brill, 2005), 52.

Abbâsî dönemiyle birlikte giderek artan bu etkinliğini Roma ile karşılaştırmış ve “Augustus’un maliyesinde azat edilenler de bulunmaktaydı fakat Romalılar işlerini asla kölelerine teslim etmediler” şeklinde bir yorum yapmıştır. Burada dikkat çekici olanın, azat edilmiş kişilerin istihdamı değil, bir yüzyıl içinde kontrolü ele geçirmeleri olduğunu söylemektedir.⁶³ Başka bir ifade ile Crone, İslam toplumunda köle olarak var olan sınıfın hızlı yükselişini ilgi çekici bulmuş ve temelini mevâlî sistemine dayandırdığı memlûk sınıfındakilerin idareyi nasıl ele aldığını anlamaya çalışmıştır. Kitabına verdiği *Slaves on Horses* (Atlar Üzerinde Köleler) başlığı tüm bu görüşlerinin özet bir ifadesinden başka bir şey değildir. Ona göre Araplar, güçlü bir etnik milliyetçilik duygusuyla hareket ederek Arap olmayanları topluma ancak ikinci sınıf, köle benzeri bir statüde kabul etmişlerdir. Zamanla askeri ve idari becerileri gelişen bu “köleleştirilmiş” gruplar, siyasi etkinlik kazanarak nihayetinde Araplara karşı üstünlük sağlamış ve iktidarı ele geçirmişlerdir. Söz konusu dönemdeki bu güç değişimi Abbâsî ihtilâli ile neticelenmiş ve bu değişim İslam dünyasındaki etnik-siyasi dengeleri yeniden şekillendirmiştir.

Sonuç

İslam Tarihi araştırmalarıyla Batı’da önemli bir yer edinen Crone’un, İslam toplumuyla ilgili çoğu meseleyi ana akım oryantalistlerden farklı olarak revizyonist bir yaklaşımla ele aldığı görülmektedir. İslamiyet’in, başta Yahudilik olmak üzere başka dinlerden esinlenerek uydurulan bir din olduğunu düşündüğünden, klasik İslam kaynaklarına şüpheyile yaklaşmış ve bu kaynakların vahiy temelli bir dini yansıtmaktan ziyade, telif edildikleri dönemi anlamak için kullanılabileceğini ifade etmiştir. Doktora tezini ve alandaki pek çok önemli çalışmasını mevâlî üzerine yapan Crone, erken dönem İslam toplumunda mevâlînin sosyal konumunu ve siyasi gelişmelerdeki rolünü anlamak amacıyla ulaşabildiği kaynakları incelemiştir. Araştırmaları neticesinde ilk dönem İslam toplumunda Arap milliyetçiliğinin de etkisi ile mevâlînin dışlandığı ve eşitsizliğe maruz kaldığı sonucuna ulaşmıştır. Abbâsî ihtilâlinde mevâlînin belirleyici bir rol oynadığını savunan Crone, bu kanaatini de mevâlînin maruz kaldığı bu yapısal dışlanmışlık ve sosyal eşitsizlikle temellendirmektedir.

Bu makalede Crone’un Batı’da İslam tarihi çalışmalarına etkisi konu edinilmiştir. Bu sebeple onun mevâlîyi inceleyen ilk akademik çalışmalarından başlayarak son makalelerine kadar birçok çalışması üzerinden akademik hayatı, eserleri ve görüşleri incelenmiştir. İslam tarihinde Arap milliyetçiliğini ele alan çalışması ise metodolojisi anlamak açısından tahlil edilmiştir. Muâviye’nin Ziyâd b. Ebîh’e yazdığı iddia edilen bir mektubun analizine odaklanan bu çalışma, önceki çalışmalarında takındığı metodolojik yaklaşımını yeniden ortaya koyma çabası olarak okunabilir; ancak bunu sistematik bir anlatım yerine oldukça karmaşık ve yer yer anlaşılması güç bir üslupla gerçekleştirmesi, kendisini eleştiriye açık hale getirmektedir. Crone, incelediği mektubun sahte olduğunu ileri sürmekle birlikte, aynı mektupta yer alan ve Arap milliyetçiliğini çağrıştıran bazı tutumları özellikle ilk iki halife dönemiyle ilişkilendiren bir yaklaşım sergilemiştir. Bu çelişkili tavır, Crone’un İslam tarihine ilişkin kaynakları kendi teorik varsayımlarını destekleyecek şekilde seçici biçimde kullandığını gösteren örneklerden biri olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak,

⁶³ Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, 68.

gerek bu çalışmada ortaya koyduğu tutarsızlıklar gerekse İslam tarihi üzerine geliştirdiği radikal tezler yalnızca Müslüman tarihçilerden değil, birçok oryantalist meslektaşından da ciddi eleştiriler almıştır. Buna rağmen, yayınladığı çalışmaların geniş kapsamı, yürüttüğü önemli akademik görevler ve aldığı atıflar, akademik camiada kendisinden sıkça söz edilmesini sağlamıştır. Fakat İslam tarihi kaynaklarını büyük ölçüde reddetmesi, metodolojik tutarsızlıkları ve objektiflikten uzak yaklaşımı sebebiyle Crone'un çalışmaları yoğun eleştirilere konu edilmeye devam edecek gözükmektedir.

Kaynakça

- Asem, İbn, Ebû Muhammed Ahmed. *el-Fütuh*. çev. Mehmet Cevher Caduk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Bernards, Monique - John Nawas (ed.). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden: Brill, 2005.
- Bolay, Süleyman Hayri. "İsmail Fenni Ertuğrul". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 23:98-100.
- Bonner, Michael. "The Legacy and Influence of Patricia Crone (1945–2015)". *Der Islam* 93/2 (20 January 2016): 349-369.
- Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Crone, Patricia. *From Arabian Tribes to Islamic Empire: Army, State and Society in the Near East c.600-850*. Aldershot: Routledge, 2008.
- Crone, Patricia. "Mawālī and the Prophet's Family: An Early Shī'ite View". *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Ed. Monique Bernards - John Nawas. Leiden: Brill, 2005, 167–194.
- Crone, Patricia. "Mawlā". *Encyclopaedia of Islam* (Second Edition) Ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, Leiden: E. J. Brill, 1991, 874-882. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mawla-COM_0714
- Crone, Patricia. *Medieval Islamic political thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Crone, Patricia. *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Crone, Patricia. *Pre-Industrial Societies: Anatomy Of The Pre-Modern World*. Oneworld Publications, 2015.
- Crone, Patricia. 'Serjeant and Meccan Trade'. *Arabica* 39/2 (1992), 216–240.
- Crone, Patricia. *Slaves on Horses : The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Crone, Patricia. *The Mawālī in the Umayyad Period*. Londra: University of London, SOAS, Doktora Tezi, 1973.
- Crone, Patricia. *The Nativist Prophets Of Early Islamic Iran: Rural Revolt And Local Zoroastrianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Crone, Patricia. "The Significance of Wooden Weapons in Al-Mukhtar's Revolt and the 'Abbāsīd Revolution". *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*. (2000): 174-187.
- Crone, Patricia. 'Were the Qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?' *Islam - Zeitschrift Fur Geschichte Und Kultur Des Islamischen Orients* 71/1 (1994): 1-57.
- Crone, Patricia, *Collected studies in three volumes*. Ed. Hanna Siurua. Leiden: Brill, 2016.
- Crone, Patricia, Martin Hinds. *God's Caliph: Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Crone, Patricia & Martin Hinds. "Halifetullah" Çev. Mehmet Azimli & Ali Akay, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/2 (2007): 167-188.

- Crone, Patricia, Michael Cook. *Hagarism: The making of the Islamic world*. Cambridge: CUP Archive, 1977.
- Çolak, Yaşar. *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook - Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2007.
- Çolak, Yaşar. "İslâm Tarihi Çalışmalarının Batı'daki Tarihsel Gelişimi Üzerine" *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 89-124.
- Dalkılıç, Hatice Nur. "Vefâyat/Patricia CRONE (28 Mart 1945-11 Temmuz 2015)". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/1 (2016): 175-179.
- Demircan, Adnan. *İslam Tarihi'nin İlk Döneminde Arap-Mevali İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Elad, Amikam. "The ethnic composition of the 'Abbasid revolution: a revaluation of some recent research" *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 24 (2000): 246-326.
- Gamal, M. Badr. 'Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate by Patricia Crone'. *The Middle East Journal* 42/1 (1988): 133-134.
- Hallaq, Wael B. "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influences on Early Islamic Law". *Journal of the American Oriental Society* 110/1 (January 1990): 79-91.
- Hilali, Kays Oğlu Süleym. *Ehl-i Beyt'in Sırları*, çev. Kemal Küntaş. İstanbul: Kalender Yayınevi, 2014.
- İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakât*, II, çev. Mustafa Kazım Yılmaz ve Mahmut Polat. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Mustafa Asım Köksal". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002, 36: 235-236.
- Lecker, Michael. "The Jewis Tribes in Arabia". *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Ed. Monique Bernards - John Nawas. Leiden: Brill, 2005, 50-69.
- Manheimer, Eric I. "Hagarism: The Making of the Islamic World". *The American Historical Review* 83/1 (1978): 240-241.
- Meriç, Cemil. *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim, 2013.
- Mitter, Ulrike. "The Origin and Development of the Islamic Patronate". *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Ed. Monique Bernards - John Nawas. Leiden: Brill, 2005, 70-133.
- Özdemir, Öznur & Saim Yılmaz. "Revizyonist Tarihçi Patricia Crone'un Mevâli Anlayışı". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/1 (2021): 357-385.
- Özen, Şükrü. "Velâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 43/11-15.
- Pipes, Daniel. "Slaves on Horses : The Evolution of the Islamic Polity by Patricia Crone Review". *Journal of Near Eastern Studies* 45/2 (1986): 165-167.
- Robinson, Chase F. "Crone and the End of Orientalism". *Islamic Cultures, Islamic Contexts*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2014, 597-620.
- Schick, Robert. "Patricia Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam". *Speculum* 66/1 (1991): 137-139.
- Serjeant, R. B. "Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics". *Journal of the American Oriental Society* 110/3 (July 1990): 472-486.
- Steenbrink, Karel. "New Orientalist Suggestions on the Origins of Islam", *The Journal of Rotterdam Islamic and Social Sciences* 1/1 (2010): 1-10.
- Ulrich, Brian. *Arabs in the Early Islamic Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.
- Uzun, Nihat. "İslâm'ın Menşei Hakkında Yeni Oryantalist İddialar" *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 213-228.
- Yiğit, İsmail. 'Mevali'. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2004, 29/424-426.

Özet

Batı'da İslam tarihi üzerine çalışanlar genellikle İslam tarihçisi olarak anılmakla birlikte, Müslüman olmayan ve İslam tarihini araştırma konusu olarak seçenler "oryantalist İslam tarihçileri" veya kısaca "oryantalist/müsteşrik" olarak tanımlanmaktadır. Bu tarihçiler tarafından geniş biçimde incelenen alanlardan biri de İslam'ın ortaya çıkışı ve yayılışı dönemindeki politikalar olmuştur. Ancak Avrupa merkezli tarih yazımı sebebiyle bulgular çoğunlukla oryantalist bir perspektiften süzülerek aktarılmıştır. Revizyonist fikirleriyle tanınan Patricia Crone (1945-2015), İslam toplumunda mevâli ve Arap milliyetçiliği alanında yaptığı pek çok çalışma nedeniyle batıda önde gelen bir oryantalist İslam tarihçisi olarak dikkat çekmektedir. Eserleri ve benimsediği yöntem, bu alandaki araştırmacılar arasında geniş çapta akademik tartışmalara konu olmuş; özellikle İslam kaynaklarına karşı sergilediği aşırı şüphecî tutum eleştirilmiştir. Crone'un oryantalist bakış açılarını farklı yönleriyle ele alan bazı çalışmalar mevcut olmakla birlikte, onun Batı'daki İslam araştırmalarına etkisini özellikle Arap milliyetçiliğine ilişkin görüşleri çerçevesinde inceleyen özel bir çalışma bugüne kadar yapılmamıştır. Nitekim Crone, Batılı İslam tarihçileri arasında yaygın olan ana akım yaklaşımların aksine, İslam'ı ve temel kaynaklarını kurgusal ve uydurulmuş unsurlar olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle yalnızca Müslüman İslam tarihçileri tarafından değil, Batılı meslektaşları tarafından da eleştirilerin hedefi olmuştur.

Bu makalede, Crone'un Batı'daki İslam araştırmalarına etkisi akademik kariyeri ve eserleri bağlamında ele alınacak, ayrıca Arap milliyetçiliği üzerine yaptığı bir çalışma değerlendirilerek metodolojisi ortaya konulacaktır. "Mawâli and the Prophet's Family: An Early Shī'ite View" adlı bu çalışma, Muâviye'nin Ziyâd b. Ebîh'e yazdığı iddia edilen bir mektubun çevirisi ve değerlendirmesidir. Mektupta Muâviye, Ziyâd'dan mevâliye kötü muamelede bulunmasını istemektedir. Bu telkini yaparken Muâviye'nin gayri Araplarla ilgili geçmiş dönemlerdeki politikalara yer verdiği görülmektedir. Crone da bu detayları yorumlayarak İslam toplumunda Arap milliyetçiliğinin nasıl ve hangi dönemlerde yapıldığını göstermeye çalışmıştır. Bu çalışmanın tercih edilmesinin sebebi, hem Crone'un doktora eğitimi sırasında uzmanlaştığı mevâli konusuyla ilişkili olması hem de vefatından önce yayımladığı son eserlerinden biri olmasıdır. Makalede Crone'un mektupta yer alan ifadeler üzerinden İslam toplumunda Arap milliyetçiliği sorununu nasıl değerlendirdiği tartışılacaktır. Son olarak onun İslam tarihi kaynaklarına bakış açısını ve metodunu anlamak üzere benzer çalışmalarındaki görüşleri ve başka tarihçilerin onun hakkındaki eleştirilerine yer verilecektir. Böylece Batı'da İslam tarihi hakkında dikkat çekici görüşleri ile öne çıkan bir isim, bu alanda çalışma yapanlara tanıtılarak görüşleri ve metodu kritik edilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Oryantalizm, Patricia Crone, Mevâli, Arap Milliyetçiliği.

Ölü Deniz Yazmalarının Modern Kitab-ı Mukaddes Tercümelerine Etkileri

The Effects of Dead Sea Scrolls to the Modern Bible Translations

Doç. Dr.

Halil Temiztürk

Tekirdağ Namık Kemal Ü.
İlahiyat Fakültesi
Türkiye



Araştırma Makalesi
Research Article

Geliş : 04.02.2025

Kabul : 21.05.2025

Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Abstract

The Dead Sea Scrolls were incidentally discovered by Muhammad ed-Dhib and his cousins near the Dead Sea in 1947. Unearthed from eleven caves, the manuscripts were written by the Qumran community in various languages, predominantly Hebrew, Aramaic, and Greek. Covering nearly every part of the Tanakh, the scrolls include both canonical writings and apocryphal works. The manuscripts have been dated between the 2nd century BCE and the 1st century CE. They have opened new avenues of research into the textual history and canonization process of the Tanakh. Consequently, similarities and differences among four major textual traditions -the Masoretic Text, the Septuagint, the Samaritan Pentateuch, and the Dead Sea Scrolls- have created new research trajectories in the study of religious history. One of the central concerns of this article is the extent to which the Dead Sea Scrolls, which at times diverge from the Tanakh, have influenced modern Bible translations. The textual diversity and authenticity of the scrolls have exerted a direct impact on modern translation practices. This influence is examined within the historical context of the modern English Bible translations. Major versions -such as the New American Bible, New International Version, New Revised Standard Version, New Living Translation, and Contemporary English Version- have incorporated data from the Scrolls either in footnotes or directly within the translated text. In order to demonstrate this influence with concrete evidence, three textual examples have been selected: Exodus 1:1-5, 1 Samuel 1:24, and 1 Samuel 11:1. These passages have been analyzed to identify textual variations among the Masoretic Text, the Septuagint, and the Dead Sea Scrolls. For instance, in Exodus 1:5, the number of Jacob's descendants is stated as seventy in the Masoretic Text, whereas the Scrolls and the Septuagint record the number as seventy-five. In 1 Samuel 1:24, the phrase "three bulls" in the Masoretic tradition is rendered as "a three-year-old bull" in both the scrolls and the Septuagint. In 1 Samuel 11:1, historical background information that is omitted in the Masoretic account appears in both the scrolls and in the writings of Josephus. The historical-comparative method adopted in this study not only highlights textual variations but also explores their origins and how they are reflected in modern translations. The Dead Sea Scrolls are emphasized as a primary source for the discipline of Biblical Criticism. Furthermore, it addresses how different versions of the Tanakh circulated among Jewish communities and highlights to the role of this textual diversity in shaping the sacred textual tradition. Given the limited scope of existing research on the influence of the Dead Sea Scrolls on Bible translation practices, this study aims to contribute to the fields of Biblical Criticism, modern translation studies, and broader scholarship on the Jewish and Christian scriptural traditions.

Keywords: History of Religions, Judaism, Dead Sea Scrolls, Biblical Criticism, Bible Translations.

Giriş

1947 yılının bahar aylarında Ölü Deniz'in (Lut Gölü) batı kıyısındaki Eriha sınırları içerisindeki sarp kayalıklar, uçurumlar ve mağaralardan oluşan bölgede keşfedilen yazmalar, dinler tarihi çalışmaları için önemli pencereler açmıştır. Bu keşif, MS. 70'teki Roma müdahalesine kadar bölgede yaşam sürdüğü düşünülen Kumran cemaatine ait¹ Tanah metinlerinden örnekler ortaya çıkarmıştır. Yazmaları inceleyen Kudüs'teki Amerikan Doğu Araştırmaları Merkezi'ndeki William Bronlee, John Trever, Millar Burrows ve William Foxwell Albright gibi araştırmacı ve arkeologlar paleografya testlerinden sonra yazmaların MÖ. 1. yüzyıldan daha eski olduğunu kanıtlayınca, New York Times ve Wall Street gibi gazetelerin haberleri sayesinde bu keşif tüm dünyada duyulmaya başlanmıştır.² Ancak bu heyecan bir süre sonra yerini endişe ve tartışmalara bırakmıştır. Çünkü bölgenin kazılması, yazmaların deşifre edilmesi ve yayımlanma süreçlerinde çeşitli tartışma ve anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Nitekim bölge, bedeviler ve askerî ekiplerce talan edilmeye başlanmış, öte yandan yazmaların İsrail, Ürdün ve İngiltere gibi devletler tarafından sahiplenilme çabaları ve akademik kazı ekibindeki Yahudi ve Hristiyan araştırmacılar arasındaki tartışmalar, yazmaların bir bütün halinde yayımlanma sürecini 1991 yılına kadar geciktirmiştir.³ Bu tartışma ve gecikmelere rağmen karbon testleri ve metin analizleri gibi tarihlendirme çalışmaları sonucunda yazmaların MÖ. 2. yüzyıl ile MS. 1. yüzyıl arasındaki döneme ait olduğu ortaya çıkmıştır.

Bu tarihlendirme ile yazmalar hakkındaki ilk soru cevaplanmış, sıradaki soru ise bu metinlerin Masoretik metin adı verilen otantik Tanah nüshaları ile ne oranda benzediği veya ondan farklılaştığına yönelik olmuştur. Çünkü bu sorunun cevabı Tanah'a ait daha eski bir otantik kaynak olması ihtimalini veya Septuagint ve Sâmiri nüshası gibi farklı bir versiyonun Yahudi cemaatleri arasında dolaşımda olup olmadığını ortaya çıkaracaktı. Ester ve Nehemya kitabı haricinde⁴ tüm Tanah pasajlarına ait iki yüzün üzerinde kanonik metnin yanı sıra yazmalarda

* Bu makale 1059B192300296 numaralı TÜBİTAK 2219 Doktora Sonrası araştırma kapsamında Amerika Birleşik Devletleri Houston Rice Üniversitesi'ndeki çalışmalar neticesinde yayımlanmıştır.

¹ Yazmaların Esseniler başta olmak üzere çeşitli Yahudi topluluklarına ait olabileceğine ilişkin farklı teoriler ileri sürülmüş ancak bunlar tam olarak kanıtlanamamıştır. Bu yüzden yazmaların sahipleri için Kumran cemaati ifadesi kullanılmıştır. Tartışmalar için bk. Halil Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2022), 92-116.

² Casey Deryl Elledge, *The Bible and the Dead Sea Scrolls* (Atalanta: Society of Biblical Literature, 2005), 3.(sıralı kaynaklarda noktalı virgüllerden önceki noktaları silmelisiniz); New York Times'in 25 Nisan 1948 tarihli haberinde Filistin'de aralarında Yeşaya ve Daniel kitabının da bulunduğu on parşömenin bedeviler tarafından bulunduğu aktarılmaktadır. Bk. "10 Ancient Scrolls Found in Palestine", *New York Times*, 25 Nisan 1948.(web adresi eklenmeli); 1 Haziran 1954 tarihli Wall Street'te ise MÖ. 2 yüzyıla ait dört yazmanın bulunduğu haberi yapılmıştır. Bk. "The Four Dead Sea Scrolls", *The Wall Street Journal*, erişim: 01 Haziran 1954.(web adresi eklenmeli)

³ Her ne kadar yazmaların tamamı 1991 yılında hem matbu olarak yayınlanıp hem de dijital ortama aktarılmış olsa da keşiften sonraki süreçte bazı akademik yayınlar yapılmaya başlanmıştır. Bunlar arasında en önemli akademik yayının 1955 yılından başlayarak yayınlanan ve toplamda kırk cilde ulaşmış *Discoveries in the Judean Desert* (DJD) olarak bilinen Oxford Üniversitesi'ne ait akademik dergidir. Bk. *Discoveries in the Judean Desert* (Oxford: Oxford University Press, 2002).; "Discoveries in the Judean Desert", *Oxford University Press*, erişim: 26 Mart 1998. Ayrıca yazmaların sahiplerine yönelik teorileri içeren erken dönem araştırmalardan biri Eliazer Sukenik'e aittir. E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Tel Aviv: The Magnes Press, 1955).

⁴ Tanah kanonu göz önüne aslında "Ester kitabı haricinde" ifadesi doğrudur. Çünkü Tanah'da Ezra ve Nehemya tek kitaptır, dolayısıyla yazmalarda Ezra'ya ait örnek (4QEzra) yer aldığı için yazmalarda "Ezra/Nehemya" bu listeye

Tobit, Ben Sirah ve Yeremya'nın Mektubu gibi apokrif metinlere ait örnekler de bulunmaktadır.⁵ Bu metinlerin Tanah metni ile yüzde kırk veya elli beş oranında benzerlikler içerdiği tespit edilmiştir.⁶ Böylece yukarıda ifade edilen Tanah ile ilgili iki soru da cevaplanmıştır. Yani yazmalar hem mevcut Masoretik metinden daha otantik bir nüshayı teşkil etmekte hem de Tanah metnine göre kısmî farklılıklar içermektedir. Ortaya çıkan bu iki veri Tanah metninin tarihi ve kanonizasyon süreci ile ilgili yeni çalışmalara kapı aralamıştır. Çünkü Tanah'ın Yunanca çevirisi Septuagint (Yetmişler Tercümesi) MÖ. 2. yüzyıla ait iken, İbranice nüsha MS. 9. yüzyıla ait Codex Aleppo ve 10. yüzyıla ait Codex Leningrad nüshaları idi.⁷ Yazmaların keşfiyle beraber Tanah metinlerinin tamamına yakın kısmına ait tarihlendirme yaklaşık on asır geriye gitmiştir. Bu bilgiler ışığında Masoretik metin, Septuagint, Sâmiri Tevrat'ı ve Ölü Deniz yazmaları gibi dört farklı nüshaya ait Tanah metinleri arasında ortaya çıkan benzerlik ve farklılıklar dinler tarihi çalışmaları için yeni alanlar açmıştır.

Bu çalışma alanlarından biri de elinizdeki makalede ele alındığı gibi Tanah'tan farklı içeriklere sahip yazmaların modern Kitab-ı Mukaddes tercümelerine ne ölçüde yansıdığı üzerinedir. Bu doğrultuda makalenin Kitab-ı Mukaddes Arkeolojisi⁸ (Biblical Archeology) ve Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi⁹ (Biblical Criticism) gibi çalışma alanlarına katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Özellikle metinler arası karşılaştırmaların yapıldığı, yazıcı (peşerim) metotlarının ele alındığı veya metinlerdeki sözcük dizimleriyle ilgilenen Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi disiplini için yazmalar önemli bilgiler sunmaktadır. Ayrıca yazmalar, Tanah'ın farklı metin versiyonlarıyla karşılaştırılmasına olanak verdiği için, 18. yüzyıldan sonra gelişen bu disiplinin bir parçası olan metin hipotezi veya üst eleştiri olarak adlandırılan çalışmalar için bir kaynak teşkil etmektedir.¹⁰

Bu doğrultuda yazmaların keşfi sonrasında yapılan Kitab-ı Mukaddes tercümelerinde bazı güncellemeler yapıldığı dikkat çekmektedir. Özellikle New International Version, New Revision Standart Version veya Contemporary English Version gibi bazı modern tercümelerde¹¹

dahil edilmiştir. Ancak Kitab-ı Mukaddes baz alındığında Ezra ve Nehemya ayrı kitaplar olduğundan Nehemya kitabı da Ester kitabı gibi örnek taşımayan listesine eklenmektedir. Diğer Tanah bölümlerine ait sayısal veriler için bk. Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları*, 127.

⁵ Emanuel Tov, "Scripture", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. Lawrence H. Schiffman & James Vander Kam (Oxford: Oxford University Press, 2000), 2: 832.; Timothy H. Lim, *The Dead Sea Scrolls: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 51.

⁶ Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları*, 126.

⁷ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 24.; Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 51.; Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik* (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 142-143.; Fuat Aydın, *Yahudilik-Tarih İbadet İnanç Kültür-* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2023), 32-35.

⁸ Bilal Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe* (İstanbul: MiletNihal, 2022).

⁹ Merve Yetim, *Kutsal Kitap Eleştirisi* (Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2020).; Mustafa Furkan Dinleyici, *Modern Dönem Kutsal Kitap Eleştirisinin Öncüsü Baruch Spinoza ve Eski Ahit Eleştirisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2020).; Muhammed Ali Bağır, "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014): 279-310.

¹⁰ Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005), 82.

¹¹ Kitab-ı Mukaddes tercümelerinde yazmaların kullanıldığını tespit ettiğimiz şu versiyonlar taranmıştır: New American Bible/ 4. Edisyon (1995), New International Version (1984/2011), New Revised Standard Version (1989), New Living Translation (1996), Contemporary English Version (1995).

yazmaların Masoretik metne sağladığı katkılar ya dipnotlarda gösterilmiş ya da doğrudan metne eklenmiştir. Yazmaların Masoretik metinden farklılaştığı yüzlerce pasaj bulunmaktadır ancak makalenin sınırlarını gözeterek konu hakkında üç örneklem (Çıkış 1:1-5, 1. Samuel 1:24, 1. Samuel 11:1) seçilmiştir. Çalışmada Masoretik metin ve yazmalar arasında tarihsel-mukayeseli bir yöntem izlenmiş, seçilen üç örnek üzerinden hem tarihsel arka plan incelenmiş hem de farklı tercüme arasında mukayeseler yapılarak bu bilgilerin Tanah metinlerine yansımaları tartışılmıştır. Bu doğrultuda çalışmanın, Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi, Kitab-ı Mukaddes'i tercüme faaliyetleri ile Yahudi ve Hristiyan kutsal metin geleneği üzerine yapılan çalışmalara ışık tutması hedeflenmektedir. Yazmaların Kitab-ı Mukaddes tercümelerine etkilerine yönelik doğrudan bir akademik çalışma bulunmadığından makalenin dinler tarihi alanına katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Makalede öncelikle yazmaların kısaca keşif süreci ve dinler tarihi araştırmalarına etkileri ele alınmış, ardından modern Kitab-ı Mukaddes tercümelerine yansımalarına ilişkin örnekler tartışılmıştır.

1. Yazmaların Keşif Süreci ve Dinler Tarihi Çalışmalarına Katkısı

1947 yılının bahar aylarında Lut Gölü olarak da bilinen Ölü Deniz civarında kaybettiği koyunlarını arayan Muhammed ed-Dihb, tarihin en önemli keşiflerinden birini yapmak üzereydi. Koyunlarına kavuşma umuduyla bulduğu mağaraya taş atan ancak korktuğu için oraya inemeyen Muhammed, ertesi gün yanında kuzenleri Cuma Muhammed ve Halil Musa ile mağaraya tekrar dönmüş ve en az sekiz çömlekle karşılaşmıştır.¹² Çömleklerin içerisinde kısmen tahrip olmuş bazı deri parçaları ve parşömenler bulan Muhammed ve kuzenleri, bu ilk keşifte dört yazmaya ulaşmışlardır. Ancak mağaradan kamplarına döndükleri sırada bir yazma, rüzgârda parçalanmış, kalan üç yazma bir süre antikacı Kando lakaplı Halil İskender'de kalmış, ardından Kudüs İbrani Üniversitesi profesörü Eleazar Sukenik'e satılmıştır.¹³ Daha sonraki süreçte parşömenlerden haberdar olunmasıyla bölgede çok sayıda kazı başlamış ve toplamda on bir mağara keşfedilmiştir. Bu kazıları düzenleyenler arasında o dönem Filistin bölgesini elinden bulunduran İngiliz askerî birlikleri, Yahudi ve Hristiyan araştırmacılar, arkeologlar ve hazine peşinde olan defineciler bulunmaktadır.¹⁴

Yapılan ilk kazılarda "1QIsaa" kodlu¹⁵ Yeşeya Yazması, "1QpHab" kodlu Habakkuk Yorumu ve "1QS" veya "1Q28" kodlu Cemaat Kuralı, "1QHa" kodlu Şükran İlahileri, "1QM" ve "1Q33" kodlu Savaş Kuralı, Aramice yazılan "1QapGen ar" ve "1Q20" kodlu Genesis Apokrifonu ve "1QIsab" ve "1Q8" kodlu Yeşeya versiyonu gibi bazı Tanah metinlerini de içeren birçok farklı

¹² John C. Trever, *The Dead Sea Scrolls: A Personal Account* (Michigan: Eerdmans Publishing, 1977), 190-193.

¹³ Hans Debel, "Discoveries", *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, ed. George J. Brooke & Charlotte Hempel (New York: T&T Clark, 2019), 8.

¹⁴ Keşiflerle ilgili tarihsel süreç için bk. Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları*, 22-35.

¹⁵ El yazmalarının kodları bulundukları mağara, bölge ve içerdiği bilgiye göre yapılmaktadır. Örneğin birinci mağarada bulunan yazmalar, Roma rakamı ile 'I' simgesiyle ifade edilmektedir. Devamında yer alan ifadedeki Q harfi yazmaların Kumran (Qumran) bölgesinde yer aldığını gösterirken en son kısımda yer alan harf ya da harfler ise yazmanın İbranice ya da Latince kısaltmasını simgelemektedir. Örneğin buradaki "1QIsaa" kodu, yazmanın Kumran bölgesindeki 1. mağarada bulunan Yeşaya metnine ait olduğunu göstermektedir. Bk. Halil Temiztürk, "Ölü Deniz El Yazmaları ve Tarihteki Yeri", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 2/1 (2015): 74.

yazmaya ulaşılmıştır.¹⁶ İbranice metinlerin büyük çoğunluğu 4. mağarada keşfedilmiş, daha küçük ölçekli parşömenler ise 1, 2, 3, 5, 6, 8 ve 11. mağaralarda yoğunlaşmaktadır. Tüm fragmanları sınıflandırmak için kesin ve nesnel ölçütler bulunmamaktadır. Çünkü her bir mağara içerisindeki yazma içerikleri homojen yapıda değildir, yalnızca 7. mağara bir bütün halinde Grekçe papirüsleri içermektedir. İbranice kutsal kitaplara ait örnekler barındıran 4. mağara en fazla dokümanın çıkarıldığı bölgedir, çünkü burası Kumran cemaatinin de merkez karargahına yakındır.¹⁷ Mağaranın bulunduğu bu ana merkez “Qirbet Qumran” şeklinde adlandırıldığı için Ölü Deniz yazmalarına Kumran yazmaları da denilmiştir. Ancak Kumran parşömenleri yerine bölgedeki diğer keşif bölgelerini de kapsayan Ölü Deniz yazmaları kullanımı tercih edilmektedir.

1947 yılında keşfedilen yazmalar 1990’lı yıllara kadar çeşitli sebeplerle bir bütün olarak yayımlanamamış ve bu durum yazmalar üzerindeki spekülasyonları artırmıştır.¹⁸ Birtakım tartışma ve spekülasyonlara rağmen farklı üniversitelerde ve araştırma merkezlerinde yapılan çalışmalar neticesinde yazmaların MÖ. 2. yüzyıl ile MS. 1. yüzyıl arasındaki zaman diliminde yazıldığı tespit edilmiştir.¹⁹ Yazmaların keşfi, dinler tarihi başta olmak üzere, tarih, coğrafya, sosyoloji ve uluslararası ilişkiler gibi farklı disiplinlere kaynak sağlamıştır. Nitekim keşiflerin İsrail Devleti’nin kurulduğu döneme (1948) denk gelmesi, İsrail tarafından yeni bir ulus devlet kimliği inşası için kullanılmıştır. Ayrıca asker, devlet adamı ve arkeolog kimliklerini bir arada kullanan Yigael Yadin’in (1917-1984) bu vasıflarını bedeviler veya antikacıların elinde bulunan yazmaları toplamak için kullanması keşfin askerî/politik önemini göstermektedir.²⁰ Bu doğrultuda Ölü Deniz yazmaları, İsrailoğulları’nın iki bin yıl sonra yeniden bir araya gelmelerinin bir simgesi ve yeni İsrail’in keşfinin bir sembolü olarak kabul edilmektedir.²¹

Yazmaların siyasi ve arkeolojik bir malzeme olarak kullanılması bir kenara bırakılırsa, onların Yahudilik ve Hristiyanlık tarihi açısından önemli kaynaklar olduğu açıktır. Çünkü yazmaların tarihlendiği MÖ. 2- MS. 1. yüzyıl arası dönem, Yahudilik ve Hristiyanlığın kesiştiği dilim olarak kabul edilen intertestamentel dönemi (iki ahit dönemi) kapsamakta ve önemli bir geçiş aşamasını içermektedir. Nitekim yazmalar, II. Mabad dönemi Yahudi tarihi, Kumran cemaati gibi farklı Yahudi grupları ve onlara ait farklı metin gelenekleri ve Hristiyanlığın Yahudi tarihiyle kesiştiği noktaları aydınlatması bakımından değerli bilgiler içermektedir. Yazmaların dinler tarihi açısından ikinci önemi ise Tanah adı verilen Yahudi dinî literatürünün yazılış süreci hakkındaki bilgilere ışık tutacak veriler içermesidir. Nitekim Masoretik metnin dışında İbranice yazılan

¹⁶ Elledge, *The Bible and the Dead Sea Scrolls*, 2. Yazmalar bulundukları mağara, bölge ve içerdiği bilgilere göre kodlanmaktadır. Örneğin 1. mağarada bulunan yazmalar Roma rakamı ile ‘I’ simgesiyle belirtilmekte, ‘Q’ harfi yazmaların Kumran (Qumran) bölgesinde yer aldığını gösterirken, son kısımda yer alan harfler ise yazmanın İbranice veya Latince kısaltmasını simgelemektedir. Örneğin yukarıda verilen 1QIsaa yazması 1. Mağara Kumran bölgesi Yeşaya metni iken, 1QS 1. Mağara Kumran bölgesi ve İbranice Serekhha Yahad (סֵרֶךְ־חַהּ) ibaresindeki ‘S’ (Serekh/kural) harfi esas alınmıştır. Bk. Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları*, 32.

¹⁷ Tov, “Scripture”, 832.

¹⁸ Tartışma ve yayım süreci ile ilgili bk. Michael Baigent & Richard Leigh, *Ölü Deniz Parşömenleri Gerçeği* (İstanbul: Nokta Yayınları, 2005).

¹⁹ Örneğin 1994 yılında Arizona Üniversitesi AMS laboratuvarında analiz edilen ve karbon testine tabi tutulan Habakkuk Beyanatı MÖ. 120- MS. 5 yılları arasında yazıldığı tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Geza Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazıtları*, çev. Nurfer Çelebioğlu (İstanbul: Nokta Kitap, 2005), 22.

²⁰ Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları*, 24.

²¹ Lim, *The Dead Sea Scrolls*, 9.

alternatif bir metnin ortaya çıkması yazmaları bir kez daha önemli kılmıştır.²² Böylece yazmaların içerisinde yer alan Tanah metinleri, Yahudilerin mevcut Masoretik metinden daha otantik bir kaynak bulma ümidini yeşertmiş; Doğruluk Öğretmeni ve Mesih gibi kavramlarsa Hz. İsa'ya ilişkin Yeni Ahit dışından tarihsel bir kaynak arayan Hristiyanları heyecanlandırmıştır. Yazmalar; Mesih, kurtuluş, apokaliptik zaman ve mabedin yerine bedensel ve ruhsal kurtuluşun öne çıkması gibi hususlarla ilgili Hristiyan akidelerinin kökenlerine yönelik farklı bakış açıları sunmaktadır.²³

Yazmaların sunduğu önemli katkılar sayesinde yakın dönemde yeni bir araştırma sahası ortaya çıkmıştır. Bu yeni araştırma sahası, makalenin de konusunu oluşturan modern Kitab-ı Mukaddes tercümelerinde yazmalardan alıntılar yapılmasıdır. Nitekim yazmaların keşfinden önce Kitab-ı Mukaddes'in Batı dillerine tercümesi Masoretik metin denilen Tanah, onun Yunanca tercümesi Septuagint ve Sâmiri Tevrat'ına göre yapılmaktaydı. Tanah'ın İbranice nüshasının MS. 10. yüzyıla tarihlenen Halep kodeksi, Grekçe nüshalarının ise MS. 4. yüzyıla tarihlenen Codex Vaticanus ile Codex Sinaeticus olduğu düşünüldüğünde, Ölü Deniz yazmalarının İbranice nüshadan ortalama on asır, Grekçe nüshadan ise dört-beş asır daha otantik olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁴ Dolayısıyla yazmaların keşfinden sonra yapılan birçok modern tercüme ve akademik çalışmada daha otantik bir kaynak olan yazmaların kullanıldığı görülmektedir.

2. Yazmaların Kitab-ı Mukaddes Tercümelerine Etkileri

7. yüzyıldan itibaren İnciller'in, Mezmurlar'ın ve bazı Kitab-ı Mukaddes pasajlarının kısmî İngilizce çevirileri yapılmış olsa da bir bütün olarak Kitab-ı Mukaddes'in İngilizce çevirileri Reform dönemiyle birlikte başlamıştır.²⁵ O döneme kadar teolojik çalışmalar veya ritüeller Latince Vulgate üzerinden yapılmış ve Kilise'nin kontrolünde devam etmiştir. Ancak Martin Luther'in Kitab-ı Mukaddes'i Almancaya çevirmesiyle başlayan süreçle İngilizce çeviri teşebbüsleri artmıştır. Bu teşebbüslerden biri 1526 yılında yayımlanan "Tyndale Bible" adlı nüshadır. Bu eser, William Tyndale'nin (öl. 1536) Grekçe ve İbranice nüshalar yanında Jerome'nin Latince eserine (Vulgate) dayanarak yaptığı Yeni Ahit'in çevirisini içermektedir. Fakat o dönemde İngilizce tercümeler Kilise tarafından yasaklandığı için Tyndale, İngiltere'den kaçmak zorunda kalmış, ve 1536 yılında ölüm cezasına çarptırılmıştır.²⁶ Bu süreçte çevirmeyi planladığı Eski Ahit bölümünü tamamlayamadığı için tercüme yarım kalmıştır. Ancak Tyndale'nin idamı, Kitab-ı

²² Yazmaların büyük bir kısmı İbranice, bir kısmı Aramice, birkaç kitap Grekçe ve Latince iken, on bir veya on dört yazma ise Paleo-İbranice/Antik İbranice denilen o dönemin konuşma dilinde yazılmıştır. Bk. Aaron Koller, "Four Dimensions of Linguistic Variations: Aramaic Dialect in and Around Qumran", *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, ed. Armin Lange v.dğr. (Boston: Brill, 2011), 200.; Holger Gzella, "Languages: Hebrew, Aramaic, Greek", *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, ed. George J. Brooke & Charlotte Hempel (New York: T&T Clark, 2019), 192.

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Joseph A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2000)., Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları*, 148-155.

²⁴ Temiztürk, *Ölü Deniz El Yazmaları*, 174.

²⁵ Bruce M. Metzger, *The Bible in Translation: Ancient and English Versions* (Michigan: Baker Academic, 2001), 55-67.; İnciller ve diğer pasajları içeren kısmî çeviri faaliyetleri için bk. John C. Greider, *The English Bible Translations and History* (Indiana: Xlibris Corporation, 2013).

²⁶ David Daniell, *William Tyndale: A Biography* (New Haven: Yale University Press, 2001), 382.

Mukaddes'in İngilizce tercümeleri adına dramatik bir etki yaratmıştır. Onun ölümünden kısa bir süre sonra Kral VIII. Henry (1491-1547) tercüme faaliyetlerine izin vermiş ve günümüze kadar otorite İngilizce Kitab-ı Mukaddes versiyonu olarak görülen King James Bible 1611 yılında tamamlanmıştır. King James Bible büyük oranda Tyndale'nin tamamlanmamış metnine ve ondan hemen sonra yapılan Miles Coverdale'nin çalışmasına dayanmaktadır.²⁷ Daha sonraki süreçte English Revised Version (1885), Revised Standard Version (1952), American Standart Version (1901), Jerusalem Bible (1966), New American Standard Bible (1971), The Bible in Living English (1972), New International Version (1978, 1984, 2011), New King James Version (1982), New Revised Standard Version (1989), Modern English Version (2014) ve Legacy Standard Bible (2021) gibi farklı İngilizce tercümeler yapılmıştır.²⁸

Ölü Deniz yazmaları ise 1950'li yıllardan itibaren başta *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD) dergisinde olmak üzere peyderpey yayımlanmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda Kitab-ı Mukaddes'in o dönemki çevirilerinde yazmalardan alıntılar yapılması gündeme gelmiştir. Nitekim ilk keşifler arasındaki 1QIsa^a, 1QIsa^b ve 1QpHab kodlu yazmalar, 1952 yılındaki Revised Standart Version'un tercüme kurulunda görev yapan ve yazmaların keşif ve yayımlanma süreçlerinde aktif rol oynayan Millar Burrows sayesinde çeviri komisyonunun gündemine getirilmiştir. Burrows, 1950 yılında aralarında 1QIsa ve 1QpHab nüshalarının olduğu bazı yazmaları ve *The Dead Sea Scrolls* (1955) ve *More Light on the Dead Sea Scrolls* (1958) gibi kitapları yayımlamıştı. Burrows, yazmalar hakkındaki bilgi birikimini kullanmış, çeviri komisyonuna yazmaların hangi noktalarda Kitab-ı Mukaddes çevirilerine yardımcı olabileceğini ve yazmalar sayesinde değişmesi gereken 13 cümleyi notlarla açıklamıştır.²⁹ Ancak daha sonra Burrows, Kitab-ı Mukaddes'in yüzyıllardır otorite olarak görülen nüsha ve tercümelerine zarar verebileceği endişesiyle bu tercüme revizyonu fikrinden vazgeçmiştir. Buna rağmen Revised Standart Version'un 1971 yılında yapılan yeni baskısında (New Revised Standart Version) onun bahsettiği tercüme eklemeleri kullanılmıştır.³⁰

Öte yandan The New American Bible 1992 yılındaki nüshasında Mezmurlar'ın İngilizce çevirisinde Kumran'da bulunan yazmalardan yararlanarak 15 cümlede değişiklikler yaptığını belirtmiş, The New International Version ise yazmalardaki bilgilerin Masoretik metinden farklılaştığı yerleri dipnotlarda göstermiştir.³¹ Sonuç olarak, Yazmaların varlığı Kitab-ı Mukaddes tercümanlarının aslında görmezden gelemeyeceği yeni bir kaynaktı. Nitekim Birleşik Kitab-ı Mukaddes Dernekleri'nin (United Bible Societies) çeviri danışmanı Harold Scanlin'e göre,

²⁷ Şükrü Erbay, *Kitâb-ı Mukaddes'in Kral James Versiyonu* (Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 32.

²⁸ Bk. William J. Chamberlin, *Catalogue of English Bible Translations: A Classified Bibliography of Versions and Editions Including Books, Parts, and Old and New Testament Apocrypha and Apocryphal Books* (New York: Bloomsbury Publishing, 1991).; Greider, *The English Bible Translations and History*.

²⁹ Harold Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament* (Wheaton: Tyndale House Pub, 1993), 28.

³⁰ *New Revised Standard Version Updated Bible : With Deuterocanonical and Apocryphal Books of the Old Testament* (Pennsylvania: Friendship Press Inc, 2021).; Dijital versiyon için bk. "New Revised Standard Version Updated Edition (NRSVUE) - Version Information, BibleGateway.com, erişim: 16.01.2025, <https://www.biblegateway.com/versions/New-Revised-Standard-Version-Updated-Edition-NRSVue-Bible/>.

³¹ Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, 33.

1950'den bu yana yayımlanan her Kitab-ı Mukaddes çevirisi, Ölü Deniz yazmalarının metinlerini dikkate almak durumundaydı.³² Scanlin'in tespitlerine göre New International Version'da 15, Today's English Version'da 51, Revised Standard Version'da 60, New Revised Standard Version'da 110, New English Bible'da 160 ve New American Bible'da ise 230'a yakın cümlede yazmalardan yararlanılmıştır.³³ Ancak hem makalenin sınırlarını göz önünde bulundurarak hem de muhteva bakımından daha fazla önem arz ettiğini düşündüğümüz üç örnek aşağıda detaylıca ele alınmıştır.

2.1. Çıkış 1:1-5

Yazmaların Kitab-ı Mukaddes tercümelerine etkisine ilk örnek, Çıkış kitabının 1. bölümünde geçen Yakup ve onun soyuna ait rakamlardır. Masoretik metinde geçen *"Yakup'la birlikte aileleriyle Mısır'a giden İsrailoğulları'nın adları şunlardır: Ruben, Şimon, Levi, Yahuda, İssakar, Zevulun, Benyamin, Dan, Naftali, Gad, Aşer. Yakup'un soyundan gelenler toplam yetmiş kişiydi. Yusuf zaten Mısır'daydı."*³⁴ ifadesinde görüldüğü gibi Yakup'un ehline ait sayı "yetmiş" olarak ifade edilmektedir. Fakat Septuagint nüshasında bu sayı, "πέντε καὶ ἑβδομήκοντα" (pente kai hebdomekonta) yani "beş" ve "yetmiş" şeklinde (toplamda yetmiş beş) geçmektedir.³⁵ 4QExod^b olarak geçen yazma ise Septuagint'le aynı şekilde rakamı, "yetmiş beş" olarak vermektedir.³⁶ 4Q13 ve 4Q1 kodlu yazmalarda ise וְהָיָה נֶפֶשׁ (vehameş nefes) "beş kişi" ifadesinin ayrı bir şekilde yazıldığı dikkat çekmektedir.³⁷ Yani Masoretik metinde "yetmiş" olan Yakup'un soyuna ait rakam, Yunanca nüshada ve Ölü Deniz yazmalarında "yetmiş beş" olarak geçmektedir.

Ancak Masoretik metnin Çıkış kitabındaki Yakup'un ehline ait "yetmiş" rakamı, Tekvin 46. bölüm ile karşılaştırıldığında bir muğlaklık oluşturmaktadır. Çünkü burada *"Oğullarının karıları dışında Yakup'un soyundan gelen ve onunla birlikte Mısır'a gidenler toplam altmış altı kişiydi. Bunların hepsi Yakup'tan olmuştu. Yusuf'un Mısır'da doğan iki oğluyla birlikte Mısır'a göçen Yakup ailesi toplam yetmiş kişiydi."*³⁸ ifadesi geçmektedir. Dolayısıyla Tekvin'de Yakup'un soyundan göç edenlerin "altmış altı" olduğu söylenilmekte, ardından Yusuf'un iki oğlu da eklenerek aslında "altmış sekiz" olması gereken sayı "yetmiş" olarak kabul edilmektedir. Septuagint'te ise *"Yakup'la birlikte Mısır'a gelen, onun soyundan çıkanların hepsi, Yakup oğullarının karıları dışında, altmış altı idi. Ve Yusuf'un Mısır diyarında doğan oğulları dokuz idi; Yusuf'la birlikte Mısır'a gelen Yakup*

³² Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, 27.

³³ Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, 26.

³⁴ "Exodus 1:5 (Torah)", *The Contemporary Torah*, Jewish Publication Society, 2006, erişim: 30.01.2025, https://www.sefaria.org/educators?gad_source=1&gclid=Cj0KCOiAwOe8BhCCARIsAGKeD57ZObV83Jc4kQpN7ou4Bk9uXed5gQ72E7p70lx2QIexx1DyRMmNptEaAgHnEALw_wcB.

³⁵ LXX Exodus 1:5, Bk. Henry Barclay Swete, *The Old Testament in Greek According to the Septuagint* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

³⁶ 4QExod^b, Cross 1994, DJD 12:79-95; "Biblical Dead Sea Scrolls - 4Q1 Genesis-Exodus", erişim: 17.01.2025, <https://dssenglishbible.com/scroll4Q1e.htm>.

³⁷ Yazmaya ait görseller için bk. "Jacob enters Egypt with 70 or 75 persons: Exodus 1:5: Textual Variants in the Bible", erişim: 18.01.2025, <https://www.bible.ca/manuscripts/Book-of-Exodus-1-5-Jacob-enters-Egypt-70-75-persons-Bible-Manuscript-Textual-Variants-Old-Testament-Tanakh-Septuagint-LXX-Masoretic-Text-MT-scribal-gloss-error.htm>; "All of Jacob's Descendants Numbered Seventy-Five" - The Opening of Exodus in the Dead Sea Scrolls - TheTorah.com", erişim: 18.01.2025, <https://www.thetorah.com/article/all-of-jacobs-descendants-numbered-seventy-five-the-opening-of-exodus-in-the-dead-sea-scrolls>.

³⁸ Tekvin 46:26-27.

*soyundan toplam yetmiş beş kişi idi.*³⁹ şeklinde bir açıklama mevcuttur. Dolayısıyla Masoretik metinde yeterli bilgi verilmediği için “altmış sekiz” olarak anlaşılan sayı, Septuagint’te Yakup’un dokuz torunu veya torununun torununun eklenmesiyle “yetmiş beş” olarak daha tutarlı bir anlatıma kavuşmaktadır. 4QExod^b kodlu yazma ise, Septuagint’in ifadesini doğrulayarak sayının “yetmiş beş” olması gerektiğini belirtmiştir.

Scanlin bu sayısal karışıklığın Tanah yazıcılarının Çıkış’taki ifadeyi Tekvin’de geçen cümleye uydurma çabalarından kaynaklandığını belirtir. Ona göre bu düzeltme, Kumran yazmalarında Tesniye 32:8’de geçen “Tanrı’nın oğlu” ifadesinin Masoretik metinde “İsrail’in oğulları” şeklinde düzeltilmesine benzer. *Tikkuney soferim* denilen ve Tanah’ta on sekiz adet bulunan bu düzeltme işleminde yazıcılar “Tanrı’nın oğlu” şeklinde geçen ifadeyi teolojik probleme yol açacağı için değiştirmişlerdir.⁴⁰ Benzer bir düzeltme/sayıyı düzenleme işlemi burada da yapılmış olabilir. Nitekim Scanlin’e göre, Tekvin bölümünün yazıcılarından farklı olduğu için Çıkış bölümünün redaktörleri aslında yetmiş beş olması gereken soy listesini ikinci bir karışıklığa neden olmaması adına Tekvin’deki ifadeye uyarlamışlar ve sayıyı “yetmiş” olarak kaydetmeyi uygun görmüşlerdir.⁴¹

Nihayetinde Çıkış 1’deki kısmı esas alan Kitab-ı Mukaddes çevirmenlerinin çoğu, rakamı “yetmiş” olarak tercüme ederken, New International Version ve New Living Translation çevirmenleri, Septuagint ve 4QExod^b kodlu yazmayı esas alarak dipnotlarda rakamın “yetmiş beş” olduğunu belirtmişlerdir.⁴² Ancak ilginç bir şekilde birçok Kitab-ı Mukaddes çevirisinin temel kaynak olarak kabul ettiği İbranice Eski Ahit Projesi⁴³ (Hebrew Old Testament Text Project) adlı nüsha da “yetmiş beş” rakamını kullanmıştır. Bir diğer bilgi ise Yeni Ahit’ten gelmektedir. Elçilerin İşleri’ndeki “*Bunun üzerine Yusuf, babası Yakub’u ve bütün ailesini, toplam yetmiş beş kişiyi çağırttı.*”⁴⁴ cümlesi de sayıyı “yetmiş beş” olarak vermiştir. Aslında bu örnek üzerindeki tartışma, sadece rakamlara dayanan basit bir ayrışmayı değil Tanah metinlerinin yazılış sürecini ve farklı redaktörlerin metne etkilerini göstermektedir. Ayrıca Septuagint ve Ölü Deniz yazmalarındaki farklılıklar, o dönemde çeşitli Tanah metin versiyonlarının Kumran cemaati gibi farklı gruplarca takip edildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

2.2. 1. Samuel 1: 24

Yazmaların modern Kitab-ı Mukaddes çevirilerine önemli katkılarından biri de 1. Samuel kitabında geçen bilgilerdir. Samuel metninden örnekler taşıyan parçaların biri 1953 yılında 1. mağaradan, diğer üç fragman ise 4. mağaradan çıkarılmıştır. 1Q7 Samuel, 4Q52 Samuel^b, 4Q51

³⁹ LXX, Tekvin 46: 26-27.

⁴⁰ Moshe A. Zipor, “Some Notes on the Origin of the Tradition of the Eighteen *tiqqûnê sôperim*”, *Vetus Testamentum* 44/1 (1994): 77-102. Soferim’in Tanah’ta geçen sayısal ifadeler ve diğer konulardaki müdahaleleri Orta Çağ Yahudi müfessirlerinin de dikkatini çekmiş, onlar çeşitli tevillerle bu hataları giderme yoluna gitmişlerdir. Bk. Ömer Faruk Yıkar, *Yahudi Kutsal Kitap Yorumcusu Raşi* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2024), 82-89.

⁴¹ Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, 109.

⁴² “Exodus 1:5- (NIV/NLT)”, *Bible Hub*, erişim: 24.01.2025, <https://biblehub.com/exodus/1-5.htm>.

⁴³ S. C. Daley, *The Textual Basis of English Translations of the Hebrew Bible* (Boston: Brill, 2019).

⁴⁴ Elçilerin İşleri 7:14.

Samuel^a ve 4Q53 Samuel^c olarak kodlanan bu dört yazma Masoretik metinle karşılaştırıldığında en farklı içeriklere sahip metinler olarak öne çıkmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde en fazla alıntı yapılan yazmalardan biri, 4. mağarada bulunan ve Tanah'ın 1. Samuel kitabına ait içerikler barındıran 4QSam^a adlı metindir. Özellikle New Revised Standart Version adlı Kitab-ı Mukaddes çevirisinde 1. Samuel 1-2. bölümlere ait 17 çeviri güncellemesinde Ölü Deniz yazmalarından yararlanılmıştır.⁴⁵ Bu çeviri güncellemeleri arasında ilk örnek 1. Samuel kitabında geçen “*Küçük çocuğu süttten kestikten sonra, üç boğa, bir efa un ve bir testi şarapla birlikte onu yanına aldı. Çocuk henüz çok küçük olmasına rağmen, onu Şilô'daki Rabb'in evine getirdi.*”⁴⁶ ifadesidir. Masoretik metin ve Septuagint'te boğaların Hanna ve Elkanah'ın ortak kararıyla kesildiği belirtilmesine rağmen, yazmalarda sadece Elkanah'ın ismi geçmektedir. Fakat bu farkın kelimenin başında yer alan ve “ve” anlamına gelen “I” (vav) harfinin yazıcılar tarafından unutulmasından kaynaklanabileceği belirtilmektedir.⁴⁷

Yazmaların modern çevirilere sağladığı katkı metinde geçen “üç boğa” ibaresi üzerinedir. Masoretik metinde bu ibare בפרימִשְׁלוֹשָׁה (befarimşeloşa) “üç boğa”, Septuagint'te “ἐν μὸς χοῦ τριετίζοντι (en móscho trietízonti) “üç yaşında boğa” ve 4QSam^a kodlu yazmada ise בפרימִשְׁלוֹשָׁה (befarimşeloş) “üç yaşında bir boğa” şeklinde geçmektedir.⁴⁸ Yani Masoretik metnin “üç boğa” olarak ifade ettiği husus, Septuagint ve yazmalarda “üç yaşındaki bir boğa” olarak geçmektedir. Bu ifade farklılığı ilk bakışta önemli bir ayrıntı gibi görünmeyebilir. Ancak bu ifade bir sonraki cümle ile beraber okunduğunda metinleri kayda geçirenlerin dilbilimsel kurgu ve sözcük dizimi konusunda bazı hatalar yaptığını göstermektedir. Çünkü 1. Samuel 25. cümlede “*Boğayı kestikten sonra çocuğu Eli'ye getirdiler.*” şeklinde tekil kalıpta “boğa” kelimesinin geçmesi, önceki cümlede geçen “üç boğa” ifadesiyle çelişmektedir. Ayrıca Tekvin 15:9'da geçen “*Cevap geldi: “Bana üç yaşında bir düve עֵגְלָה מִשְׁלוֹשֶׁת (eglameshullešet), üç yaşında bir dişi keçi, üç yaşında bir koç, bir kumru ve bir de kuş yavrusu getirin.*” cümlesiyle beraber okunduğunda kurbanın “üç yaşında bir boğa” olması daha tutarlı görünmektedir. Dolayısıyla Tekvin'deki bu örnek, Septuagint ve 4QSam^a kodlu yazmadaki metinle bir arada okunduğunda Masoretik metnin yazıcısının 1. Samuel 1:24'te geçen ifadeyi yanlış bir şekilde kayda geçirdiğini göstermektedir.⁴⁹ Nitekim Tanah katipleri, metinleri *scriptio continua* (kelimelerin arasında boşluk olmayan yazım) yöntemiyle yazdığı için kelimeleri bölümlenmede yanlış yapmış ve bu yanlış sonraki versiyonlara da bu şekilde nakledilmiş gözükmektedir. Çünkü metni kayda geçiren yazıcı, muhtemelen metnin otantik nüshasında gördüğü בפרימִשְׁלוֹשָׁה (bfrimşlş) şeklindeki dizimi בפרימִשְׁלוֹשָׁה (befarimşeloşa) yani “üç boğa” olarak kodlamıştır. Buna karşılık Septuagint, Peşitta ve 4QSam^a adlı yazmanın katipleri ise metni önceki örneklerdeki gibi “üç yaşında boğa” olarak anlamışlardır.⁵⁰ Nitekim “üç yaşında

⁴⁵ Holy Bible New Revised Standard Version (New York: Amer Bible Society, 2003).; Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, 116.

⁴⁶ 1. Samuel 1:24.

⁴⁷ Philippe Hugo & Adrian Schenker, *Archaeology of the Books of Samuel: The Entangling of the Textual and Literary History* (Boston: Brill, 2010), 68.

⁴⁸ Jason Driesbach, *4QSamuela and the Text of Samuel* (Boston: Brill, 2017), 81.

⁴⁹ Robert Ratner, “Three Bulls or One?: A Reappraisal of 1 Samuel 1,24”, *Biblica* 68/1 (1987): 98-102.

⁵⁰ Ratner, “Three Bulls or One?”, 101.

boğa” ifadesi esas alındığında 1. Samuel kitabının 24 ve 25. cümlesindeki tezatlık giderilmiş olacaktır.

Dolayısıyla yazmaların verdiği bu bilgi, modern Kitab-ı Mukaddes çevirmenleri tarafından göz ardı edilmemiş ve tercümelerde bu güncelleme doğrudan metin üzerinde gösterilmiş veya dipnotlara eklenmiştir. Nitekim King James Version (1611), New King James Version (1982) ve English Revised Version (1894) gibi yazmaların bir bütün olarak yayımlanmasından önceki (1991) Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde, Masoretik metindeki gibi “üç boğa” şeklinde çeviri yapılmıştır.⁵¹ Ancak New American Standard Bible, New International Version, New Living Translation, Berean Standard Bible, English Standard Version, New American Bible, New Revised Standard Version gibi modern çevirilerde “üç yaşındaki boğa” şeklindeki tercüme tercih edilmiş ve New American Standard Bible haricindeki tüm çevirilerde Ölü Deniz yazmalarındaki kullanıma atıf yapılmıştır.⁵²

2.3. 1. Samuel 11:1

Yazmaların modern çevirilerde kullanıldığı bir diğer örnek, 1. Samuel kitabının 11. bölümünün başındaki Kral Nahaş hikayesinin tarihsel arka planına ilişkin ayrıntılardır. Masoretik metinde Ammon kralı Nahaş’ın Yaveş-Gilat adlı İbrani kabilesini kuşatması ve Saul’un onları kurtarması konu edilir. Yazmaların Masoretik metne katkısını daha iyi kavramak için iki metni mukayese ederek inceleyelim:

“Ammon Kralı Nahaş Yaveş-Gilat üzerine yürüyüp kenti kuşattı ve Yaveş’in bütün adamları Nahaş’a, “Bizimle bir antlaşma yap, sana hizmet edelim” dediler. Ve Ammonlu Nahaş onlara cevap verdi, “Şu şartla seninle bir antlaşma yapacağım, bütün sağ gözlerini oyacağım ve bütün İsrail’e utanç getireceğim.” Yaveş Kenti’nin ileri gelenleri ona, “İsrail’in her bölgesine ulaklar göndermemiz için bize yedi günlük bir süre tanı” dediler, “Eğer bizi kurtaracak kimse çıkmazsa o zaman sana teslim oluruz.” Ulaklar Givalı Saul’a (Saul’un yaşadığı Giva Kenti’ne) gelip olanları halka bildirince, herkes hıçkırığa hıçkırığa ağlamaya başladı... Saul bu sözleri duyunca, Elohim’in Ruhu güçlü bir biçimde onun üzerine indi. Saul çok öfkelenildi. Bir çift öküz alıp parçaladı. Ulaklar aracılığıyla İsrail’in her bölgesine bu parçaları gönderip şöyle dedi: “Saul ile Samuel’in ardınca gelmeyen herkesin öküzlerine de aynı şey yapılacaktır.”⁵³

4Q51 Samuel^a adlı yazmada ise Masoretik metinde bulunmayan ve metnin başlangıcında yer alan üç buçuk satırlık bir ek açıklama vardır:

⁵¹ Üç tercüme nüsha arasındaki karşılaştırmalar için bk. “1 Samuel 1:24 (KJV, NKJV and ERV)”, *Bible Hub*, erişim: 20.01.2025, https://biblehub.com/1_samuel/1-24.htm.

⁵² Farklı tercümelerdeki karşılaştırmalar için bk. “1 Samuel 1:24”, *Bible Hub*, erişim: 20.01.2025, https://biblehub.com/1_samuel/1-24.htm.

⁵³ 1. Samuel 11:1-7.

“(1) Ammonluların kralı Nahaş, Gad ve Ruben oğullarını şiddetle ezdi. Hepsinin sağ gözünü oydu ve İsrail’i kurtaran olmadı. Ammonluların kralı Nahaş’ın Ürdün’ün ötesinde sağ gözünü oymadığı İsraililerden hiçbir adam kalmadı; Ammonluların elinden kurtulup Yabeş-Gilead’a giden yedi bin kişiden başka. Onlar orada **bir ay kadar** kaldılar. Sonra Ammonlu Nahaş gelip Yabeş-Gilead’a karşı ordugâh kurdu. (2) Yabeşlilerin hepsi Ammonluların kralı Nahaş’a, “Bizimle bir antlaşma yap, sana hizmet edelim” dediler. Ammonlu Nahaş onlara, “Şu koşulla sizinle anlaşacağım: Bütün sağ gözleriniz oyulsun. Bunu bütün İsrail’i utandıracak bir şey yapacağım” dedi... (7) Bir çift öküz alıp parçaladı ve onları elçiler aracılığıyla İsrail’in bütün sınırlarına gönderdi. “Saul ve Samuel’in ardından gelmeyenlerin öküzlerine de aynı şey yapılacak” dedi.”⁵⁴

Görüldüğü üzere yazmadaki 1. ve 2. cümlelerden sonra kısmi bir tahribat olduğu için metin 7. cümleden devam etmektedir. Bu eksikliğe rağmen metnin başında geçen bilgilerden anladığımız kadarıyla Kral Nahaş, Gad ve Ruben kabilelerini çoktan mağlup etmiş, birçok kişinin sağ gözünü zaten oymuş, orada bir ay kaldıktan sonra da onların tamamen gözlerinin oyulacağı tehdidinde bulunmuştur.

