



Çankırı Karatekin University
JOURNAL OF TURKOLOGY STUDIES
Volume 6 Special Issue 1 (February 2026)
(Al-Quds/ Palestine)



Çankırı Karatekin Üniversitesi

Çankırı Karatekin Üniversitesi

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

KUDÜS/ FİLİSTİN ÖZEL SAYISI
Cilt 6 ÖZEL SAYI 1 (Şubat 2026)

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Türkiyat Araştırmaları Dergisi

turkiyat@karatekin.edu.tr
0 376 218 95 73 / Dahili: 8782

e-ISSN: 2792-0631

TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Çankırı Karatekin University

JOURNAL OF TURKOLOGY STUDIES

Cilt 6 Sayı 1 (Şubat 2026) Kudüs/ Filistin Özel Sayısı

Volume 6 Issue 1 (February 2026) Al-Quds/ Palestine Special Issue

e-ISSN: 2792-0631

Yayıncı/Publisher:

Çankırı Karatekin Üniversitesi

Türkiyat Enstitüsü

Çankırı Karatekin University

Institute of Turkology

Periyot/Period:

Yılda 2 Sayı (30 Haziran/31 Aralık)

Biannually (30 June/31 December)

Kapsam/Scope:

Türkiyat Araştırmaları

Turkology Studies

Yayın Dili/Language of Publication:

Türkçe/Türk Lehçeleri

İngilizce

Rusça

Turkish/Turkic Dialects/English/Russian

Editör/Editor:

Prof. Dr. Burhan ÇONKOR

Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,

bconkor@hotmail.com

Editör Yardımcısı/Assistant Editor:

Doç. Dr. Recep BÜYÜKTOLU

Çankırı Karatekin Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,

rbuyuktolu@karatekin.edu.tr

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Türkiyat Enstitüsü bünyesinde yılda 2 defa (Haziran-Aralık) yayımlanan uluslararası, hakemli, süreli ve açık erişimli bir elektronik dergidir. Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanan yazılarda ifade edilen görüşlerin sorumluluğu ve telif hakları yazarlarına aittir. Yazılar, çift kör hakem incelemelerinin ardından yayımlanır. Dergide yayımlanan çalışmalar, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile lisanslanmıştır.

The Çankırı Karatekin University Journal of Turkology Studies is an international, peer-reviewed, periodical, open-access electronic journal, published semi-annually (June and December) by the Institute of Turkology. The responsibility for the views and copyright of the articles published in the journal rests solely with the authors. Articles are published following double-blind peer review. The works published in the journal are licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Bu dergi aşağıdaki dizinler tarafından taranmaktadır./ This journal is scanned by the following indexes:



DERGİ KURULLARI

Editör/Editor:

Prof. Dr. Burhan ÇONKOR
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Editör Yardımcısı/Assistant Editor:

Doç. Dr. Recep BÜYÜKTOLU
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Alan Editörü:

Doç. Dr. İbrahim AKYOL
Türk Dili ve Edebiyatı
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Alan Editörü:

Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM
Felsefe
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Alan Editörü:

Doç. Dr. Okan TÜRKAN
Coğrafya
İzmir Bakırçay Üniversitesi



Alan Editörü:

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah Muaz GÜVEN
Türk İslam Edebiyatı
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi



Alan Editörü:

Dr. Öğretim Üyesi Alperen Yalçın BAZNA
Tarih
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Alan Editörü:

Dr. Öğretim Üyesi Cengiz EKEN
Türk Dili ve Edebiyatı
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Alan Editörü:

Dr. Öğretim Üyesi Yahya ARSLAN
İlahiyat
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Alan Editörü:

Dr. Öğretim Görevlisi Erol UĞRAŞKAN
İslam Sanatları Tarihi
Necmettin Erbakan Üniversitesi



Dil Editörü:

Prof. Dr. Mustafa KALKAN
Rusça
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Dil Editörü:

Doç. Dr. Halil ÇETİN
Kazak Türkçesi
Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi



Dil Editörü:

Doç. Dr. Zulfiyya İSMAYİL
Azerbaycan Türkçesi
AMEA Nahçıvan Bölümü



Dil Editörü:

Dr. Öğretim Üyesi Rabia AKSOY
İngilizce
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Dil Editörü:

Dr. Öğretim Üyesi Serkan CİHAN
Türkiye Türkçesi
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Dil Editörü:

Dr. Öğretim Görevlisi Salih POTUKOĞLU
İngilizce
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Sosyal Medya ve İstatistik Editörü:

Dr. Öğretim Üyesi Ebru DOĞRUÖZ
Eğitim Bilimleri
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Yazım Editörü:

Dr. Öğretim Görevlisi Sevim ÇİFTÇİ
Türk Dili
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Son Okuma:

Doç. Dr. Kazım ÇANDIR
Türk Dili ve Edebiyatı
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Son Okuma:

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin TOPBAŞ
Türk Dili ve Edebiyatı
Çankırı Karatekin Üniversitesi



Mizanpaj Editörü:

Dr. Arş. Gör. Ahmet Serdar ARSLAN
Türk Dili ve Edebiyatı
Çankırı Karatekin Üniversitesi



YAYIN KURULU

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Ahmet GÜNGÖR

Giresun Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Ahmet ÖZCAN

Milli Savunma Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Barış TAŞ

İzmir Bakırçay Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Cevdet YAKUPOĞLU

Kastamonu Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK

Fırat Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Fatih GÜZEL

Çankırı Karatekin Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Hikmet KORAŞ

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. İbrahim ŞAHİN

Ege Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Kemal POLAT

Manas Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Mehmet Nadir ÖZDEMİR

Kastamonu Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Mevlüt GÜLTEKİN

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Nail KARAGÖZ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Namiq MUSALI

Kastamonu Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Prof. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ

Selçuk Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Dr. Bakıt MURZARAIMOV

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Dr. İlker YİĞİT

Marmara Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Musa SALAN

Bartın Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Dr. Seval KASIMOĞLU

Çankırı Karatekin Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Doç. Dr. Şahin KIZILABDULLAH

Ankara Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Yrd. Doç. Dr. Aitmat KARIYEV

Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Dr. Öğr. Üyesi Belkıs DOĞAN

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Dr. Öğr. Üyesi Erdoğdu BURULDAĞ

Çankırı Karatekin Üniversitesi

Yayın Kurulu:

Dr. Öğr. Üyesi Ragıp MUHAMMED

Ege Üniversitesi

Yayın kurulu bilgilerine erişmek için QR kodu okutunuz.



İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

ÖS1-16

Akif ÇARKÇI

1967 Arap-İsrail Savaşı Sonrasında Nurettin Topçu'nun, Yahudilik ve Siyonizm'e Bakışı

Nurettin Topçu's View of Judaism And Zionism After The 1967 Arab-Israeli War

ÖS17-27

İsmet ÜZEN

Osmanlı Devleti'nin Kudüs'ü Terketmek Zorunda Kalış Süreci (1914-1917)

The Process by which the Ottoman Empire was Forced to Abandon Jerusalem (1914-1917)

ÖS28-42

Reşat ERMiŞ

Filistin Edebiyatında Tematik Bir Okuma: İbrahim Nasrallah'ın "Güvenli Düşünler" Romanı

Thematic Analysis in Palestinian Literature: Ibrahim Nasrallah's Safe Weddings

ÖS43-54

Enes ATA, İsmet EŞMELİ, Pakize YILMAZ, Emine Şeyma ÇALIŞKAN,

Ayşegül ÇELİK İÇEN, Mehmet KIRAS

Yahudi Teolojisinde Filistin

Palestine in Jewish Theology

ÖS55-77

Mustafa KALKAN

Sikkelerin Işığında Filistin'in Ekonomik Önemi ve Stratejik Konumu

The Economic Importance and Strategic Position of Palestine in the Light of Coins

ÖS78-91

Melek COŞGUN SOLAK

Kutsal Mekân, Kolektif Hafıza ve İktidar: Kudüs'ün Toplumsal Anlamının İnşası

Sacred Space, Collective Memory, and Power: The Construction of the Social Meaning of Kudüs (Jerusalem)

ÖS92-106

Neslihan POLAT

Kudüs'ün Teolojik Hüviyetinden Küresel Vicdanın Tükenişine: Kutsal, Şiddet ve Şefkat Yorgunluğu

From the Theological Significance of Jerusalem to the Exhaustion of Global Conscience: Sacred, Violent, and Compassion Weariness

TAKDİM

Tarih boyunca dinlerin, medeniyetlerin ve insanlığın ortak değerlerinin kesiştiği Filistin toprakları, bir coğrafi bölge olmasının yanında aynı zamanda vicdanın, mücadelenin ve umudun adıdır. Bu topraklar, insanlık tarihine dair kadim hikâyelerin merkezi; ilahi mesajların yankılandığı, kültürlerin iç içe yaşadığı bir medeniyet coğrafyası olmuştur. Fakat aynı topraklar, modern çağda işgalin, zulmün, adaletsizliğin ve bunlara karşı mücadelenin sembolü hâline gelmiş, Kudüs ise bu mücadelenin kalbi olmuştur. Bunun yanında insanlık tarihinin en ağır imtihanlarından birinin yaşandığı Gazze’de yıllardır süren abluka ve soykırım neticesinde öldürülen masum insanlar, geride kalan çaresiz hayatlar, derin bir acının, yıkımın ve belirsizliğin içinde, yoksulluk ve çaresizlik ortamında hayatta kalma mücadelesi vermektedir. Kudüs konusu ve Gazze’de yaşananlar, yalnızca bir toprak meselesi değil, aynı zamanda adaletin evrenselliği, insan haklarının tutarlılığı ve uluslararası toplumun samimiyetiyle doğrudan ilişkilidir.

Bu katliamlara sessiz kalanların yanında, dil, din ve kültür fark etmeksizin dünyanın pek çok yerinde her kesimden insan, hem yaşanan zulme karşı çeşitli şekillerde tepkilerini ortaya koymakta hem de masum Gazze halkının feryadını dünyaya duyurmaya çalışmaktadır.

Biz de Çankırı Karatekin Üniversitesi olarak, bu özel sayıyla, kadim zamanlardan bugüne uzanan mübarek Kudüs şehrinin ruhunu, bugün yaşadığı hakikati ve Gazze dramını akademik bir bakış açısıyla inceleyerek, hakikatin ve vicdanın sesi olmaya çalıştık. Amacımız slogan üretmek değil; hakikati anlamak, anlatmak ve insani sorumluluğumuzu yerine getirerek bilinci diri tutmaktır. Bu bağlamda özel sayımız, hem tarihsel arka planı ortaya koymayı hem de bugünün gerçekliğini vicdanlı bir perspektifle değerlendirmeyi hedeflemektedir.

İnanıyoruz ki Kudüs’ü anlamak, Gazze’deki dramı görmek, sadece bir şehri tanımak değil; insanlığın ortak değerlerini yeniden düşünmektir. Kudüs/Filistin özel sayısının okuyucularımız için bilginin yanında bilinç, empati ve sorumluluk üretmesini temenni ediyoruz.

Bu özel sayının oluşmasında makaleleriyle katkı sağlayan yazarlarımıza, Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergimizin editör kurullarına ve katkı sunan bütün bilim insanlarına teşekkür ediyor, hayırlara vesile olmasını diliyorum.

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Mevlüt KARATAŞ

Çankırı Karatekin Üniversitesi Rektörü

FOREWORD

Throughout history, the land of Palestine, where religions, civilizations, and the common values of humanity intersect, has been not only a geographical region but also a symbol of conscience, struggle, and hope. These lands have been the centre of ancient stories about human history; a civilizational geography where divine messages echoed and cultures intertwined. However, in the modern era, these same lands have become symbols of occupation, oppression, injustice, and the struggle against them, with Jerusalem at the heart of this struggle. Furthermore, in Gaza, where one of the most severe trials in human history is unfolding, innocent people are being killed as a result of years of blockade and genocide, and the lives left behind are helpless, struggling to survive in an environment of deep pain, destruction, uncertainty, poverty, and helplessness. The issue of Jerusalem and what is happening in Gaza is not merely a matter of land but also directly related to the universality of justice, the consistency of human rights, and the sincerity of the international community.

Alongside those who remain silent about these massacres, people from all walks of life in many parts of the world, regardless of language, religion, or culture, are expressing their outrage at the oppression in various ways and trying to make the cries of the innocent people of Gaza heard around the world.

We, at Çankırı Karatekin University, have also endeavoured to be the voice of truth and conscience with this special issue, examining the spirit of the blessed city of Jerusalem, which stretches from ancient times to the present day, the reality it faces today, and the Gaza tragedy from an academic perspective. Our aim is not to produce slogans; it is to understand and convey the truth, fulfil our human responsibility, and keep our conscience alive. In this context, our special issue aims to reveal the historical background and to evaluate today's reality from a conscientious perspective.

We believe that understanding Jerusalem and seeing the tragedy in Gaza is not just about knowing a city; it is about rethinking humanity's common values. We hope that the Jerusalem/Palestine special issue will generate not only knowledge but also awareness, empathy, and a sense of responsibility among our readers.

We want to thank the authors who contributed articles to this special issue, the editorial board of Çankırı Karatekin University's Journal of Turkish Studies, and all the scholars who contributed to it. We hope it will be a source of good.

Publisher

Prof. Dr. Mevlüt KARATAŞ

Çankırı Karatekin University Rector

EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları ve Kıymetli Okurlarımız,

Filistin coğrafyasında ve özellikle de bu gün Gazze’de, insanlık tarihinin en ağır imtihanlarından biri yaşanmaktadır. Dünyanın gözleri önünde yaşanan bu zulme, bizler de değerli yazarlarımızın konuyla ilgili çalışmalarını bir araya getirerek akademik bir bakışla işaret etmek amacıyla hazırladığımız Kudüs/Filistin özel sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Bu özel sayıda, Filistin ve Kudüs’ün tarihsel süreçteki durumları, bölgesel ve küresel aktörlerin tutumları ile bölgenin dini, siyasi ve sosyolojik açılardan değerlendirilmesini içeren çalışmalarla, Filistin ve Gazze halkının feryadına karşı farkındalığa ve ortak insanlık bilincine katkı sunmak amaçlanmıştır.

Kudüs/Filistin özel sayımızda; hakemlerimiz tarafından yayımlanması uygun görülen yedi araştırma makalesi yer almaktadır.

Doç. Dr. Akif Çarkçı’nın kaleme aldığı “1967 Arap-İsrail Savaşı Sonrasında Nurettin Topçu’nun, Yahudilik Ve Siyonizm’e Bakışı” isimli makalede Nurettin Topçu’nun ilgili yazılarından hareketle Yahudilik ve Siyonizm hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Prof. Dr. İsmet Üzen tarafından kaleme alınan “Osmanlı Devleti’nin Kudüs’ü Terketmek Zorunda Kalış Süreci (1914-1917)” isimli makalede, Osmanlı Devletinin Birinci Dünya Savaşına girmesinden Kudüs’ü terk etmek zorunda kalmasına kadar geçen süreç üzerinde durulmuştur. Bu süreçte, İngiltere’nin kontrolünde olan Mısır’a Osmanlı Devletinin Birinci Dünya Savaşında yaptığı ve başarısız olduğu seferlerin ardından İngilizlerin Filistin’i ele geçirme düşüncesi ve bu yöndeki çabaları neticesinde Filistin’i ele geçirmeleri değerlendirilmiştir. “Filistin Edebiyatında Tematik Bir Okuma: İbrahim Nasrallah’ın “Güvenli Düşünler” Romanı” isimli makalesinde Öğr. Gör. Reşat Ermiş, Filistin toplumunun tarihsel ve siyasal bağlamda yaşadığı kırılmaları bireysel deneyimlerle iç içe geçirerek çok boyutlu bir şekilde ele alan Filistinli yazar İbrahim Nasrallah’ın romanını incelemiştir. Yazar, ilgili eserin Filistin edebiyatında yalnızca bir travma anlatısı değil, aynı zamanda kimlik, hafıza ve özgürlük mücadelesinin estetik bir temsili olduğu üzerinde durmaktadır. Enes Ata- Doç. Dr. İsmet Eşmeli- Pakize Yılmaz- Emine Şeyma Çalışkan- Ayşegül Çelik İçen- Mehmet Kiras tarafından ortaklaşa kaleme alınan “Yahudi Teolojisinde Filistin” isimli makalede ise Yahudi inanç sisteminde Filistin’in anlamı üzerinde durulmuş, Filistin’in, yalnızca tarihsel bir yurt ya da siyasi bir mekân olarak değil, Yahudilere göre Tanrı ile İsrailoğulları arasında kurulan ahdin mekânsal tezahürü olarak “Arz-ı Mev’ûd” kavramı çerçevesinde kutsal bir anlam taşıdığı ve Yahudilerin Filistin konusundaki teşebbüslerinin gerekçeleri ortaya konulmuştur.

“Sikkelerin Işığında Filistin’in Ekonomik Önemi Ve Stratejik Konumu” başlıklı makalesinde Prof. Dr. Mustafa Kalkan, tarih boyunca “Bereketli Topraklar” olarak bilinen ve bu zenginliğinin bedelini her asırda kanla ödemiş olan Filistin’in, stratejik konumu, velud tarım arazileri ve mutedil iklimi sebebiyle insanlık tarihinin ilk yerleşim alanlarından olduğu, üzerinde büyük imparatorlukların kurulduğu ifade edilmiştir. Filistin’in tarih içerisinde yaşadığı saldırı ve zulümlerin, dini temellerinin yanında ekonomik temellerinin de olduğu üzerinde durulmuştur. “Kutsal Mekân, Kolektif Hafıza Ve İktidar: Kudüs’ün Toplumsal Anlamının İnşası” başlıklı makalesinde Dr. Melek Coşgun Solak, kutsal mekânların toplumsal anlamının nasıl üretildiği ve süreklilik kazandığı gibi sorular üzerinden kutsal mekânların tarihsel kırılmalara rağmen güçlü sembolik merkezler olarak varlığını sürdürmesi üzerinde durmuş, kutsal mekân olgusunun sabit, doğal ya da kendiliğinden bir kutsallık alanı olarak değil; toplumsal ilişkiler içerisinde üretilen, kolektif hafıza yoluyla pekiştirilen ve iktidar süreçleriyle meşrulaştırılan dinamik bir anlam yapısı olduğuna dair sonuçları ele almıştır. Dr. Neslihan Polat ise “Kudüs’ün Teolojik Hüviyetinden Küresel Vicdanın Tükenişine: Kutsal, Şiddet Ve Şefkat Yorgunluğu” başlıklı makalesinde Kudüs’ün üç semavi din nezdindeki teolojik öneminden hareketle, günümüzde şehre yönelik uygulanan “kent-kırım” politikalarını ve bu sürecin küresel kamuoyunda yarattığı psikososyal etkileri üzerinde durmuştur.

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergimizin bu özel sayısının yayımlanmasında gayret ve çalışmalarıyla katkı sağlayan bütün yazarlarımıza, hakemlerimize ve editörlerimize en içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Editör

Prof. Dr. Burhan ÇONKOR
Çankırı Karatekin Üniversitesi

FROM THE EDITOR

Esteemed Scientists and Valued Readers,

One of the most severe trials in human history is unfolding in the Palestinian territories, particularly in Gaza today. We are delighted to present this Jerusalem/Palestine special issue, which brings together our esteemed authors' work on this subject and aims to shed light on the injustice unfolding before the world's eyes through an academic lens.

This special issue aims to raise awareness and foster a shared sense of humanity in response to the cries of the Palestinian and Gazan people, through studies that examine the historical circumstances of Palestine and Jerusalem, the attitudes of regional and global actors, and an assessment of the region from religious, political, and sociological perspectives.

Our Jerusalem/Palestine special issue includes seven research articles deemed suitable for publication by our referees. The article entitled "Nurettin Topçu's View of Judaism and Zionism after the 1967 Arab Israeli War" by Associate Professor Akif Çarkçı discusses Nurettin Topçu's views on Judaism and Zionism based on his relevant writings. The article entitled "The Process by which the Ottoman Empire was Forced to Abandon Jerusalem (1914-1917)" by Prof. Dr. İsmet Üzen focuses on the period from the Ottoman Empire's entry into the First World War to its abandonment of Jerusalem. During this period, following the Ottoman Empire's unsuccessful campaigns in Egypt, which was under British control, during the First World War, the British plan to seize Palestine and their efforts to do so are evaluated. In the article titled "Thematic Analysis in Palestinian Literature: İbrahim Nasrallah's Safe Weddings", Lecturer Reşat Ermiş examines the novel by Palestinian author İbrahim Nasrallah, which addresses the ruptures experienced by Palestinian society in a historical and political context in a multidimensional way, intertwining them with individual experiences. The author emphasizes that the work in question is not merely a narrative of trauma in Palestinian literature, but also an aesthetic representation of identity, memory, and the struggle for freedom. The article entitled "Palestine in Jewish Theology" co-authored by Enes Ata- Assoc. Prof. Dr. İsmet Eşmeli- Pakize Yılmaz- Emine Şeyma Çalışkan- Ayşegül Çelik İçen- Mehmet Kiras focus on the meaning of Palestine in the Jewish belief system. It argues that Palestine carries a sacred meaning not only as a historical homeland or political space but also as the spatial manifestation of the covenant between God and the Israelites within the framework of the concept of 'Arz-ı Mev'ûd' (Promised Land). The article also outlines the reasons behind Jewish initiatives concerning Palestine.

In his article titled "The Economic Importance and Strategic Position of Palestine in the Light of Coins", Prof. Dr. Mustafa Kalkan states that Palestine, known throughout history as the 'Land of Plenty' and which has paid for this wealth with blood in every century, is one of the earliest settlement areas in human history due to its strategic position, fertile agricultural lands, and temperate climate, and that great empires were established on it. The article emphasizes that the attacks and oppression experienced by Palestine throughout history have had both religious and economic foundations. In her article entitled "Sacred Space, Collective Memory, and Power: The Construction of the Social Meaning of Kudüs (Jerusalem)", Dr. Melek Coşgun Solak examines how the social meaning of sacred spaces is produced and perpetuated, and how they persist as powerful symbolic centres despite historical ruptures. She presents findings that the phenomenon of sacred space is not a fixed, natural, or self-evident realm of sanctity, but rather a dynamic structure of meaning produced within social relations, reinforced through collective memory, and legitimized through processes of power. Dr. Neslihan Polat, in her article titled "From the Theological Significance of Jerusalem to the Exhaustion of Global Conscience: Sacred, Violent, and Compassion Weariness".

I want to express my sincere gratitude to all our authors, referees, and editors who contributed to the publication of this special issue of the Journal of Turkish Studies at Çankırı Karatekin University.

Editor

Prof. Dr. Burhan ÇONKOR
Çankırı Karatekin University

1967 ARAP-İSRAİL SAVAŞI SONRASINDA NURETTİN TOPÇU'NUN, YAHUDİLİK VE SİYONİZM'E BAKIŞI

Nurettin Topçu's View of Judaism and Zionism After The 1967 Arab-Israeli War

Akif ÇARKÇI 

Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Düzce/Türkiye
akif.carkci@gmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24.10.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16.11.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 28.02.2026

DOI: 10.71096/cakutad.1810186

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double Anonymized - Two External

Atıf | Citation

Çarkçı A. (2026). 1967 Arap-İsrail Savaşı Sonrasında Nurettin Topçu'nun, Yahudilik ve Siyonizm'e Bakışı. ÇAKÜTAD, 6 (1). s. ÖS1-16.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Yazar Beyanı/ Author's Statement:

-

Öz

Nurettin Topçu, yakın dönem Türk düşünce tarihinin önemli isimlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslamcı, Anadoluçu, Sosyalist gibi nitelermelerle tanımlanan Topçu, ikinci kuşak İslamcılar arasında müstesna bir konuma sahiptir. Medrese geleneğinden yetişen ulema profiline karşın Batı'da eğitim almış, Batı felsefesini ve düşüncesini de bilen bir aydın olarak entelektüel açıdan yaşadığı çağda etkili olmuş, arkasında büyük bir külliyat bırakmıştır. İsrail ile Arap komşuları arasında 1967'de yaşanan 6 Gün Savaşı sonrasında Nurettin Topçu Yahudilik ve siyonizm hakkında çeşitli yazılar kaleme almış, bu yazılarda her iki konudaki görüşlerini kamuoyuyla paylaşmıştır. Çalışmamızda Topçu'nun konuya ilişkin yazdıkları analiz edilerek Yahudilik ve Siyonizm hakkındaki görüşleri açığa çıkarılmaya çalışılmış, Topçu'nun bu konulardaki düşünceleri irdelenerek kendisinin teknik ve düşünsel olarak hangi yönelimlere sahip olduğu söylem analizi yöntemi kullanılmak suretiyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Topçu; kaba bir anti-semitizm içinde olmamış, adaleti elden bırakmadan Yahudileri sadece yaptıkları üzerinden değil, düşünce tarihi bakımından da eleştirmiştir. Topçu, Spinoza'dan Karl Marx'a Durkheim'den Freud'a kadar Yahudi kökenli bütün düşünürleri kendi inanç ve düşünce dünyasına yaslanarak eleştirmiş, bu düşünürlerin fitrat, ahlak ve Allah kavramlarını yerle bir ettiklerini ifade etmiştir. Yahudileri şeytan olarak tavsif etmesi, insan türüne ait varlıklar olarak görmemesi ve para ile olan ilişkilerini ağır şekilde eleştirmiş olmasını hem Yahudilerin tarihte işledikleri cürümler hem de 6 Gün Savaşı'nda yaşananlardan biriken öfkeyle açıklamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Nurettin Topçu, Yahudiler, Yahudilik, Siyonizm, İslamcılık.

Abstract

Nurettin Topçu emerges as one of the important figures in the recent history of Turkish thought. Described with labels such as Islamist, Anatolianist, and Socialist, Topçu holds a unique position among the second generation of Islamists. Educated in the medrese tradition, he was a scholar who also studied in the West and was knowledgeable about Western philosophy and thought, shedding light on his era and leaving behind a large body of work. After the Six-Day War, Nurettin Topçu wrote various articles on Judaism and Zionism, sharing his views on both subjects with the public. In our study, Topçu's writings on the subject are analysed in an attempt to reveal his views on Judaism and Zionism. Topçu's thoughts on these issues are examined, and an attempt is made to determine his technical and intellectual orientations using discourse analysis. As far as can be understood, Topçu did not engage in crude anti-Semitism; he criticised Jews not only for their actions but also from the perspective of intellectual history, without compromising justice. Topçu criticised all Jewish thinkers, from Spinoza to Karl Marx, Durkheim to Freud, based on his own beliefs and worldview, stating that these thinkers had destroyed the concepts of nature, morality and God. His characterisation of Jews as devils, his refusal to see them as human beings, and his harsh criticism of their relationship with money can be explained both by the crimes committed by Jews throughout history and by the anger that built up during the Six-Day War.

Keywords: Nurettin Topçu, Jewry, Jews, Zionism, Islamism.

Giriş

Nurettin Topçu, ikinci kuşak İslamcılar arasında laik eğitim sistemi içinde yetişmiş ve batıda eğitim almış bir aydındır (Çaha ve Şahin, 2013, s.604). Arkasında bıraktığı külliyat göz önüne alındığında Cumhuriyet dönemi Türk ve İslam düşüncesi açısından önem arz eden bir konumdadır. İkinci kuşak İslamcılar içinde Said Nursi, Süleyman Hilmi Tunahan gibi medrese geleneğinden yetişen zatlar bulunmakla birlikte Necip Fazıl ve Nurettin Topçu gibi Batı düşüncesiyle de etkileşim içinde olmuş İslamcılar, çıkardıkları dergiler (*Büyük Doğu ve Hareket Dergisi* gibi) ve kaleme aldıkları yazılarla hem yaşadıkları dönemde hem de vefatlarından sonra yakın dönem Türk fikir hayatında etkili olmuşlardır.

Topçu, ikinci kuşak İslamcılar arasında “İslamcı Anadoluculuk” hareketinin en bariz temsilcisidir. Batıcılık ve Kemalizm karşıtı tutumuyla öne çıkan Topçu, batıda eğitim almış olmasına rağmen batıyı körü körüne taklit etmenin bir fayda sağlamayacağını savunmuş, Türklük ile İslamlığı sentezleyerek bir medeniyet ideali olarak gördüğü Anadolucu İslamcılığını öne çıkarmıştır (Topçu, 1978, s.67). Nurettin Topçu, bir yandan Türkiye merkezli bir millî düşünce eksenini geliştirme yönünde gayret sarf ederken öbür taraftan İslam dünyasının sorunlarına temas eden yazılar da yazmıştır. Bu bağlamda Yahudilik ve Siyonizm gibi yaşadığı dönemde İslam dünyasını yakından ilgilendiren konulara da temas etmiştir. Nitekim 6 Gün Savaşı’nın yaşandığı 1967 yılında Yahudilik ve Yahudiler üzerine çeşitli yazılar yazmıştır. Bu yazıların analiz edilmesi ve düşünce hayatımızda etkili olmuş bir aydının görüşlerini ilmî bir perspektifle ele alınması gerekmektedir.

Çalışmamızda öncelikle Topçu’nun hayatı ve eserleri üzerinde durulmuş, ideolojik olarak hangi çizgide durduğu incelenmiştir. Devamında, Yahudilik konusunda kaleme aldığı yazıların kısa bir tasnifi yapılmış, araştırmamızın ilgi odağında bulunan Yahudilik ve Siyonizm hakkında temel bazı bilgiler ortaya konduktan sonra Topçu’nun Yahudilik ve onunla ilişkili konulardaki bakış açısı ve fikirleri masaya yatırılmaya gayret edilmiştir. Çalışma, ikinci kuşak bir İslamcı düşünürün Yahudiler konusundaki yaklaşımını ve fikirlerini müstakil olarak ele almak bakımından önem arz etmektedir. Yapılan literatür taraması neticesinde konunun henüz bilimsel bir makaleye konu edilmediği anlaşılmaktadır. Bu açıdan çalışmanın ilgili literatüre özgün bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Diğer taraftan çalışmada yöntem olarak literatür taraması ve literatür analizine ek olarak söylem analizinin de bazı imkanlarından yararlanılmıştır. Bilindiği üzere Söylem analizi bir nitel araştırma yöntemi olarak dili belli bir bağlam içinde incelemek için kullanılmaktadır. Gee’ye göre kullanılan dil her zaman bir bakış açısıyla ortaya çıkar. Her anlatıda muhakkak bir bağlam söz konusudur (Gee, 2011). Söylem analizi, metin veya konuşma biçiminde ortaya çıkan dilin detaylı bir şekilde analiz edilmesidir. Bu analiz çabası, söylemin arkasındaki ontolojik ve epistemolojik çıkarımlara ulaşmayı mümkün kılan bir araştırma yöntemidir. Söylem analizi probleme ilişkin kesin sonuçlar vermez. Meseleye yukarıdan bakar, daha kavrayıcı bir bakış açısı ile algılama imkânı sunar adeta bir içgörü geliştirir (Akturan ve diğ., 2008, s.25). Söylem analizinin temelde odaklandığı husus insanların kendi dünyalarını anlamlandırmak için dili ne şekilde kullandıklarıdır.

Söylem analizi yönteminde yapılacak çalışma için gerekli olan malzeme yani veri toplanır ve bu veriler üzerinden analiz yapılır. Kitaplar, dergiler, gazeteler, broşürler ve diğer yazılı materyaller bu kapsamdadırlar. Biz çalışmamızda Topçu’nun kitaplarından, dergi ve gazetelerdeki yazılarından yararlandık. Araştırma sorularımız çerçevesinde işe yarayacak veriler toplandıktan sonra metinlerin yapılarını inceleyerek söylemsel ifadelere yoğunlaştık. Siyonizm ve Yahudilik anahtar kavramları üzerinden Topçu’nun bu kavramlara hangi anlamları yüklediğine, ne düşündüğüne ve bu düşüncelerini nasıl yansıttığına odaklanmış olduk. Böylece konuya ilişkin olarak Nurettin Topçu’nun kendi inanç ve ideolojisi çerçevesinde ürettiği metinlerde ortaya koymuş olduğu tespit ve sonuçlar analiz edilmiştir.

Çalışmanın temel sorunsalı; Nurettin Topçu gibi İslamcı çizgide fikir üretmiş bir münevverin Yahudilik ve siyonizm meselesine hangi açıdan baktığı, kaba bir antisemitizm içinde olup olmadığı, Yahudiler hakkında öne sürdüğü görüş ve düşüncelerin neler olduğu ve bu düşüncelerde tanımlamalarını hangi yönde yaptığının tespit edilmesi şeklinde açıklanabilir.

1. Nurettin Topçu'nun Hayatı

Nurettin Topçu, 7 Kasım 1909'da İstanbul'un Süleymaniye semtinde dünyaya gelmiştir. Aslen Erzurumlu bir ailenin ferdidir. Dedesi Osman Efendi, Erzurum Ruslar tarafından işgal edildiği yıllarda orduda topçu olarak vazife yaptığından aile Topçuzâdeler olarak tanınmaktadır (Kutlu, 1976, s.110). Aileden İstanbul'a yerleşen ilk kişi Nurettin Topçu'nun babası Ahmed Efendi olmuştur. Nurettin Topçu'nun çocukluk yılları Çemberlitaş ve Süleymaniye'de geçmiştir. Büyük Reşit Paşa Numune Mektebini bitirdikten sonra ortaöğrenimine Vefa İdadisinde devam eden Topçu, 1928 yılında İstanbul Erkek Lisesinden mezun olmuştur (Şehsuvaroğlu, 2002, s.13). Avrupa'da öğrenim görmek üzere girdiği sınavda başarılı olan Topçu, Fransa'da Aix Lisesinde, Aix Fakültesinde, sonrasında da Strasburg Üniversitesinde öğrenim görmüştür. Felsefe eğitimini Strasburg Üniversitesinde alan Topçu, burada ahlâk kurlarını (dersler/seminerler) geçti ve sanat tarihi lisansı yaptı. Strasburg'ta hazırlayıp Sorbonne'da savunduğu doktora teziyle yüksek başarı elde etti. Sorbonne'da doktora derecesi alan ilk Türk olarak kayıtlara geçen Topçu, 1934 yılında Türkiye'ye dönerek Galatasaray Lisesinde felsefe öğretmenini olarak göreve başladı. Bu arada Hüseyin Avni Ulaş'ın kızı Fethiye Hanım'la evlendi (Heyet, 1992, s.11-12). Bazı öğrencilere geçer not verme teklifini reddettiği için çalıştığı okulun müdürü tarafından tayini düğün günü İzmir Lisesine çıkarıldı. İzmir'de bulunduğu yıllarda *Hareket Dergisi*'ni çıkarmaya başladı. Hareket'teki bir yazısından dolayı tayini tekrar Vefa Lisesine çıkarıldı. Sonrasında Denizli İsmet İnönü Lisesinde, İstanbul Erkek Lisesinde, Vefa ve Haydarpasha Liselerinde uzun bir dönem öğretmenlik yaptı. Bergson üzerine hazırladığı teziyle doçent unvanı alan Topçu uzun bir süre İstanbul Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi kadrosuna alınmadı. Robert Kolej, İstanbul İmam Hatip Lisesi gibi okullarda felsefe, tarih, dinler tarihi öğretmenlikleri yaptı. 1974 yılında yaş haddinden emekli olan Topçu, 10 Temmuz 1975 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir. Kabri, Topkapı Kozlu Kabristanındadır (Kara, 2012, s.249).

Nurettin Topçu'nun sosyal yaşamına bakıldığında, oldukça aktif bir ilim ve düşünce adamı olduğu görülmektedir. Fransa'dan döndüğünde çocukluk arkadaşı vesilesiyle Abdülaziz Bekkine Efendi ile tanışarak kendisine intisap etmiştir. Celal Ökten hocadan İslami ilimler bakımından faydalanmış, fikrî ve siyasi faaliyetlerini, Türk Kültür Ocağı, Milliyetçiler Derneği, Milli Türk Talebe Birliği, Aydınlar Ocağı, Türkiye Millî Kültür Vakfı gibi kuruluşlarda sürdürmüştür. Ali Fuat Başgil ile birlikte Adalet Partisi'nin kuruluş çalışmalarına katılmış, 1961 senesinde Konya'dan senatör adayı gösterilmiştir. Ancak daha sonra siyasi ve fikri bazı gerekçelerle Adalet Partisi çevresiyle yollarını ayırmıştır (Kara, 2012, s.249).

2. Nurettin Topçu'nun Eserleri

Nurettin Topçu'nun akademik çalışmaları yanında çeşitli yerlerde yazdığı makalelerinden derlenmiş ve pek çoğu sağlığında kitaplaşmış çok sayıda eseri vardır. Kendisinin doktora ve doçentlik tezleri yanında felsefe grubu dersleri için hazırladığı ders kitapları (sosyoloji, felsefe, psikoloji, mantık, ahlak kitapları) da bulunmaktadır. Sağlığında kitaplarına girmemiş makaleleri ise 1997-2005 yılları arasında İsmail Kara ve Ezel Erverdi tarafından yayına hazırlanmış, bütün eserleri 21 kitaplık bir külliyat hâlinde basılmıştır. Ayrıca 2025 yılında yukarıda zikredilen isimler tarafından Nurettin Topçu'nun bütün yazıları iki cilt hâlinde bir araya getirilerek yayınlanmıştır. Nurettin Topçu'nun fikrî ve akademik eserleri yanında edebî sahada kaleme aldığı, *Taşralı* (hikâyeler), *Reha* (roman) gibi çalışmaları da bulunmaktadır. *Ahlak Nizamı*, *Türkiye'nin Maarif Davası*, *Mehmed Akif*, *Yarınki Türkiye*, *Büyük Fetih*, *Devlet ve Demokrasi*, *Kültür ve Medeniyet*, *İsyan Ahlakı*, *Millet Mis-*

tikleri, *İslam ve İnsan, Varoluş Felsefesi-Hareket Felsefesi, Milliyetçiliğimizin Esasları* eserlerinden bazılarıdır (Kara, 2012, s.253).

Topçu'nun bunlardan başka bir de beyanname ya da broşür olarak ifade edebileceğimiz, bazıları iki sayfadan bazıları da bir dergi makalesi büyüklüğünde, çok defa farklı yerlerde basılıp dağıtılmış yayınları da vardır. Bu broşürlerin çoğu Demokrat Parti döneminde basılmış, aktüel hadiseler hakkında kaleme alınmış, yer yer siyasal iktidarı ve rejimi de eleştiren yayınlardır (Kara, 2016, s.48). Nurettin Topçu'nun makale ve yazılarının yayınlandığı dergiler, *Hareket, Komünizme Karşı Mücadele, Düşünen Adam, Türk Yurdu, Şule, Bizim Türkiye, Büyük Doğu, Sebilürreşad* olarak zikredilebilir. Bu sıralamaya göre en çok yazıyı *Hareket*'te kaleme almış, en az sayıdaki makalesi ise *Sebilürreşad*'da yayınlanmıştır. Diğer yandan Topçu'nun, *Akşam, Yeni İstanbul, Yeni İstiklal, Son Havadis, Hürsöz* gibi gazetelerde de yazıları yayınlanmıştır. Topçu bazı yazılarında "Nizam Ahmet" ve "Osman Asyalı" şeklinde müstear isimler de kullanmıştır (Kara, 2012, s.253).

3. Anahatlarıyla Nurettin Topçu'nun Düşünce Dünyası ve İdeolojik Çizgisi

Nurettin Topçu'nun düşünce dünyası büyük ölçekte Anadolu merkezlidir. Tarih ve kültür perspektifinden bakıldığında ise Selçuklu ve Osmanlı mirası Topçu'nun düşünce dünyasında etkili olmuş, İslam ve tasavvuf düşüncesi bu çerçevede katalizör vazifesi görmüş, Batı'da eğitim almış olması dolayısıyla da Topçu'nun düşünce dünyası Batı felsefesinden de etkilenmiştir. Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasında ahlak meselesi merkezi bir role sahiptir. Pek çok meseleye ahlak perspektifinden bakan Topçu, Cumhuriyet dönemi felsefecileri arasında bu konuda en fazla eser veren kişilerden birisidir. Doktora tezinde belirginleşen "isyan ahlakı" fikri, Kant ve Bergson etkileri taşıyan hareket felsefesi ile birleşmiş, rasyonalist ve pragmatist ahlak anlayışlarının karşısında bir düşünce olarak ortaya çıkmıştır. Nitekim Topçu'nun çıkardığı *Hareket Dergisi*'nin adı bu ilhamla ortaya çıkmıştır (Kara, 2012, s.249).

Topçu'nun düşünce dünyasında merkezî yer teşkil eden diğer bir mesele ise belki yerlilik olarak ifade edebileceğimiz ancak Topçu'nun zihin dünyasında yeniden formüle edilmiş bir Anadoluçuluktur. Anadolu milliyetçiliği İslami bir çizgiye çekmesi, topraktan kopuk milliyetçiliği, ırkçılığı, Turancılığı ve İslamcılığı bu bağlamda eleştirmesi tam da bu düşüncenin bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Topçu'nun düşüncesinde belirginleşen Anadolu/ Sosyalizmi ise Türkiye'nin kapitalist sisteme entegre olmaya başlaması ve ABD ile yakınlaşmasına bir itiraz olarak ortaya çıkmış, Anadoluçuluğun uzantısı olarak bir ahlak ve iktisat görüşü şeklinde Türk düşünce dünyasındakini yerini almıştır. Kapitalist süreçlere entegrasyonda ortaya çıkabilecek bir ahlaki sapma ihtimali karşısında Topçu maarif meselesi ve din eğitimi üzerinde özellikle durmuştur (Kara, 2012, s.250).

Topçu'da isyan ahlakı fikri ise anarşizmden ayrı bir kulvarda durmaktadır. İslam'ın merhamet nizamına bağlı bir düşünce olarak isyan ahlakı, mevcut nizamdan daha yüksek bir nizamın arzulanması meselesidir. Allah'a yakınlık ve itaat duygusu ile birleşen isyan ahlakı; fikri özgürleştirici, kişilik kazandırıcı, ahlakî bir eylemdir. Dolayısıyla isyan ahlakı fikri sadece bir düşünce değil aynı zamanda bir hareket, bir eylem özelliği taşır (Topçu, 2016, s.203)

Nurettin Topçu'yu diğer muhafazakâr ve milliyetçi düşünce insanlarından ayıran en temel özellik Durkheim-Gökalp çizgisinde yerini bulan sosyal determinizme bağlı cemiyet insanı fikrini reddetmesidir. Muhafazakâr görüş; toplumun yerleşik değerlerini, örf ve adetlerini önemserken diğer yandan devlete itaati hürriyet ve şahsiyet meselesinin üzerinde tutmaktadır. İyi vatandaş fikri üzerine kurulu görev adamı fikri Topçu'da eleştiri konusu olmuştur. Topçu, tam da bu noktada şahsiyeti öne çıkarmış, toplumu bir sürü olarak gören anlayışa karşı çıkmıştır. Durkheim ve

Gökalp'in cemiyetçi görüşünde fert kendi başına değer taşıyan bir varlık değildir. Topçu'nun hareket ve irade kavramlarıyla geliştirdiği şahsiyetçilik fikri, işte bu görüşe bir itiraz olarak doğmuştur. İnsan hür iradesiyle inanç ve görüş sahibi olmalı, cemiyet içinde kendi varlık alanında bütüncül bir şahsiyet olarak ortaya çıkmalıdır (Topçu, 2011, s.98). Mesuliyet fikri ise şahsiyetin ayrılmaz bir parçası olup bireyi harekete geçiren ve kuvvetlendiren bir iradedir. Mesuliyet aynı zamanda hürriyetlere yön veren, merhamet duygusu ile bütünleşen, ahlak meselesinin kaynağında bulunan bir kavramdır (Topçu, 2013, s.196-199). Dolayısıyla Topçu'nun fikir dünyasında mesuliyet duygusu; cemiyet içinde sürü hâline dönüşen birey fikri üzerine değil, cemiyet içerisinde şahsiyet, hür irade sahibi olan şahsiyet üzerine kurulmuştur.

Nurettin Topçu, Anadolu Sosyalizmi düşüncesini Demokrat Parti'nin ilk yıllarında savunmaya başlamıştır. O yıllarda Topçu'nun bu fikri kalkınma karşıtı bir akım olarak algılanmıştır (Kara, 2012, s.252). Oysa Topçu, Anadolu sosyalizmine bu perspektiften değil, bir ahlak meselesi olarak bakmayı yeğlemiştir. Ekonomik bir sistem önerisinden ziyade bir ahlakî duruş olarak ortaya çıkan ve İslam sosyalizmi olarak da ifade edilen bu görüş Topçu'nun *Ahlak Nizamı* isimli eserinde işlenmiştir. Türkiye'de sağ siyasetin Amerika'ya yakınlaşması Topçu'yu rahatsız etmiş, bu durumu yazılarında sık sık tenkit etmiştir (Topçu, 2008, s.186, 219). Sosyalizmi, çiğnenmesi hâlinde Allah'ın affetmeyeceği bir kul hakkı müdafaası olarak gören Topçu, bu davayı İslam'ın özünde barınan bir hak mücadelesi olarak değerlendirmiştir (Topçu, 2008, s.180).

Nurettin Topçu'nun milliyetçilik ve İslamcılık hakkındaki düşüncesi ise şu şekilde izah edilebilir: Millet ve milliyetçilikle ilgili meseleler, Topçu'nun düşünce dünyasında isyan ahlakı meselesiyle ve modernleşmeyle ilişkilidir. Topçu, Gökalp'in benimsediği maddeci ve ütöpik milliyetçilikten yana değildir (Kara, 2012, s.252). Ona göre Turancılık davası tam da bu kulvarda olup kaba ve realisttir. Benzer şekilde İslamcılarının da dini milletten ayıran yaklaşımını da reddetmektedir (Topçu, 2008, s.156-157). Anadolucular, Türklerin Malazgirt Savaşı ile başlayan Anadolu'yu yurt edinme hadisesini bir milat kabul ederler. Toprak ve vatan vurgularının güçlü olduğu Anadoluculuk ile tasavvufu birleştiren Topçu milliyetçiliğe bir ruhçu cephe kazandırmıştır. Milliyetçiliğin yeni ortaya çıkmadığını öne süren Topçu; Yunus, Fatih, Mevlana, Yavuz gibi karakterler üzerinden ruhçu milliyetçiliğe vurgu yapmış, bu tutumuyla milliyetçiliği yeniden tarif etmiştir (Kara, 2012, s.252).

Topçu'nun hangi ideolojik kulvarda değerlendirilmesi gerektiği meselesi çokça çetrefilli olmamakla birlikte milliyetçiliğe, İslamcılığa getirdiği yeni tarifler; kendisinin hatları keskin bir kalıba sokulamayacağının bariz göstergesidir. Yukarıda ifade edildiği üzere vatan ve toprak fikrinden bağımsız bir İslamcılığı onaylamayan Topçu, milliyetçilik konusunda ise kaba ve maddeci bir Turancılığı da tasvip etmemekte, ırkçı bulmakta, Ziya Gökalp'in sosyolojik tespitlerine pek çok noktada katılmamaktadır (Elibol, 2004, s.270).

Yazılarında komünizmi sert şekilde eleştiren Topçu (2008, s.227-296) İslamî sosyalizm meselesini ya da Anadolu sosyalizmini kalıbı kendisi döktüğü bir çerçeve içinde ele almaktadır. Sosyalizmi bir hak mücadelesi olarak gören Topçu, İslam'daki kul hakkı kavramıyla sosyalizm kavramını buluşturarak yeni bir terkip meydana getirmektedir.

Anadoluculuk meselesinde ise Topçu'nun konumlandırılabilceği yer İslamcı Anadoluculuk olarak gözükmektedir. İslamcı Anadoluculuk, 1939 ve sonrasında Topçu'nun çıkardığı Hareket Dergisi çevresinde gelişen bir harekettir. Hüseyin Avni Ulaş ve Nurettin Topçu bu hareketin lokomotifleri olmuşlardır. İslamcı Anadoluculuğun en belirgin özelliği "mekânın ırkı millete dönüştürmesi" olarak ifade edilebilir (Durgun, 2019, s.119). İslamcı Anadoluculukta vatan sadece fiziksel bir kavram değil, çerçevesi ahlakla çizilmiş bir alandır. Esasında Topçu'da milliyetçilik fikrine de-

ğindiğimiz kısımda anlatıldığı üzere Topçu, bir anlamda vatan kavramı ile İslamcılık arasında sıkı bir ilişki kurarak İslamcı Anadoluçuluğun temellerini atmıştır. Bu fikri mistik ve tasavvufi bir temelde inşa etmiş olması kendisini diğer Anadoluçuluk hareketi kulvarlarından ayırmaktadır. Zira Mavi Anadoluçular kimlik inşasında İslami unsurlara değil batılı değer dünyasına ve kadim Anadolu sembollerine dayanmışlar, Türkçü Anadoluçular ise etnik olarak Türk-Türkmen kimliği üzerine eğilmişler yer yer Kemalizm, Ulusalçılık, Turancılık ekseninde oluşmuş fikirlerle hareket etmişlerdir (Durgun, 2019, s.119).

Nihayetinde Nurettin Topçu'yu ideolojik olarak Turancılıktan (Gökalp çizgisinden) uzak bir milliyetçi, vatan kavramıyla arasına mesafe koymayan bir İslamcı, salt anlamda bir ekonomik sistem değil, "bir hak mücadelesi" olarak tanımladığı sosyalizm bakımından İslami sosyalist, Anadoluçuluk hareketleri bakımından ise İslamcı Anadoluçuluğu olarak tarif edebiliriz.

Ancak *Hareket Dergisi*'nde ilk yazılarında İslamcılığı Anadoluçuluk perspektifinden eleştirmiş, millî tarihe, emek ve toprağa vurgu yapmıştır (Doğan, 2004, s.444). Bu eleştirisine karşın milliyetçilik anlayışını da İslam dinine, bu dinin Anadolu topraklarında kurduğu yüksek medeniyete dayandırmıştır (Doğan, 2004, s.445).

4. Anahatlarıyla Yahudiler, Yahudilik ve Siyonizm

En temel anlamıyla Yahudilik, İbranilerin yahut Beni İsrail'in yani Yahudi milletin dinidir (Kahraman, 2013, s.165). Yahudilik, tek tanrı inancını merkeze alan, kutsal kitap ve kutsal toprak inanışına dayalı, seçilmiş bir millet ve Mesih düşüncesi gibi temel ilkeleri bulunan bir dindir (Meral, 2025). Hz. Musa'nın peygamberi olduğu, monoteist dinler ailesi içinde en eski halkayı temsil eden Yahudilik, bir inanç sistemi olmakla birlikte dini-etnik özelliklere de sahip bir kimliği ifade etmektedir. Yahudilik etnik açıdan ilk İbrani atası olarak kabul gören Hz. İbrahim'e ve kendisinden sonra gelen Hz. İshak ve Hz. Yakup'a dayandırılmaktadır. Dini açıdan başlangıç noktası ise Yakup'un on iki oğlundan neşet eden İsrailoğulları'nın Musa Peygamber tarafından Mısır'dan, kölelikten kurtarılıp Sina yarımadasına götürülmeleri ve burada atalarının Tanrısından Tevrat'ı almalarıyla başlamaktadır. Yahudiliğin bu ilk aşaması eski İsrail dini olarak adlandırılmaktadır. Eski İsrail dini ikinci mabed döneminde "Yahve" tapınmasını merkeze alan bir yapıya sahiptir. İsrailoğulları kutsal topraklara yerleştikten sonra uzunca bir zaman sonra krallık, ikinci mabed ve Talmud dönemlerinde siyasi, hukuki, teolojik, mistik, eskatolojik boyutlar kazanmıştır (Gürkan, 2013, s.187).

Kimi Yahudi tarihçileri ya da ilahiyatçıları bir dinî sistem olan Yahudiliği etnik Yahudilikten ayırmaya çalışsalar da esasında bir bütün olarak Yahudilik; bir topluluğu, kültürü ve dini ifade etmektedir. Dolayısıyla Yahudilikte etnik ve dinî unsur bir arada bulunmaktadır (Gürkan, 2013, s.187). Yahudiliğin başlangıcını oluşturan ve kendilerini Tanrı'nın seçilmiş kulları olarak gören İsrailoğulları, bir etnik grubu ifade etmektedir. Tanrı'nın Hz. İbrahim'in soyundan gelenleri seçtiği ve diğer halklara göre üstün kıldığı düşüncesi tarih boyunca Yahudi inancını şekillendirmiştir (Aydın, 2013, s.328). Tarihsel süreç içerisinde Yahudiler kendilerini Tanrıdan gelen bir ahitle birbirlerine bağlanmış bir topluluk olarak telakki etmektedirler. Tabii olarak da Yahudi kelimesi belli bir atadan gelmek durumundan dolayı etnik bir kimliğe işaret ederken Arapçada Musevi olarak ifade edilen kavram ise Musa Peygambere atfen dinî bir kimliğe işaret etmektedir (Gürkan, 2013, s.187).

Ancak her ne şekilde algılanırsa algılsın Yahudilik dinî duygunun da üzerinde bir topluluğun ortak etnik paydası olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Yahudilik bir amentü ve ibadet

sisteminden ziyade tarihsel süreç içerisinde olgunlaşan ve farklılaşan bir geleneğe işaret etmektedir. Bu yüzden Yahudiliğin gerek kadim zamanlarda gerekse modern zamanlarda çok farklı varyasyonları ortaya çıkmıştır. Tevrat, Tanrı, İsrail üçlemesinin dışında Yahudi kutsal metinleri Yahudi din adamları (Rabbiler) tarafından yorumlanan ve sürekli genişleyen bir külliyat oluşturmıştır. Bu duruma bağlı olarak bugün Yahudiler; Ortodoks Yahudiler, reformcu Yahudiler, Muhafazakâr Yahudiler, yeniden yapılanmacı Yahudiler gibi başlıklar altında tasnif edilmektedir (Aydın, 2013, s.306-312).

Dünyadaki Yahudi popülasyonunun güncel durumuna bakıldığında; İsrail Yahudi Ajansı'nın tespitlerine göre tüm dünyadaki toplam Yahudi nüfusu 15,7 milyon civarındadır. İsrail'de 7 Milyon 200 bin, Amerika Birleşik Devletleri'nde ise 6 milyon 300 bin Yahudi yaşamaktadır. İsrail'de yaşayan Yahudi sayısı ise tüm dünya Yahudi toplam nüfusu içinde % 46 olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani Yahudilerin % 50'den fazlası diasporada yaşamaktadır. Ajansın tespitlerine göre Türkiye'deki Yahudi nüfusu ise 14.200'dür (jewishagency.org, 2023).

Yahudilik ve Yahudilerle ilgili bu genel bilgilerin ardından, bugün Yahudilerin kendilerine Filistin topraklarını işgal yoluyla vatan olarak benimsedikleri İsrail Devleti'nin temel ideolojisi hâline gelen ve bazı istisnaları olmakla birlikte yeryüzündeki Yahudilerin önemli bir kısmının siyasal ideolojisi olan siyonizm hakkında da bazı tespitler yapmakta yarar bulunmaktadır.

Yukarıdaki tespiti doğrulayan bir veri olarak ABD merkezli Yahudi kuruluşu Anti-Defamation League'nin (ADL) siyonizm tanımlaması şu şekildedir: Yahudi halkının atalarının vatanı olan İsrail topraklarında kendi kaderini tayin etme ve devlet kurma hareketidir. Dünya genelindeki Yahudilerin büyük çoğunluğu, açıkça Siyonist olarak tanımlansalar da tanımlamasalar da ve İsrail hükümetinin politikaları hakkındaki görüşlerinden bağımsız olarak, İsrail ile bir bağ veya akrabalık hissetmektedir (ADL, 2025). Yahudiler tarafından çıkarılan *Encyclopedia of Judaism*'da Siyonizm, Yahudilerin kutsal bir yönelişle Kudüs'te, kutsal topraklarda bir araya gelmeleri şeklinde tanımlanmaktadır. Aynı kaynağa göre Siyonizm kavramına kaynaklık teşkil eden "Siyon" sözcüğü ise Kudüs ve çevresini anlatmak üzere kullanılmaktadır. Bu kutsal yöneliş hem bir inanç hem bir ideoloji hem de bir ümit olarak belirmektedir. Bu durum Yahudiler için kutsiyet arz eden bir hedeftir (Encyclopedia of Judaism, 1972, s.1032).

Modern bir ideoloji olarak Siyonizm'in ortaya çıkışı ise Theodor Herzl'in çizdiği istikametle belirgin hâle gelmiştir. Siyonizm'in modern karakterine bakıldığında, her ne kadar temelde kadim Yahudi teolojisinden etkilenmiş olsa da Simon'un da ifadesiyle, söz konusu ideoloji Avrupa'da Aydınlanma Dönemi sonrasında ortaya çıkmış, ırkçı, materyalist, pozitivist bir ideolojidir (Simon, 1918, s.9).

Herzl'den evvel, Hirsch Kalischer, Yehuda Hai Alkalai, Ahad Ha'am, Moses Hess ve Pinsker (Siyon Âşıkları Hareketi) gibi simler Siyonizm üzerine düşünmüş ve aksiyon almış olsalar da Herzl'in *Der Judenstaat* (Yahudi Devleti) isimli kitabını kaleme almasından sonra Siyonizm kurumsallaşmaya başlamıştır (Avcı, 2006, s.44).

Siyonizm'in ortaya çıkışında, 19. yy Avrupa'sında, Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan fikir akımlarıyla birlikte gelişen ulusçuluk ve milliyetçilik hareketleri etkili olmuştur. Bu hareketlerin Yahudiler üzerindeki etkisi; dışlanmışlık, ötekileştirme, sürgün ve sair şeklinde ortaya çıkmıştır. Özellikle Doğu Avrupa'da dağınık vaziyette yaşayan ve diğer unsurlar içinde yabancılaşan Yahudiler bir yurt ve vatan arayışına girmişlerdir. Doğu Avrupa'da ortaya çıkan antisemitik hareketler; Yahudilerin birbirine kenetlenmesiyle sonuçlanmış, Herzl de Filistin'e dönüşü hedefleyen Aliyah Hareketi'ni tetikleyen kişi olmuştur.

Herzl'in tasarladığı Siyonist düşüncelere göre Yahudi olanlarla olmayanlar bir arada yaşayamazlar. Öyleyse Yahudilerin bağımsız bir vatana ve devlete ihtiyacı vardır (Herzl, 1988, S.69). Herzl bunları söylerken diğer taraftan da bunun gerçekleşmesi için Yahudi olmayanların ve bir büyük devletin desteğine ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir (Herzl, 1988, s.69). Nitekim bu destek önce Balfour Deklarasyonu ile İngilizlerden, 1948 yılında da ABD'den gelecek ve 1948 yılında Herzl'in özlem duyduğu Yahudi devleti, Filistin toprakları Yahudiler tarafından kullanılan terör ve şiddete dayalı yöntemlerle işgal edilmek suretiyle kurulacaktır.

Norman G. Finkelstein'in da ifade ettiği gibi (Finkelstein, 2024), Siyonizm bir siyasal ideoloji olarak ırkçı, saldırgan ve hukuk tanımaz yöntemleriyle bugün de varlığını sürdürmekte, pek çok yazar, siyasetçi ve aktivistin "terör devleti" olarak tanımladığı İsrail, 7 Ekim 2023'te Gazze'de başlattığı soykırım hareketini evrensel hukuk kurallarını ve temel insanlık değerlerini hiçe sayarak devam ettirmektedir.

5. Nurettin Topçu'nun Yahudilik ve Siyonizm Üzerine Kaleme Aldığı Yazılar

Nurettin Topçu, 6 Gün Savaşı'nın sona erdiği 1967 yılının Haziran ayı sonrasında, üç ay üst üste üç yazı yazmıştır. *Hareket Dergisi*'nin Temmuz sayısında yazdığı yazının başlığı, "İslam Davası ve Yahudilik"tir (Topçu, 1967). Topçu bu yazısında Yahudileri "insanlık düşmanı mel'un bir ırk" olarak tanımlamaktadır. Bu yazıda insanlık ve Yahudilik birbirinin zıttı iki kavram olarak öne çıkmaktadır. Fransız İhtilali başta olmak üzere Yahudiler pek çok ihtilalin müsebbibidir. Yine Osmanlı'nın yıkılması da bir Yahudi projesidir. Ayrıca Topçu'ya göre Yahudiler sadece İsrail'de değil, tüm dünyada etkin bir millettir (Çağ, 2024).

Hareket Dergisi'nin Ağustos 1967 sayısında yayınladığı yazının başlığı ise "Para ve Yahudi"dir (Topçu, 1967). Bu başlık altında yazdıkları, ilk yazdığı yazıdan çok daha sert eleştiriler içermektedir. Yeryüzünde Yahudiler insanlık âlemi için bir musibettir. Yahudileri insanlığı çürüten bir şeytan olarak gören Topçu, Yahudi'nin gücünün paradan geldiğini anlatmaya çalışır (Çağ, 2024).

Üçüncü yazı ise Eylül 1967'de "İnsanlar ve Yahudiler" başlığı ile kaleme almıştır (Topçu, 1967). Bu yazıda Babil Sürgünü, Masonizm gibi tarihi olay ve kurumlar üzerinde durmuş, Einstein, Spinoza, Freud gibi önemli Yahudi düşünürleri eleştirmiştir. Ayrıca Topçu, bu yazıda Yahudilerin güçlerini paradan aldıklarını ifade etmiş, Yahudi'yle yine parayla savaşılmaması gerektiğini salık vermiştir (Çağ, 2024).

Topçu'nun konuya ilişkin olarak yazdığı bir başka yazı ise İslamcı yazar Mehmet Şevket Eygi tarafından çıkarılan *Yeni İstiklal Gazetesi*'nde (13 Haziran 1962 Tarihli Nüsha) Eichmann davası üzerine yazdığı yazıdır (Yalçın, 2024). Bu yazıda Yahudilerin Eichmann'ı asmalarının toplumsal ve siyasal sonuçlarını değerlendirmiş, Hannah Arendt ile paralel düşünceler ortaya koymuştur (Arendt, 2021). Yazının bir yerinde şu cümleyi kurmuştur;

"İsrail'in istikbâlini tahmin etmek güç değil. Yahudiler kendileri için en büyük felâketi kendi elleriyle hazırlamış oldular... Haklı veya haksız intikam hırsıyla akıtılan kanlar insanlığın bütün tarihi boyunca felâketlerle faciaların kaynağı olmuştur" (Topçu, 1962).

Topçu'nun çeşitli yayın organlarında Yahudilik, Siyonizm ve Yahudiler üzerine yazdığı yazılar daha sonra Dergâh Yayınları tarafından basılan eserlerinde de yayınlanmıştır. Topçu'nun yazılarının bir araya getirildiği *Ahlak Nizamı* isimli eserde Topçu'nun konuya ilişkin olarak üç yazısı yer almaktadır (Topçu, 2008). Aynı yazılar daha evvel Hareket Yayınları tarafından 1970 yılında basılan *Ahlak Nizamı* isimli eserde yer almamaktadır (Topçu, 1970).

6. 6 Gün Savaşı

Nurettin Topçu'nun Yahudilik ve siyonizmle ilgili kaleme aldığı yazıların 6 Gün Savaşı sonrasına tevafuk etmesi, bu savaşlarda neler yaşandığını ortaya koyma gerekliliğini doğurmaktadır. Zira burada yaşananlar sonrasında kaleme alınan yazılar üslup ve yaklaşım itibarıyla oldukça sert yazılardır.

6 Gün Savaşı olarak bilinen savaşlar 5-10 Haziran 1967 tarihlerinde yaşanan ve Arap-İsrail savaşlarının üçüncüsü olarak bilinen savaşlardır (Britannica.com, 2025). Savaşın cepheleleri ise İsrail'e karşılık Mısır, Ürdün ve Suriye'dir (Armaoğlu, 1989, s.247-248). Savaş, İsrail'in, 5 Haziran 1967'de Mısır'ın havalimanlarına saldırmasıyla başlamıştır. İsrail, aynı gün Ürdün ve Suriye'ye de saldırmış ve Arap kuvvetlerine ağır kayıplar verdirmiştir. İsrail bu savaşın neticesinde Sina yarımadasına girmiş, Golan Tepeleri'ni ele geçirmiş, Nablus, Doğu Kudüs, El-Halil, Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ni de işgal ederek topraklarını üç kat artırmıştır. Mısır, Suriye ve Ürdün'ün bölgede İsrail'in yayılmacı politikaları karşısında İsrail'i ortadan kaldırma hamlesi olarak değerlendirebileceğimiz savaş; İsrail'in daha da genişlemesiyle sonuçlanmış, Araplar artık İsrail'i yok etmek yerine kaybettikleri toprakları geri alma mücadelesi içerisine girmişlerdir. Bu savaşlar neticesinde İsrail BM'nin Filistinli Araplara bıraktığı toprakların neredeyse tamamını işgal etmiştir. BM, İsrail'in işgal ettiği toprakların tamamını iade etmesi gerektiğine dair bir karar almış bulunsa da bu karar uygulanmamıştır. Savaş neticesinde 400.000 Filistinli Batı Şeria'dan, 50.000 kişi de Gazze Şeridi'nden ayrılmak zorunda kalmış, altı günlük muharebelerde 20.000 Arap hayatını kaybederken, sadece 800 İsrail askeri ölmüştür (İlhan, 2001, s.184-188).

7. Nurettin Topçu'nun Yahudilik, Yahudiler ve Siyonizm'e Bakışı

Topçu'ya göre, Yahudilerin yaşadığı Babil esareti insanlığın ebedi çilesinin başlangıcı olmuştur. Ona göre Yahudiler bu sürgünü tarihsel hafızalarında diri tutmuşlar ve bunu insanlık âlemi nezdinde bir intikam duygusuna dönüştürmüşlerdir (Topçu, 2008, s.205). Bilindiği gibi M.Ö. 587 ya da 586 yılında Babil kralı Nebukadnezar Kudüs'ü işgal etmiş, mabedi yıkmış ve Yahudileri Babil'e sürgüne yollamıştır. Yahudilerin kutsal kitabı Tanah'ta da ifade edildiği üzere Yahudi tarihinde pek çok sürgün söz konusu olmasına rağmen Babil Sürgünü kadar başka hiçbir sürgün söz konusu halk üzerinde diğerleri kadar etkili olmamıştır (Fohrer, 1975,s.375). Aslında Topçu'nun tam olarak da kastettiği budur. Nitekim Babil sürgününün (M.Ö. 538 yılında Babil Persler tarafından ele geçirilmiştir) bitişinden sonra Yahudilerin önemli bir kısmı (Babil, Mısır vs. ülkeler) diasporada kalmışlar (Torrey, 1910, s.285), sürgün psikolojisi Yahudilerin intikam duygularını ebedî bir hırs ve intikam duygusuna dönüştürmüştür.

Topçu'ya göre bu ebedî intikam duygusu daha sonra Yahudilerin fikir ve aksiyon sahasında bir zulüm makinesına dönüşmesine sebebiyet vermiştir. Kin ve haset silahıyla silahlanan Yahudiler; fikir, inanç ve ilim sahası da dâhil insanlığın ortaya koyduğu bütün güzel şeyleri yıkmaktadırlar. Ayrıca Yahudilerin zulmü sadece temiz inançlı masum toplumlara değil fertlere de yönelmektedir. Yine Topçu'ya göre bu zulmü bilerek ve isteyerek yapan Yahudiler olmakla birlikte kendi ifadesiyle “şuuraltından çıkarıp yapanlar” da vardır.

Tam da bu noktada fikir ve inanç planından bir örnek veren Topçu; Spinoza'yı ve fikirlerini masaya yatırmış, Hollanda Yahudilerinden olan bu filozofun kurduğu felsefi düşüncenin Allah'ı inkâr eden bir anlayışa vardığını dile getirmiştir:

“Bu bedbaht ve mazlum filozof Allah'ı kâinatın bütünü olarak açıklayan sistemi içinde Allah'ın inkarı sonucuna varmıştı. Filhakika Allah ve kâinat bir ve aynı cevherdir. Allah'tan

başka bir şey yoktur ve var olamaz dedikten sonra Allah'ı varlıktaki tam zorunluluğun içine hapsederek yalnız kendi zorunlu kanunları ile idare edilen varlığı tanımış ve Allah'ına inkârına ulaşmış oluyordu. Böylece Yahudi'nin Allah deyişi bile Allah'ı inkâr oluyordu" (Topçu, 2008, s.206).

Topçu'nun eleştirdiği bir diğer filozof ise Karl Marx'tır. Topçu Marx'ı tarihsel maddeciliği savunmasından dolayı eleştirmiş, Marx'ın kaba maddeciliğinin insanlığı bataklığa sürüklediğini öne sürmüştür. Ayrıca Marksizm'in temel toplumsal görüşü olan sosyal hayatın tüm alanlarının iktisadi bir sebeple şekillendiği fikrini de reddetmiş, sonradan Protestanlığı kabul eden bir anne babadan doğan Yahudi kökenli Marx'ı daha çok fikri ve ideolojik açıdan eleştirmiştir (Topçu, 2008, s.206).

Freud da Yahudi kökenli bir düşünür olarak Topçu'nun eleştirilerinden nasibini almıştır. "İnsanlığın fıtratında bulunan her güzel şeye düşman" olduklarını ifade ettiği Yahudilerin düşünce sahasında da bir ifsat hareketi içinde olduklarını ifade edercesine bu eleştirileri ortaya koymuştur. Topçu'nun Freud'a yönelttiği en büyük eleştiri şu cümlelerinde açığa çıkmaktadır: "*Viyana'da bir Yahudi olan Dr. Freud ise insan şahsiyetini teşkil eden ve şuur dışı denenen ruhsal hazineleri keşfedip onda cinsi iştihallerden başka bir şey olmadığını söyledi*" Allah inancını bile cinsel libidonun batağına gömdüğünü ifade eden Topçu, Freud'u insanın temiz bütün duygularını cinsel iştihaların batağına saptamakla itham etmiş, Freud'un psikiyatrik tezlerine itiraz etmiştir (Topçu, 2008, s.206).

Fransız sosyoloji mektebinin kurucularından olan ve düşünce dünyamıza Ziya Gökalp tarafından sokulan Yahudi kökenli Durkheim ise savunduğu cemiyet fikriyle dinî inançların temelini yıkan düşünceler ortaya koymuştur. Topçu'ya göre Durkheim içtimai izâfiyetçilik fikriyle zaman, mekân ve sebep kavramlarının temellerini cemiyette aramış, mutlak hakikat kavramını inkâr ederek kutsiyetin kaynağını cemiyete indirgemıştır. Durkheim'e göre kutsal saydığımız bütün emirler cemiyetten gelmektedir. Allah kavramı Durkheim tarafından tersyüz edilmiş, cemiyete tanrısal bir rol biçilmiştir. Topçu'ya göre, Batı dünyasında kısa bir dönem çelimsiz bir fikir olarak ortaya çıkan ve Hristiyan düşüncesine bir itiraz olarak yükselen Durkheim sosyolojisi Türkiye'de oldukça etkili olmuş, ders kitaplarına dahi girmiştir. Topçu, yine kendi ifadesiyle "hakikat sevgisinden yoksun" olan bir Yahudi düşünürün bir İslam ülkesinde baş tacı edilmesini eleştirmektedir (Topçu, 2008, s.206-207).

Hareket Dergisi'nin Eylül 1967 sayısında yayınlanan yazısında Topçu; daha çok Yahudi düşünürlerin geliştirdikleri fikirleri eleştirmiş, bu fikirlerin mutlak hakikat, ebedilik, Allah ve ahlak kavramlarını yerle bir ettiğini öne sürmüştür. Topçu bu eleştirileriyle Yahudileri hakikati yıkan birer şer ve fitne yuvası olarak görmüştür. Şu ifadeleri ise çarpıcı bir özellik içermektedir: "*Yahudi, içimizdeki tehliktir iyi tanımadan yaklaşmayalım, Yahudi, Allah'ın insan diye yarattığı varlıklara benzer*" (Topçu, 2008, s.209)." Bugünün koşullarında Yahudiler tarafından anti-semitik bir söylem gibi algılanabilecek bu yaklaşım Topçu'nun fikir dünyasında gayet normal karşılanabilecek bir içerik kazanmıştır.

Yahudilerin parayla olan ilişkisi noktasında Topçu'nun son derece keskin ve kesin hükümler içeren ifadeleri mevcuttur. "Para ve Yahudi" başlıklı makale bu keskin görüşlerin paylaşıldığı bir metin olarak karşımıza çıkmaktadır. *Hareket Dergisi*'nin Ağustos 1967 sayısında yer alan ve ayrıca Topçu'nun *Ahlak Nizamı* (2008) başlıklı kitabında da yer alan makale dikkat çekici bir içerik taşımaktadır.

Topçu'ya göre Yahudi kavmi "insanlığın başına musibet olmak için yaratılmıştır". Ayrıca "her yerde mazlum ve masum görünen Yahudi bizi içimizden çürüten bir şeytandır". Buradan hareketle insanlığın iki büyük düşmanı ve şeytanı vardır: para ve Yahudi. Topçu'nun ifadesiyle

“para Yahudi’ye, Yahudi paraya tapar”. Paranın olduğu her yerde Yahudi’nin de olduğunu söyleyen Topçu, insan emeğinin para denilen nesne ile değersizleştiğini ifade etmektedir. Yahudiler parayı kullanmak suretiyle insanları ve toplumları birbirlerine düşman etmektedirler. Bu onların ezeli alışkanlıklarından birisidir. Hz. Osman’ın katledilişinde ve Kennedy suikastında Yahudilerin parmağı olduğunu ifade eden Topçu tarihsel bazı referanslar vererek Yahudilerin güçlerini kötü yönde kullandıklarını söylemeye çalışmaktadır. Yazara göre, hemen her memlekette dünya sermayesini ele geçiren Yahudi, kan ve katil ile gücünü pekiştirmekte, pek çok beşerî facianın müsebbibi olmaktadır (Topçu, 2008, 210-211).

Topçu’ya göre Yahudiler basın, üniversite, iş dünyası gibi alanlara sızmışlardır. Bu mecralarda oldukça da etkilidirler. Zehirli fikirlerini basın yayın yoluyla yaymaktadırlar. Parasal gücü kullanmak suretiyle de kendileri dışında gelişme eğilimi gösterenleri tesirsiz hâle getirmektedirler. Geniş kitleler yoksulluğa ve sefaletle sürüklenirken parayı elinde tutan Yahudiler güçlerini paraya hâkim olmak suretiyle tahkim etmektedirler. “Para ve Yahudi” başlıklı yazıda karşımıza çıkan önemli bir tespit ise ilk İslam devletinin deviricisinin Yahudiler olduğu ve Osmanlı’yı da Yahudilerin yıktığı fikridir. Osmanlı tarihini gözden düşürenler ve Türk dilini ifsat edenler de yine Yahudilerdir. Topçu bunları söylerken detaya girmemekte, genel tespitler yapmakta, öne sürdüğü fikirleri örneklendirme yolunu tercih etmemektedir (Topçu, 2008, s.212).

Söz konusu yazının son kısmında bütün bu ağır eleştirilerin ardından Topçu “hiçbir canlı varlığa karşı olmadığımız gibi Yahudi’ye karşı da zalim olmayalım” diyerek zulüm-adalet dengesini gözetmekte, öbür yandan da Yahudilere karşı uyanık olmak gerektiğini, insanlığa yaptıkları zulmü engellemenin bir vazife olduğunu söylemektedir. Topçu İstiklal Harbini, Yahudilerin idare ettikleri emperyalizme karşı bir savaş olarak değerlendirerek ilgili makalesine son vermektedir. Burada Topçu’nun Yahudilerle ilgili tespitlerinin tam da 6 Gün Savaşı’nın yaşandığı günlere denk geldiğini hatırdan çıkarmamak gerekmektedir. Bu savaşta Kudüs, El Halil, Cenin ve birçok Filistin bölgesi İsrail tarafından işgal edilmiş, çok sayıda Müslüman Arap öldürülmüştür. Arap milliyetçilerinin İsrail’e karşı verdikleri bu sınav başarısızlıkla sonuçlanmış ve Filistin’de haritaların İsrail lehine değişmesi sonucunu doğurmuştur (Armaoğlu, 1989, 247-260).

Nurettin Topçu’nun Yahudilik ve Yahudileri konu edindiği bir diğer yazı ise “İslam Davası ve Yahudilik” başlıklı makalesidir. *Hareket Dergisi*’nin Temmuz 1967 sayısında keleme alınmıştır. “Ahlak Nizamı” (2008) isimli eserde de yer alan makalede Topçu bu kez İslam davası ile Yahudilik arasındaki ilişkiye değinmiştir.

Topçu; bu makalede öncelikle İslam davasının kısa bir tarihsel seyrine, dört halife döneminden başlayarak Osmanlı’na kadar İslam davasının sürekli hücumu uğradığına değinmiştir. Haçlı hücumlarından başlayarak Osmanlı’nın son döneminde ortaya çıkan hürriyet, demokrasi, inkılap gibi kavramların arkasına saklanarak İslam’a yapılan saldırılar Topçu’nun dikkat çektiği hususlardır. Türklerin, Siyonistlerin kaleyi içten fethetmeleri karşısında İslam davasının ayaklar altına alındığını gördüklerini, bunun farkına vardıklarını ifade eden Topçu, parayla satın alınan besleme basının bu saldırılara âlet olduğunu da ifade etmekten çekinmemektedir (Topçu, 2008, s.214).

Nurettin Topçu Fransız İhtilali’nde de başka devrimlerde de Yahudilerin etkili olduklarını söylemektedir. 6 Gün Savaşı’nda, Sina Çölü’nde başarılı olan Siyonistlerin en büyük hamilerinin ABD ve İngiltere olduğuna temas eden Topçu İslam dünyasında Siyonistlere olan tepkinin büyüdüğünü söylemekte buna mukabil Türkiye’de “besleme basın” olarak tavsif ettiği yayın organlarının sessiz kaldığına işaret etmektedir. Bunları söylerken ise “Siyonizm’in son zamanlarda memleketimizde büyük ilerlemeler kaydettiğini söylemektedir. Özellikle basındaki yozlaşmaya dikkat

çeken Topçu, Yahudi iş adamlarından yüksek ilan parası alma karşılığında milliyetçi yazarların bile Siyonizm'e hizmet ettiklerini, Yahudiler aleyhinde yazmaktan çekindiklerini, Yahudilerle ticaret noktasında bazı dindarların bile bu durumdan imtina etmediğinden şikâyet etmektedir. Topçu; Yahudi sermayesinin ülkede çok güçlü olduğuna, devletçi ekonomik yaklaşımın Yahudiler tarafından yerden yere vurulduğuna da temas etmekte, Yahudi sempatizanı hâline gelmiş Türklerin çocuklarını düvel-i muazzama devletlerinin okullarında okutmak için yarıştıklarını söylemektedir (Topçu, 2008, s.215-216).

6 Gün Savaşı'ndan sonra Arapların Yahudilerle tek başlarına baş edemeyeceğini öne süren Topçu; İttihad-ı İslam davasına işaret etmekte, ırkına bakılmaksızın bütün Müslüman ülkelerin Siyonizm'e karşı birleşmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Topçu'ya göre Arap Birliği İslam birliğine dönüştürülmedikçe Siyonizm büyük İsrail emeli için bizim topraklarımıza da göz dikmekten geri durmayacaktır. Tam da bu sebeple tarih boyunca İslam'ın bayraktarlığını yapmış Türklerin Siyonizm karşısında teyakkuzda olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu noktada Fatihlerin, Yavuzların belirlediği yöntemler tercih edilmeli, keskin tedbirler alınmalıdır. Bu görüşlerden sonra Topçu'nun makaleyi şu ifadelerle sona erdirmesi geleceğe dair bir uyarının işareti olarak algılanabilir: *"İsrail orada durdukça İslam ve Türk Dünyası tehlikededir. İstikbal ya birinin ya ötekindir."* Topçu bu cümleleriyle İsrail'in bölgede Türkler ve Müslümanlar için büyük bir tehlike arz ettiğine dikkat çekmektedir.

Sonuç

Çalışmamızda Topçu'nun Siyonizm ve Yahudilikle ilgili yazdığı yazıları analiz ettiğimizde sonuç olarak şunları söylemek mümkündür. Nurettin Topçu; Yahudilik ve Siyonizm'le ilgili yazılarında tarih boyunca çeşitli ideoloji ve fikir hareketlerini etkilemiş yahut bizzat bu akımların kurucusu olmuş Yahudi bilim ve fikir adamlarını kendi fikriyatı ve inanç dünyası penceresinden eleştirmiş, bu fikirlerin Müslüman-Türk toplumu üzerindeki tesirlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bunu yaparken temel aldığı esaslar ya da temel endişesi İslam'ın itikadi boyutları(?), Allah inancı (Tevhid düşüncesi) ve ahlak gibi kavramlardır.