Dolayısıyla yazmalarda olayın nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir tarihsel arka plan yer almakta ve Nahaş’ın tehdidinin bir ay sonraki süreçte gerçekleştiğine dair açıklama bulunmaktadır. Bununla birlikte Masoretik metinde Nahaş’ın doğrudan şehre gelip kuşatmaya başladığı ve hiçbir şey yapmadan tüm halka mühlet vererek beklediği gibi bir anlam çıkmaktadır. Masoretik metnin bir önceki bölüm olan 10. bölümünde de herhangi bir açıklamanın olmaması, kuşatmanın neden yapıldığı ve bu küçük iki kabile üyelerine neden gözlerinin oyulacağı tehdidinin yapıldığı ile ilgili soru işaretleri oluşturmaktadır. Üstelik Nahaş’ın bu tehdidi üzerine Saul’un bir öküzü alıp parçalaması, kendisine katılmayacakları tehdit etmesi ve bütün halkı toplayarak Nahaş ile savaşması, bu iki kabilenin stratejik açıdan önemli olduğuna veya bu saldırının daha dramatik bir katliamın parçası olduğuna dair bir izlenim vermekte iken, Masoretik metinde buna dair bir işaret bulunmamaktadır. Oysa yazmalar, Nahaş’ın, Saul hanedanlığının bir parçası olan ve Ammonluların oldukça uzağında yer alan Yabeş-Gilat’a saldırısının sürecin bir parçası olduğunu ifade etmekte ve onun Saul hanedanlığına gözdağı vermek için bu eylemi yaptığını belirtmektedir.⁵⁵

Yahudi tarihçi Josephus’un (MS.I. yy) bu konuda yazmaları destekleyecek bir anlatı sunması adeta yapbozun parçalarını tamamlamaktadır. *Antiquities of the Jews* adlı eserinde Josephus, Saul’un Ammonluların Kralı Nahaş ile “bir ay sonra” savaşa girdiğini ve kazandığı zaferle tüm halkın saygısını kazandığını, çünkü Nahaş’ın Ürdün’ün ötesinde yaşayan Yahudilere büyük bir kötülük yaptığını, kentleri köleleştirdiğini, insanları zorla ve şiddetle boyunduruk altına aldığını ve kendisine şartlı teslim olanların ya da savaşta yakalananların sağ gözlerini oyarak

⁵⁴ Randall Price, *Secrets of the Dead Sea Scrolls* (Oregon: Harvest House Publishers, 1996), 148.; Yazmanın Masoretik metinle karşılaştırması için bk. “Biblical Dead Sea Scrolls - 4Q51 Samuel”, erişim: 28.01.2025, <https://dssenglishbible.com/scroll4Q51.htm>.

⁵⁵ Hershel Shanks, *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader from the Biblical Archaeology Review* (New York: Random House, 1992), 157.

savaşmalarını engellediğini belirtmiştir.⁵⁶ Buradaki “bir ay sonra” ifadesi aslında Masoretik metindeki kayıp kısmı ifade etmektedir. Çünkü bu ifade, olayın birdenbire gerçekleşmediğini, Saul’un Nahaş’ın bölgede yaptığı katliamların arka planını ve sürecini göstermektedir. Josephus’a göre Nahaş, bölgede kamp kurmuş, sonra bu iki kabileye elçiler göndererek ya sağ gözlerinin oyulması veya da kuşatma altına alınıp şehirlerinin yıkılmasına karar vermeleri gerektiğini belirtmiştir. Ardından kendi ülkelerine elçiler gönderip yardım isteyebilmeleri için onlara yedi gün süre vermiş, sürenin sonunda yardım etmeye gelen olursa onlarla savaşacağını aksi takdirde kaderlerine razı olacaklarını belirtmiştir.⁵⁷ Yani Josephus, yazmalardaki süreci doğrulayacak ayrıntılar vermektedir. Dolayısıyla yazmalar ve Josephus’un verdiği bilgilerde bir arka plan söz konusu iken, Masoretik metinde Nahaş’ın Gab ve Ruben kabilelerini birdenbire kuşatıp kolayca esaret altına alması mümkün iken onlara belirli bir mühlet vermesi ve sürenin sonunda gözlerini oyacağını söylemesi muğlak kalmıştır.⁵⁸

Öte yandan Josephus’un sahip olduğu bu bilgi, o dönemde Yahudiler nezdinde olayın arka planının veya bir sürecin sonucu olduğunun bilindiği izlenimini vermektedir. Yani sözlü tarihte anlatılagelen ve hafızalarda yer edinen bu olay, Masoretik metnin yazıya geçirilmesinde katiplerin ihmali nedeniyle gözden kaçırılmıştır.⁵⁹ Bu doğrultuda Randall Price, Masoretik metindeki “yaklaşık bir ay sonra” ifadesinin aslında metni kopyalayan yazıcı hatasından kaynaklandığını ve Masoretik metne bu şekilde kaydedildiğini ifade etmektedir. Ona göre, birbirinin devamı olan 1. Samuel 10:27’nin son kelimesi olan כמחריש (kemahariş) “o sessiz kaldı” ile 1. Samuel 11:1’in ilk kelimesi olması gereken כחודש (kehodeş) “yaklaşık bir ay sonra” ibaresi birbirine çok benzemektedir, dolayısıyla yazıcılar ikinci ibareyi tekrar eden bir kelime olarak algılamış ve bu nedenle 11:1’in başına “bir ay” ibaresini koymamışlardır.⁶⁰

İkinci belirsizlik ise Masoretik metin esas alındığında iki küçük kabile üyelerinin Nahaş tarafından neden gözlerinin oyulmalarıyla tehdit edildiği hususundadır. Oysaki yazmalar Nahaş’ın bu tarz eylemleri zaten Ürdün’ün doğusundaki şehirlerde yaptığını belirtmekte ve bizlere antik dönemde buna benzer cezaların Mezopotamya’da uygulandığını hatırlatmaktadır.⁶¹ Diğer bir ifadeyle antik dönem savaş politikası ve cezalandırma yöntemleri göz önüne alınarak değerlendirildiğinde Nahaş’ın nasıl bir politika izlediği yazmalar sayesinde daha iyi anlaşılmaktadır. Buna göre antik dönemde göz çıkarma gibi cezalar baş düşmanlar veya anlaşmayı ihlal edenlere verilmektedir. Örneğin Büyük Kiroş’un (MÖ. 600-530) karısı Kraliçe Amytis, Medler Kralı Astyages’in ölümünden sorumlu olan Petisacas’ın gözlerinin oyulmasını ve derisinin yüzülmesini kocasından istemiş, I. Darius ise (MÖ. 522-486) muhaliflerinin gözlerini

⁵⁶ Flavius Josephus, *Jewish Antiquities* (Ware: Wordsworth Editions, 2006), 227.; Flavius Josephus, “Antiquities of the Jews, Book VI, Chapter 5”, *Works of Josephus*, erişim: 21.01.2025, <https://penelope.uchicago.edu/josephus/ant-6.html>.

⁵⁷ Josephus, *Jewish Antiquities*, 227-228.

⁵⁸ Price, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, 148.

⁵⁹ Price, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, 150.; Lim, *The Dead Sea Scrolls*, 50.

⁶⁰ Price, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, 149.

⁶¹ Price, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, 148.; Lim, *The Dead Sea Scrolls*, 50.

oymuştur.⁶² Öte yandan Tanah da benzer cezalardan bahsetmektedir. Örneğin baş düşman olarak görülen Samson adlı kişinin, Filistililer tarafından yakalanıp gözleri oyulmuş ve o Gazze'ye götürülüp tunç zincirlerle bağlanmıştır.⁶³ Ayrıca Babil Kralı Nebukadnessar'ın kararıyla Yahudiye kralı Sidkiya'nın gözleri oyulmuş ve o zincire vurulup Babil'e götürülmüştür.⁶⁴ Dolayısıyla Mezopotamya geleneğinde genellikle azılı düşmanlar ve hainlere verilen gözleri oyma cezası, Nahaş'ın Gad ve Ruben'i iki küçük kabile olarak değil büyük bir düşmanın parçası olarak gördüğünü göstermektedir. Yani Nahaş, kendi topraklarını işgal eden İsrail kabilesinin sağ gözlerini oyarak sistematik bir gözdağı vermek istemişti.⁶⁵

Bütün bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Nahaş'ın antik dönemin savaş geleneğine göre zaten halkın sağ gözünü oymuş olması, orada bir süre kalıp zulümlerine devam etmesi ve böylesine dramatik bir olaydan sonra Saul'un sert bir tepkisinin olması daha tutarlı görünmektedir. Ayrıca yazmalardaki bilgiler ve Josephus'un anlatıları birleştirilince Nahaş'ın bir dizi saldırı sonrası o bölgeye geldiği ve daha sonra İsrailoğulları'nın bir parçası olacak büyük bir savaşın başlatıcısı olduğu düşünüldüğünde Yabeş-Gilat saldırısı, Saul'un öfkesi ve savaş başlatması anlatıdaki parçaları tamamlamaktadır.

Yazmaların sağladığı bu katkı, modern Kitab-ı Mukaddes çevirileri tarafından göz önüne alınmıştır. Örneğin New International Version tıpkı yazmalardaki gibi Nahaş'ın, en başta Gad ve Rubenlilere şiddetli bir şekilde baskı yapıp onların hepsinin sağ gözlerini oyduğunu söylemektedir. Ardından da tıpkı Josephus'un belirttiği gibi "yaklaşık bir ay sonra" Saul tarafından Nahaş'a yönelik savaşın başlatıldığını ifade etmektedir.⁶⁶ New Living Translation, Berean Standard Bible, Christian Standard Bible, New Revised Standard Version, Catholic Edition gibi Kitab-ı Mukaddes çevirileri ise, 4QSam^a ve Yunanca versiyonda bulunan "bir ay sonra" ibaresinin Masoretik metinde eksik olduğunu dipnotlarında ifade ederken, New American Bible Revised Edition bu eklemeyi dipnotlarla değil, doğrudan metnin içinde göstermiştir.⁶⁷ Ayrıca bu çeviride Masoretik metinde 30.000 olarak geçen Saul'un topladığı ordu, tıpkı yazmalarda geçtiği gibi 70.000 olarak tercüme edilmiştir.⁶⁸

Sonuç olarak bütün bu örnekler göz önüne alındığında Ölü Deniz yazmalarının sağladığı bilgilerin Tanah metinlerinin tarihsel arka planını anlamada önemli bir rolü olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır. Bu bilgilerin modern Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde kullanılmaya başlanması Kitab-ı Mukaddes Eleştirileri kapsamında da yeni katkılar sunacaktır. Öte yandan Masoretik metnin, Josephus gibi antik kaynaklar ile Septuagint ve Ölü Deniz yazmaları gibi çeşitli Tanah versiyonlarından daha farklı içeriklere sahip olması, Tanah'ın yazıya geçirilme süreçleri ve katiplerin yazı geleneği üzerinde yeni tartışmalar ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca farklı versiyonlar

⁶² Christian Laes (ed.), *Disability in Antiquity* (New York: Routledge, 2016), 53,63.; J. Nicholas Reid, *Prisons in Ancient Mesopotamia: Confinement and Control Until the First Fall of Babylon* (Oxford: Oxford University Press, 2022), 56.

⁶³ Hakimler 16:21.

⁶⁴ Yeremya 39:7.

⁶⁵ Shanks, *Understanding the Dead Sea Scrolls*, 160.

⁶⁶ "1 Samuel 11 NIV", *New International Version*, erişim: 21.01.2025, https://biblehub.com/niv/1_samuel/11.htm.

⁶⁷ "1 Samuel 11:1 (Compare to Bible)", *Bible Hub*, erişim: 21.01.2025, https://biblehub.com/1_samuel/11-1.htm.

⁶⁸ "1 Samuel 11 NAB", *New American Bible Revised Edition*, erişim: 21.01.2025, https://biblehub.com/nabre/1_samuel/11.htm.

arasındaki metinsel karşılaştırmalar intertestamantel dönemde çeşitli Yahudi cemaatlerinin ellerinde birbirinden farklı metinlerin aktif bir şekilde dolaşımında olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç

Ölü Deniz yazmalarının keşfi dinler tarihi alanında birçok farklı araştırmaya kaynak sağlamıştır. Yazmaların iki ahit dönemini içeren bir tarihte yazılmaları, özellikle tarihsel kaynakların az olduğu bir sürecin daha iyi anlaşılmasına vesile olmaktadır. Öte yandan yazmaların otantik İbranice Tanah metinlerinden yaklaşık on asır önceye ait örnekler taşıması, metin eleştirisi başta olmak üzere yazmaların kayda geçirilme ve çoğaltılma prensipleri hakkında bilgi vermektedir. Yazmaların keşfi, Kitab-ı Mukaddes kritiği olarak adlandırılan metin tenkidi çalışmalarına da katkı sağlamaktadır. Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi kapsamındaki bu araştırmalarda Kitab-ı Mukaddes'in İbranice, Yunanca, Aramca, Latince nüshalarının karşılaştırılması sonucunda elde edilen farklılıklar ve Kitab-ı Mukaddes metninin tarihsel süreçte hangi değişikliklere uğradığı tartışılmaktadır.

Makalede ele alındığı üzere bu farklılıklar modern Kitab-ı Mukaddes tercümelerinde artık adından söz ettirmektedir. Bu tercümelerde yazmalarda ortaya çıkan Tanah'a ait farklı metinler, tarihsel süreçte metnin, katipler veya redaktörler tarafından değiştirildiğine işaret etmektedir. Makalede ele alınan örneklerden anlaşılacağı üzere, sözlü gelenekte var olan ve Josephus gibi tarihçilerin anlatılarında yer bulan tarihsel olayların redaktörler tarafından düzeltme gayesiyle veya hatayla metne eklendiğini veya çıkarıldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla farklı metin versiyonlarıyla yapılan bu karşılaştırmalar, Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi kapsamında metin hipotezine veya üst eleştiri çalışmalarına kaynak sağlamıştır.

Ayrıca yazmalar Kudüs merkezli Ferisi ve Saduki cemaatinin sahip olduğu ve tek geçerli metin olarak görülen Tanah nüshaları dışında Kumran cemaati gibi gruplarca kullanılan alternatif kutsal metinlerin bulunduğunu göstermiştir. Bu veriler Tanah'ın yazılış ve derlenme süreçlerindeki tarihsel arka planı anlama açısından önem arz etmektedir. Çünkü Tanah'ın Rabbani Yahudilik döneminde, özellikle MS. I. yüzyılda, düzenlenen Yavne toplantısı ile standart hale getirildiğine ve böylece Yahudiler nezdinde yekpare bir metin külliyatına sahip olduğuna yönelik geleneksel görüşün aksine, farklı Tanah versiyonlarının Kumran cemaati özelinde de olsa aktif olarak kullanıldığı ortaya çıkmıştır.

Öte yandan yazmaların yayımlanmasıyla beraber Kitab-ı Mukaddes tercümelerinde bazı güncellemelerin yapıldığı dikkat çekmektedir. Çıkış ve 1. Samuel kitaplarından alınan örneklerde görüldüğü gibi New American Bible, New International Version, New Revised Standard Version, New Living Translation, Contemporary English Version gibi referans Kitab-ı Mukaddes tercümelerinde bu güncellemeleri görmek mümkündür. Bu nüshaları derleyen tercüme komisyonları dipnotlarda veya doğrudan metin üzerinde yazmalardan elde edilen pasajları referans göstererek Masoretik metindeki muğlak kısımları açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. Yazmalardaki farklı bilgiler Tanah'taki bazı redaktör hatalarının olabileceğine işaret etmektedir. Böylece Tanah'ın Septuagint, Sâmiri nüshası ve Ölü Deniz yazmaları ile mukayeseli bir şekilde okunması metodu daha öne çıkmaktadır.

Kaynakça

- "1 Samuel 1:24". *Bible Hub*. Erişim: 20.01.2025, https://biblehub.com/1_samuel/1-24.htm.
- "1 Samuel 1:24 (KJV, NKJV and ERV)". *Bible Hub*. Erişim: 20.01.2025, https://biblehub.com/1_samuel/1-24.htm.
- "1 Samuel 11 NAB". *New American Bible Revised Edition*. Erişim: 21.01.2025, https://biblehub.com/nabre/1_samuel/11.htm.
- "1 Samuel 11 NIV". *New International Version*. Erişim: 21.01.2025, https://biblehub.com/niv/1_samuel/11.htm.
- "1 Samuel 11:1 (Compare to Bible)". *Bible Hub*, Erişim: 21.01.2025, https://biblehub.com/1_samuel/11-1.htm.
- "10 Ancient Scrolls Found in Palestine". *New York Times*. Erişim: 25 Nisan 1948, <https://www.nytimes.com/1948/04/25/archives/new-york.html>.
- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- "All of Jacob's Descendants Numbered Seventy-Five' – The Opening of Exodus in the Dead Sea Scrolls - TheTorah.com". Erişim: 18.01.2025, <https://www.thetorah.com/article/all-of-jacobs-descendants-numbered-seventy-five-the-opening-of-exodus-in-the-dead-sea-scrolls>.
- Aydın, Fuat. *Yahudilik-Tarih İbadet İnanç Kültür-*. İstanbul: Mahya Yayınları, 2023.
- Bağır, Muhammed Ali. "Kutsal Kitap Eleştirisi: Eski Ahit Örneği ve Modern Dönem Öncüleri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014): 279-310.
- Baigent, Michael & Richard Leigh. *Ölü Deniz Parşömenleri Gerçeği*. İstanbul: Nokta Yayınları, 2005.
- "Biblical Dead Sea Scrolls - 4Q1 Genesis-Exodus". Erişim: 17.01.2025, <https://dssenglishbible.com/scroll4Q1e.htm>.
- "Biblical Dead Sea Scrolls - 4Q51 Samuel". Erişim: 28.01.2025, <https://dssenglishbible.com/scroll4Q51.htm>.
- Chamberlin, William J. *Catalogue of English Bible Translations: A Classified Bibliography of Versions and Editions Including Books, Parts, and Old and New Testament Apocrypha and Apocryphal Books*. New York: Bloomsbury Publishing, 1991.
- Daley, S. C. *The Textual Basis of English Translations of the Hebrew Bible*. Boston: Brill, 2019.
- Daniell, David. *William Tyndale: A Biography*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Debel, Hans. "Discoveries". *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, ed. George J. Brooke & Charlotte Hempel, New York: T&T Clark, 2019.
- Dinleyici, Mustafa Furkan. *Modern Dönem Kutsal Kitap Eleştirisinin Öncüsü Baruch Spinoza ve Eski Ahit Eleştirisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2020.
- "Discoveries in the Judaean Desert". *Oxford University Press*, erişim: 26 Mart 1998.
- Discoveries in the Judaean Desert*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Driesbach, Jason. *4QSamuela and the Text of Samuel*. Boston: Brill, 2017.
- Elledge, Casey Deryl. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
- Erbay, Şükrü. *Kitâb-ı Mukaddes'in Kral James Versiyonu*. (Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).
- "Exodus 1:5- (NIV/NLT)". *Bible Hub*. Erişim: 24.01.2025, <https://biblehub.com/exodus/1-5.htm>.
- "Exodus 1:5 (Torah)". *The Contemporary Torah, Jewish Publication Society*, 2006. Erişim: 30.01.2025, https://www.sefaria.org/educators?gad_source=1&gclid=Cj0KCQiAwOe8BhCCARIsAGKeD57Z_QbV83Ic4kQpN7ou4Bk9uXed5gQ72E7p70lx2QIexx1DyRMmNptEaAgHnEALw_wcB.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2000.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı? Çev. Muhammet Tarakçı*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.

- Greider, John C. *The English Bible Translations and History*. Indiana: Xlibris Corporation, 2013.
- Gürkan, Salime Leyla. *Anahatlarıyla Yahudilik*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Gzella, Holger. "Languages: Hebrew, Aramaic, Greek". *T&T Clark Companion to the Dead Sea Scrolls*, ed. George J. Brooke & Charlotte Hempel, New York: T&T Clark, 2019, 192-204.
- Holy Bible New Revised Standard Version*. New York: Amer Bible Society, 2003.
- Hugo, Philippe & Adrian Schenker. *Archaeology of the Books of Samuel: The Entangling of the Textual and Literary History*. Boston: Brill, 2010.
- "Jacob enters Egypt with 70 or 75 persons: Exodus 1:5: Textual Variants in the Bible". Erişim: 18.01.2025, <https://www.bible.ca/manuscripts/Book-of-Exodus-1-5-Jacob-enters-Egypt-70-75-persons-Bible-Manuscript-Textual-Variants-Old-Testament-Tanakh-Septuagint-LXX-Masoretic-Text-MT-scribal-gloss-error.htm>.
- Josephus, Flavius. "Antiquities of the Jews, Book VI, Chapter 5". *Works of Josephus*. Erişim: 21.01.2025, <https://penelope.uchicago.edu/josephus/ant-6.html>.
- Josephus, Flavius. *Jewish Antiquities*. Ware: Wordsworth Editions, 2006.
- Koller, Aaron. "Four Dimensions of Linguistic Variations: Aramaic Dialect in and Around Qumran". *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Texts, Languages, and Cultures*, ed. Armin Lange v.dğr., Boston: Brill, 2011, 199-213.
- Laes, Christian (ed.). *Disability in Antiquity*. New York: Routledge, 2016.
- Lim, Timothy H. *The Dead Sea Scrolls: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2021.
- Metzger, Bruce M. *The Bible in Translation: Ancient and English Versions*. Michigan: Baker Academic, 2001.
- New Revised Standard Version Updated Bible: With Deuterocanonical and Apocryphal Books of the Old Testament*. Pennsylvania: Friendship Press Inc, 2021.
- "New Revised Standard Version Updated Edition (NRSVUE) - Version Information, BibleGateway.com". Erişim: 16.01.2025, <https://www.biblegateway.com/version/New-Revised-Standard-Version-Updated-Edition-NRSVue-Bible/>.
- Price, Randall. *Secrets of the Dead Sea Scrolls*. Oregon: Harvest House Publishers, 1996.
- Ratner, Robert. "Three Bulls or One?: A Reappraisal of 1 Samuel 1,24". *Biblica*, 68/1 (1987): 98-102.
- Reid, J. Nicholas. *Prisons in Ancient Mesopotamia: Confinement and Control Until the First Fall of Babylon*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Scanlin, Harold. *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*. Wheaton: Tyndale House Pub, 1993.
- Shanks, Hershel. *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader from the Biblical Archaeology Review*. New York: Random House, 1992.
- Sukenik, E. L. *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*. Tel Aviv: The Magnes Press, 1955.
- Swete, Henry Barclay. *The Old Testament in Greek According to the Septuagint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Temiztürk, Halil. *Ölü Deniz El Yazmaları*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2022.
- Temiztürk, Halil. "Ölü Deniz El Yazmaları ve Tarihteki Yeri". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUIFD)* 2/1 (2015): 63-87.
- "The Four Dead Sea Scrolls". *The Wall Street Journal*. Erişim: 01 Haziran 1954.
- Toprak, Bilal. *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe*. İstanbul: MilelNihal, 2022.
- Tov, Emanuel. "Scripture". *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, ed. Lawrence H. Schiffman & James VanderKam, Oxford: Oxford University Press, 2000, 2: 832-836.
- Trever, John C. *The Dead Sea Scrolls: A Personal Account*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1977.

- Vermes, Geza. *Ölü Deniz Parşömenleri Kumran Yazıtları*. Çev. Nurfer Çelebioğlu, İstanbul: Nokta Kitap, 2005.
- Yetim, Merve. *Kutsal Kitap Eleştirisi*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Yıkar, Ömer Faruk. *Yahudi Kutsal Kitap Yorumcusu Raşı*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2024.
- Zipor, Moshe A. “Some Notes on the Origin of the Tradition of the Eighteen tiqqûnê sôperîm”. *Vetus Testamentum* 44/1 (1994): 77-102, <https://doi.org/10.2307/1519427>.

Özet

1947 yılında Ölü Deniz (Lut Gölü) civarında, Kumran bölgesinde Muhammed ed-Dibh ve kuzenleri tarafından tesadüfen bulunan yazmalar, dinler tarihi açısından önem arz etmektedir. On bir mağarada keşfedilen bu metinler, Kumran cemaati tarafından İbranice, Aramice ve Grekçe gibi çeşitli dillerde yazılmıştır. Tanah'ın hemen her bölümünü kapsayan yazmalar içerisinde, hem kanonik metinler hem de apokrif eserler yer almaktadır. MÖ. 2. yüzyıl ile MS. 1. yüzyıl arasına tarihlenen bu yazmalar, Tanah metninin tarihi ve kanonizasyon süreci ile ilgili yeni çalışmalara kapı aralamıştır. Böylece Masoretik metin, Septuagint, Sâmiri Tevrat'ı ve Ölü Deniz yazmaları gibi dört farklı nüshaya ait Tanah metinleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar dinler tarihi çalışmaları için yeni alanlar açmıştır. Bu çalışma alanlarından biri de elinizdeki makalede ele alındığı gibi Tanah'tan farklı içeriklere sahip yazmaların modern Kitab-ı Mukaddes tercümelerine ne ölçüde yansıdığı üzerinedir. Çünkü Ölü Deniz Yazmaları'nın metinsel çeşitliliği ve otantikliği, modern Kitab-ı Mukaddes tercüme üzerinde doğrudan bir etki yaratmıştır. Makalede, bu etkiler tarihsel bağlam içinde ele alınarak metinler arası karşılaştırmalarla örneklendirilmiştir. Modern dönem İngilizce Kitab-ı Mukaddes tercüme olan New American Bible, New International Version, New Revised Standard Version, New Living Translation ve Contemporary English Version gibi nüshalarda, yazmalardan elde edilen bilgiler dipnotlarda veya doğrudan metin içerisinde kullanılmıştır. Makalede, bu etkiyi somut olarak ortaya koymak üzere üç örnek metin seçilmiştir: Çıkış 1:1-5, 1. Samuel 1:24 ve 1. Samuel 11:1. Bu pasajlarda, Masoretik metin, Septuagint ve Ölü Deniz Yazmaları arasındaki farklar analiz edilmiştir. Örneğin, Çıkış 1:5'te Yakup soyunun sayısı Masoretik metinde yetmiş, yazmalarda ve Septuagint'te yetmiş beş olarak geçmektedir. 1. Samuel 1:24'te ise "üç boğa" yerine "üç yaşında bir boğa" ifadesi dikkat çekmektedir. 1. Samuel 11:1'de ise Masoretik metinde yer almayan ancak yazmalarda ve Josephus'un anlatısında bulunan tarihi bir arka plan bilgisi metne eklenmiştir. Makalede kullanılan tarihsel-mukayeseli yöntem, sadece metinsel farkları değil, aynı zamanda bu farkların nasıl oluştuğunu ve tercümelere nasıl yansıdığını incelemektedir. Bu çerçevede, Ölü Deniz Yazmaları'nın, Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi disiplini için önemli bir kaynak sunduğu söylenebilir. Makale ayrıca, Tanah metinlerinin farklı versiyonlarının Yahudi toplulukları arasında nasıl dolaşıma girdiğine ve bu çeşitliliğin kutsal metin geleneğinin şekillenmesindeki rolüne de işaret etmektedir. Yazmaların Kitab-ı Mukaddes tercümelerine etkisine yönelik sınırlı araştırmalar bulunduğundan makalenin, Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi, modern Kitab-ı Mukaddes tercüme faaliyetleri, Yahudi ve Hristiyan kutsal kitap geleneği üzerine yapılan çalışmalara katkı sağlaması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Ölü Deniz Yazmaları, Kitab-ı Mukaddes Eleştirisi, Kitab-ı Mukaddes Tercüme.

Amerikan Akademisindeki Tasavvuf Araştırmalarında Köken ve Yabancı Etkisi Meselesi: Oryantalist Miras ve Güncel Yaklaşımlar

The Issue of Origin and Foreign Influence in Sufi Studies in the American Academy:
Orientalist Legacy and Current Approaches

Arş. Gör.

Alırıza Farırmaz

Bolu Abant İzzet Baysal Ü.
İlahiyat Fakültesi
Türkiye



Araştırma Makalesi
Research Article

Geliş : 19.03.2025

Kabul : 23.05.2025

Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Abstract

From its inception, Orientalism employed the method of critical textual analysis, which later become foundational to Islamic studies, as they developed in parallel with biblical studies. As a natural consequence of vertical historiography, scholars have focused on tracing the historical origins of narratives, concepts and theories in the Qur'an and other classical Islamic texts by seeking them in older traditions. The primary theme that orientalist scholars have emphasised in the study of Islam is the question of origin and foreign influence. Sufism has also been regarded as one of the most important subjects of the inquiry into its origins, due to the practical and theoretical diversity it encompasses. Originally rooted in Europe, Orientalism was later adopted by the American academy, which developed in the 20th century through its scholars and narratives and became the dominant factor shaping American Islamic and Sufi studies. As a result of the transfer of prominent Orientalists such as Joseph Schacht (d. 1969), Hamilton A. R. Gibb (d. 1971), Gustave E. von Grunebaum (d. 1972) and Franz Rosenthal (d. 2003) from European universities to North American universities during and after the Second World War, the centre of Islamic studies in the West gradually shifted. After taking up positions in the fields of theology and history of religions at American universities, these names became the founding heads of centres such as Middle Eastern Studies, Near Eastern Studies and Islamic Studies, and introduced the knowledge and methods of the orientalist tradition into the American academy. In this context, this study evaluates the influences of the European Orientalist tradition on Sufi studies in the American academy, focusing on the question of origins and foreign influences. Focusing on the works of prominent scholars affiliated with the American academy who authored texts on the general history of Sufism such as William C. Chittick, John Renard, Carl W. Ernst, Alexander D. Knysh, and Nile Green, this study analyses both methodological continuities and divergences in their approaches. This study investigates how the claims of the Orientalist tradition—that Sufism derived from Christianity and was shaped by Indian, Persian, and Greek influences—were evaluated, reproduced, or transformed in the American academy. The study demonstrates that Sufi studies in the American academy generally followed Western historicist and philological methods in its early stages. Over time, however, influenced by contemporary approaches, it made extensive use of social sciences and turned to address Sufism within the framework of the internal dynamics of Islam. The study's findings offer novel perspectives on the evolution of Sufi studies in the American academy.

Keywords: Sufism, Orientalism, Historiography, Origin, Foreign Influence, Borrowing, America.

Giriş

Tasavvuf, İslam düşüncesinin en önemli ve etkili alanlarından biri olarak tarih boyunca geniş bir sosyal, entelektüel ve kültürel miras oluşturmuştur. Tasavvuf tarihine kabaca bakıldığında ilk döneminde İslam toplumundaki bozulmaya yönelik güçlü bir eleştirel söylemle ortaya çıkan zahidler, 9. yüzyılın sonu ve 10. yüzyılda başlayan bir süreçte İslam toplumunun mütemmim bir parçası hâline gelerek Sünni ilimlere uygun bir dil geliştiren sufiler ve 13. yüzyıldan itibaren müstakil metafizik bir anlatı kuran nazariyatçı sufiler görülmektedir.¹ Bu bağlamda Kur'an ve hadislerden beslenen bir ahlak hareketinin zamanla felsefi, mistik ve pratik öğretileri bir araya getiren bir fenomene dönüşümü dikkat çekmektedir. Başlangıcından bugüne yaşadığı bu gelişim ve dönüşümlerle tasavvuf, İslam ilim geleneğinin yanında Batılı araştırmacıların da ilgisini üzerine toplamıştır. Öyle ki sufiler ve tasavvufi hayat, İslam coğrafyasında bulunan hemen her Batılı bireyin dikkatini çeken hususların başında gelmiştir. 15. yüzyılda ilk yazılı örnekleri seyahat notları ve hatıratlarda karşımıza çıkan bu dikkat, 19. yüzyıla gelindiğinde siyasi yahut ilmî gayelerle bölgede bulunan isimlerin metinlerinde analitik bir inceleme şeklinde görülmektedir. Avrupalı devletlerin İslam coğrafyasında siyasi güç kazanması ile birlikte İslam toplumu, kültürü ve dini; hususi bir çalışma alanı olarak gelişmiştir. Devam eden dönemde oryantalizm araştırmaları akademide kurumsallaşmış ve yerleşik hâle gelmiştir.² Amerikan akademisindeki oryantalizm araştırmaları da büyük ölçüde Kıta Avrupası'nda gelişen teorik mirası devralmış ancak farklı disiplinlerden gelen etkilerle yeni yönelimler kazanmıştır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Amerikan üniversitelerinde tasavvuf üzerine yapılan çalışmaların artması, alanın dinler tarihi, karşılaştırmalı teoloji ve mistisizm araştırmaları gibi farklı disiplinlerle iç içe gelişmesine yol açmıştır.

Amerikan akademisindeki tasavvuf tarihi yazımı belirli açılardan Kıta Avrupası oryantalist geleneğinden ayrılmaktadır. Öncelikle, Amerikan akademisinde sosyal bilimlerin güçlü etkisi altında gelişen araştırmalar, tasavvufu yalnızca felsefi veya teolojik bir olgu olarak değil, sosyolojik ve antropolojik bağlamlarda da ele almıştır. Bu eğilim, tasavvufu bireysel mistik deneyimlerin ötesinde, toplumsal ve kültürel bir fenomen olarak analiz etmeye imkân vermiştir. İkinci olarak, post-kolonyal teori ve eleştirel çalışmalar Amerikan akademisinde oryantalist perspektife yönelik yeni sorgulamalar getirmiştir. İlk döneminde Kıta Avrupası oryantalist geleneğinin sunduğu tasavvuf anlayışını büyük ölçüde benimseyen Amerikan akademik çevreleri, son yıllarda tasavvufun kendi iç söylemi ve İslam dünyasındaki yerel bağlamlarını daha fazla dikkate almaya başlamış; bu alanda yapılan çalışmalar farklı yönlelere evrilmiştir.

Literatüre bakıldığında Türk akademisinde oryantalizm tasavvuf ilişkisini konu edinen çok sayıda kitap, tez ve makale çalışması kaleme alındığı görülmektedir. Salih Çift'in tasavvuf

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı'nda Prof. Dr. Semih Ceyhan danışmanlığında 2023 yılında tamamlanan "Kuzey Amerika'da Tasavvuf Tarihi Yazımı" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹ Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016): 26-27.

² Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 428-437.

araştırmaları alanında eser veren Alman oryantalistleri ve tarihini incelediği iki makalesi bu konuda öncü metinler mahiyetindedir.³ Süleyman Derin'in tasavvufla ilgilenen İngiliz oryantalistleri incelediği çalışması özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda yaşamış araştırmacılar üzerinde durmaktadır.⁴ Yasin Uğraş yüksek lisans çalışmasında tasavvuf üzerine araştırmalarda bulunmuş Fransız oryantalistleri incelemiştir.⁵ Sevdener Cebeci yüksek lisans tezinde Kıta Avrupası'nda yazılmış akademik tasavvuf tarihi metinlerini tarih yazımı açısından değerlendirmiş, ilk oryantalist çalışmalardan 20. yüzyıl sonuna kadar uzanan literatürü ve öne çıkan araştırmacıları ele almıştır.⁶ Feyza Ketenci tez çalışmasında erken oryantalizm döneminde tasavvufun kökenine dair ortaya atılan teorileri bu teorilerin doğuşu, evrimi ve karşılaştığı sorunlar bağlamında incelemiştir.⁷ Alman oryantalizminde tasavvuf çalışmalarını inceleyen doktora tezinde Ömer Faruk Altıntaş, özellikle Fritz Meier (ö. 1998) ve Annemarie Schimmel'in (ö. 2003) görüşlerini karşılaştırmayı amaçlamıştır.⁸ Rus oryantalizminde tasavvuf çalışmaları ise Anakhanım Ahadova tarafından çalışılmıştır.⁹ Oryantalistlerin tasavvufun kökenine dair teorilerini eleştirel biçimde ele alan bir makale çalışmasını Hikmet Yaman kaleme almıştır.¹⁰ Tasavvuf araştırmaları dışında Amerikan akademisindeki İslam araştırmaları hakkında önemli çalışmalar da bulunmaktadır.¹¹ Bunların yanında Amerikan akademisinde tasavvuf araştırmaları konusunu müstakil olarak ele alan Marcia Hermansen'in çalışması kayda değer bir örnek teşkil etmektedir.¹² Büyük ölçüde akademik tasavvuf öğretimi üzerinde duran Hermansen, alandaki tartışmalı konulara derinlemesine değinmemektedir. Alexander Knysh'in çalışması ise Batı'da tasavvuf

³ Salih Çift, "Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü: Tarihsel Boyut", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/18 (2007): 177-190; Salih Çift, "Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü-II: Tasavvuf Alanında Çalışma Yapan Alman Oryantalistler ve Eserleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/19 (2007): 165-186.

⁴ Süleyman Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017).

⁵ Yasin Uğraş, *Fransız Oryantalizmi ve Tasavvuf* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2019).

⁶ Sevdener Cebeci, *Kıta Avrupası'nda Tasavvuf Tarihi Yazımı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2023).

⁷ Feyza Ketenci, *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021).

⁸ Ömer Faruk Altıntaş, *Alman Oryantalizminde Tasavvuf Araştırmaları Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme: Fritz Meier ve Annemarie Schimmel Örneği* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2024).

⁹ Anakhanım Ahadova, *Rusya Şarkiyat Araştırmalarında Tasavvuf* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2024).

¹⁰ Hikmet Yaman, "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *AKADEMİAR: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 1 (2016): 15-48.

¹¹ Ernest McCarus, "Amerika Birleşik Devletleri'nde Arap Dili Araştırmaları Tarihi", çev. Yılmaz Özdemir, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/22 (2002): 81-93; Eyyüp Said Kaya, "Amerikan Üniversitelerinde İslam Hukukunun Kurumsal Varlığı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004): 413-436; Richard C. Martin, "Islamic Studies in the American Academy: A Personal Reflection", *Journal of the American Academy of Religion* 78/4 (2010): 896-920; Muhsin Mahdi, "The Study of Islam, Orientalism and America", *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, ed. Azim Nanji (Berlin, Boston: De Gruyter, 2011), 149-180; Fatma Betül Güney Altıntaş, "Kuzey Amerika'da İslâm Araştırmalarına Genel Bir Bakış: Hadis Çalışmaları Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* X/1 (2012): 113-136; Charles Kurzman & Carl W. Ernst, "Islamic Studies in U.S. Universities", *Review of Middle East Studies* 46/1 (2012): 24-46.

¹² Marcia Hermansen, "The Academic Study of Sufism at American Universities", *The American Journal of Islamic Social Sciences* 24/3 (2007): 24-45.

araştırmalarını incelerken Amerikan akademisine kısa bir bölüm ayırmaktadır.¹³ Amerikan tasavvuf araştırmaları sahasında tasavvufun kökeni meselesini müstakilen inceleyen bir çalışma ise görülmemektedir.

Amerikan akademisindeki tasavvuf tarihi yazımının Kıta Avrupası oryantalist geleneğiyle ilişkisini ele almak, bu alanın entelektüel dinamiklerini daha iyi anlamak açısından önemlidir. Bu çalışmada, Amerikan akademisinde tasavvuf tarihi yazımının Kıta Avrupası oryantalizmiyle benzeştiği ve ayrıştığı noktalar tasavvufun kökeni meselesi üzerinden incelenecektir. İlk olarak zikredilen entelektüel dinamikleri anlamak için Amerikan akademisinde tasavvuf çalışmalarının tarihsel gelişimi ele alınacaktır. Daha sonra, genel tasavvuf tarihi metni kaleme almış araştırmacıların eserleri üzerinden tasavvufun kökeni ve yabancı etkisi meselesine dair Amerikan akademisinde geliştirilen yaklaşımlar incelenecek ve bu teorilerin Kıta Avrupası oryantalizmiyle benzerlikleri ve ayrışan yönleri değerlendirilecektir. Çalışmada Amerikan akademisinde tasavvuf tarihi yazımının oryantalist mirasla olan ilişkisi köken meselesi üzerinden analiz edilerek, alana dair yeni tartışmalara zemin hazırlamak amaçlanmaktadır.

1. Amerikan Akademisinde Tasavvuf Araştırmalarının Gelişimi

Tasavvuf araştırmalarının Batı akademisinde müstakil bir alan olarak ortaya çıkışı çok uzun bir geçmişe sahip değildir. Kıta Avrupası üniversitelerinde 19. yüzyılda kurumsallaşan İslam araştırmaları kürsüleri altında bir faaliyet alanı bulsa da alanın hususi uzmanlarının ortaya çıkarak bir bilim dalı hâline gelmesi 20. yüzyılın ortalarını bulmuştur. Batı akademisinde tasavvufun inceleniş biçimi farklı metodolojik ve teorik çerçeveler doğrultusunda şekillenmiştir. Özellikle 18. ve 19. yüzyılda Kıta Avrupası'nda gelişen oryantalist gelenek tasavvuf araştırmalarında da belirleyici bir rol oynamış, bu akademik yaklaşım daha sonra Amerikan üniversitelerinde gelişen tasavvuf tarihi yazımını da etkilemiştir. Bununla birlikte Amerikan akademisinde tasavvuf araştırmalarının doğrudan Avrupalı öncüllerinin bir devamı olup olmadığı sorusu dikkate değerdir.

Kuzey Amerika'da İslam araştırmaları, özellikle 20. yüzyılın başlarında Avrupa oryantalist geleneğinin bir uzantısı olarak ortaya çıkmıştır. 1930'ların sonundan itibaren Avrupa'dan göç eden önemli oryantalistler, Amerikan üniversitelerinde kürsüler kurmuş ve İslam araştırmalarının temellerini atmışlardır. Örneğin Joseph Schacht (ö. 1969), Hamilton Gibb (ö. 1971), Gustave von Grunebaum (ö. 1972) ve Franz Rosenthal (ö. 2003) gibi isimler, bu alanda öncü rol oynamışlardır. Bu akademisyenler, Avrupa'da geliştirilen oryantalist teorileri Amerika'ya taşımış ve bu teorileri yeni boyutlarla zenginleştirmişlerdir.¹⁴ Tasavvuf araştırmaları ise İslam araştırmalarının bir alt dalı olarak gelişmiş ve zamanla bağımsız bir disiplin haline gelmiştir. Amerikan akademisinde tasavvuf araştırmalarının belirginleşmeye başlaması, 1950'lerden sonra olmuştur. Bu dönemde ABD'de Orta Doğu çalışmaları alanında çeşitli enstitüler kurulmuş, Soğuk Savaş bağlamında İslam dünyasını anlamaya yönelik akademik projeler desteklenmiştir.

¹³ Alexander Knysh, "Historiography of Sufi Studies in the West", *A Companion to the History of the Middle East*, ed. Youssef M. Choueiri (MA: Blackwell Publishing, 2005), 106-131.

¹⁴ Ahmad Dallal, "The Study of Islam in American Scholarship: The Persistence of Orientalist Paradigms", erişim: 27.02.2025, <https://web.stanford.edu/dept/france-stanford/Conferences/Islam/Dallal.pdf>.

Tasavvufun siyasi ve kültürel etkilerini de kapsayan bu yeni araştırma eğilimleri, Amerika'da tasavvuf çalışmalarının akademik bir disiplin olarak gelişmesine zemin hazırlamıştır.¹⁵

Kuzey Amerika'da tasavvuf araştırmaları, özellikle 1970'li yıllardan itibaren hız kazanmıştır. Bu dönemde, Amerika Birleşik Devletleri'nin göçmen yasalarında yapılan serbestiyetçi değişikliklerle birlikte Müslüman ülkelerden gelen göçmen sayısı artmış ve bu durum, tasavvufun Amerikan toplumunda daha görünür hale gelmesine yol açmıştır. Tasavvuf hem akademik camiada hem de toplum nezdinde ilgi görmüş ve bu alanda yapılan çalışmalar çeşitlenmiştir.¹⁶ Özellikle Annemarie Schimmel gibi isimler, tasavvuf araştırmalarının Amerikan akademisinde popülerleşmesine önemli katkılar sağlamıştır. Schimmel, Harvard Üniversitesi'nde Hint-İslam kültürü üzerine dersler vermiş ve tasavvufu tarihsel ve toplumsal bağlamda dinamik bir olgu olarak değerlendirdiği “yaşayan bir fenomen” biçiminde ele alan çalışmalarıyla bu alana yeni bir soluk getirmiştir. Schimmel'in çalışmaları, tasavvufun hem akademik camiada hem de toplum nezdinde tanınırlığını artırmış ve bu alanda yeni araştırmaların önünü açmıştır.¹⁷ Bu bağlamda Amerikan akademisinde tasavvuf araştırmalarının gelişiminin büyük ölçüde Avrupa oryantizminin etkisiyle başladığı açıktır. 19. ve 20. yüzyılın başlarında Avrupadaki oryantistlerin tasavvuf hakkındaki yorumları, Amerikan akademik dünyasında yankı bulmuş ve burada yapılan ilk çalışmalara yön vermiştir.

Amerika'da İslam ve tasavvuf araştırmalarında kullanılan yöntemler, büyük ölçüde Avrupa oryantist geleneğinden etkilenmiştir. Özellikle filolojik yöntem, bu alanda en yaygın kullanılan yaklaşımlardan biridir. Filolojik yöntem, metinlerin eleştirel analizine dayanır ve özellikle klasik İslami metinlerin incelenmesinde kullanılmıştır. Ancak bu yöntem, zamanla eleştirilere maruz kalmış ve özellikle tarihsel bağlamı göz ardı ettiği için eksik bulunmuştur.¹⁸ Filolojik yöntemde odaklanılan temel meselelerden biri metin bağlamında anlatının tarihsel yerini, kaynaklarını ve etkilerini belirlemektir. Bu doğrultuda anlatı arkeolojisi yapılarak anlatının menşei üzerinde de durulmaktadır. İslam'ın kendisi gibi tasavvufun kökeni de erken dönem oryantistlerinin sıkça kullandığı bu yöntemin doğrudan sorularından biri olarak ortaya çıkmıştır. Alanda öne çıkan bir diğer metot olarak fenomenolojik yöntem ise 20. yüzyılın ikinci yarısında din araştırmalarında öne çıkmıştır. Bu yöntem, dinin özünü anlamaya yönelik bir yaklaşım sunar ve inanan bireylerin deneyimlerini merkeze alır.¹⁹ Annemarie Schimmel gibi araştırmacılar, fenomenolojik yöntemi

¹⁵ Kurzman & Ernst, “Islamic Studies in U.S. Universities”, 27-29; Dallal, “The Study of Islam in American Scholarship: The Persistence of Orientalist Paradigms”, 11-14.

¹⁶ Nurullah Koltas, *Amerika'nın Tasavvufu Keşfi: Tarihsel Süreç ve Doktrin*, 2. bs. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 139-141.

¹⁷ Şule Bilman, *Annemarie Schimmel'in Tasavvuf Kültüründeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2004), 14-26; Senail Özkan, “Schimmel, Annemarie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 229-230; Annemarie Schimmel, *Doğudan Batıya*, çev. Ömer Enis Akbulut (İstanbul: Sufi Kitap, 2017); Altıntaş, *Alman Oryantizminde Tasavvuf Araştırmaları Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme: Fritz Meier ve Annemarie Schimmel Örneği*, 71-81.

¹⁸ Jacques Waardenburg, “Din Bilimlerinin Tarihçesi”, çev. Ramazan Adıbelli, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2004): 285-286.

¹⁹ Mujiburrahman, “The Phenomenological Approach In Islamic Studies: An Overview of a Western Attempt to Understand Islam”, *The Muslim World* 91/3-4 (2001): 425-434; Mustafa Alıcı, “Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”, *Dinbilimleri Akademik*

kullanarak İslam ve tasavvufu yaşayan bir fenomen olarak ele almış ve bu alanda önemli çalışmalar yapmıştır. Schimmel, İslam'ın yaşayan bir din olarak incelenmesi gerektiğini savunmuş ve bu yaklaşımıyla tasavvuf araştırmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Onun bu çabaları özellikle Amerikan tasavvuf araştırmaları alanında karşılık bulmuş ve 1970'li yıllardan sonra filolojik yöntemin ikinci planda kaldığı görülmüştür.²⁰

Bu dönemden itibaren Amerikan akademisinde tasavvuf araştırmaları, disiplinler arası bir yapıya bürünmeye başlamıştır. Tarih, sosyoloji, antropoloji ve karşılaştırmalı dinler tarihi gibi alanlar tasavvuf araştırmalarına yeni perspektifler kazandırmıştır. Bu süreçte tasavvuf araştırmaları teorik ve felsefi bir boyut da kazanmıştır. 1980'lerden itibaren antropolojik ve sosyolojik analizlerin Amerikan akademisinde daha fazla kabul görmeye başlamasıyla tasavvuf yalnızca metin merkezli değil, toplumsal bir fenomen olarak da ele alınmaya başlanmıştır. 1990'larda Amerikan akademisinde İslam araştırmalarına yönelik eleştirel yaklaşımlar öne çıkmıştır. Özellikle post-kolonyal çalışmalar, oryantalizmin tasavvuf araştırmalarına etkisini eleştiren yeni bir akademik yönelim yaratmıştır. Edward Said Batı'nın İslam dünyasını nasıl kurguladığını tartışırken, tasavvuf araştırmalarının da bu oryantalist yapıdan nasıl etkilendiğine dair yeni sorgulamalara yol açmıştır. Bu dönemde, tasavvufun Batıda nasıl algılandığı, hangi bağlamlarda çalışıldığı ve tasavvuf metinlerinin nasıl tercüme edildiği gibi konular, Amerikan akademisinde tartışılmaya başlanmıştır.²¹ Özellikle Schimmel'in de öğrencisi olan Carl Ernst'un tasavvufun erken dönem gelişimini ele alan çalışmaları, tasavvufun İslami bağlamı içinde anlaşılması gerektiğini vurgulamış ve oryantalist yaklaşımlara karşı eleştirel bir perspektif sunmuştur.²² Öte yandan, tasavvufun Batı'da popülerleşmesi, Amerikan akademisinde tasavvuf araştırmalarına duyulan ilgiyi artırmıştır. Tasavvufi şiirler ve öğretiler, Batı toplumlarında ilgi gören temalar arasında yer almış, bu durum akademik çalışmaların da yönünü değiştirmiştir. Son yıllarda tasavvuf çalışmaları, popüler kültür, müzik ve modern maneviyat gibi alanlarla da kesişmeye başlamıştır.²³

Günümüz Amerikan akademisinde tasavvuf araştırmaları, hem klasik oryantalist mirasın etkilerini taşıyan hem de yeni metodolojik açılımlar geliştiren bir yapıya sahiptir. Bir yandan, erken dönem kurumsallaşma sürecinin tarihsel okumaları sürerken diğer yandan Hallâc (ö. 309/922), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ (ö. 672/1273) gibi figürler üzerine yapılan felsefi ve metafizik çalışmalar devam etmektedir. Yine sahadaki tasavvufi toplulukların sosyolojik ve antropolojik analizleri de artış göstermektedir. Ayrıca, Amerikan akademisinde tasavvuf araştırmaları, İslamofobi, kültürel kimlik ve modern mistisizm gibi çağdaş konularla daha fazla ilişkilendirilmekte ve tasavvufun modern dünyadaki işlevi üzerine yeni teorik yaklaşımlar

Araştırma Dergisi 5/3 (2005): 115; Muharrem Yıldız & Mehmet Mekin Meçin, "Din Fenomenolojisi ve Belli Başlı Öncüleri", *EKEV Akademi Dergisi* 53 (2012): 276.

²⁰ Mujiburrahman, "The Phenomenological Approach In Islamic Studies", 437-439.

²¹ Hermansen, "The Academic Study of Sufism at American Universities", 30-33.

²² Carl W. Ernst & Richard C. Martin (ed.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism* (Columbia: University of South Carolina Press, 2010), 1-18; Carl W. Ernst, *Sufizm: İslamın Mistik Gelenegine Giriş*, çev. Gülçin Tunalı (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 25-60.

²³ John Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, Second Edition (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016), 516-528.

geliştirilmektedir. Sonuç olarak, Amerikan akademisinde tasavvuf çalışmaları, klasik oryantalist çerçeveden belirli ölçüde uzaklaşarak, daha geniş bir metodolojik çeşitlilik içinde değerlendirilmeye başlanmıştır.

2. Köken ve Yabancı Etkisi Tartışmaları

Tasavvufun kökeni ve meşruiyeti meselesi sadece Batı akademisinde tartışılmış bir husus olmayıp İslami ilimler geleneği içerisinde de üzerinde durulan bir konu olmuştur. Erken dönem sufileri, tasavvufun Kur'an ve Sünnet'i kaynak aldığı konusunda herhangi bir şüphe taşımamışlardır.²⁴ Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/909) rivayet edilen "Bizim şu yolumuz Kitap ve Sünnet'le mukayyetir."²⁵ şeklindeki söz, tasavvufun Sünnî ilimler arasında meşruiyetini sağlama amacıyla söylendiği gibi tasavvufun kökenini Kur'an ve Sünnet'e yani İslam'ın kendisine dayandırmış olmaktadır. Bu doğrultuda tasavvuf eleştirilerine cevaben kaleme alınmış ilk tasavvuf klasiklerinin müelliflerinden Serrâc (ö. 378/988), Cibril hadisine de dayanarak tasavvufun fıkıh ve hadisle birlikte temel İslami ilimlerden biri olduğunu savunmuştur.²⁶ Buna karşın tasavvuf tarih boyunca eleştiriden azade kalmamıştır. Özellikle İbnü'l-Arabî'den sonra eleştirilerin şiddeti de artmıştır.

İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi çok sayıda İslam âlimi özellikle tasavvufun nazarî kabul ve teorilerine önemli eleştiriler getirmişlerdir.²⁷ İbn Teymiyye tasavvufa dair kapsamlı eleştirilerde bulunmuş olmakla birlikte tasavvufun Kur'an ve Sünnet'e dayanan yönleri olduğunu da zikretmiştir. Eleştirileri büyük ölçüde -dış etkiden kaynaklandığını iddia ettiği- hatmü'l-velâye, hulûl, ittihad ve vahdet-i vücûd gibi konular ile akıl ve sezginin nakle karşı konumlandırılmasına yönelmiştir.²⁸ Bu bağlamda tasavvufa yabancı bir etkinin varlığı konusunun Batı'dan önce İslam geleneğinde de tartışıldığı görülmektedir.

Tasavvufun mahiyeti ve kökenine dair değerlendirmeler söz konusu olduğunda İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) hem İslam geleneği içerisindeki yeri dikkate değerdir hem de Batılı araştırmacılara tesiri söz konusudur. İslam maneviyatını ikiye ayırarak incelemesi sonraki dönemde yapılan zühd ve tasavvuf ayrımlarının kökenini teşkil etmektedir ki geç dönem tasavvufunun dış etkiye maruz kalıp bozulduğu iddia edilmektedir. Özellikle Goldziher (ö. 1921), Nicholson (ö. 1945) ve Massignon (ö. 1962) çizgisinde bu etki görülmektedir.²⁹ İbn Haldûn'un nazariyatçı sufilere yönelik menfi tavrının ve Gazzâlî öncesi tasavvufa kendi düşüncesinde

²⁴ Reynold A. Nicholson, "A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism, with a List of Definitions of the Terms 'Şûfî' and 'Taşawwuf,' Arranged Chronologically", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1906): 331-348.

²⁵ Abdulkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2003), 117.

²⁶ Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma': İslam Tasavvufu*, çev. Prof. & Dr. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 7-19.

²⁷ Mustafa Akman, "İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Eleştiriler ve Mahiyeti", *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu* (Malatya, 2018), 1: 417-430.

²⁸ Mustafa Kara, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 52-73; Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 185-187; Mesut Erzi, *Bir Kelâmcı ve Sûfî Olarak İbn Teymiyye'nin Tasavvufa Bakışı* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2022); Volkan Tatar, *İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücud Anlayışına Dair Ontolojik Eleştirileri* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2023), 39-48.

²⁹ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 24-30.

yüklediği anlamın ardında tasavvufun sonraki dönemlerinde velayetin doktrine edilerek siyasi iktidara alternatif oluşturması düşüncesi vardır.³⁰

Köken ve yabancı etkisi meselesi Kıta Avrupası oryantalist geleneğinin İslam araştırmalarındaki temel meselelerinin başında gelmektedir. İslami araştırmaların hemen her alanında konu edilen ilk husus öğretinin veya yöntemin kökeni olmuştur. Bu doğrultuda tasavvufun İslam'ın içerisinde doğmuş olarak mı geliştiği yoksa dışsal unsurlarla şekillenen melez bir yapı olarak mı ortaya çıktığı da uzun süre sorgulanmıştır. 20. yüzyıl öncesinde eser vermiş erken dönem oryantalistlerin tamamına yakını tasavvufun kökeninin İslam dışında olduğunu savunmuş ve buna dair teoriler geliştirmişlerdir. Bu erken dönemde özellikle İngiliz oryantalistler tasavvufun kökeni problemine dair ilk görüşleri ortaya koymuşlardır.³¹ Fransız oryantalistler de konu üzerinde durmuş ve çeşitli teoriler geliştirmişlerdir.³² Ancak modern araştırmacılar, tasavvufun kökenine dair müstakil ve sistematik çalışmaların 19. yüzyılın ilk yarısında Alman oryantalistlerle başladığı konusunda hemfikirdir. Ketenci, bu konuyu incelediği çalışmasında özellikle Alfred von Kremer'e (ö. 1889) ve çalışmalarına dikkat çekmektedir. Oryantalistler tasavvufun kökenine dair İran menşei, Hint dini/felsefi düşüncesi, Hristiyanlık ve Neo-Platonculuk gibi farklı teoriler ortaya koymuşlardır. Bu teoriler, tasavvufun kökenini anlamak için farklı perspektifler sunmuş olsa da genel olarak İslam'ın erken dönemi ve teşekkül süreci üzerine odaklanmıştır.³³ Oryantalistlerin bu çalışmaları tasavvufun kökenine dair modern araştırmaların temelini oluşturmuştur.

İslam araştırmaları alanının Amerikan akademisindeki öncü isimlerinden Gibb, çalışmalarında İslami ilimlerin farklı alanlarında köken meselesini gündeme getirmiştir. Kur'an'da geçen bazı ifadeler üzerine etimolojik incelemeler yaparak, bunlar üzerinden İslam öncesi Hicaz'daki tek tanrıcı ekollerle benzeşimler kurmuştur. Yine bölgedeki Yahudi ve Hristiyanların tek tanrıcı Hanif inancı üzerindeki etkisi ile İslam'ın erken dönemindeki emir ve yasakların Yahudilerin inançlarıyla paralellik göstermesine vurgu yapmıştır.³⁴ Fıkıh geleneğinin İslam dışı kökenleri üzerine Schacht da araştırmalarda bulunarak Doğu Kilisesi ve Bizans hukuk anlayışı, İran Sâsânî geleneği ve Yahudi hukukunda İslam hukukunun kökenini aramıştır.³⁵ Rosenthal ise İbnü'l-Arabî'nin İslam düşünce geleneği içerisindeki yerini tespit etmeyi amaçladığı çalışmasında felsefe ile ilişkisi üzerinde dururken -yer yer oryantalistlerin yorumlarını da eleştirerek- indirgemeci bir okumadan kaçınmıştır. Ona göre İbnü'l-Arabî kuşatıcı ve sentezci tavra sahip bağımsız bir düşünür olup kendisini hem sufi hem de filozof olarak tanımlamak mümkündür.³⁶ Amerikan akademisine Kıta Avrupası'ndan gelen bu üç ismin yaklaşımlarına bakıldığında Gibb ve Schacht'ta erken oryantalistlerin tavırlarının sürdürüldüğü görülürken, Rosenthal'in ön yargılı

³⁰ Semih Ceyhan, "İbn Haldûn'un Sûfilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandaki Tasavvuf İlmi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 [İbn Haldun Özel Sayısı I] (2006): 80-82.

³¹ Derin, *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 48-149.

³² Uğraş, *Fransız Oryantalizmi ve Tasavvuf*, 48, 58, 61, 65, 68, 86, 87, 129.

³³ Ketenci, *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi*, 14-34.

³⁴ Hamilton A. R. Gibb, "Pre-Islamic Monotheism in Arabia", *The Harvard Theological Review* 55/4 (1962): 269-280.

³⁵ Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32/3/4 (1950): 9-17; Konunun Schacht özelinde ayrıntılı bir incelemesi için bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkid* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 94-102.

³⁶ Franz Rosenthal, *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*, ed. Ercan Alkan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021).

bir okumadan uzak olduğu anlaşılmaktadır. Amerikan İslam araştırmaları alanında çok sayıda araştırmacının yetişmesine katkı sağlamış bu isimlerin köken ve yabancı etkisi konusunda farklılaşan yaklaşımlar sergilemiş olmaları dikkat çekicidir. Bu doğrultuda Kıta Avrupası'ndan Amerika'ya geçişte oryantalist ekolün bazı teori ve yaklaşımlarının doğrudan bazılarının ise kısmen revize edilerek intikal ettiği görülmektedir.

Amerikan akademisinde tasavvuf üzerine yapılan çok sayıda çalışma bulunmakla birlikte tasavvuf tarihinin geneline yönelik kaleme alınmış metinler sınırlı sayıdadır. Bu durum ele aldığı tarihsel dönemin genişliği göz önüne alındığında kapsayıcı bir tasavvuf tarihi yazmanın zorluğundan kaynaklandığı kadar tasavvufun tarihsel, kurumsal, sosyal, kültürel ve nazari farklı pek çok yönü bulunmasıyla da alakalıdır. Tasavvufun kökeni ve yabancı etkisi meselesini daha net ve objektif değerlendirebilmek için erken dönem tasavvufunun yanında tasavvuf tarihinin tamamı hakkında bilgi sahibi olmak önemlidir. Bu doğrultuda bu çalışmada Amerikan akademisinde genel tasavvuf tarihi alanında eser vermiş William Chittick, John Renard, Carl Ernst, Alexander Knysh ve Nile Green'in çalışmaları üzerinden bir inceleme yapılacaktır.

Amerikan akademisindeki tasavvuf araştırmacılarından Türk akademisi ve okurunun en aşına olduğu isim şüphesiz William Chittick'tir. Bunda eserlerinin tamamına yakınının Türkçeye tercüme edilmiş olmasının birincil etken olduğu anlaşılmaktadır. Yine tasavvufa dair görüşleri de İslam dünyasındaki akademik çevrelerde çoğunlukla benimsenen yorumlarla uyumlu bir yaklaşım sunmaktadır. Doktorasını İran'da Seyyid Hüseyin Nasr danışmanlığında Molla Câmî (ö. 898/1492) üzerine yapan Chittick, eğitimi sırasında bölgedeki ilim adamlarından istifadeyle Ekberî geleneğin metinleri üzerine çalışmalarda bulunmuştur. Amerika'ya döndüğünde de bu alanda çalışmalarını sürdürmüş ve İbnü'l-Arabî düşüncesinin Amerikan tasavvuf akademisinde yaygınlaşmasını sağlamıştır.³⁷ Nasr'la yakın ilişkisi onu tradisyonelist ekolle ilişkilendirme imkânı tanısa da kendisi ekole bir bağlılık duymadığını belirtmektedir.³⁸ Chittick'in bu bölümde incelenecek diğer araştırmacılardan önemli bir farkı da tasavvufu salt tarihsel bir olgu ve ilmî gelenek şeklinde değil ilgilenenlerin yaşamlarına etki edecek manevi bir gelenek mahiyetinde de görmesidir. Bu doğrultuda tasavvufun yabancı kökeni konusunda da tutucu bir tutuma sahiptir.

Chittick'e göre Kur'an ve Sünnet'e dayanan dinî bir fenomen olarak tasavvuf İslam'ın kendi içerisinden neşet etmiştir.³⁹ Sufilerin sözlerinde de görüleceği üzere teori ve pratiğini de yine bu iki kaynak ile sınırlaması da bunu açıkça göstermektedir. Öyle ki iddiasına göre araştırmacılar sufilerin kendilerine dair bakışlarını ciddiye aldıklarında tasavvufu İslam'ın temel bir unsuru olarak görme eğiliminde olacaklardır. Buna karşın tasavvufa karşı mesafeli duran ya da tasavvufa sempati duysa bile İslam'a eleştirel bakan ya da içeriden gelen anlayışlara şüpheyle yaklaşanlar ise tasavvufu genellikle İslam'a sonradan eklenmiş bir unsur olarak tanımlayacaklardır. Tasavvufun doğası ve kökeni hakkında araştırmacılar tarafından ortaya atılan farklı teorileri ise oryantalizm

³⁷ William C. Chittick, "Interview with Professor William Chittick", *Al-Mahajja* 36 (2021): 218-238; "CV – William C. Chittick", erişim: 11.03.2025, <http://www.williamchittick.com/cv/>; "William C. Chittick – Biography", erişim: 11.03.2025, <http://www.williamchittick.com/#about>.

³⁸ Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (New York: Oxford University Press, 2004), 157; Ahmet Faruk Çağlar, "William Chittick ile Gelenekselcilik, Modernite ve Tasavvuf Üzerine", *Sabah Ülkesi | Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi* 36 (2013):40-61.

³⁹ William C. Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 38-42.

tarihi açısından dikkat çekici bir unsur olarak değerlendirmektedir.⁴⁰ Chittick'in köken meselesi ile doğrudan irtibatlı olarak değerlendirdiği bir husus ise tasavvufun İngilizcedeki isimlendirme konusudur. Literatürde *Islamic mysticism*, *Islamic esoterism* ve *Islamic spirituality* gibi kavramlar geliştirildiğini belirtirken, bunların tasavvufu evrensel bir geleneğin İslam'daki formu şeklinde görmeye yol açtığını düşünmektedir. Bu doğrultuda *Sufism* kavramsallaştırmasının tasavvufu diğer inanç geleneklerinin manevi geleneklerinden ayırıştırma noktasında önemli bir başlangıç noktası teşkil edeceği ifade edilmektedir.⁴¹ Görüleceği üzere Chittick tasavvufun kökeni meselesini basit bir spekülasyon olarak okumakta ve üzerinde durmanın gereksiz olduğunu savunmaktadır.

Doktora çalışmasını Schimmel danışmanlığında Mevlânâ üzerine yapan John Renard, felsefe ve Kitâb-ı Mukaddes araştırmaları alanında da eğitim almış olup Cizvit tarikatına bağlı Katolik bir din adamı hüviyetine de sahiptir.⁴² Bu hususiyetleri bağlamında İslam ve karşılaştırmalı dinler tarihi alanında çalışmalarda bulunmuş olan Renard, dinî hareketlerin gelişim dönemindeki fikrî ve sosyo-kültürel unsurları incelerken etkileşime girmesi muhtemel diğer dinî gruplarla sıkça karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu doğrultuda tasavvufî meseleleri incelerken Yahudi ve Hristiyanlıkta benzer gördüğü unsurları da zikretmektedir.⁴³ Yine üç İbrahîmî inancın karşılıklı olarak incelendiği ve velayet konusuna da özellikle değinen müstakil bir eser de kaleme almıştır.⁴⁴ Bu noktalara dikkat çekerken birbirine kaynaklık etme iddiasına yer verilmezken karşılıklı etkileşim ve benzeşmeler öne çıkarılmaktadır.

Renard tasavvuf ve Hinduizm ilişkisi konusunda ise iki inanç grubunun etkileşime girebilecek seviyede ilk defa 6/12. yüzyılda karşılaştığını ifade ederken, Hinduizm'in köken noktasında tasavvufa bir etkisinden söz etmemekte; karşılıklı bir etkilenmenin ise kaçınılmaz biçimde yaşandığını belirtmektedir. Renard'a göre Hindistan'da zaman içerisinde tasavvuf ve Hint mistisizmi iç içe geçerek kavramlarını dahi paylaşmaya başlamışlardır ki bu durumun önemli örnekleri arasında sufi Bâbü'r şehzadesi Dârâ Şükûh (ö. 1069/1659) örnek gösterilmektedir.⁴⁵ Tasavvufun sonradan girdiği bölgelerde yaşadığı karşılıklı etkileşime örnek olarak verilen meselelerden biri de bu bölgelerde yer alan türbe/mezarların zamanla sufilerce de ziyaretgah addedilmesidir. Aynı şekilde bölgedeki diğer mistik geleneklerin bağluları da sufilerin kabirlerini ziyaretgah kabul etmişlerdir.⁴⁶ Burada Renard, veli kültürünün kapsayıcılığına vurgu yaparken evrensel bir mistisizm anlayışına da dikkat çekmektedir.

⁴⁰ Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, 65-68.

⁴¹ Chittick, *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*, 36.

⁴² John Renard, "Curriculum Vitae - Abbreviated", erişim: 11.03.2025, <https://www.slu.edu/arts-and-sciences/theological-studies/faculty/-pdf/renard-john.pdf>; David Bertaina, "Islam and Christianity: Theological Themes in Comparative Perspective by John Renard", *Journal of Islamic Studies* 23/3 (Eylül 2012): 385-388.

⁴³ John Renard, *İslâm'ın Yedi Kapısı*, çev. Nurullah Koltas (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 29, 115, 138, 162, 181, 224, 308; John Renard, *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood* (Berkeley: University of California Press, 2008), 173, 187, 220.

⁴⁴ John Renard, *Crossing Confessional Boundaries: Exemplary Lives in Jewish, Christian, and Islamic Traditions* (Oakland, California: University of California Press, 2020).

⁴⁵ Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, 138.

⁴⁶ Renard, *Friends of God*, 206-208, 226.

Renard'ın yabancı etkisi noktasında üzerinde durduğu bir diğer husus ise nazari tasavvuftaki Neo-Platoncu tesirdir. İslam düşüncesi ve tasavvufun bağımsız olarak Akdeniz düşünce dünyasının tamamına önemli etki ettiğini savunduğu Neo-Platoncu gelenek, İslam dünyasında en çok İshrâkî ve Ekberî düşüncede kendisini göstermektedir. Erken dönem oryantalistlerin tasavvufun nazari yönünü monist ve panteist olarak damgalayarak doğrudan Neo-Platoncu geleneğe bağladığını belirten Renard, İbnü'l-Arabî'nin ve İbn Seb'în'in (ö. 669/1270) metinlerinde ve dillerinde bu etkinin aşikâr olduğunu savunmaktadır.⁴⁷ Buna ek olarak insan-ı kâmil anlayışının Neo-Platoncu düşüncenin tasavvuftaki önemli bir tesiri olarak görülebileceğini de aktarmaktadır.⁴⁸

Schimmel'in bir diğer öğrencisi olan Carl Ernst, çalışmalarını Güney Asya üzerine yoğunlaştırmış bir tasavvuf araştırmacısıdır. Ernst çalışmalarında incelediği metinlerin tarihsel bağlamları üzerinde durarak üretildikleri toplumsal, siyasi, ekonomik ve kültürel koşulları anlamının önemini vurgulamaktadır.⁴⁹ İslam tarihinin, çeşitli din, kültür ve entelektüel geleneklerle etkileşime girerek şekillendiğini ve araştırmaların bu karmaşık yapıyı göz ardı etmemesi gerektiğini savunmaktadır. Buna paralel bu durumu hesaba katmadan indirgemeci okumalar yapmakla eleştirdiği erken dönem oryantalistlere de yoğun eleştirilerde bulunmaktadır.⁵⁰ Ernst, tasavvufun da aralarında bulunduğu İslami geleneklerin değişen bağlamlardaki teori ve uygulamalarını inceleyerek daha kapsamlı bir tarih anlayışı geliştirmeyi esas almaktadır.

Ernst, tasavvufi öğretinin kökenini Kur'an'daki bazı kıssalara işaretle vahiyde ve sahabe ile ilişkisi bağlamında Hz. Peygamber'in hayatında bulmanın mümkün olduğunu savunmaktadır.⁵¹ Bu kabulünden hareketle köken tartışmaları bağlamındaki eleştirilerini oryantalistlerle sınırlı tutmayarak tasavvufu İslam dışı gören -köktendinci olarak nitelendirdiği- Müslümanlara da yöneltmektedir. Tasavvuf karşıtı ilim adamlarının bu yaklaşımlarıyla oryantalistlere cesaret verdiğini belirten Ernst, çağdaş dönemdeki tasavvuf karşıtı Müslüman aydınların ise kendilerini oryantalist görüşlerle desteklediklerini aktarmaktadır.⁵²

Tasavvufu tanımlarken "bütün dinlerin kalbinde yer alan evrensel mistisizm ruhu" ifadesine yer vermektedir.⁵³ Köken meselesi üzerinde dururken de oryantalizm eleştirisi merkezli bir anlatıyı esas almaktadır. Ona göre oryantalistlerin din mefhumu kendi inançlarıyla sınırlıdır, bu doğrultuda İslam ve tasavvuf hakkındaki değerlendirmeleri de bu sınırlılıkla maluldür. Ernst köken tartışmasının tasavvufu inceleyen oryantalistlerin karşısına çıkan mistik ve estetik öğeleri İslam'a ve Müslümanlara yakıştıramamış olmalarından kaynaklandığını iddia etmektedir.⁵⁴ Bu nedenle Doğu Hristiyanlığı, Hinduizm ve Felsefe geleneğiyle aradaki benzerlikler ve paralellikler

⁴⁷ Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, 220.

⁴⁸ Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, 235.

⁴⁹ Melinda Krokus, "Review of Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond", *Islamic Studies* 42/4 (2003): 729-733.

⁵⁰ Alexander Knysh, "Review of Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center", *Journal of the Royal Asiatic Society* 4/1 (1994): 108-112.

⁵¹ Ernst, *Sufizm: İslamın Mistik Geleneğine Giriş*, 61-68, 76-89.

⁵² Ernst, *Sufizm: İslamın Mistik Geleneğine Giriş*, 13, 45.

⁵³ Ernst, *Sufizm: İslamın Mistik Geleneğine Giriş*, 19.

⁵⁴ Ernst, *Sufizm: İslamın Mistik Geleneğine Giriş*, 25-28.

bu gelenekler lehine İslam'ın aleyhine yorumlanmıştır.⁵⁵ Oryantalistlerin tasavvufun kökeni hakkındaki görüşlerini de kısaca derleyen Ernst; erken dönem oryantalistlerin tasavvufun kökenini dışarıda aramalarının mazur görülebileceği ve gerekçe olarak kaynak sınırlılığına işaret edilebileceğini belirtirken, çağdaş araştırmacıları eleştirerek 20. yüzyılın ikinci yarısında bu tavrı sürdürmenin makul bir gerekçesi olmadığını ifade etmektedir.⁵⁶

Bazı tasavvufi pratiklerin diğer mistik geleneklerin uygulamaları ile benzerlik veya paralellik göstermesi durumunda doğrudan aynı kaynaktan beslenildiği çıkarımı yapmanın yanlış olduğunu belirten Ernst, bu konuda Hint yogası örneği üzerinde durmaktadır. Sufilerin yoga pratiğinden haberdar olduğunu metinlere referansla gösterirken bu durumun tasavvufi meditatif pratiklere yansıdığı ve onları şekillendirdiği iddiasının ise mesnetsiz olduğunu savunmaktadır. Bunu yaparken yoga pratiğinde üzerinde durulan manevi noktalar ile tasavvufta paralellik görülerek benzeşim kurulan latifelerin hem konum hem de mana açısından tutarsız olduğunu öne sürmektedir.⁵⁷ Ernst böylece oryantalistlerin tasavvufun kökenine dair iddialarının derinlemesine inceleme yoluyla doğrulanmasının yahut yanlışlanmasının imkânını göstermektedir.

Alexander Knysh, Rus akademisinde aldığı Arap Dili ve İslami ilimler alanındaki eğitimini müteakiben tasavvuf alanında uzmanlaşmış 20 yılı aşkın süredir Amerikan üniversitelerinde görev yapan bir İslamologdur.⁵⁸ Tasavvuf tarihi yazımında tarihselci tavrı esas alarak tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamın üzerinde durmaktadır. Alandaki diğer araştırmacılardan farklı olarak Orta Asya, Kafkasya, Kuzey Afrika ve Yemen üzerine eğilerek; tasavvuf tarihini ele alırken İslam coğrafyasının taşrası olarak nitelenebilecek bu yerlerdeki tasavvufi toplulukları ve anlayışları da anlatısına dahil etmektedir. Köken meselesine dair keskin bir görüş belirtmeyen Knysh çalışmalarında bu konuyu ayrıntılı biçimde inceleyerek hem oryantalist geleneğe hem de çağdaş araştırmacılara eleştiriler yöneltmiştir.

Knysh, bir ders kitabı olarak tasarladığı çalışması *Islamic Mysticism: A Short History*'de zühud ve tasavvufun İslam'ın içinde üstü örtülü biçimde var olduğunu ve zaman içerisinde açığa çıktığını belirtmektedir.⁵⁹ Bununla birlikte tasavvufun öğreti ve pratiklerinde Akdeniz coğrafyasındaki diğer mistik geleneklerle çok sayıda benzerlik taşıdığını belirterek bir etkileşimin varlığına dikkat çekmektedir. Zikir ve virdlerin; Doğu Hristiyanlığındaki İsa Mesih duası, Hinduizmdeki *japa-yoga* ve Japon inançlarındaki *nembutsu* ile büyük benzerliklere sahip olduğunu aktarırken etkileşimin imkânını reddetmeden evrensel mistik bir eğilime de vurgu yapmaktadır.⁶⁰ Buna karşın ilk defa sufilerde görülen semâ' gibi pratiklere de değinmektedir.⁶¹ Önemli bir sufi olarak görüp müstakilen ele aldığı Hakîm et-Tirmizî'yi (ö. 320/932) farklı geleneklerden etkilenmenin

⁵⁵ Ernst, *Sufizm: İslamın Mistik Geleneğine Giriş*, 33-34.

⁵⁶ Ernst, *Sufizm: İslamın Mistik Geleneğine Giriş*, 36-44.

⁵⁷ Ernst, *Sufizm: İslamın Mistik Geleneğine Giriş*, 145-147; Ayrıntılı bilgi için bk. Aysun Özveren, *Letâif ve Çakralar: İslam Tasavvufu ve Hint Mistisizmine Göre Mukayesesi* (İstanbul: Kdy Akademi, 2024).

⁵⁸ "Alexander Knysh CV | University of Michigan - Academia.edu", erişim: 12.03.2025, <https://umich.academia.edu/AlexanderKnysh/CurriculumVitae>; "Alexander Knysh | Wilson Center", erişim: 12.03.2025, <https://www.wilsoncenter.org/person/alexander-knysh>.

⁵⁹ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. Nurullah Koltas (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 13.

⁶⁰ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 310.

⁶¹ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 315.

önemli bir örneği olarak sunan Knysh; Bâtîni-Şîî görüşlerin, simyacıların, Aristocu ile Pisagorcü fikirlerin ve Neo-Platoncu teorilerin Tirmizî'nin tasavvufî anlatısını şekillendirdiğini iddia etmektedir.⁶² İbnü'l-Arabî'ye gelince Neo-Platoncu teorilerin vahdet-i vücûdun temelini oluşturduğunu aktaran Knysh bu durumun İslâm'a tamamıyla yabancı unsurları sokma anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Ona göre İslâm doğduğu ve geliştiği coğrafya itibariyle büyük ve çeşitli bir ilmî mirasla muhatap olduğundan erken döneminden itibaren bunlarla karşılıklı etkileşim içerisindeydi.⁶³ Bu bağlamda bahse konu etkileşimi saf bir dışarıdan İslâm'a nakil olarak görmek yanlış olacaktır.

Knysh ilk eserinden yıllar sonra kaleme aldığı *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*'de tasavvuf tarihinin meselelerini daha eleştirel tarzda ele almaktadır. Bu eserde oryantalist geleneğin ayrıştırmaya meyyal olduğu tasavvufu zühdi-mistik bir hareket şeklinde nitelendirmektedir.⁶⁴ Müslümanların Hristiyanlığın doğduğu ve yaşadığı bir coğrafyaya hızlı şekilde yayılmaları neticesinde Hristiyan keşişlerle ve münzevilerle karşılaşmalarının tabii olacağını belirten Knysh, bu karşılaşma neticesinde bir etkilenme yaşandığını inkarın mantığa aykırı olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Bu doğrultuda tasavvuf üzerindeki güçlü bir yabancı etkiyi inkar eden Massignon, Chittick, Ernst ve Green'i de eleştiren Knysh, "tasavvuf hayranı" olarak nitelendiği araştırmacıların bu tavırlarının İslâm'ın itibarını koruma amacı taşıdığını iddia etmektedir.⁶⁶ Knysh ideolojik bir tavır takınılmadığında tasavvufun Hristiyanlık, Yahudilik, Neo-Platonculuk, Maniheizm ve Hermetizm'den etkilendiğinin görüleceğini savunmaktadır.⁶⁷ Knysh tasavvufun kökeni konusunda doğrudan bir dışarıdan intikali kabul etmese de yabancı etkiyi reddetmenin tarihsel akışta bir anomali doğuracağını göstermektedir.

Nile Green İngiliz akademisinde İslâm tarihi alanında eğitim almış ve Güney Asya'da İslâm üzerine uzmanlaşmış bir araştırmacıdır. Eğitimi sürecinde Julian Baldick ve Jack Goody gibi araştırmacılardan ders alarak tasavvuf ve sosyal antropoloji alanlarına eğilen Nile Green 2008'den itibaren California-Los Angeles Üniversitesi kadrosunda yer almaktadır.⁶⁸ Tarih yazımı yöntemine bakıldığında yerel anlatılara önemli yer verdiği ve genellemeci tarihçilikten kaçındığı görülmektedir. Determinist izahlardan kaçınan ve rastlantısallığı öne çıkaran bir tarihçiliği esas alan Green bu bağlamda erken dönem oryantalistlerin tarihçiliğini de eleştirmektedir.⁶⁹

Green'e göre İslâm ve özelde tasavvuf araştırmalarında köken meselesinin oryantalistler nezdinde bu derece merkezî bir konuma gelmesinin nedeni arkeolojik ve filolojik yöntemin etkisidir. Yahudilik ve Hristiyanlık tarihi araştırmaları sahasında gelişen Kitâb-ı Mukaddes arkeolojisi kaynaklı dikey tarihçilik İslâm araştırmalarını da doğrudan etkilemiştir. Bu bağlamda erken oryantalizmde bu mesele üzerine gösterilen ilginin anlaşılabilir olduğunu belirten Green,

⁶² Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 117-122.

⁶³ Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, 179.

⁶⁴ Alexander Knysh, *Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Nefes Yayınları, 2021), 33-38.

⁶⁵ Knysh, *Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 51-53.

⁶⁶ Knysh, *Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 53-56.

⁶⁷ Knysh, *Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*, 55.

⁶⁸ "Nile Green", *UCLA Department of History*, 12 Mart 2025.

⁶⁹ Howard Burton, *Religious Entrepreneurs?: A Conversation with Nile Green* (Open Agenda Publishing Inc., 2021), 14-50.

20. yüzyıl sonrasında gelişen sosyal bilimlerin kuşatıcı bakışı ile yatay bir tarihçiliğe geçerek bağlamsal incelemeleri esas almak gerektiğini savunmaktadır. İslam erken döneminde Hristiyanların yaygın yaşadığı Irak ve Şam bölgesine yayılmış olduğundan sadece zâhid ve sufiler değil diğer İslami gelenekler de bölgede gelişen kültürel ve sembolik dil, kavram ve anlatıları benimsemiş olmakla birlikte buradaki etkileşimi aşarak köken birliğine gitmek doğru olmayacaktır.⁷⁰ Green, Hinduizm ve Neo-Platoncu geleneğin tasavvufu etkilediği iddiasını da yabancı köken anlatılarına benzer şekilde kabul etmemektedir.⁷¹ Çalışmasında daha çok tasavvufun kökenini Hristiyan mistisizmine dayandıran teorileri incelemektedir.

Sufi biyografileri ve nazari tasavvuf üzerindeki diğer geleneklerin etkisini inceleyen Green, konuyu Süryani mistik-zahid Ninovalı İshak (ö. 700) ve Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) örnekleriyle ele almaktadır. Ninovalı İshak'ın kaleme aldığı metinlerdeki Hristiyan mistisizmi bağlamında geliştirdiği teorilerin benzerleri kendisinden sonra gelen zâhid ve sufilerin metinlerinde görülmektedir. Yine Râbia el-Adeviyye'nin biyografik anlatısı da tövbekâr Hristiyan kadınların menkıbeleriyle önemli ölçüde örtüşmektedir. Bununla birlikte Green'e göre bu benzeşimler kendi başlarına bir ödünç almaya işaret etmeyecektir. Green bu benzerliklerden hareketle ortada ortak bir sembolik imgelem olduğunu belirtmektedir. Aynı coğrafyayı, kültürü ve dili paylaşan farklı mistik gelenekler arasındaki paralellikler de bu ortaklığın sonucu olmaktadır.⁷² İlk sufi klasiklerinin müelliflerinin kendilerince bir tasavvuf tarihi kurguladıklarını ve bu kurgunun da oryantalistlere benzer şekilde dikey bir tarihçilikle malul olduğunu savunan Green bu kurgunun da tasavvufa İslami ilimler içerisinde bir meşruiyet kaynağı bulma çabasının ürünü olduğunu ifade etmektedir.⁷³ Bu doğrultuda tasavvufun kökeni hakkında ne modern İslamiyat araştırmaları ne de sufi müelliflerin anlatısı net bir cevap vermeyecektir. En doğru sonuç o dönemde kendini sufi olarak isimlendiren kişilerin hayatı ve söylemleri ile dönemin tarihsel bağlamı birlikte incelendiğinde ortaya çıkacaktır.⁷⁴ Green'in açıklamalarından, zikrettiği benzerlikler ve paralellikleri reddetmediği anlaşılmakta, lakin buradan bir geleneğin diğerinden teori ve pratiği ödünç aldığı kabulüne geçmenin bir sıçrama olacağını iddia etmektedir.

Sonuç

Kıta Avrupası oryantalizmi özellikle erken döneminde tasavvufun kökeninden başlayarak tarihsel sürecinin pek çok evresinde dışarıdan gelen yabancı bir tesire muhatap ve maruz kaldığını, bu etkinin tasavvufun ameli ve nazari öğretilerini biçimlendirdiğini ve sürekli şekilde reforme ettiğini savunmaktadır. Amerikan akademisindeki tasavvuf araştırmalarına bakıldığında incelenen araştırmacıların hemen hepsi meseleyi değerlendirirken tasavvufun tamamen yabancı bir inanç veya düşünce geleneğinden alındığı şeklindeki görüşü savunmamaktadır. Çalışmalarda bir şekilde zühd ile tasavvufun Kitap ve Sünnet'te kaynağını bulmanın mümkün olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda tarihsel açıdan erken oryantalist dönemdeki tasavvufun İslam dışı bir

⁷⁰ Nile Green, *Sufism: A Global History* (Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012), 17-21.

⁷¹ Green, *Sufism: A Global History*, 19, 32-33.

⁷² Green, *Sufism: A Global History*, 21-23.

⁷³ Green, *Sufism: A Global History*, 22.

⁷⁴ Green, *Sufism: A Global History*, 23.

kaynağa dayandığı kabulünün -Amerikan akademisi özelinde- büyük ölçüde terk edildiği söylenebilir. Yabancı etkisi söz konusu olduğunda ise durum farklılaşmaktadır. İslam Hicaz'da doğup çevre bölgelere yayıldığı ilk andan itibaren tabii olarak farklı geleneklerle etkileşime girmiştir. Tasavvuf da buna paralel, tarihsel süreçte yaşadığı coğrafyada bulunan ilmî ve mistik geleneklerle etkileşim içerisinde olmuştur. İslam coğrafyasının genişliği ve karşılaşılan dinî ve fikrî grupların sayısı söz konusu olduğunda tasavvufun da bir etkileşim yaşadığı reddedilemez bir gerçek olarak ele alınmaktadır. Neredeyse bütün araştırmacılar tek taraflı bir etkilenmeden ziyade karşılıklı bir etkileşimin kesinliğinden bahsetmişlerdir. Bununla birlikte Renard ve özellikle Knysh, nazarî tasavvuf öğretisindeki Neo-Platoncu geleneğin etkisi üzerinde fazlaca durmuştur. Ekberî geleneğin metafizik anlatısının Neo-Platoncu dil ve kavramlara çok şey borçlu olduğu savunulmaktadır. Knysh'in dikkat çektiği bir diğer husus ise tasavvufun erken dönemindeki zühd hayatının Hristiyan zahidlerle ilişkisidir. Doğrudan bir kaynaklanmadan bahsedilmese de çok sayıda paralellik olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Knysh'in yaklaşımı, diğer araştırmacıların metodolojilerinden farklılık arz etmektedir.

İncelenen çalışmaların tamamında metinlerin karşılıklı okunarak eleştirel analizin merkeze alındığı görülmektedir. Bununla birlikte sosyal bilimlerin diğer alanlarından fazlasıyla istifade edildiği, saha araştırma ve gözlemlerine de önem verildiği anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda modern tarih yazımı tekniklerinden geniş ölçüde istifade eden bir tarihçiliğin Amerikan tasavvuf araştırmaları alanında yaygınlaştığı söylenebilir. Çalışmamız sonucunda görülmüştür ki Amerikan akademisindeki tasavvuf araştırmaları geleneği, ilk döneminde oryantalistlerin sunduğu yöntem ve teorileri büyük ölçüde benimsemiş olsa da zaman içerisinde hususi bir tavır geliştirerek belirli noktalarda yeni metodolojik eğilimler geliştirmiş ve yeni yorumlarıyla erken dönem oryantalist gelenekten ayrılmıştır. Bunların yanında elde edilen bulgular göstermektedir ki tasavvufun kökeni ve tarihsel süreçteki yabancı etki meselesi delillendirilerek nihayete erebilecek bir mesele değildir. İdeolojik temelli bireysel eğilimler ve tarihsel bağlamların etkisinde şekillenen, Ahmet Karamustafa'nın da ifade ettiği şekilde "özü itibarıyla varsayımsal"⁷⁵ bir meselenin genel bir kabulü içeren kesin bir çözüme kavuşmasının güç olduğu söylenebilir. Buna karşın gelecek araştırmalarda bu konunun incelendiği çalışmalar daha kapsamlı bir şekilde ele alınıp analitik bir yöntemle sentezlenerek meselenin tarihsel süreçteki gelişim ve değişimi üzerinde durulması, konunun işleniş biçimi ve seyrinin daha ayrıntılı şekilde görülmesine imkân tanıyacaktır.

Teşekkür

Makalenin ilk hâlini gözden geçirerek önemli katkılar sunan kıymetli meslektaşım Burak Veysel Erman'a müteşekkirim.

⁷⁵ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan, 2. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020), xv.

Kaynakça

- Ahadova, Anakhanım. *Rusya Şarkiyat Araştırmalarında Tasavvuf*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2024.
- Akman, Mustafa. “İbnü’l-Arabî’ye Yönelik Eleştiriler ve Mahiyeti”. *Uluslararası İbnü’l Arabi Sempozyumu*, Malatya, 2018.
- Wilson Cener. “Alexander Knysh”. Erişim: 12.03.2025, <https://www.wilsoncenter.org/person/alexander-knysh>.
- “Alexander Knysh CV | University of Michigan - Academia.edu”. Erişim: 12.03.2025, <https://umich.academia.edu/AlexanderKnysh/CurriculumVitae>.
- Alıcı, Mustafa. “Kutsal’a Giden Yol: Dinler Tarihi’nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005): 73-120.
- Altıntaş, Ömer Faruk. *Alman Oryantalizminde Tasavvuf Araştırmaları Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme: Fritz Meier ve Annemarie Schimmel Örneği*. Doktora Tezi, Ankara:Ankara Üniversitesi, 2024.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Bertaina, David. “Islam and Christianity: Theological Themes in Comparative Perspective by John Renard”. *Journal of Islamic Studies* 23/3 (Eylül 2012): 385-388.
- Bilman, Şule. *Annemarie Schimmel’in Tasavvuf Kültüründeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2004.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 33: 428-437.
- Burton, Howard. *Religious Entrepreneurs?: A Conversation with Nile Green*. Open Agenda Publishing Inc., 2021.
- Cebeci, Sevdenur. *Kıta Avrupası’nda Tasavvuf Tarihi Yazımı*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2023.
- Ceyhan, Semih. “İbn Haldûn’un Süflilere ve Tasavvufa Bakışı: Umrandan Tasavvuf İlmi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15 [İbn Haldun Özel Sayısı I] (2006): 51-82.
- Chittick, William C. “Interview with Professor William Chittick”. *Al-Mahajja* 36 (2021): 218-238.
- Chittick, William C. *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş*. Çev. Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Çağlar, Ahmet Faruk. “William Chittick ile Gelenekselcilik, Modernite ve Tasavvuf Üzerine”. *Sabah Ülkesi | Kültür-Sanat ve Felsefe Dergisi* 36 (2013):40-61.
- Çift, Salih. “Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü: Tarihsel Boyut”. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/18 (2007): 177-190.
- Çift, Salih. “Tasavvuf Araştırmalarında Alman Ekolü-II: Tasavvuf Alanında Çalışma Yapan Alman Oryentalistler ve Eserleri”. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* VIII/19 (2007): 165-186.
- Dallal, Ahmad. “The Study of Islam in American Scholarship: The Persistence of Orientalist Paradigms”. Erişim: 27.02.2025, <https://web.stanford.edu/dept/france-stanford/Conferences/Islam/Dallal.pdf>.
- Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”. *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016): 1-29.
- Derin, Süleyman. *İngiliz Oryantalizmi ve Tasavvuf*. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî. *el-Lûma’: İslam Tasavvufu*. Çev. Prof. & Dr. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Ernst, Carl W. *Sufizm: İslamın Mistik Gelenegine Giriş*. Çev. Gülçin Tunalı, İstanbul: Sufi Kitap, 2022.
- Ernst, Carl W. & Richard C. Martin (ed.). *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*. Columbia: University of South Carolina Press, 2010.
- Erzi, Mesut. *Bir Kelâmcı ve Sûfî Olarak İbn Teymiyye’nin Tasavvufa Bakışı*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2022.

- Gibb, Hamilton A. R. "Pre-Islamic Monotheism in Arabia". *The Harvard Theological Review* 55/4 (1962): 269-280.
- Green, Nile. *Sufism: A Global History*. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012.
- Güney Altıntaş, Fatma Betül. "Kuzey Amerika'da İslâm Araştırmalarına Genel Bir Bakış: Hadis Çalışmaları Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* X/1 (2012): 113-136.
- Haldun, İbn. *Tasavvufun Mahiyeti*. Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- Hermansen, Marcia. "The Academic Study of Sufism at American Universities". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 24/3 (2007): 24-45.
- Kara, Mustafa. *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. Çev. Nagihan Doğan, 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Kaya, Eyyüp Said. "Amerikan Üniversitelerinde İslam Hukukunun Kurumsal Varlığı". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004): 413-436.
- Ketenci, Feyza. *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2021.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Knysh, Alexander. "Historiography of Sufi Studies in the West". *A Companion to the History of the Middle East*, ed. Youssef M. Choueiri, MA: Blackwell Publishing, 2005, 106-131.
- Knysh, Alexander. "Review of Eternal Garden: Mysticism, History, and Politics at a South Asian Sufi Center". *Journal of the Royal Asiatic Society* 4/1 (1994): 108-112.
- Knysh, Alexander. *Sufilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi*. Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Nefes Yayınları, 2021.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. Çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Koltaş, Nurullah. *Amerika'nın Tasavvufu Keşfi: Tarihsel Süreç ve Doktrin*. 2. baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Krokus, Melinda. "Review of Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond". *Islamic Studies*, 42/4 (2003): 729-733.
- Kurzman, Charles & Carl W. Ernst. "Islamic Studies in U.S. Universities". *Review of Middle East Studies* 46/1 (2012): 24-46.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2003.
- Mahdi, Muhsin. "The Study of Islam, Orientalism and America". *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, ed. Azim Nanji, Berlin, Boston: De Gruyter, 2011, 149-180.
- Martin, Richard C. "Islamic Studies in the American Academy: A Personal Reflection". *Journal of the American Academy of Religion* 78/4 (2010): 896-920.
- McCarus, Ernest. "Amerika Birleşik Devletleri'nde Arap Dili Araştırmaları Tarihi". Çev. Yılmaz Özdemir, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/22 (2002): 81-93.
- Mujiburrahman. "The Phenomenological Approach In Islamic Studies: An Overview of a Western Attempt to Understand Islam". *The Muslim World* 91/3-4 (2001): 425-450.
- Nicholson, Reynold A. "A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufiism, with a List of Definitions of the Terms 'Şûfî' and 'Taşawwuf,' Arranged Chronologically". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1906):303-348.
- Özkan, Senail. "Schimmel, Annemarie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 36: 229-231.
- Özveren, Aysun. *Letâif ve Çakralar: İslam Tasavvufu ve Hint Mistisizmine Göre Mukayesesi*. İstanbul: Kdy Akademi, 2024.
- Renard, John. *Crossing Confessional Boundaries: Exemplary Lives in Jewish, Christian, and Islamic Traditions*. Oakland, California: University of California Press, 2020.

- Renard, John. "Curriculum Vitae - Abbreviated". Erişim: 11.03.2025, <https://www.slu.edu/arts-and-sciences/theological-studies/faculty/-pdf/renard-john.pdf>.
- Renard, John. *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Renard, John. *Historical Dictionary of Sufism*. Second Edition. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2016.
- Renard, John. *İslâm'ın Yedi Kapısı*. Çev. Nurullah Koltas, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Rosenthal, Franz. *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Schacht, Joseph. "Foreign Elements in Ancient Islamic Law". *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32/3/4 (1950): 9-17.
- Schimmel, Annemarie. *Doğudan Batıya*. Çev. Ömer Enis Akbulut, İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Sedgwick, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Tatar, Volkan. *İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücut Anlayışına Dair Ontolojik Eleştirileri*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, 2023.
- UCLA Department of History. "Nile Green". Erişim: 12.03.2025, <https://history.ucla.edu/person/nile-green/>.
- Uğraş, Yasin. *Fransız Oryantalizmi ve Tasavvuf*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2019.
- Waardenburg, Jacques. "Din Bilimlerinin Tarihçesi". Çev. Ramazan Adıbelli, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2004): 281-295.
- William Chittick. "William C. Chittick – Biography". Erişim: 11 Mart 2025, <http://www.williamcchittick.com/#about>.
- William Chittick. "CV – William C. Chittick". Erişim: 11.03.2025, <http://www.williamcchittick.com/cv/>.
- Yaman, Hikmet. "İsmi Olmayan Bir Hakikatten Hakikati Olmayan Bir İsme Varan Yolculuk: Oryantalist Çalışmalarda Tasavvufun Menşesine Dair Tartışmalar Üzerine Bir Değerlendirme". *AKADEMİAR: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 1 (2016): 15-48.
- Yıldız, Muharrem & Mehmet Meğin Meçin. "Din Fenomenolojisi ve Belli Başlı Öncüleri". *EKEV Akademi Dergisi* 53 (2012): 247-278.

Özet

Oryantalizm 18. yüzyılın son dönemlerinden itibaren metinlerin eleştirel incelemesi yöntemini benimsemiş, Kitâb-ı Mukaddes araştırmalarının yanında gelişen İşlam araştırmalarında da bu yöntem esas alınmıştır. Dikey tarihçiliğin doğal bir sonucu olarak da Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere İşlami ilimler alanında kaleme alınmış metinlerde geçen anlatıların, kavramların ve nazariyelerin daha eski geleneklerdeki tarihsel kökenleri üzerine yoğunlaşılmıştır. Bu doğrultuda İşlam araştırmalarında üzerinde durulan birincil tema, köken ve yabancı etkisi meselesi olmuştur. Tasavvuf da içerdiği pratik ve teorik çeşitlilik göz önüne alındığında köken incelemesinin en önemli konularından biri olarak görölmüştür. Avrupada doğan oryantalizm 20. yüzyılda gelişen Amerikan akademisine kişiler ve anlatılar ekseninde intikal ederek buradaki İşlam ve tasavvuf araştırmalarını şekillendiren başat unsur olmuştur. Avrupa üniversitelerinde görev yapan Joseph Schacht (ö. 1969), Hamilton A. R. Gibb (ö. 1971), Gustave E. von Grunebaum (ö. 1972) ve Franz Rosenthal (ö. 2003) gibi meşhur oryantalistlerin İkinci Dünya Savaşı döneminde ve sonrasında Kuzey Amerika üniversitelerine intikali neticesinde Batıda İşlam araştırmalarının merkezi değişmiştir. Bu isimler, Amerikan üniversitelerinde ilahiyat ve dinler tarihi alanlarında göreve başladıktan sonra; Orta Doğu alışmaları, Yakın Doğu alışmaları ve İşlam Araştırmaları gibi merkezlerde kurucu başkanlıklar yapmış ve oryantalist geleneğin bilgi birikimini ve yöntemlerini Amerikan akademisine taşımışlardır. Bu doğrultuda alışmamızda Amerikan akademisindeki tasavvuf araştırmalarında Kıta Avrupası oryantalist geleneğinin izleri, köken ve yabancı etkisi meselesi üzerinden değerlendirilmektedir. Bu bağlamda Amerikan akademisinde görev yapıp genel tasavvuf tarihi metinleri kaleme almış önde gelen araştırmacıları William C. Chittick, John Renard, Carl W. Ernst, Alexander D. Knysh ve Nile Green'in çalışmalarına odaklanılarak metodolojik süreklilik ile ortaya çıkan farklılıklar incelenmiştir. Kıta Avrupası oryantalist geleneğinin temsilcileri tarafından öne sürölen tasavvufun Hristiyanlıktan kaynaklandığı; Hint, İran ve Yunan etkileriyle şekillendiği yönündeki tezlerin Amerikan akademisinde nasıl değerlendirildiği, yeniden üretildeği, dönüştüröldüğü ve reddedildiği araştırılmaktadır. Çalışma, Amerikan akademisindeki tasavvuf araştırmalarının 19. yüzyılın ikinci yarısından 1970'li yıllara kadarki dönemde genellikle Avrupada gelişen tarihselci ve filolojik yöntemleri takip ettiğini göstermektedir. 1980'lerin sonrasında ve özellikle 1990'lı yıllar itibariyle çalışma alanını manevi anlamda da benimseyen yeni araştırmacıların alana dahli ve post modern ağdaş yaklaşımların da etkisiyle sosyal bilimlerden geniş biçimde istifade ederek tasavvufun İşlam'ın iç dinamikleri çerçevesinde ele alınmaya başlandığı görölmektedir. Çalışmanın sonuçları, Amerikan akademisindeki tasavvuf çalışmalarının evrimi hakkında yeni bakış açıları kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Oryantalizm, Tarih Yazımı, Köken, Yabancı Etkisi, Kültürel Ödünç Alma, Amerika.

Papalığın Siyonizm Karşısındaki Tutumu ve Kutsal Topraklar Politikası

The Papal Attitude Towards Zionism and the Holy Land Policy

Dr.Öğr.Üyesi
Mürsel Özalp

Bolu Abant İzzet Baysal Ü.
İlahiyat Fakültesi
Türkiye



Araştırma Makalesi
Research Article

Geliş : 25.03.2025
Kabul : 04.06.2025
Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Abstract

The Zionist plan of establishing a national homeland by gathering Jews from all over the world in the land of Palestine has drawn the reaction of the Papacy from the very beginning. However, the Papacy's attitude towards Zionist demands and challenges has varied within the framework of the global political atmosphere, the actual situation in the region and the theological transformation within the Church. Thus, Papal policy towards the Holy Land against the Zionist ideology has shifted from the traditional belief in permanent Jewish exile to, at minimum, the internationalization of Jerusalem and the preservation of its religious identity. It has also evolved from the official recognition of the State of Israel to an emphasis on safeguarding the dignity of holy sites and ensuring the Church's rights. In this context, the Papal attitude towards the Zionist ideology, which began just before the first Zionist Congress, manifested itself as an absolute opposition to the immigration of Jews to the Holy Land on theological grounds. In this period, the Papacy not only took internal measures against Zionist activities, but also reached out France, the protector of the Christians in the region, and the Ottoman Empire, which ruled the region. This uncompromising attitude of the Papacy continued throughout the period of the British takeover of Palestine in 1917 and later the mandate administration. However, with the shifting global balance after World War II and the widespread discourse on the Holocaust, the Papal position has gradually changed. Of course, the emergence of America as a superpower in the post-war period and the support of Zionism by the successive American administrations played a significant role in this shift. In addition to the establishment of the State of Israel and the subsequent geopolitical developments in the region, Pope Paul VI's visit and the theological shifts within the Church, such as the decisions of the Second Vatican Council, led to a slight softening of the Papacy's stance. Henceforth, the Papacy began to raise issues such as the preservation of holy sites, free access to holy sites for all faiths, and the rights and authority of religious communities. This indecisive policy of the Papacy has been seen as a result of political or conjunctural challenges. Nevertheless, the Papacy has never abandoned its demands concerning an independent Palestinian state and the status of Jerusalem and has expressed them on various platforms. This study examines the Papal policy toward the Holy Land, particularly Jerusalem, in response to Zionist aims and activities from the late nineteenth century to the present day.

Keywords: History of Religions, Judaism, Holy Land, Papacy, Vatican, Zionism, Jerusalem.

Giriş

Eski devirlerde Kenanlılar olarak bilinen halkların yaşadığı Filistin coğrafyası Tevrat'ta mülkiyeti İsrailoğullarına tahsis edilen, Tanrı'nın her daim kayırıp gözettiği geniş ve verimli, içinden “bal ve süt akan ülke”¹ olarak tanımlanmaktadır. Bu topraklar aynı zamanda Tanrısal kelamın bedene büründüğü ve Tanrı'nın tarihe müdahale ettiği yer olarak kabul edilmesinden dolayı Hristiyanlık için de müstesna bir konuma sahiptir. İsrâ ve miraç hadisesinin yaşandığı yer olarak görülmesi ve ilk kible olması hasebiyle bu bölge İslam geleneğinde de mukaddes bir beldedir. Dolayısıyla tarihin erken dönemlerinden günümüze bölgede yaşanan çatışmaların kaynağı daha ziyade dinî nitelikli olup bu da Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın Kudüs ve çevresine atfettiği kutsallık ve buraya sahip olma arzusudur.²

Bu çalışmanın çerçevesi bakımından “Hristiyanlık” adına ve “kutsal topraklar” konusunda kimin konuştuğu veya bu hakkı kendisinde gördüğü sorusu önem taşımaktadır. Hristiyan dinî geleneği Kudüs'te Rum Ortodoks, Ermeni Ortodoks ve Latin Katolik olmak üzere ve her biri özel yetkilere sahip hiyerarşik bir yapılanma içerisinde varlıklarını sürdürmektedirler. Dışarıda ise Papalık, Dünya Kiliseler Konseyi (WCC), Ortadoğu Kiliseler Konseyi (MECC), Britanya ve İrlanda Kiliseler Birliği (CTBI), Dünya Reform Kiliseler Birliği (WCRC) gibi Kudüs'e dair kaygılarını dile getiren dinî organizasyonlar bulunsun da hiçbir Kilise ve yapılanma bütün Hristiyan dünyayı ilgilendiren bu konuda tüm Kiliseler adına konuşma hakkını kendisinde görmemektedir.³ Ancak aynı anda hem dinî hem siyasi bir aktör olarak Papalığın Siyonizm eleştirisi, Kudüs özelinde kutsal topraklar politikası ve bölge sorununa yaklaşımı bu sayılan muhtelif kilise ve organizasyonlara nispetle daha fazla önem taşımaktadır. Zira Katolik geleneği ve Kilise Hukukundan tevarüs ettikleri dinî nüfuzları yanında papalar 1929 Lateran Antlaşması'yla Vatikan Şehir Devleti'nin lideri olma vasfını da elde etmişlerdir. Böylece hem egemen bir devletin başı ve *de facto* mutlak bir monark olarak papaların söylem ve faaliyetleri salt diplomatik ilişkilerle sınırlı olmayıp her türlü siyasi veya kültürel ortamı aşan evrensel bir misyona karşılık gelmektedir.⁴

Papalığın kutsal topraklara olan ilgisi miladi ilk yüzyıllara kadar gerilere gitmektedir. Hristiyan kutsal mekânlarının muhafazası ve bölgedeki yerel Katolik cemaatin korunması yüzyıllar boyunca Papalığın bölgedeki ana hedefi olmuş ve bu doğrultuda askeri-siyasi

¹ Çıkış 3:8; Levililer 20:24; Tesniye 11:9-10; Yeşu 5:6.

² Bu topraklara sahip olma hak ve meşruiyetine dair taraflar arasındaki argümanlar bir yana konu Hristiyanlık açısından daha karmaşık bir görünüm arz etmektedir. Zira Hristiyanlık içinde *Evanjelist* ve *Milenyalist* hareketler, Filistin topraklarındaki Yahudi varlığını, hatta sonraki safhada Süleyman Mabedi'nin yeniden inşa edilerek kurban kültürünün başlatılacak olmasını Mesih'in ikinci gelişinin işaretleri saymaktadır. Bu gruplar aynı zamanda stratejik çıkarlar gereği (mesela İran'ı baskı altında tutma ve “radikal” İslam'la mücadele etmede) İsrail'i Amerika'nın sağlam bir müttefiki olarak da görmektedirler. Bk. Motti Inbari-Kirill Bumin, *Christian Zionism in the Twenty-First Century: American Evangelical Public Opinion on Israel* (New York: Oxford University Press, 2024): 23 vd. Dolayısıyla sorun apokaliptik beklentilerden bölge jeopolitiğine varan bir çeşitlilik arz etmektedir. Aynı zamanda bu coğrafya İsrail'in sınır belirsizliği, devam eden ilhak ve işgal ve buna bağlı mülteci sorunu, bölge ülkelerinin tehdit algılaması ve güvenlik stratejileri gibi sosyal ve siyasi yönleriyle uluslararası hukuk, adalet, güvenlik ve insan hakları çerçevesinde yapılan tartışmaların da odağında yer almaktadır.

³ Michael Prior, “Christian Perspectives on Jerusalem”. *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 3/1 (1999): 2-3.

⁴ Richard P. Stevens, “The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem”, *Journal of Palestine Studies* 10/3, (1981): 102.

girişimlerde bulunmuştur. Tarihte bu teşebbüslerin en bilineni 1095 tarihinde -diğer faktörler yanında- “kutsal toprakları kurtarmak” sloganı ile Papa II. Urban’ın (1088-99) Clermont Konsili’nde yaptığı haçlı seferi çağrısı olmuştur. Bu çağrıyla toplanan I. Haçlı Seferi ile Hristiyanlar 1099 yılında Kudüs’ü ele geçirmiş ve burada bir Latin patrikliği kurulmuştur.⁵ Hristiyan bir gücün kutsal toprakların siyasi ve sosyal hayatına bir sonraki müdahalesi ise İngiltere’nin 1917 tarihinde bölgeyi ele geçirip Filistin’i manda idaresi altına almasıyla olmuştur.⁶ Bu tarih aynı zamanda günümüze kadar gelen bölge sorununun başladığı tarihtir.

Papalığın Siyonist ideolojiye yönelik ilk reaksiyonu, dolayısıyla kutsal topraklar politikası Filistin bölgesinin İngiliz idaresine girmesinden yirmi yıl kadar evvel, 1897 yılında toplanan ilk Siyonist kongrenin birkaç ay öncesinde başlamıştır. Papalık Siyonist ideolojiye teolojik gerekçelerle daha en başından olumsuz bir tavır takınmış ve Yahudilerin kutsal topraklara göç ederek orada bir devlet kurma fikrine karşı çıkmıştır. Ancak II. Dünya Savaşı sonrası küresel bir güç olarak temayüz eden Amerikan yönetimlerinin Siyonist ideoloji yanında saf tutmasıyla başlangıçtaki sert söylemini esnetmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda 1948 yılına kadar papalar öncelikle Filistin’e toplu Yahudi göçüne karşı çıkarak kutsal mekânların fiziksel bütünlüğü, bölgedeki Katolik cemaatin korunması ve Katolik kurumların ihtiyaçları hususunda ısrarcı olmuşlardır. 1948 yılında İsrail Devleti’nin kurulması, 1967 Savaşı ve yeni fiili durumların ortaya çıkması yanında (Papa VI. Paul’un bölgeyi ziyareti, II. Vatikan Konsili’nde kabul edilen *Nostra Aetate* bildirgesinde antisemitizmin kınanması ve Yahudilerle yeni bir dönemin başlatılması gibi) Kilise içindeki teolojik değişimlerle başlayan kısmi yumuşamayla Papalık kutsal mekânların muhafazası, her din mensubunun buralara serbest erişim özgürlüğü ve kendi kutsal mekânlarını kontrol etme hak ve yetkilerini dillendirmeye başlamıştır.⁷ Papalık bu süreç içerisinde sıklıkla Kudüs’ün uluslararası statüye kavuşturulması talebini yinelemiş olsa da reel politik karşısında tekrardan Kudüs’ün kendine özgü çok dinli karakteri, manevi boyutu ve kültürel kimliğinin korunması ve desteklenmesi çağrısına dönmüştür. Papalığın Kutsal Topraklara yönelik geleneksel tutumu ve Kudüs’ün statüsüne ilişkin talep ve kaygıları terk edilmemiş olsa da bu konudaki ısrarı ve vurgusu çok da baskın değildir.

Bu çalışmada uluslararası hukukun nevi şahsına münhasır öznesi olan Papalığın ve papaların XIX. yüzyıl sonlarından günümüze Siyonist ideoloji ve faaliyetler karşısında başta Kudüs olmak üzere Tanrı’nın ayak izlerinin olduğuna inandıkları topraklara yönelik takındığı tavır ve tutum, izlediği politika ve yürüttüğü diplomasi kronolojik olarak incelenmiştir. Bu çerçevede konu ele alınırken Kudüs ve çevresinin teolojik boyutu ve üç din nezdindeki kutsallığı ikinci planda tutulmuştur.⁸

⁵ Kudüs Latin Katolik Patrikliğinin kuruluşu, taşınması ve yeniden yapılandırılma süreciyle günümüzdeki durumu için bkz. Ahmet Türkan, “Başlangıcından Günümüze Kudüs Latin Patrikliği”, *Milel Nihal* 10/2 (2014): 29-64.

⁶ John J. Mctague, “The British Military Administration in Palestine 1917-1920”, *Journal of Palestine Studies* 7/3 (1978): 55 vd.

⁷ Anthony O’Mahony, “The Vatican, Jerusalem, the State of Israel, and Christianity in the Holy Land”, *International Journal for the Study of the Christian Church* 5/2 (2025): 124.

⁸ Kuruluşundan günümüze siyasi tarihi ve üç semavi dinin kutsallık algıları bağlamında Kudüs için bk. Cengiz Batuk & Rabia Mert, “Çatışan Kutsalların Ortasındaki Şehir: Kudüs”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017): 129-149.

1. Papalığın Siyonizm'e Yönelik İlk Tepkileri

Papalığın Siyonizm'e yönelik ilk resmî tepkisi 29-31 Ağustos 1897'de Basel'de toplanan ilk Siyonist kongreden yaklaşık dört ay önce Cizvitler tarafından kurulan yarı resmî yayın organı *Civilta Cattolica*'da çıkan *İsrail'in Modern Dünyaya Dağılması* başlıklı isimsiz bir yazıda dile getirilmiştir. Bu yazıda;

“Nasıralı İsa'nın, Kudüs'ün yerle bir olacağı (...), Yahudilerin uluslar arasında köle yapılmak üzere götürüleceği ve dünyanın sonuna kadar da dağınmak vaziyette kalacakları şeklindeki kehanetinin gerçekleşmesinin üstünden 1827 yıl geçti. (...) Kutsal Yazılara göre Yahudi halkı her daim uluslar arasında dağınmak ve başı boş bir şekilde yaşamalıdır ki bu sayede sadece Kutsal Yazılar uyarınca değil (...) bu durumlarıyla da Mesih'e şahitlik etsinler. Yeniden kurulacak bir İsrail devletinin merkezi yapılacak Kudüs'e gelince, bunun Mesih'in öngörüsüne aykırı olduğu bilinmelidir”⁹

şeklinde geleneksel *katolik* öğreti tekrar edilmiştir. Bu yazıda ayrıca Yahudilerin tek bir geçim kaynağı bildikleri, bunun da tefeciliğe dayandığı ifade edildikten sonra Yahudilerin Filistin topraklarına geri döneceklerine dair ilahî bir vaat olmadığı sadece âhir zamanda din değiştirecekleri ifade edilmiştir.¹⁰

Papa XIII. Leo (pa. 1878-1903) ise toplanan ilk Siyonist kongre sonrası Filistin'deki kutsal mekânların Yahudilerce işgal planına karşı bir genelge yayımlamış ve İstanbul'daki Papalık elçisi Augusto Bonetti'yi “Siyonizm'e karşı alınacak önlemler” konusunda istişare için Roma'ya çağırmıştır. Papa aynı zamanda Yahudilerin kutsal toprakları işgaline zemin hazırlayacak herhangi bir girişime engel olunması için bölgedeki Hristiyanların hamisi konumundaki Fransa'yla da iletişime geçmiş, hatta II. Abdülhamid'e de bir elçi göndererek ona Filistin'i Yahudilere teslim etmemesi çağrısında bulunmuştur. Bu gelişmeler karşısında Theodor Herzl Viyana'da bulunan Papalık elçisi Egidio Taliani'ye kendisiyle Siyonizm üzerine konuşmak istediğini belirten bir mektup yazmış ancak bu talebe olumlu bir dönüş alamamıştır.¹¹

Bu arada Eylül 1899'da Basel'de toplanan üçüncü Siyonist kongrenin hemen ardından *Civilta Cattolica*'daki bir haber dikkat çekmektedir. Buna göre İngilizler tarafından kendilerine Doğu Afrika'da sunulan toprak teklifini kabule istekli olduklarından Siyonist liderlerin Filistin'de bir yurt kurma girişimlerinin sonucunu çok da önemsemedikleri ifadeleri yer almıştır. Siyonizm'in Filistin'den vazgeçmesi ise onların Hristiyanlığın gücünü kabul etmelerine yorulmuştur.¹² Öte yandan Herzl, daha önceki girişimlerinden eli boş dönmesine rağmen Vatikan'da papa ile tekrar bir görüşme ayarlayıp ona düşüncelerini açıklamak istemiştir. Herzl bu tarihlerde konjonktür gereği kutsal mekânların dinî bir mesele olarak ele alınması ve herhangi bir devletin yetki veya

⁹ Sergio I. Minerbi, *The Vatican and Zionism*, çev. Arnold Schwarz (New York: Oxford University Press, 1990), 96; Andrej Kreutz, *Vatican Policy on the Palestinian-Israeli Conflict: The Struggle for the Holy Land* (New York: Greenwood Press, 1990), 32.

¹⁰ Stevens, “The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem”, 102.

¹¹ Minerbi, *The Vatican and Zionism*, 96-7.

¹² Stevens, “The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem”, 102.

yönetimi dışında tutulması gerektiği (res sacrae extra commercium) yönünde görüşler serdetmiş ve papadan da bu düşüncesini desteklemesini beklemiştir. Herzl nihayet 1904 yılı başlarında Papalık devlet sekreteri Kardinal Merry del Val ile görüşme fırsatı bulmuş ve ona Siyonist projede kutsal bölgelerin kapsam dışında tutulacağı ve Yahudilerin buralar üzerinde tahakküm kurmayacağı konusunda ısrar etse de del Val Yahudilerin İsa'yı inkâr etmelerinin onların kutsal topraklar üzerindeki egemenliklerini imkânsız hale getirdiğini ifade etmiştir. Herzl, del Val görüşmesi sonrası Papa X. Pius (pa. 1903-14) ile de görüşme fırsatı bulmuş ancak o da benzer şekilde Kudüs'ün hiçbir şekilde Yahudilerin eline geçmemesi gerektiğini ifade etmiştir.¹³

Herzl ile yapılan bu ilk görüşmede Katolik Kilisesi'nin Siyonizm'e yönelik argümanları tamamen teolojik gerekçelere dayandırılmıştır. Zaten papaya göre de Kudüs'ün kutsallığı müstakil mabet ve kiliseler toplamından ibaret olmayıp bölünmez bir bütün olarak onun kimliğinde yatmaktadır. Bu durumda Filistin'de bir Yahudi idaresi hiçbir şekilde kabul edilemezdi. Ancak bu görüşmeden birkaç ay sonra Papalığın görüşlerinin biraz değiştiği ya da en azından Yahudilerin de Filistin coğrafyasında kendilerine ayrılan alanlarda bir şekilde hayatlarını sürdürmelerine karşı çıkılmadığı şeklinde yorumlanabilecek söylemler gelmeye başlamıştır. Nitekim Kardinal del Val *Die Welt* gazetesine verdiği röportajda Filistin'de Yahudilerin “kamu hukukuyla güvence altına alınmış” bir yurt edinme çabalarını engelleme yoluna gitmeyeceğini, zira bunun tamamen insani bir durum olduğunu ve Papalığın insanlığın sefaletini hafifletecek bir girişime asla karşı çıkmayacağını belirtmiştir. Ancak burada insani bir durum olarak görülüp karşı çıkılmayan şeyin Filistin'de bir Yahudi egemenliği değil de Yahudi olmayan bir yönetim altında onların da yaşamaları olduğu ileri sürülmüştür.¹⁴ Elbette bu noktada Papalığın geleneksel *katolik* görüşüne dayanan tavizsiz ve katı tutumunda neden yumuşamaya gittiği sorusu akla gelmektedir. Kardinal del Val'in verdiği bu röportajda;

“Ne zaman bizi alaya alan kötü bir kitap, çirkin bir resim ya da bizi karalayan bir gazete çıksa bunun arkasından bir İsraili çıkıyor”¹⁵

ifadesi bu soruya bir nebze de olsa ışık tutmaktadır. Burada Yahudi ileri gelenlerin Filistin'de ulusal bir devlet kurma yolunda yapılan müzakere ve başvuru diplomatik yollar yanında kendilerine muhalif gördükleri kişi ve kurumları çıkardıkları muhtelif neşriyat ile hedef aldıkları da görülmektedir.

2. Filistin'de İngiliz Egemenliği ve Balfour Deklarasyonu

İngiltere'nin 2 Kasım 1917 tarihinde ilan ettiği Balfour Deklarasyonu'nun bir dünya devleti tarafından Siyonizm'e verilen desteğin ilk resmî ifadesi ve Filistin topraklarında Yahudi devleti kurulması yolunda önemli bir kilometre taşı olduğu hususunda genel bir kanaat söz konusudur.

¹³ Raphael Patai (ed.), *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, çev. Harry Zohn (New York: Herzl Press & Thomas Yoseloff, 1960), II/589-90; IV/1593-4, 1602-3.

¹⁴ Rosemary Ruether & Herman Ruether, “The Vatican, Zionism, and the Israeli Palestinian Conflict”, *Zionism and the Quest for Justice in the Holy Land*, ed. Donald E. Wagnen & Walter T. Davis (Eugene: Pickwick Publications, 2014), 125.

¹⁵ Minerbi, *The Vatican and Zionism*, 101-2.

Bu bildiride bir siyasi yapılanma ya da devletten ziyade ulusal yurttan bahsedilmesi ve Yahudi yönetimine dair bir ifadenin geçmemesi tartışmaları bir yana bu deklarasyon dünya sathındaki tüm Yahudilerin uluslararası hukuk nezdinde müstakil bir unsur olarak tanındığı ve Filistin toprakları üzerinde zilyetlik hakkının bulunduğunu teslim eden bir belge olarak yorumlanmıştır. Bu doğrultuda Siyonist hareket de kendi kaderlerini tayin ilkesi gereği azınlık veya küçük toplumların verdiği özgürlük ve bağımsızlık mücadeleleriyle kıyaslanmıştır.¹⁶

Papalığın bu bildiriye yönelik ilk eleştirisi ise ilanından bir yılı aşkın bir süre sonra, 1919 yılı başlarında Papalık devlet Sekreteri Kardinal Gasparri'den gelmiştir. Gasparri Papalığın tepkisini;

“Anlaşılan İngiltere, Filistin’in bir bölümünün idaresini Yahudilere devretmeyi kendisine görev edinmiş. İngiltere ve Amerika’daki büyük Yahudi bankerlerin etkisi altındaki İngiliz politikacılar bu durumun kutsal topraklardaki Hristiyan çıkarları açısından taşıdığı tehlikeleri takdir edemiyorlar.”¹⁷

şeklinde dile getirmiştir.

Balfour Deklarasyonunun Yahudilere bir “yurt” vaadi karşısında özellikle Avrupa coğrafyasından bölgeye büyük bir Yahudi göçü başlamıştır. Şöyle ki; 1882 yılında Filistin coğrafyasında El-Halil, Kudüs, Safed ve Tiberya gibi dört şehirde yoğunlaşan Yahudi nüfusu yaklaşık 24 bin iken İngiliz manda idaresinin sona erdiği 14 Mayıs 1948 tarihinde bu sayı yaklaşık 650 bine ulaşacaktır.¹⁸ Bölgedeki bu demografik değişime yönelik ilk tepki Kudüs Latin Patriği Luigi Barlassina’dan gelmiştir. Barlassina Avrupadan gelen Siyonist akın sebebiyle Kudüs’ün bir genelevler, fuhuş ve zührevi hastalıklar şehrine dönüştüğünü; ama asıl önemlisi Balfour Deklarasyonu’nun Siyonistlere Filistin halkını peyderpey yerinden ederek tüm ülkeyi ele geçirme ve bir “Siyon İmparatorluğu” (*Das Reich Zion*) kurma yolunu açtığını ifade etmiştir. Barlassina ayrıca Katolik çevrelerin Filistin’deki durumun vahametinden pek haberleri olmadığından yakınmıştır. Barlassina’nın bu yakınmaları karşısında Papa XV. Benedict (pa. 1914-22) 1921 yılında kutsal mekânların Anglosakson Protestanlar tarafından desteklenen Yahudilerin eline geçme tehlikesiyle karşı karşıya olduğu ve Siyonistlerin yerel Hristiyan toplumu bölgeden tamamen söküp atabileceği uyarılarında bulunmuş ve;

“Kutsal toprakların kutsal karakterini değiştirmek ve buraları saçma sapan eğlence yerlerine dönüştürmek için ısrarla sergilenen çabalardan üzüntü duymalıyız.”¹⁹

ifadelerini kullanmıştır.

¹⁶ Isaiah Friedman, “Balfour Declaration”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Keter Publishing, 2007), 3:85.

¹⁷ Minerbi, *The Vatican and Zionism*, 122.

¹⁸ Shoshana Neuman, *Aliyah to Israel: Immigration under Conditions of Adversity* (Bonn: IZA, 1999), 7, 57.

¹⁹ Pinchas E. Lapide, *Three Popes and the Jews* (New York: Hawthorn Books, 1967), 270; Silvio Ferrari, “The Vatican, the Palestine Question and the Internationalization of Jerusalem (1918-1948)”, *Rivista di Studi Politici Internazionali* 60/4 (1993): 551; Stevens, “The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem”, 103; Kreutz, *Vatican Policy on the Palestinian-Israeli Conflict*, 34.