Spinoza'dan başlayarak Freud ve Durkheim'in teorilerinin (yine kendi ifadesiyle) "Müslüman zihnindeki yıkıcı ve zehirleyici etkilerini" kısaca ifade etmeye çalışmıştır. Marks gibi sosyal ve siyasi teoriye grand teori ölçeğinde katkıda bulunmuş düşünürleri dahi toplum ve iktisat görüşleri bakımından eleştiriye tabi tutmuştur. Durduğu ideolojik nokta itibarıyla antikomünist bir tavır içinde olan ancak Anadolu Sosyalizmi kavramı ile nevi şahsına münhasır sosyalist bir fikir geliştiren Topçu sadece Marx'a değil, Durkheim gibi Fransız sosyolojisinin kurucularından birisi olan (Karady, 2016, s. 310) ve literatüre pozitivist Fransız sosyolojisinin kurucusu olarak kaydedilmiş bir düşünürü de fikirlerinden dolayı eleştiriye tabi tutmuştur.

Tespitlerimize göre bunu yaparken kaba bir anti-semitik tavır içinde olmamış, fikri açıdan bu düşünürler hakkında çeşitli yargılarda ve tespitlerde bulunmuştur. Nitekim bir yazısında *"Yahudilere zulmetmeyelim ama kurdukları tuzaklar karşısında uyanık olalım"* diyerek kaba bir anti-semitik tavır içinde olmadığını ortaya koymuştur. Ancak Topçu'yu hayrete düşüren temel mesele eleştiriye tabi tuttuğu bütün bu düşünürlerin Yahudi kökenli olmasıdır.

Topçu "insanlığın temiz fitratına saldırmakla" suçladığı bu düşünürlerin esas eğiliminin Yahudilerin Babil Sürgünü'nden sonra insanlıktan intikam almak üzere harekete geçen ve sürekli güç toplayan bir topluluğun üyeleri oldukları gerçeğini de göz ardı etmez. Zira Topçu'ya göre Babil Sürgünü'nden sonra Yahudiler diaspora psikolojisi içerisinde uzun yüzyıllar boyunca insanlığın

düşmanı olarak tezahür etmiş bir kavimdir. Fransız ihtilali de dâhil pek çok büyük toplumsal hareketin arkasında Yahudiler vardır. Bu yönüyle Yahudiler pek çok devrim ve ihtilalin tetikleyicisi olarak bir şer ve fitne yuvası haline gelmişlerdir.

Topçu ilgili yazılarında Yahudileri sadece Yahudi düşünürler ölçeğinde, fikri planda eleştirmekle kalmamış aynı zamanda para ile olan ilişkileri, güç kullanma biçimleri, siyasete, iş dünyasına, basına ve eğitim hayatına nüfuz etmeleri bakımından da eleştirmiştir. Özellikle Türkiye'de 6 Gün Savaşı sonrasında Yahudi iş adamlarının büyük reklam bütçeleri karşısında eğilip bükülen milliyetçi basın dahi Topçu'nun eleştirilerinden nasibini almıştır. Öte yandan Osmanlı'nın yıkılmasında Yahudilerin tesiri olduğunu ifade etmesiyle Yahudilerin siyaset üzerindeki tesirlerini oraya koymuş, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra da yine kendi ifadesiyle "siyonizmin ileri derecede ülkeye nüfuz ettiğini" kaydetmiştir.

Yahudilerin parayla olan ilişkilerini tarif eden Topçu, Yahudiler hakkında "insan olmayan", "şeytan" gibi ifadeler kullanmaktan imtina etmemiştir. "Her yerde mazlum ve masum görünen Yahudi bizi içimizden çürüten bir şeytandır" demek suretiyle Yahudiler hakkındaki kanaatini bir miktar egzajere ederek ortaya koymuştur.

Topçu'ya bu ifadeleri kullandıran sosyal, siyasal ve dini bir arka plan bulunmaktadır. 6 Gün Savaşı sürecinde ve neticesinde ortaya çıkan tablo belli ki Topçu'yu ziyadesiyle öfkelenmiştir, Yahudiler ve siyonizmle ilgili yazıları tam da bu olayların hemen arefesinde kaleme alınmıştır. Topçu ülke içinde ve dışında tüm insanlık adına Yahudilerin sebebiyet verdiği bazı kötücül durumları gözlemleyerek bu yargılara varmış olmalıdır.

Esasında Topçu; konuyla ilgili yazılarında bir Yahudi portresi çizmiş, bu portreyi tarif ederken Yahudileri ırkçı, sinsî, şer ve fesat yuvası, bencil, yıkıcı, şeytana hizmet eden, paraya tapan ve nihayet "insan" mefhumu içinde sayılamayacak varlıklar olarak değerlendirmiştir.

Yazdığı metinlerde sık sık tarihsel bazı olaylara temas etmesi ise modern dönemlerde Yahudi karakterinin tarifi ve anlaşılması için besleyici, destekleyici bilgi sunma arayışı olarak öne çıkmaktadır. Hz. Osman'ın öldürülmesinin arka planında Yahudilerin bulunması, Fransız İhtilali'nin görünmeyen organizatörlerinin Yahudiler olduğu iddiası, Osmanlı'nın yıkılışında Yahudilerin oynadıkları role yaptıkları atıflar bu bakış açısıyla ilişkilendirilebilir.

Topçu'nun Yahudiler hakkında bu kadar sert eleştirilerde bulunması, sadece kendisinin temsil ettiği ideolojik mensubiyet ile açıklanamaz. Söz konusu metinler sadece Anadolu-İslamcı çizgide bulunan yazarın sıradan bir Siyonizm ve Yahudilik aleyhtarlığı olarak algılanırsa Topçu'nun tarihe ve Siyonist pratiğe yaptığı referanslar görmezden gelinmiş olunur. Her ne kadar Topçu'nun Spinoza'dan başlayarak Freud'a uzanan çizgide, Yahudi düşünürlerin fikirlerine karşı görüşler öne sürmesi ve eleştirmesi İslami düşünceye olan bağlılığı ve vukûfiyeti ile açıklanabilirse de 6 Gün Savaşı'nın sonuçlarının ve Topçu'nun Yahudi nüfuzuna, Siyonizm'in yayılmacı politikalarına dair tespitlerinin bu sert eleştirilerde etkili olduğu düşünülebilir. Zira Topçu, "Hiçbir canlı varlığa karşı olmadığımız gibi Yahudi'ye karşı da zalim olmayalım." diyerek kendi inançları ve dünya görüşü perspektifinden bir düşünsel ve itikâdî denge gözettiği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

Arendt, H. (2021), *Kötülüğün Sıradanlığı*, İstanbul: Metis Yayınları.

Armaoğlu, F. (1989), *Filistin Meselesi ve Arap İsrail Savaşları*, Ankara: İş Bankası Yayınları.

- Avcı, Y. (2006). "Siyon'dan Siyonizm'e Politik Bir İdeolojinin Dini Temelleri ve Fikirsal Gelişimi", Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi (2), 3
- Çağ, G. (2025, 6 Şubat). "Nurettin Topçu ve Yahudiler", Erişim Adresi: <https://www.fikirtepedi.com/tarih/nurettin-topcu-ve-yahudiler/>
- Çaha, Ö.ve Şahin, B. (2013). Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İdeolojiler, Ankara: Orion Kitabevi.
- Doğan, D. M. (2004). "Nurettin Topçu", Modern Siyasi Düşünce-İslamcılık, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durgun S. (2010) "İdeolojik Çeşitlenmeler ve Toplumsal Hareketler", Türk Siyasal Hayatı, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Elibol, S. (2004). "Muhallif Bir Düşünce Okulu: Hareket Dergisi", Modern Siyasi Düşünce-Muhafazakârlık, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fohrer, G. (1975). History of Israelite Religion, (Translated by David E. Green), S.P.C.K.
- Gürkan, S. L. (2013). "Yahudilik" DİA, C.43. İstanbul: TDV Yayınları.
- Herzl, T. (1988). The Jewish State. Newyork: Dover Publications.
- Heyet, (1992). "Nurettin Topçu'nun Kısa Hayat Hikâyesi", Nurettin Topçu'ya Armağan, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Heyet, (1992). Nurettin Topçu'ya Armağan, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İlhan, S. (2001), "İsrail", TDV İslam Ansiklopedisi, C.23, İstanbul: TDV Yayınları.
- Jewishagency, (2023, 23 Ağustos). "Jewish Population Rises to 15.7 Million Worldwide in 2023", Press Release, Erişim Adresi: <https://www.jewishagency.org/jewish-population-rises-to-15-7-million-worldwide-in-2023>
- Kahraman, A. (2013). Mukayeseli Dinler Tarihi, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Kara, İ. (2012). "Nurettin Topçu", DİA, C.41, İstanbul: TDV Yayınları.
- Kara, İ. (2016). "Nurettin Topçu'nun Eserlerinin Teşekkülü ve Yayın Süreçleri Üzerine Birkaç Not", 40 Yıl Sonra Nurettin Topçu, Ankara: TYB Yayınları.
- Karady, V. (2016). "Emile Durkheim", (Çev. Ahmet Kemal Bayram) Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Ankara: Adres Yayınları.
- Kutlu, M. (1976) "Nurettin Topçu İçin Bir Biyografi Denemesi", Hareket Dergisi, 110-111.
- Meral, Y. (2022, 26 Temmuz). "Yahudilik", Tübitak Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Ankara. Erişim Adresi: <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/yahudilik>
- "Six-Day War", (2025, 8 Eylül) Erişim Adresi: <https://www.britannica.com/event/Six-Day-War>.
- Şehsuvaroğlu, L. (2002). Nurettin Topçu, Ankara: Alternatif Yayınları.
- Topçu, N. (2016). İsyan Ahlâkı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2011) İslam ve İnsan, Mevlana ve Tasavvuf, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2008). Ahlâk Nizamı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1970). Ahlâk Nizamı, İzmir: Hareket Yayınları.
- Topçu, N. (1967). "Para ve Yahudi", Hareket Dergisi, II/20.

- Topçu, N. (1967). "İslam Davası ve Yahudilik", Hareket Dergisi, II/19.
- Topçu, T. (1967), "İnsanlar ve Yahudiler", Hareket Dergisi, II/21.
- Topçu, N. (1962). "Eichmann'ın İdamı", Yeni İstiklâl, 13 Haziran 1962.
- Topçu, N. (1978). Milliyetçiliğimizin Esasları, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2025). Bütün Yazıları, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Torrey, C. C. (1910). Ezra Studies, Chicago: The University of Chicago Press.
- Yalçın, S. (2025, 6 Şubat). "Yahudi Arendt ile Müslüman Topçu'nun Ortak Görüşü: 1961'deki Büyük Hata", Erişim Adresi: <https://www.odatv.com/yazarlar/soner-yalcin/yahudi-arendt-ile-musluman-topcunun-ortak-gorusu-1961deki-buyuk-hata-120026964>
- "Zionism", (2025, 23 Ağustos), Erişim Adresi:
<https://www.adl.org/resources/backgroundunder/zionism>,

OSMANLI DEVLETİ'NİN KUDÜS'Ü TERKETMEK ZORUNDA KALIŞ SÜRECİ (1914-1917)

The Process by which the Ottoman Empire was Forced to Abandon Jerusalem (1914-1917)

İsmet ÜZEN 

Prof. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve
Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü,
Kilis/ Türkiye
ismetuzen@gmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14.11.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 30.12.2025

Yayın Tarihi / Date Published: 28.02.2026

DOI: 10.71096/cakutad.1823608

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

Üzen İ. (2026). Osmanlı Devleti'nin Kudüs'ü Terketmek Zorunda Kalış Süreci (1914-1917). ÇAKÜTAD, 6 (1). s. ÖS17-27.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Yazar Beyanı/ Author's Statement:

-

Öz

Kudüs tarihte birçok devletin yönetimine geçtikten sonra 1516'da Osmanlı Devleti'nin yönetimine geçti. 19. yüzyılın sonunda Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu mali sıkıntılar sonucu önde gelen siyonistler Filistin'i satın almaya çalıştı ama ret cevabı aldı. Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girmesinden Kudüs'ü terk etmek zorunda kalmasına kadar geçen süreç anlatılmaya çalışılacaktır. Bu süreç, İngiltere'nin kontrolündeki Mısır'a Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nda yaptığı seferler ve başarısızlığın ardından İngilizlerin Filistin'i ele geçirme düşüncesine yönelmesi ve bunu icraat safhasına koyup başarılı olmasından oluşmaktadır. Osmanlı Devleti Süveyş Kanalı'na iki sefer düzenledi ama bunlar başarısız oldu. Türklerin başarısız olması, İngilizlerin Filistin'i özellikle Kudüs'ü ele geçirme iştahını kabarttı. Bu yolla Osmanlı Devleti'ne ağır darbeler indirilmesi düşünüldü. Bu çerçevede, 1917'de üstün kuvvetlerle Gazze üzerine yaptıkları saldırılar başarısızlıkla sonuçlandı. İki başarısızlık üzerine Mısır Sefer Komutanı değiştirildi ve General Allenby Mısır'a gönderildi. İsteddiği bütün imkânlar emrine verildi. Bu arada Osmanlı Devleti dikkatini, kaybettiği Bağdat'ın geri alınmasına çevirdi. Bu yanlış bir stratejiydi. Yapılan bu hata Filistin'inin yarısının kaybına yol açtı. İngilizler, üstün kuvvetlerle Gazze'yi ve yaklaşık 40 gün sonra da Kudüs'ü ele geçirdi. İngiliz ilerleyişi sırasında, İngiliz Hükûmeti yayınladığı bir deklarasyonla Filistin'de bir Yahudi Devleti'nin kurulmasını kabul etti. Türkler Kudüs'ü savunacak güçten düştüğü için şehri savunmayıp terk etti. Gerekçesi de kutsal şehrin dinî mekânlarının yapılacak savunma nedeniyle muhtemel tahribatına meydan vermemektir. Kudüs Mutasarrıfı İzzet Bey, Kudüs belediye başkanına teslim mektubu ve şehrin anahtarını bıraktı. Belediye başkanı da bunları 9 Aralık 1917'de ilk rastladığı İngiliz birliklerine teslim etti. General Allenby 11 Aralık'ta önceden hazırlanan bir törenle şehre girdi. Şehrin ruhuna uygun bir beyanname yayınladı. Böylece 401 yıl Osmanlı egemenliğinde kalan Kudüs el değiştirmiş oldu.

Anahtar Kelimeler: Türkler, İngilizler, Filistin, Kudüs, Gazze Muharebeleri.

Abstract

After passing through the rule of many states throughout history, Jerusalem came under the rule of the Ottoman Empire in 1516. At the end of the 19th century, as a result of the financial difficulties of the Ottoman Empire, prominent Zionists tried to purchase Palestine but were rejected. In this study, the process from the Ottoman Empire's entry into the First World War until it was forced to abandon Jerusalem will be explained. This process consists of the Ottoman Empire's expeditions to Egypt, which was under British control, during the First World War and, after the failure, the British turned to the idea of capturing Palestine and put this into action and succeeded. The Ottoman Empire launched two attacks on the Suez Canal, but they were unsuccessful. The failure of the Turks whetted the British appetite to capture Palestine, especially Jerusalem. In this way, it was planned to deal heavy blows to the Ottoman Empire. In this context, their attacks on Gaza with superior forces in 1917 failed. Following two failures, the Egyptian Expedition Commander was replaced and General Allenby was sent to Egypt. He was given all the resources he could ask for. Meanwhile, the Ottoman Empire turned its attention to recapturing Baghdad, which it had lost. This was a wrong strategy. This mistake led to the loss of half of Palestine. The British captured Gaza with superior forces and, approximately 40 days later, Jerusalem. During the British advance, the British Government issued a declaration accepting the establishment of a Jewish state in Palestine. The Turks abandoned Jerusalem because they were powerless to defend it. The reason was to prevent possible destruction of the religious sites of the holy city due to the defense that would be carried out. Governor of Jerusalem, İzzet Bey, left a letter of surrender and the key to the city to the Mayor of Jerusalem. The mayor handed them over to the first British troops he encountered on December 9, 1917. General Allenby entered the city on December 11th with a pre-arranged ceremony. He issued a declaration in line with the spirit of the city. Thus, Jerusalem, which remained under Ottoman rule for 401 years, changed hands.

Keywords: Turks, British, Palestine, Jerusalem, Gaza Battles.

Giriş

Kudüs'ün tarihi MÖ 4. asra kadar dayanmaktadır. Hz. Davud şehri ele geçirmeden ve Kudüs Krallığı'nı kurmadan önce Kudüs, Yebusilerin elinde bulunuyordu. Hz. Süleyman'ın vefatı üzerine krallık ikiye bölündü. Daha sonra şehir sırasıyla, Babil, Persler, İskender, Ptolemaioslar, Selekiler, Roma, Sasani ve Bizans'ın eline geçti (Harman, 2002, s. 324-325).

Kudüs, 638'de Hz. Ömer devrinde İslam hâkimiyetine geçti. Emeviler döneminde Kubbe-tü's-sahra ve Mescid-i Aksa inşa edildi (Avcı, 2002, s. 327; Buhl, 1977, s. 957). Şehir, sırasıyla Abbasi, Tolunoğulları, İhşidiler, Fatımiler, Selçuklular, (Avcı, 2002, s.328-329) Fatımiler, Haçlılar, Eyyubiler ve Memluklerin eline geçti (Buhl, 1977, s. 901).

Yavuz Sultan Selim, 24 Ağustos 1516 tarihinde Mercidabık Muharebesi ile Kansu Gavri komutasındaki Memluk Devleti ordusunu mağlup edince Filistin yolu açıldı. Yavuz Sultan Selim 30 Aralık 1516'da Kudüs'e girdi (Emecen, 2009, s. 411-412). O tarihten 9 Aralık 1917'ye kadar Kudüs 401 sene Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinde kaldı.

19. yüzyılda siyonizmin¹ kurucusu kabul edilen Theodor Herzl zengin Yahudi aileleri bir araya getirip büyük bir servet toplamayı hatta toplanan servetle Osmanlı Devleti'nin elindeki Filistin'i satın alma karşılığında Osmanlı Devleti'nin mali durumunu düzeltmeyi düşündü. Zengin Yahudi ailelerini bir araya getirip sermaye toplama düşüncesi suya düşünce 1897'de İsviçre'nin Basel şehrinde siyonizme yatkın Yahudilerin katıldığı bir kongre düzenleyerek ilk adımı attı (Öke, 2012, s. 40-41).

Filistin'in Yahudilere verilmesi konusunda, Herzl 1896-1902 yılları arasında beş kere İstanbul'a geldi. İlk gelişinde Padişah 2. Abdülhamit ile görüşmemiş ama padişah kendisine düşüncelerini aracı vasıtasıyla ilettili. Herzl'e iletilen mesajda, Filistin'in padişahın şahsına ait olmayıp milletin malı olduğu, toprak satamayacağı, *"canlı bir beden üzerinde ameliyat yapılmasına müsaade"* etmeyeceği belirtilmekteydi. 1901'de padişahla bizzat görüşme imkânı bulan Herzl, Yahudilerin Filistin'e yerleşmesi kabul edilirse Yahudilerin Osmanlı borçlarını ve ekonomisini Batı'nın vesayetinden kurtarabileceğini söyledi. Padişah bir plan sunmasını önerdi. Herzl, bir ay sonra gönderdiği raporda yaklaşık iki yıl içinde Yahudi bankerlerin Avrupa borsasındaki Osmanlı borçlanma tahvillerini toplayabileceklerini, bunun karşılığında Yahudilere Filistin'de yerleşme ve özerk bir idare kurma hakkının verilmesini istedi. Abdülhamid'in cevabı ret oldu. 1902'de İstanbul'a çağrılan Herzl, Saray Mabeyn İkinci Kâtibi ile görüştü ama görüşmede anlaşma çıkmadı. Aynı yıl Londra Büyükelçiliği vasıtasıyla bir adım daha atıldı ancak Filistin karşılığında Osmanlı borçları konusunda anlaşma sağlanamadı. Öke'ye göre, Herzl'in taahhüt ettiği parayı bulması kuşkuluydu ve de zengin siyonistleri ikna etmesi mümkün olmadığı için başarıya ulaşması mümkün değildi. Ayrıca Osmanlı Devleti Siyonistlerin devlet kurma amacıyla Filistin'e yerleşmelerine izin veremezdi (Öke, 2012, s. 49-56).

Birinci Dünya Savaşı başladıktan sonra Osmanlı Devleti iki defa Kanal (Mısır) seferi düzenledi. Osmanlı Devleti, bu seferlerde başarısız olunca, İngilizler Filistin'i ele geçirmeye karar verdi.

3. Gazze Muharebesi'nden sonra İngiliz ordusu Filistin'de ilerlerken ve Kudüs'ün düşmesinden 5 hafta önce ilan edilen Balfour Deklarasyonu Yahudilerin Filistin'de bağımsız bir devlet kurması düşüncesinde bir dönüm noktası oluşturdu. İngiltere Dışişleri Bakanı Balfour, Siyonist Federasyonu Başkanı zengin bankacı Lord Rothschild'a 2 Kasım 1917'de, gönderdiği bir mektupta

¹ Öke, Siyonizm'i *"Yahudilerin Filistin'de bağımsız bir devlet şeklinde yerleşmesi ve orada Yahudiliğin tüm kurumları ile dirilmesini amaçlayan evrensel bir hareket"* şeklinde tanımlamaktadır (Öke, 2012, 129).

İngiltere'nin Filistin'de bir Yahudi Devleti'nin kurulmasını kabul ettiğini resmen bildirmiştir (Armaoğlu, 1988, s. 200).

Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girmesinden Kudüs'ü terk etmek zorunda kalmasına kadar geçen süreç anlatılmaya çalışılacaktır. Bu süreç, İngiltere'nin kontrolündeki Mısır'a Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'nda yaptığı seferler ve başarısızlığın ardından İngilizlerin Filistin'i ele geçirme düşüncesine yönelmesi ve bunu icraat safhasına koyup başarılı olmasından oluşmaktadır.

1- Osmanlı Devleti'nin Mısır Seferleri

İlkçağlardan başlayarak Sina yarımadasının Süveyş berzahı Asya ve Afrika arasında bir köprü görevi görmüş hem de Avrupa ve Güney Asya arasındaki deniz ticareti (Baharat Yolu) için de önemli bir nakil bölgesiydi. Süveyş berzahı bu özelliğiyle Asya'dan Mısır'a geçişte, Mısır'daki devletlerin de Filistin ve Suriye'yi istilasında tek uygun nokta idi. 1488'de Avrupa'nın Ümit Burnu'nu dolaşarak Hindistan'a ulaşması Avrupa'yı Akdeniz ülkelerine bağımlı olmaktan kurtarmıştı. Böylece Akdeniz limanları bir süre önemini yitirmişti.

Konumuz açısından Mısır ve Süveyş'in yanında Hindistan'a da yer vermek gerekir. Hindistan'ın önemi, baharatları, yeraltı ve yer üstü kaynaklarının zenginliğinden, bu zenginliğin Avrupa tarafından bilinmesi ve ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmaktaydı. Portekiz ve Fransızları Hindistan'dan çıkarmayı başaran İngilizler, 2 Ağustos 1858'de burayı kendine bağladı ve Hindistan ile ilgili bir bakanlık bile kurdu (Doğan-Erdoğan, 2017, s. 840-845). Hindistan, Birinci Dünya Savaşı'nda İngiltere için önemli bir asker sağlama kaynağı olacaktı.

Napolyon Bonapart, 1797'de İngiltere'yi dize getirmenin en önemli yolunun Mısır'ı ele geçirmek olduğuna inanıyordu (Hoskins, 1966, s. 55). Yine ona göre, "Mısır'ın efendisi Hindistan'ın da efendisiydi" (Üzen, 2011, s. 36). Mısır'ın ele geçirilmesi için Fransız Hükûmeti kendisini görevlendirdiyse de sefer başarısızlıkla sonuçlandı (Karal, 1938, s. 29). Yarım asır sonra 1854'te Fransız Ferdinand de Lesseps Akdeniz ve Kızıldeniz'i birleştirecek Kanal projesini Mısır Hidivi Said Paşa'ya kabul ettirdi. Kanal'ın temeli 1859'da atıldı ve 1869'da açılışı yapıldı. Daha sonra yapılan düzenlemelerle birlikte Süveyş Kanalı'nın uzunluğu 169 km, genişliği 120-200 m. derinliği 12-13 m'ye ulaştı (Üzen, 2011, s. 43-51). Böylece Hindistan ile Londra arasındaki mesafeyi hayli kısaltan bu kanalın Fransız şirketi tarafından işletilmesine İngiltere'nin sıcak bakmayacağı açıktı. Nitekim 1882 yılında Mısır'daki Batı karşıtı eylemleri bahane eden İngiltere, Mısır'ı işgal etti (Longgood, 1957, s. 76-77) ve 1954 yılına kadar orada kaldı.

Avrupa'nın iki bloka ayrılması ile yalnız durumda bulunan Osmanlı Devleti, 1911-1912 Trablusgarp Savaşı ve 1912-1913 Balkan Savaşı sırasında ve sonrasında özellikle İngiltere ve Fransa ile ittifak arayışına girmiş ama bu çabaları kabul görmemişti. Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasından hemen önce Alman İmparatoru Osmanlı Devleti'nden gelen teklif üzerine hemen bir ittifak antlaşmasının yapılmasını emretmiştir. Böylece 2 Ağustos 1914'te Türk-Alman ittifak antlaşması imzalanmıştır (Özgüldür, 2021, s. 477-483).

İttifak antlaşmasından bir hafta sonra Almanya, Osmanlı Devleti'nin en kısa zamanda savaşa katılarak olabildiğince çok Rus ve İngiliz kuvvetlerini kendisine çekmesini, Mısır ve Kafkasya'ya karşı harekete geçilmesini istemeye başladı (Kressenstein, 1943, s. 13). Almanlara göre, Mısır ve Süveyş Kanalı İngiliz İmparatorluğu'nun "şah damarı" idi (MacMunn-Falls, 1996, s. 7). Buraya yapılacak seferle İngilizlerin Avrupa'ya daha çok Hint tümeni göndermelerini engelleyerek Mısır'da

tutulması ve Çanakkale'ye bir çıkarma yapma düşüncelerine engel olunması amaçlanmıştı (Cemal Paşa, 1977, s. 182).

Cemal Paşa'nın Suriye'ye gelmesi ile daha önce başlamış olan Kanal seferi hazırlıkları hızlandı. Süveyş Kanalı ile 300 km'lik Sina Çölü'nün geçilmesi, noktasında coğrafi ve su ile yiyecek tedariki gibi lojistik sorunlar ayrıca İngilizlerin Süveyş Kanalı tahkimatı gibi sebepler yüzünden kolay olmayacaktı.

Sefere yaklaşık 25.000 kişi katıldı. Bunun yaklaşık 2000'i kanalın güneyindeki Süveyş'e, yaklaşık 2.500'ü kanalın kuzeyindeki Kantara'ya (bunlar hedef şaşırtma amaçlıydı), yaklaşık 20.000'i de kanalın orta kesiminde bulunan İsmailiye'ye saldıracaktı (Cemal Paşa, 1977, s. 198-199; Erden, 1949, s. 38). Kanala hücum 2-3 Şubat 1915 günü yapıldı. İsmailiye bölgesinde baskın tarzında yapılan kanalı geçme teşebbüsü başarısız oldu ve Cemal Paşa geri çekilme emri vermek zorunda kaldı (Cemal Paşa, 1977, s. 203-209).

Bu seferin ardından yeni bir sefer hazırlıklarına başlandı ancak Çanakkale Cephesi'nin açılmasıyla bu harekât 18 ay sonra yapılacaktı. İhtiyaç nedeniyle Türkler Suriye'den (Cemal Paşa, 1977, s. 217), İngilizler de Mısır'dan kuvvet çekerek Çanakkale Cephesi'ne gönderdi (MacMunn-Falls, 1966, s. 56-60). İki sefer arası dönemde Türkler Süveyş Kanalı'nın çeşitli bölgelerine mayın koyarak sabotajlar ve baskınlar yaparak İngilizleri rahatsız etmeye devam etti (T.C. Genelkurmay, 1979, s. 300-317). İngilizler de Türk topçusunu kanaldan uzak tutacak şekilde savunma hattını Sina içine doğru genişletti. Ayrıca kanaldan Sina'ya doğru demir yolu hattı ve Nil'den tatlı su boruları döşenmeye başlandı (MacMunn vd, 1996, s. 97-98 ve 169). Böylece Filistin'e ilerlemenin ilk adımı da atılmış oldu. Çanakkale Cephesi'nin kapanmasından sonra bölgede hareketlilik başladı.

Almanların Avrupa cephesinde sıkışık bir vaziyette bulunmasından dolayı Mısır'dan Avrupa'ya kuvvet gönderilmesini istemeleri üzerine 18.000 kişiyle üstelik çölün en sıcak mevsiminde İkinci Kanal Seferi yapıldı. Romani Muharebesi'nde Türk ordusu yaklaşık 4.000 zayıat verdi ve geri çekildi. Ardından Kanal Seferi düşüncesi terk edildi (Üzen, 2011, s. 494-593).

İngilizler 24 Aralık 1916'da El-Ariş'i, 9 Ocak 1917'de Refah kasabasını ele geçirdi. Mısır'dan döşedikleri demiryolu da El-Ariş'e ulaştırıldı. Böylece Sina Çölü'nü tamamen ele geçirip Filistin kapılarına dayandı (Nedim, 1995, s. 35-36).

İkinci Kanal Seferi'nden önce Mekke Emiri Şerif Hüseyin, 5 Haziran 1916'da isyan etti. Mekke, Cidde ve Taif'i ele geçirdi. (T. C. Genelkurmay, 1978, s.166-250) Kuvvetleri oğlu Faysal'ın kumandasında savaşın sonuna kadar İngilizlerle birlikte hareket ederek Türk ulaşım yollarına sabotajlar düzenlediği gibi Halep'e kadar olan Filistin harekâtında İngilizlerin sağ kanadı gibi hareket ederek onlara katkı sağladı.

2. Gazze Savaşları

7 Aralık 1916'da İngiliz kabinesinde değişiklik oldu. Yeni atanan kabinenin başkanlığına Lloyd George getirildi. Yeni İngiliz Başbakanı siyonist Yahudilerle yakınlığıyla tanınıyordu. Yeni kabine, Almanları dize getirmek için "*müttefiklerine ağır askerî darbeler indirilmesi ve saf dışı bırakılması gerektiği*" politikasını ve Irak ve Filistin Cephelerindeki Türk birliklerine ağır darbelerin indirilmesinin gerektiği stratejisini benimsedi. Ayrıca Kudüs ele geçirilirse Osmanlı halifesine ağır bir manevi darbe indirilecek ve halifenin İslam âlemi üzerindeki prestiji sarsılacaktı (Nedim, 1995, s. 33-41). Bu arada Irak Cephesi'nde 11 Mart 1917'de Bağdat İngilizler tarafından ele geçirildi. Bunun etkileri Filistin Cephesi'ne de yansyacaktı.

Birinci Gazze Muharebesi'nde, Gazze'de 3.500 tüfek Türk kuvveti bulunuyordu (Cemal Paşa, 1977, s. 227). Buna karşılık karşısında 20.000 tüfek İngiliz kuvveti bulunuyordu (Kemal, 2014, s. 133). 25/26 Mart gecesi İngilizler Gazze'ye saldırdı. Akşama kadar süren muharebede İngilizler başarısız olup geri çekildi. Türk zayıyatı yaklaşık 1.627 kişi iken İngiliz zayıyatı 4.000 civarındaydı (T. C. Genelkurmay, 1979, s. 563).

Birinci Gazze Muharebesi'nden sonra İngiliz Genelkurmayı 30 Mart 1917'de Mısır Sefer Komutanı Archibald Murray'a "... ilk hedefiniz, Kudüs güneyindeki Türk kuvvetlerini yenmek ve Kudüs'ü işgal etmek olmalıdır." emrini verdi (T. C. Genelkurmay, 1979, s. 601). İkinci Gazze Muharebesi yaklaşırken İngilizler Gazze'deki Türk kuvvetini 8.500 ve çevresinde de 6.500 muharip tahmin ediyordu. Oysaki muharebe alanında 18.185 tüfek, 86 makineli tüfek, 101 top bulunuyordu. İngilizler 65.000 piyade tüfeği, 160 makineli tüfek, 170 top, 8 tanka sahipti (T. C. Genelkurmay, 1979, s. 601).

17-19 Nisan 1917 tarihleri arasında cereyan eden İkinci Gazze Muharebesi'nde Türklerin zayıyatı 2.000 şehit, yaralı ve kayıp, İngilizlerin ise 6.000 idi (Nedim, 1995, s.49; T. C. Genelkurmay, 1979, s. 650). İngilizler üstelik bu muharebede zehirli gaz da kullandı (T. C. Genelkurmay, 1979, s. 631). İngilizler, bu muharebeyi de kaybetti.

1915'te Çanakkale'de, 1916'da Kut'ül Amare'de İngilizlere karşı kazanılan büyük zaferlerden sonra 1917 yılı içinde Türkler Gazze'de üst üste iki önemli zafer kazanmıştı.

İngilizler, mart ve nisan aylarındaki yenilgiden sonra "*Türklerle Filistin'de ağır darbe indirip savaştan çekilmelerini sağlamak amacıyla*" takviye kuvvetler göndermeye karar verdiği gibi Haziran 1917'de Mısır Sefer Kuvveti Komutanı'nı değiştirmeye karar verdi. Murray'ın yerine General Allenby atandı. Kendisi İngiltere'den yola çıkmadan önce İngiltere Başbakanı Lloyd George ile görüşmüş ve Başbakanına Kudüs'ü yeni yılbaşında "*Hristiyan âlemine hediye olarak sunmak istediğini*" ifade etti (Nedim, 1995, s. 51). Zaten göreve başlamadan önce Başbakan kendisine "*Noel'e Kadar Kudüs*" emrini vermişti (George, 1936, s. 3220). Allenby, haziran sonunda Mısır'a gelerek göreve başladı. Mısır'da yaptığı incelemeler sonunda ihtiyaç duyduğu kuvvet (tam donanımlı iki tümen) ve askerî malzemeyi bir raporla Londra'ya bildirdi. Talebi aynen karşılandı. 21 Temmuz 1917'de kendisine şu talimat verildi: (Falls-Becke, 1996, s.14-15):

"Önümüzdeki sonbahar ve kış aylarında 'Türklerle mümkün olduğunca ağır bir darbe vurmak' büyük önem taşımaktadır. Filistin'de kazanılacak büyük bir zafer, Avrupa'da benzer bir başarının pek olası olmadığı bir dönemde halkın güvenini ve dayanıklılığını artıracaktır. Ayrıca, Türkiye'nin savaş yorgunluğunu ve Alman destekçilerine duyduğu memnuniyetsizliği artıracaktır. Fransa için coğrafi bir hedef belirlenemezdi, çünkü Rusya'daki durum düşmanın Kafkasya'dan askerlerini ne kadar başka yerlere kaydırabileceği konusunda belirsizdir."

Bar-Yosef'a göre, 2 Nisan 1917 tarihli Savaş Kabinesi toplantısında,

"Filistin'de ve özellikle de Kudüs'ün işgalinden beklenen moral ve siyasi avantajlara büyük vurgu yapıldı. İşgalin ülkenin her yerinde büyük bir memnuniyetle karşılanacağı belirtildi." Filistin'deki bir başarı, "zorlu bir ekonomik durumun bunaltıcı etkilerini de dengeleyecekti." "Halkın Orta Doğu'da beklenen bir askeri harekâta hazır olması gerektiğini hisseden Başbakan, yeni atanan Propaganda Direktörü John Buchan'a 'Türkler Mutlaka Gitmeli' sloganıyla bir kampanya başlatmasını emretti" (Bar-Yosef, 2001, s.90).

Irak Cephesi'nde 11 Mart 1917'de Bağdat'ın İngilizler tarafından ele geçirildiği yukarıda ifade edilmişti. Bağdat'ı kurtarmak için Yıldırım Ordular Grubu Komutanlığı kurulmuş, komutanlığına da Alman Mareşali Falkenhayn atanmıştı. Almanya, Asya Kolordusu adını verdiği 6.500 kişilik bir kuvvetle takviye edecekti (Nedim, 1995, s. 53). Bu zamana kadar Almanya, bu sayıda ve donanımda bir kuvveti Osmanlı Devleti'ne göndermemişti.

20 Haziran 1917'de Başkomutan Vekili Enver Paşa, Halep'te komutanlarla bir değerlendirme toplantısı yaptı. Bu toplantıda amacının Bağdat'ı geri almak olduğunu, bunu Yıldırım Ordular Grubu'nun yapacağını belirtince 4. Ordu Komutanı Cemal Paşa, Bağdat Seferi yapılmasındansa Halep'te toplanacak kuvvetin ihtiyaç duyulan yerlere kaydırılabileceğini, sonbaharda İngilizlerin Gazze üzerine bir saldırısı beklendiğini, Halep'te toplanmış bir ordunun bulunmasının İngilizleri caydırabileceğini dile getirmiş ama Enver Paşa Bağdat'ın geri alınması için verilen karardan dönmeyeceğini belirtmiştir (Cemal Paşa, 1977, s. 240-241). Erkilet'e göre, "*Bir Bağdat seferi ancak Filistin Cephesi'nin tamamen emniyetinden sonra düşünülebilirdi.*" (Erkilet, 2002, s. 35). Oysaki Filistin Cephesi'nin güvenliği garanti altında değildi ve Türk Genelkurmayı Bağdat'ın kurtarılması fikrine saplanıp kalmıştı. Enver Paşa'ya göre, Birinci ve İkinci Gazze Muharebesi'nde başarıyla savunma yapan Türk birlikleri 3. Gazze Muharebesi'nde de aynı başarıyı gösterebilirlerdi (Erkilet, 2002, s. 36-47). Halep toplantısından sonra Yıldırım Ordular Grubu padişahın onayından sonra resmen 11 Temmuz 1917'de kuruldu (T. C. Genelkurmay, 1986, s. 83).

Eylül 1917'ye kadarki süre, Yıldırım Ordular Grubu'nun tamamen Irak'ta veya Filistin'de görevlendirilmesi tartışmalarıyla geçti. Filistin'de yaklaşan İngiliz saldırısı tehlikesi nedeniyle en sonunda Filistin'de görevlendirilmesi kararlaştırıldı (T. C. Genelkurmay, 1986, s. 83-115). Filistin ve Kudüs tehlikedeyken Bağdat'ın geri alınması düşüncesinden dolayı Yıldırım kuvvetlerinin gereksiz hazırlıklarla vakit geçirmesi Filistin Cephesi aleyhine çok kıymetli zamanların kaybedilmesine yol açtı (T. C. Genelkurmay, 1986, s. 773; Nedim, 1995, s. 55). Bu durum, Üçüncü Gazze Muharebesi'nin kaybedilmesinin önemli sebepleri arasında yer alacaktır.

Cephede İngilizlerin 50.000 piyade ve atlı piyadesine karşı, Türklerin 22.000 piyadesi vardı (T. C. Genelkurmay, 1986, s. 102). İngilizler, Türklere oranla piyade açısından bire karşı ikiden fazla, süvari açısından bire karşı sekiz, topçu açısından ise ikiye karşı üç misli üstünlüğe sahip idi (T. C. Genelkurmay, 1986, s. 31). Emir Faysal'ın emrindeki Arap ordusunu oluşturan 8000 kadar muharibin İngilizlerin yanında yer aldığını da eklemek gerekir (Nedim, 1995, s. 139).

Erkilet'e göre, Birinci ve İkinci Gazze Muharebeleri İngilizlere şunu öğretmişti: Osmanlılara karşı başarı kazanmanın ilk şartı sayısal büyük bir üstünlük sağlamaktır. İngilizler 26 Mart 1917'de Birinci Gazze Muharebesi'nde Osmanlıların cephedeki 16.000 tüfek ve 74 topuna karşı 25.000 tüfek ve 100 top ve 19 Nisan 1917'de İkinci Gazze Muharebesi'nde Osmanlıların cephedeki 20.000 tüfek ve 101 topuna karşı 33.000 tüfek ve 150 top ile saldırmıştı. Her iki muharebede de başarılı olamamış ve büyük zayıflık vererek geri çekilmek zorunda kalmıştı. Her iki muharebe göstermişti ki İngilizlerin Osmanlılara karşı bir saldırıda başarı sağlamak için yukarı verilen yüksek oranlar bile yeterli değildi. İngilizler işte bu nedenle kuvvetlerini daha çok artırmaya ve donatmaya ve de hazırlıklarını daha büyük bir oranda geliştirmeye karar vermişti. 31 Ekim 1917'deki kuvvetleri karşısında Osmanlılara göre tüfek sayısını 100'e karşı 228'e ve top sayısını 100'e karşı 132'ye çıkartmışlardı. Türklerin 25.000 tüfeğine karşı en az 57.000 tüfek ve Türklerin 206 topuna karşı 270 top kullandıkları kesindir (Erkilet, 2002, s. 180-181).