Milletler Cemiyetinde Filistin topraklarındaki İngiliz manda idaresine son rötuşlar yapılırken 1 Haziran 1922 tarihli *L'Osservatore Romano* gazetesinde çıkan yazıyla Papalığın resmî görüşü ortaya konmuştur. Yazıda Balfour Deklarasyonu'yla Yahudilerin imtiyazlı ve hâkim bir pozisyona getirilmek istenmesine Papalığın karşı olduğu ve bunun yürürlüğe girmesiyle başta Katolikler olmak üzere diğer Hristiyan cemaatlerin haklarının çığneneceği endişesi dile getirilmiştir. Kardinal Gasparri, 10 Ağustos 1922'de Milletler Cemiyeti'ne gönderdiği bir raporda ise dinî nedenlerle saygı gösterilen kutsal yerlerin hiçbir şekilde herhangi bir ulusun siyasi kontrolü altında olmaması, bunun yerine *Kutsal Toprakların Himayesi* kabilinden dinî kurumlara emanet edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.²⁰

1930'lu yıllarda Almanya'daki Nazi baskısından kaçarak bölgeye yerleşenlerle birlikte Filistin'de artan Yahudi nüfus giderek daha fazla toprak satın alma ve toprak sahiplerini de zorla yerlerinden ederek "tarım topluluğu" (kibbutz) oluşturma yoluna gitmiştir. Her geçen gün yoksullaşan Arap nüfus protesto gösterilerinde bulunmuş İngilizler de bu gösterilere sıkıyönetim altında kitlesel tutuklama yoluyla mukabelede bulunmuştur. Bu arada Filistin mandasının sürdürülemez olduğu yönünde rapor hazırlayan kraliyet (*Peel*) komisyonu Filistin'de toprakların %20'sini içine alan küçük bir Yahudi devleti ve Ürdün'le birleşen büyük bir Arap devleti olarak bölünmesi tavsiyesinde bulunmuştur. Ancak Filistinli liderler bu taksimata karşı çıkmıştır. Papalık da İngiliz hükûmetine gönderdiği bir mektupla bu duruma tepki göstermiş ve toprakların bölünmesine karşı çıkmıştır. Papalık sadece Hristiyan kutsal mekânlarının değil, Hristiyan cemaatin de korunması çağrısında bulunmuştur. Aynı minvalde Filistin'deki Siyonist varlığa ilişkin benzer bir görüş 2 Nisan 1938 tarihinde *Civiltà Cattolica* tarafından dile getirilmiştir. Gazete Araplarla bir arada ve barış içinde yaşamaları mümkün olmadığından Filistin'de bir Yahudi devleti fikrinin son derece hatalı olduğunu, Yahudilerin yapması gereken tek doğru şeyin Filistin üzerindeki hak iddialarından vazgeçmek ve mümkünse ülkeyi terk etmek olduğunu ileri sürmüştür. İki savaş arası dönemde Siyonizm'den son olarak Mayıs 1939'da yine *Civiltà Cattolica*'da Filistin'e Yahudi göçünün sınırlandırılmasını isteyen *British White Paper*'a atf yapılarak bahsedilmiş ve uluslararası toplumun Yahudilerin Filistin üzerindeki hak iddialarını tarihsel temelde kabul etmekte isteksiz olduğu ifade edilmiştir.²¹

3. Holokost Söylemleri ve Değişen Dengeler

Alman Nazileri ve müttefiklerince 1933-1945 yılları arasında Avrupa genelinde yürütülen sistematik işkence ve soykırım şeklinde tanımlanıp literatüre sokulan ve bu konuda yapılan tüm tartışmaları içine alan şemsiye bir kavram haline gelen²² *Holokost*, benzer şekilde spesifik bir anlam yüklenen *anti-semitizm* terimiyle birleştirilerek Yahudi halkı için Filistin topraklarında bir

²⁰ Lapide, *Three Popes and the Jews*, 272-3; Stevens, "The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem", 103; Ferrari, "The Vatican, the Palestine Question and the Internationalization of Jerusalem", 553; ayrıca bk. Silvio Ferrari, "The Holy See and the Postwar Palestine Issue: The Internalization of Jerusalem and the Protection of the Holy Places", *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-), 60/2 (1984): 261.

²¹ Rosemary & Herman Ruether, "The Vatican, Zionism", 128; Stevens, "The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem", 104.

²² Zev Garber & Bruce Zuckerman, "Why Do We Call the Holocaust 'The Holocaust'? An Inquiry into the Psychology of Labels", *Modern Judaism* 9/2 (1989): 198.

devlet kurmak ve akabinde bu devleti korumak adına terörizmle mücadele ve meşru müdafaa klişeleriyle dünden bugüne İsrail'in siyasi-askeri eylemleri için sık başvurulmuş kullanışlı bir aygıt haline dönüşmüştür.²³ *Holokost* klişesi yanında Siyonist örgütsel gücün Amerika'ya taşınması ve buradaki siyasi partilerin de Siyonist talepleri desteklemesi karşısında Vatikan, Siyonist faaliyetlere yönelik olumsuz tavrını değiştirme noktasında yoğun bir baskı altına girmiştir.²⁴ Zira bu dönemde savaş sonrası hâkim güç haline gelen Amerikan yönetimi ve Amerikan Katolik Kilisesi'nin Siyonizm'e yaklaşımı önem arz etmekteydi. Zaten Siyonist örgüt Amerika'daki diğer kurum ve kuruluşlar yanında Amerikan Katolik Kilisesi'ni de yakın takibine alarak bazı din adamlarının desteğini kazanmış, hatta *Our Sunday Visitor* gibi Katolik gazeteleri bile susturulabilmiştir.²⁵ Üstelik II. Dünya Savaşı sonrası kurulan BM üyelerinin yaklaşık yarısının Katolik olması, onların ülke yönetimlerinin de uluslararası siyasette Amerika'nın arkasına takılmak zorunda kalarak Siyonist davayı desteklemeleri neticesinde Papalığın söylemleri etkisini yitirmiştir.²⁶

İngilizler 15 Mayıs 1948'de bölgeden çekilirken "Yahudi Ajansı" (*Jewish Agency*) tarafından bir gün önce ilan edilen ve dönemin iki süper gücü Amerika ve SSCB tarafından resmen tanınan Yahudi devleti ile Ürdün ve Mısır'dan gelen Arap orduları arasında bir savaş yaşanmıştır. İsrail bu savaşta üstünlüğü ele geçirdikten sonra eylemlerini etnik temizliğe kaydırmış ve Filistinlilere tahsis edilen toprakların yarısından fazlasını işgal ederek birçok köy halkını buralardan sürmüştür.²⁷ İngiliz manda idaresi altındaki Filistin'in %79'unda İsrail Devleti'nin kurulması ve 50 bin Hristiyan da dahil olmak üzere 750 bin Filistinli Müslümanın sürülerek yerlerinden edilmesi bir felaket olarak kabul edilmiş ancak bu durum Vatikan'ı herhangi bir diplomatik

²³ International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA), "Working Definition of Antisemitism", erişim: 12.11.2024, <https://holocaustremembrance.com/resources/working-definition-antisemitism>

²⁴ Bu döneme dair bir diğer tartışma da II. Dünya Savaşı döneminde papalık görevinde bulunan XII. Pius'un Yahudilere karşı kişisel antipatisinin yanında Nazi yönetimiyle iyi ilişkilerin korunmasına öncelik veren siyaseti doğrultusunda Avrupada yaşanan soykırıma sessiz kaldığına dair iddialardır. Bk. John Cornwell, *Hitler's Pope: The Secret History of Pope Pius XII* (New York: Penguin Books, 2002), 295-7; Dahası David Kertzer Kilisede Yahudi karşıtlığının çok eskilere dayandığını ve Vatikan'ın bu tutumun da onun yaygın *antisemitik* kültüründen kaynaklı olarak sadece Papa XII. Pius ile sınırlı kalmadığını ileri sürmüştür. David I. Kertzer, *The Popes Against the Jews: The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism* (New York: Vintage Books, 2001), 16-7; Ancak Papa XII. Pius'un Nazi karşıtı olduğu, papa olarak seçilmesinin Almanya'da hoş karşılanmadığı ve Almanya'nın papanın taç giyme törenine delege göndermeyen tek büyük güç olduğu, iddiaların aksine papanın gizli yürüttüğü faaliyetler neticesinde yüz binlerce Yahudi'nin hayatını kurtardığı da ileri sürülmektedir. Brenda Ralph Lewis, *A Dark History: The Popes, Vice, Murder, and Corruption in the Vatican* (New York: Metro Books, 2011), 234; Frank J. Coppa da Kilise ve *Holokost* üzerine en etkili çalışmaların çoğunun tarihçi ve teologlarca değil, tiyatrocu, romancı, gazeteci ve hukukçular tarafından üretildiğini, J. Cornwell'in provokatif *Hitler's Pope*'ından Rolf Hochhuth'un *The Deputy* adlı tiyatro oyununa kadar tarihçi olmayanların bu söylemi yönlendirdiğini ve yaygın genellemelerle konunun daha karmaşık hale getirildiğini belirtmiştir. Frank J. Coppa, *The Papacy, the Jews, and the Holocaust* (Washington: The Catholic University of America Press, 2006), xi.

²⁵ Bu gazetenin editörü Siyonizm'i eleştiren bir makale yayınlamaları sonrası büyük çapta reklam geliri kaybettiklerini, bunun üzerine de bölge piskoposundan bundan böyle gazetede İsrail'in hiçbir şekilde tartışma konusu yapılmaması talimatını aldıklarını ifade etmiştir. Richard P. Stevens, *American Zionism and U.S. Foreign Policy 1942-1947* (Beirut: The Institute for Palestine Studies, 1970), 164.

²⁶ Stevens, "The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem", 105-6.

²⁷ Ferrari, "The Holy See and the Postwar Palestine Issue, 264; Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Oxford: Oneworld Publications, 2006), 40 vd; Rosemary & Herman Ruether, "The Vatican, Zionism", 129.

girişimde bulunmaya itmemiştir. Zaten *Holokost* söylemleri sonrası Siyonizm'e verilen uluslararası güçlü destek Vatikan'ın Siyonizm'e açıkça meydan okumasını adeta imkânsız hale getirmiştir.²⁸ Vatikan'ın bu süreçte yaptığı *Filistin Papalık Misyonunu* kurup yerlerinden edilen Filistinli mültecilere yönelik insani yardım faaliyetlerinde bulunmak, okullar açmak ve Filistin topraklarının İsrail ile Filistinliler arasında adil bir şekilde paylaştırılarak Filistinlilerin ülkelerine geri döndürülmeleri çağrısında bulunmak olmuştur. Ancak Vatikan, bölgesel sınırlarının belirsizliği gerekçesiyle İsrail Devleti'ni resmen tanımayı reddetmiş ve bu tutumunu 1993 yılına kadar da sürdürmüştür. Bununla birlikte Vatikan 1994 yılında da FKÖ'yü Filistin halkının temsilcisi olarak resmen tanımıştır.²⁹

Değişen şartlar kutsal topraklara yönelik izlenen politikayı zora sokunca Vatikan'a da Filistin'in kutsallığını vurgulamaktan başka pek bir seçenek kalmamıştır. Papa 24 Ekim 1948'de Kudüs hakkında *In multiplicibus*³⁰ ile 15 Nisan 1949 yılında yayımladığı *Redemptoris Nostri*³¹ adlı ansikliklerde mültecilerin içinde bulunduğu zorlu koşullardan duyduğu kaygı yanında Kudüs ve çevresine uluslararası bir nitelik kazandırma, yasal bir statüye kavuşturma, ayrıca bölgedeki kutsal mekânlara serbest erişim hakkıyla inanç özgürlüğü ile dinî gelenek ve göreneklere saygının uluslararası güvencelerle teminat altına alınması yönünde bilindik dinî ve ahlaki ilkeleri yinelemiştir.

Ancak 1950'li yıllarda Kudüs'ün uluslararası statüye kavuşturulması önerisinin BM tarafından kabulü pek mümkün görünmeyince, Vatikan'ın politikası kutsal mekânlardan istifadeye dayalı "işlevsel uluslararası statüye kavuşturma" şeklinde adlandırılabilir başka bir safhaya geçmiştir. 1955 yılı ortalarında Kudüs'ün asgari düzeyde de olsa işlevsel uluslararası statüye kavuşturulması halinde Vatikan'ın İsrail'i yasal olarak tanıyabileceğine dair işaretler gelmeye başlamıştır. Bu adı konulmamış uzlaşi kendisini 1964 yılında aralarında birçok kardinal ve bizzat Papa VI. Paul'un (1963-1978) de bulunduğu kutsal topraklara giden hacıların sayısının artmaya başlamasında da göstermiştir. Vatikan bu süreçte öteden beri savunduğu Kudüs'ün uluslararası statüye alınması gerektiğine dair söylemini de kardeşlik ve iş birliği yönünde yaptığı çağrılara tahvil etmiştir.³²

4. II. Vatikan Konsili Sonrası Papalık-İsrail İlişkileri

II. Vatikan Konsili'nde (1962-1965) ilan edilen *Kilise'nin Hristiyanlık Dışındaki Dinlerle İlişkisine Dair Bildiri* (Nostra Aetate) Katolik-Yahudi ya da Papalık-İsrail ilişkilerinde bir dönüm noktası olarak görülmüştür. Her ne kadar bildiride diğer dinlerden de bahsedilmiş olsa da en etkili ve uzun ifade Yahudilik için ayrılmıştır.³³ Bildiride yer alan;

²⁸ Prior, "Christian Perspective on Jerusalem", 12.

²⁹ Rosemary & Herman Ruether, "The Vatican, Zionism", 129.

³⁰ The Holy See, "In Multiplicibus Curis", erişim: 16.11.2024, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_24101948_in-multiplicibus-curis.html.

³¹ The Holy See, "Redemptoris Nostri Cruciatu", erişim: 16.11.2024, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_15041949_redemptoris-nostri-cruciatu.html.

³² Stevens, "The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem", 108.

³³ Bu konuyla alakalı olarak bk. Bekir Zakir Çoban, "İkinci Vatikan Konsili ve Katolik Yahudi İlişkileri", *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 2 (2018): 60-81; Bekir Zakir Çoban, "Nostra Aetate'nin Arka Planı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2017): 7-34.

“Kilise, her ne zaman ve kim tarafından olursa olsun Yahudilere karşı yöneltilen nefret, zulüm ve sergilenen antisemitist davranışları kınamaktadır.”³⁴

ifadeleri bu noktada dikkat çekicidir. Bu bildiriyle Kilise Yahudi halkına yönelik geleneksel tutumunda köklü bir değişikliğe gitmiş ve İsrail'e karşı serdettiği eleştirilerini teolojik olmaktan çıkarmıştır. Bu sayede İsrail devletinin varlığı siyasi ve etik bir boyut kazanmış ve Filistinliler için sosyal adalet ve iki halk arasında toprağın eşit paylaşımı yoluyla çatışmaya bir çözüm bulma ihtiyacı bundan sonra Papalığın İsrail'e yönelik itirazlarında ön plana çıkmaya başlamıştır.

II. Vatikan Konsili'yle teolojik boyutta başlayan Papalık-İsrail yakınlığı konsil sonrası yaşanan askeri-siyasi gelişmelerle başka bir boyuta geçmiştir. Zira İsrail'in 1967 savaşında Kudüs'ün tamamını işgal ederek yeni bir fiili durum oluşturması, Yahudi devletinin varlığı ve gücü konusunda yeni bir anlayış ortaya çıkarmış ve Vatikan ile İsrail arasındaki temaslar artmaya başlamıştır. Nitekim 1973 yılı başında Papa VI. Paul, Golda Meir ile bir araya gelmiştir. Bu bir papayla bir İsrail başbakanı arasında tarihteki ilk görüşmedir. Görüşmenin ardından yayımlanan bildiride Papa tarafından Yahudi halkının çektiği sıkıntılar yanında mülteci sorunu, kutsal topraklardaki cemaatlerin hakları, Kudüs'ün kutsal ve evrensel yönüne dair dinî ve insani göreviyle ilişkili olarak Vatikan'ın bakış açısının ortaya konulduğu ifade edilmiştir. Golda Meir ise, terör olayları ve dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan Yahudi topluluklarının içinde bulundukları durumdan bahsetmiş ve Orta Doğu'da bir çözüme ulaşılabilmesi için Papa'nın nüfuzunu kullanmasını, Mısır ve Suriye hapishanelerinde tutuklu İsrailli mahkumların salıverilmesi için elinden geleni yapmasını istemiştir. Vatikan Basın Bürosu başkanı Federico Alexandrini de Vatikan'ın kutsal topraklara ilişkin tutumunda bir değişiklik olmadığını, Papa'nın başta Filistinli mültecilerin durumu olmak üzere, zayıf ve savunmasız durumdakileri düşündüğünden dolayı barış ve insan haklarından yana hiçbir fırsatı kaçırmamak için Golda Meir'in talebini kabul ettiğini belirtmiştir.³⁵

Papa VI. Paul, kutsal topraklardaki Hristiyanların sayısındaki azalmadan duyduğu endişeyi dile getirdiği bir konuşmasında bölgedeki Hristiyan varlığının orada kalıcı olması gerektiğini, aksi takdirde buralarda bulunan kutsal mabetlerin hiçbir anlam ifade etmeyeceğini ve kutsal toprakların bir müzeye dönüşeceğini belirtmiştir.³⁶ Papa'nın konuşmasında dikkat çeken bir diğer ayrıntı ise Kudüs için talep edilen özel statünün artık şehirde mevcut Hristiyan kutsal kalıntılarına dayanarak değil, farklı bir argümanla üç büyük monoteist din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam tarafından “kutsal kabul edilen” yerleri bünyesinde barındıran bir şehir olan “Kudüs'ün tarihi ve dinî yapısı” ile gerekçelendirilmesidir. Sonraki yıllarda Papa bu üç dinin kavşak noktası olarak Kudüs'ün eşsiz, emsalsiz ve evrensel önemini defalarca vurgulamış ve bu yeni yaklaşım nihayet Vatikan'ın BM nezdindeki daimî gözlemcisi tarafından hazırlanan bir notayla resmîleştirilmiştir. Bu metinde, “Kudüs için uluslararası güvence altına alınmış özel bir

³⁴ The Holy See, “Nostra Aetate”, erişim: 16.11.2024, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html

³⁵ George Emil Irani, *The Papacy and the Middle East: The Role of the Holy See in the Arab-Israeli Conflict, 1962-1984* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1986), 23, 38.

³⁶ Prior, “Christian Perspective on Jerusalem”, 12-3; Stevens, “The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem”, 109.

statü" talebi "üç büyük monoteist dinin buluşma ve kaynaşma yeri haline gelebilecek şekilde bu kutsal beldenin dünya tarihinde müstesna bir dinî merkez olarak sahip olduğu hüviyeti korumak ve garanti altına almak" amacı ile açıklanmıştır.³⁷ Bu yaklaşımla Hristiyan kutsal mekânlarının ve Katolik cemaatinin kaderi Yahudileri ve Müslümanları da kucaklayacak şekilde daha geniş bir çerçeveye oturtulmuştur.³⁸

Papa Paul 22 Aralık 1975 tarihinde İsrail'e hitaben yaptığı konuşmada ise;

*"Yahudi halkını kendi egemen ve bağımsız devletlerinde güvenli bir şekilde korunma arayışına iten trajedilerin farkında olduğumuz için bu halkın evlatlarından da uzun süredir acı çeken başka bir halkın; Filistin halkının haklarını ve meşru isteklerini tanımalarını istiyoruz."*³⁹

ifadelerinde bulunmuştur. Böylece ilk kez bir papanın Yahudilerin egemen ve bağımsız bir devlete sahip olma hak ve meşru isteklerini tanıdığı gibi galiplere de mağlupların haklarını tanımaları çağrısında bulunduğu görülmektedir. 1983 yılına gelindiğinde ise *Papalık Adalet ve Barış Komisyonu* Müsteşarı W. Murphy, Vatikan'ın "İsrail'in fiili varlığını, onun var olma ve güvenli sınırlara sahip olma hakkını ve egemen bir ulusun sahip olduğu diğer tüm hakları tanıdığını" bildirmiştir. 19 Şubat 1985 tarihinde Papa II. John Paul'un (pa. 1978-2005) İsrail Başbakanı Şimon Peres'i Vatikan'da ağırlaması, 25 Haziran 1986'da ise Papa'nın Roma sinagoguna bir ziyaret gerçekleştirmesi iki taraf arasında artık yeni bir safhaya geçildiğine işaret olarak yorumlanmıştır. Nihayet Vatikan 30 Aralık 1993'te İsrail'i resmen tanımış ve Kilisenin bölgedeki hak ve yetkilerinin kayıt ve garanti altına alınması, kutsal mekânların saygınlığının korunması ve sürdürülmesine yönelik İsrail ile "köklü bir anlaşma" imzalamıştır. Yapılan anlaşmada Kilisenin eğitim, sağlık vb. hakları ve yardım faaliyetlerinin yanı sıra bölgeye hac ziyaretlerinin desteklemesi üzerinde durulmuştur.⁴⁰ 16 Mart 1998 tarihine gelindiğinde ise "Papalık Yahudilerle Dinî İlişkiler Komisyonu" Papa John Paul'un de bir giriş mektubunun yer aldığı *Shoah Bildirisini* yayımlanmıştır. Papalık tarafından soykırıma yönelik yayımlanan en kapsamlı metin olan bu bildiride II. Dünya Savaşı sırasında yaşananlar "modern bir neo-pagan rejimin eseri" ve "yüzyılın silinmez bir kara lekesi" olarak tanımlanmıştır. Bu bildiride ayrıca Hristiyanlıkla Yahudiliğin yakın akrabalık bağlarına vurgu yapılarak geçmişte yaşanan yanlış anlaşılma ve adaletsizliklerin telafisine yönelik irade ve soykırımdan duyulan derin üzüntü dile getirilmiştir.⁴¹

³⁷ United Nations Security Council, "Report of the Security Council Commission Established Under Resolution 446 (1979)", S/13679, 4 December 1979, erişim: 17.11.2024, <https://digitallibrary.un.org/record/10448?ln=en&v=pdf>.

³⁸ Silvio Ferrari, "The Vatican and Jerusalem: Another Turning Point?", *Middle East Insights* 229 (3 Mart 2020): 3.

³⁹ F. Michael Perko, "Toward a 'Sound and Lasting Basis': Relations Between the Holy See, the Zionist Movement, and Israel, 1896-1996", *Israel Studies* 2/1 (1997): 12.

⁴⁰ The Holy See, "Fundamental Agreement Between the Holy See and the State of Israel", erişim: 24.11.2024, https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19931230_santa-sede-israele_en.html.

⁴¹ Dicastery for Promoting Christian Unity, "We Remember: A Reflection on the Shoah", erişim: 25.11.2024, <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crrr/documenti-della-commissione/en1.html>.

II. Vatikan Konsiliyle başlayan yakınlık, akdedilen anlaşmalar ve görünürde soykırım üzerinden serdedilen olumlu görüş ve geliştirilen empatiye rağmen Papalık Kudüs'ün *uluslararası statüye alınması* talebini muhtelif platformlarda yinelemiştir. Vatikan'ın, Kudüs'ün uluslararası statüye alınmasına yönelik yaptığı son hamle 3 Kasım 1999 tarihinde Papalık BM daimî gözlemcisi Renato R. Martino tarafından genel kurul oturumlarında dile getirilmiştir. Martino yaptığı konuşmada İsrail'in Filistinlilere ait topraklara el koyması, yerleşim yerlerini genişletmesi ve kontrol noktaları uygulamalarının özellikle üç dinin inananları açısından bölgedeki krize kesin bir çözüm bulunması yönündeki çabalara büyük bir tehdit oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu şartlar altında medyadan barış sloganları atarak umut aşılamanın doğru olmadığını belirten Martino, *BM Filistinli Mültecilere Yardım ve Bayındırlık Ajansı (UNRWA)* ve Kilise kuruluşları tarafından sağlanan insani yardımın bölgedeki sorunlara adil ve kalıcı bir çözüm sunamayacağını, çözümün Kudüs sorununu da içermesi gerektiğini vurgulamıştır. Martino ayrıca Vatikan Dış İlişkiler Sekreteri Kardinal Jean-Louis Tauran'ın yaklaşık bir hafta önce New York'ta Filistinli mültecilere yardım amacıyla kurulan *Papalık Filistin Misyonunun* 50. yılı anma töreninde yaptığı konuşmadaki hususlara da değinmiştir. Buna göre Kudüs sorununun sadece kutsal mekânlara serbest erişim meselesine indirgenmemesi, Kudüs'ün üç semavi dinin ortak kutsal mirası olarak küresel karakterinin güvence altına alınması, dinî özgürlüklerin tüm yönleriyle korunması, dinî cemaatlerin kutsal mekân, dinî ve ilmî merkez vb. tüm kazanılmış haklarının güvence altına alınması ve buralarda dinî, ilmî ve sosyal faaliyetlerin sürdürülmesi ve geliştirilmesinin garanti altına alınması gerekmektedir. Tüm bu hususların güvence altına alınabilmesi için Kudüs'teki kutsal bölgeler için uluslararası özel statü talebi vurgulanmıştır.⁴²

5. XXI. Yüzyıl Papaları: Benedict ve Francis

2005 yılında Papalık görevine seçilen XVI. Benedict (pa. 2005-2013) bir Alman olarak ülkesine yönelik antisemitizm ve Holokost suçlamalarına karşı oldukça hassas bir politika izlemiştir. Papa Benedict'in Alman gazeteci Peter Seewald ile yaptığı söyleşide, gençliğinde "Hitler Gençliği" (*Hitlerjugend*) örgütüne katılmak durumunda kaldığını ifade etmesiyle⁴³ başlayan Vatikan ile Yahudi çevreler arasındaki gerginlik, Papa'nın II. Dünya Savaşı sırasında altı milyon Yahudi'nin gaz odalarına gönderildiğinin yalan olduğunu iddia eden İngiliz Katolik piskopos Richard Williamson'un -1988 yılında Kilise yasalarına aykırı tasarrufu nedeniyle kesilen- aforoz cezasını kaldırıp Kiliseye geri kabul etmesiyle had safhaya ulaşmıştır.⁴⁴ İki kesim arasında yaşanan bu soğukluk papanın 8-15 Mayıs 2009 tarihleri arasında Kudüs'e yaptığı seyahat, ve burada *Holokost* kurbanları adına yapılan *Yad Vashem Anıtı*nı ziyaret ederek soykırım kurbanlarının çektiikleri acılara değinmesine rağmen ortadan kalkmadığı gibi, Papa'nın Alman veya Nazilerden

⁴² The Holy See, "United Nations Relief and Works Agency For Palestine Refugees in the Near East", erişim: 21.11.2024, https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_03111999_palestine_en.html.

⁴³ Joseph Cardinal Ratzinger, *Salt of the Earth: The Church at the End of the Millennium (An Interview with Peter Seewald)*, çev. Adrian Walker (San Francisco: Ignatius Press, 1997), 79.

⁴⁴ The Guardian, "Pope Stirs Up Jewish Fury Over Bishop", erişim: 14.11.2024, <https://www.theguardian.com/world/2009/jan/25/pope-benedict-richard-williamson>.

hiç bahsetmediği ve herhangi bir pişmanlık ifadesinde bulunup özür de dilemediği gerekçesiyle sürüp gitmiştir.⁴⁵

Papa Benedict kutsal topraklara yaptığı gezi programında İsrail işgali altındaki Batı Şeria'nın Beytüllahim kentine de gitmiştir. Kudüs'ten İsrail'in ördüğü bir duvar ile ayrılan şehirde kendisini karşılayanlar arasında bulunan Kudüs Latin Patriği Başpiskopos Fuad Twal, Filistin halkının her türlü zulüm ve haksızlıktan, savaş ve işgalden dolayı çektiği acıları, Filistin'deki Hristiyan toplumun sayıca azaldığını ve istikrarsızlık sürdüğüce bunun devam edeceğini belirterek yardım istemiştir.⁴⁶ Burada icra ettiği ayinde Gazze halkının çektiği acılara ve katlanmak zorunda kaldığı sıkıntılara da değinen Papa ayrıca ambargonun en kısa zamanda kalkması için dua ettiğini söylemiştir.⁴⁷ Ancak asıl önemlisi Papa, 1948'de yaşananlara göndermede bulunarak Filistinlilerin kalıcı evlere ve bağımsız bir Filistin Devleti'ne sahip olmalarına yönelik haklı taleplerinin hâlâ yerine getirilmediğini, bilakis onların bir şiddet sarmalı ve yıkım içerisine sıkıştırıldığını ifade etmiş, adil ve kalıcı bir barış içinde uluslararası toplumun desteğinin hayatiyetini vurgulamıştır.⁴⁸

Öte yandan 29 Kasım 2012 tarihinde BM Genel Kurulu Filistin'e BM nezdinde üye olmayan gözlemci devlet statüsü verilmesini kabul etmiş ve İsrail ile Filistinliler arasında iki devletli kalıcı bir çözüme yönelik müzakerelerin acilen yeniden başlatılması gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁹ Papa Benedict istifasından yaklaşık bir ay önce 7 Ocak 2013 tarihinde alınan karardan duyduğu memnuniyetini;

*"BM'nin aldığı bu karar sonrası uluslararası toplumun da desteğiyle İsrail ve Filistinlilerin iki egemen devlet çatısı altında barış içinde bir arada yaşamaya kendilerini adayacaklarına dair umudumu bir kez daha ifade etmek isterim."*⁵⁰

şeklinde dile getirmiştir.

2013 tarihinde Benedict'in beklenmeyen istifa kararıyla papalık koltuğuna oturan I. Francis (pa. 2013-2025) göreve seçilmesinin birinci yılı sonunda kutsal topraklara bir ziyaret

⁴⁵ The Jerusalem Post, "Pope Under Fire for Yad Vashem Speech", erişim: 11. 11. 2024, <https://www.jpost.com/israel/pope-under-fire-for-yad-vashem-speech>.

⁴⁶ The Guardian, "In Bethlehem, Pope Benedict XVI Makes Strongest Call yet for a Palestinian Homeland", erişim: 14.01.2025, <https://www.theguardian.com/world/2009/may/13/pope-benedict-palestinians-gaza>; Patrik Fuad Twal, bu tarihten tam beş yıl sonra 2014 yılı mayıs ayında Papa Francis'in kutsal topraklara gerçekleştireceği ziyaretin "barış sürecini hızlandıracaktır" beyanında bulunmuştur. Tabi Patrik Twal'in görev süresi 2016 yılında son bulmuştur. Agenzia Fides, "Patriarch Twal: the Pope's visit will boost the peace process", erişim: 14.01.2025, <https://www.fides.org/en/news/35346>.

⁴⁷ The Holy See, "Homily of His Holiness Benedict XVI", erişim: 25.11.2024, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070909_wien.html.

⁴⁸ The Holy See, "Visit to Aida Refugee Camp Address of His Holiness Benedict XVI", erişim: 26.11.2024, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20090513_aida-refugee-camp.html.

⁴⁹ United Nations (UN), "General Assembly Grants Palestine Non-Member Observer State Status at UN", erişim: 27.11.2024, <https://news.un.org/en/story/2012/11/427052>.

⁵⁰ The Holy See, "Address of His Holiness Pope Benedict XVI to the Members of the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See", erişim: 27.11.2024, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps.html.

gerçekleştirmiştir. Program dahilinde Papa Francis mutat ziyaretler yanında iki toplum arasındaki sorunların çözümü için bilindik barış dua ve temennilerinde bulunarak Mahmut Abbas ile Şimon Peres'i Vatikan'a davet etmiştir.⁵¹ Bazı haber sitelerinde Papa'nın ziyareti esnasında kendisini "Filistinlilerin Che Guevera"sı olarak tanımlayıp Filistinlilerin mücadelesinde yanlarında olacağını açıklayacağı⁵² ve Kudüs Latin Patrikhanesi rahibi Jamal Khader'in Papa'nın Ürdün'den helikopterle doğrudan Filistin yönetimi altındaki Beytüllahim'e geçecek olmasını onun Filistin'i tanımasının bir işareti sayması⁵³ yönünde haberler çıkmıştır.

Vatikan'ın Kudüs özelinde kutsal topraklara ve Filistin'e dair bir asra yakın izlediği politika 26 Haziran 2015 tarihinde imzalanan "Vatikan ile Filistin devleti arasındaki kapsamlı antlaşma"⁵⁴ ile son aşamaya geçmiştir. Yapılan bu anlaşmayla Filistin devleti Vatikan tarafından resmen tanınmıştır. Vatikan BM Genel Kurulunun 2012 yılında Filistin Devleti'ni tanıma kararını memnuniyetle karşılamış ve o tarihten itibaren Filistin Devleti'ne atıfta bulunmuştur. Ancak bu antlaşma Vatikan ile Filistin Devleti arasında müzakere edilen ilk hukuki belge niteliğinde olup Vatikan'ın bu yöndeki iradesine somut bir geçerlilik kazandırmıştır. Vatikan sözcüsü Federico Lombardi de "evet, bu antlaşma Filistin'in bir devlet olarak tanınmasıdır" şeklinde açıklama yapmıştır. O tarihten günümüze kadar geçen sürede bölgede yaşanan siyasi-askeri gelişmelere Vatikan'ın tepkisi -Filistin davasını sahiplenen ve devlet olarak varlığını kabul eden diğer ülkelerle benzer şekilde- geçmiş söylemleri tekrarlamaktan ibaret olmuştur. Mesela 2017 yılında dönemin Amerikan başkanı Trump'ın Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak tanıması, 2018 yılında da büyükelçiliğini Tel Aviv'den Kudüs'e taşıması gibi Kudüs'ün hukuki statüsünü doğrudan etkileyen gelişmelerde bile Vatikan'ın yaptığı sadece BM kararları doğrultusunda Kudüs'teki statükonun korunması çağrısında bulunmak olmuştur.⁵⁵ Aynı yıl Knesset İsrail'i Yahudi halkının ulus devleti, Kudüs'ü de İsrail'in bütün ve birleşik başkenti olarak tanımlayan anayasayı onayladığında⁵⁶ Kudüs Latin Patriği Başpiskoposu Pierbattista Pizzaballa bu yasanın "büyük bir endişe kaynağı" olduğunu belirtmekle yetinmiştir.⁵⁷ Aynı şekilde Mart 2019'da Papa Francis ve Fas Kralı VI. Muhammed tarafından imzalanan Kudüs bildirisinde Kudüs'ün "insanlığın ve özellikle de üç semavi din mensuplarının ortak mirası, karşılıklı saygı ve diyalogun geliştirilebileceği bir buluşma

⁵¹ The Holy See, "Pope Francis Regina Caeli", erişim: 28.11.2024, https://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2014/documents/papa-francesco_regina-coeli_20140511.html.

⁵² Israel National News, "Pope to 'Recognize Palestine'?", erişim: 28.11.2024, <https://www.israelnationalnews.com/news/180779>.

⁵³ The Jordan Times (JT), "Israel, Palestinians Eye Political Gain from Papal Visit", 29.11.2024, <https://jordantimes.com/news/region/israel-palestinians-eye-political-gain-papal-visit>.

⁵⁴ United Nations (UN), "Joint statement on occasion of Comprehensive Agreement between Holy See and State of Palestine-Holy See press release/Non-UN document", erişim: 29.11.2024, <https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-208959/>

⁵⁵ Associated Press (AP) "Pope Urges Status Quo 'Wisdom and Prudence' for Jerusalem", erişim: 29.11.2024, <https://apnews.com/general-news-8c967bf2f5e54121875be82edbd8b5b>.

⁵⁶ The Knesset "Full Text of Basic Law: Israel As the Nation State of the Jewish People", erişim: 29.11.2024, <https://main.knesset.gov.il/EN/activity/documents/BasicLawsPDF/BasicLawNationState.pdf>.

⁵⁷ Vatican News, "Apostolic Administrator of Jerusalem Stands Against New Israeli Law", erişim: 30.11.2024, <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2018-08/israel-law-palestine-human-rights-discrimination-archbishop.html>.

yeri ve barış içinde bir arada yaşamanın sembolü" olarak muhafaza edilmesi gerektiği ve bu amaçla Kudüs'ün "kendine özgü çok dinli karakterinin, manevi boyutunun ve farklı kültürel kimliğinin" korunması ve desteklenmesi çağrısında bulunmuştur.⁵⁸

8 Mayıs 2025 tarihinde ise Kardinal Robert Francis Prevost (Papalık ismiyle XIV. Leo) yeni papa seçilmiştir. Yeni papanın kutsal topraklara dair nasıl bir politika izleyeceği ve İsrail'in Siyonist faaliyetleri hakkında ne düşündüğü henüz bilinmiyor. Ancak, temel kurallarını yoksul ve düşkünlere hizmet, hayırseverlik ve yardımseverlik faaliyetlerinin oluşturduğu Aziz Augustine Tarikatı'ndan (Order of Saint Augustine) gelen ve Papalık tarihinde bu göreve seçilen ilk Amerikalı papa unvanını kazanan XIV. Leo'nun, uzun zamandır İsrail yanlısı bir siyaset güden ülkesinin yönetimlerinden farklı olarak Papalığın geleneksel çizgisini takip edeceğini söyleyebiliriz. Zira, Papalığın geleneksel teamülü bir yana, bu tarikatın yolunu izlediği Aziz Augustine'e göre Filistin topraklarında bir Yahudi devleti kurulmasına dair Siyonist idealin gerçekleşmesi mümkün değildir. Her ne kadar Augustine dünyevi (terrena) ve dolayısıyla geçici Kudüs'ten ziyade göksel, ruhani ve ebedi Kudüs'e atıfta bulunmuş olsa da ona göre Yahudiler Mesih'i reddetmelerinden dolayı artık ahit kapsamı altında değillerdir. Tanrı'nın daha önce onlarla yapmış olduğu ahdin yerini (hakiki İsrail) Kilise almıştır. Dahası İsrail peygamberlerinin kehanetlerinde *Siyon şiddetle değil adaletle kurulacaktır* (Yeşaya 1:27) ve İsa Mesih'e göre *kılıç çekenler kılıçla ölecektir* (Matta 26:52).⁵⁹

Sonuç

Papalığın kutsal topraklara olan ilgisinin çok eskilere dayandığı bir gerçektir. Bu topraklardaki kutsal mekânların korunması ve yerel Katolik cemaatin hakları uzunca bir süre Papalığın bölgedeki ana hedefi olmuş ve bu mesele Fransa gibi Hristiyan devletler ile Osmanlı yöneticileri arasında yapılan ikili anlaşmalarla ele alınmıştır. Filistin'in Osmanlı'nın elinden çıkmasıyla kutsal topraklar sorunu uluslararası bir boyut kazanmıştır. Bu gelişme aynı zamanda uluslararası düzeyde Siyonist aktivitenin arttığı, bölgenin Siyonizm'in siyasi ve askeri müdahaleleriyle karşı karşıya kaldığı bir döneme denk gelmektedir. Dolayısıyla Papalığın Kudüs başta olmak üzere kutsal topraklara yönelik tutumuna küresel ve bölgesel siyasi gelişmeler ve Siyonist faaliyetler damga vurmuştur.

Papalık başından itibaren Siyonist ideolojiye ve bu ideoloji doğrultusunda dünyanın farklı coğrafyalarındaki Yahudilerin Filistin'e yerleşerek burada bir devlet kurma girişimlerine karşı çıkmıştır. Bu itiraz, bölgenin I. Dünya Savaşı'nda İngiltere tarafından ele geçirilmesi ve burada Yahudiler için "ulusal bir yurt" vaadini içeren Balfour Deklarasyonu'nun ilanı ile devam etmiş, *Holokost* söylemleri ve mağdur/mazlum Yahudi imajı altında II. Dünya Savaşı sonrası da değişmemiştir. Ancak II. Dünya Savaşı sonrası Amerika'nın küresel bir güç olarak temayüz etmesi, yönetimlerinin de Siyonist ideolojiyi desteklemeleri karşısında Vatikan'a düşen kutsal

⁵⁸ The Holy See, "Appeal by His Majesty King Mohammed VI and His Holiness Pope Francis Regarding Jerusalem/Al-Quds the Holy City and A Place of Encounter", erişim: 29.11.2024, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190330_appello-marocco.html.

⁵⁹ Johannes van Oort, "Augustine on Israel and Jerusalem", *Journal of Early Christian History* 13/3 (2023):121, 127-8.

mekânların dinî karakterini vurgulamak ve buraların uluslararası yönetim altında müstakil bir yapıya (*corpus separatum*) kavuşturulması çağrısı olmuştur.

II. Vatikan Konsili sonrası dinî alanda başlayan Vatikan ve İsrail yakınlaşması, özellikle 1967 Savaşı'nda İsrail'in bölgedeki varlığını takviye etmesiyle resmî temas düzeyine geçmiştir. Nitekim 1973 yılında Papa VI. Paul ile İsrail Başbakanı Golda Meir buluşmasıyla başlayıp 1985'te II. John Paul ve Şimon Peres görüşmesiyle gelişen süreç sonunda Vatikan, 30 Aralık 1993'te İsrail'i resmen tanımış ve Kilisenin bölgedeki hak ve yetkileri, kutsal mekânların korunması vb. hususlarda İsrail ile bir anlaşma imzalamıştır. Ancak Vatikan bağımsız bir Filistin Devleti'nden yana söylemlerinden de hiçbir zaman vazgeçmemiş, farklı zaman ve zeminlerde bunları dile getirmiş, uluslararası düzeyde bu yönde atılan adımları da desteklemiştir. Bu süreçlerin sonunda Vatikan, 26 Haziran 2015 tarihinde Filistin'i bir devlet olarak tanımıştır.

Bütün bu gelişmeler neticesinde Papalığın, -zaman zaman iki arada bir derede kaldığı sonucuna varılabilecek söylemleri olsa da- Siyonizm karşıtı konumunda bir değişiklik olmadığı, ancak kutsal topraklar politikasının bölgede yaşanan fiilî durum yanında küresel reel politığe bağlı olarak belirli değişim ve dönüşümlerden geçerek günümüze ulaştığını söyleyebiliriz. Bu durumda papalar 1897 yılından 1948 yılında İsrail'in kuruluşuna kadar genellikle bölgedeki Siyonist faaliyetlere karşı bir duruş sergilemiş, kutsal toprakların fiziki bütünlüğünden yana tavır koymuşlardır. İsrail Devleti'nin kuruluşunu müteakip 1967'lere kadar Kudüs'ün uluslararası statü talebinden ziyade yavaş yavaş kutsal mekânların korunması, yerel cemaatlerin hak ve hukuku ve her bir din mensubunun kutsal mekânlara serbest erişim ve kontrol imkanlarının geliştirilmesinden dem vurmushlardır. 1967 sonrası ve özellikle II. Vatikan Konsili sonrası başlayan Vatikan-İsrail yakınlaşmasına bağlı olarak papalar bir klişe haline gelen antisemitizmin kınanması yanında kutsal mekânların statüsü, bu mekânların ve bölgede yaşayan her bireyin dinî kültürel kimliklerinin korunması, din ve vicdan özgürlüğü gibi bilindik hususlarda açıklamalarda bulunmuşlardır. Günümüzde de Vatikan bu pozisyonunu büyük ölçüde korumakta, iki devletli bir çözümden yana tavır almakta ve her iki taraf birbirlerine karşı temkinli yakınlık-soğukluklarını sürdürmektedirler.

Elbette burada Papalığın Siyonist ideoloji karşısındaki tutumunun veya Filistin saflarında yer almasının ne anlama geldiği sorusu akla gelmektedir. Bu durumda "*kaç tümen askeri var ki papanın*" mealinde Sovyet lider Stalin'e atfedilen ironik ifadenin de işaret ettiği gibi Vatikan'ın İsrail'in saldırgan ve yayılcı tutumu karşısında fiziken caydırıcı bir güç unsuru oluşturması beklenemez. Ancak Batı medeniyetinin en eski tanığı olan *Kutsal Makamın* aynı zamanda tüm dünyaya hitap ettiği (urbi et orbi) düşünüldüğünde Papalığın etkisini hiçe sayan nüktedanlıklar anlamını yitirmekte ve papanın faaliyetleri siyasi-askeri ve diplomatik sahanın ötesinde daha cihanşümul bir kapsama işaret etmektedir.

Kaynakça

- Associated Press. "Pope Urges Status Quo 'Wisdom and Prudence' for Jerusalem". Erişim: 29.11.2024, <https://apnews.com/general-news-8c967bf2f5e54121875be82edbdba8b5b>.
- Associated Press. "Vatican Recognizes State of Palestine in New Treaty". Erişim: 29.11.2024, <https://apnews.com/general-news-c5550d535218478c8208fe32c82c3eb3>.
- Batuk, Cengiz & Rabia Mert. "Çatışan Kutsalların Ortasındaki Şehir: Kudüs". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017): 129-149.
- Coppa, Frank J. *The Papacy, the Jews, and the Holocaust*. Washington: The Catholic University of America Press, 2006.
- Cornwell, John. *Hitler's Pope: The Secret History of Pope Pius XII*. New York: Penguin Books, 2002.
- Çoban, Bekir Zakir. "İkinci Vatikan Konsili ve Katolik Yahudi İlişkileri". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 2 (2018): 60-81.
- Çoban, Bekir Zakir. "Nostra Aetate'nin Arka Planı". *Dokuz Eylül Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2017): 7-34.
- Dicastery for Promoting Christian Unity. "We Remember: A Reflection on the Shoah". Erişim: 25.11.2024, <https://www.christianunity.va/content/unitacrisciani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/en1.html>.
- Ferrari, Silvio. "The Holy See and the Postwar Palestine Issue: The Internalization of Jerusalem and the Protection of the Holy Places". *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)* 60/2 (1984): 261-283.
- Ferrari, Silvio. "The Vatican and Jerusalem: Another Turning Point?". *Middle East Insights* 229 (3 Mart 2020): 1-5.
- Ferrari, Silvio. "The Vatican, the Palestine Question and the Internationalization of Jerusalem (1918-1948)". *Rivista di Studi Politici Internazionali* 60/4 (1993): 550-568.
- Friedman, Isaiah. "Balfour Declaration". *Encyclopedia Judaica*. Detroit: Keter Publishing, 2007, 3:85-89.
- Garber, Zev & Bruce Zuckerman. "Why Do We Call the Holocaust 'The Holocaust?' An Inquiry into the Psychology of Labels". *Modern Judaism* 9/2 (1989): 197-211.
- Hughes, Matthew. *Britain's Pacification of Palestine: The British Army, the Colonial State, and the Arab Revolt, 1936-1939*. New York: Cambridge University Press, 2019.
- Inbari, Motti-Bumin, Kirill. *Christian Zionism in the Twenty-First Century: American Evangelical Public Opinion on Israel*. New York: Oxford University Press, 2024.
- International Holocaust Remembrance Alliance. "Working Definition of Antisemitism". Erişim: 12.11.2024, <https://holocaustremembrance.com/resources/working-definition-antisemitism>.
- Irani, George Emil. *The Papacy and the Middle East: The Role of the Holy See in the Arab-Israeli Conflict, 1962-1984*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1986.
- Israel National News. "Pope to 'Recognize Palestine'?". Erişim: 28.11.2024, <https://www.israelnationalnews.com/news/180779>.
- Kertzer, David I. *The Popes Against the Jews: The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism*. New York: Vintage Books, 2001.
- Kreutz, Andrej. *Vatican Policy on the Palestinian-Israeli Conflict: The Struggle for the Holy Land*. New York: Greenwood Press, 1990.
- Lapide, Pinchas E. *Three Popes and the Jews*. New York: Hawthorn Books, 1967.
- Lewis, Brenda Ralph. *A Dark History: The Popes, Vice, Murder, and Corruption in the Vatican*. New York: Metro Books, 2011.
- McTague, John J. "The British Military Administration in Palestine 1917-1920". *Journal of Palestine Studies* 7/3 (1978): 55-76.

- Minerbi, Sergio I. *The Vatican and Zionism*. Çev. Arnold Schwarz. New York: Oxford University Press, 1990.
- Neuman, Shoshana. *Aliyah to Israel: Immigration under Conditions of Adversity*. Bonn: IZA, 1999.
- O'Mahony, Anthony. "The Vatican, Jerusalem, the State of Israel, and Christianity in the Holy Land". *International Journal for the Study of the Christian Church* 5/2 (2205): 123-146.
- Oort, Johannes van. "Augustine on Israel and Jerusalem". *Journal of Early Christian History* 13/3 (2023): 115-129.
- Pappe, Ilan. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- Patai, Raphael (ed.). *The Complete Diaries of Theodor Herzl*. Çev. Harry Zohn, New York: Herzl Press & Thomas Yoseloff, 1960.
- Perko, F. Michael. "Toward a 'Sound and Lasting Basis': Relations Between the Holy See, the Zionist Movement, and Israel, 1896-1996", *Israel Studies* 2/1 (1997): 1-21.
- Prior, Michael. "Christian Perspectives on Jerusalem". *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 3/1 (1999): 1-26.
- Ratzinger, Joseph Cardinal. *Salt of the Earth: The Church at the End of the Millennium (An Interview with Peter Seewald)*. Çev. Adrian Walker, San Francisco: Ignatius Press, 1997.
- Ruether, Rosemary & Herman Ruether. "The Vatican, Zionism, and the Israeli Palestinian Conflict". *Zionism and the Quest for Justice in the Holy Land*, ed. Donald E. Wagnen & Walter T. Davis, 118-138, Eugene: Pickwick Publications, 2014.
- Stevens, Richard P. *American Zionism and U.S. Foreign Policy 1942-1947*. Beirut: The Institute for Palestine Studies, 1970.
- Stevens, Richard P. "The Vatican, the Catholic Church and Jerusalem". *Journal of Palestine Studies* 10/3 (1981): 100-110.
- The Guardian. "In Bethlehem, Pope Benedict XVI Makes Strongest Call yet for a Palestinian Homeland". Erişim: 14.01.2025, <https://www.theguardian.com/world/2009/may/13/pope-benedict-palestinians-gaza>.
- The Guardian. "Pope Stirs Up Jewish Fury Over Bishop". Erişim: 14.11.2024, <https://www.theguardian.com/world/2009/jan/25/pope-benedict-richard-williamson#:~:text=Tension%20between%20the%20Vatican%20and,during%20the%20second%20world%20war>.
- The Holy See. "Address of His Holiness Pope Benedict XVI to the Members of the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See". Erişim: 27.11.2024, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120109_diplomatic-corps.html.
- The Holy See. "Appeal by His Majesty King Mohammed VI and His Holiness Pope Francis Regarding Jerusalem/Al-Quds the Holy City and A Place of Encounter". Erişim: 29.11.2024, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190330_appello-marocco.html.
- The Holy See. "Homily of His Holiness Benedict XVI". Erişim: 25.11.2024, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100415_pcb.html.
- The Holy See. "In Multiplicibus Curis". Erişim: 16.11.2024, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_24101948_in-multiplicibus-curis.html.
- The Holy See. "Nostra Aetate". Erişim: 16.11.2024, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html.
- The Holy See. "Pope Francis Regina Caeli" Erişim: 28.11.2024, https://www.vatican.va/content/francesco/en/angelus/2014/documents/papa-francesco_regina-coeli_20140511.html.

- The Holy See. “Redemptoris Nostri Cruciatus”. Erişim: 16.11.2024, https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_15041949_redemptoris-nostri-cruciatus.html.
- The Jerusalem Post. “Pope Under Fire for Yad Vashem Speech”. Erişim: 11.11.2024, <https://www.jpost.com/israel/pope-under-fire-for-yad-vashem-speech>.
- The Jordan Times. “Israel, Palestinians Eye Political Gain from Papal Visit”. Erişim: 29.11.2024, <https://www.jordantimes.com/news/region/israel-palestinians-eye-political-gain-papal-visit>.
- The Knesset. “Full Text of Basic Law: Israel As the Nation State of the Jewish People”. Erişim: 29.11.2024, https://main.knesset.gov.il/en/news/pressreleases/pages/pr13978_pg.aspx.
- Türkan, Ahmet. “Başlangıcından Günümüze Kudüs Latin Patrikliği”. *Milel Nihal* 10/2 (2014): 29-64.
- United Nations. “General Assembly Grants Palestine Non-Member Observer State Status at UN”. Erişim: 27.11.2024, <https://news.un.org/en/story/2012/11/427052>.
- United Nations. “Joint statement on occasion of Comprehensive Agreement between Holy See and State of Palestine–Holy See press release/Non-UN document”. Erişim: 29.11.2024, <https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-208959/>.
- United Nations Security Council. “Report of the Security Council Commission Established Under Resolution 446 (1979)”. S/13679, 4 December 1979. Erişim: 17.11.2024, <https://digitallibrary.un.org/record/10448?ln=en&v=pdf>.
- Vatican News. “Apostolic Administrator of Jerusalem Stands Against New Israeli Law”. Erişim: 30.11.2024, <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2018-08/israel-law-palestine-human-rights-discrimination-archbishop.html>.

Özet

XIX. yüzyıl sonlarında etnik milliyetçilik eksenli seküler bir hareket olarak doğan Siyonizm'in dünyanın farklı bölgelerindeki Yahudileri Filistin topraklarında toplayarak (aliyah) burada ulusal bir yurt kurma planı daha en başından Papalığın tepkisiyle karşılaşmıştır. Ancak Papalığın Siyonizm'in talep ve meydan okumaları karşısındaki tutumu küresel siyasi atmosfer, bölgede oluşan fiili durum gibi reel politik yanında II. Vatikan Konsilinin (1962-65) yayımladığı *Nostra Aetate* kararnamesinde de ifadesini bulduğu şekliyle Kilise içerisindeki teolojik dönüşüm çerçevesinde inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Buna göre Siyonist ideoloji karşısında Papalığın kutsal topraklar politikası geleneksel daimî Yahudi sürgünü anlayışından en azından Kudüs'ün uluslararası statüye alınıp dinî kimliğinin korunmasına, İsrail devletinin resmen tanınmasından kutsal mekânların saygınlığı ve Kilisenin bölgedeki hak yetkilerinin garanti altına alınmasına varıncaya değin geniş bir yelpazede değişim göstermiştir. Bu bağlamda 1897 yılı ağustos ayı sonlarında Basel'de toplanan ilk Siyonist kongrenin hemen öncesinde başlayan Papalığın Siyonist ideolojiye yönelik tavrı Yahudilerin kutsal topraklara göçüne teolojik gerekçelerle ve mutlak bir karşıtlık şeklinde kendisini göstermiştir. Bu dönemde Papalık, Filistin toprakları üzerinde ulusal bir yurt arayışında olan Siyonist faaliyetlere yönelik kendi içinde bazı girişimlerde bulunduğu gibi bölgedeki Hristiyanların hamisi konumundaki Fransa ve bölgeyi elinde bulunduran Osmanlı Devleti ile de iletişime geçmiştir. Papalığın bu tavizsiz tutumu, Filistin topraklarının 1917 yılında İngiltere tarafından ele geçirilerek akabinde manda idaresinin kurulduğu dönem boyunca da devam etmiştir. Ancak II. Dünya Savaşı ve sonrası değişen dengeler ve tedavüle sürülen *Holokost* söylemleri ile Papalığın tutumu tedricen değişime uğramıştır. Elbette burada savaş sonrası dönemde Amerika'nın bir süper güç olarak ortaya çıkması ve mevcut Amerikan yönetimlerinin de -günümüze kadar geldiği şekliyle- Siyonizm'i desteklemesi çok etkili olmuştur. 1948 yılında İsrail devletinin kurulması ve sonraki süreçte bölgede yaşanan jeo-politik gelişmeler yanında Papa VI. Paul'un [C:\Users\MÜRSEL\Desktop\PAPALIĞIN SİYONİZM KARŞISINDAKİ TUTUMU VE KUTSAL TOPRAKLAR POLİTİKASI Hakem Nüshası \(A\).docx - msocom](C:\Users\MÜRSEL\Desktop\PAPALIĞIN SİYONİZM KARŞISINDAKİ TUTUMU VE KUTSAL TOPRAKLAR POLİTİKASI Hakem Nüshası (A).docx - msocom) 1 bölgeyi ziyaret etmesi, II. Vatikan Konsili kararları gibi Kilise içindeki teolojik değişimlerle başlayan kısmi yumuşamayla Papalık Kudüs'ün kutsallığı, kutsal mekânların muhafazası, her din mensubunun buralara serbest erişimi, her bir dinî cemaatin hak ve yetkileri gibi hususları dillendirmeye başlamıştır. Papalığın bu kararsız politikası siyasi veya konjonktürel zorluk ve zorunluluklarından kaynaklanan bir durum olarak görülmüştür. Yine de Papalık bağımsız bir Filistin devleti ve Kudüs'ün statüsüne dair taleplerinden de hiçbir zaman vazgeçmemiş ve bunları çeşitli platformlarda dile getirmiştir. Bu makalede XIX. yüzyıl sonlarından günümüze Kitab-ı Mukaddes topraklarında Siyonist faaliyetlerden kaynaklı yaşanan gelişmelere yönelik *katolik* endişe, Papalığın başta Kudüs olmak üzere kutsal topraklara yönelik politikası ve yürüttüğü diplomasi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kutsal Topraklar, Papalık, Vatikan, Siyonizm, Kudüs.

Agudas İsrail'in Doğuşu: 20. Yüzyılın Başında Ortodoks Yahudiliğin Siyasal ve Toplumsal Bir Hareket Olarak Şekillenmesi

The Emergence of Agudas Israel: The Formation of Orthodox Judaism as a Political and Social Movement in the Early 20th Century

Dr. Yusuf Dinçel

Polis Akademisi
Türkiye



Araştırma Makalesi
Research Article

Geliş : 13.03.2025

Kabul : 10.06.2025

Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Abstract

This article offers a historical analysis of the Agudas Israel movement, which emerged within the Orthodox Jewish world amid the ideological, political, and social transformations of the early twentieth century. In an era when processes of modernization began to erode the influence of religious values, traditional Jewish communities intensified their efforts to preserve religious identity and resist secularization. In this context, Agudas Israel functioned not merely as a religious organization but also as an ideological and social movement shaped in response to modern political developments. The emergence of Agudas Israel was closely tied to a search for an alternative to the secular and nationalist orientation of the Zionist movement. While Zionism sought to transform Judaism into a nation-building project, Agudas Israel contended that such an approach neglected religious principles and posed a threat to a Torah-centered Jewish way of life. Particularly concerning the issue of Palestine, profound disagreements arose between the two movements over questions of representation and identity. Agudas Israel regarded Palestine not only as a historical homeland but also as a land sanctified by God, and therefore, insisted that Jewish presence in the region should be grounded in religious foundations. The article examines in detail the conflicts between Agudas Israel and the Zionist Organization, especially regarding the organization and representation of the Jewish community in Palestine. Drawing on primary sources such as League of Nations archival documents, the study analyzes Agudas Israel's efforts to preserve religious identity and its struggle against Zionism. In addition, the movement faced challenges stemming both from external pressures and internal ideological divisions within the Jewish world. Disputes with the Mizrahi faction over representation, ongoing debates regarding the public role of women, and tensions with increasingly secularized Jewish communities all contributed to the organization's internal weakening. Despite these turbulences, Agudas Israel sought to expand its social base through youth, labor, and women's organizations, and maintained significant influence particularly in Eastern Europe. The article argues that the movement's failure in Palestine stemmed not only from external political circumstances but also from internal structural issues. Agudas Israel's recognition as a viable alternative in the region was hindered by factors such as rigid rabbinical decision-making, internal ideological disagreements, and an inability to adapt to modern political realities. This article examines the emergence of Agudas Israel, outlining its ideological stance, political demands, and conflicts with the Zionist movement, while offering a broader perspective on the structural challenges confronting Orthodox Judaism in the modern era. In this regard, the article offers a valuable contribution by examining both the political representation struggles of religious movements and the transformations experienced by traditional structures in response to secularization.

Keywords: Agudas Israel, Orthodox Judaism, Palestine, Zionism, League of Nations, The Jewish Agency.

Giriş

20. yüzyılın başlarında, Yahudi dünyası hem dini hem de siyasi açıdan büyük bir dönüşüm sürecine girmişti. Bu dönemde, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin dini yaşam üzerindeki etkisi, Ortodoks Yahudilik içinde yeni örgütsel refleksleri tetiklemiştir. Bu bağlamda Agudas İsrail¹ (*Agudath Israel*), modern dünyada Yahudi geleneğini korumayı amaçlayan bir siyasi hareket olarak ortaya çıkmıştır. Agudas İsrail'in kuruluş süreci, aynı dönemde güç kazanan Siyonist hareketin seküler ve milliyetçi söylemine karşı bir tepki olarak şekillenmiştir. Siyonizm, Filistin'de egemen bir Yahudi devleti kurma amacı güderken, Agudas İsrail bu hedefi Tevrat'ın otoritesiyle bağdaşmayan bir seküler proje olarak değerlendirmiştir. Bu temel ideolojik ayrım, iki hareket arasında yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik düzlemde de derin bir mücadeleye dönüşmüştür. Özellikle Filistin meselesi etrafında yoğunlaşan bu çekişme, Yahudi toplumunda temsiliyet sorununu daha görünür hâle getirmiştir.

Bu makale, Agudas İsrail'in yalnızca dini bir örgüt değil, aynı zamanda 20. yüzyılın başlarındaki Yahudi siyasal sahnesinde önemli bir aktör olduğunu ileri sürmektedir. Bu kapsamda çalışmada, Agudas İsrail'in ortaya çıkışındaki motivasyonlar, Siyonizm'e karşı geliştirdiği ideolojik söylem ve Filistin bağlamında yürüttüğü siyasi faaliyetler analiz edilmektedir. Bu makalenin temel amacı, Agudas İsrail'in Ortodoks Yahudi kimliğini koruma çabası çerçevesinde, hem iç tehditler (sekülerleşme ve Siyonizm) hem de dış baskılar karşısında nasıl bir politika geliştirdiğini ortaya koymaktır. Makale boyunca, Agudas İsrail'in Yahudi toplumunun karşılaştığı sorunlara dini bir perspektiften yaklaştığı ve Tevrat merkezli bir örgütlenme modeli benimsediği görülmektedir. Bu hareket, özellikle Doğu Avrupadaki Yahudi toplulukları nezdinde güçlü bir karşılık bulmuş; ancak küresel Yahudi siyaseti içinde Siyonistlerin yükselişi karşısında sınırlı kalmıştır. Ancak, Siyonizm ile olan çatışmalar ve İngiliz mandası altındaki Filistin'de yaşanan siyasi gelişmeler, Agudas İsrail'in faaliyetlerini büyük ölçüde etkilemiştir.

Makale kapsamında Milletler Cemiyeti Arşiv belgeleri kullanılarak, birincil kaynak niteliğindeki metinlerden yararlanılmıştır. Ayrıca, konuya dair yapılmış akademik çalışmalar analiz edilerek eleştirel bir bakış açısı ortaya konulmuştur. Agudas İsrail'in ortaya çıkışındaki temel motivasyonların neler olduğu, Agudas İsrail'in Filistin meselesine bakışının nasıl şekillendiği ve Siyonist hareket ile arasındaki temel ayrışma noktalarının neler olduğu soruları, makalenin temel araştırma sorularıdır. Bu sorular çerçevesinde oluşturulan hipotez ise şu şekildedir: Agudas İsrail, Ortodoks Yahudi kimliğini siyasi alanda görünür kılma ve Siyonist hegemonya karşısında alternatif bir temsil modeli sunma amacıyla hareket etmiştir. Agudas İsrail'in Siyonist harekete karşı geliştirdiği politikaların, Filistin meselesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı gerçeği çalışmanın özgün katkısını oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışma, yalnızca Ortodoks Yahudiliğin örgütsel tarihi açısından değil, aynı zamanda 20. yüzyılın

¹ Agudas İsrail (אגודת ישראל), İbranice'de "İsrail Birliği" anlamına gelmekte olup, önemli bir Yahudi siyasi hareketinin adı olarak kullanılmaktadır. "Agudat" yerine "Agudas" kelimesinin tercih edilmesinin sebebi, Aşkenaz İbranicesinde bu şekilde telaffuz edilmesidir. Ayrıca, Milletler Cemiyetine ait birçok belgede de bu grubu ifade etmek için "Agudas" kelimesi kullanılmıştır.

başlarında Filistin'deki Yahudi toplumunun sosyo-politik yapısını anlamak açısından da önemli bir kaynak niteliğindedir.

1. Agudas İsrail'in Ortaya Çıkışı

18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başlarında Yahudi veya Yahudi olmayanların zihinlerinde Yahudilik ile ilgili belli kalıplar mevcuttu. Bunun yanı sıra, Yahudilerin en önemli görevlerinden bir tanesi, Tevrat'ın ortaya koymuş olduğu dini yasaları incelemek ve bunlara uymaktı. Ancak 19. yüzyılın ortalarına doğru, Yahudilik hem dış faktörlerden hem de Yahudiler arasındaki fikir ayrılıkları sebebiyle olumsuz bir şekilde etkilenmiştir. Bu dönemde, Yahudilerin tarihi misyonunu değiştirmeyi arzulayanlar, bu noktada yoğun bir faaliyet içerisine girmişlerdir. Ortodoks Yahudiler ise bu dönemde, büyük kitleler halinde, yerel topluluklar ve ulusal dernekler şeklinde örgütlenmeye çalışmaktaydılar. 20. yüzyıl başlarında Ortodoks Yahudiler, çıkarlarını korumak amacıyla siyasi bir örgütlenmenin gerekli olduğunu savunmuşlardır. Ortodoks Yahudiler, siyasi bir örgütlenmenin kurulması için ilk olarak Rusya'da hahamlar tarafından "Knesses Israel (İsrail Topluluğu)" adında bir yapı ihdas etmeye çalışmışlardır. Ancak Yahudiler, Çarlık rejiminde yaşadıkları kültürel ve psikolojik zorluklar sebebiyle bu girişimlerinde başarısız olmuşlardır.²

Birinci Dünya Savaşı öncesinde Yahudi dünyasında çalkantılar meydana gelmekteydi. O dönemdeki büyük güçler, dünya siyasi tarihine yön verecek ittifaklar sürecini yürütmeye çalışırken, Yahudiler bu yeni gelişmeler karşısında konumlarını korumaya çalışmaktaydılar.³ Ancak 1912 yılında Polonya'da Doğu Avrupa'nın önde gelen hahamlarının katıldığı büyük bir konferans düzenlendi ve Agudas İsrail adında Ortodoks Yahudiliğin önemli bir hareketi olarak dünyaya adından söz ettirecek olan bir örgüt kuruldu. Bu hareket gelişerek, 1912 yılından sonra ABD'de, İngiliz mandası altındaki Filistin'de ve Avrupa'nın birçok ülkesinde şubeler açarak, etkinliğini arttırmaya çalışmıştır. Ancak, Agudas İsrail asıl olarak başarısına iki dünya savaşı arasında Polonya, Letonya ve Romanya'daki faaliyetlerinde ulaşmıştır. Bu dönemde, Doğu Avrupa'da ulusal parlamentolara, şehir meclislerine, gençlik ve işçi örgütlenmeleri içerisine temsilciler göndermiştir.⁴ Ancak, Agudas İsrail'in farklı ülkelerdeki şubeleri üzerinden yürüttüğü faaliyetlerde çelişkili tutumu sebebiyle, güvenilirliği sorgulanmıştır. Bunun yanı sıra Siyonistler, Yahudileri sadece ulusal bir bütünlük içerisinde görmeyi yanı sıra "İsrail Birliği"ni de dini bir oluşum olarak ele almaktaydılar. Agudas İsrail ise İsraillileri ayrı bir kategorizasyona tabi tutmadan, onları hem bir halkın hem de bir dinin öznesi şeklinde değerlendirmiştir. Bu noktada Agudas İsrail'in, Siyonistler ile aynı politikayı benimsemediği görülmektedir.⁵

Agudas İsrail, birbirlerinden ayrılmış olan Ortodoks Yahudilerini, özellikle doğu ve batı Yahudilerini yakınlaştırmak suretiyle tek bir çatı altında toplamayı hedeflemekteydi. Agudas İsrail, Filistin'deki Yahudilerin ekonomik koşullarının iyileştirilmesi gerektiğini iddia etmekteydi. Bu kapsamda, ihtiyaç duyulması halinde, Filistin'deki veya diğer ülkelerdeki Yahudiler için

² Milletler Cemiyeti Arşivi, S300-1-91-10, 7 Temmuz 1922.

³ Berel Wein, *Triumph of Survival: The Story of the Jews in the Modern Era 1650-1990* (New York: Shaar Press, 1990), 248.

⁴ Gershon Bacon, "Agudat Israel", *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, ed. Judith R. Baskin (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 8.

⁵ Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/19498/2413, 16 Mart 1922.

yardım kampanyaları düzenlemek gerektiğini savunmaktaydı. Bu çerçevede, öncelikle Ortodoks Yahudi kitlelerinin örgütlenmesi gerekliydi. Birinci Dünya Savaşı'nın 1914 yılında başlamasından dolayı, Agudas İsrail'in siyasi, dini ve eğitim faaliyetleri sekteye uğramıştır. Ancak, örgüt kısa sürede farklı ülkelerde teşkilatlanabilmiş ve hem doğuda hem batıda bulunan haham liderlerini kendi safına çekebilmiştir. Agudas İsrail örgütünün en büyük kitlesi, 3 milyon Yahudi nüfusu ile Polonya'da bulunmaktaydı. Bu örgütün en yüksek organı Hahamlık Konseyi'dir. Agudas İsrail adına Haham Gorla-Calvaria'nın 1922 yılında Filistin'e yapmış olduğu ziyaret son derece dikkat çekicidir. Bu çerçevede, Agudas İsrail'in Filistin'e ilgi duyduğu söylenebilir. Bu ziyareti sırasında Haham Gorla-Calvaria, Filistin'deki Yahudiler tarafından coşkuyla karşılanmış olup, yetkililer ile görüşmeler gerçekleştirmiştir. Bu ziyaret, dönemin Yahudi basınında Filistin'in gelecekteki kalkınması açısından önemli bir adım olarak değerlendirilmiştir.⁶

Agudas İsrail'in Doğu Avrupa'da ortaya çıktığı dönemde, aynı şekilde Siyonizm fikri de Yahudiler arasında gelişmekteydi. Siyonizm, Filistin'de bir Yahudi Devleti kurulmasını amaçlayan milliyetçi bir ideolojinin adıdır.⁷ Öte yandan en geniş anlamı ile Siyonizm, Arz-ı Mev'ûd yani Filistin dışında kalan bütün Yahudileri bu bölgede bir araya getirmek ve Siyon Dağı'nda Süleyman Mabedi'ni tekrardan inşa etmek ideali biçiminde ifade edilmektedir.⁸ 19. yüzyılın sonlarında Avusturyalı gazeteci Theodor Herzl, Yahudilerin kendilerine ait bir toprakta yaşamaları gerektiğini savunmaktaydı. Herzl, yazdığı "*Yahudi Devleti*" adlı kitabında, Yahudilerin Arjantin'de mi yoksa Filistin'de mi yaşayacakları konusunu ele almış; Arjantin'in geniş arazilere ve ılıman bir iklime sahip olması nedeniyle elverişli görünse de Arjantin Hükümeti'nin Yahudilerin buraya yerleşmesine sıcak bakmayabileceğini belirtmiştir. Herzl, Filistin'in Yahudilerin tarihî yurdu olduğunu ve bu nedenle Yahudi halkı için özel bir anlam taşıdığını ifade etmiştir.⁹

Herzl, 1897'de Basel'de bir kongre düzenlemek suretiyle, tüm Yahudi liderlerini bir araya getirmiş ve Yahudi yurdu hakkında fikirlerin tartışılmasını sağlamıştır. Bu tartışmalar sırasında Siyonizm kavramı gündeme gelmiştir. Siyonizm kavramı ilk defa 1893 yılında Viyana üniversitelerindeki Yahudi öğrencilerin lideri olan Nathan Birnbaum tarafından kullanılmıştır. Ancak N. Birnbaum, daha sonra Siyonizm fikrine karşı çıkmış ve Agudas İsrail'in, genel sekreterlik görevini yürütmüştür.¹⁰ Kültürel Siyonizm'in önemli fikir adamlarından biri olarak kabul edilen N. Birnbaum, Herzl'in Siyonizm konusundaki yükselişinden sonra bu ideolojiyi terk etmiştir. N. Birnbaum, Avusturya'da Yidiş dilinin korunması gerektiğini savunmaktaydı.¹¹ Hem Siyonizm hem de Agudas İsrail için Filistin'in önemli olduğu ve orada yaşayan Yahudilerin her fırsatta desteklenmesi gerektiği bilinmektedir. Agudas İsrail, Siyonizm'in Yahudiliğe karşı bir

⁶ Milletler Cemiyeti Arşivi, S300-1-91-10, 7 Temmuz 1922.

⁷ Eldar Hasanoglu, "Yahudiler Siyonizm'i Hristiyanlardan mı Aldılar?", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022): 120.

⁸ Yaşar Kutluay, *Siyonizm ve Türkiye* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 15.

⁹ Theodor Herzl, *Yahudi Devleti*, çev. Sedat Demir (İstanbul: Ataç Yayınları, 2007), 39.

¹⁰ Wein, *Triumph of Survival: The Story of the Jews in the Modern Era 1650-1990*, 236-237.

¹¹ Jess Olson, "The Agudah and 'Der Baal Tshuva': The Agudath Israel World Organization, Politicized Orthodoxy and the Interwar American Jewish Community", *American Jewish History* 97/4 (Ekim 2013): 336.

ideoloji olduğunu iddia etmekteydi ve Siyonizm'i Yahudi inancına karşı bir tehdit olarak görmekteydi.¹²

Ortodoks Yahudiler, Siyonizm'i putperestlik ile suçlayıp, sapkın bir hareket olarak nitelendirmektedirler. Ortodoks Yahudilerin hazırladığı gazete ve dergilerde Siyonizm eleştirisi yoğunluktaydı. Onlara göre, bir Yahudi Devleti'nin kurulması için Tanrı'nın emir ve yasalarına uyulması gerekmektedir. Ancak, Siyonist Örgütü'nün tahayyül ettiği devlet yönetimi, seküler bir görünümdeydi.¹³ Bu tartışma teorik açıdan değerlendirildiğinde, Max Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (1904) adlı eserinde, seküler-rasyonel dünya görüşünün yükselişiyle birlikte kutsal inançların etkisini kaybedeceği ileri sürülmektedir. Bunun yanı sıra, Peter Berger, David Martin ve Brian Wilson gibi rasyonel aklı ön planda tutan sosyologlar, din temelli savların, modern toplumlarda etkisiz hale geldiğini savunmaktadırlar.¹⁴ Bu çerçevede, Siyonistlerin Yahudi toplumu üzerindeki etkilerini seküler değerler aracılığıyla artırma çabası içinde oldukları görülmektedir.

2. Agudas İsrail'in Filistin Meselesine Bakışı

Ortodoks Yahudiler, dini gelenekleri doğrultusunda hareket etmeyi düstur edindikleri için, Filistin meselesine de bu bakış açısıyla yaklaşmaktaydılar. Bu çerçevede, Agudas İsrail, Yahudi halkının Filistin topraklarında yaşamasını dini bir öğreti olarak kabul etmekteydi. Agudas İsrail'e göre, Filistin bizzat Tanrı'nın topraklarıdır ve yüzyıllar boyunca Ortodoks Yahudiler, Filistin'e göç etmeye devam etmektedirler. Filistin'in sömürgeleştirilerek Yahudiler için ulusal bir yurt olarak inşa etme anlayışının, Balfour Deklarasyonu ile birlikte güçlendiği ve Ortodoks Yahudi kitleler nezdinde bu durumun sevinç kaynağı olduğu, Agudas İsrail yetkilileri tarafından deklare edilmiştir. Ayrıca Agudas İsrail, 1919 Zürih, 1920 Pressburg, 1921 Viyana ve 1922 Varşova'daki kongreleri sırasında, Filistin'in Yahudiler tarafından yeniden inşasına yönelik alınan kararlar ile Filistin'in Yahudi yurdu olması konusunda olumlu bir tutuma sahip olmuştur. Agudas İsrail, Yahudilerin Filistin'e göç etmesi için ihdas edilen Özel Filistin Bürolarına yardım etme arzusu içerisindeydi. Birinci Dünya Savaşı öncesinde Filistin'e Yahudi göçünü arttırmak için kurulan Ortodoks Filistin Komitesi (Kolelim)'nin çalışmalarını desteklemiştir.¹⁵ Agudas İsrail, Filistin'in Yahudilere ait topraklar olduğu savı ile yola çıkmış ve bu yönde faaliyetlerde bulunmuştur. Balfour Deklarasyonu'nun, tüm Yahudiler için önemli bir aşama olduğu net bir şekilde görülmektedir. Yahudiler, kendi içlerinde dini görüş farklılıklarından dolayı ayrışabilmelerine rağmen, Filistin meselesinde yekvücut bir şekilde hareket etmektedirler. Agudas İsrail'in, Filistin'e yapılan Yahudi göçlerini desteklemesi bu açıdan değerlendirilebilir.

Agudas İsrail, Filistin'in Yahudiler tarafından kalkındırılması için her türlü fedakarlıkta bulunacağını ifade etmiştir. Ayrıca Filistin'in bir Yahudi yurdu şeklinde inşa edilmesinde tüm

¹² Şule İsmihan Türem, "Ortodoks Yahudilikteki Mesih İnancının Siyonizm'e Etkileri", *PESA International Journal of Social Studies* 5/1 (Mart 2019): 34.

¹³ Sasson Sofer, *Zionism and The Foundation of Israeli Diplomacy*, çev. Dorothea Shefet-Vansun (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 311.

¹⁴ Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 7.

¹⁵ Milletler Cemiyeti Arşivi, 41/19497/1249, Haziran 1922.

Yahudi partilerin eşit söz hakkı olmasını savunmuştur. Yahudi Ajansı ile iş birliği yapılarak, hiçbir Yahudi partisinin dışlanmaması gerektiğini deklare etmiştir. Bunun yanı sıra, Agudas İsrail, Filistin meselesi ile ilgili görüşlerini ve Yahudi azınlıkların korunması hakkında hazırladığı raporu, 1922 yılında Milletler Cemiyetine göndermiştir. Agudas İsrail, Milletler Cemiyetine yazmış olduğu dilekçede, bu raporun dikkatli bir şekilde incelenmesi gerektiğini vurgulamış ve Yahudi yurdunun yeniden inşası için Yahudi Ajansı bünyesinde Ortodoks Yahudilerin temsil edilmesi bakımından Agudas İsrail'in önemli rolü olacağını belirtmiştir.¹⁶ Bu kapsamda Agudas İsrail yetkilileri, Filistin'de etki alanını genişletebilmek için İngiliz yetkililer ile temasa geçmişlerdir. Ancak bu konuyla ilgili İngiltere'deki Sömürge Ofisi'nden somut bir netice alamamışlardır. İngiltere, Yahudi Ajansı bünyesinde Siyonist Örgütün yetkili olduğu konusunda ısrar etmekteydi. Ancak Agudas İsrail yetkililerine göre, Filistin Yüksek Komiseri, Ortodoks Yahudilerin de Yahudi Ajansı'nda temsil edilmeleri gerektiği yönündeki kişisel düşüncelerini açıklamıştı. Agudas İsrail, Filistin'de kurulacak olan bir Yahudi yurdu için tüm halk kesimlerinden temsilcilerin olması gerektiğini savunmuş ve bazı Yahudi partilerine ayrıcalık tanınmasının, ölümcül ve kültürel siyasi sonuçları olacağını vurgulamıştır. Ayrıca Agudas İsrail'in yetkilileri, bu tarz bir yaklaşımın ekonomik sonuçları olacağını belirterek, Ortodoks Yahudilerin Filistin'deki faaliyetlere yasal ve kamusal olarak katılma taleplerinin, Milletler Cemiyeti Konseyi tarafından anlaşılacağına ve takdir edileceğine inandıklarını ifade etmişlerdir. Siyonist Örgüt, Ortodoks Yahudiler içerisinde yer alan "Mizrahi"¹⁷ fraksiyonunun, gerçekte Ortodoks Yahudileri temsil ettiğini vurgulamış ve Agudas İsrail'in ise bu kategoride değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Agudas İsrail, Mizrahilerin Yahudi halkının kolektif hayatını ve ulusal faaliyetlerini etkilemeyen bir grup olduğunu ısrarla belirtmiştir. Ayrıca Doğu ve Batı Avrupa'daki Ortodoks Yahudileri temsil etmesinin mümkün olmadığı vurgulanmıştır. Agudas İsrail'e göre, bu sebeplerden ötürü hem hahamlar hem de laik liderler nezdinde Mizrahi fraksiyonu, önemli isimleri kendi çatısı altında toplamayı başaramamıştır. Siyonist Örgüt ile Agudas İsrail arasındaki anlaşmazlık sebebiyle, Agudas İsrail, Filistin'deki faaliyetlere müdahil olamadığını ifade etmiştir.¹⁸

Agudas İsrail'in İsviçre'deki temsilciliği tarafından 14 Haziran 1922'de Milletler Cemiyetine gönderilen dilekçede, Filistin manda yönetiminde Yahudi halkının temsilcisi olarak sadece Siyonist Örgütün yer alması hususuna dikkat çekilir. Dilekçenin devamında, Yahudilerin ata topraklarına dönmelerinin kapısını açan Balfour Deklarasyonu konusunda tüm Yahudilerin minnettar olduğu belirtilmiştir. Ancak dini sebepler dolayısıyla yüz binlerce Ortodoks Yahudi'nin Agudas İsrail bünyesinde yer aldığı ve Siyonist Örgütün kendilerinin temsilcisi olamayacağı vurgulanmıştır. Böylece Ortodoks Yahudiler, Filistin'deki gelişmelere dahil olmaktan mahrum kalacaklardır. Bütün bu gelişmelerden dolayı Agudas İsrail, Yahudi Ajansı'nda temsil edilmeyi talep etmektedir.¹⁹ Yaşanan bu anlaşmazlıklara, Kudüs'teki Aşkenaz Yahudi Topluluğu Konseyi

¹⁶ Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/19498/2413, 1 Temmuz 1922.

¹⁷ Mizrahi (מִזְרָחִי), İbranicede doğu manasına gelen "mizrah" kelimesinden türetilmiştir ve doğulu kelimesinin karşılığıdır. Çoğunlukla Ortadoğu'dan veya Güney Afrika'dan İsrail'e göç eden Yahudileri ifade etmek için kullanılmaktadır. Ravza Aydın, "Mizrahi Yahudileri ve İsrail'deki Sosyokültürel Durumları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 87.

¹⁸ Milletler Cemiyeti Arşivi, 41/19497/1249, Haziran 1922.

¹⁹ Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/19498/2413, 14 Haziran 1922.

(Waad Hair) dahil olur ve topluluk adına M. L. Bernstein, Milletler Cemiyetine 10 Nisan 1922'de bir dilekçe gönderir. Buna göre, manda yönetimi şartlarında Siyonist Örgütün, Yahudi halkının tek temsilcisi olarak kabul edildiği ancak yaklaşık 1 milyon Ortodoks Yahudi'nin Agudas İsrail çatısı altında ayrı bir örgütlenmeye gittiği ve bundan dolayı Yahudi halkının önemli bir kısmının Yahudi Ajansı'nda temsil edilmediği belirtilmiştir. Bu durumun, Filistin'deki süreci zora soktuğu ifade edilmiştir. Ortodoks Yahudilerin, Yahudi inancının korunması konusunda oldukça inatçı oldukları vurgulanarak, bağımsız bir örgütlenmeden asla taviz vermeyecekleri ifade edilmiştir. Bu kapsamda, Filistin'de bulunan farklı Yahudi topluluklarının kendi hahamları ile bağımsız bir şekilde var olmaları gerektiği ve resmi makamlar ile kurulacak ilişkilerde tanınmalarının önemli olduğu belirtilmiştir.²⁰ Agudas İsrail, Filistin'deki yönetime ortak olmaya çalışmaktadır. Ancak Siyonistler ile Agudas İsrail arasındaki fikir ayrılıklarının keskin olduğu görülmektedir. Liberal demokrasiyi savunan birçok teorisyen, din ve devlet arasındaki ayrımın olmasını savunmaktadır. Ancak siyaset bilimci Alfred Stepan'a göre ise din ve devlet işlerinin katı ve düşmanca bir şekilde ayrılmasına gerek yoktur.²¹ Agudas İsrail örneğinde, bu ayrımın çekişmeli ve mücadeleci bir şekilde gerçekleştiği görülmektedir.

Agudas İsrail'in Polonya'daki merkezinde görev yapan Büyük Haham, 4 Temmuz 1922'de Milletler Cemiyeti Konseyi'ne gönderdiği telgrafta, San Remo Konferansında alınan kararlar ile Yahudi halkının Filistin'de bir Yahudi Devleti kurmalarına imkân tanındığını ve bundan dolayı büyük ve güçlü milletlere şükranlarını sunduğunu bildirmiştir. Ancak Filistin'in yeniden inşa sürecinde dinden uzak duran Siyonist Örgütün tek temsilci olması hususu büyük sorunlara yol açmaktaydı. Büyük Haham, Siyonist Örgütün haklarının azaltılmasını talep etmediğini ancak gerek Agudas İsrail gerekse diğer Yahudi örgütlerine de eşit haklar tanınması gerektiğini savunmuştur. Agudas İsrail'in, Filistin toprakları için bugüne kadar yaptığı fedakârlıklar, halk nezdinde karşılık bulmaktadır. Agudas İsrail ile Siyonist Örgüt arasında bir görüşme gerçekleşmiştir ancak Agudas İsrail'in talepleri reddedilmiştir. Milletler Cemiyetinin bu süreçte daha aktif bir rol üstlenerek, Yahudi halkının tamamının taleplerinin ele alınması gerektiği vurgulanmıştır.²² Agudas İsrail'in Milletler Cemiyeti nezdindeki bu çağrılarını sonuçsuz kalmıştır. Agudas İsrail, İngiltere'nin Siyonist Örgütü her yönden desteklemesini sorunun asıl kaynağı olarak görmekteydi. Filistin Baş Hahamlığı'nın Başkanı Jacob Meir, Agudas İsrail'in bu tutumunu, Filistin Yüksek Komiseri Sir Herbert Samuel ile paylaşmıştır. Buna göre, Agudas İsrail yetkilileri gazetelere demeç vererek, kendilerinin Yahudi halkının bir temsilcisi olarak Milletler Cemiyeti nezdinde tanınmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Ayrıca Filistin'deki İngiliz mandasının sona ermesi yönünde çağrıda bulunmuşlardır. Filistin Baş Hahamlığı, Ortodoks Yahudiler adına Agudas İsrail'in böyle bir girişimde bulunmasını eleştirmiştir. Filistin Baş Hahamlığı, Filistin'deki İngiliz manda yönetiminin sorunları en kısa sürede çözeceğine dair inancının tam olduğunu açıklamıştır. Bundan dolayı Yahudi halkının sabırsızlıkla beklediği Filistin sorunun çözümünü geciktirici her türlü girişimin engellenmesi gerektiğini belirtmiştir.²³ Bu noktada, Agudas İsrail'in

²⁰ Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/19498/2413, 10 Nisan 1922.

²¹ John Madeley, "Religion and State", *Routledge Handbook of Religion and Politics*, ed. Jeffrey Haynes (New York: Routledge, 2009), 176-177.

²² Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/19498/2413, 4 Temmuz 1922.

²³ Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/13060/2413, 21 Nisan 1921.

başarısızlık nedenlerinin sadece dış baskılara mı dayandığı sorusu gündeme gelmektedir. Agudas İsrail'in, Filistin'de başarılı olamamasının nedenleri arasında İngiliz mandasının veya Siyonist baskıların etkisi olmakla beraber, örgüt içi çekişmelerin olduğu bilinmektedir. Ayrıca örgütün karar alma süreçlerinde hahamların dogmatik yaklaşımlarının etkili olduğu ve bu durumun siyasi aktivizmi sekteye uğrattığı görülmektedir.

Agudas İsrail, daha geniş insan topluluklarına hitap edebilmek için çeşitli örgütlenmelere gitmiştir. İlk olarak 1919 yılında Ze'irei Agudat Israel adında bir gençlik yapılanması oluşturulmuştur. Daha sonra 1922 yılında Poalei Agudat Israel ismiyle bir işçi hareketi ihdas edilmiştir. Agudas İsrail, 1929 yılında Neshei Agudat Israel ile bir kadın hareketi ortaya çıkartmıştır. Özellikle gençlik örgütlenmesi, Filistin'e göç konusundaki aktif faaliyetleri ile Siyonist Örgütten ayrı olarak, Filistin'e Yahudi göçlerini organize etmiştir.²⁴ Agudas İsrail'in net bir başarı elde edememesinin bir diğer sebebi, örgüt içerisindeki kurumsallaşma eksikliğidir. Özellikle Poalei Agudat Israel gibi işçi hareketi ile üst düzey kadrolar arasında fikri tartışmalar meydana gelmekteydi. Bu durum, Agudas İsrail'in içerisinde bölünmelerin artmasına sebep olmuştur. Agudas İsrail kendi bünyesinde oluşturduğu yeni örgütlenmeler sayesinde, Filistin konusu ile ilgili daha fazla faaliyetin içerisine girmiştir. Öte yandan, İngiltere'nin Siyonist Örgüt ile diğer Yahudi örgütleri arasında bir denge oluşturamadığı görülmektedir.

3. Agudas İsrail'in Diğer Yahudi Örgütleri ile İlişkileri

Agudas İsrail gerek Filistin gerekse Yahudilerin temsiliyetiyle dünyada tanınırlığını arttırma ve devletler nezdinde kabul görme hususları bakımından diplomatik faaliyetlerine devam etmiştir. Bunun yanı sıra, Siyonist Örgüt de Filistin'deki diğer Yahudi örgütleri ile ilişki geliştirmeye çalışmaktaydı. Bu kapsamda, 1925 yılında Yahudi Ajansı sıfatını kullanarak, Kudüs'teki Aşkenaz Yahudileri ile görüşmüştür. Aşkenaz Yahudileri, laik ve seküler bir ideolojiye sahip Siyonist Örgüt ile birleşme fikrine uzak durmaktaydı. Ayrıca aynı tarihte, Siyonist Örgüt ile Agudas İsrail arasında 5-6 Mayıs 1925 tarihinde Londra'da bir görüşme gerçekleşmiştir. Toplantıda, Agudas İsrail'i Kudüs'ten Haham J. Horowitz, Varşova'dan T. Hurwitz, Viyana'dan Dr. Pinchas Kohn, Frankfurt'tan Jacob Rosenheim ve son olarak Basel'den S. Guggenheim temsil etmişlerdir. Siyonist Örgüt tarafında ise Dr. Ch. Weizmann, Drs. B. Feiweil, G. Halpern ve Haham Dr. S. Daiches görüşmeye katılmışlardır. İki örgüt arasında yapılan görüşmelerde, Filistin'deki Arapların topraklarına el koyma, Filistin'e Yahudi göçü, Filistin'deki Yahudi cemaatlerinin statüsü ve Agudas İsrail'in Yahudi Ajansı'nda temsil edilmesi konuları gündeme gelmiştir. Her iki örgüt, Arapların topraklarının ele geçirilmesi ve göç konularında anlaşmaya varmalarına rağmen bu iki konunun, yetkili organların onayına sunulması gerektiği konusunda karara varmışlardır. Filistin'deki Yahudi cemaatler ile ilgili tüzüğün oluşturulması için komisyon kurulmuştur. Son olarak, Agudas İsrail'in Yahudi Ajansı'na dahil olması konusuna ilişkin görüşmeler ertelenmiştir.²⁵

Agudas İsrail, Siyonist Örgüt ile bir rekabet içerisindeydi. İki örgüt arasında gerçekleşen toplantılarda Agudas İsrail'in arzu ettiği hususlar tam manasıyla gerçekleşmiyordu. 11 Ekim 1925'te Agudas İsrail tarafından Milletler Cemiyetine bir dilekçe gönderilmiştir. Bu dilekçe,

²⁴ Türem, "Ortodoks Yahudilikteki Mesih İnancının Siyonizm'e Etkileri", 34.

²⁵ Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/43897/2413, 23 Ekim 1925.

Filistin'deki Yahudi Aşkenaz Topluluğu olan Waad Hair tarafından hazırlanan bir dilekçeyi destekler nitelikteydi. Bu dilekçe Agudas İsrail, Waad Hair'in dini ve siyasi hususların ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlı olduğu ve dini kuralların siyasi faktörlere tabi tutulduğu Waad Leumi Ulusal Konseyi'ne dahil olmaya zorlanmasının kabul edilemez olduğuna işaret etmektedir. Filistin'deki Yahudi Aşkenaz Topluluğu'nun bağımsız bir dini topluluk olduğunu vurgulamıştır. Ancak Filistin'deki Manda Hükümeti ise Agudas İsrail'in Aşkenaz Yahudileri hakkındaki iddialarını gerçekçi bulmamıştır. Filistin'de mevcut Yahudi sayısının 140.000 olduğu ifade edilerek, bunlardan sadece 6.000'inin Waad Hair mensubu olduğu belirtilmiştir. Aşkenaz Waad Hair, Manda Hükümeti'ne resmi tanınma için başvuruda bulunmuş ancak ayrı bir cemaat veya resmi bir cemaat statüsünde tanınmayacakları kendilerine bildirilmiştir. Ayrıca Manda Hükümeti, Aşkenaz Waad Hair'in, Waad Leumi'ye dahil olmasında hiçbir zorlamanın yapılmadığını ifade etmiştir. Yukarıda belirtilen Yahudi cemaatler ile ilgili tüzük, 15 Şubat 1926'da resmî gazetede yayımlanmıştır. Bu tüzüğe göre, iç işlerinde özerkliğe sahip bir dini topluluğun örgütlenme girişimi, topluluğun kendisine bırakılmıştır. İç işlerinde özerk ifadesi ile, hangi hak ve yetkilerin kastedildiği belirtilmemiştir. Ayrıca, dini topluluk ibaresi ile neyin üzerinde durulduğu tüzükte anlaşılmamaktadır. Unutulmamalıdır ki Filistin'de Müslümanlar ve Yahudilerden sonra gelen en önemli dini unsur Hristiyanlardır. Hristiyanlar, ayrı bir dini topluluk oluşturmak isterlerse, ortak bir örgüt mü kurmaları gerekecek yoksa Ortodoks Rum, Katolik Rum veya Protestan Rum şeklinde ayrı ayrı örgütlenmelerine izin mi verilecektir? soruları bu dönemde çokça tartışılmıştır. Aşkenaz Waad Hair Örgütü, kadınların oy kullandığı ve kamu sertifikalarının kendi mezheplerine ait olmayan yetkililer tarafından verildiği Siyonist Örgüte girmeyeceklerini bir kez daha belirtmişlerdir. Agudas İsrail, tüm medeni ülkelerde Ortodoks Yahudilerin yaşadığını söyleyerek, İngiltere'de ulusal mevzuatlara bağlı olarak yaşayan ve İngiliz mahkemelerine tâbi olan bir Ortodoks Yahudi'nin herhangi bir sıkıntı yaşamadan hayatını idame ettirdiğini ifade etmiştir. Ancak aynı durumun, Filistin'de yaşanmadığını vurgulamıştır.²⁶ Bu noktada Siyonist Örgüt, kadının kamusal alanda daha fazla yer alabilmesi için, politik ve ekonomik sisteme daha fazla hâkim olması gerektiğini fark etmiştir. Bu analiz kategorisi, Protestan ahlakının, iş ve aile hayatındaki işleyişi, akılcı temellere oturtması sonucu ortaya çıkmıştır.²⁷

Siyonist Örgüt, Agudas İsrail'in faaliyetlerini yakından izlemekteydi ve bu örgütün geleneksel Yahudiliği temsil etme noktasında başarısız olduğunu düşünmekteydi. Geleneksel Yahudiliğin savunucusu yüz binlerce kişinin, Siyonist Örgütün bir üyesi olduğunu ve bu kişilerin Siyonist faaliyetlerde aktif bir şekilde görev aldıklarını belirtmiştir. Ayrıca Siyonist Örgüt, Yahudi Ajansı bünyesinde faaliyetlerini yürütürken, kendisini Yahudi halkının bir temsilcisi olarak görmektedir. Siyonist Örgüt, Yahudiler arasında ayrım yapmadığını ve Agudas İsrail mensubu kişilerin ayrıcalıklı bir konumda olmadıklarını iddia ediyordu.²⁸ Filistin'de bu dönemde Aşkenaz Yahudileri ile Agudas İsrail mensupları beraber hareket etmeye başlamışlardı. Bu iki örgütün Filistin'de kendi inanışlarına bağlı bir şekilde yaşadıkları bilinmektedir. İngiliz Avukat Horace

²⁶ Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/43897/2413, 25 Haziran 1926.

²⁷ Mary Douglas, "The Effects of Modernization on Religious Change", *Daedalus* 111/1 (1982): 15.

²⁸ Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/43897/2413, Haziran 1926.

Barnet Samuel'in, Milletler Cemiyeti Genel Sekreterliği'ne 20 Aralık 1927'de gönderdiği dilekçede, Filistin'deki Aşkenaz Yahudileri üyelerinin, koşer et yiyebilmeleri için kendi yöntemleriyle et kesme haklarının olduğuna dair vurgu yapılmıştır. Bu konuyla ilgili hem Agudas İsrail hem de Aşkenaz Waad Hair üyelerinin, kendi inandıkları şekilde hayvan kesimi yapmalarına dair iki yıl önce Yüksek Mahkeme'nin önemli bir kararı mevcuttur. Böylece, Filistin'deki mevcut Manda Hükümeti'nin, fiziksel olarak bir müdahalede bulunması yasaklanmıştır.²⁹ Siyonistler, modernizmin siyasal yönünü temsil ettiklerini savunarak, ahlaka dayalı ya da Yahudi dini vecibelerine dayanan bir yönetim anlayışının evrensellik ilkesiyle bağdaşmayacağını düşünmekteydiler.³⁰ Modernizmin kamusal alanda güç kazanmasıyla, seküler-dini yapılar arasındaki çatışmaların artması muhtemeldir.

Mizrahiler, Siyonist Örgüt ile hareket etme kararı alınca, Ortodoks Yahudilik içerisinde Agudas İsrail ile Mizrahiler arasındaki bölünme derinleşecekti. Agudas İsrail'in fikirleri ve eylemleri, Hasidik liderler ve bağımsız hahamlar tarafından eleştirilmekteydi. Bu kişiler, Mizrahiler ile Siyonist Örgüt arasındaki yakınlaşmayı doğal bir durum olarak değerlendirmekteydiler. Agudas İsrail'in Ortodoks Yahudilik yaşamında canlılığın kaybolmasına neden olduklarını belirtmişlerdir. Agudas İsrail, yaşanan bu gelişmeler karşısında, kendisini çift cepheli bir savaşın içerisinde bulmuştur. Agudas İsrail, özellikle Birinci Dünya Savaşı ve Doğu Avrupa'da Yahudiliğin gerilemesiyle beraber, büyük zarar görmüştür. Ayrıca bu dönemde Siyonizm'in dünya genelinde Yahudiler arasında popüler bir ideoloji haline geldiği unutulmamalıdır.³¹

Agudas İsrail, Siyonist Örgütün kendisini kontrol etmesine hiçbir zaman izin vermemiştir. 1920'li yıllar boyunca Agudas İsrail gerek Milletler Cemiyeti gerekse İngiliz yetkililer nezdinde bağımsız bir Yahudi topluluk şeklinde tanınmak için girişimlerde bulunmuştur. Agudas İsrail, bu konuda yeterince başarı gösterememiş olsa bile, Siyonistlerin Filistin'de Yahudi dini yaşamı üzerinde tam kontrol sağlamayı amaçladıkları mevzuatın, İngilizler tarafından kabul edilmesini engellemiştir.³² Filistin'de yaşayan ve Agudas İsrail'in önde gelen isimlerinden Jacob Israel de Haan, ilk olarak 1922 yılında Devlet Hukuk Okulu'nda (1925 yılında adı İbrani Üniversitesi olarak değiştirilecek) vermiş olduğu dersler sırasında geliştirdiği Siyonizm karşıtı görüşleri sebebiyle, öğrencileri ve meslektaşları tarafından eleştirilmiştir. Okul yönetimi De Haan'ı, siyasi söylemlerini terk etmesi konusunda uyarmaktaydı. 1924 yılında Mısır üzerinden Kudüs'e gelen İngiliz basın baronu Lord Northcliffe ile yolculuk yapan De Haan, Northcliffe ile arkadaş olmayı başarmış ve onu Siyonistlerin niyetleri konusunda uyarmıştır. Ayrıca bu dönemde De Haan, Siyonizm'e karşı hareket eden Agudas İsrail ile Araplar arasındaki bağlantıyı kuran önemli bir isim olarak ön plana çıkmıştır. De Haan ile Agudas İsrail'e başkanlık eden Haham Sonnenfeld, Filistin konusunda Arapların önde gelen isimleri ile görüşmekteydiler. Bu kapsamda, Müslüman-

²⁹ Milletler Cemiyeti Arşivi, 6A/224/224, 20 Aralık 1927.

³⁰ Uriel Abulof, "The Roles of Religion in National Legitimation: Judaism and Zionism's Elusive Quest for Legitimacy", *Journal for the Scientific Study of Religion* 53/3 (Eylül 2014): 523.

³¹ Wein, *Triumph of Survival: The Story of the Jews in the Modern Era 1650-1990*, 257-258.

³² Yakov M. Rabkin, *A Threat from Within: A Century of Jewish Opposition to Zionism*, çev. Fred. A. Reed (Londra & New York: Fernwood Publishing/Zed Book, 2006), 138.

Hristiyan Derneği Başkanı ile Filistin ve Amman'daki Arap Komitesiyle yoğun görüşmeler yapmaktaydılar.³³

Bütün bu gelişmelerin akabinde Şubat 1924'te De Haan ile Haham Sonnenfeld, Şerif Hüseyin'e bir mektup göndermişlerdir. Mektupta, Ortodoks Yahudilerin barışçıl bir topluluk oldukları belirtilmiş ve Filistin'in geleceği konusundaki tüm tartışma zeminlerinde yer almak istedikleri vurgulanmıştır. Mektubun devamında, Yahudilerin Filistin'deki Arap komşuları ile iyi geçinecekleri ve bölgede barış ve refah ortamının bütün dini gruplar için sağlanacağı ifade edilmiştir. Mektup, Siyonizm'in, Arap topraklarında yaşayan Yahudilere zarar verdiği bilgisi ile sona ermiştir. Bu süreçte De Haan, Şerif Hüseyin'in oğlu Emir Abdullah ile sıkı ilişkiler geliştirmiştir. Emir Abdullah, Filistin'de bir Yahudi Devleti kurulmaması şartıyla, Yahudilerin Filistin'e göç etmesini onaylayan bir belge imzalamıştır. Böylece, bu belge ile Yahudilerin kolektif bir şekilde Filistin topraklarına göç etmesi onaylanmıştır. Siyonistler, De Haan'ı kendi politikaları için bir tehdit olarak görmüşlerdir. Ayrıca Siyonist Örgüt, Filistin'deki Yahudilerin tek temsilcisi olma unvanını kaybetme korkusu yaşamıştır. Bu gerekçeler sebebiyle Haziran 1924 tarihinde De Haan, Siyonist Örgüte bağlı *Haganah*³⁴ tarafından öldürülmüştür.³⁵ Agudas İsrail'in ilişki ağını genişletmesiyle beraber, Siyonist Örgüt tarafından bu durum tehdit olarak algılanmıştır. Siyonist Örgüt'ün bu tutumu, çıkarının tehlike altında olduğu bir durumda, diğer Yahudi örgüt liderlerinin kanını dökmekten geri durmayacağını göstermesi açısından önemlidir. Emir Abdullah'ın, Filistin'deki Yahudi göçüne onay vermesi Siyonistlerin politikaları ile uyuyor gibi gözükse bile, Siyonist Örgüt, Filistin'de kendisini Yahudilerin tek temsilcisi olarak kabul ettiği için böyle bir görüşmenin yaşanmasını asla tasvip etmemiştir.

4. Agudas İsrail'in Siyonistler ile Devam Eden Mücadelesi

Agudas İsrail'in Filistin direktörü M. Blau'nun 1 Kasım 1926'da Milletler Cemiyetine gönderdiği mektupta, Kudüs, Tel-Aviv, Yafa, Tiberiya, Safed, Petah Tikva, Hayfa ve El-Halilde yaşayan yaklaşık 7.150 Ortodoks Yahudi ailesi tarafından imzalanan dilekçenin önemli olduğu ve bu dilekçede, dinsiz Siyonistlerin Filistin'deki Yahudi cemaatlerinin örgütlenmesinde Tevrat'ın otoritesini tanımadıkları belirtilmiştir. Siyonist Örgüt yönetiminde, Şabat gününe saygısızlık edenler, kadınlar ve Yahudilerin dini gelenekleri ile alay edenler görev yapmaktaydılar. Bu gerekçelerden dolayı, Filistin'deki Yahudi Cemaati Tüzüğü'nde Agudas İsrail'in bağımsız bir örgütlenme şeklinde olduğunun kabul edilmesi ile Ortodoks Yahudiler için tam özgürlük talep edilerek, mektup hitama ermekteydi.³⁶ Milletler Cemiyetine gönderilen bu mektup, Siyonist Örgüt tarafından dikkatle takip edilmiş ve konu ile ilgilenmek üzere Kudüs'teki Bölge Komiserliği

³³ Nathan Witt, "Jacob Israel de Haan: A Queer and Lapsed Zionist in Mandate Palestine", *Jerusalem Quarterly* 87 (Güz 2021): 88-96.

³⁴ Haganah, 1921'de Kudüs'te kurulan ve 1948 yılına kadar İsrail Devleti'nin kurulması için faaliyet gösteren Siyonist askeri bir örgütün adıdır. Haganah, Filistinlilerin yurtlarını terk etmeleri için ve Filistin'de Siyonist bir devletin kurulmasının önünde engel olarak görülen tüm unsurlara karşı çeşitli terör eylemleri gerçekleştirmiş; ayrıca bugünkü İsrail ordusunun çekirdeğini oluşturmuştur. Sarah Ozacky-Lazar & Mustafa Kabha, "The Haganah by Arab and Palestinian Historiography and Media", *Israel Studies* 7/3 (2002): 46-47.

³⁵ Rabkin, *A Threat from Within: A Century of Jewish Opposition to Zionism*, 138-139.

³⁶ Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/61668/2413, 1 Kasım 1926.

görevlendirilmiştir. Bölge Komiser Yardımcısı E. Keith-Roach tarafından hazırlanan raporda, imzacıların çoğunun Sefarad ve Buhara kökenli Yahudiler oldukları tespit edilmiş olup, Şabat'ın ve Yahudi dini yasaların çiğnenmesini protesto eden bir belge imzaladıklarını ifade etmişlerdir. Şahıslar, imzaladıkları belgenin Agudas İsrail'in siyasi faaliyetleri ile bağlantısı olabileceği konusunda bir bilgilerinin olmadığını vurgulamışlardır. Bundan dolayı, birçok imzanın sinagoglarda, belgenin amacı hakkında yeterli açıklama yapılmadan imzalandığı anlaşılmıştır. Raporun sonunda, gelişmelerin Agudas İsrail'in ifade ettiği gibi cereyan etmediği ve bundan dolayı da imzalanan dilekçenin önemsiz olduğu belirtilmiştir.³⁷ Agudas İsrail gibi dini bir grubun, kutsal ve uhrevi içerikli faaliyetlerinin yanı sıra "dünyevi" konulara daha sık müdahil olduğu görülmektedir. Bu durum, Batı menşeli teorik tartışmalarda, sekülerleşmenin doruk noktası olarak değerlendirilmekte ve tamamen dünyevi meselelerle ilgilenen bir toplum yapısı içinde, diğer bireylerden kolayca ayırt edilemeyen bir dini grubun varlığıyla açıklanmaktadır. Bu bağlamda sosyolog Harold W. Pfautz, dini hareketlerin toplumsal yapıya entegre olma durumunu sekülerleşmenin bir göstergesi olarak yorumlamaktadır.³⁸

1930'lı yılların başında, Yahudi gençlere Filistin'de yerleşme imkânı sunma konusunda yoğun çaba harcayan Siyonistler, bu çerçevede Agudas İsrail'in seçmen kitlesine ulaşmaya çalışmaktaydılar.³⁹ Siyonistler, Milletler Cemiyeti Manda Komisyonu'na sundukları 1930 yılındaki raporda, Agudas İsrail'in muhalefetin organı olduğunu ve gerek kadın seçmenleri sapkın görmesi sebebiyle gerekse Yahudi cemaatinin dini eğitim konusunda kısıtlılıklara sahip olmasını örnek göstererek, bu örgütün Filistin'de yapılacak seçimleri boykot edeceğini ifade etmiştir. Ancak Agudas İsrail'in boykot çağrısının Filistin'deki Yahudiler nezdinde pek etki yaratmadığı raporda vurgulanmıştır. Agudas İsrail, muhalif bir organ olarak adlandırılmalarının doğru bir yaklaşım olmadığını çünkü kendilerinin sapkın bir topluluk olmadıklarını belirtmiştir. Aksine Agudas İsrail, Yahudiliğin en saf halini temsil eden ve dünyadaki Yahudiler tarafından da kabul gören bir örgüttür. Agudas İsrail, Yahudilikte Liberal ve Siyonist grupları muhalif olarak görmektedir. Ayrıca Agudas İsrail, Filistin'de dini eğitim veren Siyonist kurumların, geleneksel Yahudi dogmasına tamamen zıt olduklarını ve gençlerin Yahudilikten uzaklaşmalarına sebep olduklarını belirtmiştir. Agudas İsrail, Filistin'de tüm Yahudilerin örgütlü topluluk olmaları ve Yahudi dininin anayasada yer alması konularında çaba sarf etmesine rağmen, Siyonistler bu duruma engel olmak için Yahudi topluluklar arasında sadece kendilerini tek yetkili olarak kabul etmişlerdir. Siyonistlerin, anayasada dini hukukun bağlayıcı gücünü reddetmelerinin sebebi, özel yaşamlarında Şabat'a saygısızlık eden kişileri liderleri olarak benimsemelerinin imkansızlığını beraberinde getirecek olmasıdır. Seçime katılım oranlarına bakıldığında, 65.000 kişiden oluşan Kudüs, Tiberya ve Safed'teki Yahudilerin sadece 10.058'i seçimde oy vermiştir. Ancak 59.000 kişinin yaşadığı Tel-Aviv ve Hayfa'da yaklaşık olarak 24.000 kişinin seçime katıldığı bilinmektedir. Bu farkın nedeni ise Tel-Aviv ve Hayfa'da yaşayan Yahudilerin çoğunlukla seküler Yahudilerden

³⁷ Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/61668/2413, 23 Şubat 1927.

³⁸ Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (1967): 211.

³⁹ Gershon Bacon, "Imitation, Rejection, Cooperation: Agudat Yisrael and the Zionist Movement in Interwar Poland", *The Emergence of Modern Jewish Politics: Bundism and Zionism in Eastern Europe*, ed. Zvi Gitelman (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2003), 92.

müteşekkil olmasıdır. Kudüs, Tiberiya ve Safed'te yaşayan Yahudiler çoğunlukla Ortodoks Yahudilerdir. Siyonistlerin, kadınları yönetime almasına karşılık olarak, inançlarına göre kadınların Yahudi cemaatinin yönetiminde bulunmalarının yasak olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca Şabat'a hakaret eden ve koşer et yemeyen birinin Yahudilerin örgütlenmelerinde yer almasının imkânsız olduğunu vurgulamışlardır.⁴⁰ Bu noktada, Agudas İsrail'in bu çabalarının Siyonist hareketin güç kazanmasına doğrudan ya da dolaylı olarak katkı sağlayıp sağlamadığı sorusu gündeme gelmektedir. Agudas İsrail'in Siyonist karşıtlığı ideolojik temelli bir duruş olarak ortaya çıkmış olsa da, bu durum uygulamada Siyonistlerin uluslararası toplum nezdinde daha fazla destek görmesiyle sonuçlanmıştır. Ayrıca Siyonistler her platformda, Agudas İsrail'in, ayrıştırıcı bir hareket olduğunu ifade etmişlerdir. Bu çerçevede, Agudas İsrail, Siyonistler tarafından Filistin'deki Yahudi toplumunun tek bir çatı altında bir araya gelmesinin önündeki en büyük engel olarak gösterilmiştir. Agudas İsrail'in siyasi olarak etkisiz kaldığı her durumda, Siyonistlerin manevra alanını genişlettiği söylenebilir.

Filistin'deki Yahudiler hakkında Milletler Cemiyeti Daimî Manda Komisyonu'na memorandum gönderen Waad Leumi Ulusal Konseyi, Agudas İsrail'in Filistin'de ayrı bir Yahudi cemaati olarak tanınmasının sakıncalarını ortaya koymaya çalışmıştır. Memoranduma göre, ulusal yurt kavramı, uzak gelecekte gerçekleştirilecek bir ülkü değil, aksine en yakın zamanda ihdas edilmesi gereken bir durumdur. Ulusal yurt sürecinin, yaklaşık iki nesil önce başlatıldığı ve Balfour Deklarasyonu ile Filistin'deki İngiliz mandası yönetimi gibi gelişmelerin, aşamalı bir şekilde cereyan ettiği ifade edilmiştir. Filistin'deki ulusal yurdun kurulması için bir özne ve bir nesne gereklidir. Bu sürecin öznesi, Yahudi halkı yani Filistin'deki Yahudi nüfustur; nesnesi ise Filistin'deki Yahudi Ulusal Yurdu'dur. Bu yurdun, tek ve bölünemez olabilmesi için Filistin'de iki veya daha fazla Yahudi örgütün yönetimde söz sahibi olmaması gerekmektedir. Eğer Filistin'deki İngiliz manda yönetimi, birleşik bir Yahudi topluluğu anlayışından vazgeçerse ve Ortodoks Yahudilerin taleplerini yerine getirirse, benzer talepler diğer Yahudi topluluklarından da gelecektir. Bu durumda, Filistin'deki Yahudilerin ulusal birliği tehlikeye girecektir. Agudas İsrail'e göre, Filistin'de Türklerin rejimi altındaki tüm Yahudiler, tek bir topluluk olarak değerlendirilmekteydiler. Ancak Filistin'de İngiliz yönetimi hâkim olunca, Yahudilerin tanınması sorunu gündeme gelmiştir. Dini, kamusal alanda temel bir unsur olarak görmeyen Yahudiler ile Ortodoks Yahudiler ayrı ayrı anayasa taslağı hazırlamışlardır. Ortodoks Yahudilerin taslağı, İngiliz yönetimi tarafından reddedilmiştir. Yahudi dininin geleneğini sürdüren ve kamusal alanda Yahudi dininin üstünlüğünü kabul eden Ortodoks Yahudiler, dini, kamusal yaşamın temel bir unsuru olarak görmeyen bir topluluğun yönetimi altında yaşamaya itiraz etmişlerdir. Agudas İsrail'e göre, Osmanlı yönetimi altında Filistin'de çoğunlukla Ortodoks Yahudiler mevcuttu ancak İngiliz yönetimiyle beraber, Filistin'e Yahudi göçü yaşanmış ve liberal görüşteki Yahudilerin oranı artmıştır. İngiltere, liberal görüşteki Yahudileri muhatap kabul ederek, yönetimde onların olmasını sağlamıştır. Böylece, Filistin'deki Yahudiler arasındaki ayrım keskinleşmiştir.⁴¹ Yukarıdaki tartışmalar, kapsayıcı bir Yahudi kimliğinin ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Ortodoks Yahudilerden ateistlere kadar uzanan geniş yelpazede, farklı inanç ve

⁴⁰ Milletler Cemiyeti Arşivi, C.P.M. 1246-1295-Volume 29/1277, 8 Kasım 1931.

⁴¹ Milletler Cemiyeti Arşivi, C.P.M. 1400-1450-Volume 32/1402, 21 Haziran 1933.

yaşam tarzlarına sahip bireyleri bütüncül bir ulus kimliği altında birleştirmek oldukça zordur. İsrail Devleti, geçmişten günümüze Yahudiliğin tanımına ilişkin tartışmalarla zaman zaman sarsılmış; dindar ve laik Yahudiler arasındaki anlaşmazlıklar, kimi zaman hükümetlerin istikrarını tehdit edecek boyutlara ulaşmıştır.⁴²

İngiltere, Filistin'deki Yahudiler arasındaki bu ayrışmalara bir son vermek niyeti içerisindeydi. Bundan dolayı, bu konuyla ilgili Milletler Cemiyeti bünyesinde farklı oturumlarda Ortodoks Yahudilerin durumu sık sık gündeme gelmiştir. Yahudi cemaatler ile ilgili tüzüğün yayınlanmasından sonra, Filistin'deki Ortodoks Yahudi gruplar ile Milletler Cemiyeti arasında yoğun bir dilekçe trafiği yaşanmıştı. Şikâyet dilekçeleri incelendiğinde, Ortodoks Yahudilerin çok sayıda mağduriyet yaşadığı görülmüştür. Örneğin; evlilik ve boşanma hadiselerinde yasal düzenlemelerin eksikliği sebebiyle, Ortodoks Yahudiler problemler ile karşılaşmaktaydılar. Ortodoks Yahudilere göre, birçok ülkede hükümetler, yasal olarak Yahudileri ayrı bir topluluk olarak kabul etmişlerdir. Almanya, Macaristan, Çekoslovakya ve Romanya'da Yahudiler, öncelikle ayrı bir topluluk olarak kabul görmüşler ayrıca Yahudiler içerisindeki Ortodoks Yahudiler de ayrı bir grup olarak değerlendirilmişlerdir. Ancak dini görüş farklılıklarının yoğun olduğu Filistin'de, Ortodoks Yahudilerin dini gereksinimleri yeterli bir şekilde karşılanmamıştır. Ortodoks Yahudiler, yasal olarak dini mahkemelerden mahrum bırakıldıkları için, bölge mahkemelerindeki laik Yahudilerin yargı yetkisine başvurmak zorunda kalmaktaydılar. Ancak İngiltere, Yahudi cemaatlerinin kendi derneklerini kurma ile dini ve kültürel faaliyetlerini diledikleri gibi düzenleme konusunda serbest olduklarını ifade etmekteydi. Ayrıca, Osmanlı hukuku uyarınca Yahudi cemaatleri, kendi sinagoglarını dernek şeklinde tescil ettirebilmekteydiler. Ancak dernekler, üyeleri üzerinde vergilendirme veya yargı yetkisi gibi konularda söz sahibi değildiler. Yahudi cemaatlerinin hahamları, cemaat üyelerinin evliliklerini kutsayabiliyorlardı ancak bu evlilikler sadece ülkedeki yasalar tarafından tanınmaktaydı. Ayrıca, boşanma konusunda hahamlar, cemaat üyelerinin boşanmalarına izin verebiliyorlardı ancak boşanmalar sadece sivil mahkemeler tarafından onaylanırsa geçerlilik kazanıyordu.⁴³ İngiltere, Filistin'deki farklı Yahudi gruplarına özgürlükler sağladığına inanmaktaydı. Bundan dolayı, Yahudi cemaatlerinden gelen ayrı bir topluluk olarak tanınma talepleri konusunda tereddütlü bir tutum sergilemiştir.

Filistin'de 2 Haziran 1935 yılında düzenlenen Hahamlar Konferansı sonunda önemli kararlar alınmıştır. Buna göre, İsrail hukuku, ilkeleri ve kurallarıyla Filistin'deki ve diasporadaki tüm Yahudiler için tek ve bölünmezdir. Agudas İsrail ile diğer Ortodoks Yahudiler arasında dini ve ritüel açıdan hiçbir ayrılık bulunmamaktadır. Son olarak hahamlar, Filistin'de iki ayrı cemaatin ve mahkemenin kurulmasının dini ve ulusal bir günah olduğunu belirtmişlerdir. Bu çerçevede, Musa'nın hukukuna inanan tüm Yahudilerin tek bir cemaat altında bulunması gerektiği ifade edilmiştir. Hahamlar, Filistin'de bir bölünme yaratması tehlikesine karşı Agudas İsrail'i uyarılmışlardır.⁴⁴ Hahamlar Konferansında alınan kararlar, Agudas İsrail'in aleyhine olmuştur. Agudas İsrail'in Filistin'de resmi olarak ayrı bir Yahudi cemaati olarak tanınmasına ilişkin,

⁴² Roselle Tekiner, "Race and the Issue of National Identity in Israel", *International Journal of Middle East Studies* 23/1 (1991): 45.

⁴³ Milletler Cemiyeti Arşivi, C.P.M. 1284, 19 Temmuz 1931.

⁴⁴ Milletler Cemiyeti Arşivi, 6A/1284/668, 12 Eylül 1935.

Milletler Cemiyetine dilekçeler gönderilmeye devam edilmiştir. Agudas İsrail cemaatine bağlı ABD'de yaşayan Ortodoks Yahudi Yakov Michel Heller, 17 Temmuz 1939'da Milletler Cemiyetine gönderdiği dilekçede, Filistin'de Araplar ile Yahudilerin ilişkilerine çok fazla odaklanıldığını ve Yahudiler arasında ciddi iç sorunların olduğu gerçeğinin görmezden gelindiğini savunmuştur. Agudas İsrail'in Filistin'de kendi okulları üzerinde denetimi bulunmasına rağmen, bu grup ayrı bir cemaat olarak kabul edilmemektedir. Siyonistler, Yahudi Ajansı aracılığıyla, Filistin'e çok sayıda Siyonist'in göç etmesini sağlamışlardır. Ancak, Agudas İsrail mensubu kişilerin Filistin'e göç etmeleri her seferinde engellenmiştir. Siyonistlerin, Filistin'de gücü ele geçirmeleriyle beraber, Ortodoks Yahudiler için hapis hayatı başlamıştır. Böylece, Ortodoks Yahudiler Filistin'de, ikinci sınıf Yahudi konumuna düşmüşlerdir. Filistin'deki manda yönetimi anayasası 4. maddesi'ne göre, Yahudi Ulusal Yurdu'nun kurulabilmesi hedefiyle Siyonist Örgüt, diğer Yahudi cemaatlerin iş birliğini sağlamak için İngiliz Hükümeti ile istişare halinde olacaktı. Ancak Siyonistler, Yahudi Ajansı'nı kendi ideolojileri ekseninde yöneterek, Agudas İsrail'i saf dışı bırakmıştır. Son olarak, Ortodoks Yahudilerin, Siyonist Yahudiler ile uzlaşmasının mümkün olmadığı dilekçede belirtilmiştir.⁴⁵ Agudas İsrail gibi dini grupların modern devlet fikrine karşı çıkmaları, ulusal kimlik ve kamu politikaları açısından anlaşmazlıkları beraberinde getirmektedir. İleriki yıllarda, bu anlaşmazlıklar, koalisyon kavgalarına ve dini-seküler partiler arasında bütçe çekişmelerine evrilecektir.⁴⁶

Yahudiler arasında içte yaşanan tartışmalar devam ederken İngiltere, Filistin hakkında yeni kararlar almıştı. İngiliz Hükümeti tarafından Mayıs 1939'da Filistin hakkında yayınlanan Beyaz Bülten, İngiltere'nin gelecekteki Filistin politikasını gözler önüne sermekteydi. Beyaz Bülten'e göre, Filistin'e Yahudi göçünün önüne geçilmeye çalışılacaktı.⁴⁷ İngiltere'nin aldığı bu karar, Yahudiler arasında tepkiyle karşılanmıştır. Konuyla ilgili Agudas İsrail'in Filistin direktörü M. Blau, 30 Mayıs 1939'da Milletler Cemiyetine bir dilekçe gönderir. Buna göre, Beyaz Bülten'in Filistin'deki Yüksek Komisere Yahudilerin toprak edinme taleplerini kısıtlayan yasalar çıkarma yetkisi verdiği belirtilerek, Yahudi nüfusunun Araplara oranla düşük kalacağı vurgulanmıştır. İngiltere'nin Balfour Deklarasyonu ile Yahudilere verdiği sözden geri dönmemesi gerektiği dilekçede ifade edilmiştir.⁴⁸

Agudas İsrail mensupları hem Siyonistlerin hem de İngiliz yönetiminin, Filistin'e göç konusunda engellemeleri ile karşılaşmaktaydılar. Buna rağmen Agudas İsrail, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra, ABD ve İsrail'de aktif bir şekilde faaliyet göstermiştir. Agudas İsrail, Siyonistler aleyhine gösterdiği çabaya rağmen, başarılı olamamıştır. Bundan dolayı, Siyonistler ile sürekli karşı karşıya gelmenin bir faydası olmadığını fark etmiştir. Özellikle 1930'lu yılların ikinci yarısında Siyonistlere karşı sert bir tavır sergilemekten vazgeçmiştir. Bu duruma itiraz eden bir grup Ortodoks Yahudi, 1935 yılında Amram Blau (1894-1974) liderliğinde yeni bir örgütlenmeye gitmiştir. Bu grup, 1938 yılında Neturei Karta (Şehrin Muhafızları) adını kullanmaya başlamıştır.

⁴⁵ Milletler Cemiyeti Arşivi, 6A/32145/668, 17 Temmuz 1939.

⁴⁶ Asher Cohen & Bernard Susser, *Israel and the Politics of Jewish Identity: The Secular-Religious Impasse* (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2000), 6.

⁴⁷ Michael J. Cohen, "Appeasement in the Middle East: The British White Paper on Palestine, May 1939", *The Historical Journal* 16/3 (Eylül 1973): 571.

⁴⁸ Milletler Cemiyeti Arşivi, C.P.M. 2143, 16 Haziran 1939.

Neturei Karta, Ortodoks Yahudiler içerisinde Siyonizm'e en çok karşı çıkan gruptur. Ayrıca, Siyonizm ile Yahudiliğin birbirinden ayrılması gerektiğini savunmaktadır. Tanrı'yı inkâr ettiği gerekçesiyle Siyonizm'i, ateizm ile itham etmektedir.⁴⁹ İsrail Devleti'nin 1948 yılında kurulmasından sonra Agudas İsrail, 1949'da İsrail Hükümeti'nin karşısında yer almaktan vazgeçmiş ve İsrail Hükümeti'ne katılmıştır. Bunun sonucunda diğer Ortodoks Yahudiler tarafından yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Agudas İsrail'e mensup olan yetkililer, Siyonist ideolojinin faaliyetlerini içeriden önleyebilmek için böyle bir yola başvurdıklarını açıklamışlardır.⁵⁰ Yaşanan bu gelişmeler teorisyenlerin de görüşlerini etkilemiştir. Örneğin, Ortodoks Yahudi olmayan düşünür Mordechai Kaplan, modern dünyada Yahudiliğin, politik düzleme teslim olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Agudas İsrail mensupları, dini gerekçeler sebebiyle hükümette bakan yardımcılığı görevlerini üstlenmişlerdir. Ayrıca Agudas İsrail'in açtığı okullar, İsrail'in kurulduğu ilk yıllarda devletten yardım almaya başlamıştır. İsrail'de 1988 yılında yapılan seçimlerde dini partilerin oyları %15 oranında artmış ve Agudas İsrail, 5 milletvekili ile İsrail parlamentosuna girmiştir.⁵² İsrail'deki 1992 yılındaki seçimlerde, Agudas İsrail'in parlamentodaki etkisi iyice azalmıştır.⁵³ Son olarak, İsrail'deki 2019 seçimlerinde ise Agudas İsrail, merkez sağ koalisyonu içerisinde faaliyet göstermiştir.⁵⁴

Sonuç

20. yüzyılın başlarında Ortodoks Yahudiliğin siyasi ve toplumsal bir hareket olarak şekillenmesinde önemli bir rol oynayan Agudas İsrail, Yahudi toplumunun dini ve geleneksel değerlerini koruma amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu örgüt, özellikle Siyonizm'in seküler ve milliyetçi yaklaşımlarına karşı, Tevrat'ın otoritesini merkeze alan bir siyasi örgütlenme modeli geliştirmiştir. Agudas İsrail'in en önemli mücadele alanlarından biri, Filistin meselesi olmuştur. Örgüt, Filistin'in Yahudiler için kutsal bir toprak olduğunu kabul ederken, Siyonistlerin seküler devlet anlayışına karşı çıkmıştır. Bu yaklaşım, Agudas İsrail ile Siyonist Örgüt arasında derin bir ayrışmaya neden olmuştur. Bu fikir ayrılığı, özellikle Filistin'deki Yahudi toplumunun örgütlenmesi ve temsiliyeti konusunda ciddi çatışmalara yol açmıştır. Agudas İsrail, Siyonist Örgüt'ün Filistin'deki Yahudi toplumunu tek başına temsil etme çabalarına karşı çıkmış ve kendisinin de Yahudi Ajansı'nda temsil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca Agudas İsrail, Filistin'deki manda yönetiminin ihdas ettiği anayasada, ayrı bir Yahudi topluluk şeklinde hem İngiltere'den hem de Milletler Cemiyetinden resmi tanınma talebinde bulunmuştur. Ancak, İngiliz mandası altındaki Filistin'de Siyonistlerin etkisi daha baskın olduğu için, Agudas İsrail'in

⁴⁹ Ali Osman Kurt, "Anti-Siyonist Yahudiler: Neturei Karta ve İsrail Siyasetindeki Yeri", *Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII, Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum)* (Ankara, 18-19 Şubat 2012), ed. Asife Ünal v.dğr. (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2008), 400-405.

⁵⁰ Seda Özalkan, *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017), 84.

⁵¹ Suzanne Last Stone, "Religion and state: Models of Separation from Within Jewish Law", *ICON*, 6/3-4 (2008): 639.

⁵² Türem, "Ortodoks Yahudilikteki Mesih İnancının Siyonizm'e Etkileri", 35-37.

⁵³ Benjamin Neuberger, "The Haredim in Israeli Politics", *Contemporary Israeli Haredi Society: Profiles, Trends, and Challenges*, ed. Kimmy Caplan & Nissim Leon (Routledge: New York, 2024), 80.

⁵⁴ Ferit Belder, "Decoding the Crisis of the legitimate Circle of Coalition Building in Israel: a Critical Analysis of the Puzzling Election Trio of 2019-20", *Middle Eastern Studies* 57/4 (Ocak 2021): 7.

bu talepleri reddedilmiştir. Bu durum, Ortodoks Yahudilerin Filistin'deki siyasi süreçlere katılımını sınırlandırmış ve Agudas İsrail'in faaliyetlerini büyük ölçüde engellemiştir.