31 Ekim'de Birüssebi'ye İngiliz saldırısı ile Üçüncü Gazze Muharebesi başladı. Gazze'yi düşürmek için önce Birüssebi'nin ele geçirilmesi gerekiyordu.

Birüssebi'ye saldıran İngiliz kuvveti yaklaşık olarak 17.000 tüfek, 180 top idi. Albay İsmet (İnönü) komutasındaki Türk kuvveti ise yaklaşık olarak 4.400 piyade tüfeği, 60 makineli tüfek, 28 toptan ibaretti (T. C. Genelkurmay, 1986, s. 130). 31 Ekim'de sabahtan başlayan İngiliz saldırısı akşama kadar sürmüş, İngilizler akşama doğru kasabaya girmeyi başarmış ve böylece Birüssebi'yi ele geçirmişti.

Gazze önündeki İngiliz kuvveti, 11.000 tüfek ve 148, Türklerin ise 8.000 tüfek ve 116 top idi (T. C. Genelkurmay, 1986, s. 162). Birüssebi'nin düşmesinden 4-5 gün önceden Gazze'ye İngiliz bombardımanı başlamıştı. 1 Kasım'da kara saldırısı başlamış ve Türk Komutan onay aldıktan sonra 4 Kasım'dan başlayarak şehri ve mevzileri boşaltmaya başlamış ve 6/7 Kasım gecesi boşaltma işi sona ermişti. İngilizler 7 Kasım sabahı boşaltılan kasabaya girmişti. Böylece Filistin ve Kudüs kapıları açılmıştı (Nedim, 1995, s. 68; T. C. Genelkurmay, 1986, s. 162-180; Erkilet, 2002, s. 137-166). Gazze üzerine İngiliz saldırısı başladıktan sonra 2 Kasım'da yukarıda değinilen meşhur Balfour Deklarasyonu yayınlanmıştı. İngiliz birlikleri Filistin'de Yahudi yerleşim yerlerinden geçerken Yahudiler, İngiliz askerlerine coşkun sevgi gösterileri yapıyordu (Nedim, 1995, s. 74).

Birüssebi ve Gazze'nin düşmesi ve cephenin yarılmasından sonra Türkler cepheyi geriye nakletmek zorunda kaldı. 7 Kasım'da İngilizlerin takip harekâtı başladı ve bu durum Kudüs ele geçirilinceye kadar yaklaşık bir ay sürdü.

Türkler zaman zaman durumu değiştirmeye yönelik bazı karşı taarruzlar yapmışsa da bu durum sonucu değiştirecek bir etki yapmadı. İngilizler 16 Kasım 1917'de Yafa'yı işgal etti. İngilizlerin Kudüs'e yaklaşması üzerine 8 Aralık 1917'de Türk 7. Ordu Komutanı 20. Kolordu Komutanı'na "Mukaddes bir şehri düşman tahribatından sıyanet maksadıyla" tahliyesine karar verildiğini bildirdi (Askeri Tarih Belgeleri, 2024, s. 258). Yıldırım Ordular Grubu Komutanı da Kudüs hakkında Başkomutanlık Vekâleti'ne "Kudüs, az kayıpla ve önemli bir muharebeyle şehrin tarihi dinsel yerlerinin tahribine meydan verilmeksizin 8/9 Aralık gecesi boşaltılmıştır..." bilgisini ilettili. 31 Ekim'den başlayan muharebeler sonunda Kudüs 34. defa el değiştirmiş oldu. 31 Ekim - 9 Aralık 1917 arasındaki muharebelerde Türklerin kayıpları yaklaşık olarak 25.000, İngilizlerin kaybıysa 18.000'di. Kudüs'ün ele geçirilmesiyle İngilizler harekâtı durdurmadı. Çünkü Türklerin Kudüs'ü geri alma girişimleri ne karşı baskının artması ve Türklerin mümkün olduğu kadar daha kuzeye itilmesi gerekiyordu. Bu nedenle 31 Aralık 1917'ye kadar harekât durmadı (T. C. Genelkurmay, 1986, s. 219-508; Nedim, s. 72-116; Erkilet, s. 189-267). Türklerin 7. ve 8. Ordusundan toplam olarak 180 subay, 3.360 şehit; 331 subay, 8.651 er yaralı; 174 subay, 6.231 er tutsak; 280 subay, 6.100 er kayıp vardı ki, tüm muharebe zayıyatı 25.337 idi (T. C. Genelkurmay, 1986, s. 509). İngilizlerin zayıyatı ise ölü, yaralı, kayıp ve esir olarak yaklaşık 1.363 subay ve diğer rütbelerden 18.526 toplam 19.889 kişi idi (The War Office, 1922, s.279-280).

3. Kudüs'ün Teslimi

9 Aralık 1917 günü Osmanlı Devleti'nin son Kudüs Mutasarrıfı İzzet Bey, belediye başkanına bir teslim mektubu vererek sabah erkenden şehirden ayrıldı. İzzet Beyin 8/9 Aralık 1917 tarih ve imzalı mektubunda şunlar yazıyordu (Üzen, 2009, s. 331-332):

"İngiliz Kumandanlığına

Her milletçe kutsal sayılan Kudüs'teki yerleşim yerlerine iki günden beri obüsler düşmektedir. Osmanlı Hükümeti sırf dinî mekânların zarar görmemesi için kasabadan çekilmiş ve Kamame, Mescid-i Aksa gibi dinî mekânların korunmasına memurlar görevlendirmiştir.

Tarafınızdan dahi bu yolda muamele edileceği ümidiyle bu belgeyi Belediye Reisi Vekili Hüseyinzâde Hüseyin Bey eliyle gönderiyorum efendim. Kudüs Müstakil Mutasarrıfı İzzet 8/9.12.33"

Belediye başkanı, sabahleyin yanında birkaç polis memuru ile İngiliz birliklerine doğru yola çıktı. Saat 08.30'da İngiliz öncü birliklerine rastladılar. Teslim mektubu ve şehrin anahtarı kendilerine sunuldu. Muhabereler sonunda Allenby adına Korgeneral P. Chetwode bunları teslim aldı. Ardından İngilizler Kudüs'e girdi ve güvenlik tedbirleri alındı. Osmanlı Devleti'nin birlikte oldu-

ğu savaş grubunun dışındaki Hristiyan ülkelerde büyük sevinç gösterileri oldu. 11 Aralık 1917'de Allenby bir hacı gibi yaya olarak şehre törenle girdi. Törende okunan Beyanname, İngiliz Hükûmeti tarafından düzenlenmişti ve üç hafta önce Allenby'e gönderilmişti. Beyanname altı dilde okundu (Üzen, 2009, s. 332-338). Okunan beyanname şuydu:

"Mübarek Kudüs'ün sakinleri ve çevresinde ikamet eden halka:

Komutam altındaki askerlerin Türkleri bozguna uğratması kuvvetlerim tarafından şehrinizin işgalıyla sonuçlanmıştır. Bundan dolayı, şimdi, burada yönetim ekli olarak sıkıyönetim ilan ediyorum ve askerî artlar gerektirdiği kadar da sürecektir.

Bununla beraber, çekilmiş düşmanın ellerindeki tecrübeniz sebebiyle herhangi biriniz telaşa kapılabilirsiniz. Bundan dolayı herkesin kesinti korkusu olmadan meşru işini devam ettirmesinin arzum olduğunu size bildiriyorum.

Ayrıca, şehrinize insanlığın büyük dinlerinden üçünün bağlilarınca tutkuyla bakıldığından ve birçok asırdır bu üç dinin ibadet eden ve dindar halk yığınlarının hacıları tarafından şehrin ruhu tanrıya adandığı için, her kutsal bina, anıt, kutsal yer, tapınak, geleneksel mevki, vakıf, dini teberru veya üç dinin hangisi olursa olsun mutlak ibadet yerinin muhafaza edileceğini ve onların kutsal olduğuna inananların mevcut gelenek ve inançlarına göre korunacağını bilmenizi isterim. Aralık 1917 Edmund Henry Hynmen Allenby, General Mısır Seferi Kuvveti Komutanı" (Falls, vd, 1996, s. 260-261)

İngilizlerin Kudüs'ü ve Filistin'i ele geçirmesinden sonra, savaşın sonunda yayınlanan kimi eserlerde Allenby ve ordusu hakkında Haçlı ifadesi kullanılmıştır. Örneğin, F. H. Cooper, Khaki Crusaders (1919), Cecil Sommers, Temporary Crusaders (1919), R. E. C. Adams, The Modern Crusaders (1920), Donald Maxwell, The Last Crusade (1920), John N. More, With Allenby's Crusaders (1923) ve Vivian Gilbert, The Romance of the Last Crusade (1923) Bu eser başlıklarının İngiliz harekâtı sırasında ve sonrasında İngilizlerin genel ruh halini yansıttığı söylenebilir (Bar-Yosef, 2001, s.87).

Diğer yandan, çok sık karşılaşılan, Allenby'in 1918'de Şam'ı ele geçirilmesinden sonra kılıcını Selahattin Eyyubî'nin türbesine doğru uzatarak *"Bugün Haçlı seferleri tamamlanmıştır"* sözü ile Suriye'nin Fransa'nın yönetimine geçmesinden sonra, Doğu Akdeniz'deki son Yüksek Komiseri olan Fransız Generali Henri Gouraud veya General Mariano Goybet'te atfedilen, *"Selahattin, geri döndük! Burada olmam Haçın Hilale galebesini göstermektedir."* şeklindeki sözlerin zayıf temellere sahip ve şimdiye kadar kanıtlanamayan bilgiler olduğunu belirtmek gerekir.²

Sonuç

Kudüs; Yahudi, Hristiyan ve Müslümanca kutsal bir şehir kabul edilmiş, ele geçirilmesi gereken önemli hedeflerden biri olmuştur. Siyonist Yahudiler Filistin'i yurt edinmek için Osmanlı Padişahı 2. Abdülhamit'ten satın almaya çalışmış ama bu çabaları bir sonuç vermemiştir. Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na katılması ve Mısır/Süveyş Kanalı seferleri Kudüs'ün kaybına giden üç yıllık bir süreci de başlatmıştır. Bu savaşta, Osmanlı Devleti ve Almanların hedeflerinden biri olan Süveyş Kanalı ve beraberinde Mısır'ı ele geçirme çabaları, iki yılın sonunda başarısızlıkla sonuçlanmış ve bu sonuç, İngilizlerin dikkatini Filistin'i dolayısıyla Kudüs'ü ele geçirmeye çevir-

² Analiz için bkz.

<http://www.damascus-foundation.org/archives/2873;https://www.malumatfurus.org/ingiliz-general-allenbynin-kuduste-selahaddin-eyyubinin-mezarini-tekmeledigi-ve-kalk-selahaddin-biz-yine-geldik-dedigi-iddiasi-asilsizdir/>

miştir. 1914-1916 arasında Osmanlı kuvvetleri saldırı konumunda, İngilizler savunma konumunda kalmıştır.

1917'den başlayarak eldeki imkânlar nedeniyle Türkler savunma, İngilizler saldırı konumuna geçmiştir. Filistin'in kapısı olan Gazze üzerine Mart ve Nisan 1917'deki İngiliz saldırıları Türklerin başarılı savunması karşısında başarısız olmuştur. Bunun üzerine, İngilizler Mısır'daki komutanı değiştirip yeni bir komutan (Allenby) göndermiştir. Kendisine her türlü askeri destek verilmiştir. Çünkü hem İngiltere'nin hem de müttefiklerinin Avrupa'da bir zafer beklentisinin olmadığı bir dönemde, bir an önce Kudüs'ün ele geçirilmesi İngiliz halkı ve de müttefikleri için ziyadesiyle önemli bir moral ve motivasyon olacaktı.

İkinci Gazze Muharebesi'nden sonra Osmanlı Genelkurmayı'nın Bağdat'ı geri almak fikrin-den dolayı Filistin'deki yaklaşan tehdit sürecini iyi yönetemediği söylenebilir. Filistin'deki İngiliz tehdidinin öncelik olduğuna karar verdiğinde çok değerli zamanları kaybetmiş ve gereken hazırlığı yapamamıştır. Bu da Filistin'in yarısını ve Kudüs'ü kaybetmesine yol açmıştır.

Türkler, 8/9 Aralık 1917 gecesi Kudüs'ü savunmadan boşalttı ve 9 Aralık'ta İngilizler şehri teslim aldı. Zaten eldeki imkânlarla Kudüs'ü savunmak artık imkânsızdı. General Allenby 11 Aralık'ta önceden hazırlanan bir törenle şehre girdi. Şehrin ruhuna uygun bir beyanname yayınladı. Böylece 401 yıl Osmanlı egemenliğinde kalan Kudüs el değiştirmiş ve 730 yıl sonra tekrar Hristiyanların eline geçmiş oldu.

Kaynakça

Armaoğlu, F. (1988). *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1914-1980*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Askeri Tarih Belgeleri Dergisi. (2024). Yıl: 73, Sayı:154, Ankara: ATESE Yayınları.

Avcı, C. (2002). Kudüs-Fethedilişinden Haçlı İstilasına Kadar. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.26, 327-329.

Bar-Yosef, E. (2001). The Last Crusade? British Propaganda and the Palestine Campaign, 1917-18. *Journal of Contemporary History*, 36 (1), 87-109.

Cemal Paşa. (1977). *Hatıralar*. İstanbul: Düzenleyen: Behçet Cemal, Çağdaş Yay.

Doğan, O., Erdoğan, A. (2017). XIX. Yüzyılda İngiliz Sömürgeciliğinde Hindistan'ın Yeri ve Önemi. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 16 (3), 839-847.

Emecen, F. (2009). Selim I. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.36, 407-414.

Erden, A. F. (1949). *Paris'ten Tih Sahrasına*. Ankara: Ulus Basımevi.

Erkilet, H. H. E. (2002). *Yıldırım*. Ankara: Genelkurmay Basımevi.

Buhl, F. (1977). Kudüs. *İslam Ansiklopedisi*, C.6, 952-964.

Falls, Cyril ve Becke, A.F. (1996). *Military Operations Egypt & Palestine*. London: Part 1, The Imperial War Museum.

George, D. L. (1936). *War Memoirs of David Lloyd George*, London: Volume VI, The Chapel River Press,

Harman, Ö. F. (2002). Kudüs. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.26, s.323-327.

Hoskins, H. L. (1966). *British Routes to India*. London: F. Cass.

- Karal, E.Z. (1938). *Fransa-Mısır ve Osmanlı İmparatorluğu (1797-1802)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yay.
- Kressenstein, K. von. (1943). *Türklerle Beraber Süveyş Kanalına*. İstanbul: Çev. Mazhar Besim Özalpaslan, Askerî Matbaa.
- Longgood, W. F. (1957). *Suez Story: Key to the Middle East*, New York: Greenberg.
- MacMunn, G. ve Cyril, F. (1996). *Military Operations; Egypt & Palestine*. London: Vol. I. The Imperial War Museum.
- Nedim, Ş. M. (1995). *Filistin Savaşı (1914-1918)*. Ankara: Genelkurmay Basım Evi.
- Öke, M. K. (2012). *Siyonizm ve Filistin Sorunu (1880-1923)*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Özgüldür, Y. (2021). İttifaktan Savaşa: 2 Ağustos 1914 Tarihli Osmanlı - Alman İttifak Antlaşması ve Yansımaları. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 76 (2), 475- 492.
- T. C. Genelkurmay. (1979a). *Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Sina-Filistin Cephesi*. Ankara: C.1, Genelkurmay Basımevi.
- T. C. Genelkurmay. (1986b). *Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi Sina-Filistin Cephesi*. Ankara: C.2, Genelkurmay Basımevi.
- T. C. Genelkurmay. (1978). *Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi, Hicaz, Asir, Yemen Cephele ve Libya Harekâtı 1914-1918*. Ankara: Genelkurmay Basımevi.
- The War Office. (1922). *Statistics of the Military Effort of the British Empire During the Great War 1914-1920*. London: His Majesty's Stationery Office.
- Üzen, İ. (2009a). İngilizlerin Kudüs'ü Ele Geçirmesi ve General Edmund H. H. Allenby'nin Kudüs'e Törenle Girişi (9-11Aralık 1917). *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (2), 329-344.
- Üzen, İ. (2011b). *Osmanlı'nın Çöl Yürüyüşü. Kanal Seferleri*. İstanbul: Paraf Yayınları.

FİLİSTİN EDEBİYATINDA TEMATİK BİR OKUMA: İBRAHİM NASRALLAH'IN "GÜVENLİ DÜĞÜNLER" ROMANI

Thematic Analysis in Palestinian Literature: Ibrahim Nasrallah's Safe Weddings

Reşat ERMiŞ 

Öğretim Görevlisi, Çankırı Karatekin
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı ABD., Çankırı/ Türkiye
resatermis@karatekin.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21.12.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 07.02.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.02.2026

DOI: 10.71096/cakutad.1846205

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

Ermış, R. (2026). Filistin Edebiyatında Tematik Bir Okuma: İbrahim Nasrallah'ın "Güvenli Düğünler" Romanı. ÇAKÜTAD, 6 (1). s. ÖS28-42.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Yazar Beyanı/ Author's Statement:

-

Öz

Filistinli yazar İbrahim Nasrallah'ın *Güvenli Düğünler* romanı, Filistin toplumunun tarihsel ve siyasal bağlamda yaşadığı kırılmaları bireysel deneyimlerle iç içe geçirerek çok boyutlu bir anlatı kurar. Metin, toprak ve aidiyet temasını yalnızca mekânsal bir bağ olarak değil, kimliğin ve varoluşun temel dayanağı olarak işler. Bu bağlamda, romanın merkezinde yer alan yas ve travma, bireysel acıların kolektif kaderle birleştiği noktada toplumsal bir hafıza üretir. Roman, işgalin yarattığı dehumanizasyon ve kimlik belirsizliği süreçlerini, bireylerin yaşamındaki anksiyete ve bekleyiş ile somutlaştırırken aynı zamanda özgürlük ve özneleşme arayışını, tarihsel adaletsizlikle hesaplaşan bir kolektif bilinçle ilişkilendirir. Bu çerçevede, anlatı yalnızca travmanın sürekliliğini değil, aynı zamanda umut, ütopya ve düşlem aracılığıyla geleceğe dair alternatif imkânları da sahneye taşır. Nasrallah, eserinde sevinç ve yasın iç içeliği üzerinden Filistin toplumunun direniş kapasitesini görünür kılar. Böylece *Güvenli Düğünler*, işgalin bireysel ve toplumsal düzeydeki yıkıcı etkilerini dile getirirken aynı zamanda umudun direnişini edebî bir formda yeniden üretir. Bu yönüyle eser, Filistin edebiyatında yalnızca bir travma anlatısı değil, aynı zamanda kimlik, hafıza ve özgürlük mücadelesinin estetik bir temsili olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada *Güvenli Düğünler* romanı, öne çıkan temalarıyla incelenmiştir. Çalışma romanın direniş, yas, sevinç, kimlik ve gündelik yaşam eksenindeki ana temalarını ortaya koyarak nasıl bir edebî temsil sunduğunu göstermiştir. Ayrıca Filistin trajedisinin bireysel ve toplumsal düzeydeki yansımalarını ve gündelik yaşamın direnişle kurduğu ilişkiyi tartışarak Nasrallah'ın edebiyatında trajedinin nasıl yeniden üretildiğini ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Filistin edebiyatı, roman, tema, İbrahim Nasrallah, Güvenli Düğünler.

Abstract

The Palestinian writer Ibrahim Nasrallah's *Safe Weddings* constructs a multidimensional narrative that intertwines the historical and political ruptures experienced by Palestinian society with individual experiences. The text treats the theme of land and belonging not merely as a spatial attachment but as a fundamental basis of identity and existence. Within this framework, mourning and trauma, which lie at the heart of the novel, generate a collective memory at the point where individual suffering converges with collective destiny. The novel concretizes the processes of dehumanization and identity ambiguity produced by occupation through depictions of anxiety and waiting in individual lives, while simultaneously situating the quest for freedom and subjectivation within a collective consciousness that confronts historical injustice. In this respect, the narrative stages not only the persistence of trauma but also alternative possibilities for the future through hope, utopia, and imagination. By emphasizing the intertwining of joy and grief, Nasrallah's novel renders visible the resilience of Palestinian society. Thus, *Safe Weddings* articulates the destructive effects of occupation at both individual and collective levels, while at the same time reconstituting the resistance of hope in literary form. In this sense, the work can be regarded not merely as a trauma narrative but also as an aesthetic representation of identity, memory, and the struggle for freedom within Palestinian literature. This study examines *Safe Weddings* through its prominent themes. It demonstrates how the novel offers a literary representation by foregrounding its central motifs of resistance, mourning, joy, identity, and everyday life. Furthermore, by discussing the reflections of the Palestinian tragedy on both individual and collective levels and the relationship between everyday life and resistance, the study reveals how tragedy is rearticulated in Nasrallah's literary production.

Keywords: Palestinian literature, novel, theme, Ibrahim Nasrallah, Safe Weddings.

Giriş

Filistin edebiyatı, yalnızca bir ulusun acılarını ve tarihsel kırılmalarını değil, aynı zamanda kimliğin, direnişin ve gündelik yaşamın iç içe geçtiği çok katmanlı bir anlatı evrenini de temsil eder. Bu bağlamda İbrahim Nasrallah'ın *Güvenli Düğünler* romanı, Filistin trajedisini bireysel ve toplumsal düzeyde yeniden kuran güçlü bir edebî metin olarak öne çıkar. Roman, düğün metaforu üzerinden hem yaşamın sürekliliğini hem de işgal koşullarında acıya direnmenin kaçınılmazlığını

görünür kılar. Böylece okur, Filistin toplumunun gündelik pratiklerinde saklı olan kimlik mücadelesini ve varoluş direncini keşfeder. Romanın başlığında geçen “düşün” sözcüğü aynı zamanda da katledilen Gazzelilerin cenazelerini simgelemektedir. Gazzeliler için o cenazeler özgürlüğün müjdecisidir. Bundan dolayı Gazzeli kadınlar evlatlarının katlediliş haberini, âdeta bir düşünmüş gibi zılgıt atarak karşılar. Romanın girişindeki şu ifade bu minvalde anlam kazanmakta: “Şehitlerimizin cenazelerinde zılgıt atmaya bizi mecbur eden, onları öldürendir. Biz zılgıt atarız, bir an olsun bizi yenmiş olduğunu sanmasın. Yaşasak da... Bil ki özgürlüğümüze kavuştuğumuzda çok ağlayacağız.”. Yazar, ölüm ve yasın bile direnişin bir parçası olduğunu, toplumsal hafızada ölüm ve özgürlüğün nasıl iç içe geçtiğini gösteriyor. Zılgıt atmak burada hem bir meydan okuma hem de bir gizli gözyaşının maskesi konumundadır.

Nasrallah’ın anlatısı; Filistinlilerin kimliklerini koruma çabasını, toplumsal hafızanın aktarımını ve bireysel yaşamların politik bağlamda nasıl şekillendiğini ortaya koyar. Romanın merkezinde yer alan düşün, yalnızca bir toplumsal ritüel değil, aynı zamanda işgal karşısında yaşamı sürdürme iradesinin sembolüdür. Bu sembol, gündelik yaşamın sıradanlığını direnişin olağanüstülüğüyle buluşturur; böylece kimlik, bireysel deneyim ve kolektif mücadele arasında güçlü bir bağ kurulur.

Filistin trajedisinin edebî temsili, Nasrallah’ın eserinde yalnızca acının ve kaybın anlatımıyla sınırlı değildir. Aksine roman; umut ve direnişin gündelik yaşamla nasıl iç içe geçtiğini göstererek Filistinlilerin varoluş mücadelesini çok boyutlu bir şekilde sunar. Bu çok katmanlı anlatı, edebiyatın politik bir araç olmasının ötesinde, kimliğin ve kültürel sürekliliğin korunmasında da işlevsel bir rol üstlenir. Dolayısıyla *Güvenli Düşünler*, Filistin edebiyatında trajedinin temsili kadar, yaşamın ve direnişin sürekliliğini de vurgulayan bir metin olarak değerlendirilebilir.

Bu makale, *Güvenli Düşünler* romanının direniş, yas, sevinç, kimlik ve gündelik yaşam eksenindeki ana temalarını ortaya koyarak nasıl bir edebî temsil sunduğunu incelemeyi amaçlamaktadır. İnceleme; Filistin trajedisinin bireysel ve toplumsal düzeydeki yansımalarını, düşün metaforunun sembolik gücünü ve gündelik yaşamın direnişle kurduğu ilişkiyi tartışarak Nasrallah’ın edebiyatında trajedinin nasıl yeniden üretildiğini ortaya koyacaktır.

1. Filistin Arap Romanı

Roman, modern çağın en belirgin edebî anlatım biçimlerinden biridir. Her edebî türde olduğu gibi romanın da kendine özgü bir mantığı, yapısal düzeni ve kuruluş ilkeleri bulunmaktadır. Bununla birlikte, romanı diğer anlatı türlerinden ayıran özgün nitelikler de mevcuttur. Öncelikle roman, kendi iç mantığı çerçevesinde bağımsız bir kimlik taşır. Destan, masal, şiir, tiyatro; tarih, felsefe, psikoloji, sosyoloji ve hatta matematikten beslenmiş olması doğrudur. Ancak roman, bu disiplinlerden aldığı unsurları dönüştürerek kendi bünyesinde yeniden üretmeyi başaran, yüksek derecede yetkin bir türdür. Roman aynı zamanda güçlü ve etkili bir ifade aracıdır. Modern zamanların buyurgan ve hâkim söylemi en yoğun biçimde onda görünür. Kendi atmosferini kurma becerisi, zaman ve mekân çeşitliliği, yetiştirdiği geniş okur kitlesi, özgün dili ve hacimsel genişliğiyle roman, edebiyat içinde ayrıcalıklı bir konum edinmiştir. Şiire özgü lirizmi aşan bir duygusallık, tarihe özgü didaktizmi geride bırakan öğreticilik, felsefeye özgü kavratma gücünü aşan bir anlatım yetisiyle roman; tarih, felsefe, psikoloji ve sosyolojinin erişemeyeceği bir etki alanına sahiptir. Üstelik başlangıçta küçümsemelere ve haksız eleştirilere maruz kalmış olmasına rağmen, romanın ulaştığı bu düzey, olağanüstü bir başarı olarak değerlendirilmelidir (Tekin, 2001, s.9).

Arap edebiyatı; Kur'an kıssalarından *Binbir Gece Masalları*'na, *Hayy b. Yakzân*'dan Makâmât türüne kadar uzanan devasa bir anlatı mirasına sahiptir. Bu zengin birikim, aslında edebiyat dünyasında sıkça tartışılan "Tahkiye (öyküleme) sanatı Batı'dan çok önce Doğu'da filizlenmiştir" tezi ni desteklemektedir. Arap dünyasında yaygın olan bu görüşe göre, Batı edebiyatı anlatı tekniklerini ve kurgu dünyasını Doğu eserlerinin tercümeleriyle tanımış, modern roman ve hikâyenin temelleri bu kadim kaynaklarla atılmıştır (Heykel, 1978, s.79). Bu tezi güçlendiren somut ve kuvvetli örnekler mevcuttur. İbn Tufeyl'in 12. yüzyılda kaleme aldığı felsefi romanı *Hayy b. Yakzân*'ın, roman türünün Batı'daki ilk örneği olarak düşünülen (Abrahams, 2005, s.199) Daniel Defoe'nun dünyaca ünlü *Robinson Crusoe* (1719) eserine ilham vermiş olması kaçınılmaz bir olasılık olarak görülür. Benzer şekilde, el-Ma'arrî'nin *Risâletü'l-Gufrân* adlı eserindeki semavi yolculuk tasvirlerinin, Dante'nin *İlahi Komedyası* üzerindeki etkisi yadsınamayacak kadar güçlüdür. Ancak bu derin köklere rağmen, madalyonun diğer yüzünü de görmek gerekir. Doğu'nun anlatı geleneği her ne kadar Batı'yı beslemiş olsa da modern anlamda "roman" türünün Arap edebiyatında rûştünü ispat etmesi ve edebî bir kimlik kazanması Batı'dan yaklaşık iki yüzyıl sonra gerçekleşmiştir. Bu dönüşüm için ancak 20. yüzyılın ilk çeyreğini beklemek gerekmiştir (Er, 2015, s.55).

Roman, geniş bir anlatı evreni sunan ve aynı anda birden fazla ideolojiyi barındırabilecek esnekliğe sahip bir söylem türüdür. Mihail Bahtin, çalışmalarında romanın iki temel biçiminden söz eder: Yazarın tek bir ideolojik sesiyle sınırlı olan *monolojik roman* ve farklı ideolojik seslerin çatışmasına alan açan, yazarın tarafsız bir konumda durduğu *diyalojik roman*. Bahtin'e göre çok sesli bir roman yaratmak isteyen yazar, kendi bilincinden vazgeçmek zorunda değildir; ancak bilincini genişletmeli, derinleştirmeli ve yeniden yapılandırmalıdır. Böylece, romandaki diğer bilinçlerin de kendi sesi kadar meşru ve bağımsız bir şekilde var olmasına imkân tanıyabilir (1986, s.97). Araştırmacı Şukrî Azîz el-Mâdî, bazı eleştirmenlerin sanatı nihai aşamada ideolojinin bir parçası olarak değerlendirdiğini belirtir. Bu bakış açısına göre, ideolojik bir yaklaşımı benimseyen yazarlar çoğu zaman propaganda yapmakla, doğrudan mesaj vermekle ve sanatı ideolojiyi yaymanın bir aracı hâline getirmekle suçlanmıştır. Böyle bir tutumun ise edebiyatı, sanatın öz alanından uzaklaştırdığı ileri sürülür. el-Mâdî bütün bunlara rağmen sanatın görece bir özerkliğinin olduğunu dile getirir. Ona göre, sanatçının yaşam ve insan üzerine belirli bir ideolojik bakış açısından hareket etmesi, hatta sanata dair net bir kavramsal çerçeve benimsemesi, onun estetik görüşünü daha derin, daha bütünlüklü ve daha tutarlı kılar. Böyle bir ideoloji, sanatçının elinde bir araç hâline gelerek ele aldığı olguyu çözümlemesine, katmanlarını açığa çıkarmasına ve onu daha etkili biçimde yorumlamasına yardımcı olabilir (1989, s.141-142).

Şiirsel, toplumsal ve belgesel gerçekçilik türleriyle birlikte eleştirel gerçekçilik ve sosyalist gerçekçilik gibi kategoriler, Arap edebiyat eleştirisinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Tıpkı romanın burjuva bir biçim olduğu düşüncesi gibi bu yaklaşım da geçerliliğini korumaktadır (Ebû Minne, 2020, s.22). Bu düşüncüyü önde gelen Filistinli edebiyat eleştirmeni Faysal Darraj, çözümme ve yozlaşma kavramları üzerinden eleştirir; roman biçimini ekonomi ve burjuvazinin kaderiyle sınırlı bir şekilde ilişkilendirilmesini sorgular ve sanatın özerkliğinin reddedilmesini eleştirir (1970, s.200-214).

Filistinli edebiyat yazarlarının halklarının yaşadığı siyasal, düşünsel ve toplumsal çatışmalardan etkilenmeleri son derece doğaldır. Arap coğrafyasının tarihi, okuryazarlığın yayılmasını engelleyen ve edebiyatçıların rolünü zayıflatan büyük sarsıntılarla doludur. Batı ile doğrudan karşılaşmanın yaşandığı döneme gelindiğinde ise Arap dünyasının tamamında köklü dönüşümler ortaya çıkmıştır. Yüzyıllar boyunca Türklerle aynı devletlerin çatısı altında yaşayan Arap toplumları, Osmanlı Devleti'nin çöküşü ile Avrupa güçlerinin kontrolüne geçmiş ve bunun neticesinde

Arap coğrafyası sömürgeci devletler arasında paylaştırılmıştır. Bu paylaşımın bir sonucu olarak Filistin, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından İngiltere'nin yönetimine bırakılmıştır. İngiliz mandası adı altında yaklaşık otuz yıl süren bu dönem, 1948'deki Nekbe'ye kadar devam etmiş ve Filistin'in siyasi kaderini derinden etkilemiştir. Filistinliler, ortaya çıkan bu yeni duruma en başından itibaren karşı koymuşlardır. Özellikle 1916 tarihli Sykes-Picot Anlaşması ile 1917'deki Balfour Deklarasyonunun amaç ve sonuçları açığa çıktığında, bu girişimlerin kendi topraklarındaki varlıklarını tehdit eden ciddi tehlikeler taşıdığını fark etmişlerdir. Aynı dönemde Filistinliler, İngiliz mandasıyla uyum içinde hareket ettiğini düşündükleri siyonist hareketle de yüz yüze gelmiş; bu hareketi, İngiliz yönetiminin doğal bir uzantısı ve destekçisi olarak değerlendirmişlerdir (Kâmil, 2023).

Modern Arap romanının tarihsel gelişimini inceleyen araştırmacılar, türün ortaya çıkışını açıklarken çoğunlukla Mısır merkezli bir çerçeve benimser. Bunun temel nedeni, Arap dünyasının farklı bölgelerinde romanın doğuş ve gelişim aşamalarının birbirine paralel bir seyir izlemesidir. Bu bağlamda, Muhammed Hüseyin Heykel'in 1913 tarihli *Zeyneb* adlı romanı, Arap romanının ilk sanatsal örneği olarak kabul edilmekte ve bu esere gelinceye kadar geçen hazırlık evreleri, türün kurumsallaşma sürecini anlamak açısından kritik görülmektedir (Er, 2015, s.89-90). Araştırmacılar, bu erken dönem aşamalarını yalnızca tarihsel bir başlangıç noktası olarak değil, romanın Mısır'da olgunluk dönemine ulaşmasını mümkün kılan kültürel ve estetik birikimin temel taşları olarak değerlendirmektedir. Benzer bir yaklaşım, Suriye romanı için de geçerlidir. Suriye'de romanın sanatsal bir tür olarak ortaya çıkışını inceleyen çalışmalar, Şekîb el-Câbirî'nin *Nehem* romanını başlangıç noktası olarak kabul eder. 1937'de yayımlanan bu roman, yalnızca Suriye'de romanın doğuşunu temsil etmekle kalmaz; aynı zamanda Suriye edebiyatının modern anlatı teknikleriyle tanıştığı bir dönüm noktasını işaret eder. Bu nedenle romanın yayımlanmasına kadar geçen hazırlık aşamaları, Suriye'de modern edebiyatın oluşum sürecini anlamak açısından büyük önem taşır (Kâmil, 2022, s.13-34).

Filistin romanının gelişim sürecini incelediğimizde, bu seyrin Mısır ve Suriye'deki roman deneyimlerinden temelde farklılaşmadığı görülmektedir. Araştırmacılar, Filistin'de yayımlanan ilk roman örnekleri arasında Halil Beydes'in 1920 tarihli *el-Vâris* (Mirasçı) adlı eserini ve İskender el-Hûlî el-Beyt Câlî'nin 1920 tarihli *el-Hayât ba'de'l-Mevt* (Ölümden Sonra Hayat) adlı romanını zikretmektedir. Bu iki eser, Filistin'de roman türünün ortaya çıkışını temsil eden ilk sanatsal girişimler olarak kabul edilmektedir. Beyt Câlî'nin romanı 1920 yılında yayımlanmış olsa da yazarın eseri 1918'de tamamladığı bilinmektedir. Ancak Birinci Dünya Savaşı'nın koşulları nedeniyle eser zamanında basılamamış, yayımlanması gecikmiştir. Beydes'in adı geçen romanının büyük bir kısmı 1919'da *en-Nefâis el-'Asriyye* dergisinde tefrika edilmiş, ardından 1920'de Kudüs'te Daru'l Eytâm tarafından tam metin olarak basılmıştır (Ebû Hanna, 1994, s. 92-94).

Beşîr Ebû Minne, romanın özellikle bu tarihsel dönemde Arapların yeniden inşa sürecini gerçekleştirebilecek en uygun anlatı formu olduğunu savunur. Zira yirminci yüzyılda roman, Arap edebiyatının baskın türü hâline gelmiş; Filistin romanı ise gündelik yaşamı, toplumsal koşulları ve tarihsel bağlamı kurmaca aracılığıyla temsil etmek için en elverişli biçimi sunmuştur. Nekbe sonrasında Filistinlilerin maruz kaldığı siyasal ve toplumsal koşullar, romanı onların deneyimlerini bütüncül bir şekilde ifade edebilecek bir alan hâline getirmiştir (Ebû Minne, 2020, s.18-19). Filistin romanı, bireyin iç dünyasının açılımı aracılığıyla Arapların duygularını, bulundukları her yerde yaşadıkları çatışmaları ve özgürleşme hareketlerinin başlangıcını, ayrıca bölgedeki otoriter tahakkümü pekiştirme girişimlerini temsil eder. Romanın işlevi yalnızca bunlarla sınırlı değildir; aynı zamanda Filistinli ve Arap tarihindeki dönüşümlerin öyküsünü estetik biçimler ve anlatı kalıpları içinde kurar. Nekbe sonrasında Filistinli mültecilerin yaşadığı sürgün, entegrasyon, yerin-

den edilme ve sömürgeci yerleşim koşullarını konu alan anlatılar; Filistin halkının maruz kaldığı karmaşık durumları ifade eder. Filistinli yazarlar, içinde bulundukları konum gereği, Arap dünyasının farklı bölgelerine dağılmış sürgünler olarak Arap akranlarına kıyasla bölgedeki siyasal ve kültürel olgulara daha duyarlı ve daha bilinçli bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Bu nedenle roman, söz konusu koşulları temsil etmek için en uygun edebî ifade biçimlerinden biri hâline gelmiştir. Filistinli romancılar, karşı karşıya kaldıkları gerçeklikleri daha yüksek bir duyarlılıkla kavramış ve romanı bu gerçeklikleri estetik bir çerçevede görünür kılmanın etkili bir aracı olarak kullanmışlardır (Ebû Minne, 2020, s.19-20).

Filistinliler, Arap dünyasının dört bir yanına dağılmış mülteciler ve yerinden edilmiş topluluklar olarak aynı zamanda kendi dönemlerinin en fazla zarar gören kesimlerinden biri olmuşlardır. Roman, bu topluluklara hem Arap dünyasına bütüncül bir perspektiften bakma olanağı sağlamış hem de içinde bulundukları koşulları ifade edebilecekleri bir anlatı mekânı sunmuştur. Bu nedenle Filistinli romancılar, zorunlu göç ve dağılma deneyimini dile getirmeyi bir görev olarak görmüş; bununla birlikte insani bir bakış açısının benimsenmesi, ortak çıkarlar doğrultusunda kolektif eylem ve toplumsal kurtuluş için fedakârlığın gerekliliği üzerinde ısrarla durmuştur.

Filistin Arap romanının Cebra İbrâhîm Cebra (öl.1994), Emîl Habîbî (öl.1996) ve Gassân Kenefânî (öl.1972) gibi yazarların eliyle olgunluk aşamasına ulaştığını söylemek mümkündür. Bu yazarlar, yalnızca Filistin romanının gelişiminde kurucu bir rol oynamakla kalmamış, aynı zamanda Filistin kimliğinin edebî düzlemde inşası ve pekiştirilmesine de önemli katkılar sunmuştur. Onların ortak paydası, Filistin'in tarihsel deneyiminin merkezinde yer alan sürgün, yerinden edilme, çocukluk ve yurt kaybı, geri dönüş hakkı, aile yapısının yeniden inşası gibi temaları kendi özgün bakış açılarıyla ele almalarıdır. Her biri, içinde bulundukları coğrafi, ideolojik ve tarihsel konumlanışın etkisiyle Filistin meselesine farklı açılardan yaklaşmış; böylece Filistin romanının tematik ve estetik çeşitliliğini zenginleştirmiştir. Eserleri hem Arap dünyasında hem de Batı'da geniş bir ilgi görmüş; pek çok dile çevrilmiş ve çeşitli düzeylerde akademik incelemelere konu olmuştur. Filistin tragedyasını işledikleri romanları, yalnızca edebî birer metin olarak değil, aynı zamanda Filistin'in kolektif hafızasını ve millî anlatısını taşıyan kültürel belgeler olarak değerlendirilmiştir. Bu veriler ışığında, Filistin'de roman türünün ortaya çıkışının hem tarihsel koşullar hem de bireysel edebî çabalar tarafından şekillendiği; ayrıca bölgedeki roman deneyiminin Arap dünyasının diğer merkezleriyle paralel bir gelişim çizgisi izlediği sonucuna varılır.