Agudas İsrail deneyimi, Yahudi kimliğinin 20. yüzyıldaki dönüşümünü anlamak açısından önemli bir örnektir. Bu hareketin başarısız olması, yalnızca siyasal temsilde yaşanan kayıplarla sınırlı kalmamış; aynı zamanda dini kimliğin kamusal alanda korunmasının güçlüğüne de işaret etmiştir. Bu çerçevede, Agudas İsrail'in dışlanması, modern İsrail Devleti'nin sekülerleşme süreci için ideolojik bir zemin hazırlamış ve seküler Yahudi kimliğinin kurumsallaşmasına katkı sağlamıştır. Agudas İsrail'in siyasi ve ideolojik faaliyetleri, dini cemaatlerin modern ulus-devlet içinde nasıl marjinalleştirildiğini göstermesi açısından da dikkat çekici bir örnektir. Geleneksel yapılar, küresel siyasetin seküler normları karşısında kendilerini savunmakta zorlanmış, bu durum din temelli Yahudi kimliğinin kamusal temsiliyetini ciddi biçimde sınırlandırmıştır.

Agudas İsrail, Siyonistlerin seküler eğitim kurumlarına ve kadınların siyasi süreçlere katılımına karşı çıkarak, geleneksel Yahudi değerlerini korumaya çalışmıştır. Ancak, Siyonizm'in Yahudi dünyasında giderek daha fazla kabul görmesi, Agudas İsrail'in etkisini sınırlandırmıştır. Bu durum, geleneksel dinî yapıların, modernitenin sunduğu yeni kimlik ve iktidar formlarıyla rekabet edemediğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Agudas İsrail örneği, sadece dini bir örgütün sekülerleşme karşısındaki mücadelesini değil, aynı zamanda Yahudi kimliğinin modern çağda yeniden şekillenmesini anlamaya imkân tanımaktadır. Ayrıca bu makale, 20. yüzyılın başlarında Yahudi dünyasında yaşanan dini ve siyasi çekişmelerin, günümüz İsrail Devleti'nin kuruluş sürecine olan etkilerini anlamaya yardımcı olmayı hedeflemiştir. Agudas İsrail örneği, dini kimlik ile ulus-devlet kimliği arasındaki gerilimin, sadece tarihsel bir olgu değil, halen devam eden bir tartışma olduğunu da ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abulof, Uriel. "The Roles of Religion in National Legitimation: Judaism and Zionism's Elusive Quest for Legitimacy". *Journal for the Scientific Study of Religion* 53/3 (Eylül 2014): 515-533.
- Aydın, Ravza. "Mizrahi Yahudileri ve İsrail'deki Sosyokültürel Durumları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (Haziran 2018): 81-105.
- Bacon, Gershon, "Imitation, Rejection, Cooperation: Agudat Yisrael and the Zionist Movement in Interwar Poland". *The Emergence of Modern Jewish Politics: Bundism and Zionism in Eastern Europe*, ed. Zvi Gitelman, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2003, 85-94.
- Bacon, Gershon. "Agudat Israel". *The Cambridge Dictionary of Judaism and Jewish Culture*, ed. Judith R. Baskin, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 8-9.
- Belder, Ferit. "Decoding the Crisis of the Legitimate Circle of Coalition Building in Israel: A Critical Analysis of the Puzzling Election Trio of 2019-20". *Middle Eastern Studies* 57/4 (Ocak 2021): 1-15.
- Cohen, Asher & Susser, Bernard. *Israel and the Politics of Jewish Identity: The Secular-Religious Impasse*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Cohen, Michael J. "Appeasement in the Middle East: The British White Paper on Palestine, May 1939". *The Historical Journal* 16/3 (Eylül 1973): 571-596.
- Douglas, Mary. "The Effects of Modernization on Religious Change". *Daedalus* 111/1 (1982): 1-19.
- Hasanoğlu, Eldar. "Yahudiler Siyonizm'i Hristiyanlardan mı Aldılar?". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022): 117-154.

- Herzl, Theodor. *Yahudi Devleti*. Çev. Sedat Demir, İstanbul: Ataç Yayınları, 2007.
- Kurt, Ali Osman. "Anti-Siyonist Yahudiler: Neturei Karta ve İsrail Siyasetindeki Yeri". *Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII, Bütün Yönleriyle Yahudilik (Uluslararası Sempozyum) (Ankara, 18-19 Şubat 2012)*, ed. Asife Ünal, v.dğr. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği, 2008, 399-420.
- Kutluay, Yaşar. *Siyonizm ve Türkiye*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.
- Last Stone, Suzanne. "Religion and state: Models of Separation from Within Jewish Law". *ICON* 6/3-4, (2008): 631-661.
- Madeley, John. "Religion and State". *Routledge Handbook of Religion and Politics*, ed. Jeffrey Haynes, New York: Routledge, 2009, 174-191.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/13060/2413, 21 Nisan 1921.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/19498/2413, 16 Mart 1922.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/19498/2413, 10 Nisan 1922.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/19498/2413, 14 Haziran 1922.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 41/19497/1249, Haziran 1922.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/19498/2413, 1 Temmuz 1922.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/19498/2413, 4 Temmuz 1922.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, S300-1-91-10, 7 Temmuz 1922.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/43897/2413, 23 Ekim 1925.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/43897/2413, Haziran 1926.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/43897/2413, 25 Haziran 1926.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/61668/2413, 1 Kasım 1926.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 1/61668/2413, 23 Şubat 1927.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 6A/224/224, 20 Aralık 1927.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, C.P.M. 1284, 19 Temmuz 1931.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, C.P.M. 1246-1295-Volume 29/1277, 8 Kasım 1931.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, C.P.M. 1400-1450-Volume 32/1402, 21 Haziran 1933.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 6A/1284/668, 12 Eylül 1935.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, C.P.M. 2143, 16 Haziran 1939.
- Milletler Cemiyeti Arşivi, 6A/32145/668, 17 Temmuz 1939.
- Neuberger, Benyamin. "The Haredim in Israeli Politics". *Contemporary Israeli Haredi Society: Profiles, Trends, and Challenges*, ed. Kimmy Caplan & Nissim Leon, Routledge: New York, 2024, 67-89.
- Norris, Pippa & Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Olson, Jess. "The Agudah and 'Der Baal Tshuva': The Agudath Israel World Organization, Politicized Orthodoxy and the Interwar American Jewish Community". *American Jewish History* 97/4 (Ekim 2013): 335-366.
- Ozacky-Lazar, Sarah & Mustafa Kabha. "The Haganah by Arab and Palestinian Historiography and Media". *Israel Studies* 7/3 (2002): 45-60.
- Özalkan, Seda. *Yahudilerin Siyonizm Karşıtlığı*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2017.
- Rabkin, Yakov M. *A Threat from Within: A Century of Jewish Opposition to Zionism*. Çev. Fred. A. Reed, Londra & New York: Fernwood Publishing/Zed Book, 2006.
- Shiner, Larry. "The Concept of Secularization in Empirical Research". *Journal for the Scientific Study of Religion* 6/2 (Güz 1967): 207-220.
- Sofer, Sasson. *Zionism and The Foundation of Israeli Diplomacy*. Çev. Dorothea Shefet-Vansun, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Tekiner, Roselle. "Race and the Issue of National Identity in Israel". *International Journal of Middle East Studies* 23/1, (1991): 39-55.

- Türem, Şule İsmihan. "Ortodoks Yahudilikteki Mesih İnancının Siyonizm'e Etkileri". *PESA International Journal of Social Studies* 5/1 (Mart 2019): 28-41.
- Wein, Berel. *Triumph of Survival: The Story of the Jews in the Modern Era 1650-1990*. New York: Shaar Press, 1990.
- Witt, Nathan. "Jacob Israel de Haan: A Queer and Lapsed Zionist in Mandate Palestine". *Jerusalem Quarterly* 87 (Güz 2021): 86-104.

Özet

Bu makale, Ortodoks Yahudi dünyasında 20. yüzyılın başlarında yaşanan ideolojik, siyasal ve toplumsal dönüşümler çerçevesinde ortaya çıkan Agudas İsrail hareketini tarihsel bir perspektiften analiz etmektedir. Modernleşme süreçlerinin etkisiyle dini değerlerin etkisini kaybetmeye başladığı bir dönemde, geleneksel Yahudi çevrelerinde dini kimliği muhafaza etme ve sekülerleşmeye karşı direnç gösterme çabaları yoğunlaşmıştır. Bu kapsamda Agudas İsrail, yalnızca dini bir örgüt değil; aynı zamanda modern siyasal gelişmelere tepki olarak şekillenen ideolojik ve toplumsal bir hareket niteliği taşımaktadır. Agudas İsrail'in ortaya çıkışı, Siyonist hareketin seküler ve milliyetçi anlayışına karşı bir alternatif arayışıyla yakından ilişkilidir. Siyonizm, Yahudiliği bir ulus inşa etme projesine dönüştürürken, Agudas İsrail bu yaklaşımın dini ilkeleri ihmal ettiğini ve Tevrat merkezli Yahudi yaşam biçimini tehdit ettiğini savunmuştur. Özellikle Filistin meselesi çerçevesinde, iki hareket arasında temsil ve kimlik anlayışı bakımından derin görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Agudas İsrail, Filistin'i yalnızca tarihsel bir yurt değil, Tanrı'nın kutsadığı bir toprak olarak görmüş ve bu nedenle Filistin'deki Yahudi varlığının dini temellere dayanması gerektiğini savunmuştur. Makalede, özellikle Filistin'deki Yahudi toplumunun örgütlenmesi ve temsiliyeti konusunda Agudas İsrail ile Siyonist Örgüt arasındaki çatışmalar detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Milletler Cemiyeti Arşiv belgeleri gibi birincil kaynaklara dayanarak, Agudas İsrail'in dini kimliğini koruma çabaları ve Siyonizm karşısındaki mücadelesi analiz edilmektedir. Bunun yanı sıra Agudas İsrail, yalnızca dış baskılarla değil, aynı zamanda Yahudi dünyası içerisindeki ideolojik ayrışmalarla da mücadele etmek zorunda kalmıştır. Mizrahi fraksiyonu ile yaşanan temsil çatışmaları, kadınların kamusal hayattaki yeri konusundaki tartışmalar ve sekülerleşen Yahudi cemaatlerle kurulan sorunlu ilişkiler, örgütün içeriden de zayıflamasına neden olmuştur. Bu çalkantılara rağmen Agudas İsrail, gençlik, işçi ve kadın örgütlenmeleri aracılığıyla toplumsal tabanını genişletmeye çalışmış ve özellikle Doğu Avrupada etkinliğini sürdürmüştür. Makale, örgütün Filistin'deki başarısızlığını sadece dış politik nedenlere değil, içyapısal sorunlara da bağlamaktadır. Hahamların karar alma süreçlerindeki katılığı, örgüt içindeki fikir ayrılıkları ve modern siyasete adapte olamama gibi etkenler, Agudas İsrail'in Filistin'de etkili bir alternatif olarak kabul görmesini engellemiştir. Bu makale, Agudas İsrail'in ortaya çıkış süreci, ideolojik pozisyonu, siyasal talepleri ve Siyonist hareketle yaşadığı çatışmaları ortaya koyarken, aynı zamanda Ortodoks Yahudiliğin modern dönemde karşılaştığı yapısal zorluklara dair geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Bu yönüyle çalışma, hem dini hareketlerin siyasal temsil mücadelesini hem de sekülerleşme karşısında geleneksel yapıların yaşadığı dönüşümü analiz eden özgün bir katkı niteliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Agudas İsrail, Ortodoks Yahudilik, Filistin, Siyonizm, Milletler Cemiyeti, Yahudi Ajansı.

Pascal ve Sağduyunun Çağrısı: İnanmanın Rasyonelliği

Pascal and the Call of Common Sense: The Rationality of Belief

Doç. Dr.
Bayram Çınar

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
İlahiyat Fakültesi
Türkiye



Araştırma Makalesi
Research Article

Geliş : 08.04.2025

Kabul : 13.06.2025

Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Abstract

Within a theistic framework, arguments regarding the existence or nonexistence of God require a certain level of intellectual background on the part of the interlocutor. These arguments gain coherence only through specific process of reasoning and arise from accumulated observations and experiences. Belief and disbelief thus form a conviction within the individual. The teleological and cosmological arguments are derived from the notion that the order of the universe necessitates a designer. Consequently, every individual who professes belief reaches a particular level of consciousness, inspired by the universe's order, and expresses a conviction. The question "Is belief in God more rational and aligned with common sense than disbelief?" constitutes the philosophical and theological foundation of this inquiry. While the argument in question does not constitute definitive proof of God's existence, it functions as a mechanism that motivates individuals toward belief. This approach, which assumes that common sense inclines individuals toward faith, is not confined to any particular culture or geography. On the contrary, this inclination represents a universal attitude. Therefore, this stance may manifest in various forms across different cultures and regions. Based on the premise that humans are rational beings, this orientation is also closely related to the principle of utilitarianism. Traces of this approach can be found in the early phases of the Muslim tradition. However, despite its presence in Islamic thought, it did not evolve into a systematic and traceable methodology. As a result, it failed to gain a widespread acceptance over the course of history. Furthermore, the absence of methodological structure suggests that its emergence may have been coincidental. This approach resurfaced in the West during the 17th century, this time as an extension of probability theory, and sought interlocutors within the theological domain. The rational theological framework developed by Pascal assumed the role of establishing the rational foundation of belief within theological discourse. In the form introduced by Pascal, this approach is based on the premise that belief is more rational for human beings. By constructing reasonable justifications for interlocutors, it aims to demonstrate that belief benefits the individual. Over time, this theological-philosophical approach fostered various interactions, leading to its integration with William James's pragmatism theory. James's perspective asserts that "what is useful is true for humans," a notion that provides a meaningful common ground with Pascal's approach. This article does not aim to evaluate the potential religious implications of this perspective in either the East or the West; rather it seeks to elucidate the nature of this approach.

Keywords: Theology, Faith, Common Sense, Pascal, Rational Attitude.

Giriş

Dinî kabullerin rasyonel bir dayanağının olup olmadığı tartışılmalı bir konudur.¹ Probleme ilişkin daha güçlü öneri ise, dinin irrasyonel bir alandan beslendiğidir. Felsefî düzlemde inanmak ve inanmamak iki karşıt argüman olmasına karşın bu iki iddianın doğruluk payları başlangıçta eşit midir? Her iki argümanın da %50 midir? Yoksa bu iki argümandan birinin ötekine göre daha güçlü olduğu savunulabilir mi? Bu sorgulama bir bakıma teolojinin matematiği var mı (?) anlamı taşır. Araştırmamız inancın olasılık teorisi ile ilişkili tarafına yönelmektedir.

Çalışmamızda teolojinin matematikle, inancın rasyonelliği bağlamında ciddi bir ilişkisi olduğu varsayılmakta, inancın bir algoritmasının olduğu ve bu ilişkinin sanılanın aksine oldukça güçlü bir bağ olduğu ortaya konulmaktadır. Araştırmamız Pascal'ın Olasılıklar matematiği ile temellenen teolojik bir varsayımına odaklanır. Temel iddialarımız da onun sözü edilen bu teolojik iddiası üzerine inşa olunmuştur. Pascal, inanmanın inanmamaya göre daha rasyonel bir tavır olduğunu varsayarak, inanmanın daha makul bir tavır olduğunu bahse konu eder.

Tanrının geleneksel kanıtlama yöntemleri yerine, bireyin sağduyusunu muhatap alan Pascal, sağduyu sahibi rasyonel varlık olarak insanı merkeze alan bir yaklaşım önermiştir. Uzun çaba ve çalışmalar gerektiren delillere yönelmek yerine, fayda ilkesi ile örtüşen zarardan kaçınma ilkelerinden de beslenen psiko-teolojik bir öneri sunar.

Özellikle *Pragmatizm* ve *Olasılık* teorisini yakınlaştıran algının, din ile bilim arasındaki sınırları ortadan kaldıran ve ikisinin birlikte değerlendirilebilmesine olanak sağlayan bir öneri olduğu varsayılır. İnancın bireysel faydalarına ve insan sağduyusuna odaklanan bu model, kişisel inançları daha rasyonel bir zeminde değerlendirme imkânı sunabilir bir potansiyeli de kendinde bulundurur. Dinin, dışardan insanın dünyasını muhatap alan bir öğreti olmayıp, içgüdü ve sağduyumuzun da kendisinden kırıntılar bulduğu bir yapı olduğu varsayılmıştır.

Farklı kültürlerde temsilcileri bulunan bu sunum, modern felsefi ve psikolojik yaklaşımlar ile entegre olabilecek bileşenlere de sahiptir. Özellikle *bilinç ve inanç* ilişkisi üzerine yapılan güncel akademik çalışmalar, bu modelin başarı potansiyelini artırabilir görünüyor. Müslüman geleneğe mensup kimi öncü isimler, inanmanın rasyonelliğini hissetmiş ve bunu bir teori ortaya koymadan geleneksel bir söylem düzeyinde savunmuşlardır. Fakat Pascal, olasılık kuramı bağlamında meseleyi kendi coğrafya ve çağında yeniden ele alarak inanmanın rasyonel oluşunun teorik zeminini inşa etmiştir. Ortaya konulan tabloda; *inanmak insanın sağduyusunun sesidir ve her durumda insanın faydasıdır* sonucuna ulaşmıştır.

Çalışmamız, Pascal'ın paradigmasını bir gelecek perspektifine dönüştürmesi ve metinleri analiz etme yöntemi açısından benzerlerinden farklılaşır. Araştırmamızda karşılaştırmalı çözümleme yöntemi, metin yorumlama metodu ile birlikte kullanılmıştır.

1. İnanmanın Rasyonel Olduğu Tezinin Müslüman Gelenekteki İzleri

Hz. Ali, bir gün namaz kılmış giderken inanmayan biriyle karşılaşır. Bu kişi, Hz. Ali'ye: “Yâ Ali! Şu sizin halinize bakıyorum ve düşünüyorum; “ahiret var ve insan bu dünyada yaptıklarından

¹ Abdullah Basmacı & Ömer Faruk Erdem, “Blaise Pascal'ın İmanın Rasyonelliğine Dair Düşünceleri Üzerine Bir Analiz”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019): 155-174.

hesap verecek diye, namaz kılıyor, oruç tutuyorsunuz ve başka birçok nimetten de bu yüzden vazgeçiyorsunuz. Cennet var diye ümit besliyor, cehennem var diye sürekli kaygı duyuyorsunuz. Ben ise sizin söylediklerinizin hiçbirine inanmıyorum, bu yüzden de dilediğimi yapıyor üstüne üstlük sizin yaşadığınız kaygıları da yaşamıyorum. Söylenenler şayet doğru değilse yaptıklarınız boşa gidecek, çabanız anlamsız olacak” demiş... Hz. Ali vakar ve sükûnetle söylenenleri dinledikten sonra şöyle cevap vermiş: “Yaşantılarımız arasında ne fark var ki? Sen de yaşıyorsun, ben de yaşıyorum. Bir düşün bakalım, senin yapıp da benim yapamadığım ne var?”

Hız. Ali, muhatabının kayda değer bir şey söyleyemeyeceğini bildiği için bu soruyu ondan bir itiraz gelmesini bekleyerek değil muhatabında bir farkındalık oluşturmayı amaçlayarak sormuştur.

Muhatabının birkaç saniye düşünmesine fırsat verdikten sonra şöyle devam etmiş: “Farz et ki, öldükten sonra dirilmek yok, hesap vermeyeceğiz. Biz, Allah’ın ve ahiretin olduğuna ilişkin imanımızın gereği olarak ibadet ettik. Şayet sen haklıysan ve senin dediğin doğruysa, o zaman ben bu yaptıklarımın dolayı ne kaybederim?” Bir süre bekleyen Hz. Ali, yanıt alamayınca devam eder: “Bir Allah’ın varlığına ilişkin inancım, ibadet etmemi gerektirmektedir. Bunları ben, kulluk vazifem olduğunu düşünerek yapıyorum. Bundan dolayı da dünyada hiçbir zarar görmüyorum, yaşam kaliteme de bu şekildeki yaşantımın bir zararı yok. Aksine beni düzene sokuyor ve zinde tutuyorlar. Şimdi söyle bakalım tüm bunları göz önüne aldığında iman edip ibadet ettiğim için bir zararım oluyor mu, bir şeyim eksiliyor mu, ne dersin?” Adam biraz düşündükten sonra; “durum şayet söylediğin gibiyse bir zararın olmaz” der. Hz. Ali devamla: “Peki ya ahiret varsa, burada yani dünyada yaptıklarımızdan dolayı bir hesap varsa, imandan, namazdan, oruçtan, zekâtta, haktan, hukuktan, hesaba çekileceksek, o zaman senin halin nice olur?” der. Muhatabı Hz. Ali’ye: “Evet, durum sizin dediğiniz gibiyse; ahiret varsa ve öldükten sonra yeniden dirilecek ve Allah’ın huzuruna çıkacaksam, o vakit ben zarar ederim.” Şeklinde cevap verir.

Müslüman geleneğin en erken dönemlerinde Ali b. Ebi Talib’in böyle bir diyalog kurmuş olduğu meçhuldür. Zira bazı kaynaklarda söz konusu anlatıya atıflarda bulunulmuş, fakat kesinlik arz eden bir bilgiye rastlanılamamıştır. Öte yandan Hz. Ali’nin, Ankebut suresindeki 29. ayeti tefsir sadedinde, anlatıdaki mefhumu içeren;

زعم المنجم والطبيب كلاهما لا يحشر الأموات قلت إليكما
إن صح قولكما فليست بخاسر أوضح قولني فإلخسار عليكما

bir beyit yazdığı, konuya ilişkin literatüre kaydedilmiştir.²

Kaldı ki İslam erken dönemlerine ait anlatı bununla sınırlı değildir. Aynı bakış açısını yansıtan, konuya ilişkin başka kayıtlar da bulunmaktadır. Metodik bir görünüm sergilemese bile aynı temayı işleyen birden fazla metnin varlığı bir algı birliği ifadesi olarak önemli olup bunlar

² “Gök bilimci ve Tıp doktorunun ikisi de ölümlerin haşır edileceğine ihtimal vermez. Ben de sizin ikinize diyorum ki: Siz haklısanız bile, ben ziyanda değilim. Fakat ben haklıysam siz ikiniz de zarar eder hüsrandasınız” anlamı taşır. Bk. Şihab el-Din Ahmed bin Muhammed bin Ömer el-Hafazi el-Mısri el-Hanefi, *Haşiye el-Şihab ala Tefsir el-Baydawi, el-Musemma: İnaya el-Kadi ve Kifaya el-Radi ala Tefsir el-Baydawi* (Beyrut: Dâru Sadı, ts.), 4:46.

kaydedilmiştir.³ Örneğin Ebu Alâ el- Mearrî'nin divanında "gök bilimci ve tabib"⁴ beyti, Hz. Ali'ye atıf ile literatürde kendine yer bulur.⁵ İbn Seyyid'in şerhinde, bu beytin gerçekte Ali b. Ebî Talib'e ait olduğu ifade edilir.⁶

Aynı yaklaşım ile anlatının mefhumunu merkeze alan kimi Kur'an ayetlerine de rastlanır.⁷

وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنْتُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ
بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

"Hakkında hiçbir delil indirmedeği halde, siz putları Allah'a ortak koştuktan korkmuyorsunuz da, ben sizin Allah'a ortak koştuklarınızdan yüz çevirdiğim için, nasıl korkarım?" Eğer biliyorsanız söyleyin, sizce bu iki topluluktan hangisi güven içinde olmaya daha layıktır? Bu yaptığımız sebebiyle hangimiz daha fazla risk almış durumdayız?"⁸

Bu ayette, Hz. İbrahim'in sunduğu perspektif, insanın sağduyusuna hitap eder. Böylece Hz. İbrahim'in muhatapları riski göz önüne almak ve bir değerlendirmeye varmak ihtiyacı hissederek. Anlatıda verilen kümülatif mesaj Hz. Ali'nin temsil ettiği pozisyon; insanın Tanrı'ya inanmasının rasyonel bir tavır olduğu, O'nu inkârın ise, ciddî riskler içerdiği. Seküler yaşamının, faydacılık ilkesi⁹ gereği daha az makul olduğu, bu metinlerde ortaya konulur.¹⁰ Bu kurguda, faydacılık ilkesinin modern döneme ait bir farkındalık olmadığı, söz konusu yaklaşımın geçmişten bu güne insan davranışları ve kabullerinin ardındaki güçlü bir gerekçe olduğu görülür. İnanan insanın rasyonel insanı temsil ettiği, seküler olan ötekinin ise rasyonel olmayan bireyi temsil ettiği bu bakış açısının sunduğu olanaklarla varsayılır.

İnanmak ve *inkâr* etmek terimlerinin farklı kavram bagajları ve farklı jargonlarda tartışıldığına tanık olunmuştur. Fakat detaylara boğulmayan sunumda, bir bütün olarak *bu* kavramların insanın pragmatik ve rasyonel oluşuyla ilintili olduğu, insanın bu tarafının ihmal

³ Muhammed bin Ebi Bekr bin Eyyub bin Sa'd Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaric es-Salikin Beyne Menazil İyyake Na'budu ve İyyake Neste'in*, ed. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadi (Beyrut: Dar el-Kitab el-Arabi, 1996), 1:460.

⁴ El-Hafeci el-Hanefi, *Haşiye el-Şihab ala Tefsir el-Baydawi: İnaya el-Kadi ve Kifaya el-Radi ala Tefsir el-Baydawi*; 4/46; Muhammed el-Tahir bin Muhammed bin Muhammed el-Tahir bin Ashur el-Tunusi, *Tahrir ve Tenvir "Tahrir el-Ma'na el-Sedid ve Tenvir el-Akl el-Cedid min Tefsir el-Kitab el-Mecid"* (Tunus, Dar el-Tunusiyye li'l-Nashr, 1984), 20:219.

⁵ Muhammed Mutvellî el-Şa'ravî, *Tefsir el-Şa'ravî- el-Havatir* (Kahire: Matba'ah Akhbar el-Yavm, 1418)1:311; 4:2241, 2414; 2478; 5:3127; 15:9247; 18:11007.

⁶ Muhammed Cemaeddin bin Muhammed Said bin Kasım el-Hallak el-Kâsimî, *Mehasin el-Te'vil*, ed. Muhammed Basil Uyun el-Sud (Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 1418), 4:341; el-Tunusi, *Tahrir ve Tenvir "Tahrir el-Ma'na el-Sedid ve Tenvir el-Akl el-Cedid min Tefsir el-Kitab el-Mecid"*, 16:114.

⁷ Şihâbeddin Ahmed bin Muhammed bin Ömer el-Hafâcî el-Misrî el-Hanefi, *Hâşiyetu's-Şihâb ala Tefsiri'l-Beydâvi: İnâyetü'l-Kâdi ve Kifâyetü'r-Râzi ala Tefsiri'l-Beydâvi* (Beyrut: Dâr Sâdr, ts.).

⁸ El- En'am, 6/81.

⁹ Zeki Aktaş, "John Stuart Mill'in Faydacılık Teorisinde 'Ahlaki Yaptırım' Problemi", *Liberal Düşünce Dergisi* 107 (2022): 1-18; Celal Türer & Metin Aydın, "Utilitarianism ve Pragmatism: Farklar, Ortak Noktalar", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2019): 121-149.

¹⁰ İsmail Saifnazarov, "Pragmatizm Tadbirkorluk Falsafesi", *Oriental Renaissance: Innovative, Educational, Natural and Social Sciences* 23 (2022): 924-929.

edilemeyeceği gerçeği üzerinde, muhalif taraflar uzlaşısı içerisindeyler. Bize göre tartışmanın kurucu ögesi ve masayı dağılmaya karşı koruyan perspektif; insanın “*rasyonel ve pragmatik*” bir varlık olduğu yönündeki ortak kanaattir. Meseleyi tartışılmaz kılacak olan da taraflardan birinin bu iki kavramın birini ya da ikisini reddetmesi, insanın akılcı ve fayda eksikli hareket etme eğiliminde olduğunun reddedilmesidir.

İlk kuşak Müslümanları arasında bu meselenin tartışıldığı bir şehir efsanesi olabilir. Bu yönüyle diyalog tartışmaya açıktır. Fakat öte yandan sağduyu sahibi rasyonel insanların, tarihin bütün dönemlerinde, edimlerinde fayda ilkesini göz önünde bulundurdıkları bilinen bir durumdur. Kaldı ki bu anlatı, konuya ilişkin elimizdeki yegâne veri de değildir. Aynı perspektife sahip benzer diyaloglar, erken kabul edilebilecek bir zaman diliminde İslâmî literatürün başka eserlerine de yansımıştır.¹¹ Bu yüzden çalışmamıza bu argümanın konu edilmesi, tartışmayı yapan taraflar sebebiyle değil, bizzat argümanın kendisi sebebiyledir. Anlatının kahramanlarından uzaklaşarak tartışılmasını öneriyor; dikkatinizi parmağa değil parmağın işaret ettiği şeye yöneltmenizi öneriyoruz.

Elimizdeki verilerin sağladığı olanaklarla çalışmamıza konu olan bu anlatı Müslüman gelenekte *iman* ve *inkâr* kavramlarının *faydacılık* ilkesi bağlamında tartışıldığını ortaya koyar. Söze konu bu perspektif tüm öğeleri ile Müslüman toplumca kavranmış olduğu şüpheli olsa bile, argümanın kolay savunulabilirliği sebebiyle, bu anlatı halk arasında yaygın bir bilinirliğe sahip olabilmıştır. Bizim çabamız, halk irfanının bu ögesini bileşenlerine ayırarak, *insanın rasyonel, faydacı ve sağduyulu* oluşundan esinle Allah’a iman etmeye bir gerekçe üretmektir. Zira insanın bir inançlar dizisini kabul etmesi, ancak o inançların doğru olduğunu düşünmek için sebepler var ise makuldür.¹² Bu durum; hiçbir şeye yeterli delil veya sebep olmaksızın inanılamayacağını varsaymayı gerektirir. Sanılanın aksine bu nedenler her zaman rasyonel olmak zorunda değildirler. Psikolojik ve irrasyonel nedenler de inancın altında bulunabilirler.

Araştırmamıza konu olan bu diyalogda imanın rasyonel bir tavır olduğu, iman etmenin insanın akılcı bir tercihi olduğu vurgulanmak istenmiştir. Hz. Ali’nin yorumundan hareketle şu sonuca varabiliriz; “*şayet ahiret yoksa dindarlıktan kaynaklı bir sebepten dolayı ekstra kabul edilebilecek herhangi bir fedakârlıkta bulunmadığım için, kaybedecek neyim var? Sizin sahip olup da benim yoksun kaldığım nedir ki pişmanlık duyayım? Sizlerin yaşayıp da benim mahrum olduğum şeyler o kadar az ki, üstelik yaşamın kendi rutini içinde bunlar tolere edilebilecek şeylerdir. Ben iman etmekle hiçbir şey kaybetmiş değilim. Aksine beni değerli bularak muhatap alan bir ilahın olduğunu kabul ederek, bu küçük farklılıklarla(!), adına “ahiret” denilen ikinci bir hayata hazırlanmanın bana ne zararı var? Diğer yandan ya söylendiği gibi ahiret varsa, verdiklerimle mukayese edilemeyecek kadar büyük faydalar sağlayacak bu yatırımı neden yapmayayım?*” ...

Onun bu değerlendirmesi muhatapta; “sizin neler kaybettiğinizi tahayyül bile edemiyorum” etkisi yaratır. Bu küçük detaylar sebebiyle Hz. Ali’nin muhatabına; cennet denilen mükâfat

¹¹ Mahmud bin Ebi’l-Hasan (Ali) bin el-Hüseyin en-Nisaburi el-Gaznevi Ebu’l-Kasım, *Bahir el-Burhan fi Meani Müşkilat el-Kur’an*, ed. Suad bint Salih bin Said Babeki (Umm el-Kura Üniversitesi - Mekke-i Mukerreme: 1998), 2:1159.

¹² Michael Peterson & William Hasker, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 51.

yurdundan mahrum kalmanın ve cehennem denilen riski üstlenmenin akılcı olmadığını telkin ettiği söylenebilir.

Cehennemden kurtuluşun ve cennete kavuşmanın ön şartının; Allah'a iman ve ona itaat olduğu düşünüldüğünde¹³ iman etmeyen birey; *inanmak* ve *teklif* gibi küçük detaylar sebebiyle cennet gibi bir ödüllü riske atmayı makul görmeyeceği gibi, cehennem gibi bir cezayı göze almayı da, makuliyet çerçevesinde izah edemez. Bu durum tüm çarpıklığı ile fahş edilerek, insanın sağduyusunun hakemliğine sunulur. Bu yaklaşım, yatırımın küçüklüğüne karşın kazancın büyüklüğünü; avantajının küçüklüğüne karşın, inkârın içerdiği riskleri teraziye çıkaran bir makuliyet mahkemesidir. İnsanın sağduyusuna yönelen ve onu muhatap alan bu akıl yürütme, insanın akılcı olduğu ve faydayı tercih ettiği yönünde sahip olduğumuz yargılarla beslenen doğasına odaklanır.¹⁴

2. Blaise Pascal'ın İmanı Rasyonel Metodolojik Bir Tavır Olarak Önermesi

İnsanın doğasına yönelen imanın rasyonel olup olmadığı şeklindeki akıl yürütme, yerel ve sadece İslam diyalektiğine uygun olmayıp, evrenseldir. Bu yüzden farklı tarihlerde farklı coğrafyalarda değişik inanç grupları arasında temsilcilerine rastlanmıştır. İnanmanın rasyonel bir zemini olduğunu, bunun insanın sağduyusundan beslendiğini aynı perspektifle yakalayan bir isim de 17. Yüzyıl matematikçilerinden biri olan Blaise Pascal'dır.¹⁵ O, muhtemelen Hz. Ali'nin aktardığımız anlatısından bihaber; çok sonraki bir zaman diliminde ve Hristiyan bir coğrafyada sağduyuyu gerekçe göstererek, inanmanın daha rasyonel olduğuna dikkatlerimizi çeker.¹⁶

Süreçte inanmanın rasyonel bir temeli olup olmadığı felsefi çevrelerce ve teologlarca da tartışılmıştır. Tanrının varlığının ispata konu olduğu ve varlığının delilleri olduğunu varsayan çevreler, doğal teolojiyi onaylayanlardır. Onlar, Tanrı'nın varlığının duyulara açık önermelerden tümdengelim yoluyla çıkarsanabileceği varsayımıyla, inanmanın rasyonel olduğunu öne sürerler.¹⁷

Pascal, Tanrı'nın varlığı lehine ve aleyhine aklın tam bir karara varamayacağını düşünür. Ona göre akıl, kararlı bir şekilde "Tanrı vardır" diyemeyeceği gibi, "Tanrı yoktur" da diyemez¹⁸ çünkü bu iki şıktan birinin yanlışlığını kesin olarak ispatlayamaz.¹⁹ Bu kabulün felsefi ya da teolojik bir bagajı olabilir.²⁰ Bu yüzden Pascal, insan açısından daha rasyonel ve akılcı tutumun, iman etmek olduğu kanaatini matematiksel bir algoritma üzerinden ortaya koyar.²¹

¹³ Temel Yeşilyurt & Mehmet Taşdelen, "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012): 55-68; Hüseyin Kahraman, "İman, Kurtuluş ve Ahlak Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme", *Sırat* 2/1 (2021): 56-87.

¹⁴ Abdullatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme* (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 28.

¹⁵ Basmacı & Erdem, "Blaise Pascal'ın İmanın Rasyonelliğine Dair Düşünceleri Üzerine Bir Analiz", 155-174.

¹⁶ Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*, 33, 59.

¹⁷ Anthony Kenny, *Faith and Reason* (New York: Columbia University Press, 1983), 11.

¹⁸ Anthony Flew, *God and Philosophy* (Londra: Hutchinson, 1968).

¹⁹ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 111.

²⁰ Pascal, *Düşünceler*, 109-114.

²¹ Pascal, *Düşünceler*, 111,112; Mehmet Bayraktar, *Pascal Oyunu - Hz. Ali, Gazzali ve Pascal'a Göre Ahirete Zar Atmak* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013).

Meslekten matematikçi olan Pascal, “Olasılık Kuramının ve Oyun Teori”sinin öncü isimlerindendir.²² Biz, onun olasılık teorisini insan açısından faydacı bir okumayla dini bir argüman ve gerekçe haline getirmesi ile ilgileniyoruz. O:

*Tanrı, ya vardır, ya yoktur. Acaba hangi görüşe meyledeceğiz? Akıl bu hususta karar mercii olamaz. Sonsuz kaos bizi Tanrıdan ayırmaktadır. Bu sonsuz mesafenin sonunda bir talih oyunu oynanıyor, neticesi yazı ya da tura olacak. Siz hangi taraf için bahse gireceksiniz?.. Mademki, bir şıkkı seçme zorunluluğu var, öncelikle menfaatimize en uygun olan şıkkı arayalım. Tanrı'nın var olduğu şıkkını seçtiğiniz takdirde ne kazanıp ne kaybedeceğinizi tartalım. Bu şıkkı seçerek bahsi kazanmış olursanız, her şeyi kazanmış olacaksınız. Kaybetmiş olursanız, hiçbir şey kaybetmiş olmayacaksınız. O halde, hiç tereddüt etmeyin; Tanrı'nın varlığı lehine bahse girin...*²³

önerisinde bulunur.

Blaise Pascal, olasılık teorisine dayalı olarak, Tanrı'ya inanmak için *faydacı* bir neden ortaya koyma çabasındadır. Onun varsayımına göre Tanrı'nın varlığı olası görülmediğinde bile, inanmanın potansiyel faydaları teizmden yana tavır almayı gerektirir. Bu yüzden *İman* ve *inkârı* rasyonel iki tercih alanı olarak gören Pascal, bunlardan hangisini tercih edeceğinin, insanın faydası ile bağlantılı yorumlanabileceğini varsayar.²⁴ Pascal'ın ulaştığı sonuç; *inanmanın insan açısından daha kazançlı bir tercih olacağı* yönündedir.²⁵ Onun bu argümanı Batıda, bilim ve felsefi çevrelerde yoğun ilgi uyandırmış, akademik çevrelerce bu yaklaşımı ilginç bulunmuştur.²⁶

Her birimizin muhatap olduğu “Önümde iki tercih var, bunlardan biri *onay* diğeri ise *reddi* gerektiriyor ve bunlardan hangisi daha makul bir tercihtir?” sorusuna Pascal da muhatap olmuştur. O, inanmanın daha rasyonel bir tercih olduğunu düşünür. Kurduğu denklemde önünde iki tercih vardır. Bunlardan hangisinin fayda ilkesine göre insan için daha kazançlı olduğunu çözümünü yapar.²⁷ İnanmamaya oynamanın kaybetme olasılığı yüksek olması sebebiyle; o inanmanın kazanma ihtimalinin daha yüksek olduğunu gösterdiği için, inanma seçeneğine yatırım yapmanın daha akılcı olduğunu savunur.²⁸ Bu yüzden inanmayı öneren matematiksel bir

²² Pascal üçgeninin ve olasılık kuramının doğudan batıya transfer edildiğini iddia eden akademik çalışmalar var. Bu durum onu bir mucit ya da kâşif yapmaz, onun bir aktarımcı olduğunu varsayar. Fakat detay çalışmamızın sınırlarına dâhil değildir. Bk. Bayraktar, *Pascal Oyunu* - Hz. Ali, Gazzali ve Pascal'a Göre Ahirete Zar Atmak.

²³ Blaise Pascal, *Blaise Pascal, Düşünceler*, çev. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003), 66-73.

²⁴ Pascal'ın bu yaklaşımı “*as if*” *sanki* felsefesinin izdüşümü olarak da görülmek istenmiştir. Bk. Şahin Efil, “Pascal'dan Hareketle 'Sanki Felsefesi' Yapmak”, *Journal of Islamic Research* 21/3 (2010): 184-193.

²⁵ Floris van Vugt, “On Limits and Purpose in Pascal's Wager Argument”, *UC Utrecht Spring*, 2003, 1-8.

²⁶ Pascal'ın bu argümanını konu alan bazı akademik çalışmalar ekte verilmiştir. Bk. Paul Boaheng, “Gambling on God: A Qualified Defense of Pascal's Wager”, *Cultural and Religious Studies* 4/3 (2016): 185-193; Jeff Jordan (ed.), *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*. (Boston: Rowman & Littlefield, 1994); Ian Hacking, “The Logic of Pascal's Wager”, *American Philosophical Quarterly* 9/2 (1972): 186-192; James Cargile, “Pascal's Wager”, *Philosophy* 41/157 (1966): 250-257; Bradley Armour-Garb, “Betting on God”, *Religious Studies*, 35 (1999): 19-38.

²⁷ John Hick, “Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç” çev. Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002): 305-324.

²⁸ Pascal, *Düşünceler*, 111.

denklem kurar. Bu denklemin temasının teolojik olması ya da teolojik ögeler içeriyor olması, onu bir teolog değil, teolojik ögeleri de matematik kuramında yorumlayarak uygulayan bir matematikçi yapar. O, inanmanın algoritmasını denklemleştirerek çözme çabası göstermiş ve bu farkındalığının gereğini muhataplarına önererek, rasyonel ve sağduyulu bir bilim adamı ve filozof olduğunu ortaya koymuştur.

Ona göre: “*Tanrı vardır*” önermesi, “*Tanrı yoktur*” önermesine göre insan açısından daha faydalı, daha rasyonel bir kabuldür.²⁹ Konuya getirdiği açılım; “farklı bir bakış açısıyla aklın tek başına imana gerekçe bulamadığı ve hakikate ulaşamadığı durumlarda, önündeki engelleri ortadan kaldırmaktır” şeklindedir.³⁰ Pascal böylece inanmak argümanını sonuçları açısından değerlendirmeye tâbi tutar. Yani fayda ilkesinin; aklın tercih edememesi durumunda, sonuçtan hareketle bir seçenek lehine sonucu değiştirdiği görünür. Akıl, iman önündeki engelleri kaldırmak suretiyle, arayış halinde olan kişinin, faydacılık ilkesi ekseninde bir sonuca ulaşmasına rehberlik eder. Bu, teistik düzlemde, dışa karşı Tanrı’yı ispat değil sadece dindar bir yaşama kapı aralayacak zenginlik barındırır.³¹

Pascal’ın Teo-filosofik evrene katkısı, Tanrı’nın var olduğuna dair delil ortaya koyması değil, Tanrı varmış gibi düşünüp yaşamanın, birey açısından iç dinamiklerini inşa etmek olmuştur. İnanmanın, neden birey için iyi, arzu edilir, sağduyuya daha uygun, rasyonel bir tavır olduğunu ortaya koymak da onun alana katkıları arasındadır. Pascal, Tanrı varmış ya da yokmuş tartışması yapmadan, Tanrı varmış gibi tavır almanın insana sağlayacağı yararları önceleyerek, durumu insanlık açısından pozitif yönde değiştirmek istemiştir:

Akla göre ikisinden birini seçmek veya reddetmek için sebebiniz yok. Dolayısıyla, bir tercih yapmış olanları yanlışlıkla suçlamayın, çünkü bu konuda hiçbir şey bilmiyorsunuz. “Hayır, ben onları, şunu ya da bunu tercih etmelerinden ötürü değil, bir tercih yapmalarından ötürü suçluyorum. Çünkü yazıyı tercih eden oyuncu, turayı tercih edenden daha hatalı değil, ikisi de aynı derecede hatalı. Doğru olan, hiç bahse girmemektir. (...) Seçmeye mecbur olduğunuza göre, aklınız birini değil de öbürünü seçmekten ötürü daha çok rencide olmayacak. Bu, işin bir boyutunu hallediyor. Peki ya saadete ne olacak? Tura diyerek Tanrı’nın varlığı için bahse girdiğimizde kaybedip kazanacaklarımızı bir düşünelim. Şu iki durumu değerlendirelim: Kazanacak olursanız her şeyi kazanmış olursunuz, kaybedecek olursanız hiçbir şey kaybetmezsiniz. Öyleyse, hiç tereddütsüz Tanrı’nın varlığına bahse girin. Bu harika. Evet, bahse girmeliyim. Fakat belki de bahse yatırdığım şey çok fazla. Bir bakalım öyle mi? Kaybetme ve kazanma şansı eşit olduğuna göre, bir hayat karşılığında kazanacak sadece iki hayat varsa, yine de bahse girebilirsiniz. Ama bire karşı kazanacak üç hayat varsa, o zaman oynamanız gerekecektir ve oynamak zorunda olduğunuza göre, kaybetmenin de kazanmanın da eşit derecede muhtemel olduğu bir oyunda, üç hayat kazanmak üzere elinizdeki tek hayatı riske

²⁹ Anthony Duff, “Pascal’s Wager and Infinite Utilities”, *Analysis* 46 (1986): 107-109.

³⁰ Pascal, *Düşünceler*, 109,114.

³¹ Joseph Anderson & Daniel Collette, “Wagering with and without Pascal”, *Res Philosophica* 95/1 (2018): 95-110.

atmamak basiretsizlik olacaktır. Üstelik sonsuz bir hayat ve mutluluk var. Bu durum, ortada bir sonsuzun bulunduğu ve kazanma ihtimaline karşı kaybetme ihtimalinin olmadığı bir oyunda bütün bahisleri kapatır. Tereddüde mahal yoktur, her şeyi yatırmak gerekir. Ve böylece, oynamak mecburiyeti karşısında, muhtemel sonsuz kazanç uğruna hayatı riske atmak değil, muhafaza etmek için akıldan vazgeçmek gerekir. Çünkü kazanıp kazanamayacağınızın belirsiz, aldığınız riskin ise kesin olduğunu söylemek bir şey ifade etmez. Veya riske attığınız şeyin kesinliği ile kazanma ihtimaliniz olan şey arasındaki sonsuz farkın, bahse yatırdığınız sonlu iyiyi, belirsiz olan sonsuz iyiyle eş kıldığını söylemek de bir şey ifade etmez. Çünkü öyle değildir. Gerçekten de kazanmanın kesinliği ile kaybetmenin kesinliği arasındaki fark sonsuzdur. Ancak kazanma ve kaybetme şansları arasındaki nispete bakıldığında, kazanmanın kesin olmayışı, alınan riskin kesinliğiyle orantılıdır. Dolayısıyla her iki taraf için de şans eşitse, eşit ihtimallere oynuyorsunuz demektir ve bu durumda riske attığınız şeyin kesinliği kazanabileceğiniz şeyin kesin olmayışına denktir, yani arada sonsuz fark yoktur. Şu halde, riskin sonlu, kazanma ve kaybetme şansının eşit olduğu, sonsuzun kazanabileceği bir oyun söz konusu olduğundan, bizim öne sürdüğümüz yol sonsuz güçtedir.³²

Pascal'ın yaklaşımında; “sizi istediğiniz şeye ulaştıracak bu kumarı oynamaktan alıkoyacak ne var? Kaybedecek neyiniz var ?” şeklindeki algoritması, tartışmaya son noktayı koyan dokunuştur. Pascal oyununun, olasılık hesabına dayalı olması sebebiyle matematikçiler, bu teolojik uyarılamanın imkânına ilgi göstermişlerdir.³³

Pascal Oyunu'nun mantığı şöyle işler:

Oyunumuz iki seçenekli basit bir oyundur. Birey, Tanrı'nın varlığını kabul etmek ile onu reddetmek arasındadır. Kişi bunu bir bahis veya kumar oyunu gibi düşünür. Nitekim akademik dünyanın algı biçimi de böyledir.³⁴

Oyuncuların, oyunu kazanma veya kaybetme olasılığı bu durumda %50'dir. Bu olasılıklar oyunu başlangıcında iki taraf açısından eşittir. İşin doğası gereği durumu kendi lehine değiştiren oyunu kazanırken, bunu yapamayan taraf kaybeder. Kazanma ve kaybetme ihtimali dışındaki üçüncü bir ihtimal ancak yazı ve turada paranın dik durma ihtimaliyle eşitti. Oysa gerçekte böyle bir şeye imkân yoktur. Dolayısıyla aslında tek doğrulu mantıkla ya da üçüncü şıkkın imkânsızlığı durumu ile karşı karşıyayızdır. Pascal da denklemini bu tek doğrulu mantık esasına göre kurgulamıştır. Kazanma olasılığı olan seçeneği, kazanacak taraf olarak ilan eder. Bu algıya ilişkin gerekçesi, inanmak seçeneğinin insandan ne istediği ve insana ne va'd ettiğiidir.

³² Pascal, Düşünceler, 112,113.

³³ Bayraktar, Pascal Oyunu - Hz. Ali, Gazzali ve Pascal'a Göre Ahirete Zar Atmak, 11.

³⁴ Bayraktar, Pascal Oyunu - Hz. Ali, Gazzali ve Pascal'a Göre Ahirete Zar Atmak, 12.

Din felsefesine Pascal tarafından kazandırılan bu yaklaşımın alanda bir gelişmeye kaynaklık etmediği ve işlevsiz kaldığı yönündeki eleştiri Swinburne'e aittir. O, bu argümanın (özellikle) Hristiyan dünyada bir dindarlaşmaya kaynaklık etmediği eleştirisi yapar.³⁵

3. Pragmatizm Yaklaşımı Eşliğinde Pascal Kuramının Testi

Pascal “*insanın faydasına olan seçenek*” sunumuyla, inanmanın çok da farkına varılmayan metodolojik bir yönüne dikkatlerimizi çekmiştir.³⁶ Çağımıza daha yakın bir düşünür olan William James'in Pragmatizm kuramı ile öne çıkardığı tez, *fayda* ilkesini insani edimlerin ardında aramaya odaklanır.³⁷ Felsefi anlamda faydacılık kavramı Türkçe konuşan dünyada Utilitarianizm'in karşılığı olarak bilinir. Ahlâki eylemi iyi yapan nedir sorusuna bu ekolde; maksimal fayda, minimal zarar veren eylem olduğu cevabı verilmiştir. Buna göre: “*Daha çok kişiye en fazla fayda veren fiil benzerlerine göre daha iyidir*”³⁸ gibi bir değerlendirme yapılarak ahlak alanı ile sınırlı bir değerlendirme yaparlar.

William James, pragmatizm teriminin, *eylem* anlamına gelen Yunanca “*pragma*” kelimesinden devşirildiğini, bu terimden de “*pratik*” terimlerinin türediğini ifade eder.³⁹ O, *davranışın, her makul felsefenin gayesi ve hedefi* olduğunu iddia eder. William James'in pragmatizmi; çalışmamızın dokusuna daha uygun *-doğruyu, yarar kavramına yaklaştırmayı* sebebiyle- bir algıyı temsil eder.⁴⁰ Felsefi bir yaklaşım olarak, *düşünce ve inançların doğruluğunu, onların pratik sonuçlarına göre değerlendiren* bir teoridir. James, bir düşüncenin veya inancın değerini, günlük yaşamda işe yarayıp yaramadığına göre belirler. Bu yaklaşımda, *teorik doğruluktan ziyade, pratik faydaya odaklanılır. Bir düşünce veya inanç, eğer bireyin yaşamında olumlu sonuçlar doğuruyorsa, o zaman doğrudur*. Buna göre; doğruluğun “mutlak bir kavram olmak yerine, değişen koşullara ve deneyimlere bağlı olarak esnek bir yapı” olduğu söylenebilir. Doğruluğu faydalılık ile eşitleyen James, önemli bir paradigma değişimine kapı aralamıştır.⁴¹ William James'e göre Pragmatik yöntem öncelikle başka türlü sonu gelmeyecek olan metafizik tartışmaları hâl yoluna koymanın bir yoludur.

Dünya bir midir, çok mudur? Mukadder (zorunlu) midir, iradi ve hür müdür? Maddî midir, mânevî midir? Bunların her biri dünya için doğru veya yanlış olabilecek mefhumlardır ve bu konuda yapılan tartışmaların sonu gelmez. Bu tür örneklerde pragmatik yöntem, her mefhumun izini kendi pratik sonuçlarına kadar sürerek yorumlamaya çalışmaktır. Şu ya da bu mefhumun doğru olması bir insan açısından pratikte neyi değiştirir? Eğer fark bulunamazsa, o zaman alternatifler

³⁵ Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 93-98.

³⁶ Pascal, *Düşünceler*, 109-114.

³⁷ William James, *Pragmatizm*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019).

³⁸ Türer & Aydın, “Utilitarianism ve Pragmatism: Farklar, Ortak Noktalar”, 121-149.

³⁹ James, *Pragmatizm*, 25, 26.

⁴⁰ William James, bir menfaat felsefesinden ziyade *umut ve vaat* düşüncesini benimsediğini söylemek daha doğrudur. Belki de bu felsefenin adı *beklencilik, pratikçilik* veya *umutçuluk* olarak isimlendirilmiş olsa, negatif anlamlarından arınmış biçimde daha sempatik olabilirdi. Bk. Ömer Faruk Erdem, “William James'te İnancın Rasyonelliği”, *Beytulhikme* 11/3 (2021), 1355-1376.

⁴¹ James, *Pragmatizm*, 23- 44.

*aynı anlama gelir ve tüm tartışma yersizdir. Oysa ciddi bir tartışmadan bahsedebilmek için taraflardan birinin ya da diğerinin doğru olmasının bir fark yarattığını gösterebiliyor olmamız gerekir.*⁴²

“Sonu gelmez tartışmaları sona erdirmek” ve “bizim açımızdan daha işlevsel olan şıkkı tercih etmek” gibi iki hayati kazanç imkânı veren bu yöntem, teolojik olarak can kurtarıcı bir mahiyet arz eder.⁴³

James, “*The will to believe*” adlı makalesi ile insanların inançlarını rasyonel bir şekilde savunmalarını ve belirli durumlarda da kanıtı ihtiyaç olmaksızın bir şeye inanmayı haklı görmelerini tartışır. Eğer bir opsiyon mantıklı ve uygulanabilir ise, kişinin rasyonel olmaktan taviz vermeden bunu seçebileceğini öne sürer. Özellikle yaşamın pratik alanlarında inançların kanıtı dayalı olmayabileceği düşüncesini de araştırmasında ele alır. Bu tür durumlarda, inanmak ya da inanmamak arasında verilen kararın, kişinin hayatta nasıl yaşayacağı üzerinde derin bir etkisi olduğunu savunur.⁴⁴ Ona göre bir inancın değeri, *onun pratik sonuçlarından ürettiği değerdedir*. James, kanıtsız inancı haklı çıkarmaya çalıştığı gerekçesiyle eleştirilmiştir.⁴⁵

İmanın, yarar ilkesine yaslanarak savunulmasına olanak tanıyan pragmatizm, günümüzde daha dikkat çekici bir önemi haizdir. William James, özel olarak Pragmatizm ilkesini dinî alana uygulayarak şöhret kazanmış bir düşünürdür. Bu yüzden onun konuya ilişkin pratiği, çalışmamız açısından birikim olarak önemli bir artı değerdir.

3.1. Gerçekte Olmayan Bir Tanrı’ya İnanılması ya da Var Olduğu Halde Tanrı’ya İnanılmaması Durumu

“Eğer Tanrı varsa” deyip, bu kabulün gereğini yerine getirirsek; dinin iddiası odur ki sonsuz bir yaşamı ve saadeti yakalamış olacağız. Buna karşın, bu şekilde inandığımız ve küçücük yaşam pratiklerini icra etmemizden dolayı, eğer Tanrı yoksa kaybedeceğimiz ekstra bir şey olmayacaktır. Bu küçük nüansların yaşam pratiğimiz içindeki konumu, “*kaybetsek bile üzülmeyeceğimiz*” bir sermayeye karşılık geliyorken, cennet va’d eden getirisi, yapılan yatırıma nispetle çok yüksek bir kâra karşılık gelir. Cüz’î yatırımımız karşılığında hiç bir şey kazanamamak bile, miktarın azlığı sebebiyle üzülmeyeceğimizi biliyoruz. Oysa kazanma durumu, bu küçük yatırımı yapan kişi için muazzam bir fark oluşturacaktır. Bu durumda kişi, sermayesinin milyonlarca katı bir kâr elde etmiş olacaktır. Böyle küçük bir yatırım yapmayan, bu fırsatı değerlendirmeyen kişi ise hakikatte muazzam bir zarar ile karşı karşıya kalmış olacaktır. İnanmamak suretiyle üstlenilen riskin büyüklüğü, yatırımın küçüklüğü ile kıyaslandığında, rasyonel olmayan büyük bir riski omuzlamış olur.

⁴² James, *Pragmatizm*, 24 .

⁴³ James, *Pragmatizm*, 41, 42.

⁴⁴ William James, “The Will to Believe”, *Philosophy of Religion* (Londra-New York: Routledge, 2014), 169-180.

⁴⁵ Clifford bu çalışmasında; “Yeterli kanıt olmadan bir şeye inanmak her zaman, her yerde ve herkes için ahlaki olarak yanlıştır” fikrini savunur. Ona göre, bir düşünce ve inancı değerli kılan faydası değil kanıtıdır. Zira inançlarımızın bireysel sonuçları olduğu gibi, toplumsal sonuçları da vardır. Bu yüzden kanıtsız inanışlar büyük bir sorumluluk taşır. Bk. William K Clifford, “The Ethics of Belief”, *Philosophy of Religion*, ed. Stuart C. Brown (Londra-New York: Routledge, 2014), 163-168; William K Clifford, “The Ethics of Belief”, *Arguing About Knowledge* (Routledge, 2020), 301-305.

Eğer Tanrı var ve kişi onu keşfetmemiş, ondan gafil kalmışsa, varlığına bağlı diğer keşiflerden de mahrum kalmış olacaktır. Böylece itaat ve isyan aralığında insanın muhatap olduğu dindarlıktan da haberdar olmayacaktır. Sonuçta “ahiret” denilen ölüm sonrası bir hayatı netice verecek yatırım imkânını kaçırmış olacaktır.⁴⁶ Dolayısıyla buradan elde etmesi umulan bir kazanç da olmayacaktır. Böylece teorik olarak, küçük bir sermaye boşa gitmiş, heba olmuş olacaktır.

Bu teoride göze çarpmayan, ekrana yansımayan şey, Tanrı’nın eşit iki seçenektan birini körü körüne seçmeyi va’d etmediği, inanmak yönündeki tercihin güçlü bir arka plana sahip olduğudur. Bu yönüyle Tanrı’nın varlığı, bir temenni olmaktan daha fazlasını ifade eder. Evrendeki düzenin bir özneyi gerektirmesi ilke olarak, inanmayı teşvik eden bu tablo ile ilişkilidir.⁴⁷ Zira bu düzenin bir özne tarafından kurulması ihtimali, rastgele şartların oluşturduğu bir düzen olduğu fikrinden daha makul, daha savunulabilir görünüyor. Çünkü düzen fikri gaye ve planı gerektirir.⁴⁸ Bu durumda evren %100 bir öznenin eylemidir deme imkânımız olmasa bile %90’dan çok daha yukarılarda ötekine neredeyse hiç ihtimal vermeyen güçlü bir seçenektir ve tesadüfe karşılık gelen diğer seçeneğe nispetle çok daha savunulabilirdir.

İnanmayı rasyonel kılan neden; eş zamanlı *düzenlilik* ve *ilişkili olan evren algısında*, Tanrı’yı hesaba katmadan evren denkleminin kurulma olasılığının zorluğunu dile getirmesidir.⁴⁹

3.2. İnanmanın Rasyonel Olduğu Akıl Yürütmesinden Ulaşılan Sentez

İnanmak ve *inanmamak* seçenekleri tüm müştemilatıyla karşılaştırılarak;

a) Tanrı’ya *inanma* insan açısından daha rasyonel ve

b) Fayda ilkesi açısından varsayıldığı üzere inanmak birey açısından daha güçlü bir beklentiye kaynaklık eder sonucuna ulaşılmaktadır.

Kaldı ki söz konusu bu tavır bireye ekstra bir risk yüklemeyiz. Zarar riski içermeyen ve kâr va’d eden her yatırım, rasyoneldir. Bu yüzden Pascal’ın olasılıklar kuramına dayandırdığı teorisinin argümanları, Tanrıyı inkâra göre daha kabul edilebilirdir. Zira rasyonel gerekçelerle takviye edilmiş bir kuramdır. Ayakları yere basan ve mantığa hesap verebilir olan bu varsayım, bireyin *iman etmesi gereği* yönündeki bir çağrıdır. Bu yönüyle de, *insanın sağduyusu ve faydasına olana yönelen doğasından* beslenir.⁵⁰

4. Hz. Ali ile Pascal’ın Tavrını Birlikte Değerlendiren Bir Yorum Denemesi

Tarihsel süreçte Hz. Ali’yi böyle bir akıl yürütmeye yönelten nedenin, kendisine sorulan sorunun motive ediciliği olduğu söylenebilir. Bu doğaçlama tavrın bir teorik arka plana dayandığını söylemek bu yüzden zordur. Teorisi yapılmamış bu tavrın, bir yöntem olarak süreklilik arz ettiğini söylemek de aynı nedenden dolayı güçtür. Dolayısıyla Müslüman gelenekte

⁴⁶ Tanrı’nın varlığına koşut, Ahiretin varlığı getirilmiş olmasına karşın, birinin ötekini gerektirmesi ispatı gerektirir. Düzenli evren algısı, bir gayeyi gerektirir şeklindeki gizli bir öncülle bu sonuç Pascal tarafından elde edilmiş olabilir. Fakat bu sadece bizim varsayımımız olur. Bu yönüyle argümana mesnet olan fayda ilkesi varlığı ispat edilmemiş bir ödüle dayandırılarak akıl yürütmeye ciddi bir risk bindirilmiştir.

⁴⁷ Ferit Uslu, “Düzen ve Gaye Delili Üzerine Bir Analiz”, *Dini Araştırmalar* 4/12 (2002), 31-48.

⁴⁸ Metin Pay, “Kozmolojik Delil”, *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016), 25-52.

⁴⁹ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012).

⁵⁰ Pascal, *Düşünceler*, 92.

ortaya çıkmış bu örneğin rastlantısal olduğu varsayılabilir. Soru, Hz. Ali'ye böyle bir perspektif çizmesini telkin etmiştir, denilebilir.

Pascal'ın bu yöndeki düşüncüsü ise metodiktir demek için elimizde güçlü nedenler var. Çünkü bu yaklaşıma temel oluşturabilecek olan *Olasılıklar Denkleminin* çözümü önemli oranda *Farmat* ve *Pascal*'a dayandırılır.⁵¹ Dolayısıyla onun söz konusu matematiksel kuramını teolojik çıkışına, zemin yapması makul bir yaklaşımdır. Matematik teorisi ile ilişkilendirildiği teolojik kurgusunun etkileşim içinde olması, yaklaşım açısından metodiktir denilebilmesini olası kılar.

Bilimsel teorilerin, onların farkında olmayan insanlar tarafından, tesadüfen olsa bile -bir yöntem olduğu farkına varılmaksızın gelişigüzel bir biçimde- zaman zaman kullanıldığını bu örnek üzerinden iddia etmek olasıdır. Buna karşın bilimsel yol, yöntemi sebebiyle sonuçları tesadüf olmaktan çıkarıp, beklenen sonucu garanti eder. Pascal'ın tutumu bu açıdan metodik bilimsel yolu temsil eder.

Sözü edilen iki tutumun; teolojik bağlam ve temada yakınlaştıkları, fakat metodik açıdan ayrıştıkları söylenebilir. Hz. Ali'nin tavrı, metodik arka planını gösterme imkanımız olmadığı için palyatif ve doğaçlama geliştirilmiş bir refleks olarak görülebilir. Bu yönüyle onun yaklaşımı bireysel bir çıkıştır. Fakat Pascal'ın söyleminin ardında Olasılıklar Teorisi vardır. Buna karşın Hz. Ali'nin konuya ilişkin değerlendirmesi, bağlamsal olarak Pascal'ın bu teolojik söyleminden öncedir.⁵² Bu nedenle Pascal, bakış açısını “bir yaşam felsefesinin metodik ürünü” olarak sunar. O, inanmanın rasyonelliğine ilişkin kanaatine Olasılık Teorisini dayanak yapar.⁵³ Bu durum Pascal açısından bir sürdürülebilirliği garanti ederken Hz. Ali'nin söyleminin beslendiği teorik bir arka planın olduğu söylenemez. Bu yüzden de tarihsel süreçte onun sunumu zamanı açısından marjinal bir örnek olarak kalmış, takip edilememiş, bir yöntem olarak görünürlük kazanamamıştır. Bu farklılıklar bile sözü edilen iki yaklaşımın teolojik olarak aynı düzlemde ve birbirine paralel olduğu gerçeğine zarar vermez.