2. İbrahim Nasrallah

İbrahim Nasrallah, 1948 yılında topraklarından koparılıp sürgüne uğrayan Filistinli bir anne ile babanın evladı olarak Amman'da dünyaya gözlerini açtı. Çocukluk ve gençlik yılları, Ürdün'deki sığınma kamplarının ağır gölgesinde şekillendi. Hayat yolculuğuna Suudi Arabistan'da öğretmenlik yaparak adım attı; ardından Amman'a dönerek medya ve kültür sahasında kalemini ve sözünü topluma adadı. 2006 yılından itibaren tüm zamanını yazıya adayan Nasrallah, bugüne dek 15 şiir kitabı, 20 roman ve farklı türlerde pek çok eser kaleme aldı. 1985'te başladığı ve modern Filistin tarihinin 250 yıllık serüvenini konu edinen, her biri bağımsız bir kurguya sahip *Filistin Komedyası* dizisiyle edebiyat dünyasında özgün bir panorama sundu. Şiirsel dizelerden oluşan pek çok şiir kitabı ve edebî roman kaleme almış; ayrıca sinema ile plastik sanatlar üzerine birkaç değerli eser vermiştir. Onun bazı romanları İngilizce, İtalyanca ve Danca'ya tercüme edilmiş; ayrıca şiirlerinden yapılan seçkiler İngilizce, Fransızca, Almanca, İspanyolca ve İtalyanca olarak yayımlanmıştır ("İbrahim Nasrallah", n.d.). Üç fotoğraf sergisi düzenlemiş ve ayrıca 1993 yılında Amman'da gerçekleştirilen, üç yazarın ortak katılımıyla açılan *Yazarlar Resmediyor* başlıklı sergide yer

almıştır. Şiir ve roman alanındaki eserleriyle yedi ödül kazanmış; bunlar arasında 1991’de Arâr Şiir Ödülü, 1994’te Teysir Sebul Roman Ödülü ve 1997’de Sultan el-Avvâs Arap Şiiri Ödülü bulunmaktadır (Nasrallah, 2012, s. 143).

Nasrallah’ın diğer romanı *Tuyûru’l Hazer’i* inceleyen Hemşinli’ye göre (2022, s.240) Nasrallah’ın edebî üretimini genel hatlarıyla üç ana kategoriye ayırmak mümkündür. Bu kategorilerden ilki, yukarıda zikredilen *el-Melhâtu’l-Filistîniyye (Filistin Komedyası)* başlığı altında toplanan ve on romandan oluşan seridir. Söz konusu seri, Filistin’in son iki yüz elli yıllık tarihini konu edinen, birbirinden bağımsız fakat tarihsel süreklilik içinde okunabilecek romanlardan meydana gelmektedir. Yazar, bu eserlerde Filistin’in yaşadığı siyasal, toplumsal ve kültürel dönüşümleri farklı mekânlar ve karakterler aracılığıyla kronolojik bir düzen içerisinde aktarmaktadır. Nasrallah’ın eserleri içerisinde ikinci kategori, *eş-Şurufât* başlığı altında toplanan dört romandan oluşmaktadır. Bu koleksiyon, birbirinden bağımsız olmakla birlikte ortak teması itibarıyla Filistin’i merkeze alır ve farklı bakış açılarıyla ülkenin toplumsal, kültürel ve tarihsel gerçekliğini yansıtır. Üçüncü kategori ise herhangi bir seriye bağlı olmayan, münferit biçimde yayımlanmış romanlardan meydana gelir. Bu bağımsız eserler, yazarın farklı dönemlerde kaleme aldığı ve çeşitli temaları işlediği metinler olarak Nasrallah’ın edebî üretiminde çeşitliliği ve bireysel yaratıcılığı temsil eder.

İbrahim Nasrallah’ın romancılığı, genel olarak postmodern edebiyatın sınırları içerisinde değerlendirilmektedir. Özellikle *Berârî’l-Hummâ* (1985) ve *Şurfetu’l-Hezeyân* (2005) adlı eserlerinde, modernist çizgiden postmodernist estetik anlayışa doğru bir geçişin izleri açıkça görülmektedir. Nasrallah, her romanında farklı bir biçimsel özellik ve yenilik ortaya koyarak, metinlerine sürekli değişen ve canlı bir yapı kazandırır. Bu nedenle, klasik edebiyatın alışılmış kalıplarına aşına olan bir okur için Nasrallah’ın romanlarını ilk okumada çözümlemek kolay değildir. Yazar, olay örgüsünü doğrusal bir zaman-mekân kurgusu yerine dairesel bir yapı içinde sunar. Ayrıca çok katmanlı anlatım teknikleri kullanarak, sonu açık ve belirsiz metinler üretir. Böylece romanları hem biçimsel hem de içeriksel açıdan post modern edebiyatın karakteristik özelliklerini yansıtan örnekler arasında yer alır (Şahan, 2019, s.121).

Nasrallah’a göre roman, diğer edebî türlerden farklı olarak okurun iç dünyasına daha derinlemesine nüfuz eden ve onu güçlü bir biçimde etkisi altına alan bir anlatım biçimidir. Özellikle tarihî roman aracılığıyla dile getirdiği olayların, yalnızca çağdaş okurlara değil, gelecek kuşaklara da aktarılacağını, ayrıca çeviriler sayesinde geniş bir okuyucu kitlesine ulaşacağını vurgular. Yazar, romanın yalnızca bir estetik ürün değil, aynı zamanda değerler taşıyıcısı olduğunu düşünür. Ona göre roman, hak, adalet, özgürlük, tarih bilinci, gelecek umudu ve sevgi gibi temel insanî değerleri okurun kalbine ulaştırarak, onun zihnini ve ruhunu aydınlatan bir işlev üstlenir. Böylece roman, bireysel duyarlılıkları besleyen ve toplumsal hafızayı canlı tutan bir edebî araç hâline gelir (Hemşinli, 2025, s.71).

3. Güvenli Düğünler

İbrahim Nasrallah’ın Arapça özgün adı *A’râs Âmina* olan *Güvenli Düğünler* romanı, yazarın *Filistin Komedyası* projesi içinde konumlanan ve belirgin biçimde *eleştirel gerçekçilik* geleneğine bağlı bir anlatı olarak değerlendirilebilir; zira roman, ikinci intifada bağlamında Filistinlilerin yaşadığı siyasal şiddeti, kuşatmayı ve gündelik direnişi belgesel nitelikli bir gerçeklik duygusuyla aktarırken aynı zamanda bireysel deneyimin psikolojik boyutlarını da derinlemesine inceleyen *psikolojik gerçekçilik* özellikleri taşır. Metin, işgal koşullarının birey ve toplum üzerindeki etkilerini hem tanımlığa dayalı bir anlatı tekniğiyle hem de estetik bir kurgu içinde görünür kılarak Filistin direniş edebiyatının temel temalarını yeniden üretir; bu yönüyle roman hem *belgesel gerçekçiliğin* hem de

direniş edebiyatının karakteristiklerini bir araya getiren, Filistinlilerin kolektif hafızasını ve travmatik deneyimlerini temsil eden çok katmanlı bir edebî yapı sunar.

Romanı inceleyen Ahmet Bostancı, eserin bağlı bulunduğu *el-Melhâtu'l-Filistiniyye* serisinin adındaki 'el-Melhât' sözcüğünün ironi taşıyor olabileceğini belirtmektedir (Bostancı, 2022, s.156). Zira bu kelimenin ilk çağrıştırdığı anlamlardan biri "komedi"dir; bu da Filistin'in acı dolu hikâyesini anlatan bir seriye böylesi bir başlık seçilmesinin bilinçli bir ironi olduğunu düşündürür. Seriye ait romanların sonunda, "melhât" sözcüğünün kökü "leha"nın *Lisânu'l-Arab* sözlüğüne göre farklı anlamları verilir. Görünüşe göre Nasrallah, bu sözlük atıflarıyla kelimenin bilinen anlamlarının ötesinde başka çağrışımlar da barındırdığını hatırlatmakta ve okuyucuyu, romanları bu geniş anlam çerçevesi içinde değerlendirmeye davet etmektedir.

Güvenli Düğünler romanı, Gazzelilerin acı ve ızdırap dolu yaşamlarından esinlenerek yazılmıştır. Kurgusal olarak anlatılan olaylar Gazze'de geçer; bireysel acı ile toplumsal yarayı iç içe dokur. Roman, güçlü kadın karakterler Âmina, Randa ve Lemîs aracılığıyla Gazze'deki yaşamı gözler önüne serer. Romana adını veren Âmina, eşi ve oğlunu kaybetmiş Gazzeli bir kadındır. Acısını bir direnişe dönüştürür; yaralıları rehabilite eden bir merkezde çalışır. Ölümün gölgesine rağmen, oğlunu evlendirmeye kararlı olur. Böylece yaşamı ve sevgiyi, acının karşısında bir meydan okuma olarak koyar. Randa, Âmina'nın komşusu ve dostudur. Onunla acıyı paylaşır, Lemîs'in evliliği üzerine konuşur. Lemîs ise çatıdan sevdiğine bakarken kurşunla vurulur. Onun ölümü, masumiyetin ve genç aşkın katledilişini simgeler. Âmina'nın eşi Cemal, düğününe ulaşabilmek için ambulansın içine gizlenmek zorunda kalır; bu da işgalin gündelik hayata nasıl sirayet ettiğini gösterir.

Güvenli Düğünler, yalnızca Gazze'deki karakterlerin hikâyesi değildir. Ölümün ve işgalin karşısında, düğün ve sevinçli bir çığlığa dönüştüren bir edebî haykırıdır. Filistinli kadının acıyı taşıyıp ondan yeni bir hayat yaratma kudretini anlatır. Romanın adı (*Güvenli Düğünler*), Filistin'deki yaşamın trajik gerçeklerini ironik bir şekilde yansıtır. "Düğün" kelimesi normalde mutluluk ve kutlama anlamına gelirken Filistin'de düğünler çoğu zaman ölüm, yıkım ve savaşın gölgesinde gerçekleşir. Bu nedenle "güvenli düğün" ifadesi, aslında güvenliğin imkânsızlığını ve hayatın en özel anlarının bile tehdit altında olduğunu anlatan acı bir ironi taşır. Romanda yas, hüznün, umut, sevinç, aidiyet gibi insanî duyguların yoğun şekilde hissedildiği temalar öne çıkmaktadır. Bu doğrultuda, romanın özgün metninden alıntılar yapıp Türkçeye çevrilmiş ve ilgili temalar betimlenerek analiz edilmeye çalışılmıştır:

3.1. Sevinç ve Yasın İç İçeliği

Roman sevinç ve yası trajik ironi, toplumsal hafıza ve direniş bağlamında işler. Düğün hem bireysel mutluluğun hem de kolektif yasin sembolü haline gelir. Böylece roman, Filistin toplumunun varoluşsal gerilimini edebî bir biçimde yansıtır. Yaşamın devamı, yasin gölgesinde bile sevinç ritüellerinin sürdürülmesine bağlıdır:

"(Âmina:) Oğlum büyüdü, hem de yeterince büyüdü. Kız kardeşin de maşallah, göz dolduran bir genç kız oldu, tıpkı senin gibi! Görüyorsun ya, dünya hayatla ölüm arasında gidip geliyor. Ben düşündüm ki, onu evlendirmek için en uygun zaman şimdi. Anneni ikna etmeni istiyorum. Doğrudur, babanın hapiste oluşu bazı insanların gözünde bu işi uygunsuz kılabilir. Ama bu kaçınılmazdır. Eğer beklersek, şartlarımız düzelene, işgal sona erene, Filistin özgürlüğüne kavuşana ve daha önce işgal edilen topraklar geri dönene kadar sabredersek, bu bir felaket olur. O vakit kimse evlenmez, kimse çocuk sahibi olmaz" (Nasrallah, 2012, s. 7).

“Şimdi evlendirmek için en uygun zaman” ifadesi, dışsal koşulların (baba hapiste, işgal sürüyor, belirsizlik hâkim) uygunsuzluğuna rağmen dile getirilmektedir. Bu ironik söylem, sevinç ile yasın dilsel düzeyde iç içe geçtiğini gösterir. Yani mutluluk arayışı, yasın gölgesinde dile getirildiğinde bir tür trajik ironiye dönüşür. Roman, bireysel sevinçlerin ertelenmesinin toplumsal bir felakete dönüşeceğini vurgular: “Kimse evlenmez, kimse çocuk sahibi olmaz” cümlesi, yasın sürekliliği içinde bile sevinç ritüellerinin yaşatılmasının Filistinliler için bir direniş biçimi olduğunu ortaya koyar. Böylece Filistinlilere göre sevinç, yasın karşıtı değil, onunla var olan bir toplumsal hafıza unsuruna dönüşür. Metinde sevinç ve yas birbirini dışlamaz; aksine birbirini tamamlar. Düğün hem yaşamın devamlılığını hem de işgalin gölgesinde ölümün kaçınılmazlığını hatırlatır. Bu diyalektik ilişki, Filistin toplumunun kültürel üretiminde sıkça görülen bir motif olarak değerlendirilebilir: Filistin’de yaşamın en mutlu anları bile yasın sürekliliğiyle anlam kazanır.

“Ara sıra elinde bir çaydanlık ve biraz yiyeceklerle geri dönüyor, sessizce oturuyordu. Birkaç kadının onu, sevincinden dolayı bu kadar üzgün olmaması için cesaretlendirdiğini hissettim” (Abdallah, 2012, s.97).

Metinde anlatılan kadın, nişanlısının -zannettiği gibi- öldürülmediğini öğrenince büyük bir sevinç duyar ancak yanındaki diğer Filistinli kadınlar onun kadar şanslı değildir. Onlar hâlâ eşlerini, kardeşlerini ve oğullarını kaybetmenin hüznünü acı bir biçimde yaşar. Bu kısa sahne, bireysel bir sevinç anını kolektif bir yas ortamına yerleştirir; bu zıtlık, kadının içindeki çelişkiyi ve dışarıdaki toplumsal baskıyı görünür kılar. Nişanlısının sağ olduğunu öğrenmenin getirdiği rahatlama, etrafındakilerin taze kayıplarıyla yan yana duramaz. Bu yüzden sevinç, suçluluk ve utançla karışır. Metnin yalın, doğrudan dili duygunun karmaşıklığını basit imgelerle iletir. Kadının sessizce oturması ve etrafındakilerin müdahaleleri, sevinç ile yas arasındaki gerilimi sessiz ama yoğun bir şekilde vurgular. Bu sessizlik Filistinli kadının hem korunma hem de kendini kontrol etme stratejisidir.

3.2. Umudun Direnişi

“[Randa:] Yolları kapattıklarında, gökyüzünü de kapattıklarında içimde dolaşırım; içimde dolaşmaya mecbur kalırım. Ve orada, var olduklarını hiç düşünmediğim şeylerle karşılaşırım. Biliyor musun nedir onlar? Kelimeler. Evet, kelimeler olduğunu keşfederim; çok kelime... Elimden tutup beni yürütürler. Işıklı kelimeler... Birbirine değdiklerinde büyük bir güneş doğar; daha çok görürüm, daha çok hissedirim [...]” (Abdallah, 2012, s.87).

Kapalı yollar ve gökyüzü, baskı ve engelleri simgelerken; kelimelerin güneş gibi doğması, umudu ve direnci temsil eder. Bu, karanlık koşullar altında bile Filistinlinin içsel gücünü bulabileceğini gösterir.

“Bana derdi ki: ‘Tüm bu ölümlere rağmen yaşadık ve yaşayacağız; torunlarımızı kendi gözlerimizle göreceğiz.’ [...] Ben de ona: ‘İnşallah özgür olacağız ve torunlarını göreceksin’ derdim. O ise bana ‘Ölümler daha da arttı!’ derdi” (Abdallah, 2012, s.94).

Roman, Filistin’de ölümün yaygınlığına rağmen umudun ısrarını kısa bir diyalogla verir. Karşılıklı konuşma, Filistinlilerdeki umudun hem kişisel hem kolektif bir direnç biçimi olduğunu gösterir. Bu direnç, basit bir gelecek beklentisi üzerinden varlığını sürdürür. Kısa, doğrudan cümleler umudun yalınlığını ve kırılğanlığını aynı anda iletir. “Torunlarımızı kendi gözlerimizle göreceğiz” gibi gelecek vaatleri, sıradan bir dilekten ziyade, Filistinlilerin hayatta kalma stratejisi gibi okunur. Anlatımın sadeliği, umudun Filistinlilerde günlük ve pratik bir direnç olduğunu vurgular.

3.3. İşgalin Bireysel Yaşam Üzerindeki Yıkıcı Etkisi

"Tüm vücut parçaları birbirine karışmıştı, belki tesadüfen bir yüz oluşturmuşlardı; bu yüz mutlaka senin yüzün olmak zorunda değildi çünkü seni, her karşılaştığımızda başka bir biçimde görüyordum. İlk başta ürküyordum ve kendime diyordum: 'Bu işgal seni ne hale getiriyor, Âmina; her seferinde bedenini ilk kez gördüğün birinin kollarına fırlatıyor!'" (Abdallah, 2012, s.88).

Roman, işgalin Filistinlilerin bireysel yaşamı üzerindeki yıkıcı etkisini küçük, yoğun bir sahne üzerinden gösterir: bedenin parçalanması, kimliğin sürekli değişmesi ve kişinin kendini tanıyamaması. Bu tema, Nasrallah'ın Gazze bağlamında işlediği kolektif travma ve gündelik şiddet tasvirleriyle örtüşür. Parçalanma ve karışma imgeleri (tüm parçalar birbirine karışmıştı) hem fiziksel hem de psikolojik bir çözölmeyi anlatır. Dil, nesnellik ve yabancılaşma hissini güçlendirmek için keskin, kısa cümlelerle ilerler. Yüzün "tesadüfen" oluşması, kimliğin artık süreklilik taşımadığını, rastlantısal ve dışsal güçlerin onu yeniden biçimlendirdiğini vurgular. Bu tür metaforik kulanım, savaş/işgal edebiyatında travmanın temsiline dair eleştirel okumalarla paralellik gösterir. Metindeki anlatıcı gözlemi, mağdurun iç dünyasını değil, onun üzerindeki dışsal müdahaleyi öne çıkarır; beden, "başkasının kollarına fırlatılan" bir nesneye dönüşür. Bu, insanlığın nesneleştirilmesi ve rızanın ortadan kalkması temalarını birleştirir; birey artık kendi eylemlerinin sahibi değil, işgalin yarattığı rastlantısal şiddetin kurbanıdır. Bu okuma, romandaki kadınların ve sivil yaşamın maruz kaldığı güçsüzlük tasvirleriyle uyumludur.

"Hastane eşliğinde otururken bir kadının sırtına yaslandığımı fark ediyorum; ona kim olduğumu sorduğumda biri 'eşiydi' diyor, başka bir kadın 'annesini' diyor. Uzun bir sessizlik oluyor; sonra bir kadın "eminim o, kocam" diyor, genç bir kız ise 'ondan başka kimsem yok, o benim tek kardeşim, neden onu benden almak istiyorsunuz' diye yakınıyor" (Abdallah, 2012, s.91).

Roman, hastane eşliğinde geçen küçük bir sahne aracılığıyla Filistin'deki işgalin ve şiddetin toplumsal etkisinin bireysel düzeyde nasıl yankılandığını gösterir. Aynı kişiye dair çelişkili tanımlamalar, kimliklerin parçalanması ve yakınların çaresizliği öne çıkar. Roman; yalın, doğrudan bir dil kullanır ve kısa cümleler, diyaloglar sahnenin gerilimini artırır. Kimliklerin birbirine karışması (eş, anne, kardeş), tekrar eden ifadelerle verilir; bu, belirsizlik ve şüphe atmosferini güçlendirir. Farklı kadınların ardışık itirafları, tek bir gerçeğin etrafında çatışan bakış açılarını sunar. Birisi "eşi" olduğunu iddia eder, diğeri "anne" olduğunu söyler, genç kız ise kaybın kişisel boyutunu vurgular. Bu çok seslilik, toplumsal travmanın kolektif bir deneyim olduğunu gösterir.

3.4. Savaşın ve İşgalin Toplumsal Etkileri

"En az on taziye evi vardı; Jabalia'dan el-Şati'ye, en-Nusairat'a, el-Bureyc'e, el-Magazi'ye, Deir el-Belah'a, hatta Han Yunus'a kadar uzanıyordu" (Abdallah, 2012, s.92).

Roman, bireysel acıyı tekil bir olay olarak değil, toplumsal bir olgu olarak sunar; taziye evlerinin coğrafi yayılımı ve çok sayıda kayıp, yasın kişisel sınırları aşan kolektif bir deneyime dönüşüğünü gösterir. Bu tür tematik okumalar, Nasrallah'ın eserlerinde travmanın hem bireysel hem de toplu bir durum olarak işlendiğini gösterir. Yazarın yalın, yoğun dili ve tekrar eden coğrafi isimler; şiddetin yaygınlığını ve sıradanlaşmasını vurgular. "En az on" gibi niceliksel ifadeler, ölümü istatistikten çıkarıp toplumsal bir gerçekliğe dönüştürür. Bu, kolektif acının hem görünür hem de sürekli olduğunu hissettirir. Bu tür betimlemeler, toplumsal dayanışma ve aynı zamanda tükenmişlik tartışmalarına bağlanabilir.

“Birçok kadın, mezarın etrafında toplanmış, içinde yatan için ağlıyordu. Her biri mezarda yatanın kocası, oğlu, kardeşi ya da sevgilisi olduğundan emindi. Her biri ona ağlıyor ve mezarlığın kapısına bakıyordu; belki aniden gelip ona, ‘Burada ne yapıyorsun?’ diyecekti” (Abdallah, 2012, s.93).

Metin, bireysel acıyı tek tek kişilerin ötesine taşıyarak toplumsal bir olguya dönüştürüyor; aynı mezar etrafındaki çok sayıda kadının her birinin “o”nu sahiplenmesi, kaybın yaygınlığını ve toplumun ortak yasını vurgular. Mezarın içindekinin kim olduğuna dair kesin ama çakışan inançlar, kimliklerin savaş/şiddet tarafından silikleştiğini gösterir. Filistin’de ölümün normalleşmesi, yakınların sürekli bekleyişi ve çaresizliği, çatışmanın sosyal dokuyu nasıl aşındırdığını açığa çıkarır. Kapıya bakış ve “belki gelir” beklentisi, reddedilemez bir umutla birleşen derin bir umutsuzluğu taşır. Filistinli kadınların bir arada yas tutması ise hem dayanışmayı hem de travmanın cinsiyetlenmiş yönünü işaret eder.

3.5. Yarım Kalmış Tanıklık ve Kimlik Belirsizliği

“Sanırım biz dört kadınız, beş değiliz. Bugün Magazi’de birinin evini vurmuşlar. Şehit oldu.’ ‘Kim?’ ‘Ümmü Fuad’. Birdenbire mezarda kimin yattığını unuttular ve yas arkadaşlarına ağlamaya başladılar. O, mezarda yatanın kocası olup olmadığını bile öğrenmeden şehit olmuştu” (Abdallah, 2012, s. 97).

Metin, mezar etrafındaki kısa diyalog ve raporlayıcı anlatımla kimlik atamalarının ne kadar kırılgan ve geçici olabileceğini gösterir. Küçük bir sahne, kimlik üretimi ve belirsizlik dinamiklerini edebî olarak görünür kılar. Ölümün ve şiddetin öznelere hakkında kesin bilgi edinilemeden gerçekleşen kayıplar hem bireysel hem toplumsal hafızada boşluk ve belirsizlik yaratır. Ölüm gerçekleşir ama kimlik doğrulanamaz; tanıklık süreci tamamlanamaz.

3.6. Anksiyete ve Bekleyiş

“Bana niçin ağladığımı mı soruyorsun? Peki ne zaman ağlayacağım? Neden hepimiz ağlamıyoruz? [...] Bir kere, Gazze’nin başından sonuna kadar, neden ağlamıyoruz? Sürekli zılgıt mı çekmeliyiz, neden? Çünkü çocuklarımız şehit oldu. Ama onlar bizim çocuklarımız. Her gün, her saat, her an birinin kapıyı çalıp bana duymak istemediğim haberi getirmesini bekliyorum” (Abdallah, 2012, s.98).

Metin, sürekli kapı çalınma beklentisini ve sürekli tetikte olmayı kısa, yoğun cümlelerle aktararak anksiyete ve bekleyiş temasını merkezine alır. Duygu, yalnızca bireysel bir korku değil, günlük yaşamı biçimlendiren kronik bir hâl olarak sunulur. Kısa, tekrarlayan zaman vurguları (her gün, her saat, her an) metnin ritmini belirler; bu tekrarlar Filistinli kadının bekleyişinin sürekliliğini ve tükenişini hissettirir. Doğrudan soru ve çağrı cümleleri, konuşanın içsel gerilimini dışa vurur; dil hem sarsıcı hem de yalın bir anksiyete kaynağıdır.

3.7. İnsanlıktan Çıkarma (Dehümanizasyon)

“Ona söyledim: Yoksa mezarlığı bombaladıklarını bilmiyor musun? Neden mezarlığı bombalıyorlar? Öldürdüklerinin fotoğraflarını aramaktan hiç yorulmuyorlar. Randa bana, öldürdüklerinin tamamen öldüğünden emin olmak istediklerini söyledi” (Abdallah, 2012, s.101).

Metin, Filistin’de mezarların bombalanması ve öldürülenlerin “tamamen öldüğünden emin olma” arayışı üzerinden insanlıktan çıkarma temasını güçlü ve rahatsız edici bir biçimde işler. Bu

eylemler, Filistin'de sadece bedenlerin değil, insanlık değerlerinin ve toplumsal hafızanın da hedef alındığını gösterir. Doğrudan, raporlayıcı dil; şiddetin sıradanlaşmasını vurgular. "Mezarlığı bombaladıklarını" ve "tamamen öldüğünden emin olmak" ifadeleri, failin eylemini açıklarken duygusal mesafeyi korur; bu mesafe, kurbanların insan olarak görülmemesini pekiştirir. Dil, şiddeti açıklayan değil meşrulaştıran bir araç gibi işlev görür. Mezarın hedef alınması, sadece fiziksel yok etme değil, ölenlerin anısını ve toplumsal ritüelleri yok etme girişimidir. Kutsal sayılan bir mekânın tahribi, kimlik ve hafıza üzerinde kalıcı bir erozyon yaratır; bu, aynı zamanda dehumanizasyonun en somut ve sembolik biçimlerinden biridir.

3.8. Kimlik ve Aidiyet Arayışı

"Ama biliyorum ki Nadia senin yokluğuna doğru koşuyor; biliyorum ki ne kadar uzaklaşsa, aslında geriye doğru yürüdüğünü fark ediyor; sana, bir gece bana soracağı soruya (yürüdüğünü fark ediyor). Çocuğun kalbinin taşıyamayacağı ağır soruya: 'Neredesin?'. O an kalbimin ve onun kalbinin taşıyabileceği bir cevap arayacağım" (Abdallah, 2012, s.103).

Metnin merkezinde, Filistinli kız çocuğunun babasını yitirmesi ve bunun yarattığı duygusal yük yer almaktadır. Bu tema hem bireysel psikolojik süreçleri hem de çocukluk döneminin kırılmasını doğrudan ele alır. Metin, bir kız çocuğunun babasının yokluğuna dair basit ama yüklü bir soru etrafında kimlik ve aidiyet arayışını yoğunlaştırır. Bu soru hem bireysel bir eksikliği hem de toplumsal bir boşluğu temsil eder. "Neredesin?" sorusu, fiziksel yokluğun ötesinde bir referans kaybını gösterir. Baba, çocuğun kimliğini doğrulayan bir eksen olarak ortadan kalkmıştır. Bu eksen yok olduğunda çocuğun aidiyet duygusu sarsılır; kimlik, artık tamamlanmamış bir hikâye hâline gelir. Soru, çocuğun doğrudan bir bilgi talebinden çok varlık onayı istemesidir. Dilsel olarak basit bir cümle, duygusal olarak ağır bir talebe dönüşür; çocuğun sorusu, kimliğini kuracak bir yanıt arayışıdır. Anlatıcı Âmina'nın "cevap arayacağım" demesi, kimlik inşasında yetişkinlerin yükünü gösterir.

3.9. Kolektif Hafıza ve Tarihsel Adaletsizlik

"Ve geldi; havada asılı duran o tarihin üstüne adını yazmak için (geldi). Sallantıda olan tarih. Randa'nın bana anlattığına göre o, zalim bir tarihti; çünkü yüz yıllık fedakârlıklar bile onu ikna edemedi. Biz, her şeyden önce, bu hayatın çocuklarıyız; hayatı kökünden sökmekte ustalaşmış herhangi bir varlıktan daha çok" (Abdallah, 2012, s.104).

Metin, bireysel bir eylemi (ismin mezar taşına yazılması) tarihsel bir bağlam içinde sunarak kolektif hafıza ve tarihsel adaletsizlik temasını öne çıkarır. Bu okumada odak, metnin nasıl toplumsal bellek eksikliğini ve tarihin tarafılığını gösterdiğidir. Metindeki "zalim tarih" söylemi, tarihsel süreçlerin Filistinlilerin fedakârlıkları görmezden gelme, mazlumları kayıtlardan silme eğilimini ifade eder. Yüz yıllık fedakârlıkların etkisizliği; adaletin yalnızca bireysel çabalarla sağlanamayacağını, yapısal ve kurumsal bir körlüğün varlığını ima eder. Randa'nın tarihin üstüne isim yazması, unutmaya karşı sembolik bir onarım ve adalet talebidir. Bu eylem, bireysel bir müdahale olmasına rağmen kolektif hafızayı yeniden kurma potansiyeli taşır; isim, tarihe kişisel bir referans ve toplumsal bir yükümlülük ekler.

3.10. Özgürlük ve Özneleşme

"Defterime şunu da yazdım: Özgürlük, kendine benzemeni sağlayan tek şeydir; sokağın, denizin, gökyüzünün, sabahın, büyükannemin kahvesinin, çiçeklerin, aşkın, yaşamın, çocukluğun,

yaşlılığın ve mezarlığın kendisine benzemesini sağlayan tek şeydir -ama burada mezarlık bile kendine benzemiyor- çünkü özgür değil; doğal olarak, gün be gün olması gerektiği gibi büyüme özgürlüğüne sahip değil. Mezarlıklar bile, kendi istediği biçimde değil; onların istediği biçimde doğuyor ve yaşıyor” (Abdallah, 2012, s.112).

Metin, özgürlüğü bireyin ve çevresinin otantik benliğine kavuşmasının ön koşulu olarak sunar; bu tema üzerinden hem içsel kimlik hem de ortak mekânların özgünlüğü tartışılabilir. Özgürlük, metinde kişinin kendine benzeyebilmesini sağlayan temel güç olarak tanımlanır. Bu tanım, özgürlüğün yalnızca bireysel bir hak değil, aynı zamanda toplumsal ve mekânsal bir koşul olduğunu vurgular. “Kendine benzemesini sağlayan tek şey” tekrarları, özgürlüğün Filistinlilerin hayatındaki belirleyici ve kapsayıcı rolünü güçlendirir. Sokak, deniz, kahve, mezarlık gibi somut öğeler; özgürlüğün etkisini Filistinlilerin gündelik hayatına ve ölüm ritüellerine kadar genişletir. “Mezarlık bile kendine benzemiyor” cümlesi ise, özgürlüğün yokluğunun Filistinli insanda yarattığı yabancılaşmayı dramatize eder.

3.11. Umut ve Ütopya Düşlemi

“Hatırlıyorum, bana şöyle dediğinde: ‘Dünyada sadece Lemîs olsaydı,’ biraz sustun; sonra ‘sen de’ dedin, biraz sustun; ‘Nadia ve babam’ dedin, biraz sustun ve ‘eğer biz burada yalnız olsaydık, askerler olmasaydı, gökyüzü daha güzel olurdu, deniz de...’ (Abdallah, 2012, s.125).

Metin, küçük bir topluluğun varlığı üzerinden barışçı, askerlerden arınmış bir ütopya tahayyülü kurar; bu tema, Filistin’in mevcut gerçekliğinin eleştirisini ve daha iyi bir dünyanın imgesini aynı anda taşır. “Eğer biz burada yalnız olsaydık” yapısı, mevcut durumun eksikliğini vurgular ve alternatif bir düzenin olasılığını açar. Sadece birkaç isimle sınırlı bir topluluk hayali, ütopyaı geniş toplumdan ziyade güven ve aidiyet temelli küçük bir alan olarak kurgular. “Askerler olmasaydı” ifadesi, şiddet ve baskının yokluğunun estetik ve duygusal dünyayı nasıl dönüştüreceğini ima eder.

3.12. Yas, Travma ve Kolektif Kader

“Onu tanıdığımdan beri çocuk şehitlerin fotoğraflarını toplardı; bir gün geldi ve ağladı, çünkü fotoğraflar çok fazla olmuştu. Sonra onun yüzünde daha önce hiçbir insan yüzünde görmediğim bir hüznü gördüm. Ona sordum: ‘Ne oldu Randa?’ Dedi ki: ‘Bu kadar çok fotoğrafa rağmen, daha önce [hayattayken] hiç fotoğraf çekilmemiş şehitler var. Onların sahip olduğu tek fotoğraf, ölümünden sonra çekilmiş o fotoğraf.’ Ağladı çünkü bazı fotoğraflar onlara benzemiyordu; yüzleri kurşun ve şarapnel yüzünden, ölüm nedeniyle biçimsizleşmişti” (Abdallah, 2012, s.125).

Metin, bireysel yasin ötesinde kolektif bir travmayı betimler; Randa’nın gözyaşları, yalnızca kişisel bir acıyı değil, Filistin toplumunun çocuk kayıpları karşısındaki tükenmişliğini ve derin kederini temsil eder. Fotoğrafların artışı, yasin niceliksel bir yük hâline geldiğini ve sürekli maruz kalmanın duygusal sınırları zorladığını gösterir. Bazı kurbanların yalnızca ölüm sonrası fotoğraflarının olması, yaşam öykülerinin kaybolduğunu ve tarihsel tanınmanın eksik kaldığını işaretler. Ayrıca çocukların yüzlerinin kurşun ve şarapnel nedeniyle biçimsizleşmesi, şiddetin fiziksel izini doğrudan gösterir. Metinde sade ve doğrudan anlatım, görsel betimleme, duygu aktarımı ve ritmik yoğunluk dikkati çeker.

3.13. Toprak ve Aidiyet

"[Randa:] Filistinli bir efsane der ki: Tanrı insanı iki avuç topraktan yaratır; doğduğu yerin toprağından ve öleceği yerin toprağından. Ama ben uzun zamandır biliyorum ki biz yalnızca tek bir topraktan yaratıldık; çünkü onun üzerinde doğduk ve onun üzerinde öleceğiz" (Nasrallah, 2012, s.12)

Yazar, insanın varoluşunu toprağa bağlayan kadim bir Filistin efsanesinden yola çıkarak aidiyet duygusunu neredeyse kutsal bir düzeye yükseltiyor. Toprak burada yalnızca fiziksel bir zemin değil; kimliğin, hafızanın, acının ve umudun taşıyıcısı. Efsane, insanın kimliğinin iki mekân arasında bölündüğünü ima eder. Fakat Randa, kendisi gibi toprağına son derece bağlı olan çoğu Filistinli için bunun böyle olmadığını söyler: "Biz tek bir topraktan yaratıldık" cümlesiyle, Filistinlinin kimliğinin bölünemezliğini, köklerinin tek bir yere -toprağına- bağlı olduğunu vurgular. "Onun üzerinde doğduk ve onun üzerinde öleceğiz" ifadesi, toprağa duyulan aidiyetin bir tercih değil, bir kader olduğunu anlatır. Bu; göç, sürgün, savaş gibi dış etkenlere rağmen toprağın insanı çağıran, onu kendine bağlayan bir güç olduğunu hissettirir. Metnin üslubu hem efsanevi hem de kişisel bir anlatı arasında gidip gelir. Evrensel bir mit anlatılırken sonunda kişisel bir kader vurgusu yapılır. "İki avuç toprak/Tek toprak" gibi ifadeler metindeki sembolizme işaret eder.

Sonuç

İbrahim Nasrallah'ın *Güvenli Düşünler* adlı romanı, Filistin deneyimini bireysel ve kolektif düzeyde çok katmanlı bir biçimde temsil eden bir metin olarak okunabilir. Roman, toprak ve aidiyet üzerinden kimliğin kurucu unsurlarını vurgularken aynı zamanda yas, travma ve kolektif kader aracılığıyla işgalin yarattığı süreklilik içindeki kırılmaları görünür kılar. Bu yönüyle, anlatı yalnızca geçmişin acılarını değil, aynı zamanda geleceğe dair umut, ütopya ve düşünlem imkânlarını da tartışmaya açar.

Roman, bireyin özgürlük ve özneleşme arayışını toplumsal düzeydeki kolektif hafıza ve tarihsel adaletsizlik ile ilişkilendirerek kimlik ve aidiyetin sürekli yeniden müzakere edilen bir süreç olduğunu ortaya koyar. Romanın merkezinde yer alan insanlıktan çıkarma deneyimi, işgalin bireysel yaşam üzerindeki yıkıcı etkilerini somutlaştırırken anksiyete ve bekleyiş ise bu travmatik sürecin psikolojik boyutunu açığa çıkarır.

Nasrallah, anlatısında yarım kalmış tanıklık ve kimlik belirsizliği üzerinden işgalin bireyleri ve toplulukları nasıl parçalayarak sessizleştirdiğini gösterir. Romanın en güçlü yönlerinden biri, umudun direnişini ve sevinç ile yasın iç içeliğini aynı anda sahneleyebilmesidir. Bu ikili yapı, Filistin toplumunun hem kırılğanlığını hem de direnç kapasitesini yansıtarak işgalin toplumsal ve bireysel düzeydeki etkilerini çok boyutlu bir şekilde dile getirir.

Sonuç olarak *Güvenli Düşünler*, Filistin edebiyatında yalnızca bir travma anlatısı değil; aynı zamanda kimlik, hafıza ve özgürlük mücadelesinin edebî bir temsili olarak okunmalıdır. Roman, bireysel acıların kolektif kaderle birleştiği noktada, tarihsel adaletsizliğe karşı direnişin ve geleceğe dair ütopyacı tahayyüllerin mümkün olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

Abrahams, M. H. (2005). A Glossary of Literary Terms. Boston: Wadsworth.

Bahtin, M. (1986). Şiiriyet Dostoyevski (Cemil Nasif et-Tekrîti, Çev.). Bağdat: Toubkal Yayınları.

- Bostancı, A. (2012). İbrahim Nasrallah'ın Hayatı, Eserleri ve Ağrâs Âmine adlı romanının incelenmesi. *Nüşa Dergisi*, 0(34), 151-165.
- Darrağ, F. (1970). Georg Lukács ve'n-Nazariyye er-Rivâiyye. *Şu'ûn Filistîniyye Dergisi*, (90), 200-214.
- Ebû Hanna, H. (1994). Daru'l-Muallimîn er-Rûsiyye Fi'n-Nâsira "es-Semnar" (1886-1914) ve Eseru-ha Ale'n-Nahda el-Edebiyye fî Filistîn. *Nâsira: Dâiret es-Sekâfe el-Arabiyye*.
- Ebû Minne, B. (2020). er-Rivâye el-Filistîniyye min Senet 1948 Hattâ el-Hâdır. Beyrut: Mu'esseset ed-Dirâsât el-Filistîniyye.
- el-Mâdî, Ş. A. (1989). ed-Delale el-İctimâiyye li'ş-Şekl er-Rivâî fî Rivâyet Hanna Mîne. *Fusûl Dergisi*, 5 (4), 142-161.
- Er, R. (2015). *Modern Mısır Romanı-I*. Ankara: Hece Yayınları.
- Hemşinli, T. N. (2022). İbrahim Nasrallah'ın Tuyûru'l-Hazer Romanındaki Bazı Halk Kültürü Unsurları. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(17), 239-255.
- Hemşinli, T. N. (2025). Kurgu ve Gerçeklik Arasında: İbrahim Nasrallah'ın Zilâlu'l-Mefâtîh Romanında Filistin Tarihinin İzleri. *Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Van İnsani ve Sosyal Bilimler Dergisi (ViSBiD), 10, 66-86.
- Heykel, M. H. (1978). *Sevratu'l Edeb*. Kahire: Daru'l Maarif.
- İbrahim Nasrallah. (2025, 24 Kasım). Anadolu şairleri. Erişim adresi: <https://anadolusairleri.com/sair/302/ibrahim-nasrallah>
- Kâmil, R. (2022). *el-Muteheyyel es-Serdî el-Arabî el-Hadîs*. Amman: ed-Dar el-Ehliyye.
- Kâmil, R. (2023, 08 Şubat). er-Rivaye el-Filistîniyye - Merhelet en-Nudûc. Erişim adresi: الرواية الفلسطينية – مرحلة النضوج - ديوان العرب
- Nasrallah, İ. (2012). *A'râs Âmina*, Beyrut: Arab Scientific Publishers.
- Şahan, Z. G. (2019). *Modern Ürdün Romanında İbrahim Nasrallah'ın Yeri* (Yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tekin, M. (2001). *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

YAHUDİ TEOLOJİSİNDE FİLİSTİN

Palestine in Jewish Theology

Enes ATA 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Denizli/ Türkiye
eata25@posta.pau.edu.tr

İsmet EŞMELİ 

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Denizli/ Türkiye
ismet_esmeli@hotmail.com

Pakize YILMAZ 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Denizli/ Türkiye
yilmazpakize099@gmail.com

Emine Şeyma ÇALIŞKAN 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Denizli/ Türkiye
ecaliskan182@posta.pau.edu.tr

Ayşegül ÇELİK İÇEN 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Denizli/ Türkiye
aysegulcelikicen@gmail.com

Mehmet KIRAS 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü, Denizli/ Türkiye
mkiras81@gmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30.12.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20.02.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.02.2026

DOI: 10.71096/cakutad.1851190

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

Ata, E. & Eşmeli, İ. & Yılmaz, P. & Çalışkan, E. Ş. & Çelik İçen, A. & Kiras, M. (2026). Yahudi Teolojisinde Filistin. ÇAKÜTAD, 6 (1). s. ÖS43-54.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Yazar Beyanı/ Author's Statement: Bu makalede tüm yazarlar tüm bölümlere eşit katkıda bulunmuştur./All authors contributed equally to all sections of this article.

Öz

Bu çalışma, Filistin coğrafyasının Yahudi teolojisindeki yerini tarihsel ve teolojik bağlamlarıyla ele almayı amaçlamaktadır. Yahudi dini düşüncesinde Filistin, yalnızca tarihsel bir yurt ya da siyasi bir mekân olarak değil, Tanrı ile İsrailoğulları arasında kurulan ahdin mekânsal tezahürü olarak “Arz-ı Mev’ûd” kavramı çerçevesinde kutsal bir anlam taşımaktadır. Bu yönüyle Filistin, Yahudi kutsal metinlerinde ilahi vaat, seçilmişlik anlayışı ve kolektif kimliğin inşasıyla doğrudan ilişkilendirilen merkezî bir teolojik unsur olarak öne çıkmaktadır. Makalede öncelikle Filistin’in Roma ve İslam dönemlerindeki tarihsel durumu incelenmekte; bu dönemlerde yaşanan siyasal, toplumsal ve dinî dönüşümlerin Yahudi teolojik hafızası üzerindeki etkileri değerlendirilmektedir. Roma dönemiyle birlikte ortaya çıkan yıkım ve sürgün tecrübesi, Filistin’in Yahudi düşüncesindeki kutsallığını ortadan kaldırmamış; aksine bu coğrafyaya yönelik teolojik bağlılığı güçlendirmiştir. İslam döneminde ise Filistin, çok dinli bir yapı içerisinde varlığını sürdürmüş ve Yahudi geleneğinde kutsallığını korumaya devam etmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde Yahudi teolojisinde vaat edilmiş topraklar anlayışı, ahitleşme öğretisi bağlamında ele alınmakta; Tevrat metinleri, tarihsel tecrübeler ve yorum geleneği arasındaki ilişki analiz edilmektedir. Bu çerçevede Arz-ı Mev’ûd kavramının tarih boyunca farklı bağlamlarda nasıl yeniden yorumlandığı ortaya konulmaktadır. Ayrıca bu kavram, İslam geleneğindeki yaklaşımlarla karşılaştırmalı bir perspektif içerisinde değerlendirilerek Filistin’in farklı dinî geleneklerdeki kutsallık algısına dikkat çekilmektedir. Sonuç olarak çalışma; Filistin’in Yahudi teolojisinde tarihsel hafıza, dinî kimlik ve kutsal mekân anlayışının şekillenmesinde temel bir rol oynadığını ve bu konunun dinler tarihi ve Türk ve Müslüman dünyası çalışmaları açısından önemli bir araştırma alanı sunduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Sözcükler: Dinler tarihi, Filistin, Yahudi teolojisi, Arz-ı Mev’ûd, ahit

Abstract

This study aims to examine the place of Palestine in Jewish theology within its historical and theological contexts. In Jewish religious thought, Palestine is not merely regarded as a historical homeland or a political territory, but rather as a sacred space that represents the spatial manifestation of the covenant established between God and the Israelites, conceptualized through the notion of the “Promised Land” (*Arz-i Maw’ûd*). In this respect, Palestine emerges as a central theological concept in Jewish sacred texts, closely associated with divine promise, the idea of chosenness, and the construction of collective identity. The article first explores the historical status of Palestine during the Roman and Islamic periods and evaluates the impact of political, social, and religious transformations in these eras on Jewish theological memory. The destruction and experience of exile during the Roman period did not diminish the sacred status of Palestine in Jewish thought; on the contrary, these developments strengthened theological attachment to the land. During the Islamic period, Palestine continued to exist within a multi-religious framework and maintained its sacred significance within Jewish tradition. In the second part of the study, the concept of the Promised Land in Jewish theology is examined within the framework of covenantal doctrine, analyzing the relationship between biblical texts, historical experience, and interpretative tradition. In this context, the study demonstrates how the notion of the Promised Land has been reinterpreted throughout history in different settings. Furthermore, this concept is addressed from a comparative perspective by considering Islamic approaches, drawing attention to perceptions of sacredness attributed to Palestine in different religious traditions. The study concludes that Palestine plays a fundamental role in shaping historical memory, religious identity, and understandings of sacred space in Jewish theology, and that this subject constitutes a significant field of inquiry for the history of religions and Turkic studies.

Keywords: History of Religions, Palestine, Jewish Theology, Promised Land, Covenant

Giriş

Filistin coğrafyası, tarih boyunca yalnızca siyasi ve stratejik konumu nedeniyle değil, aynı zamanda taşıdığı derin teolojik anlamlar sebebiyle de dinî düşüncenin merkezinde yer almıştır. Özellikle Yahudilik bağlamında Filistin, sıradan bir toprak parçası olmanın ötesinde, ilahi vaat, ahitleşme ve seçilmişlik anlayışlarıyla doğrudan ilişkilendirilen kutsal bir mekân olarak kabul edilmektedir. Bu yönüyle Filistin, Yahudi teolojisinde tarihsel hafıza, kutsal metin yorumu ve kolektif kimlik inşasının kesiştiği bir alandır.

Yahudi kutsal metinlerinde “Arz-ı Mev’ûd” (Vaat Edilmiş Topraklar) kavramı, Tanrı ile İsrailoğulları arasında kurulan ahdin mekânsal boyutunu ifade eden temel bir teolojik unsur olarak öne çıkmaktadır. Bu anlayış, yalnızca antik dönem anlatılarıyla sınırlı kalmamış; sürgün tecrübeleri, diaspora yaşamı ve modern dönemdeki siyasi gelişmelerle yeniden yorumlanarak canlılığını korumuştur. Dolayısıyla Filistin’in Yahudi teolojisindeki yeri, tarihsel süreçlerden bağımsız olarak düşünülemeyecek kadar dinamik ve çok katmanlıdır.

Çalışma konumuzla ilgili olarak yapılan farklı çalışmalar mevcuttur. Yapılan bu çalışmaların farklı açılardan Kudüs/Filistin meselesini ele aldığı görülmektedir. Bazılarının tarihi bakış açısıyla kaleme alındığı bazılarının ise sosyolojik açıdan konuyu değerlendirdiği açıktır. Bazı çalışmalarda ise hem tarihi hem dini unsurlar birlikte değerlendirilmiştir. Zafer Duygu’nun *Vadedilmiş Topraklar* adlı kitap çalışması, buna örnek olarak gösterilebilir. Yine Yahudilik üzerine çalışma yapan Dinler Tarihi alanındaki uzmanların yaptıkları ve bu makalenin kaynakçasında da yer alan çalışmalar, konumuzun literatür kısmını oluşturmaktadır. Bu çalışma, Yahudi teolojinde Filistin algısını Yahudilik açısından incelemenin yanında, İslam açısından Filistin algısını da tarihsel açıdan ele alıp kıyaslamasını yaparak alana yeni bir bakış açısı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, Filistin’in Yahudi teolojisindeki konumunu tarihsel ve teolojik bağlamlarıyla ele almayı amaçlamaktadır. Öncelikle Filistin’in tarihsel süreçteki durumu incelenecek; ardından Yahudi teolojisinde vaat edilmiş topraklar kavramı, ahitleşme öğretisi çerçevesinde değerlendirilecektir. Ayrıca, Arz-ı Mev’ûd anlayışının Yahudilik içindeki teolojik temelleri ortaya konulurken İslam geleneğindeki yaklaşımlarla karşılaştırmalı bir perspektif sunulacaktır. Böylece Filistin’in, farklı dinî geleneklerde nasıl anlamlandırıldığı ve özellikle Yahudi teolojisinde nasıl merkezi bir rol üstlendiği bütüncül bir biçimde analiz edilecektir. Çalışmamızda öncelikle tarihsel ve teolojik metinlerin kritik ve analiz edilme yöntemi benimsenmiştir. Bu bağlamda Yahudi kutsal metinleri ve klasik rabbanî literatürde yer alan ahit ve vaat edilmiş toprak anlatıları, bağlamsal ve kavramsal çözümleme yöntemiyle incelenecektir. Bunun yanında, Dinler Tarihi yöntemine uygun olarak ahitleşme ve Arz-ı Mev’ûd kavramları tarih ve teoloji bağlamında analiz edilecektir. Ayrıca karşılaştırmalı Dinler Tarihi yaklaşımı çerçevesinde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam açısından Arz-ı Mev’ûd anlayışı ve buna bağlı olarak Kudüs/Filistin algısının mukayeseli bir değerlendirmesi yapılacaktır. Böylece bu makalede, çalışmamızın özgünlüğünü teşkil etmesi bağlamında hem metin merkezli hem tarih hem de karşılaştırmalı bir metodolojik çerçeve benimsenerek konu bütüncül biçimde ortaya konulacaktır.

1. Tarihsel Süreç İçinde Filistin

Başlangıçta küçük bir dağ kalesi olan bölgeye, tarih içerisinde farklı isimler verilmiş ve değişik anlamlar yüklenmiştir. Yahudiler için Kenan, Yehuda, Yahudiye, İsrail, Filistin ve vaat edilmiş Kutsal Topraklardır. Hristiyanlar için Kutsal Topraklar olarak kabul edilir (Sebag Montefiore, 2016, ss. 15). Müslümanlar için ise Mukaddes Topraklardır (Harman, 2002, ss. 326).

Güneyde Mısır, kuzeyde Hitit, kuzeybatıda Mikenlerin olduğu Filistin MÖ 1458’de Mısır’ın hâkimiyetine girince Filistinliler Mısır’ın tebaası olmuşlardır. MÖ 13. yüzyılda Yevuslular olarak bilinen bir kavim Kudüs’ü ele geçirmiştir. Deniz kavimleri olarak bilinen grupların Akdeniz havzasına gelmesiyle bu topraklarda parçalanma başlamıştır. Bu akınlar neticesinde, Mısır’ın gücünün zayıflamasıyla İbraniler tarih sahnesine çıkmışlardır (Sebag Montefiore, 2016, ss. 15-19).

Yahudi kutsal metinlerinde ayrıntılı olarak bahsedilen süreçlerle Yahudiler Filistin topraklarına gelmişlerdir. Filistinlilerle yapılan savaşların neticesinde galip gelen Yahudiler, MÖ 1000 civarında Hz. Davud önderliğinde bu topraklarda ilk krallıklarını kurmuşlardır. Hz. Davud ile bölgede otorite kuran ve tek parça haline gelip Büyük İsrail Krallığını kuran Yahudiler, sonrasında başa geçen Hz. Süleyman’ın vefatıyla kuzeyde İsrail Krallığı güneyde Yehuda Krallığı olarak ikiye bölünmüştür.

Daha sonra şehrin bulunduğu coğrafya, önce Asurluların etkisi altındayken Asur imparatorluğunun parçalanmasıyla MÖ 587’de Babil Kralı Nebukadnezar tarafından şehir ele geçirilmiştir (Adam, 2018, ss. 74). Nebukadnezar, önce Yahudileri sürgün etmiş; sonrasında şehrin talan edilmesi ve mabedin yıkılması emrini vermiştir. MÖ 538’de Persler Babil hâkimiyetine son vermiştir ve böylece Yahudilerin sürgünü bitmiştir (Gürkan, 2022, ss. 47). 206 yıl süren Pers hükümrânlığı, İskender’in MÖ 332 yılında Kudüs’e yürümesiyle son bulmuştur ve Makedonlar şehri ele geçirmiştir (Taşpınar, 2023, ss. 99).

Büyük İskender’in şehri ele geçirmesiyle Grek hakimiyeti başlamış ve şehirde Helenleştirme politikaları uygulanmıştır. İskender’in ölümüyle şehir önce Ptolemi (MÖ 320-198), sonrasında Selevkos krallıkları (MÖ 198-164) tarafından idare edilmiştir. Daha sonra Romalıların gelişine kadar Kudüs Yahudi Haşmonay yönetiminde kalmıştır (Gürkan, 2022, ss. 49-54).

1.1. Roma Dönemi

Yahudiler ile Roma arasında inişli çıkışlı dönemler yaşanmıştır. Yahudilere birtakım özgürlükler tanıyanlar olduğu gibi Gais Caligula gibi zorba yöneticiler de olmuştur. Yahudiler, Kanaim adlı direniş örgütleri kurup Roma ile mücadeleye girişmiştir (Gündüz, 2024, s. 70). Bunun sonucunda MS 70 yılında Roma komutanı Titus, 60.000 kişilik ordusuyla Kudüs’ü yerle bir edip içinde yaşayanları katletmiştir. Josephus: “Ne kadimliği ne zenginliği ne bilinen dünyanın her yanına yayılmış halkı ne de mukaddes ayinlerinin ihtişamı onu harabe haline gelmekten kurtaramadı” demiştir (Sebag Montefiore, 2016, ss. 131).

130 yılında İmparator Hadrionus, Yahudilerin Kudüs’teki izlerini silmek amacıyla şehri ortadan kaldırıp yenisinin kurulmasını istemiştir. Tüm bunlara dayanamayan Yahudiler, 132 yılında Şimon bar Kohba önderliğinde Roma’ya isyan etmişlerdir. Başta birtakım zaferler kazanılsa da sonrasında ağır bir mağlubiyet yaşamışlardır (Meral, 2021, ss. 44).

İmparator Konstantin 313 yılındaki Milano fermanıyla Hristiyanlara serbestlik ve imtiyazlar tanımıştır (Demirci, 1998, ss. 332). Bu olay neticesinde Kudüs, Pagan egemenliğinden Hristiyan egemenliğine doğru evrilmiştir. Buna rağmen bazı Roma imparatorları Yahudilere de ayrıcalık ve serbestlik göstermişlerdir. Örneğin; Julianus’un tahta çıkışından sonra Yahudilere tanınan özgürlükler Hristiyanları kızdırmıştır. Onun ölümünden sonra Yahudiler imtiyazlarını tekrar kaybetmiştir.

İmparator Theodosius ile birlikte resmi din hâline gelen Hristiyanlık, Pers Kralı Şahinşah II. Hüsrev’in fethine kadar Kudüs’te etkili olmuştur. Pers hâkimiyeti ile birlikte birçok Hristiyan öl-

dürülmüştür. Yahudi Nehemya'ya şehrin idaresinin verilmesiyle Yahudiler birtakım özgürlüklerine kavuşmuştur. 3 yıllık hâkimiyet sonrası idare Hristiyanlara teslim edilince Yahudiler Kudüs'ten uzaklaştırılmıştır (Sebag Montefiore, 2016, ss. 166-167).

İmparator Heraklius, Perslere karşı elde ettiği zafer sonrasında Kudüs'e gelerek Hristiyanların talepleri üzerine Yahudilerin çoğunu öldürüp bir kısmını sürgün etmiştir. Kalanları ise Hristiyan olması için zorlamıştır.

1.2. İslam Dönemi

Hız. Ömer dönemindeki fetih hareketleriyle Kudüs fethedilmiş ve şehir Müslümanların egemenliğine girmiştir. Şehir Müslümanların idaresine geçince kıyım ve yıkım son bulmuştur. Onlar şehri ihya etmişlerdir. Sırasıyla Emevi, Abbasi, Fatımiler ve Osmanlılar şehrin yönetiminde söz sahibi olmuşlardır.

Haçlı seferleri sonucunda 1099 yılında Kudüs ele geçirilmiş ve binlerce Müslüman ve Yahudi Haçlı birliği tarafından katledilmiştir. 187 yılına kadar Frankların hâkimiyetinde kalan şehir, Selahaddin Eyyubi'nin fethiyle birlikte tekrar Müslüman idaresine geçmiştir.

Kudüs, 1099'daki Haçlı Seferleri sonucunda Hristiyanlar tarafından fethedilmiş ve 88 yıl boyunca Haçlılar'ın elinde kalmıştır. 1187 Hittin savaşıyla Selahaddin Eyyubi, Kudüs'ü Haçlılar'dan geri almıştır. Bu zafer, İslam dünyasında büyük bir dönüm noktası olmuştur (Asbridge, 2011, ss. 244-245). Selahaddin hem askeri dehası hem de merhametli yönetimi ile tanınır. Kudüs'ü fethettikten sonra, şehrin sakinlerine (özellikle Hristiyanlara) zarar vermemiş, aksine birçoğuna güvenli bir şekilde şehirden ayrılma fırsatı tanımıştır. Kudüs, Selahaddin'in egemenliğinde, İslam dünyasının önemli dini ve kültürel merkezlerinden biri olmuştur (Asbridge, 2011, ss. 316-318).

Selahaddin Eyyubi'nin ölümünden sonra Eyyubiler, Kudüs üzerinde hâkimiyet kurmuşlardır. Ancak, Eyyubilerin yönetimi kısa süreli olmuştur; çünkü bölge, farklı iç ve dış tehditlerle karşılaşmıştır. Özellikle Moğolların ve Haçlıların saldırıları, Eyyubilerin Kudüs üzerindeki kontrolünü zorlaştırmıştır (Sebag Montefiore, 2016, ss. 249-253).

Mısır kökenli bir askerî sınıf tarafından kurulan ve güçlü bir askerî yapıya sahip olan Memlükler, Eyyubilerin zayıflamasıyla Kudüs'te hâkimiyet kurmuştur. 1250'lerde Memlükler, Kudüs'ü Haçlılar'a karşı başarılı bir şekilde savunmuş ve uzun süre şehirde egemenliğini devam ettirmişlerdir. Memlükler, Kudüs'ü, sadece dinî bir merkez olarak değil, aynı zamanda stratejik bir nokta olarak da önemli görmüşlerdir (Brunton, 2023, ss. 187).

1517'de Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim, Mısır Seferi sırasında Memlük Sultanlığı'nı fethedip Kudüs'ü de Osmanlı topraklarına katmıştır. Osmanlılar, Kudüs'ü yaklaşık 400 yıl boyunca yönetmişlerdir. Bu süre zarfında Kudüs; İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik için kutsal bir şehir olma özelliğini korumuştur. Osmanlılar, Kudüs'ün yönetimini büyük ölçüde sakin bir şekilde yürütmüşler ve şehri hem dinî hem de ticaret açısından önemli bir merkez olarak devam ettirmişlerdir. Osmanlılar, Kudüs'teki farklı dinî topluluklara (Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler) geniş bir dinî özgürlük tanımışlardır. Osmanlı döneminde Kudüs, aynı zamanda bölgesel bir ticaret merkezi haline gelmiştir.

Kudüs, Osmanlı dönemi boyunca genellikle huzurlu bir yer olmuş, ancak 19. yüzyılda, özellikle Batılı güçlerin bölgedeki etkilerinin artması ve Yahudi yerleşimlerinin çoğalmasıyla, şehre dair politik gerilimler de yükselmeye başlamıştır (Goffman, 2002, ss. 137-139).

20. yüzyılın başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflaması neticesinde, Kudüs dâhil olmak üzere Filistin toprakları askerî ve siyasal bakımdan kırılgan bir sürece girmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında İngiliz kuvvetleri bölgeyi işgal etmiş; 1917 yılında Kudüs'ün ele geçirilmesiyle şehir Osmanlı idaresinden çıkmıştır. Savaş sonrasında kurulan Britanya Filistin Mandası yönetimiyle Filistin resmî olarak İngiliz mandası altına alınmıştır. Bu gelişme, yalnızca idarî bir değişim değil; bölgenin demografik, siyasî ve dinî yapısını derinden etkileyen bir dönüşüm sürecinin başlangıcı olmuştur. Bu dönemde Kudüs ve çevresi, tarihsel olarak barındırdığı Müslüman, Hristiyan ve Yahudi toplulukların görece dengeli yapısını kaybetmeye başlamıştır. 19. yüzyılın sonlarından itibaren Avrupa'da artan antisemitizm, pogromlar ve siyasal belirsizlikler, birçok Yahudi topluluğunu güvenli bir yerleşim alanı arayışına yöneltmiştir. Doğu Avrupa'daki baskılar ve Rusya'daki şiddet olayları, Yahudiler arasında tarihsel "anayurt" fikrini yeniden canlandırmıştır. Böylece Filistin, bu arayışın merkezine yerleşmiştir. Bu göç dalgaları (aliyah hareketleri), İngiliz manda yönetimi döneminde daha sistemli bir hâl almıştır. Bu sürecin dönüm noktalarından biri, 1917 tarihli Balfour Deklarasyonu olmuştur. İngiltere Dışişleri Bakanı Arthur Balfour tarafından yayımlanan bu deklarasyon, Filistin'de "Yahudi halkı için bir millî yurt" kurulmasına destek verileceğini ilan etmiş; böylece Arz-ı Mev'ûd düşüncesi ilk kez büyük bir küresel güç tarafından siyasal bir belgeye konu edilmiştir. Her ne kadar deklarasyonda bölgede yaşayan diğer toplulukların haklarının korunacağı belirtilmiş olsa da uygulama sürecinde artan Yahudi göçleri ve toprak satın alımları, Arap nüfus ile Yahudi yerleşimciler arasında ciddi gerilimlere yol açmıştır. Bu gelişmeler, Yahudi tarihi açısından Filistin'i yalnızca teolojik bir ideal olmaktan çıkarıp siyasal bir hedef hâline getirmiştir. 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan Siyonizm, özellikle Theodor Herzl'in öncülüğünde, Avrupa'daki Yahudilerin dağınık ve güvencesiz durumuna çözüm olarak ulusal bir devlet projesini savunmuştur. Siyonizm, tarihsel Arz-ı Mev'ûd inancını modern ulus-devlet paradigmasıyla birleştirerek Filistin'i hem tarihsel hafızanın hem de siyasal kurtuluşun mekânı olarak yeniden tanımlamıştır. II. Dünya Savaşı ve Holocaust'un ardından Yahudi toplulukların yaşadığı büyük trajedi, Filistin'de bir Yahudi devletinin kurulması fikrine uluslararası düzeyde daha fazla destek kazandırmıştır. Nihayet 1948'de İsrail Devleti'nin ilanı, Yahudi tarihindeki en önemli kırılma noktalarından biri olmuş; böylece teolojik vaat, tarihsel süreç içerisinde siyasal bir realiteye dönüşmüştür. Bu çerçevede Filistin, 20. yüzyıl başlarından itibaren Yahudi tarihi açısından hem varoluşsal bir sığınak arayışının hem de teolojik hafızanın somutlaştığı bir coğrafya hâline gelmiştir. Osmanlı sonrası kaotik ortam, Avrupa'daki baskılar ve uluslararası siyasal gelişmeler, Arz-ı Mev'ûd fikrini modern dönemde yeniden yorumlayarak İsrail devletinin kuruluş sürecinin ideolojik ve tarihsel zeminini oluşturmıştır. Böylece Filistin'in önemi, yalnızca dinî bir sembol olmanın ötesine geçerek modern Yahudi kimliğinin ve siyasal kaderinin merkezine yerleşmiştir. Sonuç olarak Kudüs'ün tarihi, Selahaddin Eyyubi'nin zaferiyle başlayıp Memlûkler ve Osmanlılar döneminde güvenli bir yönetim ve dini hoşgörüyle devam etmiştir. Ancak 20. yüzyılın başlarında, siyasî ve etnik çatışmaların arttığı bir coğrafya olmuştur (Schneer, 2012, ss. 43-45). Günümüzde de hâlâ barış ve huzur ortamı yakalanabilmiş değildir.

2. Yahudi Teolojisinde Vaat Edilmiş Topraklar

Yahudilik, tarihsel olarak Semitik dinler arasında en eski din olarak yer alır. Yahudiler kendi tarihlerini Hz. İbrahim ile başlatırlar. Bu nedenle Hz. İbrahim Yahudiler tarafından büyük ata olarak kabul edilir ve soyları İshak'tan devam eder (Tümer vd., 2017, ss. 247). Aynı zamanda diğer Semitik dinler arasında mensubu en az olan dindir (Tümer & Küçük, 2002, ss. 204). Yahudilik vaat edilmiş toprak anlayışıyla İslamiyet, Hristiyanlık gibi diğer dinlerden ayrılır ve bu inançta, Filistin merkezli toprakların Tanrı tarafından İsrailoğullarının atası olan İbrahim'e ve onun soyundan ge-

lenlere ebedî olarak verilmesi yer alır (Karahana, 2021, ss. 182). Yahudilere göre Tanrı, Hz. İbrahim ile sözleşme yapmasından dolayı Yahudilerin sadece kendisine tapmasını istemiştir. Yahudilik bu topluma ait özel bir din, vaat edilmiş topraklar da bu dinin merkezi olmuştur (Bileydi, 2005, ss. 39). Bu durum, Yahudileri diğer milletlerden üstün ve ayrıcalıklı kılmaktadır (Memiş, 2010a, ss. 6). Yine Yahudi milletinin üstünlüğü II. Mabet döneminde bulunan Aleynu Duası'nda geçmektedir. Bu duanın ilk bölümünde Yahudiler ile Tanrı arasında farklı bir bağın yer aldığı ve Yahudilerin Tanrı'ya karşı bir şükran içinde olduğu belirtilir. Nitekim Tanrı dünyayı yaratmış, evreni düzenlemiş ve Yahudi kavmini bu duada farklı bir kavim olarak belirtmiştir (Özalp, 2019, ss. 300).

2.1. Ahitleşme ve Arz-ı Mev'ûd

Ahit, birden fazla taraflar arasında yapılmış ortak anlaşmadır (Hasanoğlu, 2022, ss. 42). Yahudiliğe göre ahit, Hz. Âdem henüz yeryüzüne inmeden başlamıştır ve insanlık tarihi boyunca ahit anlayışı hep var olmuştur. Nitekim onlar için ahdin olmadığı bir zaman dilimi yoktur. Hz. İbrahim ile yapılan ahit onun soyundan gelen İshak ile devam ederek özel peygamber ve kişiler aracılığı ile devam etmektedir (Hasanoğlu, 2022, ss. 43).

Yahudilikte dört temel ilke bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan seçilmişlik, Tanrı'nın Hz. İbrahim ile görüşmesi ve Hz. İbrahim'in ziyaret ettiği toprakları kendisine ve onun soyundan gelenlere bırakacağını söylemesinden kaynaklı bir anlayış olarak kabul edilmektedir (Duygu, 2025, ss. 49-100; Hasanoğlu, 2022, ss. 50). Hz. İbrahim ile yapılan bu ahit, Hz. Musa ile yenilenmiştir (Tümer vd., 2017, ss. 272). Bu noktada seçilmişlik fikri, tarih boyunca Yahudileri diğer milletlerden ayıran en temel özelliklerden birisi olmuştur. Her türlü baskı karşısında kimliklerini seçilmişlik fikri sayesinde korumuşlardır. İki bin yıl devam eden sürgün hayatlarından sonra, 1948 yılında resmî olarak bağımsız bir Yahudi devleti kurmuşlardır. Tanrı tarafından seçildiklerini düşünmelerinden dolayı, kendilerini kutsal bir millet olarak nitelendirmişlerdir. Yahudi milletinin seçilmişliği ancak Tanrı'ya sadık kalmaları ve Tora'ya inanmaları halinde devam edecektir. Ahde göre bu şartlara uyanlar için ödül, uymayanlar için bir ceza verilecektir (Tümer vd., 2017, ss. 272).

Arz-ı Mev'ûd ise; kutsal topraklar anlamına gelmektedir. Yahudilerde Arz-ı Mev'ûd anlayışının kökeni; bahsettiğimiz üzere Tanrı'nın İbrahim ile yapmış olduğu ahit ile başlamaktadır. Tevrat'ta; "Ve Rab İbrahim'e dedi: 'Bu diyara git, ben seni büyük bir millet yapacağım ve sana bu toprakları vereceğim'" (Kutsal kitap, 2001, Tekvin:12: 1-7) şeklinde yer alan ifade ile Yahudi olan kişilerin Tanrı'nın İbrahim'e ve onun soyundan gelenlere vereceğini vaat ettiği topraklar anlayışını doğrulamaktadır (Özüçalışır, 2024, ss. 1190). Buna göre Arz-ı Mev'ûd anlayışında ilk ahit Rab ile İbrahim arasında yapılmıştır. Yahudi teolojisinde İbrahim, onların İbrani olan ilk atasıdır (Karahana, 2021, ss. 183). Bu açıdan da Hz. İbrahim Yahudiler için önem taşımaktadır. Bu ahit ile Tanrı, İbrahim'in soyunu arttıracak ve İbrahim o soyun babası olacaktır. Bu soydan krallar çıkacaktır. Tanrı; İbrahim'in gezmiş olduğu Kenan diyarını ona ve soyundan gelenlere ebedî mülk olarak bırakacağını söylemiştir (Küçük, 1991, ss. 443). Nitekim Tevrat'ta "...Bu ülkeyi senin soyuna vereceğim" şeklinde İbrahim'in vahiy aldığı görülmektedir (Karahana, 2021, ss. 183).

Sonuç olarak Yahudi halkı için Arz-ı Mev'ûd anlayışı, Yahudi kimliğinin oluşmasında büyük etkiye sahip olmuştur ve Yahudi inancının merkezi haline gelmiştir. Ahitleşmenin etkisiyle de İsrailoğulları dağınık kabile şeklinden çıkıp bağları sıkı olan bir millet düzeyine gelmiştir. Ahit sayesinde Yahudiler arasında etnik bir bağ oluşmuş; kültür birliği, tarih şuuru, müşterek inanç meydana gelmiştir (Hasanoğlu, 2022, ss. 50). Yahudiler bu Arz-ı Mev'ûd yani vaat edilmiş topraklar üzerinde ebedî yaşam arzusunu devam ettirmişler ve ettirmektedirler. Bu topraklar Yahudiler için son derece kutsaldır ve miras olarak onlara bırakılmıştır (Özüçalışır, 2024, ss. 1191).

2.2. Yahudilikte Arz-ı Mev'ûd

Yahudi teolojisiinde vaat edilmiş kutsal toprak anlayışı, seçilmişlik ve ahitleşme ile birlikte değerlendirildiğinde daha iyi anlaşılabilir. Çünkü Yahudiliğin bu üç temel karakteristik özelliği birbiriyle yakından ilişkilidir. Yahudilerin Tanrı ile ahitleşme neticesinde seçilmişlikleri teyit edilmiştir ve ahdin konularından biri de seçilmiş olan bu millete vaat edilen topraklardır.

Yahudilik belli bir kutsal toprak inancıyla kimlik bulan bir dindir (Adam, 2004, ss. 63). Arz-ı Mev'ûd kavramı, Hz. İbrahim ve soyuna Tanrı tarafından vaat edilen kutsal toprak için kullanılan bir terimdir. Bu terim, ikinci mabet dönemi itibarı ile kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca vaat edilmiş topraklar için Tanah'ta "Kenan Diyarı-Kenan Ülkesi", "Ha-Eretz", "süt ve bal akan ülke", "iyi ve geniş diyar", "bütün memleketlerin süsü olan diyar" olarak da isimlendirilmiştir (Karahan, 2019, ss. 123). İbranicede ise bu bölge "Eretz Israel" diye ifade edilir (Memiş, 2010, ss. 21).

Yahudiliği diğer dinlerden ayıran temel özellik, kutsal toprak inancı ve onunla şekillenen ibadetleridir. Yahudiliğe göre dünyanın herhangi bir bölgesinde inanç ve ibadetlerine ait tüm kural ve uygulamalar yapılamaz. Çünkü uygulamaların kutsal toprak üzerinde yapılması gerekmektedir (Adam, 2004, ss. 63). Yahudilik açısından, yaratılıştaki bazı insanlar ve topraklar seçilmiş ve seçilmemiş olarak ayrılmıştır. Kavimler arasında Hz. İbrahim ve soyu üstün ırk olarak seçilmiştir (Karahan, 2019, ss. 246). Tanrı, Hz. İbrahim ve Hz. Musa ile yaptığı ahitlerde Kenan bölgesi olarak isimlendirilen yeri, Hz. İbrahim ile İsrailoğullarına vaat etmiştir. Haham otoriteleri, Tanrı ile yapılmış ahitleri göz önüne alarak vaat edilmiş toprakların sonsuza kadar İsrailoğullarına verildiğini söylemektedir (Karahan, 2019, ss. 121). Tanrı, İsrailoğulları ile Kudüs'ü diğerlerinden ayrı tutmuş ve onlara üstünlük atfetmiştir. Kudüs'ün kutsallığı ve seçilmişliği ebedîdir. Kudüs, ilk İsrail şehridir. İsrailoğulları ile Kudüs arasında kopmaz bir bağ vardır (Memiş, 2010, ss. 34).

Toprağın kutsallığı Tanrı'nın emirlerinin üzerinde uygulandığı için değil, bizzat Tanrı'nın seçiminden kaynaklanır ve böylece özünde de kutsal kabul edilir. Bu yüzden emirler orada uygulanmalıdır (Memiş, 2010, ss. 34). Topraklar içinde Filistin bölgesi, Filistin içerisinde Kudüs, Kudüs içerisinde ise mabet öne çıkmaktadır. Bu topraklarda yaşamak ve bu topraklara gömülmek bir ayrıcalıktır. Vaat edilmiş kutsal topraklar, Yahudi milletin hür olarak yaşamasını, millî benlik ve kültürlerinin oluşmasını ve dinî bir yapılaşmayı sağladığı için önemlidir. Kral Davud ve Süleyman zamanında söz konusu bu bölge, Yahudiler için tam anlamıyla otorite merkezi haline gelmiştir (Memiş, 2010, ss. 19,20,23).

Tanrı'nın İsrailoğullarına kutsal toprak vaadi vardır. Ancak Tanrı, bu vadin gerçekleşmesi için sözüne itaat edilmesini şart olarak belirlemiştir (Karahan, 2019, ss. 167). Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakup zamanında kutsal toprakların hâkimiyeti henüz sağlanmamıştır. Hz. Musa önderliğinde Mısır'dan çıkan İsrailoğulları, bu dönemde de kutsal topraklara girememişlerdir. Ancak Yeşu zamanında buraya girilmiş ve yerleşilmiş olup Kral Davud zamanında hâkimiyet tamamlanmıştır. Tevrat'ta belirtildiği üzere kutsal topraklarda Yahudi şeriatının tam anlamıyla uygulanması Kral Davud ve Kral Süleyman hükümdarlığında olmuştur. Kral Süleyman'dan sonra ülke Kuzeyde İsrail krallığı, Güneyde Yahuda krallığı olmak üzere ikiye bölünmüştür. İlk olarak İsrail krallığı Asurlar tarafından yıkılmış ve Asur'a sürgüne gönderilmişlerdir. Daha sonra Yahuda krallığı Babilliler tarafından yıkılmıştır. Yahudiler krallıklarının yıkılması ve sürgün hayatının başlamasını Tanrı'nın cezası olarak görmüşlerdir. Çünkü ahitle birlikte kutsal topraklar Tanrı'nın sözüne uymaları karşılığında ebediyen Yahudilere verilmiştir ancak Tanrı'nın sözüne uymayan Yahudiler sürgün ile cezalandırılmışlardır (Adam, 2004, ss. 64). Babil sürgününden kutsal topraklara Ezra önderliğinde dönüşümleriyle birlikte Yahudi etnik kimliği öne çıkmıştır. Tevrat yeniden yazıya geçirilmiş ve mabet tekrar inşa edilmiştir (Kurt, X/2, ss. 454). MS 70 yılında Yahudiler, Romalılar

tarafından günümüzde de büyük oranda devam eden sürgüne gönderilmiştir. Otorite merkezi olan mabet tamamen yıkılmıştır. Yahudilerin inanç sistemi sürgün hayatına göre yeniden şekillenmiştir. Sadece kutsal topraklarda geçerli olan bazı kurallar sürgün hayatında uygulanamamıştır (Adam, 2004, ss. 64). Kurban askıya alınmış ve duaya dönüştürülmüştür, hac ise zamana bağlı olmaksızın gerçekleştirilmektedir (Güç, 2003, ss. 289,290). Yahudiler, sürgün hayatları boyunca kutsal topraklara dönme inançlarını diri tutmuşlardır ve bu da onların kimliklerini koruma konusunda önemli bir unsurdur.

3. İslam'da Arz-ı Mev'ûd

İslam'da Arz-ı Mev'ûd konusu seçilmişlik anlayışıyla yakından ilişkilidir. İslam'da "ahd" kavramı ruhların yaratıldığı zaman, onlarla Allah arasında geçen şu ifadeyle belirginleşmiştir. Allah onlara, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye sormuş, onlar da "kâlu bela" diye cevap vermişlerdir (Küçük, 1992, ss. 101). Buradan da anlaşılacağı üzere; İslam'da tüm insanların geneli ile bir ahit varken Yahudilerde bu ahit bir topluma münhasırdır. Bu konuda Kur'an-ı Kerim, belirli bir kavmi değil hidayet/iman kavramını ön plana çıkarmıştır. İslam'da Allah katında üstünlük ancak takva sahiplerindedir (*Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, 2009, Hucurat 49/13). Tevrat'ta ise İsrailoğulları üzerine bir yapı oluşturulmuştur. Bu seçilmişlikte bizzat İsrailoğullarının bir çabası da yoktur. Atalarının Tanrı ile olan ahitlerinin devamıdır. Yahudilikte İslam'dakinin aksine soy ile geçen ahitleşme ve seçilmişlik mevcuttur. Bu duruma binaen Muhammed Hamidullah; Tevrat'ın bir aile tarihi olduğunu belirtmiştir. Bu minvalde Yahudiliğe damgasını vuran kavramlar ahit, seçilmişlik ve kurtuluş iken İslam'da tevhiiddir (Memiş, 2010b, s. 67 bkz Âl-i İmrân 3/64).

Tevrat'ta geçen Yahudilere vadedilmiş topraklar, Kur'an-ı Kerimde de bereketli kılınmış mübarek topraklar olarak geçmektedir. "*Kulu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir* (*Kur'an-ı Kerim Meali*, 2009, Ayet İsrâ 17/1). "*Onu Lut ile beraber kurtarıp, içinde âlemler için bereketli kıldığımız yere ulaştırdık* (*Kur'an-ı Kerim Meali*, 2009, Enbiya 21/71). *Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgârları verdik. Rüzgâr, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz her şeyi hakkıyla bileniz* (*Kur'an-ı Kerim Meali*, 2009, Enbiya 21/81). *Hor görülüp ezilmekte olan kavmi (İsrailoğullarını) toprağına bolluk ve bereket verdiğimiz yerin doğu ve batı taraflarına mirasçı kıldık* (*Kur'an-ı Kerim Meali*, 2009, Araf 7/137).