⁵¹ Olasılık Kuramının doğuşu bir kumarbazın ihtirasıyla başlar. Chevalier de Méré adlı soylu bir Fransız, kumar oynayarak servetini büyütmeye ihtirasına kapılmıştır. Oynadığı oyunun kuralı şudur: Bir zarı dört atışta en az bir kez 6 getiren kazanır. Ama Chevalier oyunun kuralını değiştirerek daha çok kazanmak istemektedir. Yeni kural şudur: Çift zarı 24 atışta bir tane düşüş (toplam 6+6=12) getiren kazanacaktır. Ama kısa sürede, bu kuralın daha az kazandırdığını gördü. Bunun nedenini arkadaşı Blaise Pascal'a sordu. Pascal, o dönemin iyi matematikçilerinden biriydi. O ana kadar, matematik dünyası şans oyunlarının matematikle bir ilişkisi olduğunu bilmiyordu. Pascal, kendisine sorulan sorunun yanıtını, bir matematikçi gözüyle araştırdı. Sonunda basit ama kesin çözümü ortaya koydu. Eski kuralda Chevalier 'in kazanma şansı %51.8 iken yeni kuralda %49.1 idi. Chevalier 'in kaybetme nedeni buydu. Pascal, bu basit problemi çözmekle yetinmedi. Sorunun gerisinde daha büyük bir matematik kuramının yattığını anlamıştı. Çağdaşı Pierre de Fermat ile mektuplaşarak fikir alışverişinde bulunmaya başladı. Sonunda, matematiğin önemli bir dalı olan Olasılık Kuramını yarattılar. Bu gün, olasılık kuramı, şans oyunlarına uygulanma özelliğini çoktan aşmış bilim, endüstri, ekonomi, spor, yönetim gibi çağdaş insanın yaşamını etkileyen her alana girmiştir. Örneğin bankacılık, sigortacılık, endüstride kalite kontrolü, genetik, gazların kinetik teorisi, istatistiksel mekanik, kuantum mekaniği gibi pek çok alan olasılık kuramı olmadan ayakta duramaz. Bk. Timur Karaçay, “Olasılığın Matematiksel Temelleri”, *Olasılık* (Mantık-Matematik Felsefe IV. Ulusal Sempozyum, İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2006), 1-22.

⁵² Pascal, *Düşünceler*, 23-44.

⁵³ Pascal, *Düşünceler*, 23-26.

Gary Hayden bizleri, Pascal'ın sağduyunun sesi olarak, “*inanmak için gerekçe bulamamış birini, Tanrıya iman etmeye çağırdığında*”, haberdar eder.⁵⁴ Sözü edilen bu çağrı Pascal'ın rasyonel tavrıdır. Çünkü onun varsayımına göre iman etmek; insan açısından “*daha akılcı ve riskten daha uzaktır*.” Sözü edilen bu ham zemin, Pascal'a göre imanın pragmatik zeminidir. O, burada insanın -faydasını önceleyen bir anlayışla- sağduyusuna ve fitratına seslenmiştir. Öte yandan Pascal, geleneksel teistik delillendirme mantığından da uzaklaşarak⁵⁵, sözü edilen sonuca yeni bir perspektifle ulaşır. Onun bu önerisinde; uzun araştırmalar sonucunda edinilen tecrübe ve birikime ihtiyaç yoktur. Buna; *inanmak için gerekçe bulma* denilebilir. Geleneksel delillendirmede, ispatlanmaya çalışılan varlığa odaklanılmasına ek olarak onun mevcut olduğunun tespiti esastır.⁵⁶ Çığır açan bu yaklaşımda ispatlanan varlığa değil, delil arayışında olan bireyin faydasına bir sunumun yapılması dikkat çekicidir ve aksi kabulün insana ciddi riskler yüklediği varsayımı öne çıkarılır.⁵⁷

5. Argümanın Kullanışlılığı ve Alana Getirmesi Beklenen Yenilikler

Öncelikle Pascal'ın kullandığı argüman saf bir teolojik delil olmayıp, matematiksel Olasılıklar Teorisinin teolojiye uyarlanması denemesidir. Bu yüzden teorisinin teolojik kullanışlılığı adaptasyon sorunları sebebiyle de önem arz eder. İkinci olarak Pascal'ın mensubu olduğu Hristiyan gelenek açısından gayet kullanışlı olan bu argüman; bir başka dindarlık algısınca kullanışsız olabilir. Ters durum potansiyel olarak, bir risk oluşturur.⁵⁸ Üçüncü olarak hem Hz. Ali'nin hem de Pascal'ın kurgusu, bir Tanrı fikrini muhatapta fayda ilkesi ekseninde makul hale getirir. Farklı dindarlık algılarında aynı ilkenin benzer sonuca kaynaklık etmesi teolojik olarak önemli bir değerdir.

Tanrı kabulü, dindarlığın anahtar kavramıdır ve bu yüzden önemlidir. Fakat Tanrı ve kutsalın onayı, her koşulda bir bütün olarak dindarlığı garanti etmez. Pascal'ın algısında ise Tanrı kabulü dindar bir yaşama kaynaklık eder görünür. O, kendi dindarlığına kaynaklık eden Tanrıyı, Felsefenin Tanrı'sından ayırarak bunu gösterir. Ona göre Felsefenin Tanrısı bir farkındalık oluşturur fakat itaat ve takdisi gerektirmez. Buna karşın dinin Tanrı'sının, kişide beklendik edimlerin kaynağı olduğunu düşünür. Kendisini bu ikinciye nispet eder görünür. Bu bağlamda Pascal:

Bir insanı sayılar arasındaki oranın gayr-ı maddi, ebedi hakikatler olduğuna ve bunların Tanrı denilen bir ilk hakikate bağlı olduğunu, onda kaim olduklarına ikna oldu diye kurtuluşa dönük çok mesafe katetmiş biri olarak göremem. Şu halde, Hristiyanların Tanrı'sı sadece matematik hakikatlerin ve doğal düzenin yaratıcısı değildir. Paganlar da, Epikürosçular da Tanrı'ya bunu teslim ediyorlar.

⁵⁴ Gary Hayden, *You Kant Make It Up. Strange Ideas from History's Great Philosophers* (Oxford: Oneworld Publications, 2011), 106.

⁵⁵ Celal Büyük, “Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (2013): 93-120.

⁵⁶ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 55-140.

⁵⁷ Hayden, *You Kant Make It Up. Strange Ideas from History's Great Philosophers*, 106-109.

⁵⁸ Pascal, *Düşünceler*, 23-44, 92-96.

Hristiyanların Tanrı'sı, insanların hayatları ve mülkleri üzerinde, ona tapanları bir süre mutlu yaşatacak şekilde, takdirde bulunan bir Tanrı'dan ibaret de değil. Yahudiler de bunu teslim ediyorlar. Fakat İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrı'sı, yani Hristiyanların Tanrı'sı bir sevgi ve teselli tanrısıdır, sahibi olduğu insanların ruhunu ve kalbini dolduran bir Tanrıdır.⁵⁹

Ona göre din, kutsalın yap yönündeki bildirimlerini yapmak ya da yasak olarak bildirdiklerinden uzak kalmakla şekillendirilmiş bir yaşamı telkin eder. Dindarlık da sözü edilen bu bildirimleri yaşamın merkezine taşımaktır.⁶⁰ Zira Deizm örneğinde gördüğümüz şey, her Tanrı onamasının, bir dindarlığa kaynaklık etmediğidir. *Tanrı kabulü açısından Teizm'e benzeyen Deizm, yaşam pratiği itibarıyla ise Ateistler ile benzeşen bir yaşamı önerir.* Kavram etüdü ve içerik inşası bu açıdan önemlidir. Faydacılık ekseninde kurgulan her inanmanın rasyonel olsa bile her durumda bir dindarlığa kaynaklık edeceği, bu yüzden şüphelidir.⁶¹

İslam'ın kendisine “iman” dediği şey nedir? Pascal'ın argümanının bizi davet ettiği şey, İslam'ın iman dediği şey midir? Onamak yalnız başına bir şuura kaynaklık eder mi? Bu argüman nasıl bir iman anlayışı önermekte ve üretmektedir? İkisi birbiri ile uygunluk arz eder mi? Şayet bu suallerin cevabı evet ise; alışkanlıklarımıza uymasa ve farklı bir perspektif sunsa bile, bu argümanın kullanılmasında bir beis görülemez. “*Ya Allah varsa?*” sorusunu da içine alan “*ya ahiret varsa*” argümanı, anlatıya göre muhatabını imana sevk edip, ikna ve ilzam eder. İnsanın akıllı bir varlık olduğunu ve onun temelde rasyonel tercihlerde bulunduğu ilkesini haklı çıkaran bir sonucu, kuram buradan inşa eder. Zira teorik olarak prensipte insanın rasyonel olduğu düşünülse bile aslında; insan günlük yaşamında varsayıldığından daha az rasyonel tercihte bulunur. O, kabullerin aksine çoğu zaman romantik tercihlerde bulunan bir varlıktır. Fakat bu argüman, insan “*tehlike durumunda*” makul ve faydalı olana güçlü bir biçimde sarılır anlamı taşır.⁶² Haklılığına da buradan gerekçeler bulur.

“*Ya varsa-ya yoksa*” olasılık hesabına dayanan bu “*iman*”, onamanın bireyin kendisi için daha faydalı olduğu varsayımına dayanır. Yaklaşım bir kararlılığı garanti etse bile, kendi başına ekstra bir şuura da kaynaklık eder. Burada; *Tanrının olması benim faydamadır* algısıyla; *bana makul geldiği ve aksi durum, insanın faydasıyla çeliştiği için* kişinin inkâr etmekten uzaklaşarak, inanmayı tercih etmesini sonuç verir. Bu durumda teori ancak kişiyi *agnostisizmden* kurtarabilecek kadar güçlü bir taşıyıcıdır. Bu kabul, din tarafından teklif denilen ekstra yükü omuzlama gücü verecek bir potansiyeli kişiye vermez. Ekstra bir dindarlık için peygamberin ve vahyin varlığını gerekli kılan emir ve yasakları, muhatabın edinmesi icap edecektir.⁶³

⁵⁹ Pascal, *Düşünceler*, 255.

⁶⁰ Pascal, *Düşünceler*, 255, 256.

⁶¹ Mustafa Emre Dorman, “Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi”, *Misbah Dergisi* 18 (2022): 33-58.

⁶² Zeynep B. Uğur & Afife Arık, “İnsan Rasyonel Bir Varlık mıdır?”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 3 (2017): 15-39.

⁶³ Bayram Çınar, “Mu'tezile'de Peygamberin Masumiyeti Teorisi”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022): 137-167; Vezir Harman, *Hz. Peygamberin Dindeki Yeri* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018); Bayram Çınar, “İslâm Kelamı Açısından 'Nübüvvet' Kurumuna İlişkin Çağdaş Bir Yaklaşım”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 10 (2021): 143-176.

Zira “*Ya varsa*” argümanı, en soyut hali ile: Peki *varsa; inkâr halinde ne kazanırsın?... İman halinde ne kaybedersin* (?) tartışmasını yapmaya imkân verir. Dinin iddia ettiği şey *yoksa* ve varmış gibi inanmış olarak ne kaybedersin? *Varsa*, inanmayarak ne kaybedersin denkleminin çözüm kümesini oluşturmaya imkân verir.

Problemin sunumu açısından taraflar arasında nüanslar olsa da, akıl yürütmenin doğurtmak istediği sonuç aynıdır. Dolayısıyla kurgudaki amaç da aynı sonucu elde etmeye dönüktür denilebilir. Pascal’ın kuramına göre kararımızı ortaya çıkaran akıl yürütme bizi:

- Tanrı’nın var olması olasıdır.
- Tanrı’nın var olmaması da olasıdır.
- *O halde* inanmalı mı yoksa inanmamalı mıyım?
- İnanmak bana ne kazandırır ve ne kaybettirir?
- İnkâr etmek bana ne kazandırır ve ne kaybettirir?
- *O halde* inanmalıyım, çünkü içinde bulunulan koşullarda inan(ma)mak güçlü riskleri göğüslemeyi gerektirirken, buna karşın inanmak hiçbir risk taşımamasına karşın, çok ciddi bir kazanma olasılığını içinde barındırır.
- Bu durumda inanmak benim faydamadır. Dolayısıyla inanmak benim için daha rasyoneldir

sonucuna ulaştırır.

Mantıkî düzlemde, kişi ‘biri öteki kadar doğru ve onun kadar yanlış’ olası iki durum ile karşı karşıyadır ve gerekçelerden birini ötekinden daha haklı kılacak bir neden bulmak zorundadır. Aksi takdirde nihâî bir karara ulaşma olasılığı yoktur. Bu durumda kişi iki tavır takınabilir:

İlki; muhtemel iddialardan ‘*hangisi doğrudur?*’ sorgulamasıdır. Şayet bu yolu takip ederseniz; Allah’ın varlığının klasik delilleri bu araştırmada size rehberlik eder.⁶⁴

Muhtemel olan ikinci sorgulama ise; ‘*hangisi daha faydalıdır?*’ şeklindedir. Bu konuda, size eşlik edecek yegâne şey, insanın kendi doğasına ilişkin farkındalıktır. Bu yaklaşım, teolojik düzlemde sık rastladığımız bir sorgulama değildir. Çünkü teistik perspektifte yoğun biçimde rastlanan algı; teosantrik bir algı iken, burada karşı karşıya olunan antroposentrik algı ile sunulan insan merkezci bir değerlendirmedir. İnanmak ve inanmamak açısından bu durumda olgunun işaret ettiği gerekçelere bakmak ve inanmayı telkin eden nedenler ile onu inkâr etmeyi gerektiren sebepler, karar üzerinde belirleyici olacaktır. Çünkü mantıkî düzlemde *gerekçesiz ve nedensiz bir tercih makul değildir*. Denklem, tercih için; gerek-yeter şartı garanti etmediği için, karşı karşıya olunan durum *tekefî’l- edille* dir.⁶⁵ Lehte ve aleyhte bir tercihte bulunmaya olanak tanımayan bu hal Kelam literatüründe, bir karasızlık halini temsil eder. Bilinmezlik ifade eden agnostik durumundan kurtulmak için taraflardan biri lehine neden ve gerekçe bulmak gerekecektir. Bu durumda zihnin yönelimi, neden inanmalıyım? Ya da neden inanmamalıyım (?) dır. Hangi argüman bana ne va’d ediyor (?) arayışı, birey açısından bu noktada doğru bir çıkış noktası olabilir.

Evrendeki düzeni tanrıya dayandıran, dolayısıyla yaratma teorisi temelli bir yaklaşım, evrenin bir özne tarafından tasarlanmış olmasını daha mâkul bulur. Çünkü evrende düzenli, takip

⁶⁴ Büyük, “Tanrı İncancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı”, 93-120.

⁶⁵ Bayram Çınar, “Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Mâturîdî Eksenli Bir Bilgi Tartışması”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/5 (2020), 115-161.

edilebilir bir işleyiş vardır. Bu ise söz konusu düzenin bir öznenin eylemi olması ihtimalini daha güçlü kılar. Zira varlığın ortaya çıkmasını rastgele tesadüfe bıraksak bile, bu düzenin sürdürülmesini tesadüf ile açıklamaya imkân yoktur. Çünkü rastgelelik ve tesadüfte bir şuur yokken, düzende bu şuur gözlemlenir. Bu yüzden düzenli bir evrende özne ihtimali, her durumda daha makul görünür.⁶⁶

Sorgulamanın bir başka evresinde evrendeki düzen fikrini insanın muhatap alınarak sorumlu tutulması ile ilişkilendirmek gerekecektir. ‘Tanrı neden insanı muhatap alıp onlardan talepte bulunsun?’ sorusu insanı evrendeki düzen ve söz konusu düzenin bir gayesi olması gerektiği fikri ile karşı karşıya bırakır. Sonraki basamakta ise ilk yaratmadan hareketle din bireyi; Tanrı’nın ikinci kez bu düzeni ikame etmesinin imkânı ile karşı karşıya bırakır.

Zihnimiz sonsuza doğru determinist bir nedensellik zinciri kurarak, geriye ya da ileriye doğru yordayabilse bile, evrene ilişkin bilgi ve deneyimlerimiz bir başlangıca, insanı razı eder.⁶⁷ Çünkü varlığın arazlara ilişkin potansiyeli sonsuza gitmeye imkân vermez. Kaldı ki din insana ve evrene yaratma temelli bir çözüm önerisinde de bulunmuştur.

Tüm bunlardan sonra, sonradan var olmuş düzenli bir evrende rastgelelik, bir seçenek olmaktan çıkınca, varlığın bir tesadüf içine doğduğu ve bir mevcut düzeni sürdürdüğü, söz edilmeye değer bir ihtimal olmaktan çıkar. Zira bu düzenin bir özne olmaksızın izahı neredeyse imkânsız diyebileceğimiz çok küçük bir ihtimal halini alır. Evreni ve oradaki mevcudiyetimizi bu imkân dışı olasılığa dayandırmak, bir özneye dayandırmaya nispetle anlamsız bir fantezidir.

Öte yandan varlığın kendi kendisini yaratması aynı anda hem var hem yok olmayı gerektirdiği seçeneği, var olan açısından çelişik olduğu için mümkün değildir. Geriye kalan makul olasılık, yaratılmanın bir özne tarafından, yapıldığının onaylanmasıdır.

Buna göre sözü edilen bu özne, varlıktan önce bulunmalı ve sözü edilen varlığın ilişkili olduğu bütün koşulları da istediği şekilde provoke edip etkileme becerisine sahip olmalıdır. Bu ilk yaratmadan sonra; mademki, özne bir kez yaratmıştır, ikinci, üçüncü vb. kez de yaratabilecektir şeklinde bir imkânı da insana ilham eder.

Tanrı’nın bu yaratmada bir gayesi olduğuna dair insanın kanaati, seçenek olarak ortaya çıktığında, ibadet, itaat ve isyan kavramları da ortaya çıkar. O halde kurallara itaatin ve otoriteye başkaldırı anlamı taşıyan isyanın da bir karşılığı ve sonuçları olmalıdır, değerlendirmesi de kendiliğinden oluşur. Ahiret inancı denilen öğreti bir başka hayatta insanların Tanrıya isyanlarının cezası ve itaatinin mükâfatının verilecek olduğu yönünde bir kanaate kaynaklık ederek, teoriyi zihinsel olarak takviye eder. Varsayımına göre bir kimse Tanrı’nın varlığına inanıyorsa ve bunun gereğini yaşamına aktarıyorsa, hayatında kayda değer her hangi bir dezavantajı olmamasına karşın, bundan sonsuz derecede kazançlı çıkacaktır. Çünkü Tanrı, kendisine iman edip, peygamberlere bildirerek gönderdiği sisteme itaat eden kullarını, cennette ağırlayacağını, buna karşın kendisini kabul etmeyip, kurallarına itaat etmeyen kullarını ise cezalandıracağını va’d ediyor.⁶⁸

⁶⁶ Uslu, “Düzen ve Gaye Delili Üzerine Bir Analiz”, 31-48.

⁶⁷ Caner Taslaman, “Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi”, erişim: 08.03.2025, https://www.canertaslaman.com/wpcontent/uploads/2011/10/caner_taslaman_makale_kuantum.pdf.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/ 132, 152; Nisâ 4/ 13, 14,115; Nûr 24/ 56.

Gelinen noktada söz etmeye değmez, küçük bir yatırımla ve hiçbir kayıp ihtimali olmaksızın çok iyi bir seçenek elde etmek, bu yatırımı yapmayarak cehennem gibi bir riski göğüslemekten daha makul görülmüştür. Çünkü Pascal'a göre insan için kazançlı çıkacağı bir seçeneğe "evet" demek, her durumda daha mantıklı ve daha rasyoneldir.

Pascal'ın bu argümanının zayıf yanı, heretik inançlara karşı savunmasız olmasıydı. Çünkü o, bir tek teistik iddia olduğu ve "inanmak" kavramının her durumda aynı işleme sahip olduğunu varsayar. Oysa durum böyle değildir. Mehmet Bayraktar, Carra de Vaux dan nakille: Pascal'ın Oyun tasarımı korkudan oluşan bir dini öne çıkardığını söyleyerek, "*böyle bir inancın, gerçek bir dine kaynaklık etmeyeceği gibi, gerçek bir iman da temin edemeyecektir*" yargısında bulunur.⁶⁹ Zira Pascal'ın argümanı; bir insanın hiçbir seçeneği yoksa ya da kişi bir seçeneği olduğunu bilemiyorsa veya bundan emin olamıyorsa; Tanrı'yı kabul etmek ve onun istediği gibi bir hayat sürmek insan için en akılcıca seçimdir. Denilebilir ki onun verdiği mesaj; "*inanmak isteyen için yeterince ıstık, görmek istemeyenler için ise yeterince karanlık vardır*" anlamı taşır.

Çünkü her insan Tanrı'ya ilişkin delilleri bilemeyebilir. Böyle bir araştırma için vakti ve imkânı da bulunmayabilir.⁷⁰ Lakin faydacılık ilkesi ve rasyonellik ilkesi gereği, yine de teistik bir argümana tutunmuş olabilir. Akılcıca olan, aklın gösterdiği istikamete kişinin girmesidir. Konuya dair nihai akıl yürütme: "Evet, ölümden sonra dirilmek, hesaba çekilmek, cennete veya cehenneme girmek, ya senin dediğin gibi yoktur; ya da bizim dediğimiz vardır. Önce senin tezini test edelim ve geçici bir süreyle senin dediğinin doğru olduğunu düşünelim. Ölümden sonra ahiret hayatı yoksa sana olmadığı gibi bana da yok. Dolayısıyla seninle biz aynı durumdayız. Bu durumda seninle aynı durumdayız zira sana yoksa bize de yok. Bu arada; inancımız sebebiyle bizim Allah için kıldığımız namazların, yaptığımız diğer ibadetlerin, hayır ve iyiliklerin, edindiğimiz güzel ahlakın, verdiğimiz zekât ve sadakaların teistler olarak bize bir zararı olmaz. Çünkü bunlar yaşamda bize sözünü etmeye değer ekstra bir zorluk getirmez. Fakat ya ahiret varsa ve hesaba çekileceksek, yani durum bizim dediğimiz gibiyse, o durumda senin hâlin nice olur? Diye sorar. Cevabın dehşeti bireyi rasyonel bir çizgide tavır almaya yönelterek sarsar.

Sonuç

Tanrı inancının birçok muhtemel kaynağı bulunabilir. Bunlar *duygusal*, hissî deliller olabileceği gibi, *duygusal* ya da *aklı* deliller de Tanrı inancına kaynaklık edebilir. Bunlardan bazıları *irrasyonel* diğer bazıları ise *rasyonel*dir. Bir inancı rasyonel kılan şey; aklın ilkelerince test edilmiş ve hesabı verilmiş, olmasıdır. Uzun bir geçmişe sahip teolojik geleneğe göre, Allah'ın varlığının delillerinin, ispat edilmiş kanıt niteliği arz etmesi icap eder. Tarihin farklı evrelerinde bu deliller, çağın bilgi birikim ve anlayışına göre değişiklik göstermiştir. Günümüzde Tanrı'nın varlığını ispatlama iddiasındaki mevcut kanıtlar, çağımızın bilgi birikimi ve düşünme biçimiyle bağlantılı olarak tündengelimci olmaktan ziyade tümevarımcı bir yöntem üzerine inşa edilmiştir. Fakat inanan ile reddeden arasındaki epistemolojik düzlemde, "*Tanrı vardır*" önermesini kanıtların varlığı doğrular. Aksi durum önermenin reddini gerektirir. İddia lehine kanıtların bulunmaması, söylemin değerine zarar verir. Delilin çürütülmesi, hakkında delil getirilenin butlanını gerektirir

⁶⁹ Bayraktar, *Pascal Oyunu* - Hz. Ali, Gazzali ve Pascal'a Göre Ahirete Zar Atmak, 78.

⁷⁰ Şahin Efil, "Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek", *Hikmet Yurdu* 3/6 (2010): 135-157.

anlamına gelen *in'ikas-ı edille* teolojik olarak doğrulanmasa bile, iddianın savunulabilirliği, delilin sağladığı imkânlar kadardır denilebilir. Delili olmayan iddia ise savunulamaz.

Çalışmamıza yansıyan bakış açısında ise sürecin klasik teolojik ispat yöntemlerinin aksine, böyle yürümediği görülür. Çünkü bu bir Tanrı ispatı değil, inanmaya ilişkin bir motivasyonu temsil eder. İnsanın makul ve rasyonel bir varlık olduğu varsayımının inanç alanında nasıl işlevsel bir argümana dönüştüğünü gösteren bu argüman imanın akıl dışı olmadığını aksine aklın gereği olduğunu ortaya koyar. İmanın faydacılık ilkesi ile kurduğu pozitif korelasyonun, kişiyi agnostik zeminden çekip alan bir görev yaptığı da bu yönüyle çalışmamızın bir sonucu olarak ortaya çıkmış görünüyor.

Öte yandan sözü edilen bu kabulün kişiyi doğru dine ulaştırmak için yeterli olduğu ise söylenemez. Bu yaklaşım “*doğru inanç*” ya da “*batıl inanç*” ayrımı yapmaksızın, “*inanmak*” olgusunun red ve inkâra nispetle insanın daha faydasınadır ve daha makuldür dememizi olası kılar.

İslâm'ın erken döneminde izlerine rastlanan bu yaklaşım, 17. Yüzyılda, teorisi olan metodik bir teistik yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Pascal'ın Olasılıklar kuramına dayandırarak kurduğu söylemde: İnanmak lehine olan bu eğilim, “neden inanıyorum” sorusunun hesaba katılmamış bir yönüne vurgu yapar. Pascal'ın ortaya koyduğu bakış açısına göre birey: “İnanıyorum çünkü inanmak inkâra göre daha makul ve rasyoneldir. İnanmak risk almayı gerektirmez, insana ödettiği bir bedel ve insanın inanmak sebebiyle uğradığı herhangi bir kayıp da yoktur” şeklinde bir çıkarsama yapar.

Bu yaklaşım, bireyin kendi iç dünyasında izini sürebileceği gibi, inanmak yönünde bariyer inşa eden bir şuura da kaynaklık edebilir görünüyor. “Niçin inanıyorum(?)” sorusuna: “Çünkü inanmak benim faydamadır” cevabı vermeyi mümkün kılan “ya varsa” argümanı, ekstra bir gerekçeye ihtiyaç duymayan fitri bir kaynaktan beslenir. Sözü edilen bu kaynak, faydacılık ilkesidir. İnanmanın rasyonel olduğu tezi; Allah'ın dışımızdaki evrende (âfâk) delillerinden olmayıp, daha çok enfüsteki delillerindendir denilebilir. Dolayısıyla bu argümanın, herkesin kendi iç dünyasında bulabileceği ve beslenebileceği bir kaynak olduğu da söylenebilir.

Kaynakça

- Aktaş, Zeki. "John Stuart Mill'in Faydacılık Teorisinde 'Ahlaki Yaptırım' Problemi". *Liberal Düşünce Dergisi* 107 (2022): 1-18.
- Anderson Joseph & Collette, Daniel. "Wagering with and without Pascal". *Res Philosophica* 95/1 (2018): 95-110.
- Armour-Garb, Bradley. "Betting on God". *Religious Studies* 35 (1999): 19-38.
- Basmacı Abdullah & Erdem, Ömer Faruk. "Blaise Pascal'ın İmanın Rasyonelliğine Dair Düşünceleri Üzerine Bir Analiz". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019): 155-174.
- Bayraktar, Mehmet. *Pascal Oyunu - Hz. Ali, Gazzali ve Pascal'a Göre Ahirete Zar Atmak*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Boaheng, Paul. "Gambling on God: A Qualified Defense of Pascal's Wager". *Cultural and Religious Studies* 4/3 (2016): 185-193.
- Büyük, Celal. "Tanrı İnancının Rasyonelliği ve Kanıt İhtiyacı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/40 (2013): 93-120.
- Cargile, James. "Pascal's Wager". *Philosophy* 41/157 (1966): 250-257.
- Cevziye, Muhammed bin Ebi Bekr bin Eyyub bin Sa'd Şemseddin İbn Kayyim el-. *Medaric es-Salikin Beyne Menazil İyyake Na'budu ve İyyake Neste'in*. Üçüncü Baskı, Beyrut: Dar el-Kitab el-Arabi, 1996.
- Clifford, William K. "The Ethics of Belief". *Philosophy of Religion*, ed. Stuart C. Brown, Londra-New York: Routledge, 2014, 163-168.
- Clifford, William K. "The Ethics of Belief". *Arguing About Knowledge*, Routledge, 2020, 301-305.
- Çınar, Bayram. "Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Bilginin Serüveni: Mâturîdî Eksenli Bir Bilgi Tartışması". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/5 (2020): 115-161.
- Çınar, Bayram. "İslâm Kelamı Açısından 'Nübüvvet' Kurumuna İlişkin Çağdaş Bir Yaklaşım". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 10 (2021): 143-176.
- Çınar, Bayram. "Mu'tezile'de Peygamberin Masumiyeti Teorisi". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022): 137-167.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalın Mantıki Yapısı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Dorman, Mustafa Emre. "Tarihsel ve Teolojik Açidan Deizm ve Eleştirisi". *Misbah Dergisi* 18 (2022): 33-58.
- Duff, Anthony. "Pascal's Wager and Infinite Utilities". *Analysis* 46 (1986): 107-109.
- Efil, Şahin. "Pascal Epistemolojisinde Kalbi Akla Öncelemek". *Hikmet Yurdu* 3/6 (2010): 135-157.
- Efil, Şahin. "Pascal'dan Hareketle 'Sanki Felsefesi' Yapmak". *Journal of Islamic Research* 21/3 (2010): 184-193.
- Erdem, Ömer Faruk. "William James'te İnancın Rasyonelliği". *Beytulhikme* 11/3 (2021): 1355-1376.
- Flew, Anthony. *God and Philosophy*. Londra: Hutchinson, 1968.
- Hacking, Ian. "The Logic of Pascal's Wager". *American Philosophical Quarterly* 9/2 (1972): 186-192.
- Hanefi, Şihab el-Din Ahmed bin Muhammed bin Ömer el-Hafaji el-Mısri el-. *Haşiye el-Şihab ala Tefsir el-Baydawi, el-Musemma: İnaya el-Kadi ve Kifaya el-Radi ala Tefsir el-Baydawi*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Hanefi, Şihâbeddin Ahmed bin Muhammed bin Ömer el-Hafâci el-Mısri el-. *Hâşiyetu's-Şihâb ala Tefsiri'l-Beydâvi: İnâyetü'l-Kâdi ve Kifâyetü'r-Râzi ala Tefsiri'l-Beydâvi*, Beyrut: Dâr Sâdr, ts.
- Harman, Vezir. *Hz. Peygamberin Dindeki Yeri*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Hayden, Gary. *You Kant Make It Up Strange Ideas from History's Great Philosophers*, Oxford: Oneworld Publications, 2011.
- Hick, John. "Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanc". Çev. Ferit Uslu, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002): 305-324.
- James, William. *Pragmatizm*, Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

- James, William. "The Will to Believe". *Philosophy of Religion*, Londra-New York: Routledge, 2014, 169-180.
- Jordan, Jeff (ed.). *Gambling on God: Essays on Pascal's Wager*. Boston: Rowman & Littlefield, 1994.
- Kahraman, Hüseyin. "İman, Kurtuluş ve Ahlak Arasındaki İlişkiye Dair Bir Değerlendirme". *Sırat* 2/1 (2021): 56-87.
- Karaçay, Timur. "Olasılığın Matematiksel Temelleri". *Olasılık*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Kâsimî, Muhammed Cemaleddin bin Muhammed Said bin Kasım el-Hallak el-. *Mehasin el-Te'vil*. Ed. Muhammed Basil Uyun el-Sud, Beyrut: Dar el-Kutub el-İlmiyye, 1418.
- Kenny, Anthony. *Faith and Reason*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Mahmud bin Ebî'l-Hasan (Ali) bin el-Hüseyin en-Nisaburi el-Gaznevi, meşhur olarak (Beyan el-Hak), Ebu'l-Kasım. *Bahir el-Burhan fî Meani Müşkilat el-Kur'an*. Umm el-Kura Üniversitesi: Mekke-i Mükerreme, 1998.
- Pascal, Blaise. *Blaise Pascal, Düşünceler*. Çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. Çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Pay, Metin. "Kozmolojik Delil". *Dini Araştırmalar*, 19/48 (2016): 25-52.
- Peterson Michael & Hasker, William. *Akıl ve İnanç*. Çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Saifnazarov, İsmail. "Pragmatizm Tadbirkorluk Falsafesi", *Oriental Renaissance: Innovative, Educational, Natural and Social Sciences* 23 (2022): 924-929.
- Swinburne, Richard. *Faith and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Şa'ravî, Muhammed Mutevellili el-. *Tefsir el-Şa'ravî- el-Havatir*. Kahire: Matba'ah Akhbar el-Yavm, 1418.
- Taslaman, Caner. "Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi". Erişim: 08.03.2025, https://www.canertaslaman.com/wpcontent/uploads/2011/10/caner_taslaman_makale_kuantum.pdf.
- Temel Yeşilyurt & Taşdelen, Mehmet. "Ahiret İncancının Pratik Yansımaları". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2012): 55-68.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Tunusi, Muhammed el-Tahir bin Muhammed bin Muhammed el-Tahir bin Ashur el-. *Tahrir ve Tenvir "Tahrir el-Ma'na el-Sedid ve Tenvir el-Akl el-Cedid min Tefsir el-Kitab el-Mecid"*. Tunus: Dar el-Tunusiyye li'l-Nashr, 1984.
- Türer Celal & Aydın, Metin. "Utilitarianism ve Pragmatism: Farklar, Ortak Noktalar". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2019): 121-149.
- Tüzer, Abdullatif. *Bir Varoluşçunun İman Savunusu: Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme*. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Uğur Zeynep B. & Arık, Afife. "İnsan Rasyonel Bir Varlık mıdır?". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 3 (2017): 15-39.
- Uslu, Ferit. "Düzen ve Gaye Delili Üzerine Bir Analiz". *Dini Araştırmalar* 4/12 (2002): 31-48.
- Vugt, Floris van. "On Limits and Purpose in Pascal's Wager Argument". *UC Utrecht Spring* 2003, 1-8.

Özet

Teistik düzlemde Tanrı'nın varlığı ve yokluğuna ilişkin deliller, muhatap açısından belirli bir müktesebatı gerektirir. Bu veriler ancak belirli bir akıl yürütmenin sonucunda düzenli bir görünüme kavuşur, gözlem ve tecrübelerin birikimi neticesinde ortaya çıkarlar. İnanmak ve inanmamak bu minval üzere muhatapta bir kanaat oluşturur. Teleolojik ve Kozmolojik delil, evrendeki düzenin bir tasarımcıyı gerektirdiği fikrinden beslenir. Dolayısıyla inandığı iddiasındaki her birey, evrenin düzenliliğinden ilham ile belirli bir şuur seviyesine ulaşarak bir kanaat izhar eder.

“Tanrı’ya inanmak mı daha makul ve sağduyuya uygundur yoksa inanmamak mı (?)” sorusu bu araştırmamızın felsefi ve teolojik zeminini oluşturur. Zira bu araştırmaya konu olan argüman, Tanrı’yı ispat eden bir kanıt olmamasına karşın, Tanrı’ya inanmaya bireyi motive eden bir araç olarak fonksiyon ifa eder. Sağduyunun bireyi inanmaya motive ettiğini varsayan bu yaklaşım, bir kültür ve coğrafyaya ait değildir. Aksine bu yönelim evrensel bir tavidir. Bu yüzden söz konusu tavır değişik şekillerde farklı kültür ve coğrafyalarda ortaya çıkabilir. İnsanın rasyonel bir varlık olmasına dayanan bu yönelim, aynı zamanda faydacılık ilkesi ile de yakın ilişkilidir. Bu yaklaşımın izlerine Müslüman geleneğin erken evrelerinde de rastlanır. Fakat yöntemli ve takip edilebilen bir izlek olamamış, bu yüzden de tarihsel süreçte yoğun takipçisi olan bir yaklaşım olmayı başaramamıştır. İşte, metodik olmayı başarmamış bu tavrın ortaya çıkışının tesadüfen olması bu yüzden ‘muhtemeldir’ diyebiliriz.

Söz konusu bu yaklaşım, 17. yüzyılda olasılık kuramının bir izdüşümü olarak bu kez Batıda, tekrar ortaya çıkmış ve teolojik alanda muhatap aramıştır. Pascal’ın teorisini oluşturduğu bu yapı “*inanmanın rasyonel zemini*” olarak görev üstlenmiştir. Ortaya konulduğu şekliyle insan açısından inanmanın daha rasyonel olduğu iddiasına dayanan yaklaşım; muhataplarında makul gerekçeler inşa ederek inanmanın insanın faydasına bir durum olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Bu teolojik felsefi bakış açısı, daha sonraki zaman dilimlerinden farklı etkileşimler ortaya çıkarmış, William James’in Pragmatizm kuramı ile de entegre ele alınmıştır. Onun; “*faydalı olan, insan için doğrudur*” şeklindeki yargısı ile Pascal’ın yaklaşımı anlamlı ortak bir zemine kavuşmuştur. Doğu ve Batı’da temsilciler bulmuş bu yaklaşımın üreteceği dindarlık potansiyelinin ne olduğu ile ilgilenmeksizin, söz konusu kanaatin ne olduğunu ortaya koymak bu makalenin amacıdır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İman, Sağduyu, Pascal, Rasyonel Tutum.

The Shaping of the Shabbat: The Transformative Journey of Jewish Tradition

Yahudi Geleneğinin Dönüşüm Sürecinde Şabat'ın Şekillenmesi

Arş. Gör. Dr.

Merve Yetim

Sivas Cumhuriyet Ü.
İlahiyat Fakültesi
Türkiye



Prof. Dr.

Dursun Ali Aykıt

Marmara Ü.
İlahiyat Fakültesi
Türkiye



Araştırma Makalesi
Research Article

Geliş : 29.04.2025

Kabul : 29.06.2025

Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Abstract

It is widely acknowledged in academic scholarship that the Jewish religious tradition has undergone significant cultural, legal, and theological transformations across its long and complex history. These shifts are often tied to moments of political disruption, exile, and reinvention, which necessitated new religious articulations and structures of authority. One of the clearest reflections of this historical dynamism is the institution of the Shabbat (Shabbat), whose evolving function and meaning serve as a valuable lens through which broader patterns of change in Judaism can be traced and analyzed. Originally instituted—at least according to tradition—during the Mosaic period as a divinely ordained day of rest marked by the cessation of labor, the Shabbat began as a simple ritual of pause embedded within a covenantal relationship between God and Israel. However, over time, this day of rest evolved into a highly codified legal framework governed by intricate halakhic rulings and interpretive traditions. The Shabbat attributed to Moses can thus be viewed not as a static institution but as the foundational model upon which later, more detailed ritual and legal systems were constructed. Importantly, this transformation did not occur in a single moment or under a unified authority; rather, it unfolded gradually across multiple historical stages and sociocultural contexts. The early textual traces of this evolution are partially preserved in the Hebrew Bible (Tanakh), where Shabbat is presented in various registers—from a creation-oriented cosmological pattern in Genesis to a socially ethical commandment in Deuteronomy. Yet these texts lack the complex legal infrastructure that would later characterize rabbinic Shabbat observance. It was during the Talmudic period that the Shabbat attained its fully developed halakhic form, shaped through the interpretive efforts of rabbinic sages responding to shifting communal needs, theological concerns, and the realities of post-Temple Jewish life. This study explores the historical transformation of the Shabbat by examining its scriptural origins and tracking its gradual legal and theological elaboration through the rabbinic corpus. In doing so, it positions the Shabbat as a paradigmatic case through which to understand how Jewish law, ritual, and identity were renegotiated and redefined in response to the evolving historical conditions of the Jewish people.

Keywords: History of Religions, Judaism, Tanakh, Talmud, Shabbat, Transformation.

Introduction

It is a firmly established consensus among scholars that Jewish tradition has undergone profound and multi-dimensional transformations from the Mosaic period to the present day. These transformations extend beyond the religious sphere to encompass significant cultural, social, and legal developments. Throughout this historical process, many ritualistic practices that originated during the time of Moses have been subjected to reinterpretation, modification, and, in some cases, systematic codification. One of the most illustrative examples of this enduring evolution is the institution of the Shabbat (*Shabbat*)¹. Initially conceived as a simple day of rest marked by cessation from labor, the Shabbat has, over time, developed into a highly intricate halakhic system characterized by extensive legal regulations, a detailed enumeration of prohibited activities, and severe legal consequences for non-compliance.

This study aims to analyze, in detail, the transformation of the Shabbat² as a core institution within Judaism. To achieve this objective, it is necessary to examine the primary textual foundations of Jewish religious tradition, namely the *Tanakh* and the *Talmud*. The *Tanakh* presents the earliest conceptualization of the Shabbat, reflecting its initial formulation and theological foundations. The *Talmud*, by contrast, reveals how the Shabbat was expanded into a complex legal institution with detailed prohibitions and interpretive elaborations.

Accordingly, this article is structured into two main sections. The first section examines the transformation of the Shabbat within the corpus of the *Tanakh*, focusing on its theological, ritual, and legal dimensions as they evolved in the pre-exilic and post-exilic periods. In examining the transformation of the Shabbat within the *Tanakh*, particular emphasis will be placed on the books of the Torah and *Nevi'im*, where the earliest and most fundamental examples of this transformation are evident. The second section investigates the development of the Shabbat in the Talmudic era, tracing how rabbinic interpretation and halakhic systematization reshaped the nature and scope of Shabbat observance. By conducting this twofold analysis, the study seeks to illuminate how a fundamental religious practice underwent a profound transformation, reflecting the broader evolution of Jewish identity, law, and communal life across different historical epochs.

1. The Evolution of Shabbat in Written Tradition: Insights from the Tanakh

Understanding the Shabbat's transformation in the Torah necessitates careful consideration of the dating and compositional history of biblical texts. Modern biblical scholarship, through philological, literary, and historical methodologies, has demonstrated that many texts

¹ While referring to the Jewish day of rest, different transliterations of the Hebrew term שַׁבָּת (*Shabbat*) appear in various historical and linguistic contexts. The form *Shabbath* reflects an older, more phonetic transliteration often found in early English texts or influenced by German scholarship. *Sabbat*, on the other hand, stems from Greek (*sabbaton*) and Latin (*sabbatum*) renderings, and is frequently encountered in Christian theological writings and historical sources. The more accurate and contemporary transliteration, *Shabbat*, aligns with modern Hebrew pronunciation and is widely adopted in Jewish and academic contexts today. In this study, I adopt the term *Shabbat* to remain faithful to the original Hebrew and to reflect current scholarly conventions.

² For a comprehensive examination of the origins of Shabbat, including philological analyses and its conceptual framework, see: Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik'te Şabbat (Sebt) - Kökeni, İlgili İnanç ve Uygulamalar* (Master's Thesis, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994).

traditionally attributed to earlier periods were, in fact, composed or redacted later, often reflecting post-exilic realities. Scholars generally distinguish between two primary phases in the Torah's development: the pre-exilic period, marked by a tribal religious identity centered around Mosaic traditions, and the post-exilic period, which witnessed the emergence of a more systematic, national-religious identity under the framework of Judaism. In exile, the Israelites were compelled to redefine themselves not merely as a collective people but as a religious nation rooted in ancestral narratives, necessitating stricter boundaries and clearer legal norms. This shift is reflected in the nature of the commandments: post-exilic texts tend to articulate laws with greater precision and exclusivity. The Shabbat, originally part of a broader, more flexible tradition, thus became a central institution essential to the preservation of Jewish identity. By critically analyzing these scriptural layers—whose chronological stratification is well established in contemporary scholarship—this study seeks to illuminate how the Shabbat, shaped by historical ruptures and theological realignments, evolved into the structured observance recognized in later Jewish tradition.

1.1. The Early Shabbat: Concept Shabbat in the Tanakh

The references to the Shabbat within the textual layers of the Pentateuch—particularly those identified by source-critical scholarship as the Yahwist and Deuteronomistic strands—demonstrate significant continuities with post-exilic formulations. Although these earlier strata differ in literary style and theological emphasis, they do not suggest a fundamentally separate conception of the Shabbat. Rather than positing a clear-cut division between pre-exilic and post-exilic traditions, this study approaches the texts diachronically, viewing the development of Shabbat theology as a process of reinterpretation and adaptation across historical contexts. In this light, the transformation of the Shabbat tradition reflects not a rupture but an evolving discourse shaped by changing communal, theological, and ritual needs.

The formation and conceptualization of the Shabbat in ancient Israelite religion reflect significant developments over time, particularly when approached through the framework of source criticism. Among the various models within this field, this study adopts the Documentary Hypothesis as its primary lens of analysis—specifically engaging with the Yahwist (J), Deuteronomistic (D) and Priestly (P) strata as representative of distinct theological and literary traditions within the Hebrew Bible.³ This selection does not ignore the substantial critiques raised by alternative models, such as the Supplementary Hypothesis, which question the chronological layering proposed by the classical documentary model. While the Supplementary Hypothesis regards the Deuteronomistic and Priestly materials as exilic or post-exilic compositions, it nevertheless acknowledges the Yahwist layer as the earliest foundational source upon which later

³ Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, trans. J. Sutherland Black and Allan Menzies (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885); Richard Elliott Friedman, *Who Wrote the Bible?* (New York: Harper & Row, 1987); Baruch J. Schwartz, "The Priestly Torah: Narrative and Law in the Priestly Source," *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Views on the Priestly Strata*, ed. Sarah Shectman & Joel S. Baden (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009); Jeffrey Stackert, *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007); Jeffrey Stackert, *A Prophet Like Moses: Prophecy, Law, and Israelite Religion* (New York: Oxford University Press, 2014).

expansions were built.⁴ In this sense, rather than leading our investigation in a radically different direction, the supplementary approach ultimately supports similar methodological outcomes—particularly in tracing how earlier theological frameworks, such as that of J, were reworked and extended in response to shifting historical and ideological circumstances. The discussion also incorporates prophetic voices—particularly those attributed to Amos, Hosea, and Isaiah—to contextualize evolving Shabbat conceptions beyond the Pentateuchal corpus. These sources not only offer varying theological and social interpretations of the Shabbat but also reflect the broader transformation of Israelite religion from a tribal, agrarian system to a more centralized, normative religious tradition.

The earliest references to Shabbat observance appear in the so-called JE texts, notably Exodus 34:21⁵ and 23:12.⁶ Both texts emphasize a simple yet central formula: six days of labor followed by a seventh day of rest. This refrain, appearing repeatedly in various Shabbat injunctions throughout the Hebrew Bible, serves as a foundational motif. Martin Noth argues⁷ that Exodus 34:21 represents an early Shabbat formulation, with verse 21a embodying the original structure, while 21b is likely a later addition emphasizing agricultural seasons—evidence of a society transitioning into settled agrarian life.⁸ Likewise, Exodus 23:12, regarded as part of the Covenant Code, reflects an early period of Israelite settlement prior to monarchic institutions, where rest on the Shabbat is extended not only to humans but also to animals and foreign laborers. This extension has led some scholars, including Frey⁹ and Andreasen¹⁰, to suggest Deuteronomistic editorial influence in the later layering of the text. Both Noth and Andreasen place these texts in a context where Shabbat observance was primarily a pragmatic institution, likely reflecting early agricultural rhythms rather than a fully developed religious ideology. Shabbat observance at this stage appears to function as a community-based labor regulation, devoid of the theological elaborations that characterize later priestly and post-exilic materials. Andreasen and Beyerlin further associate these laws with a settled society in pre-monarchic Canaan, suggesting that the institutionalization of Shabbat laws corresponded with a shift from nomadic subsistence to structured, land-based productivity.

⁴ John Van Seters, *The Pentateuch: A Social-Science Commentary* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction* (London: T&T Clark, 2005); Christoph Levin, *The Yahwist: A Historian of Israelite Origins* (Edinburgh: T&T Clark, 2005); Konrad Schmid, *Genesis and the Moses Story: Israel's Dual Origins in the Hebrew Bible*, trans. James Nogalski (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2010).

⁵ “**a** Six days you shall work, but on the seventh day you shall cease from labor; **b** you shall cease from labor even at plowing time and harvest time.”; Exodus 34:21.

⁶ “Six days you shall do your work, but on the seventh day you shall cease from labor, in order that your ox and your ass may rest, and that your home-born slave and the stranger may be refreshed.” Exodus 23:12.

⁷ Martin Noth, *Exodus: A Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1962), 264.

⁸ For more comment look; Niels-Erik Albinus Andreasen, *The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation* (PhD Thesis, Nashville: Vanderbilt University, 1971), 89; Walter Beyerlin, *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions* (Oxford: Blackwell, 1965), 95.

⁹ Mathilde Frey, *The Sabbath in the Pentateuch: an Exegetical and Theological Study* (PhD Thesis, Michigan: Andrews University, 2011), 176.

¹⁰ Andreasen, *The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation*, 90.

The Deuteronomic text in Deuteronomy 5:12–15¹¹ introduces a significant theological innovation: the Shabbat is now observed not in remembrance of creation, but in memory of Israel's deliverance from Egypt. Unlike the JE texts, which offer little rationale beyond the act of ceasing from labor, the Deuteronomist presents a moral and historical imperative. This text, widely associated with the reforms of King Josiah in the late seventh century BCE, mirrors the Deuteronomic concern for social justice, covenant fidelity, and historical consciousness. The Shabbat becomes an ethical institution—its observance linked to Israel's collective memory of bondage and liberation. As Blevins¹² and Brueggemann¹³ argue, this theological shift reframes Shabbat observance as an act of socio-political solidarity, not merely ritual compliance.

The Deuteronomic text expands the Shabbat command by listing not only family members but also slaves, animals, and resident foreigners, emphasizing a communal rest that transcends social hierarchies. Scholar such as George suggests that this inclusive language reflects a reformist ethos, aimed at confronting social inequalities and fostering communal empathy. George particularly contrasts the P (Priestly) and D (Deuteronomic) sources, identifying their distinct portrayals of divine authority: while P presents God as the sovereign creator who commands rest based on cosmological order, D portrays God as the suzerain redeemer who liberates and demands covenantal loyalty in return.¹⁴ This dichotomy illustrates how theological shifts shape legal formulations and ritual obligations. The Deuteronomist's emphasis on the Shabbat as a means of social renewal aligns with Josianic reforms aimed at centralization, moral reform, and the eradication of idolatry. The appeal to Egypt as a symbol of oppression reinforces the narrative of divine justice and national identity, providing a compelling reason for Shabbat observance even to non-Israelites within the community. This theological development marks a turning point in the understanding of the Shabbat—not merely as cessation from work, but as an ethical and covenantal duty grounded in historical memory.¹⁵

Further insights into the pre-exilic Shabbat are found in prophetic literature, particularly in Amos 8:4–6¹⁶, Hosea 2:11 (13)¹⁷, and Isaiah 1:13¹⁸. These texts do not offer legal instruction but provide critical reflections on the misuse and hollowing of religious rituals, including the Shabbat.

¹¹ "Observe the sabbath day and keep it holy, as your God יהוה has commanded you. Six days you shall labor and do all your work, but the seventh day is a sabbath of your God יהוה; you shall not do any work—you, your son or your daughter, your male or female slave, your ox or your ass, or any of your cattle, or the stranger in your settlements, so that your male and female slave may rest as you do. Remember that you were a slave in the land of Egypt and your God יהוה freed you from there with a mighty hand and an outstretched arm; therefore, your God יהוה has commanded you to observe the sabbath day." Deuteronomy 5:12–15.

¹² Kent Blevins, "Observing Sabbath", *Review & Expositor*, 113/4 (2016): 484–486.

¹³ Walter Brueggemann, *Deuteronomy* (Nashville: Abingdon Press, 2001), 68–69.

¹⁴ Mark K. George, "The Sabbath, Regimes of Truth, and the Subjectivity of Ancient Israel", *Journal of Religion & Society* Supplement 13 (2016):11–19.

¹⁵ Andreasen, *The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation*, 133; Hutton Webster, *Rest Days: A Study in Early Law and Morality* (New York: Macmillan, 1916), 256.

¹⁶ "Listen to this, you who devour the needy, annihilating the poor of the land, saying, "If only the new moon were over, so that we could sell grain; the sabbath, so that we could offer wheat for sale, using an ephah that is too small, and a shekel that is too big, tilting a dishonest scale." Amos 8:4–5.

¹⁷ "And I will end all her rejoicing: Her festivals, new moons, and sabbaths—All her festive seasons." Hosea 2:11 (13).

¹⁸ "Bringing oblations is futile, Incense is offensive to Me. New moon and sabbath, proclaiming of solemnities, Assemblies with iniquity I cannot abide." Isaiah 1:13

Amos denounces the exploitation of the poor and the eagerness of merchants to bypass Shabbat restrictions for profit. Amos critiques the economic injustices that undermine its ethical foundation. Andreasen warns against reading these passages as evidence of strict Shabbat legislation; instead, they reveal the Shabbat as a socio-ethical ideal compromised by greed and hypocrisy.¹⁹ Hosea's critique suggests that even joyful religious festivals, including the Shabbat, have lost their meaning in a society preoccupied with ritual but devoid of justice. Similarly, Isaiah condemns the performance of religious rituals—Shabbats included—as detestable when accompanied by injustice and moral corruption. All three prophets articulate a vision where the Shabbat is not rejected but emptied of its sacred meaning through the people's ethical failures. Their collective witness illustrates the emergence of a Shabbat consciousness in the prophetic imagination—one that insists on inner integrity and social righteousness over formal observance.²⁰

The association of the Shabbat with the New Moon in these prophetic texts also invites further analysis. Wellhausen and later scholars observe that the early Israelites seem to have maintained a lunar calendar, with New Moon festivals holding comparable importance to the Shabbat. Yet, while the Shabbat was increasingly elevated in biblical law and later rabbinic tradition, the New Moon gradually faded from prominence. Wellhausen posits that this marginalization reflects a deliberate theological move away from practices perceived as syncretistic or pagan.²¹ Webster, however, cautions against assuming a polemical intent, suggesting instead that the Shabbat gradually overshadowed the New Moon as the religious calendar evolved. He highlights that New Moon offerings continued in priestly texts and persisted in certain communal practices, particularly among women and in liturgical contexts.²²

In summary, the pre-exilic development of the Shabbat reveals a complex trajectory. The earliest JE texts reflect a practical rest pattern embedded within agrarian cycles, likely intended to regulate labor in a newly settled society. The Deuteronomic text expands this framework, imbuing the Shabbat with covenantal and ethical dimensions rooted in Israel's redemptive history. Prophetic critiques underscore the dangers of ritual formalism and the erosion of the Shabbat's moral force. Collectively, these sources attest not only to the historical presence of Shabbat observance prior to the exile but also to its transformation from a pragmatic rest day to a central symbol of Israelite identity, justice, and divine-human relationship. This evolution laid the foundation for the post-exilic and rabbinic conceptualizations of the Shabbat, where the day would acquire further theological, legal, and liturgical weight.

1.2. Post-Exilic Approaches to Shabbat: New Perspectives in the Tanakh

This part of work examines the transformation and integration of Shabbat observance within the broader narrative of the Hebrew Bible. While the previous section argued for the presence of

¹⁹ Andreasen, *The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation*, 62.

²⁰ Rolf Rendtorff, *The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament*, trans. David E. Orton (Leiden: Deo Publishing, 2005), 210-215.

²¹ Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel: With a Reprint of the Article "Israel" from the Encyclopaedia Britannica* (Cambridge: University Press, 2013), 117.

²² Webster, *Rest Days*, 255-256.

pre-exilic Shabbat traditions, this part focuses on how these traditions were reinterpreted and systematized during the post-exilic period. A central thesis—advanced by scholars such as Jacob Milgrom and John Van Seters—is that the experience of exile played a formative role in the legal and theological rearticulation of Israelite identity, particularly through the codification of ritual laws such as Shabbat observance.²³ As part of this broader process of transformation, the study explores how the Torah—especially through the manna episode in Exodus 16:1–36—interacts with what modern scholarship has identified as the Priestly (P) and Holiness (H) sources, ultimately producing a more structured and ideologically charged vision of the Shabbat. This framework raises an important question: does the Shabbat tradition, as reflected in Exodus 16, predate the Sinai revelation? A surface reading of Exodus 16:22–30 suggests that Shabbat observance was introduced prior to the theophany at Sinai, which may point to the existence of an earlier tradition. However, such an implication cannot be accepted uncritically. From the standpoint of modern biblical criticism—as opposed to traditional Jewish interpretation—this passage must be understood within its compositional context, and it remains possible that references to the Shabbat in this narrative reflect later editorial insertions intended to retroject post-Sinaitic or even post-exilic legal structures into the pre-Sinaitic storyline.

In Exodus 16:22–30²⁴, the “Manna narrative” is presented as a crucial moment in Israel’s wilderness experience. Here the Israelites collect a double portion of manna on the sixth day, and on the seventh day they find no manna—a direct act of divine testing. Scholars have long debated whether this episode indicates that the Israelites already possessed knowledge of a Shabbat or if this is the point at which Shabbat observance was introduced in a formative way. Some scholars—such as Martin Buber—argue that expressions like “holy Shabbat” and the divine rebuke, “How long will you refuse to keep my commandments and instructions?”²⁵ imply the existence of an established tradition of Shabbat observance that predates the Sinai revelation. This view reflects a broader interpretive stance that sees the narrative as drawing upon pre-existing oral traditions.²⁶ Others, including scholars like J.K. Hoffmeier and Johannes Frey,²⁷ argue that the legal language and theological framing in Exodus 16 bear the marks of a later, post-exilic redaction.² From this perspective, the narrative does not preserve an early memory of pre-Sinaitic Shabbat practice, but rather retrojects post-exilic norms into the wilderness setting. Hoffmeier, in particular,

²³ Jacob Milgrom, *Leviticus: A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 2004); John Van Seters, *The Edited Bible: The Curious History of the “Editor” in Biblical Criticism* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006).

²⁴ “On the sixth day they gathered double the amount of food, two omers for each; and when all the chieftains of the community came and told Moses, he said to them, “This is what יְהוָה meant: Tomorrow is a day of rest, a holy sabbath of יְהוָה. Bake what you would bake and boil what you would boil; and all that is left put aside to be kept until morning.” So they put it aside until morning, as Moses had ordered; and it did not turn foul, and there were no maggots in it. Then Moses said, “Eat it today, for today is a sabbath of יְהוָה; you will not find it today on the plain. Six days you shall gather it; on the seventh day, the sabbath, there will be none.” Yet some of the people went out on the seventh day to gather, but they found nothing. And יְהוָה said to Moses, “How long will you all refuse to obey My commandments and My teachings? Mark that it is יְהוָה who, having given you the sabbath, therefore gives you two days’ food on the sixth day. Let everyone remain in place: let no one leave the vicinity on the seventh day.” So the people remained inactive on the seventh day.” Exodus 16:22–30.

²⁵ Exodus 16:28.

²⁶ Martin Buber, *Moses: The Revelation and The Covenant* (New York: Harper, 1958), 80.

²⁷ Frey, “The Sabbath in the Pentateuch”, 75, 78–79.

underscores that the seven-day week was not characteristic of Egyptian calendrical systems, and thus the introduction of a weekly Shabbat observance is best understood as a conscious cultural and theological divergence, likely articulated in the exilic or post-exilic period rather than immediately after the Exodus.²⁸ Scholars like Dressler, on the other hand, suggest that the repetition of legal motifs and ritual vocabulary in this passage reflects a continuity with older traditions—possibly oral in nature—which were later codified and systematized by redactors.²⁹ This source-critical approach, represented by a range of scholars across the documentary and supplementary schools, is central to understanding how the Shabbat narrative evolved from earlier oral formulations into the complex literary layers of the Pentateuch.

The next passage often cited by scholars as reflecting redactional activity—whether through revision or interpolation—is Genesis 2:2–3,³⁰ which integrates the Shabbat motif into the creation account. This passage, which describes how God rested on the seventh day after creating the heavens, the earth, and all living beings, serves as a theological foundation for the Shabbat laws later codified -Priestly Code- in Exodus. This creation account was incorporated—or “grafted”—into the legal tradition to provide a divine rationale: if God himself rested, then human beings are also commanded to rest. However, scholars remain divided regarding its source affiliation. Some posit that the language and theological motifs of Genesis 2 are characteristic of the P source, while others see differences suggesting a later redaction (as argued by scholars such as Ilgen and Gabler).³¹ Similarly, Exodus 20:8–11³²—the passage forming part of the Decalogue—commands the Shabbat with terms like “remember” and emphasizes the prohibition against work on this day. The textual analysis extends to the differences between Exodus and Deuteronomy (where “keep” is used instead of “remember”), implicating shifts in the intended audience’s cultural memory and ritual practice. The legal and theological reinforcement of Shabbat observance during the Sinai period is best understood as a multifaceted process, relying on both earlier creation motifs and later redactional modifications. The text states that, unlike other Shabbat-related commandments—which generally do not prescribe capital punishment—the violation of the Shabbat in this passage (Exod. 35:2³³) is explicitly associated with the death penalty. What

²⁸ James K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai* (New York: Oxford University Press, 2005), 173.

²⁹ Harold H. P. Dressler, *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1999), 24.

³⁰ “On the seventh day God finished the work that had been undertaken: [God] ceased on the seventh day from doing any of the work. And God blessed the seventh day and declared it holy—having ceased on it from all the work of creation that God had done.” Genesis 2:2–3

³¹ Johann Gabler & Johannes Eichhorn, *Urgeschichte I*, (Nürnberg: Ben Monath und Russler, 1790); https://books.google.com.tr/books?id=UpsUAAAAQAAI&pg=PA1&hl=tr&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&q&f=false; Karl David Ilgen, *Die Urkunden des Jerusaleimischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt: Theil I: Die Urkunden des ersten Buchs von Moses*, (Halle: Hemmerde und Schwetschke, 1798), 434.

³² “Remember the sabbath day and keep it holy. Six days you shall labor and do all your work, but the seventh day is a sabbath of your God יהוה: you shall not do any work—you, your son or daughter, your male or female slave, or your cattle, or the stranger who is within your settlements. For in six days יהוה made heaven and earth and sea—and all that is in them—and then rested on the seventh day; therefore יהוה blessed the sabbath day and hallowed it.” Exodus 20:8–11.

³³ “On six days work may be done, but on the seventh day you shall have a sabbath of complete rest, holy to יהוה; whoever does any work on it shall be put to death. You shall kindle no fire throughout your settlements on the sabbath day.” Exodus 35:2–3.

distinguishes the following verse (Exod. 35:3) is its concrete prohibition against kindling fire in one's dwelling, which many scholars interpret as a later specification aimed at clarifying or intensifying Shabbat restrictions. According to most of scholars this prohibition was not present in earlier sources (J, D, or even P) and appears to be a later addition, possibly incorporated in the post-exilic period to mark a clear distinction between Israelite practices and those of surrounding cultures. Scholars such as Robinson argue that an original version of the law might have included a reference to "foreign fire," which was later redacted.³⁴ Timmer³⁵ and Cassuto³⁶ suggest that the prohibition against fire was both an intrinsic symbol of cessation of all creative activity and an attempt to differentiate the Israelites from pagan fire rituals. The modern scholarship generally agrees that the fire prohibition is not an archaic part of the Shabbat tradition but a later, redacted feature that functions to enforce the cessation of work and to preserve the integrity of the Shabbat as a marker of cultural and religious identity.

Among the prophetic texts written after the exile, Ezekiel contains the most information about the Shabbat. Ezekiel's oracles (particularly in chapters 20, 22, and 23) sharply criticize Israel's disregard for Shabbat observance, portraying such transgressions as symptomatic of a wider failure in maintaining the covenant. The scholars contrast scholarly positions on whether these passages represent the genuine teachings of Ezekiel or are redactions incorporating earlier H source material. On the one hand, some scholars -Hölscher³⁷ and Cooke³⁸ argue that the repetitive and almost formulaic language in Ezekiel's references to Shabbat observance indicates reliance on an established legal tradition rather than an independent prophetic innovation. On the other hand, scholars like Zimmerli³⁹ and Andreasan⁴⁰ defend the view that Ezekiel, while echoing familiar themes, articulates his own critical stance by stressing that the Israelites' failure to distinguish between the sacred and the profane has led to divine retribution. In this regard, the discussion of Ezekiel's texts illuminates how, in the post-exilic context, the failure to observe the Shabbat is used as both a theological indictment and a diagnostic indicator of Israelite spiritual decline.