Kur'an'da doğrudan Arz-ı Mev'ûd kavramı geçmemektedir. Yahudilere vadedilmiş topraklar, dolaylı olarak bazı ayetlerde geçmektedir. "*Ey kavmim! Allah'ın size yazdığı (takdir ettiği) mukaddes yere girin ve arkanıza dönmeyin, yoksa kaybedersiniz*" (*Kur'an-ı Kerim Meali*, 2009, Maide 5/21). Ayetin devamında İsrailoğullarının, peygamberlerine cevaben o topraklarda güçlü bir kavmin varlığından korktuklarını ve bu yüzden de o topraklara giremeyeceklerini söyledikleri belirtilir. Bu sebeple emre itaatsizlik etmiş ve kutsal topraklara girememişlerdir. Bir başka ayette "*Zayıf bırakılan kavmi de bereketler verdiğimiz doğunun ve batının topraklarına mirasçı kıldık*" (*Kur'an-ı Kerim Meali*, 2009, el-Araf 7/137) şeklinde belirtilmektedir. Ayetin devamında, Yahudilere verilen nimetlerin sabırlarının karşılığı olduğu belirtilmiştir.

Ayetler ışığında Arz-ı Mev'ûd'un koşulları etnik ya da tarihî bir hak meselesi değil, iman itaat ve ahlaki yükümlülüklerle ilişkili olduğu açıktır. Kur'an tefsirlerinde Arz-ı Mev'ûd'un Yahudiler için mutlak bir vaat olmadığı; nimet ve imtihan vesilesi olduğu açıklanmaktadır (Özüçalışır, 2024, ss. 1197-1198). İbn Kesir, İsrailoğullarına vaat edilen toprakların onların iman ve itaatine bağlı olduğunu ifade etmektedir. Hz. Musa onları teşvik etmiş fakat korkularından geri çekilmişlerdir. Böylece bu durum, onlar için bir sınav konusu olmuştur. Aynı zamanda bu kıssa, Müslümanlar için de sadece tarihsel bir olay değil ders çıkarılacak bir örnektir (İbni Kesir, 1969, ss.

2/159-3/234; Özüçalışır, 2024, ss. 1202). Taberi ise tefsirinde İsrailoğullarının Allah'ın emirlerine uymaları şartıyla onlara nimetler verileceğini; uymadıkları taktirde bu nimetlerin ellerinden alınacağını belirtmiştir. İsrailoğullarının isyanları sebebiyle bu nimetin ellerinden alındığını ve Allah'ın emirlerine uyan başka milletlere ödül olarak verildiğini beyan etmiştir (Özüçalışır, 2024, ss. 1200; Taberi, 2017, ss. 1/211-3/184). Bazı çağdaş müfessirler, İsrailoğullarına verilen nimetler ile milletlere olan üstünlüklerinin dönemsel olduğunu açıklamışlardır. İsrailoğulları bu üstünlüklerini şükürlerini ifa etmedikleri için kaybetmiş ve Allah katında Ümmeti Muhammed'in onlara üstün geldiğini söylemişlerdir (Çelik, 2025, ss. 11).

Sonuç

Filistin, Yahudi teolojisiinde yalnızca tarihsel bir yurt ya da coğrafi bir mekân değildir; ilahî iradenin tarih içinde tecelli ettiği kutsal bir alan olarak algılanmaktadır. Arz-ı Mev'ûd anlayışı, Tanrı ile İsrailoğulları arasında kurulan ahdin mekânsal yansıması olarak Yahudi dinî düşüncesi-nin temel unsurları arasında yer alır. Özellikle Tevrat'ta Hz. İbrahim'e yapılan vaat (Tekvin 12; 15; 17) çerçevesinde şekillenen bu anlayış, toprağı sıradan bir coğrafya olmaktan çıkarak kutsal tarihin sahnesi hâline getirmiştir.

Arz-ı Mev'ûd'un coğrafi sınırları ise tarih boyunca sabit ve tek tip bir şekilde anlaşılmamıştır. Tekvin 15:18'de "Mısır Irmağı'ndan Fırat Nehri'ne kadar" uzanan geniş bir alan tasvir edilirken, Sayılar 34 ve Tesniye 11'de daha dar ve somut sınırlar çizilmektedir. Bu farklılık, metinlerin farklı tarihsel bağlamlarda kaleme alınmış olmasıyla ilişkilendirilmekte ve vaadin sembolik mi yoksa literal mi anlaşılması gerektiği yönünde yorum farklılıklarına yol açmaktadır. Antik İsrail krallıkları döneminde fiilî hâkimiyet alanı, metinlerde tasvir edilen ideal sınırlarla her zaman örtüşmemiştir. Dolayısıyla vaat edilen toprak fikri, tarihsel gerçeklik ile teolojik ideal arasında dinamik bir gerilim üretmiştir.

Roma hâkimiyeti ve özellikle MS 70'te Kudüs'ün yıkılması sonrasında yaşanan sürgünler, Arz-ı Mev'ûd anlayışını askıya almamış; aksine onu eskatolojik bir umut ve dua literatürünün merkezine taşımıştır. Rabbanî gelenekte toprak vaadi, Mesihî çağda gerçekleşecek ilahî tasarrufun bir unsuru olarak yeniden yorumlanmıştır. Böylece fiziksel egemenlik kaybı, teolojik bir bekleyiş ve sabır öğretisiyle dengelenmiştir. Bu durum, toprağın yalnızca siyasal bir egemenlik alanı değil, ilahî takdirin zamanlamasına bağlı kutsal bir emanet olarak görülmesini sağlamıştır.

İslam döneminde Filistin, farklı dinlerin bir arada bulunduğu çok katmanlı bir yapıya sahip olmuştur. İslam geleneğinde Kudüs ve çevresi, Kur'an'da "çevresi mübarek kılınmış" yer olarak anılmakta (İsrâ 17/1) ve ilk kible oluşuyla özel bir konuma yerleştirilmektedir. Bu durum, Filistin'in yalnızca Yahudi teolojisiinde değil, İslam düşüncesiinde de kutsal bir mekân olarak anlamlandırıldığını göstermektedir. Böylece bölge, Semitik dinlerin kutsallık tasavvurlarının kesişim noktası hâline gelmiştir.

Modern döneme gelindiğinde ise Arz-ı Mev'ûd kavramı yeni bir yoruma tabi tutulmuştur. 19. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan Siyonizm, tarihsel-dinî vaadi siyasal bir projeye dönüştürmüş; toprağın teolojik anlamını milliyetçi bir çerçevede yeniden tanımlamıştır. Özellikle Theodor Herzl ile sembolleşen siyasal Siyonizm, Arz-ı Mev'ûd'u modern ulus-devlet ideolojisinin meşruiyet kaynaklarından biri olarak kullanmıştır. Bu süreçte bazı dinî metinler literal ve maksimalist biçimde yorumlanmış; "Mısır'dan Fırat'a" uzanan sınır söylemi siyasal retoriğe taşınmıştır. Ancak Yahudi düşüncesi içinde bu yaklaşımın evrensel bir kabul görmediği, özellikle ultra-Ortodoks çevrelerde Mesih gelmeden siyasal bir devlet kurulmasının teolojik açıdan sorunlu görüldüğü bilinmektedir.

Dolayısıyla Arz-ı Mev'ûd'un coğrafi sınırları tarih boyunca metinsel, teolojik ve siyasal bağlamlara göre farklı şekillerde yorumlanmıştır. Antik dönemde kutsal tarih anlatısının bir parçası olan bu kavram, rabbanî gelenekte eskatolojik bir umut; modern dönemde ise kimi çevrelerce siyasal bir hak iddiası şeklinde yeniden üretilmiştir. Bu durum, kutsal metinlerin tarihsel bağlamdan koparıldığında ideolojik araçlara dönüşebileceğini göstermektedir.

Sonuç olarak Filistin'in Yahudi teolojisindeki yeri, yalnızca geçmişe ait bir inanç unsuru değildir. Arz-ı Mev'ûd anlayışı; kutsal metin, tarihsel tecrübe ve siyasal yorum arasındaki etkileşimi yansıtan çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Coğrafi sınırların değişen yorumu ve modern dönemdeki siyasal araçsallaştırmalar, bu kavramın dinî ideal ile tarihsel gerçeklik arasındaki gerilim üzerinden şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Filistin, Yahudilik başta olmak üzere Semitik dinlerin kutsal mekân, ahit ve tarih bilinci anlayışlarını analiz etmede merkezi bir örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Adam, B. (2004). Kutsal Toprak, Mesih ve Terör. *Dini Araştırmalar*, 7(20), 61-72.
- Adam, B. (Ed.). (2018). *Dinler Tarihi* (5. bs). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Altuntaş, H. ve Şahin, M. (Çev.). (2009a). *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Altuntaş, H., ve Şahin, M. (Çev.). (2009b). *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Asbridge, T. (2011). *The Crusades: The Authoritative History of the War for the Holy Land*. New York: Ecco Press.
- Bileydi, M. (2005). İsrail Devleti'nin Kuruluşu ve Bölgesel Etkileri (1948-2000). *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Brunton, J. (2023). *The Mamluks: Slave Warriors of Medieval Islam*. Stroud: Amberley Publishing.
- Çelik, E. (2025). Klasik ve Çağdaş Müfessirlerin Perspektifinden Arz-ı Mev'ûd Meselesi: Kur'an Yahudilerin İddiasını Destekliyor Mu? *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1), 385-409.
- Demirci, K. (1998). Hristiyanlık. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 17, ss. 328-340) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Duygu, Z. (2025). *Vadedilmiş Topraklar*. Kronik.
- Goffman, D. (2002). *Ottoman Empire and Early Modern Europe*. New York: Cambridge University Press.
- Güç, A. (2003). *Çeşitli Dinlerde ve İslamda Kurban*. Bursa: Düşünce Kitabevi.
- Gündüz, Ş. (Ed.). (2024). *Dünya Dinleri*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları.
- Gürkan, S. L. (2022). *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2002). Kudüs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 26, ss. 323-327) içinde. Ankara: TDV Yayınları.
- Hasanoğlu, E. (2022). Yahudilikte Ahit Anlayışı. *Cihanmüma Sosyal Bilimler Akademisi Dergisi* 1(2), 41-68.
- İbni Kesir. (1969). *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azim*. Darü'l-Ma'rife.

- Karahan, S. (2019). Siyonizmin Teolojik Temelleri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Karahan, S. (2021). Siyonist Öğretide Vaat Edilmiş Topraklar. *Ortadoğu Etütleri*, 13(2), 177-213.
- Kurt, A. O. (2006). İkinci Mabed Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 437-454.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, Incil)*. (2001). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Küçük, A. (1991). Arz-ı Mev'ûd. (C. 3, ss. 442-444) içinde. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Küçük, A. (1992). Yahudilikteki Arz-ı Mev'ud Anlayışının Boyutları. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33(3-4), 101-112.
- Memiş, F. (2010). Yahudilik'te ve İslam'da Arz-ı Mev'ud Anlayışı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Meral, Y. (2021). Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik. İstanbul: Milel Nihal Yayınları.
- Özalp, M. (2019). Yahudilik'te 'Tikkun Olam: Dünyayı Tamir Etme' Kavramı Üzerine Bir Araştırma. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23(1), 291-309.
- Özücalışır, A. (2024). Kur'an'a Göre Arz-ı Mev'ud: İlahî Vaad ve Tarihsel Arka Plan. *Genç Müttefekirler Dergisi*, 5(4), 1184-1220.
- Schneer, J. (2012). *The Balfour Declaration: The Origins of the Arab-Israeli Conflict*. London: Bloomsbury Publishing.
- Sebag Montefiore, S. (2016). *Kudüs: Bir Şehrin Biyografisi* (C. Demirkan, Çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Taberi. (2017). *Et-Tefsirü't-Taberi Camial-Beyan fi te'vili'l-Kur'an tercümesi*. İstanbul: Hisar Yayınları.
- Taşpınar, İ. (2023). Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Tümer, G. ve Küçük, A. (2002). *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları.
- Tümer, G. ve Küçük, A. (2017). *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi.

SİKKELERİN IŞIĞINDA FİLİSTİN'İN EKONOMİK ÖNEMİ VE STRATEJİK KONUMU

The Economic Importance and Strategic Position of Palestine in the Light of Coins

Mustafa KALKAN 

Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi,
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih
Bölümü, Çankırı/ Türkiye
kalkan12@hotmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30.12.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12.02.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.02.2026

DOI: 10.71096/cakutad.1852071

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

Kalkan, M. (2026). Sikkelerin Işığında Filistin'in Ekonomik Önemi ve Stratejik Konumu. ÇAKÜTAD, 6 (1). s. ÖS55-77.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Yazar Beyanı/ Author's Statement:

-

Öz

Filistin, tarihi boyunca “Bereketli Hilal” olarak bilinir ve bu zenginliğinden dolayı her asırda saldırıya uğramıştır. Stratejik konumu, verimli tarım arazileri ve ılımlı iklimi, insanlık tarihinin ilk yerleşim alanlarından biri olmasına imkân tanımıştır. Büyük imparatorluklar, Babiller, Persler, Romalılar, Abbasiler, Moğollar, Türkler, Filistin’i ele geçirmiş ve asırlarca yönetmişlerdir. Zenginliği kadar, çatışmaları ile de bilinen bu topraklar, insanlığın en ileri düzeyde yerleşim hayatını sürdürdüğü ve tarım ürünleriyle dünya ticaret ağını şekillendirdiği bölgedir.

Araplar ve Yahudiler bu toprakların eski mukimleridir, sonradan bu topraklara gelen halklar, bölgeye huzur vermemiş sürekli savaş çıkarmışlardır. Birbirleriyle etnik ve kültürel olarak akraba olan iki halk, bugün de mücadelesini sürdürmektedir. 4000 yıldır yaşanan olayların arka planında, dinler arası üstünlük mücadelesi, kutsal toprakları elde ederek kaynakları kullanma, güç kazanma, zengin toprakları ele geçirme ve limanlar üzerinden denizleri kontrol altına alma amacı hâkimdir. İnsanın, kültürün, dini özgürlüğün, mal ve can güvenliğinin hiçbir anlamının olmadığı modern dünya, eski dünyadan farklı değildir. Sadece mücadelelerin şekli değişmiştir; Babillerin, Romalıların, Haçlıların katlettikleri Yahudiler, insan gibi yaşamayı binlerce yıl sonra başarabilmişlerdir. Özgürlüklerine kavuştuktan sonra, yüzlerce yıldır yaşadıkları zulmün ibret alınması gereken bir olgu olduğunu çok çabuk unutmuş ve benzeri katliamları kendileri de gerçekleştirmeye başlamışlardır. Yahudilere uygulanan Babil, Roma, Haçlı, İspanyol ve Alman katliamları, bu kavmin tarihinin kara günleri olarak kabul edilirken, günümüzde Yahudilerin (İsrail’in) Filistin’in merkezi olan Gazze’de gerçekleştirdikleri soykırım, tarihin karanlık ve kanlı sayfalarında yerini almıştır. Araştırmada bu bereketli toprakların neden yok edildiği, stratejik konumu ve ekonomik zenginliği sebebiyle, neleri yaşamak zorunda kaldığı, farklı dönemlere ait sikkelerle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Numizmatik bilimi, Filistin’in tarihini ortaya koymakta, onun nasıl bir güce, zenginliğe ve üst düzey bir medeniyete sahip olduğunu sikkelerle dile getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Araplar, Yahudiler, Haçlılar, Filistin, Gazze.

Abstract

Palestine has been known throughout history as the “Fertile Crescent” and, because of this wealth, has been invaded in every century. Its strategic location, fertile agricultural lands, and temperate climate have made it one of the earliest settlement areas in human history. Great empires, including the Babylonians, Persians, Romans, Abbasids, Mongols, and Turks, conquered Palestine and ruled it for centuries. Known as much for its conflicts as for its wealth, this region is where humanity maintained the most advanced settlement life and where the world trade network was shaped by its agricultural life.

Arabs and Jews are the original inhabitants of these lands; later arrivals brought constant conflict to the region. These two peoples, related both ethnically and culturally, continue their struggle today. For 4,000 years, the backdrop to events has been dominated by the struggle for supremacy between religions, the aim of gaining control of sacred lands to exploit resources, gain power, seize fertile territories, and control the seas through ports. The modern world, where human life, culture, religious freedom, and the safety of property and life hold no meaning, is no different from the ancient world. Only the form of the struggles has changed. The Jews, slaughtered by the Babylonians, Romans, and Crusaders, managed to live like human beings thousands of years later. After gaining their freedom, they quickly forgot that the oppression they had suffered for hundreds of years was a lesson to be learned and began to carry out similar massacres themselves. The massacres perpetrated against the Jews by the Babylonians, Romans, Crusaders, Spaniards, and Germans are considered dark days in the history of this people, while the genocide they are committing today in Gaza, the center of Palestine, will take its place in the dark and bloody pages of history. This study will attempt to reveal why these fertile lands were destroyed, what they had to endure due to their strategic location and economic wealth, using coins from different periods. Numismatics reveals the history of Palestine, demonstrating its power, wealth, and high level of civilization through coin examples.

Keywords: Arabs, Jews, Crusaders, Palestine, Gaza.

Giriş

Filistin, Akdeniz'in doğu yakasında, Afrika'yı Asya'ya ve Avrupa'ya bağlayan, stratejik konumu sebebiyle ekonomik ve jeopolitik öneme sahip bir coğrafyadır. Eski dünyada Filistin'in sınırlarını içine alan bölgeler, "*Bereketli Hilal*" olarak tanımlanmıştır. Kudüs merkez olmak üzere, binlerce yıldır Mezopotamya, Anadolu, Hindistan, Maveraünnehir ve Çin ile ticaret yapılmış, Çin'de çeşitli hanedanlıklar dönemine ait olan eserler, Mısır ve Filistin topraklarında, Filistin'de ve Kudüs'te üretilen el yapımı eserler ise Maveraünnehir sahasında yapılan kazılar sırasında bulunmuştur. Bu da dış dünyayla 3000-4000 yıllık bir ekonomik bağın bulunduğunu ortaya koyması sebebiyle, Filistin'i eski dünyanın merkezi konumuna oturtmaktadır. Eski dünyada Asurluların ticari koloni yolları, Roma İmparatorluğu'nun ticaret ağı oluşturarak vergi toplamak ve asker sevkiyatı için inşa ettirdiği Kral Yolu, her türlü baharat, boya, kına, hububat, kuru gıda vd. ürünlerin sevkiyatının yapıldığı Hindistan'dan başlayan Baharat Yolu, Filistin'e ve Kudüs'e kadar ulaşmıştır. Filistin adına, ilk kaynaklarda, "Mısır firavunu III. Ramses'in (MÖ 1198-1167) 8. idare yılına (MÖ 1190) tarihlenen Medinet-Habu Zafer Kitabesi'nde rastlıyoruz. Bu kitabede, adı geçen firavun, Ege Göçleri'ne karşı vermiş olduğu amansız mücadeleyi tüm ayrıntıları ile anlatmakta ve mağlup ettiği kavimlerin isimlerini tek tek sıralamaktadır. Bu kavimlerden biri de 'Pelestler' şeklinde zikredilen Filistinlilerdir." (Memiş, 2011, s. 1). Filistinlilerin Girit kökenli yani Hint-Avrupa menşeli oldukları iddia edilmektedir, bugün yaşadıkları topraklara geldiklerinde III. Ramses ile mücadele vermelerine rağmen yenilmiş ve firavunun hâkimiyetini kabul etmişlerdir.

Hız. Musa döneminde Mısır'dan ayrılmak zorunda kalan Yahudiler, Filistin'e gelmeye başlayacak ve zamanla bu topraklarda sayı itibarıyla çoğalacaklardır. Filistin toprakları; zeytin, buğday, üzüm ve güzel hurmalarıyla bilinen ürünlerin yetiştirildiği zengin bir bölgedir. Bu topraklara sahip olmak sadece Arap ya da Musevi kavimlerinin değil, İran, Roma ve Kafkaslar'da kurulan diğer büyük devletlerin de hayallerini süslemiştir. Tarihin her döneminde gözde olan topraklar, sürekli saldırılarla karşı karşıya kalmış, bölge halkı varlığını korumak için elde ettiği zenginliklerin önemli bir kısmını ordu teşkili için harcamıştır. Bereketli topraklar, saldırılar sebebiyle bölgenin yerli halkının sürekli şekilde her türlü mücadeleye hazır olmalarını zorunlu kılmış, gelen saldırıları uzaklaştırabilmek için burada yaşayan insanlar büyük ordular teşkil etmişlerdir. Bu da insanoğlunun en eski mesleklerinden biri olan askerliğin erken dönemlerde yapılandığını ve bu görev karşılığında da nakdi maaş (altın-gümüş çubuklar) ya da aynı bedel olarak ürünlerin verildiğini göstermektedir. Lidyalıların standart hâle getirerek darbını yapmasıyla birlikte, Anadolu'dan tüm dünyaya yayılan, farklı formlarda ya da yuvarlak olarak kestirilen para kullanılmaya başlamıştır.

1. Filistin Bölgesinde Hâkimiyet Kuran Devletler ve Kestirdikleri Sikkeler

Erken dönemlerde Filistin, Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altına girmeden önce *Pers Krallığı'nın* yönetiminde kalmış, Ahamenid Devleti döneminde (Zeno, 326924) Yahuda-Yahudiye bölgesinde (Vcoins, 554), (MÖ VI.-IV. yüzyıllarda) satraplığın vassalı olarak (Vcoins, 554) sikkeler kestirmeye başlamıştır (Vcoins, 554). Pers satraplıklarının ağır yenilgiler alarak Mısır, Anadolu, Filistin (Vcoins, 554) ve Kafkas sahasından çekilmek zorunda kaldıkları dönemde, durum değişektir (Gitler-Tal, 2006, s. 23). Darbedilen sikkeler, çiçekler, kanatlı atlar, tanrılar ve kartal figürlerinin işlendiği oldukça yüksek ayarlı gümüşlerden ve ağırlığı standart hâle getirilmiş Yehud (Zaksantique, Bar-kokhba) yazılı tiplerle kestirilmiş örneklerden meydana gelmektedir (Zaksantique, First-jewish). Bu sikkeler, gümüş, bakır-bronz karışımı alaşımlardan kestirilmiştir, standartlara uyulmuş gümüş ayarından ve bakır-bronz işçilik kalitesinden taviz verilmemiştir. Dönemine göre

çok güzel kompozisyonlarla, gösterişli ve sanat-estetik kaygısını göz önünde tutarak kestirilen sanat eseri değerinde paralar olarak kabul edilmektedir.

LCO:YHD36/Zeno:326924



Resim 1. Ç.:0,6x0,5 mm, A.:0,26 gr. AR. RRR. Tetartemorion.

Resim 2. Ç.:0,7x0,7 mm, A.:0,38 gr. AR. RRR. Gerah.

Resim1. Ön yüzünde sağa doğru, boynunda aegis bulunan, taç takmış I. Ptolemy'nin başı, arka yüzünde YHWD (Paleo-İbranice: Yahuda) yazısı ve solda kanatları açık kartal tasviri bulunmaktadır.

Resim 2. Yukarı doğru uçan, kanatları açık şahin; sağda YHD (Fenikece: Yahuda). Sembolik ve tarihsel olarak, Zambak, antik Yahudiye'de basılan en önemli sikke türlerinden biridir. En eski Yahudi sikkeleri arasında yer alan bu sikke, daha sonra modern İsrail şeklinin modeli olmuştur. Arka yüzünde, İbranice'de şoşan olarak bilinen, yeniden doğuşun ve Kudüs şehrinin eski sembolü olan zambak tasvir edilmiştir.

Hellenistik dönemde (MÖ IV.-I. yüzyıllarda) Büyük İskender'in Ptolemaios-Mısır ve Selefkos-Suriye bölgesinde hâkimiyetini pekiştirmesi ile sikkeler kestirilmeye başlanmıştır. Filistin'in farklı şehirlerinde ve diğer bölgelerde büyük şehirlerde darbhaneler kuran Romalılar, Gazze, Kudüs, Yafa, Aşkelon ve Akka'da sikke kestirmiştir. Gümüş, bronz ve bakır sikkeler; ağırlık standartları korunmuş örneklerden oluşmaktadır, farklı tiplerin üzerinde önemli büyük Yunan tanrıları Zeus, Athena portreleri ve yerel tanrı figürleri tasvir edilmiştir.

Selefkos dönemi Grekçe sikkelerde, Yeruşalayim yazıları yer almaktadır. Çeşitli süsleme (lüle), sembol ve figürler taşıyan paralar, Hasmonayen Hanedanlığı'nın (Zeno, 6120) bağımsızlık işaretleri olarak kabul edilmektedir. Gümüş sikkeler, yüksek ayarlı, kaliteli işçilikle kestirilen, kompozisyonu gayet açık görsellerle hazırlanmış, devletin gücü ve kudretini sikkelerin üzerine nakşederken hayranlık uyandırma amacına yönelik örneklerden oluşmaktadır.

Zeno:213921/218940



Resim 3. Ç.:22,5x20 mm, A.:16,56 gr. AR. RRRR. Tetradrachm.

Resim 4. Ç.:25x26 mm, A.:13,78 gr. AR. RRR. Tetradrachm.

Resim 3. Filistya (Filistin), Gazze (Azah). MÖ V. yüzyıl ortalarına aittir. Atina-Atena taklit edilerek kestirilen bir sikke örneğidir. Ön yüzünde sağa, öne doğru bakan göz, küpe, kolye ve kolye ucu takmış, vizöründe üç zeytin yaprağı ve kaskında spiral palmet süslemeli, tepesi tüylerle

süslenmiş Attika kaskı takmış Athena başı yer almaktadır. Arka yüzünde karşıya bakan, kanatları katlanmış baykuş, üst köşelerde zeytin dalları, iç içe geçmiş kare içinde alt alanda Fenike alfabetiyle AZ yazılıdır.

Resim 4. Ptolemy IV. Philopator, MÖ 221-205 tarihleri arasında hüküm sürmüştür. MÖ 219-218 Askalon darphanesinde kestirilmiştir, ön yüzünde Zeus-Amun'un defne çelengi, Osiris'in tacı ile Isis'in başak çelengine güneş diski ile süslenmiş, kademeli, drape edilmiş büstleri sağa doğru tasvir edilmiştir. Arka yüzünde ΒΑΣΙΛΕΩΣ - ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ, kanatları kapalı kartal, şimşek demeti üzerinde sol tarafta duruyor, başı sağa dönük, sağ omzunun arkasında bağlanmış bereket boynuzu bulunmaktadır. Sol tarafta ise ΛΣ, sağ tarafta ΛΔ yazıları mevcuttur.

Zeno:149024/238588



Resim 5. Ç.:14x12 mm, A.:2.89 gr. AR. RRR. Drachme.

Resim 6. Ç.:17x16 mm, A.:4.40 gr. AE. RRR. Pruthot.

Resim 5. Filisto-Arap dönemine, Gazze şehrinde MÖ 400-333 tarihleri arasına tarihlenmektedir. Ön yüzünde sağ tarafa bakan erkek başı ve sivri sakalı betimlenmiştir. Arka yüzünde sağa bakan bir atın ön kısmı, içinde noktalı bir bordür ve çukur kare yer almaktadır. Hafif gözenekli, tonlanmış ve çok iyi durumda olan bir örnektir.

Resim 6. Yahudiye, Herodian Krallığı dönemine aittir. I. John Hyrcanus, MÖ 135-104 yılları arasında hüküm sürmüştür. Belirsiz Samaria darphanesinde (?) darbedilmiş olabilir. Ön yüzünde Yüksek Rahip ve Yahudi Konseyi Başkanı Yehohanan (Paleo-İbranice), kurdelelerle süslenmiş çift bereket boynuzu yer almaktadır. Arka yüzünde sağda süslü armalı miğfer bulunmaktadır. Son derece nadirdir, iyi bir kondisyona sahiptir. Nadir sikke, eğimli kenarlarla basılmış tek Hasmonean tipi sikke olup, bu nedenle Kudüs darphanesinde kestirilmediği, Samaria'da darbedilme ihtimalinin ise yüksek bir olasılık olduğu öne sürülmektedir.

Roma İmparatorluğu dönemi (MÖ I.-MS IV. yüzyıllarda) olarak tanımlanan bu dönemde, Suriye, Filistin ve Judea olarak bilinen bölgelerde Caesarea Maritima, Sebaste, Neapolis-Nablus, Aelia Capitolina-Kudüs şehirlerinde farklı sikkeler kestirilmiştir. Her kente ait *Yerel şehir sikkelerinin* üzerinde o şehre ait tanrılar, imparator tasvirleri, şehre ait semboller, tapınaklar, tarım ürünleri, gemi tasvirleri vd. işaretler yer almıştır.

Kestirilen sikkelerin üzerinde, Grekçe ve Latince yazılar bulunmaktadır, paralar gümüş ve bronz-bakır örneklerden darbedilmiştir. Diğer sikke kategorisi ise *Yahudi İsyan sikkeleridir*, birinci Yahudi-Roma savaşları (66-70) döneminde (Zeno, 362795) kestirilmiştir ve bakır üzerine İbrani yazısıyla İsrail şekeli yazılmıştır (Zeno, 2286). Bu sikkelerin üzerinde nar, üç lüleli çömlek ve asma dalı tasvirleri görülmektedir.

Yahudi sikkeleri, Roma İmparatorluğu'na karşı dini özgürlük, siyasi bağımsızlık simgesi olarak görülmüş ve toplum arasında bu bilinci oluşturma amacıyla kestirilmiştir. Roma İmparatorluğu sikkeleri ise gücü, kudreti, zaferi, zorla hâkimiyet altına alma ve boyun eğdirme gerçeğini somut olarak ortaya koyma beklentisiyle darbedilmiştir.

ZA:BCJ32/Zeno:362795



Resim 7. Ç.:17x15 mm, A.:2.77 gr. AR. RRR. Prutah.

Resim 8. Ç.:16.3x16 mm, A.:2.8 gr. AR. RRR. Prutah.

Resim 7. İlk Yahudi isyanı sikkeleri. Antik İbranice harflerle "Siyon'un Özgürlüğü İçin" yazan nadir bir eser olarak tarihsel önemi büyüktür. İsyan, Romalıların zaferi ve Zelotların yenilgisiyle sona erdi. MS 70 yılında Kudüs'teki tapınak yıkıldı ve Roma ordusu Kudüs'e yerleşerek kent adını Aleia Capitolina olarak değiştirdi.

Resim 8. Birinci yüzyılın ortalarında Yahudi Zelotlar, Roma'ya karşı isyan ettiler. Roma generali Vespasian isyanı bastırmak için Yahudiye'ye yürürken, Yahudi isyancılar bu topraklarda bir dayanak noktası kurdular. Kendi paralarını bastılar, bu paraların ön yüzünde tören kadehi, arka yüzünde ise asma yaprağı vardır.

Zeno:343569/ZA:SJS3



Resim 9. Ç.:18.4x18.3 mm, A.:3.17 gr. AR. RRR. Denarius.

Resim 10. Ç.:12.7x12 mm, A.:14.4 gr. AR. RRR. Prutah.

Resim 9. Bar Kohba İsyanı sikkesidir, 132-135 tarihlerine aittir. Kudüs darphanesinde kestirilmiştir, tarihsizdir ama 3. yüzyıla (M.Ö. 134-5 tarihine) atfedilmektedir. Ön yüzünde üzüm salkımı vardır, arka yüzünde üç telli kithara yer almaktadır.

Resim 10. Simon Bar Kohba liderliğindeki İkinci İsyan dönemine ait, MS 133 tarihli, lulav ve palmye sembollerini taşıyan nadir bir Yahudi gümüş sikkedir. Kudüs'te ortaya çıkarılan bu İkinci Tapınak dönemine ait tarihi eser, Yahudi mirası ve bağımsızlık mücadelesi ile somut bir bağlantı sunmaktadır.

ZA:BRC78/NC:217218



Resim 11. Ç.:26x25 mm, A.:10.73 gr. AE. RRR.

Resim 12. Ç.:25x24 mm, A.:13.23 gr. AR. RRR. Denarius.

Resim 11. MS 134 yılında basılan bu olağanüstü sikke, Bar Kohba İsyanı'nın önemli eserleri arasındadır. Paleo-İbranice olarak Kudüs'ün adının kazındığı bu örnek, Yahudi isyancıların Kudüs'ü kutsal tutma kararlılığını sembolize etmektedir. Ön yüzünde zaferin simgesi olan bir palmiye ağacı bulunur.

Resim 12. Judaea, Macrinus, 217-218 tarihleri arasında Caesarea şehrinde kestirilmiştir, billon tetradrachm'dır. Ön yüzünde örtülü ve zırlı büst sağa doğru tasvir edilmiş, arka yüzünde kartal, yılan sarılmış şekilde meşale üzerinde durmakta, başı sola dönük, kanatları açık ve gagasında çelenk tutmaktadır (Vcoins, 239-217218).

İkinci isyan-savaş dönemi Bar Kohba İsyanı'nda (M.S. 132-35) kestirilen (Zeno, 343569) sikkelerin üzerinde ise tapınak cephesi, lir ve hurma dallarının tasvir edildiği görülmektedir. Her iki döneme ait olan sikkeler, Yahudi Bağımsızlık Sikkeleri olarak tanımlanmıştır. MS 217-218 yılında darbedilen Judea-Yahudiye şehir sikkelerinde de Macrinus'un portresi ve kartal tasviri yer almaktadır (Ma-shop, 1068043).

Bizans dönemi (IV.-VII. yüzyıl) sikkeleri, Konstantinapol-İstanbul'da kestirilen sikkeler, imparatorluk topraklarında kullanılmış, bazı şehirlerde ise Caesarea-Kayseriye (liman şehri) gibi yeni sikkeler darbedilmiştir (Researchgate, 261818824). Soldius, siliqua (gümüş sikke) ve çok sayıda bronz sikke (follis, nummi) bu topraklarda kullanılmıştır. Ön yüzlerinde imparator portresi, arka yüzlerinde şehir adı, asker tasviri, haç işareti ve semboller yer almaktadır.

Zeno:193497/59707



Resim 13. Ç.:23x22 mm, A.:7.37 gr. AE. R. Follis.

Resim 14. Ç.:32x30 mm, A.:13.91 gr. AE. RRR. Follis.

Resim 13. Heraklius, 610-641 tarihleri arasında hüküm sürmüştür, NEA Filistin'deki Neapolis ? şehrinde kestirilmiştir. Ön yüzünde büyük M harfi ortasında N altında CON sol yanında AN-NO, sağ tarafında ise XXV rakamı yer almaktadır. Arka yüzünde ise ayakta duran iki askerin birinin sağ elinde haç bulunmaktadır.

Resim 14. Heraklius, 610-641 tarihleri arasında hüküm sürmüştür. Kudüs darphanesinde kestirilmiştir. Darb senesi 4'tür ve (613-614) tarihlidir. hERAC (PP AVG), taçlı büst, konsül cüppesi giymiş, sağ elinde mappa, sol elinde kartal uçlu asa tutuyor, taçta üç yapraklı merkezi süsleme, büyük M, üstünde haç, ANNO I/II (tarih) alanı boyunca, IEPOC (OS) (S geriye doğru) tasvir edilmiştir. Çok nadirdir.

Zeno:348543/10868



Resim 15. Ç.:23.5x23 mm, A.:5.39 gr. AE. R. Follis.

Resim 16. Ç.:33x32 mm, A.:14.29 gr. AE. RRR. Follis.

Resim 15. Heraklius, 610-641 tarihleri arasında hüküm sürmüştür, NEA Filistin'deki Neapolis ? şehrinde kestirilmiştir. Ön yüzünde büyük M harfi ortasında N altında CON sol yanında AN-NO, sağ tarafında ise XXV rakamı yer almaktadır. Arka yüzünde ise ayakta duran iki askerin birinin sağ elinde haç bulunmaktadır.

Resim 16. Heraklius, 610-641 tarihleri arasında hüküm sürmüştür. Kudüs darphanesinde kestirilmiştir. Darb senesi 4'tür ve (613-4) tarihlidir. hERAC (PP AVG), taçlı büst, konsül cüppesi giymiş, sağ elinde mappa, sol elinde kartal uçlu asa tutuyor, taçta üç yapraklı merkezi süsleme, büyük M, üstünde haç, ANNO I/II (tarih) alanı boyunca, ICPOC (OS) (S geriye doğru) tasvir edilmiştir. Çok nadirdir.

Erken İslami dönem olarak bilinen zaman dilimi, İslamiyet'in doğuşuyla birlikte Arapların geniş bir coğrafyaya hâkim olmaya başladıkları süreci içine almaktadır. İslam ordularının Arap Yarımadası'nın sınırlarını aşarak Afrika, İran ve Maveraünnehir topraklarını fethiyle, buralarda dinar, dirhem ve fels olarak bilinen sikkeleri kestirdikleri görülecektir. el-İliya (Kudüs), Askalan (Aşkelon), Ramla (Ramla) ve Taberiye (Tiberias) şehirleri, sikke darbedilen önemli Filistin şehirleridir. Araplar altın paraya dinar-denarius, gümüş paraya dirhem-drahmos, bakır-bronz paraya ise fels-follis adını vermişlerdir. Üç isimde köken itibarıyla yabancıdır (Sivrioğlu, 2018, s. 71).

SA:19-280/Zeno:232516/355493/HCR:10669

فلسطين إيليه محمد رسول الله فلسطين إيليه محمد رسول الله



Resim 17. Ç.:22.5x20.5 mm, A.:3.234 gr.AE.RR. Fels.

Resim 18. Ç.:19x21 mm, A.:3.324 gr.AE.RR. Fels.

Resim 17. Ön yüzünde büyük M harfinin sağ tarafında Filistin, sol tarafında İliya (Kudüs) yazıdır, arka yüzünde ayakta elinde kılıç tutan halife tasviri, etrafında Muhammed resûlallah yazısı yer almaktadır (Stevealbum, 2-19-280). Abdülmelik ibn Mervan, H.65-86/M.685-705 tarihleri arasında hüküm sürmüştür (Hcr.ashmus, 10669).

Resim 18. Ön yüzünde büyük M harfinin sağ tarafında Filistin, sol tarafında İliya (Kudüs) yazıdır, arka yüzünde ayakta elinde kılıç tutan halife tasviri, etrafında Muhammed resûlallah yazısı yer almaktadır. Abdülmelik ibn Mervan, H.65-86/M.685-705 tarihleri arasında hüküm sürmüştür.

Zeno:15728/190836/112218

طبريه THBEPIADOC
لا اله الا الله وحده محمد رسول الله ضرب بالرملة



Resim 19. Ç.:22x20 mm, A.:3.346 gr. AE. R. Fels.

Resim 20. Ç.:24x21.5 mm, A.:2.284 gr. AE. R. Fels.

Resim 19. Ön yüzünde büyük M harfinin sağ tarafında Tiberias-Tabariye, sol tarafında THBE-PIADOC yazılıdır, arka yüzünde Heraclius ve oğulları ayakta durur şekilde tasvir edilmiştir.

Resim 20. Ön tarafında lâ ilâhe illallah vahdehu, arka tarafında Muhammed resûlallah yazılıdır. bi'l-Ramla darblıdır. Resûlallah yazısının sağında palmiye ya da hurma ağacı vardır. Suriye-Filistin bölgesi sikkeleri arasındadır.

Araplar arasında sikke darbını bilen ustalar olmadığı için ilk sikkeyi darbeden de yine bir Yahudi olan Teymalı Sümeyr'dir. Adına izafeten sikkeler, Sümeysiye olarak adlandırılmıştır (Artuk, 1971, s. XXXV). Daha sonra İslam Devleti'nin ekonomisinin güçlenmeye başlamasıyla birlikte dinarların ticari faaliyetlerde kullanıldığı anlaşılmaktadır (Kalkan, 2019, s. 87). İbnü'l Esir'e göre Abdülmelik bin Mervan'ın dinarları ilk kez, H.76/M.695-6 yılında kesilmiştir. S. Petersburg Müzesi'nde yer alan Bizans tipinde ayakta durur halde kılıç kuşanmış halife figürü olan dinarın darp yeri yoktur.

Zeno:100212/246127/143469/LN:8-1847

لا اله الا الله وحده محمد رسول الله ضرب هذا الفلّس طبريه

لا اله الا الله وحده محمد رسول الله ضرب ببيسان



Resim 21. Ç.:15x14 mm, A.:2.438 gr. AE. R. Fels.