In conclusion, according to the comprehensive analysis presented reveals that the Shabbat law, as it appears in the biblical text, is not a monolithic tradition but rather the product of a complex redactional process. The Manna narrative, the creation account, and the later legal formulation—as exemplified in Exodus 20—demonstrate how the Shabbat functioned as a dual symbol: a ritual of divine rest and a legal marker of Israelite identity. Furthermore, the introduction of unique prohibitions (such as the fire prohibition in Exodus 35) and the prophetic

³⁴ Gnana Robinson, "The Prohibition of Strange Fire in Ancient Israel: A New Look at the Case of Gathering Wood and Kindling Fire on the Sabbath", *Vetus Testamentum* 28/3 (1978): 301-317.

³⁵ Daniel C. Timmer, *Creation, Tabernacle and Sabbath: The Function of the Sabbath Frame in Exodus 31:12-17; 35:1-3* (PhD Thesis, Illinois: Trinity Evangelical Divinity School, 2006), 82-83.

³⁶ Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, trans. Israel Abrahams (Jerusalem: Magnes, 1967), 455.

³⁷ Gustav Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch: eine literarkritische Untersuchung* (Giessen: Alfred Töpelmann, 1924), 110.

³⁸ George Albert Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937), 213.

³⁹ Walther Zimmerli, *Ezechiel* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1955), 447.

⁴⁰ Andreasan, *The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation*, 42-43.

rebuke found in Ezekiel underscore the evolving nature of Shabbat observance. Whether through debates on the timing of its introduction (pre- or post-Sinai) or through the critical lens of source criticism (with arguments concerning the P, H, D, or J materials), it is evident that the Shabbat underwent a theological and sociocultural transformation—shifting from a covenantal obligation and ethical imperative, as emphasized in Deuteronomic texts, to a more formalized and ritualized identity marker in the Priestly and Holiness traditions. While Deuteronomy already presents the Shabbat as a sign of Israel's distinctiveness, especially in relation to the liberation from Egypt, the Priestly and Holiness sources further institutionalized it as a central symbol of holiness and cosmic order, embedding it within a broader system of purity and cultic law. Ultimately, this transformation not only provided a theological rationale for a day of rest but also helped forge a distinct cultural identity for the Israelite community in its post-exilic phase—a legacy that continues to influence both Jewish law and broader religious practices today.

2. Shabbat in Oral Tradition: Interpretations in Talmud

The period following the destruction of the Second Temple in 70 CE marked a pivotal transformation in Judaism, transitioning from a religion centered on written revelation to one increasingly grounded in oral tradition. This shift gave rise to the Talmudic era, stretching from the first to the sixth century CE, during which rabbinic authorities—Tannaim and Amoraim—systematically shaped Jewish law and identity.⁴¹ Central to this process was the reinterpretation of the Shabbat (*Shabbat*), whose observance emerged as a defining marker of Jewish identity particularly in the aftermath of the Roman suppression of Jewish revolts and the destruction of the Second Temple (70 CE). While circumcision is explicitly attested as a banned practice under certain Roman imperial edicts—most notably during the reign of Hadrian following the Bar Kokhba revolt⁴²—there is little direct evidence in Roman legal or administrative texts of comparable prohibitions against Shabbat observance. This relative silence in historical records has led scholars to suggest that the symbolic and communal significance of the Shabbat may have been further emphasized and elevated in rabbinic discourse as part of a broader post-Temple identity reconstruction.

The academy of Yavne, traditionally associated with Yohanan ben Zakkai's relocation following the destruction of the Second Temple, became the epicenter of this religious and legal reorientation. Through institutions like the Sanhedrin and the codification efforts culminating in the Mishnah and the Talmud, rabbinic Judaism forged a durable post-Temple identity.⁴³ In this context, Shabbat laws—particularly the prohibition on kindling fire—were deeply elaborated and linked to the work of the Mishkan (Tabernacle), serving not only as legal precepts but also as cultural-symbolic constructs. The evolving focus on Shabbat, alongside detailed halakhic deliberations on the 39 prohibited labors (*melachot*), exemplifies how Jewish sages, navigating the

⁴¹ W. M. Christie, "The Jamnia Period in Jewish History", *The Journal of Theological Studies* 26/104 (1925): 347-364.

⁴² Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Philadelphia: Westminster Press, 1987), 218-220.

⁴³ Anthony J. Saldarini, "Yohanan Ben Zakkai's Escape from Jerusalem Origin and Development of a Rabbinic Story", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 6/2 (1975): 191-193.

political and spiritual crisis of exile, redefined core elements of Jewish practice to ensure communal cohesion and continuity.

2.1 Tannaitic Views on Shabbat: 39 Melachots and “Fire” Melacha

2.1.1. The Talmudic Conceptualization of the 39 Prohibited Labors on the Shabbat

The Mishnah’s treatment of the Shabbat reveals an intricate legal and theological endeavor to frame the day as a cornerstone of Jewish ritual and identity. Within *Masechet Shabbat* of the Babylonian Talmud, the 39 categories of prohibited labor (*avot melachot*) form the earliest and most structured articulation of halakhic boundaries on what constitutes work on Shabbat. This framework not only reflects the rabbinic response to post-Temple Judaism but also codifies a spiritual ideology wherein divine rest is mirrored through cessation from creative labor.

The Mishnah, particularly in tractate *Shabbat* 7:2, enumerates the 39 principal categories of labor. These labors are not arbitrary; rather, they derive conceptually from activities associated with the construction of the *Mishkan* (Tabernacle), the portable sanctuary described in the Torah. Each prohibited act symbolizes an aspect of human creative mastery over the material world. The Mishnah’s formulation is terse, listing only the names of the labors, while the Talmud—through the Amoraic layer known as the *Gemara*—expands on their practical applications, boundaries, and exceptions.

Rabbinic interpretation introduces a layered system of prohibited activities, distinguishing between *avot* (primary categories) and *toldot* (derivative or secondary forms of labor).⁴⁴ This taxonomic system enables the halakhic tradition to account for evolving social and technological contexts while maintaining fidelity to the original categories. For example, while kindling fire (*mav'ir*) is classified as a primary labor, certain indirect actions—such as increasing or decreasing a flame’s intensity—may be categorized as secondary forms of labor depending on their functional and halakhic implications. This system demonstrates how rabbinic legal reasoning negotiates the tension between inherited categories and their application in varied practical scenarios. Moreover, the Talmud’s halakhic exegesis reveals a clear concern with legalistic nuance. Each *melacha* is not only defined in terms of its general function (e.g., sewing, building, baking) but is also deconstructed into specific actions that could potentially violate the Shabbat boundaries. This intense scrutiny demonstrates the centrality of Shabbat in constructing Jewish law’s practical contours. Discussions around actions such as carrying, lighting fires, or even writing two letters are explored with meticulous detail, suggesting a culture deeply committed to safeguarding the sanctity of time through behavioral discipline. From a methodological standpoint, the Talmud employs its characteristic dialogical structure to explore these laws. Legal rulings are debated, counterexamples are introduced, and often conflicting rabbinic opinions are juxtaposed to present the reader with a nuanced mosaic of thought. This approach does not yield a monolithic rule but a spectrum of possibilities that allow Jewish communities to adapt legal principles to their lived realities.

⁴⁴ *Shabbat* 73a; <https://www.sefaria.org/Shabbat.73a.1?lang=bi&with=all&lang2=en>.

The significance of the 39 *melachot* extends beyond legal theory; it contributes to the existential dimension of Jewish identity. While Shabbat had already functioned as a core marker of Jewish distinctiveness—as evidenced in texts from the Second Temple period, including 2 *Maccabees*⁴⁵—it took on heightened symbolic and institutional meaning in the rabbinic period, particularly in the aftermath of the Bar Kokhba revolt and under increasingly repressive Roman policies that curtailed public Jewish practice. In this context, rabbinic efforts to refine and codify Shabbat observance were both theological and political, reinforcing it not only as a sacred day but also as a temporal sanctuary—a countercultural assertion of identity that helped sustain communal coherence in exile. In conclusion, the Talmudic construction of the 39 prohibited labors reflects a multi-layered process involving legal precision, historical adaptation, and religious intentionality. Shabbat, as structured through the framework of the 39 *melachot*, becomes a testament to the rabbinic tradition's ability to translate abstract biblical prohibitions into a comprehensive, embodied practice that shaped daily life and communal identity. The enduring relevance of these categories, and their dynamic interpretation across generations, underscores their foundational role in the continuity of Jewish law and spiritual consciousness.

Regarding the origin of the list, the Mishnah only lists the activities, while the later Gemara attempts to explain the origins of this list. Interestingly, these explanations are absent from the earlier Tannaitic period and only emerge during the Amoraic discussions. This temporal gap suggests that the linkage of the 39 labors to the *Mishkan* may have been a retrospective theological rationalization rather than a foundational principle of the list itself. Such a hypothesis indicates that the list of 39 *melachot* might not have originally been conceived as deriving from biblical precedent, but later rabbinic figures sought such a foundation to legitimize and anchor their legal traditions in scriptural authority.

2.1.2 The Prohibition of Fire on the Shabbat in Talmudic Tradition: A Legal and Theological Examination

This part explores the Talmudic rationale behind the distinct mention of fire in the Shabbat prohibitions and evaluates rabbinic interpretations concerning both kindling and extinguishing fire. While the Mishnah enumerates 39 categories of prohibited work on the Shabbat, Exodus 35:3 explicitly forbids: "You shall not kindle fire in any of your dwellings on the Shabbat day." This distinctive textual emphasis prompted significant rabbinic deliberation. The question driving this inquiry is not only why fire is singled out in the Torah but how its prohibition functions both legally and symbolically within rabbinic halakhah and ancient Jewish theology.

The Talmudic sources, especially Yevamot 6b, Sanhedrin 35b, and Shabbat 70a, document early rabbinic debates on the fire prohibition. Rabbi Yishmael's school raises the central question: Why is the prohibition of kindling fire uniquely singled out among the Shabbat laws in the Torah?⁴⁶ Two prominent interpretations follow. According to Rabbi Yosei, the Torah emphasizes the fire prohibition to demarcate it as a lighter offense. While most Shabbat violations carry the death

⁴⁵ II Maccabees 6:6.

⁴⁶ *Sanhedrin* 35b: 6-7.

penalty, fire kindling warrants only a lesser punishment, distinguishing it from other melachot.⁴⁷ In contrast, Rabbi Natan sees the singling out of fire not as indicative of lesser severity but as a paradigmatic act, selected to establish the principle that each forbidden labor on the Shabbat constitutes an independent offense requiring a separate sin offering when violated unknowingly.⁴⁸ These interpretations are not isolated rulings but are rooted in the hermeneutical traditions of two rabbinic schools. Rabbi Yosei, a student of Rabbi Akiva, follows a textualist method where every word and nuance in the Torah carries legal significance. His interpretation highlights the gravity of individual melachot based on penal distinctions.⁴⁹ Rabbi Natan, also aligned with Akiva's school yet influenced by broader exegetical traditions, adopts a systemic approach where the legal architecture of Shabbat prohibitions demands the differentiation of each labor type for halakhic clarity and accountability.⁵⁰

Despite the Talmudic explanations of Rabbi Yosei and Nathan, the question of why the prohibition of fire is specifically given in the Torah, separate from other prohibitions, remains unanswered. In this context, we argue that the Talmudic focus on fire's legal implications reflects a broader rabbinic methodology: Fire becomes a prototype through which other melachot can be understood and structured. Both Yosei and Natan's views point toward the functional centrality of fire within the halakhic system. This halakhic prototyping does not aim to address any symbolic or theological connotation of fire in the biblical narrative—if such exists—but rather redirects the focus toward legal codification. Instead, it shifts the discourse toward legal codification, enabling the rabbis to construct a durable and adaptable Shabbat framework. This interpretive strategy reveals a tension in rabbinic thought between theological inquiry and halakhic application. Rather than speculating on why the Torah highlighted fire, the rabbis turn the prohibition into a legal model.⁵¹ The approach affirms a key feature of rabbinic jurisprudence: the prioritization of legal enforceability and clarity over speculative engagement with symbolic or theological meanings that may be embedded in the biblical text. However, it also reflects a loss of symbolic depth in the service of normative structure.

We have stated the claim that fire is the prototype of other prohibitions, but this claim raises a new question. Why was fire chosen as the prohibition? What is the importance of fire? Thus, to address the underlying question—why fire is singled out in the Torah—the study extends beyond rabbinic legalism into cultural-religious history. Fire has held a central place in the sacred rituals

⁴⁷ *Yevamot* 6b: 4- 6.

⁴⁸ *Shabbat* 70a: 3- 7.

⁴⁹ Solomon Schechter & M. Seligsohn, "Jose Ben Halafta", Jewish Encyclopedia; <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/8789-jose-ben-halafta>.

⁵⁰ Wilhelm Bacher & A. S. Waldstein, "Nathan", Jewish Encyclopedia, erişim: 25.04.2025, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/11344-nathan>; David Joseph Bornstein & Stephen G. Wald, "Nathan Ha-Bavli", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, (New York: Thompson Gale, 2007), 15: 15-16.

⁵¹ Deborah Weiser, *Fire and The Sabbath: A Look at Exodus 35:3 and the Jewish Exegetical History of the Biblical Prohibition Against Using Fire on the Sabbath Day* (PhD Thesis, Montreal: McGill University, 2002), 31.

of ancient civilizations, including Mesopotamia,⁵² Egypt,⁵³ and Greece.⁵⁴ It served as a transformative, purifying force in divine worship but was also tightly regulated within sacred spaces to preserve ritual purity and divine order. The Torah's prohibition may reflect this broader pattern: fire, as both a creative and destructive force, becomes a symbol of human transformative power that must be restrained in sacred time. Thus, the Shabbat prohibition of fire parallels other ancient restrictions placed upon fire during holy times or in sanctified places. Shabbat, conceptualized as sacred time rather than space, mirrors the tabernacle's holiness. In this framework, abstaining from fire use on the Shabbat could symbolize the relinquishing of human creative power in deference to divine rest and sovereignty.

Unlike fire kindling, the extinguishing of fire is not explicitly mentioned in the Torah but appears in the Talmud as part of the 39 melachot. Its inclusion arises through rabbinic derivation, notably in Mishnah Shabbat 7:2 and Shabbat 73a, which tie the prohibited labors to activities associated with the construction and maintenance of the Mishkan (Tabernacle). Although modern scholarship questions the historical link between the Mishkan and the 39 melachot, the rabbis presented this association to legitimate the expansion of Shabbat law through hermeneutic tradition. The Tannaim, particularly Rabbi Akiva and Rabbi Yehuda HaNasi, are instrumental in formalizing extinguishing as a melachah.⁵⁵ Rabbi Natan supports this by asserting that kindling logically implies extinguishing, as one act completes the other in ritual or utilitarian contexts. The inclusion of extinguishing is thus justified both functionally and hermeneutically.

In conclusion, the prohibition of fire on the Shabbat occupies a unique legal and symbolic position in Jewish law. While the Torah highlights it singularly, rabbinic authorities transform it into a prototype for broader Shabbat prohibitions. Their approach prioritizes legal clarity and structural coherence, often foregoing engagement with the symbolic or theological dimensions that fire may have held in the biblical imagination—such as its association with divine presence, purification, or creative power. However, a comparative study with ancient Near Eastern religious practices suggests that the Torah's fire prohibition also reflects a deeper cultural logic, delineating the boundary between divine order and human intervention.

2.2 Amoraic Insights on Shabbat: The Mishkan as Narrative Foundation for the 39 Melachot

The 39 melachot—categories of labor prohibited on the Shabbat—form the backbone of rabbinic Shabbat legislation. While these prohibitions are formally codified in the Mishnah (Shabbat 11:2, 12:3), their origins are not explicitly stated in the biblical text. The Mishnah itself does not directly attribute these labors to any specific narrative or theological source. However, rabbinic tradition, as preserved in the Gemara, ultimately links these prohibited actions to the

⁵² Belinda Winder, "Positive aspects of fire: Fire in ritual and religion", *The Irish Journal of Psychology* 30 (21 November 2012): 14-15; Benjamin D. Sommer, "The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos." *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 27/1, (2000): 86.

⁵³ Ernest Alfred Wallis Budge, *Egyptian Magic* (London: K. Paul, Trench, Trübner, 1901), 79-83, 137, 173, 181.

⁵⁴ Jean-Pierre Vernant, *The Universe, the Gods, and Mortals: Ancient Greek Myths* (London: Profile, 2001), 53-56.

⁵⁵ Rabbi Yoel Bin-Nun, "The Textual Source for the 39 Melachot of Shabbat", *The Torah.com*, erişim: 25.04.2025, <https://www.thetorah.com/article/the-textual-source-for-the-39-melachot-of-shabbat>.

construction of the Mishkan, thereby rooting halakhic categories in sacred narrative.⁵⁶ This shift from implicit legal tradition to explicit narrative foundation represents a profound development in the evolution of Jewish law.

The Babylonian Talmud (Shabbat 49b) explicitly states that the number and nature of the 39 prohibited labors correspond to those performed during the building of the Mishkan. Rabbi Hanina bar Hama is cited as the source of this view, asserting that the labors prohibited on the Shabbat derive from the creative acts used in erecting the Tabernacle. This represents the first unambiguous linkage between halakhic prohibition and historical-religious event. In contrast to the Mishnah, which contains no reference to the Mishkan, the Gemara articulates a theological rationale that integrates Shabbat observance with Israel's sacred history. Notably, this attribution is singular in its source: no other rabbi in the Talmud makes this association so clearly, raising critical questions about the motives and authority of such a claim.

To understand this interpretive move, one must contextualize Rabbi Hanina bar Hama within the transitional period between the Tannaitic and Amoraic eras. The rabbinic figure of Hanina—portrayed in third-century sources as a student of Judah HaNasi, the redactor of the Mishnah—illustrates a discursive shift in rabbinic literature from a restrained legal approach to a more expansive interpretive engagement with the Torah. Whether or not Hanina reflects a historical individual, his reported claim that he could reconstruct the Torah through logical reasoning alone exemplifies a broader hermeneutical tendency: a move away from the passive reception of tradition toward an active reconstruction of textual meaning within the rabbinic imagination.⁵⁷ This trend aligns with the broader goals of Amoraic interpretation, which was not merely exegetical but also constructive. Rabbinic interpretations, especially in the school of Rabbi Akiva, were predicated on the belief that every word, letter, and repetition in the Torah held halakhic significance.⁵⁸ Thus, the halakhah was not extracted mechanically but was reimagined through a blend of inherited tradition and contemporary needs. This method, known as *asmakhta* (אֲסַמְכְּתָא), involved deriving laws through associative links rather than explicit scriptural mandate.⁵⁹

Hanina's interpretive model must be viewed within the broader context of the post-Temple Jewish world. The destruction of the Second Temple necessitated a shift from a cultic system rooted in priestly rituals to a textual tradition grounded in legal discourse and exegetical authority. In this new landscape, rabbinic legitimacy depended not only on scriptural fidelity but also on the ability to root legal norms in the mythic and covenantal past of Israel. Although the Mishkan is rarely mentioned explicitly in the Mishnah, later rabbinic texts evoke it as a symbolic prototype, perhaps because it functioned less as a historical site and more as a conceptual foundation for linking halakhic categories—such as Shabbat labor—to a divinely sanctioned narrative. While some scholars have identified rhetorical and interpretive parallels between

⁵⁶ Talmud Shabbat 49b:6-7.

⁵⁷ Zvi Kaplan, "Hanina Bar Hama", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York: Thompson Gale, 2007), 8: 321.

⁵⁸ Richard A. Robinson, *The Laws of Prohibited Labor on the Sabbath in Relation to the Book of Exodus: From Exodus Through the Mishnah* (Westminster: Westminster Theological Seminary, 1998), 332-333.

⁵⁹ Robinson, *The Laws of Prohibited Labor on the Sabbath in Relation to the Book of Exodus*, 334.

rabbinic thought and contemporaneous Hellenistic and early Christian traditions, particularly in terms of moral discourse and textual reasoning, it is more accurate to understand these as part of a shared intellectual environment rather than evidence of a universalistic ethos in rabbinic literature. But the distinction between the Mishnah and the Talmud is better understood not as a shift from universalism to particularism, but as one from a utopian to an apologetic orientation—both firmly Israel-centered in outlook.¹ In this light, the association between Shabbat labor and Mishkan construction functions not merely as a technical derivation but as a theological strategy to reinforce Jewish identity through a sacred narrative exclusive to Israel, particularly in the context of increasing marginalization under Christian rule during the Gemara's redactional period.

Scholars differ on when the Mishkan-Shabbat connection first emerged. While Jacob Neusner maintains that this association is a late Amoraic development, occurring only in the Gemara,⁶⁰ others like Sidney Hoenig argue for an earlier origin, suggesting that connections between Shabbat and temple reconstruction appear as early as the books of Ezra and Nehemiah. Hoenig views the Mishkan as a proto-temple, and thus a natural symbol around which Shabbat prohibitions could crystallize.⁶¹ This debate is not merely chronological; it is methodologically significant. If the Mishkan-Shabbat link is indeed a post-Mishnaic construction, as Neusner contends, then its function within the Talmud reflects a retrospective hermeneutic move aimed at grounding rabbinic law in a sacred narrative past. If, however, the association can be traced to Second Temple literature, as Hoenig suggests, then the Talmudic formulations build upon pre-existing theological motifs. In either case, by the time of the Gemara's compilation, the connection between Mishkan labors and Shabbat restrictions had become axiomatic, serving as a cornerstone for halakhic categorization and theological legitimation.

In conclusion, the claim that the 39 *melachot* stem from the labors associated with the Mishkan is not merely an exegetical construct, but a hermeneutical repositioning that reflects broader rabbinic strategies of legal grounding. While figures such as Rabbi Hanina bar Hama are often cited in Talmudic discussions linking Shabbat labor to the Mishkan, attributing this development to a specific historical transformation requires caution, given the composite and layered nature of rabbinic literature. The transition from the Mishnah to the Gemara reflects not only a shift from legal enumeration to narrative elaboration, but also a tendency to embed halakhic categories within scriptural and symbolic frameworks. In the case of the Shabbat, this does not merely codify prohibited actions, but aligns them with a narrative of sacred history—one that evokes Israel's formative encounters with divine order. Although this interpretive move may not fully reframe the Shabbat's legal core, it does suggest how rabbinic tradition engages narrative motifs to reinforce the spiritual and communal resonance of Jewish law.

⁶⁰ Jacob Neusner, "Formative Judaism: Religious, Historical and Literary Studies; Third Series; Torah. Pharisees, and Rabbis", *Brown Judaic Studies*, 46 (Chicago: Scholars Press, 1983).

⁶¹ Sidney B. Hoenig, "The Designated Number of Kinds of Labor Prohibited on the Sabbath", *The Jewish Quarterly Review* 68/4 (1978): 193-208.

Conclusion

This study offers a comprehensive analysis of the transformation of the Shabbat (Shabbat) institution by closely examining key texts from both the Tanakh and the Talmud. Separate conclusions have been drawn for each corpus. Within the Tanakh, the earliest sources—namely the Yahwist (J) strands—portray Shabbat primarily as a pragmatic labor schedule linked to the transition into settled agricultural life, devoid of a discernible theological foundation. In these texts, Shabbat is simply framed as six days of labor followed by a seventh day of rest. The Deuteronomic (D) source, considered slightly later, presents a transitional model in which Shabbat begins to acquire moral and covenantal weight, aligned with Deuteronomy's overarching concern for social reform. However, it still lacks the theological rigor of the Priestly (P) source. Post-exilic Priestly texts such as Genesis 2:1–3, Exodus 20:8–11, and Exodus 31:17 reframe Shabbat as rooted in creation, a motif absent from earlier traditions—suggesting that the association between Shabbat and creation was a later theological development. These texts systematically reconstruct Shabbat's foundation: first by embedding it in a collective historical memory (e.g., the wilderness narrative of Exodus 16), then by linking it to the divine act of creation (Genesis 2:2–3), and finally by institutionalizing it within legal code (Exodus 20:8–11). The prohibition of kindling fire on Shabbat (Exodus 35), the latest of these additions, further reinforces this trajectory. Its late emergence invalidates the claim that such a prohibition existed from the outset; rather, it reflects a conscious distancing from neighboring pagan fire rituals and a deliberate strategy of identity formation among exiled Judeans. Therefore, even fire—once ubiquitous in Israelite cultic life—undergoes a transformation, emerging as a prohibited act only in the post-exilic period. In sum, Shabbat evolves from a socially grounded agricultural rest day prior to the exile into a systematized religious ritual with clear theological and legal underpinnings after the exile.

During the Talmudic period, the efforts of the Tannaim and Amoraim not only preserved Jewish law amid socio-political instability but also shaped Shabbat into a deeply structured and halakhically defined institution. While early biblical texts do not mention detailed Shabbat restrictions, the Talmud introduces the *avot melachot*—a list of 39 primary prohibited labors—which became central to rabbinic Shabbat observance. This codification, absent from earlier scriptural tradition, reflects a post-temple need for systematization and identity formation. The attribution of these prohibitions to the construction of the *Mishkan* (Tabernacle), particularly in the Gemara, represents a rabbinic attempt to root Shabbat in sacred historical precedent. Among these, the prohibition against kindling fire stands out as the only explicitly biblical Shabbat restriction, prompting significant rabbinic commentary. While some rabbis used this law as a model to derive broader halakhic frameworks, others emphasized its distinction in penalty and application.

Furthermore, the development of *toldot* (secondary labors) and the expansion of Shabbat laws through detailed rabbinic discourse underscore the dynamic and adaptive nature of Jewish legal tradition. Ultimately, the Talmudic transformation of Shabbat demonstrates the shift from a simple day of rest to a theologically and ritually dense system—one that continues to define Jewish religious identity.

Bibliography

- Andreasen, Niels-Erik Albinus. *The Old Testament Sabbath: A Tradition-Historical Investigation*. PhD Thesis, Nashville: Vanderbilt University, 1971.
- Bacher, Wilhelm & Waldstein, A. S. "Nathan", *Jewish Encyclopedia*. Erişim: 25.04.2025, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/11344-nathan>.
- Beyerlin, Walter. *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*. Oxford: Blackwell, 1965.
- Bin-Nun, Rabbi Yoel. "The Textual Source for the 39 Melachot of Shabbat". *The Torah.com*. Erişim: 25.04.2025, <https://www.thetorah.com/article/the-textual-source-for-the-39-melachot-of-shabbat>.
- Blevins, Kent. "Observing Sabbath". *Review & Expositor* 113/4 (2016): 478-487.
- Bornstein, David Joseph & Wald, Stephen G. "Nathan Ha-Bavli". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, New York: Thompson Gale, 2007, 15: 15-16.
- Brueggemann, Walter. *Deuteronomy*. Nashville: Abingdon Press, 2001.
- Buber, Martin. *Moses: The Revelation and The Covenant*. New York: Harper, 1958.
- Budge, Ernest Alfred Wallis. *Egyptian Magic*. Londra: K. Paul, Trench, Trübner, 1901.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus*. Trans. Israel Abrahams, Jerusalem: Magnes, 1967.
- Christie, W. M. "The Jamnia Period in Jewish History". *The Journal of Theological Studies* 26/104, (1925): 347-364.
- Cohen, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: Westminster Press, 1987.
- Cooke, George Albert. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*. New York: Charles Scribner's Sons, 1937.
- Dressler, Harold H. P. *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1999.
- Friedman, Richard Elliott. *Who Wrote the Bible?*. New York: Harper & Row, 1987.
- Frey, Mathilde. *The Sabbath in the Pentateuch: an Exegetical and Theological Study*. PhD Thesis, Michigan: Andrews University, 2011.
- Gabler, Johann & Eichhorn, Johannes. *Urgeschichte I*. Nürnberg: Ben Monath und Russler, 1790.
- George, Mark K. "The Sabbath, Regimes of Truth, and the Subjectivity of Ancient Israel". *Journal of Religion & Society* Supplement 13 (2016): 5-21.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik'te Şabbat (Sebt) - Kökeni, İlgili İnanç ve Uygulamalar*. Master's Thesis, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Hoenig, Sidney B. "The Designated Number of Kinds of Labor Prohibited on the Sabbath". *The Jewish Quarterly Review* 68/4 (1978): 193-208.
- Hoffmeier, James K. *Ancient Israel in Sinai*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Hölscher, Gustav. *Hesekiel, der Dichter und das Buch: eine literarkritische Untersuchung*. Giessen: Alfred Töpelmann, 1924.
- Ilgen, Karl David. *Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt.: Theil I: Die Urkunden des ersten Buchs von Moses*. Halle: Hemmerde und Schwetschke, 1798.
- Kaplan, Zvi. "Hanina Bar Hama". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, New York: Thompson Gale, 2007, 8: 321.
- Levin, Christoph. *The Yahwist: A Historian of Israelite Origins*. Edinburgh: T&T Clark, 2005.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus: A Continental Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- Neusner, Jacob. "Formative Judaism: Religious, Historical and Literary Studies; Third Series; Torah. Pharisees, and Rabbis". *Brown Judaic Studies* 46. Chicago: Scholars Press, 1983.
- Noth, Martin. *Exodus: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1962.
- Robinson, Gnana. "The Prohibition of Strange Fire in Ancient Israel: A New Look at the Case of Gathering Wood and Kindling Fire on the Sabbath". *Vetus Testamentum* 28/3 (1978): 301-317.

- Robinson, Richard A. *The Laws of Prohibited Labor on the Sabbath in Relation to the Book of Exodus: From Exodus Through the Mishnah*. Westminster: Westminster Theological Seminary, 1998.
- Römer, Thomas. *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London: T&T Clark, 2005.
- Rendtorff, Rolf. *The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament*. trans. David E. Orton. Leiden: Deo Publishing, 2005.
- Saldarini, Anthony J. "Johanan Ben Zakkai's Escape from Jerusalem Origin and Development of a Rabbinic Story". *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 6/2, (1975): 189-204.
- Schechter, Solomon & Seligsohn, M. "Jose Ben Halafta". *Jewish Encyclopedia*. Erişim: 20.05. 2025, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/8789-jose-ben-halafta>.
- Schmid, Konrad. *Genesis and the Moses Story: Israel's Dual Origins in the Hebrew Bible*. Trans. James Nogalski. Winona Lake: Eisenbrauns, 2010.
- Schwartz, Baruch J. "The Priestly Torah: Narrative and Law in the Priestly Source". *The Strata of the Priestly Writings: Contemporary Views on the Priestly Strata*, ed. Sarah Shectman and Joel S. Baden. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009, 103-134.
- Seters, John Van. *The Pentateuch: A Social-Science Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Seters, John Van. *The Edited Bible: The Curious History of the "Editor" in Biblical Criticism*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Sommer, Benjamin D. "The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos". *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 27/1 (2000): 81-95.
- Stackert, Jeffrey. *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Stackert, Jeffrey. *A Prophet Like Moses: Prophecy, Law, and Israelite Religion*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Timmer, Daniel C. *Creation, Tabernacle and Sabbath: The Function of the Sabbath Frame in Exodus 31:12-17; 35:1-3*. PhD Thesis, Illinois: Trinity Evangelical Divinity School, 2006.
- Vernant, Jean-Pierre. *The Universe, the Gods, and Mortals : Ancient Greek Myths*. Londra: Profile, 2001.
- Webster, Hutton. *Rest Days : A Study in Early Law and Morality*. New York: Macmillan, 1916.
- Weiser, Deborah. *Fire and The Sabbath: A Look at Exodus 35:3 and the Jewish Exegetical History of the Biblical Prohibition Against Using Fire on the Sabbath Day*. PhD Thesis, Montreal: McGill University, 2002.
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Israel: With a Reprint of the Article "Israel" from the Encyclopaedia Britannica*. Cambridge: University Press, 2013.
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*, trans. J. Sutherland Black and Allan Menzies. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885.
- Winder, Belinda. "Positive Aspects of Fire: Fire in Ritual and Religion". *The Irish Journal of Psychology* 30/1 (2012): 5-19.
- Zimmerli, Walther. *Ezechiel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1955.

Özet

Akademik literatürde genel kabul gören bir yaklaşım, Yahudi dinî geleneğinin uzun ve çok katmanlı tarihi boyunca kültürel, hukukî ve teolojik düzlemlerde önemli dönüşümler geçirdiğidir. Bu dönüşümler, çoğunlukla politik kırılmalar, sürgün deneyimleri ve toplumsal yeniden yapılanma süreçleriyle doğrudan ilişkilidir. Her yeni tarihsel evrede, Yahudi toplumu mevcut ritüel ve hukuk sistemlerini yeniden yorumlama ve kurumsallaştırma ihtiyacı hissetmiş; bu da dinî uygulamalarda belirgin yapısal değişimlere yol açmıştır. Bu tarihsel dinamizmin en belirgin şekilde gözlemlenebildiği ibadet biçimlerinden biri Şabat'tır (*Shabbat*). Geleneksel anlatıya göre Musa döneminde ilahî buyrukla tesis edilen Şabat, başlangıçta Tanrı ile İsrail arasındaki ahdin bir göstergesi olarak altı gün çalışmanın ardından yedinci gün dinlenmeye dayanan basit bir düzenleme olarak sunulmuştur. Ancak zamanla bu ritüel, yalnızca bireysel bir duraksama günü olmanın ötesine geçmiş; halahik sistem içerisinde detaylı yasaklara ve çok katmanlı yorum geleneklerine dayalı kurumsal bir forma dönüşmüştür. Bu bağlamda Musa'ya atfedilen Şabat modeli, durağan bir yapıdan çok, ileride inşa edilecek daha kapsamlı bir dinî-hukukî sistemin çekirdeğini temsil eder. Bu dönüşüm ani bir kırılmadan ziyade, çeşitli tarihsel katmanlar boyunca, farklı toplumsal ve kültürel bağlamlarda kademeli biçimde gerçekleşmiştir. Şabat'ın evriminin erken izleri, Tanah içerisinde farklı anlatı düzeylerinde gözlemlenebilir. Örneğin, Yaratılış kitabında Şabat kozmolojik bir model içinde Tanrı'nın yaratma eylemini tamamlamasıyla bağlantılı olarak sunulurken; Tesniye kitabında sosyal adalet ve kölelikten kurtuluş bağlamında anlamlandırılır. Bu erken metinler, ritüelin çok yönlü anlam katmanlarını yansıtsa da, henüz detaylı bir hukukî çerçeve sunmaz. Asıl detaylı halahik yapı ise, İkinci Tapınak'ın yıkılmasının ardından şekillenen rabbanî Yahudilik döneminde, özellikle Mişna ve Talmud metinleri aracılığıyla oluşturulmuştur. Bu dönemde, değişen siyasal ve toplumsal koşullara yanıt olarak Şabat, yalnızca bir ibadet günü değil, Yahudi kimliğini koruyan ve toplumsal dayanışmayı sağlayan bir normatif yapı haline gelmiştir. Böylece Şabat, bireysel dindarlığın yanı sıra kolektif hafızanın ve tarihsel bilincin de taşıyıcısı olmuştur. Bu süreçte, geçmişin kutsallığı ile geleceğin idealleri arasında bir köprü kuran Şabat, Yahudi kimliğinin sürekliliğini sağlayan temel ritüellerden biri olarak şekillenmiştir. Bu çalışma, Tanah'taki temellerden başlayarak Talmudik sisteme kadar uzanan süreçte Şabat'ın geçirdiği dönüşümü incelemekte ve bu ritüel üzerinden Yahudi dinî hukukunun tarihsel evrimini örneklemeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda, Şabat'ın dönüşümü bağlamında ortaya çıkan metinsel ve yorumsal stratejilerin, Yahudi düşüncesinin tarihsel dayanıklılığını nasıl mümkün kıldığı da sorgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Tanah, Talmud, Şabat, Dönüşüm.

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

(BOOK REVIEW)

Kitap Değerlendirmesi: Abderrazak Halloumi, *Le Livre de l'eschiele Mahomet: Un manuel d'islamologie au XIII^e siècle* (Paris: Classiques Garnier, 2024)

Review of *Le Livre de l'eschiele Mahomet: Un manuel d'islamologie au XIII^e siècle* by Abderrazak Halloumi (Paris: Classiques Garnier, 2024)

Dr. Murat Çaylı

Centre d'études supérieures
de civilisation médiévale
(CESCM)
Fransa



Kitap Değerlendirmesi
Book Review

Geliş : 07.01.2025

Kabul : 13.03.2025

Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Ortaçağ Avrupa'sında eşine nadir rastlanan bir telif ve tercüme macerası üzerinden, Miraç hadisesinin kaynakları ile Hristiyan eskatolojisini kıyaslayan bu çalışma, Abderrazak Halloumi'nin 2022 yılında Poitiers Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezinden oluşturulmuştur. 2024 yılında, Martin Aurell'in danışmanlığını yaptığı *Histoire Culturelle* Serisi'nin 26. kitabı olarak Classiques Garnier'den yayımlanmıştır. Éric Palazzo ve Martin Aurell, yazdıkları takdimlerle hem eserin yazılma sürecini hem de literatüre katkısını değerlendirmişlerdir. Éric Palazzo, Arapça ile Fransızcaya hâkimiyeti ve İslâm teolojisi bilgisi sayesinde Abderrazak Halloumi'nin bu eseri en iyi şekilde irdeleyenlerden biri olduğunun altını çizmektedir. Eserin hazırlanmasında günümüzde ihmal edilen karşılaştırmalı tarih yönteminden faydalandığını söyleyen Palazzo, Halloumi'nin, *Livre de l'Eschiele Mahomet*'in İslâmiyet ve Hristiyanlık arasındaki kültürel alışverişte oynadığı rolü ustaca ortaya koyduğunu ifade etmektedir.¹ 8 Şubat 2025'te vefat haberini üzüntüyle öğrendiğimiz Martin Aurell'in takdimi; yazarın geçmişini, yazılış hikâyesini ve kitabın içeriğini çok iyi özetlemektedir. Fransızca öğretmenliği yapan ve bir dönem Poitiers Belediyesi'nde başkan yardımcılığı görevini üstlenen Abderrazak Halloumi'nin, Arapça ve Fransızcadaki ustalığı sayesinde kaynaklar arasındaki gidiş gelişleri muntazam bir şekilde yürüttüğünü söyleyen Aurell, onun, Hristiyanların "Öteki"nin dinini reddettikleri varsayımına bir eleştiri getirdiğine dikkat çekmektedir. Zira Bonaventura'nın tercümesi polemik veya ideolojik bir eser olma gayesiyle ortaya çıkmıştır, fakat nihayetinde bu amacından uzaklaşıp İslâmiyet hakkında oldukça doğru bilgiler veren bir eser hüviyeti kazanmıştır.

¹ Abderrazak, Halloumi, *Le Livre de l'eschiele Mahomet: Un manuel d'islamologie au XIII^e siècle* (Paris: Classiques Garnier, 2024), 15-16.

Dolayısıyla “ana hatlarıyla Müslümanların dahi reddedemeyeceği” bir hikâye olarak karşımızda durmaktadır.

XIII. yüzyılda Müslüman ve Hristiyan dünyanın hem yakın hem de bir o kadar uzak olduğunu belirten Aurell, *Livre de l'Eschiele Mahomet* gibi bir konu üzerinde hassasiyetle çalışmak isteyen araştırmacıların iki kültüre de vâkıf olması gerektiğini ve Abderrazak Halloumi'nin bu niteliklere fazlasıyla sahip olduğunu vurgulamaktadır.²

Endülüs'te büyük ilgi çektikten sonra şöhreti Batı Avrupa'da da yayılan eserin (Fr. *Livre de l'Eschiele Mahomet*, Lat. *Liber Scalae Machometi*) kelimesi kelimesine çevirisi *Muhammed'in Merdiveni*'dir. Hz. Muhammed'in en önemli mucizeleri arasında gösterilen Miraç hadisesinin, *Kitâbü'l Mirac* nüshalarından ve diğer İslâmî kaynaklardan derlenmesiyle oluşturulan Arapça eser, Ortaçağ İspanya'sında yaşayan Hristiyanlarca Kur'an-ı Kerim'den sonra Müslümanların ikinci kutsal kitabı olarak görülmüştür. Hz. Peygamberin yedi kat semayı dolaşması, Cennet ve Cehennemî ziyaret etmesi, günahların ve sevapların karşılığının ne olacağı gibi hususlar, burada yaşayan Musevi ve Hristiyan teologların ilgisini uyandırmıştır. Bu hadise XIII. yüzyılda Kastilya ve Leon Kralı X. Alfonso'nun da dikkatini çekmiş, onun emriyle Arapça nüsha Abraham Alfaquín tarafından Kastilceye çevrilmiştir. Mütercimi bilinmeyen bu Arapça nüsha ve Kastilce nüshalar günümüze ulaşmamıştır. Fakat 1260'lı yıllarda Bonaventura de Siena tarafından Fransızcaya ve Latinceye yapılan çevirileri iyi korunmuştur. Abderrazak Halloumi, kitabını Eski Fransızca nüshayı temel alarak hazırlamıştır. Bunun yanında *Kitâbü'l Mirac* nüshalarından Kur'an-ı Kerim'e, tefsir ve hadis kitaplarından eskatolojik eserlere, Kitab-ı Mukaddes'ten diğer teolojik metinlere kadar pek çok çalışmadan faydalanarak konuyu derinlemesine incelemiştir.

Eserinin küçük bir minyatürünü inşa etmeyi başardığı giriş bölümünde, XIII. yüzyıl Avrupasında Hristiyanların, İslâm ve Hz. Muhammed hakkında ne ölçüde bilgi sahibi oldukları sorusunu tartışan Abderrazak Halloumi, bu dönemde Fransızca yazılmış iki esere odaklanarak İslâmiyet ve peygamber algısındaki değişime dikkat çekmektedir. Fransızca yazılmış ilk eser, 1258 yılında Alexandre du Pont'un kaleminden çıkan *Le Roman de Mahon*'dur. Hayal ürünü betimlemelerle dolu olan bu eser, erken dönem Latince metinlerini referans aldığı için İslâm karşıtı bir kurgudur. İkincisi ise 1264'te Bonaventura de Siena tarafından Kastilce nüshasından Fransızcaya çevrilen *Livre de l'Eschiele Mahomet*'dir. Bu eser İslâm kaynaklarının, yani *Kitâbü'l Mirac* nüshalarının ve Miraç'la ilgili diğer çalışmaların doğrudan çevirisi olduğu için ilkinе kıyasla daha makuldür. Ayrıca asılsız anlatılarla dolu bir Hz. Muhammed biyografisinden ziyade, Miraç hadisesine ve İslâmiyet'in diğer konularına odaklanmaktadır.³

1919 yılında Miguel Asín Palacios, *La escatologia Musulmana en la Divina Comedia* adlı eserinde Dante'nin İlahi Komedyayı İsrâ ve Miraç temalı İslâm eserlerinden etkilenerek oluşturduğunu iddia etmiş, bu iddiası Avrupada büyük yankı bulmuştur. Dante Alighieri ve eserleri üzerine çalışanlar onun Arapça bilmediğini ileri sürerek bu tür metinleri okuma şansının olmadığını belirtmişlerdir. Fakat Miguel Asín Palacios, Miraç hadisesini anlatan kitapların Latinceye ve diğer yerel dillere çevrildiğini ifade ederek bu iddiaları çürütmüştür. *Livre de l'Eschiele Mahomet* ve diğer Latince nüshaların bulunması ve yayımlanması onu haklı çıkaran

² Halloumi, *Le Livre de l'eschiele Mahomet*, 17-19.

³ Halloumi, *Le Livre de l'eschiele Mahomet*, 21-25.

önemli gelişmelerdi. Zira İsrâ ve Miraç hadiseleri 1260'lı yıllarda yapılan çevirilerle Avrupâda bilinir hâle gelmişti.⁴ Bu tür tarihî tartışmalara ayrıntılı olarak yer veren Halloumi, kitabın içeriğine ve diğer eserlerle temasına odaklandığı için konu dışına çıkmamaya özen göstermiştir. Yine de bu noktada Asín Palacios gibi 13. yüzyıl tarih yazımında, İspanya yahut Endülüs özelinde iddia edildiği gibi bir zulüm dönemi olarak değil de, literatürde *convivencia* olarak tasvir edilen *bir arada yaşama tecrübesine* dikkat çekme gayreti olduğu söylenebilir.

Livre de l'Eschiele Mahomet'in el yazması nüshalarının ve Fransızca çevirilerinin incelendiği birinci bölümde, Arapça yazılmış Miraç literatürü hakkında bilgi verilmektedir. el-Buhârî ve Ebû Müslim'in naklettiği hadislerden, Abdülkerim el-Kuşeyrî'nin *Kitâbü'l-Mî'râc*'ından, İbn'ül Arabî, es-Suyutî ve İbn'ül Abbas'ın eserlerinden sıklıkla yararlanan Abderrazak Halloumi, kullandığı bazı bölümlerin Fransızca çevirilerini kitabının ekler kısmında sunarak okuyucunun işini kolaylaştırmayı amaçlamıştır. *Kitâbü'l-Mî'râc*'ın "Bilgili" olarak anılan Kral X. Alfonso'nun emriyle Kastilceye çevrilme serüvenine de değinen yazar, bunun akademide tartışılan iki muhtemel sebebi hakkında bilgi verir. Birinci sebep Reconquista sonucunda sayısı gittikçe artan Müslüman tebaaya hükmeden kralın İslâm'ı yakından tanıma arzusudur. Çünkü Kur'an-ı Kerim'den sonra en önemli İslâmî metin olarak görülen eserin bilinmesi gerekmektedir. İkincisi ise İslâmiyet ve Hristiyanlık arasındaki tartışmayı alevlendirecek bir girişimle Reconquista hareketini beslemektir. Buradaki hedef, Müslümanların savunduğu argümanları bilerek teolojik savaşta da bir adım öne geçmektir.⁵

Eserin ikinci bölümü *Livre de l'Eschiele Mahomet*'in içeriğine ayrılmıştır. İlk kısımda semavi dinlerdeki "vahiy" algısı üzerinde duran Abderrazak Halloumi, Ortaçağ teologlarının düşünceleri ve modern yorumcular üzerinden Miraç'ın Musevi veya Hristiyan metinlerinden etkilenip etkilenmediği meselesini tartışmaktadır.⁶ İlerleyen sayfalar Miraç yolculuğunda Hz. Muhammed'e eşlik eden ve Fransızca çeviride adı yüz doksan dört defa zikredilen baş melek Cebrail üzerinedir. İslâm'da vahiy getiren melek olarak özel bir yere sahip olan ve Miraç'ta da önemli görev üstlenen Cebrail; Allah'ın gönderdiği rehber, Hz. Muhammed'in yoldaşı, koruyucu rolü, yardımcıları gibi başlıklar altında incelenir.⁷ İkinci kısımda Hz. Peygamberin bineği "Burak", Mekke'den Kudüs'e seyahati, yedi kat semayı dolaşması gibi konular Kur'an-ı Kerim, *Kitâbü'l-Mî'râc* literatürü, hadisler ve Kitab-ı Mukaddes'teki ifadelerle karşılaştırılarak işlenmektedir. Tüm bu bölümlerde, hedef okuyucu kitlesi Hristiyan olduğu için İslâm'a ve dinî kavramlara ilişkin daha açıklayıcı bilgiler verildiği görülmektedir.

Kitabın en hacimli yeri olan üçüncü bölüm, ahiret hayatı ve eskatolojik öğelere ayrılmıştır. İlk kısımda ölüm ve mahşer, ikinci kısımda Cennet, üçüncü kısımda ise Cehennem konuları incelenmektedir. Ortaçağ Hristiyan teologlarının Miraç olayına eskatolojik açıdan da yaklaşıtlarının üzerinde duran Abderrazak Halloumi, *Livre de l'Eschiele Mahomet* çevirmenlerinin, İslâm'daki ölüm, kıyamet, Cennet ve Cehennem algısını da esere eklediklerini ifade eder. Bu özelliğiyle eser bir *Kitâbü'l-Mî'râc* çevirisinden ziyade, Hristiyanlara İslâmiyet

⁴ Mahmut H. Şakiroğlu, "Asín Palacios, Miguel Don Miguel Asín y Palacios (1871-1944)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:480.

⁵ Halloumi, *Le Livre de l'Eschiele Mahomet*, 87-103.

⁶ Halloumi, *Le Livre de l'Eschiele Mahomet*, 119-124.

⁷ Halloumi, *Le Livre de l'Eschiele Mahomet*, 124-137.

hakkında daha fazla bilgi vermeyi amaçlayan bir derlemedir.⁸ Bu bölümde ölüm, kader, mahşer günü gibi konuları *Livre de l'Eschiele Mahomet* üzerinden ele alan yazar, verilen bilgileri Kur'an-ı Kerim ve hadislerle kıyaslayarak metnin doğruluğunu tespit etmeye ve çevirmenlerin yararlandıkları kaynakları tahmin etmeye de çalışmıştır. Çeviride Sırât'ın "kıldan ince kılıçtan keskin" şeklinde tasvir edilmesi meselesinin Ahmed b. Hanbel, Gazzâlî gibi âlimlerin eserleriyle kıyaslanması bu duruma iyi bir örnektir.

Sonuç bölümünde, Bonaventura de Siena'nın önsözünde belirttiği üzere *Livre de l'Eschiele Mahomet*'in İslâm'ı ve Hz. Muhammed'i daha iyi tanımak ve Müslümanların yalanlarını çürütüp Hristiyanların ihtida etmesinin önüne geçmek amacıyla oluşturulduğu belirtilir.⁹ Buna rağmen eserin İslâmiyet'i düşman olarak sunmadığını söyleyen Abderrazak Halloumi, o dönemde yazılıp çizilenlere kıyasla oldukça nesnel bir yol izleyen ilk çalışma olduğu tespitini yapar.¹⁰ Bu durum Batı Hristiyanlığının İslâmiyet'e bakışının değişmeye başladığı zaman dilimi olan XIII. yüzyıl sonlarına tekabül etmektedir. Kitabın son kısımları ise Ebû Müslim'in aktardığı Miraç'la ilgili hadislerin, İbn Hişam'ın es-Siretü'n-Nebeviyye'sinden ilgili bölümlerin, Ebû Hüreyre'nin rivayetinin, Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *Kitâbü'l-Mi'râc*'ında yer alan rivayetlerin vb. Miraç hadisesine ilişkin kaynakların Fransızca çevirilerine ayrılmıştır.

Abderrazak Halloumi, ana dilinin Arapça olması hasebiyle Miraç hadisesini aktaran kaynakları kullanabilmesi ve Fransızcaya hâkimiyetiyle *Livre de l'Eschiele Mahomet* adlı eserden layıkıyla yararlanabilmesi sayesinde bu çok yönlü çalışmaya imza atabilmiştir. Fransız okuyucu için yazılan eser İslâm'la ilgili konular hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Fakat yazarın bu yöntemi kitabı okumayı zorlaştıran bir engel teşkil etmemekte, aksine meselelerin Müslüman okuyucu tarafından da daha iyi anlaşılabilmesini sağlamaktadır. XIII. yüzyılda tercüme edilme serüveninden XX. yüzyıldaki ateşli tartışmalara kadar *Livre de l'Eschiele Mahomet*'in hikâyesini maharetle özetleyen, bunun dışında eserin içeriğini İslâm ve Hristiyan kaynaklarıyla karşılaştırarak irdeleyen Halloumi, okuyucunun pek çok konuda bilgi edinebileceği bir işe imza atmıştır. Tüm bu özellikleri hasebiyle eserin, terminolojiye hâkim bir çevirmen tarafından Türkçeye kazandırılması yararlı olacak ve Miraç literatüründe yeni tartışma alanları açacaktır.

Destek

Araştırmacı TÜBİTAK 2219-Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı kapsamında desteklenmektedir.

Kaynakça

- Halloumi, Abderrazak. *Le Livre de l'eschiele Mahomet: Un manuel d'islamologie au XIII^e siècle*. Paris: Classiques Garnier, 2024.
- Şakiroğlu, Mahmut H. "Asin Palacios, Miguel Don Miguel Asin y Palacios (1871-1944)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3:480-482.

⁸ Halloumi, *Le Livre de l'eschiele Mahomet*, 265-266.

⁹ Halloumi, *Le Livre de l'eschiele Mahomet*, 449.

¹⁰ Halloumi, *Le Livre de l'eschiele Mahomet*, 455.

Review of *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with Biblical Text* by Samuel Ross (Berlin: De Gruyter, 2024)

Kitap Değerlendirmesi: Samuel Ross, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with Biblical Text* (Berlin: De Gruyter, 2024)

Dr.Öğr.Üyesi
Zeynep Yücedoğru

Bursa Uludağ Ü.
İlahiyat Fakültesi
Türkiye



Kitap Değerlendirmesi
Book Review

Geliş : 17.11.2024

Kabul : 19.06.2025

Yayın : 30.06.2025

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.



Samuel Ross, in *Qur'an Commentary and the Biblical Turn*, which is based on his award-winning doctoral thesis (*BRAIS-DE GRUYTER Prize 2019*), offers a meticulously researched examination of a pivotal yet hitherto understudied phenomenon in the history of Islamic exegetical tradition: the engagement of Qur'an commentators (*mufasssırūn*) with the Bible. While the multifaceted relationship between the Qur'an and the Bible has generated considerable scholarly interest, Ross's work stands out for its focus on the direct use and interpretation of the received biblical text by Muslim exegetes. This focus allows the book to unveil a largely unprecedented shift or the "biblical turn," as Ross terms it, that occurred in modern tafsir tradition.

The book comprises nine chapters and a comprehensive appendix that lists the *mufasssırūn* and their works, along with the level of popularity of these works based on manuscript records and the commentators' ideological affiliations. The central thesis of the research revolves around "two enigmas" (in Chapter 1) that Ross posits in Muslim exegetes' approaches to biblical texts throughout the Islamic interpretive tradition. He argues that pre-modern Qur'an commentators were reluctant to engage directly with biblical texts in qur'anic exegesis, despite accessible translated biblical resources, the parallel exegetical contexts of the two scriptures, and signs of a moderate attitude towards reading Jewish and Christian sacred texts in qur'anic and hadith proof-texts (the first enigma). What Ross finds more striking is that this attitude stood in stark contrast to the widespread incorporation of narrative material of Jewish and Christian origin, commonly known as *isrā'iliyyāt*, into tafsir. It would be helpful to highlight here that the *mufasssırūn* regarded *isrā'iliyyāt* as an existing component of Islamic interpretive sources.

In his monograph on the critique of *isrā'īliyyāt* in modern *tafsīrs*, Mesut Kaya compellingly argues that the transmission of knowledge or historical information through a reliable narrator (*rawi*) and transmission chain (*isnād*) was central to the inner dynamics of tafsīr practices in the classical period. In line with this dynamic, the material of *isrā'īliyyāt* was transmitted by reliable narrators and *isnāds* throughout the centuries, a process that eventually gives these narratives a character of Islamic interpretive material. Therefore, the premodern *mufasssīrūn* largely did not hesitate to use *isrā'īliyyāt* and felt little need to consult biblical scripture for qur'anic exegesis.¹ This reluctance raises profound questions about historical interpretations, scriptural authority, and the socio-political conditions that shape scholarly engagement. Contrary to the ambivalent exegetical approach in the pre-modern era, a widespread and virtually unprecedented shift occurred in the second half of the 19th century, as Ross demonstrates, wherein Qur'an commentators globally began to engage directly with and draw upon the biblical text in a systematic manner (the second enigma). It is even more intriguing that, although modern commentators restricted the authentic Islamic sources solely to the Qur'an and hadīth, and were more firmly informed about the historical transmission of biblical texts—being more critical regarding the integrity of the Bible compared to their predecessors, owing to the then newly emerged research area of higher biblical criticism—they nevertheless engaged with the biblical text in their exegetical works.

By placing two enigmas at the forefront, Ross invites readers to re-evaluate the historical, socio-political and practical reasons that were at play behind the question of why the majority, with a few exceptions, of pre-modern Qur'an commentators refrained from using biblical citations. While acknowledging that explaining the exact reasons for this historical dearth of direct biblical engagement is a challenging historiographical endeavour, the evidence strongly suggests that it was not the norm before the modern era. Ross's critique of two prevailing explanations —the negative impact of *tahrif* doctrine and legal prohibitions against the use of biblical scripture— reveals their limitations and inadequacies. Instead, he proposes that “liturgical, codicological, and geographical barriers” delayed access to Bible translations among Muslim scholars until the 12th century, after which Muslims appeared to have convenient direct access to biblical texts. (pp. 59-61). Ross further clarifies that from the 12th century onwards, the majority of Arab lands had predominantly become Muslim, which eventually left little opportunity for religious engagement and deepened the “communal segregation” between Muslims and non-Muslim societies. He argues that Muslims considered their positions culturally, politically and socially superior to Christians and Jews, who were religious minorities, so much that they did not regard the Bible and Jewish-Christian traditions as valuable sources of knowledge, perhaps only “a superseded relic of the past” (p. 70). These shifting socio-political and historical circumstances of medieval Muslim exegetes had a decisive influence on their perception of Jewish and Christian scriptures, restraining them from using biblical material in Qur'an commentary, albeit with a few exceptions.

The 15th-century Mamluk scholar and exegete al-Biqā'ī (d. 1480) is one of these exceptional scholars, notable for his defence and direct use of the Bible in his *Naẓm al-durar*, particularly in service of highlighting qur'anic coherence (*munāsaba*). In Chapter 4, Ross specifically seeks a plausible

¹ Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi [The Criticism of Isrā'īliyyāt in Contemporary Qur'an Commentaries]*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 505-506.

explanation for why al-Biqā'ī took a remarkably divergent path from traditional exegetical methods in deploying biblical material in qur'anic exegesis, despite being a “conservative” scholar. Expanding on two propositions—that al-Biqā'ī's primary motivation in his excessive use of biblical texts may have been driven by “hermeneutical needs” (by W. Saleh) or “his theory of coherence” (by M. McCoy)—Ross argues that al-Biqā'ī may have sought to compile an unprecedentedly comprehensive commentary that would surpass not only previous Quran commentaries but also those of his time in both scope and methodology, which is a motive that would align well with the “competitive and innovative” dynamics of his intellectual milieu. Ross also explains that al-Biqā'ī's close relationships with the Mamluk elites, who had Jewish and Christian networks, and the court may have afforded him opportunities to engage with Jews, Christians, and former Jewish and Christian converts employed in the administration. He argues that this multi-faith intellectual environment and networks may have had a significant impact on his radical method of incorporating biblical material into his tafsīr. One interesting aspect of this section is the context in which Ross examines the level of influence of the Christian-Jewish and European backgrounds on the social and inter-religious dynamics of al-Biqā'ī's environment. His work was admired and cited by later commentators; yet, his specific practice of quoting the Bible was not widely adopted by his admirers in subsequent centuries.

The book then delves into exploration of the factors influencing the nineteenth-century biblical turn by highlighting three pivotal elements: the increased accessibility of biblical texts through mass printing, the diminishing of religious distinctions due to the Ottoman Tanẓīmāt reforms and the Arab Renaissance, and the influence of the intense activities of European and American Christian missionaries. Among these, Ross suggests that Tanẓīmāt reforms as a factor that may have contributed to opening “the Muslim world to ‘the other’ which might have potentially triggered a heightened Muslim interest in the Bible. While this is a compelling and suggestive line of inquiry, a more conclusive assessment of the Tanẓīmāt's impact might benefit from further contextualisation—something that himself acknowledges—within a more expansive study of Ottoman biblical engagements, including their entanglements with the Nahda, missionary endeavours, and responses from Ottoman scholarly milieus, which remains a largely understudied area of research to this day.

The application of Nile Green's model of a competitive “religious economy” provides an interesting analytical framework for the discussion. It suggests that Muslim scholars were strategically responding to the missionary presence by adopting their methods to reclaim and redefine the narrative surrounding biblical texts. This aspect is particularly intriguing as it showcases a proactive stance among Muslim scholars rather than a purely defensive one, which Ross describes as “an attempt by Muslim scholars to co-opt the Bible ... but for Islamic ends.” (p. 124) He further explores “the typologies of biblical turn” by categorising some influential modern figures into three main ideological classifications: Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (d. 1914) as “the most important Syrian Purist Salafī,” Muḥammad ‘Abduh (d. 1905) and Rashīd Riḍā (d. 1935) as the most important “Modernist Salafis and co-authors of *Tafsīr al-manār*,” and Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr (d. 1973) as “one of the most important Late Sunnī Traditionalists” (pp. 127-139). He examines the various purposes for which these modern commentators began to employ the Bible, the authority they attributed to it relative to other interpretive sources, such as the Qur'an and hadīth, and isrā'iliyyāt, and, most significantly, the ways in which this engagement reshaped the tafsīr tradition. The analysis of the case studies underscores

the varied approaches within this “biblical turn.” Abduh, for example, uses biblical texts as historical sources that are practically helpful in understanding the history of earlier prophets and their nations. Similar to Abduh, Ibn ‘Āshūr is also noted for quoting the Bible extensively and viewing it as essential for fulfilling one of the Qur’an’s stated purposes: teaching the stories of earlier peoples. To achieve this aim, he lists the field of history and comparative religion among the necessary disciplines. By measuring the level of scriptural authority that the *mufasssırūn* attributed to the Bible through their charitable reading of the text, alongside their opinions on the issue of *tahrīf*, Ross claims that they granted “a limited degree of authority” to the biblical text, even though they were all critical of its reliability (p. 207).

In Chapter 8, Ross presents two primary consequences of the biblical turn, albeit describing them as “minor” and not “dramatic,” for modern tafsīr through two case studies. The first one leads to the new interpretations of qur’anic narratives, challenging conventional exegesis. Ross claims that the discovery of “a hitherto biblical subtext” led to entirely new interpretations of qur’anic passages, potentially representing a break from earlier exegetical consensus (pp. 209–211). The example of Hagar and Sarah, and specifically the question of why Sarah laughed in the biblical narrative (Genesis 18: 2–12), serves as a case study for such reinterpretation driven by direct engagement with the biblical text. As for the second consequence of the biblical turn, Ross argues that modern commentators utilised the direct engagement with the biblical text as a tool to supplant the reliance on *isrā’iliyyāt* in tafsīr. By turning directly to the received biblical text, modern exegetes were making a conscious choice about source preference and authority. Ross argues that this decision to favour the biblical text over *isrā’iliyyāt* had profound consequences, not just for the source material used, but for the interpretation of specific qur’anic narratives. The gender-related implications of this preference of the *mufasssırūn*, for instance, are evident in the changing interpretation of figures like Eve and the question of her responsibility for the Fall, where traditional interpretations might have been influenced by *isrā’iliyyāt* rather than the biblical text itself.

In tracing the biblical turn, Ross adeptly poses critical questions about the nature of scripture within Islam, the reverberations of this turn across different linguistic contexts, and its potential future trajectory. This push for deeper inquiry challenges the conventional boundaries that separate Islamic scripture from the biblical canon, raising vital discussions about urging a reassessment of its role within modern Islamic thought. He argues that although modern commentators have occasionally used the biblical subtext to extend the meaning of the qur’anic verses in ways that are contrary to the literal meaning of the Qur’an, they do not regard it as a canonical text, but rather as a historical book that “serves as corroboration for other evidence” (p. 217). Building on this observation, he claims that the received biblical text has come to occupy a complex, “liminal space” within modern Islamic thought, potentially challenging traditional notions of “scripture” and “canon” (p. 220).

While the book’s insights are both original and stimulating, Chapter 8 —addressing the complex consequences of the biblical turn— holds the potential to be further enriched with additional case studies examining the new interpretations of modern commentators across different facets. Admittedly, such an expansion may have exceeded, as the author notes, the intended scope of the current volume and caused practical constraints, given the vastness of the *tafsīr* tradition and the book’s present scope. Nevertheless, support with a broader sample could have allowed for a more

precise and more comprehensive demonstration of this multifaceted turn and the Bible's increasing role in modern tafsīr, thereby further strengthening the book's thesis that the biblical turn reshaped modern qur'ānic exegetical discourse.

Overall, *Qur'an Commentary and the Biblical Turn* represents a significant and thought-provoking contribution to the study of *tafsīr* and Muslim-Christian intellectual and theological engagements. By rigorously documenting and contextualising the historical rarity of direct biblical engagement in pre-modern Arabic *Sunnī tafsīrs* and charting the rise and impact of the "biblical turn" in the modern period, Ross compels scholars to re-evaluate established narratives about the trajectory of Qur'an commentary and the dynamic interplay between Islamic and biblical interpretive traditions. This book is undoubtedly an essential read for scholars and students of Islamic exegesis, interreligious relations, and, more broadly, Islamic studies.

Bibliography

- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi (The Criticism of Isrâ'îliyyât in Contemporary Qur'an Commentaries [Reviewer's trans.])*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Ross, Samuel. *Qur'an Commentary and the Biblical Turn: A History of Muslim Exegetical Engagement with Biblical Text*. Berlin: De Gruyter, 2024.