Resim 22. Ç.:15x14 mm, A.:3.114 gr. AE. R. Fels.

Resim 21. Ön tarafında lâ ilâhe illallâhu vahdehu yazısı yer almaktadır, arka tarafında Muhammed resûlallah yazısının sağ tarafına üç dallı palmiye ya da hurma ağacı yerleştirilmiştir (Sixbid, 497-11093-514887). Tabariye-Filistin darblıdır, H.120/M.737-738'li yıllara ait olmalıdır (Galib, 1312, s. 93).

Resim 22. Ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu, arka yüzünde sola doğru balık figürünün altında ve üzerinde Muhammed resûlallah yazılıdır. bi-Baysan darblıdır, kesim tarihi bulunmamaktadır.

Zeno:218329/109336

لا اله الا الله وحده محمد رسول الله بسم الله ضرب هذا الفلّس طبريه

لا اله الا الله وحده محمد رسول الله ضرب هذا الفلّس ببعقه



Resim 23. Ç.:18x16 mm, A.:3.188 gr. AE. R. Fels.

Resim 24. Ç.:19.5x19 mm, A.:3.653 gr. AE. R. Fels.

Resim 23. Ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu, arka yüzünde bismillah duribe haza el-fels Tabariye, ortada Muhammed resûlallah yazılıdır ve tarihsizdir. Muhammed yazısının üzerinde

kuş figürü mevcuttur (Numisbids, 2774-40). Suriye-Filistin bölgesi felsleri arasında kabul edilmektedirler.

Resim 24. Ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu, arka yüzünde Muhammed resûlallah yazısı yer alır. Suriye ve Filistin bölgesine ait anonim felsler arasında sınıflandırılmışlardır. Akka (Ac-re) darblıdır, H.80-90/ M.700-709 tarihleri arasında tedavüldedir.

Ömer bin Abdulaziz dönemine kadar darbedilen bütün sikkeler aynı tiptedir. Daha sonra Derahim-i Hübeyriye, Derahim-i Halidiye ve Derahim-i Yusufiye adıyla sikkeler kesilmiştir. Ağırlık ölçüleri ve altın-gümüş ayarları ihtiyaca göre sürekli değiştirilmiştir (Artuk, 1971, s. XXXVII). İslam devletleri, Perslerin ve Bizanslıların sikkelerini uzun süre kullanmış ve zamanla kendilerine has stilistik özellikler taşıyan İslamî sikke geleneğini oluşturmuşlardır. Bu gelenekte bakır sikkelerde yani felslerde-füluslarda ön yüzde kelime-i tevhid ya da bismillah, lâ ilâhe illallâhu vahdehu, arka yüzünde Muhammed Resulallah etrafında dua cümlesi ya da başka bir formda ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu, arka yüzünde Muhammed resûlallah, bismillah mimma amar bihi, duribe haza el-fels, yine başka bir formda ise ön tarafında Allahu ehad Allahu samad ve lâ ilâhe illallâhu vahdehu lâ şerîke leh yazılıdır. Diğer tarafında Muhammed resûlallah, bismillah duribe haza el-fels bi yazılıdır.

SA:47-1768/Zeno:72735

لا اله الا الله وحده محمد رسول الله ضرب بفلسطين
لا اله الا الله وحده محمد رسول الله ضرب بالرملة



Resim 25. Ç.:22.3x22.2 mm, A.:3.157 gr. AE. RR. Fels.

Resim 26. Ç.:18.1x18 mm, A.:1.507 gr. AE. RR. Fels.

Resim 25. Ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu, arka yüzünde Muhammed resûlallah, duribe bi-Filistin yazılıdır. Darb tarihi bulunmamaktadır. Suriye-Filistin sikkeleri içinde sınıflandırılmıştır.

Resim 26. Ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu, arka yüzünde Muhammed resûlallah, duribe bi-Filistin yazılıdır. Darb tarihi bulunmamaktadır. Suriye-Filistin sikkeleri içinde sınıflandırılmıştır.

Zeno:190989/225303/ SA:IOA:6-51/Zeno:14862/46321

ضرب هذا الفلّس بالرملة سنة ١٢٠



Resim 27. Ç.:25.5x25 mm, A.:3.724 gr. AE. RR. Fels.

Resim 28. Ç.:19x17 mm, A.:2.167 gr. AE. R. Fels.

Resim 27. Ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu, arka yüzünde Muhammed resûlallah, duribe bi'l-Ramla yazılıdır. Suriye-Filistin sikkeleri içinde sınıflandırılmıştır.

Resim 28. Ön yüzünde duribe haza el-fulûs bi-Ramla, arka yüzünde ise ortada hurma ağacının etrafında H.120/M.737-8 tarihi yazılıdır. Suriye-Filistin sikkeleri içinde sınıflandırılmıştır.

Gümüş sikkelerde ise ön yüzde bismillah duribe haza ed-dirhem bi-sene, lâ ilâhe illallâhu vahdehu lâ şerîke leh, arka yüzde Muhammed resûlallah erselahu bi'l-hüda ve dinu'l hak li yuzhi-rehu ala eddini küllehu ve lev kerih el-muşrikun, Allahu ehad Allahu samed lem yelid velem yuled ve lem yekün lehu küfüven ehad yazılıdır. Çeşitli ayet ve sûrelerin yanlardaki çember formuna döner şekilde yerleştirilmesi geleneği, uzun süre devam ettirilmiştir. Bu geleneğin yapılmasında gerçekleştirilen reformların ve daha iyi kompozisyona sahip olan ve sikke kestiren devletin otoritesini, zenginliğini, köklü kültürel özelliklerini ve kullanılan unvanlarla halifenin gücünü kabul ettirme anlayışının hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

Zeno:140192/46953/76370/76405/51944/208045

لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد رسول الله ضرب بغزة سنة ٢١٧
لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد رسول الله ضرب بالرملة سنة ٢١٨



Resim 29. Ç.:18.5x18 mm, A.:2.973 gr. AE.R.Fels.

Resim 30. Ç.:19.5x17.8 mm, A.:1.710 gr. AE.R. Fels.

Resim 29. Ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu lâ şerîke leh, arka yüzünde Muhammed resûlallah, duribe bi-Gazze, H.217/M.832-3 yazılıdır (Numisbids, 459-4492).

Resim 30. Ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu lâ şerîke leh, arka yüzünde Muhammed resûlallah, duribe bi-Ramla, H.218/M.833-4 yazılıdır.

Zeno:342117/330386/SA:50-176

لا اله الا الله وحده لا شريك له ضرب بالقدس
لا اله الا الله وحده لا شريك له ضرب بالقدس



Resim 31. Ç.:19.2x19 mm, A.:3.255 gr. AE. RRRR.Fels.

Resim 32. Ç.:19.1x19 mm, A.:2.720 gr. AE. RR. Fels.

Resim 31. Ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu lâ şerîke leh yazılıdır, arka yüzünde Muhammed resûlallah, duribe bi'l-Kudûs yazılıdır (Sarc.auction, i53867649).

Resim 32. Ön yüzünde lâ ilâhe illallâhu vahdehu lâ şerîke leh yazılıdır, arka yüzünde Muhammed resûlallah, duribe bi'l-Kudûs yazılıdır.

Eyyübîler-Memlûkler ve Haçlılar Dönemi (XII.-XVI. yüzyıllar), bu dönemde İslamî sikkeler önemli değişim geçirecek, stilistik olarak, kompozisyon özellikleriyle, çok dilli formlarla, farklı yazı hatlarıyla, yeni paralar kullanılmaya başlanacaktır.

2.Eyyübîler ve Memlûkler Dönemi

Eyyübîler ile başlayıp (1171) Memlûkler ile (1517'ye kadar) Filistin topraklarının ele geçirilmesinden sonra, Kudüs, Gazze ve Aşkelon şehirlerinde sikke kestirme geleneği devam ettirilmiştir. Eyyübi sultanı Selahaddin Eyyübi'nin (Read, 2003, s.163) Haçlı Seferleri karşısındaki direnişi ve Kudüs'ün alınışı, İslam tarihi açısından bir dönüm noktasıdır (Çalışır, 2018, s. 43). Haçlı Savaşları ya da Dinler Savaşı olarak adlandırılan bu savaşlar, Ortadoğu için ekonomik yıkım ve insan kıyımı olarak kabul edilen bir dönemin de başlangıcıdır (Durmaz, 2023, ss.763-782). Haçlıların kılıçtan geçirdikleri şehirler, yok ettikleri mimari eserler, ticari canlılığı sağlayan ve sahillerde yer alan kaleleri yıkarak, deniz ticaretini engellemek için gerçekleştirdikleri girişimler, yüz yıldan fazla süre bölgenin yeniden toparlanmasına engel olmuştur (Aydınlı, 2020, s. 96-106).

Zeno:344772/343215

الأمام المنصور ابو جعفر المستنصر بالله أمير المؤمنين ضرب بغزه سنة ٦٢٥
الملك الكامل ابوالمعالی محمد بن ابو بكر الملك العادل محمد بن ابو بكر
الأمام المنصور الملك الكامل ضرب بغزه سنة ٦٣٥



Resim 33. Ç.:19.1x19 mm, A.:3.000 gr. AR. RR. Dirhem.

Resim 34. Ç.:13x14 mm, A.:1.406 gr. AR. RR. Dirhem.

Resim 33. Ön yüzünde el-İmam el-Mansur Ebu Cafer el-Mustansır billah emîru'l-mu'minîn, duribe Gazze, sene H.625/M.1227-8, arka yüzünde el-Melik el-Kamil Ebu'l meali Muhammed el-Melik el-adil Muhammed bin Ebubekir yazılıdır.

Resim 34. Ön yüzünde el-İmam el-Mansur, arka yüzünde el-Melik el-Kamil, duribe Gazze, sene H.635/M.1237-8 yazılıdır.

Zeno:107359

الأمام المنصور ابو جعفر المستنصر بالله أمير المؤمنين ضرب بغزه سنة ٦٣٤
الملك الكامل ابوالمعالی محمد بن ابو بكر الملك العادل محمد بن ابو بكر



Resim 35. Ç.:20x19 mm, A.:2.986 gr. AR. RR. Dirhem.

Resim 35. Ön yüzünde el-İmam el-Mansur Ebu Cafer el-Mustansır billah emîrül-mu'minîn, duribe Gazze, sene H.634/M.1236-7, arka yüzünde el-Melik el-Kamil nasru'd-dünya ve'd-din Muhammed bin Ebubekir yazılıdır.

Eyyübî sikke kestirme geleneğinde önyüzde kelime-i tevhid devamında halifenin adı kenarlarında tarih ya da darb yerleri, arka tarafında ise sultanın adı ve sikkenin kestirildiği tarih verilmiştir. Eyyübilerin gümüş sikkelerinde Davud-Süleyman Yıldızı formunun etrafında kufi, talik ve sülüs benzeri yazı hatları kullanılırken yalın bir kompozisyon tercih edilmiş, bakır paralarda (fels) insan, aslan, kuş figürleri işlenmiş, tahtta oturan sultan tasvirleri görkemli şekilde sunulmuştur. İnsan portrelerinde ve bağdaş kurarak oturan sultan resimlerinde farklı formlar kullanılırken portrelerde Roma-Bizans ve Haçlı sikkelerinde görülen tasvirlerden etkilenildiği anlaşılmaktadır.

Eyyübiler tarihi misyonunu tamamladıktan sonra, İslam dünyasının muhafazası ve liderliği Memlûklerin eline geçecektir. Kudüs, Memlûkler döneminde idari olarak Şam vilayetine bağlı bir şehir hâline getirilmiştir. Şehrin savunma hatları, özellikle Sultan Baybars (1260-1277) döneminde sağlamlaştırıldı ve Haçlı-Moğol tehdidine karşı korunmaya çalışıldı. Memlûkler, Kudüs şehrinde kontrolü pekiştirdiler ve bölgedeki ticari hayatı hâkimiyet altına alarak, vergi tahsil ederek hazineye gelir sağladılar. Akka (Acre), Haçlı Krallığı'nın son kalesidir, Memlûk Sultanı Eşref Halil bin Kalavun tarafından (Holt, 1999, s.101) 1291'de kuşatıldı ve şiddetli çarpışmalar sonucunda fethe edildi. Bu başarı, Haçlı varlığının sona ermesi anlamına gelir, Akka'nın fethi Memlûklerin en önemli askerî başarılarından biridir (Çalışır, 2025, s. 18). Gazze şehri, daha erken dönemde (1244'te Harezmişahlar tarafından) Haçlılar'dan alınmıştır (Usta, 2022, s. 52). Memlûkler döneminde ise Baybars tarafından 1260 sonrasında stratejik bir kale ve idari merkez olarak güçlendirilmiştir. Memlûk kontrolüne aktif olarak dâhil edilerek, gelebilecek muhtemel bir saldırının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Gazze'nin Moğollar tarafından yıkılmasının ardından, Mısır'da bulunan ve Memlûkler olarak bilinen kölemenler, bu bölgeyi yönetmeye başladı. 1277'de Memlûkler, Gazze'yi Gazze Valiliği'nin başkenti yaptılar. Bu bölge, Filistin'in kıyı ovası boyunca güneyde Refah'tan, kuzeyde Sezariye'nin hemen kuzeyine ve doğuda Samaria yaylaları ve Hebron Tepeleri'ne kadar uzanıyordu. Eyaletteki diğer önemli şehirler arasında Qaqun (Nablus dağında), Ludd (Tel Aviv'in doğusunda) ve Ramla (İsrail'in orta kesimindedir) bulunuyordu. 1293'te Kalavun'un oğlu en-Nasır Muhammed, Gazze'yi kendi adını taşıyan eyaletin başkenti olarak ilan etti. 1294 yılında bir deprem Gazze'yi yerle bir etti ve beş yıl sonra Moğollar, Memlûkler tarafından restore edilen her şeyi yeniden yok ettiler (Ring-Salkin-Schellinger, 1994, p. 289). Aynı yıl Gazze, sultan el-Adil Kitbuga'ya karşı bir isyan merkezine dönüştü, ancak komplo ortaya çıkarıldı ve tamamlanamadan bastırıldı." (Meyer, 1907, p. 85-6).

"Memlûkler, Haçlılar tarafından sürgün edilen Yahudilerin şehre geri dönmelerine izin verdi ve Yahudi cemaati Memlûk yönetimi altında refah içinde yaşadı. Memlûk döneminin sonlarına doğru, Gazze'deki Yahudi cemaati, Safad ve Kudüs'teki cemaatlerden sonra Filistin'deki en büyük üçüncü cemaatti. 1481'de İtalyan Yahudi gezgin Volterralı Meshulam, Gazze hakkında şöyle yazmıştır: Burası güzel ve ünlü bir yer, meyveleri çok ünlü ve lezzetli. Orada ekmek ve iyi şarap bulunur, ancak sadece Yahudiler şarap yapar. Gazze'nin çevresi dört mildir ve surları yoktur. Denizden yaklaşık altı mil uzaklıkta, bir vadi ve tepenin üzerinde yer alır. Nüfusu deniz kumları kadar çoktur ve yaklaşık elli (altmış) Yahudi hane sahibi, zanaatkâr vardır. Küçük ama güzel bir sinagogları, bağları, tarlaları ve evleri vardır." (Adler, 1987, p. 180-1).

Ramla şehri, Kudüs gibi 1187'den beri Müslümanların kontrolündeydi, bu dönemde de önemli bir idari ve ticari bölge hâline getirildi. Baybars tarafından 1260'larda bölgedeki kaleler sağlamlaştırılarak muhtemel saldırıların önüne geçilmeye çalışıldı. Aşkelon şehri, Haçlıların elindeyken 1247 tarihinde Mısır Eyyübileri tarafından geri alındı. Memlûkler iktidara geldiğinde zaten

Müslümanların kontrolündeydi. Ancak 1270'te Sultan Baybars, Haçlıların tekrar ele geçirme tehdidine karşı şehri stratejik nedenlerle kasıtlı olarak yıktırdı ve terk edilmesini emretti. Aşkelon, Memlûkler döneminde aktif bir şehir olarak varlığını sürdüremedi ama kontrolü askeri olarak devam ettirildi. Memlûkler döneminde Kudüs'te sikke kestirildiğine dair günümüze kadar herhangi bir örnek bulunamamıştır, bunda Şam'a idari olarak bağlı olmasının etkisi olabilir. Akka (Acre), Haçlılar döneminde önemli bir şehirdi ve sikke darbettirilmişti ama Memlûkler döneminde sikke kestirilmemiştir. Gazze şehri, bölge için önemli bir ticari merkez olduğundan dolayı burada Memlûkler döneminde de sikke kestirilmeye devam ettiği ifade edilmiştir. Maalesef Gazze merkezinde ve Gazze adı altında kesilen herhangi bir sikke elimize ulaşmamıştır. Ramla şehrinde sikke kestirildiğine dair günümüze kadar elimize ulaşan örnek mevcut değildir, bu şehir idari olarak Şam ve Gazze şehrine bağlı olduğu için burada sikke kestirilmemiş olabilir. Aşkelon şehri ise Baybars tarafından yıkıldığı için terkedilmiş bir şehir olduğundan dolayı, önemli bir ticaret merkezi olma özelliğini kaybetmiş ve sikke kestirilmemiştir.

Memlûklü sikkeleri ise daha canlı kompozisyonlarla farklı sembol (ay-trident damga, çarkı-felek, kum saati) ve damgalarla, hayvan (aslan), kartal, balık ve süvari figürleriyle süslüdür. Özellikle damgalar, Memlûklü sikke geleneğinde önemli bir yer tutmaktadır. Memlûklerin sikke darb gelenekleri stilistik olarak oldukça farklıdır, kullanılan hayvan figürleri, sikkelerde yer alan sembol ve damgalar, Abbasi sikke geleneğinden büyük oranda ayrılır ve kendilerine has yazı karakterleriyle dikkat çeken örneklerden oluşmaktadır. Gerek altın, gümüş ve bakır olarak gerekse tip farklılığı sebebiyle Memlûkler, Arap coğrafyasında en çok para kestiren devlet olarak bilinmektedir. İsimlerin tamamen Türk adlarından oluşması, kullanılan sembollerin ve damgaların Türklere has niteliklere sahip olması sebebiyle, rahatlıkla diğer sikkelerden tip olarak ayrılabilir.

Filistin'de kestirilen sikkeler, antik Pers Krallığı döneminden Orta Çağ'ın sonlarına kadar uzanan, kesintisiz mükemmel bir tarihî kayıt sunar. Döneminde kestirilen her sikke, yaşanan yüzyılın siyasi gücünü, dinî inanışını, ekonomik dokusunu ve kültürel etkileşimini ortaya koyan birer belge niteliği taşımaktadır. Üretilen hasılat fazlası tarım ürünlerinin, antik dönemde ticaret yolları üzerinden dünyanın farklı bölgelerine satışı, Bereketli Hilali ekonomik açıdan mükemmel bir noktaya taşımış, halkın refah seviyesi oldukça yükselmiştir. Kudüs'ün üç kutsal din için özel bir anlam taşıması sebebiyle, dinî turizmin her dönemde devam ettiğini ve bunun da bugünkü gibi büyük bir ekonomik kazanç kaynağı olduğu unutulmamalıdır. Bu ticaret yapılırken bölgede kestirilen sikkeler kullanılmış, Filistin bölgesine ait binlerce sikke farklı coğrafyalarda yapılan kazılar sırasında görülmüştür. Yehuda sikkelerinden Haçlı paralarına, Yahudi isyan sikkelerinden İslami dirhemlere kadar, bu nümismatik hazine, Akdeniz dünyasının karmaşık tarihini anlamak için önemli bir anahtardır. Sikkelerin üzerindeki sembol, dil ve üslup, Filistin topraklarının nasıl bir medeniyet düzeyine ulaşmış olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kudüs sikkeleri, farklı dini inanışları, Aşkelon (sikkeleri) ticarete denizciliğin önemini ve Ramla sikkeleri İslam medeniyetinin o günkü ekonomik durumunu ortaya koymaktadır. Coğrafyadan kaynaklanan ortak özelliklere rağmen, her kentin sikke kesme geleneği, kendine özgü tarihsel deneyimini ve kültürel kimliğini taşır. Bu sikkeler, bölge tarihinin somut tanıkları olarak, arkeoloji ve nümismatik alanında yapılacak araştırmalar için paha biçilmez kaynaklardır. Çok dilli ve zengin kültürel kimlikli olan bu coğrafyanın sikkelerinde Fenike, İbranice, Aramice, Arapça, Yunanca ve Latince kullanılmıştır.

3. Haçlılar Dönemi

Haçlı darblı sikkeler, 1099-1291 yılları arasında seferlerin düzenlendiği dönemlerde Kudüs, Akka ve Sur (Tyre) şehirlerinde görülür. Yıkım alanlarına dönüşen bu şehirlerde, askerlerin maaş-

larını ödemek için sınırlı da olsa ticarete yeni kralların kestirdikleri paraların kullanımı mecburi hâle getirilmiştir. Roma-Bizans sikke geleneği ile Batı Avrupa (Frank) geleneğinin meczedilmesi ile kestirilen örneklerden oluşmaktadır. Bazen ele geçirilen şehrin halkının önemli bir kısmının Müslüman olması sebebiyle, sikkelerin Latince ve Arapça olarak kestirildiği de görülmüştür. Her iki toplumun ticari ilişkilerinde kullanılması amacıyla kestirildiği gibi, Ortadoğu'nun farklı bölgelerinden gelen tüccarların da ticaret yaparken bu paraları tercih etmeleri için özellikle çiftdilli darbedilmiştir (Bearers of the cross, John Jerusalem). Bu sikkelerde en çok görülen kompozisyon haçtır, bunun yanı sıra kilise, kuleler ve imparator tasvirleri de tercih edilmiştir. Ağırlıklı olarak sikke metinleri, dini ve idari tanımlamalarla çevrelenmiştir. Haçlı sikkelerinde "Dei Iherusalem" Kudüs'ten ya da "Rex Regum" Kralların Kralı-İsa'ya gibi ifadeler görülmektedir. Haç motifinin sıklıkla tercih edilmesi (kurtarılmış) Kudüs'ün geri alındığını vurgulama amacına yöneliktir.

1099 yılında Kudüs'ün Haçlılar tarafından ele geçirilmesinden sonra katliam yaşanmış, bunun yanı sıra mimari eserler zarar görmüş, Tyre ve Akka gibi önemli liman kentleri ağır hasar almıştır (Altan, 2022, s. 157). Bu olaylar, tarımın terk edilmesine ve önemli bir nüfusun bölgeden ayrılmasına da sebebiyet vermiştir. Müslüman ve Yahudi kökenli halkın büyük bölümü, katledildi ya da sürüldü. Şehirlerdeki cami, mescit, sinagog ve havraların yanı sıra birçok sivil-dinî yapı yerle bir edildi. Ticaret uzun süre sekteye uğramış, güvenlik sağlanamadığı için karadan ticaret sürdürülememiş, sadece gemilerle, Haçlılarla ilişkileri iyi olan devletler ve krallıklar ticari faaliyetlerini yürütmeye devam etmişlerdir (McEvedy, 2004, s.61-72).

Zeno:97863/276146

المأم المنصور أبو علي الأمر بإحكام الله أمير المؤمنين بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينار بعقه سنة
عال غاية لا اله الا الله محمد رسول الله علي ولي الله محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره
علي الدين كله ولو كره المشركون
الله واحد الابوال ابن والروح القدس ضرب بعقه سنة ألف ومائة واحد وخمسين ولم يأت المسيح



Resim 36. Ç.:23x22 mm, A.:3.524 gr. AR. RRR. Dirhem.

Resim 37. Ç.:21x22 mm, A.:3.146 gr. AR. RRR

Resim 36. Ön yüzünde el-İmam el-Mansur el-Emir Ebu Ali bi-Ahkamullah emîru'l-mu'minîn, bismillâhirrahmânirrahîm, duribe hazed-dinar bi-Akka sene ?, arka yüzünde ise Ali gaye lâ ilâhe illallah Muhammed resûlallah, Ali veliyyullah erselehu bi'l-huda ve dini'l hakkı li-yuzhirehu aled dini küllihi ve lev kerihel müşrikun yazılıdır (Karaca, 2023, s. 319-337). Haçlı sikkesi, Kudüs kralları tarafından Filistin'de Haçlıların darbettirdiği Fatimî dinarı taklidi şeklinde kestirilmiştir ve el-Emir el-Mansur dönemine aittir. el-Emir el-Mansur, H.495-524/M.1101-1130 tarihleri arasında hüküm sürmüştür. Orijini tip olarak Mısır'da kestirilen H.506-515 tarihli dinarlara dayanmaktadır (Uykur, 2017, s. 510-2). Bu taklitler, Kudüs kralları tarafından Akka'da kestirilmiştir. AV Dinar-Bezant.

Resim 37. Ön yüzünde Allah vahid el-abval, ortasında haç işareti ve ibn, arka yüzünde ve'l-ruhu'l Kudüs latajassud el-Mesih yazıları yer almaktadır, etrafında duribe bi-Akka ve H.648/M.1251 tarihi bulunmaktadır. XII. yüzyıla ait olan gümüş dirhemdir (Vcoins, 125-125152-2326933).

Zeno:163069

الممام المنصور ابو على الأمر باحكام الله امير المؤمنين بسم الله الرحمن الرحيم
ضرب هذا الدينار غزة- بعقه سنة خمسة مائة وعشرة عال غاية لا اله الا الله محمد رسول الله علي ولي الله
محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره علي الدين كله ولو كره المشركون



Resim 38. Ç.:22.5x20 mm, A.:3.574 gr. AR. RRR.

Resim 38. Ön yüzünde el-İmam el-Mansur el-Emir Ebu Ali bi-Ahkamullah emîru'l-mu'minîn, bismillâhirrahmânirrahîm, duribe hazed-dinar bi-Akka sene H.510/M.116-7?, arka yüzünde ise Ali gaye lâ ilâhe illallah Muhammed resûlallah, Ali veliyullah erselehu bi'l-huda ve dini'l hakki li-yuzhirehu aled dini küllihi ve lev kerihel müşrikun yazılıdır (Karaca, 2023, s. 319-337). Haçlı sikkesi, Kudüs kralları tarafından Filistin'de Haçlıların darbettirdiği Fatimî dinarı taklidi şeklinde kestirilmiştir ve el-Emir el-Mansur dönemine aittir. el-Emir el-Mansur, H.495-524/M.1101-1130 tarihleri arasında hüküm sürmüştür. Orijini tip olarak Mısır'da kestirilen H.506-515 tarihli dinarlara dayanmaktadır (Uykur, 2017, s. 510-2). Bu taklitler, Kudüs kralları tarafından Gazze'de kestirilmiştir. AV Dinar-Bezant.

Zeno:228993/242521

الله واحدهو والإيمان واحد والممودي واحد ضرب بعقه سنة ألف ومائة وواحد وخمسين ولم يأت المسيح
الابوال ابن والروح القدس الا واحد له المجد إلى عباد العابدين أمين
الله واحدهو والإيمان واحد والممودي واحد ضرب بعقه سنة ألف ومائة وواحد وخمسين ولم يأت المسيح
الابوال ابن والروح القدس الا واحد له المجد إلى عباد العابدين أمين



Resim 39. Ç.:21x20 mm, A.:2.773 gr. AR. RRR.

Resim 40. Ç.:23.5x21 mm, A.:2.844 gr. AR. RRR.

Resim 39. Ön yüzünde Allah vahid hüve, el-iman, ortasında haç işareti, vahid el-mamudiye vahid, arka yüzünde el-abval ibn ve'l-ruhu'l Kudüs ila vahid lehu el-macd ila abad el-abadin âmin, duribe bi-Akka, sene elf ve miateyn ve ehad ve hamsin latajassud el Mesih yazılıdır. Haçlılar dönemi, Kudüs Latin Krallığı'nın taklit dirhemlerindendir. Akka (Acre) darphanesinde kestirilmiştir. H.648/M.1251 tarihlidir.

Resim 40. Ön yüzünde Allah vahid hüve, el-iman, ortasında haç işareti, vahid el-mamudiye vahid, arka yüzünde el-abval ibn ve'l-ruhu'l Kudüs ila vahid lehu el-macd ila abad el-abadin âmin, duribe bi-Akka, sene elf ve miateyn ve ehad ve hamsin latajassud el Mesih yazılıdır. Haçlılar dönemi, Kudüs Latin Krallığı'nın taklit dirhemlerindendir. Akka (Acre) darphanesinde kestirilmiştir. H.648/M.1251 tarihlidir.

Zeno:231266/251936

الابوال ابن والروح القدس ضرب بعقه سنة ألف ومائة واحد وخمسين

**Resim 41.** Ç.:13x15 mm, A.:1.458 gr. AR. RRR.**Resim 41.** Ön yüzünde el-abval, ortasında haç işareti ve ibn, arka yüzünde ve'l-ruhu'l Kudüs yazıları yer almaktadır, etrafında duribe bi-Akka ve H.648/M.1251 tarihi bulunmaktadır.

Zeno:319701/302620

الله واحدهو والإيمان واحد والممودي واحد ضرب بعقه سنة ألف ومائتان واربعة وخمسون ولم يأت المسيح
 الابوال ابن والروح القدس الا واحد له المجد إلى عباد العابدين أمين
 الله واحدهو والإيمان واحد والممودي واحد ضرب بعقه سنة ألف ومائة وواحد وخمسين ولم يأت المسيح
 الابوال ابن والروح القدس الا واحد له المجد إلى عباد العابدين أمين

**Resim 42.** Ç.:21.1x20 mm, A.:2.686 gr. AR. RRR.**Resim 43.** Ç.:20.1x20 mm, A.:2.448 gr. AR. RRR.**Resim 42.** Ön yüzünde Allah vahid hüve, el-iman, ortasında haç işareti, vahid el-mamudiye vahid, arka yüzünde el-abval ibn ve'l-ruhu'l Kudüs ile vahid lehu el-macd ile abad el-abadin amin, duribe bi-Akka, sene elf ve miateyn ve ehad ve hamsin latajassud el Mesih yazılıdır. Haçlılar dönemi, Kudüs Latin Krallığı'nın taklit dirhemlerindendir. Akka (Acre) darphanesinde kestirilmiştir. H.648/M.1251 tarihlidir.**Resim 43.** Ön yüzünde Allah vahid hüve, el-iman, ortasında haç işareti, vahid el-mamudiye vahid, arka yüzünde el-abval ibn ve'l-ruhu'l Kudüs ile vahid lehu el-macd ile abad el-abadin amin, duribe bi-Akka, sene elf ve miateyn ve ehad ve hamsin latajassud el Mesih yazılıdır. Haçlılar dönemi, Kudüs Latin Krallığı'nın taklit dirhemlerindendir. Akka (Acre) darphanesinde kestirilmiştir. H.651/M.1254 tarihlidir.

Selahaddin Eyyübi, Hittin Savaşı'nın (1187) ardından Kudüs'ü tekrar Müslümanların hâkimiyeti altına almıştır. Haçlı saldırıları ve akabinde gerçekleşen işgal sırasında, mimari eserler, sosyal-dinî nitelikli yapılar ağır zarar görmüş, savunma amaçlı olarak kale duvarları sağlamlaştırılmıştır (Polat, 2015, s. 136-185). 1244 yılında ise beklenmedik bir olay gerçekleşti, Harzemşahlar, Kudüs'ü işgal ederek şehri yağmaladılar, şehir hem Müslümanlar hem de Haçlılar tarafından yağmalanmış oldu. Sur (Tyre) şehri de Kudüs gibi yıkımdan nasibini almıştı, Haçlıların saldırıları sonucu harp olmuştu. Memlük orduları, 1291 yılında Memlük Sultanı el- Eşref Halil tarafından

saldırı düzenleyerek şehri ele geçirdiler, şehrin bir daha Haçlıların eline geçmemesi için limanı ve kalesini tamamen yıktılar. 1189-1192 yılları arasında Akka şehri defaatle el değiştirdi, şehir ağır zararlar gördü, Memlükler döneminde 1291 yılında ise kaleler yıkılıp, liman kullanılamaz hâle getirilerek Haçlıların bölgeye tekrar yerleşiminin önüne geçildi (Atıya, 2023, s. 74-78).

Filistin'in bereketli tarım arazileri, Haçlı Seferleri sırasında yakılıp yıkılarak yok edildi, (Runciman, 2019/I, s. 150-163) topraklarını terk etmek zorunda kalan köylüler, savaşlar uzun sürdüğü için bir daha geri dönemediklerinden dolayı araziler boş kaldı. Tahıl, üzüm ve zeytin üretimi ağır darbe yediği için hayat pahalılandı ve gıda ürünleri yüksek fiyatlara satılmaya başlandı. Liman şehirlerinin ağır zarar görmesi ve gemilerin limanlara gelememesi sebebiyle Akdeniz'deki ticaret sekteye uğradı. Baharat ve İpek Yolu olarak bilinen ticaret güzergâhlarının bu bölümünde güvenlik sağlanamadığından dolayı Avrupa'ya giden mallar tedarik edilemedi ve büyük bir pahalılık baş gösterdi. Haçlı devletlerinin tüccarlara mal ve can güvenliği garantisi vermemesi sebebiyle, malları yağmalandı ve tüccarlar öldürüldü. Aynı durumda olan Hacılar (her üç dine de mensup olanlar) da bu farizayı yerine getirmek için uzak ülkelerden gelmelerine rağmen ya öldürüldü ya da mallarından oldular.

Ekonomik istikrar olmadığı, halktan ağır vergiler alındığı, lordların şahsi vergi taleplerinde bulunduğu, üzerine bir de kilisenin acımasızca bağışlarla ekonomik krize soktuğu köylü, artık nefes alamaz hâle geldi. Dayanamayan köylüler, geceleri gizlice şehirleri terk etti, ekonomik hayat çökünce de güçlü olan, elinde asker bulunan zenginler, halkı yağmalamaya ve mal varlıklarına el koyma yoluna gittiler. Artık savaş ekonomisi yaşanıyordu, gücü yeten yettiğini öldürüyor malına, kadınına ve çocuklarına el koyabiliyordu. Açlık, yokluk ve kötü beslenmenin üzerine bir de deniz yoluyla Haçlıların getirdikleri bulaşıcı hastalıklar, her yeri yok etmeye başladı. Müslüman ve Yahudi nüfus, (Mert, 2024, s. 99-110) ağır kayıplar verdi, demografik olarak haritadan silinmemek için yerleşim yerlerinin uzağına ve dağlık bölgelere çekilmeye başladılar. Haçlıların getirdikleri Latinler, bölgedeki nüfusun dengesini sağlayamadı birçoğu bu toprakları terk etti, Müslüman, Yahudi ve Hristiyan halk arasında şiddetli mücadeleler başladı, özellikle Kudüs'ün kontrolünü ele geçirmek için amansız savaşlar verildi.

Haçlıların Orta Çağ Avrupası'ndaki feodal sistemi, Filistin topraklarında tesis etme girişimleri ağır sonuçlar doğurdu (Portnıh, 2017, s.27-43). Yüzyıllar boyunca insan gibi yaşamaya alışmış, gelir seviyesi yüksek olan ve bereketli topraklarda sosyal hayatını sürdüren Filistinliler ezildiler. Askerî baskılara dayanamayarak köle gibi çalıştırıldılar, soylu sınıfı da bölgede tutmayı başaramayan Haçlılar bölgenin sosyal dokusuna ağır zararlar verdiler. Haçlıların yıkarak kilise ve dini mabet hâline getirdikleri yerler, daha sonra diğer Müslüman devletler tarafından tekrar yıkılarak cami, mescit ve medreselere dönüştürüldü. İşte bu sebeplere bağlı olarak Musevi, Hristiyan (Valanciennes, 2008, s.60) ve Müslümanlara ait değerli eserler ve mimari yapılar, yerle bir edildiği için üç medeniyetin bölgedeki zenginliği yok olup gitti.

Sikkeler, ekonomik olarak Filistin bölgesinin can damarlarıdır. Her sikke, kestiren imparatorun gücünü, kudretini ortaya koyan bir propaganda ve meşruiyet aracıdır. Filistin'in yakın şehirlerinde darbedilen farklı sikkeler, değişim değeri olması sebebiyle kullanılmış ve ticari canlılığı artırmıştır. Sikkelerin değişim değerleri, şehir hâkimlerinin ya da kralların garantisi altında olduğu ve devletin güvenilirliğinin göstergesi şeklinde görüldüğü için takası-değişimi sırasında az da olsa değer kaybına uğramış ama muhakkak değiştirilmiştir. Bunun aksine durumlarda ticaret duracak, hiçbir tüccar o şehrin parasını kullanmadığı gibi, mallarını satmak ya da o şehirden mal almak için bu bölgeye gelmeyecektir. Bazen durum, şehirler arasında savaşa hatta ülke geneline yayılan bir isyanın başlangıcı da olabilmektedir. Üç medeniyete (Musevi-Müslüman-Hristiyan) ait olan sikke-

leri ayıran temel özellik, dini motif, ideolojik mesaj ve yazılardır. Aynı durum aynı din içinde farklı mezheplerde bile kendini göstermekte, bir Katolik ile bir Ortodoks farklı ifadelerden oluşan sikkeler kestirebilmektedir. İslam dininde de durum farklı değildir, bir Sünni sikkesi ile bir Şii sikkesi arasında belirgin farklılıklar mevcuttur, bunun en iyi şekilde görüldüğü örnekler, Orta Çağ devletlerinde İlhanlar ve Akkoyunlulara aittir.

Sonuç

Filistin, 14.000 yıllık yerleşim tarihiyle insanlık için bilinen en eski medeniyet merkezlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Stratejik konumu, bereketli toprakları, doğal kaynakları ve deniz yoluyla dünyaya açılan ticaret ağının önemli bir noktası olması sebebiyle de değerlidir. Filistin-Gazze, güzel iklimi (Igbareyeh, 2019, p. 1-2) ve verimli toprakları ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Asırlarca birlikte yaşadıkları topraklarda Roma İmparatorluğu'nun zulmüne uğrayan Yahudi ve Arap toplumları, düşman karşısında hayatta kalabilmek için askerî olarak birlikte hareket etmiş ve Filistin'e işgalci olarak gelen güçlere yaşama şansı vermemişlerdir. Farklı dönemlerde görülen sikkelerin çeşitliliği (Gazze, Tel Aviv, Kudüs, Ramla ve Aşkelon darphanelerinde) ve metal türleri, Filistin'in ekonomik zenginliğini ve kültürel düzeyini de ortaya koymaktadır. Her sikke dönemine ışık tutmaktadır, sikkeler sayesinde hangi kralın ne zaman tahta geçtiğini, hangi şehrin hâkimi olduğunu, ne zaman farklı şehirleri hâkimiyet altına aldığını, hangi toplumların vassal olarak kral adına sikkeler kestirdiğini öğrenebiliyoruz. Mensubu bulundukları dinin ne olduğunu, paralarındaki gramaj ve ayar düşüşünden ekonomik yıkım dönemlerini, zenginlik dönemlerini, sanat ve estetik anlayışlarını, sikkelerin üzerlerindeki insan tasvirlerinden dönemin antropolojik görünümünü anlamak mümkündür.

Haçlı Seferleri, Filistin ve Mezopotamya'da birçok yeri yakıp yıkarak yok ettiği için, bu toplumların sosyo-ekonomik yönden toparlanmaları uzun zaman almıştır. Haçlıların varlığı, Filistin topraklarında kalıcı olmamıştır. Ne kültürel yönden ne de ekonomik açıdan aynı topraklarda yaşayan insanlardan daha medeni değillerdi. Romalılara, Haçlılara ve diğer istilacılara karşı sürekli mücadele hâlinde olan Filistin toplumu, her türlü saldırı karşısında demir disiplinle hayatta kalmayı başarmıştır. Yaşananlar, işgalci güçlere karşı direnmenin getirdiği sabır ve dayanaklılık, Filistin toplumunun kolektif hafızasında yer etmiş ve hiçbir zaman işgali kabullenmemişlerdir.

Roma İmparatorluğu döneminde olduğu gibi günümüzde de Filistin, büyük güçlerin (ABD ve Avrupa Birliği) desteği ile İsrail Devleti tarafından işgal edilmiştir. İsrail, tarihte benzeri görülmemiş bir soykırıma ve insanları açlıktan öldürerek yok etme amacına yönelik politikaları uygulamaya koymuştur. Uluslararası birçok mahkeme, İsrail'i soykırım yaptığı için mahkûm etmiş, devlet adamlarına ülkelerine giriş yasağı getirmiştir. Filistin, yüzyıllar önce yaşadıklarını bugün de yaşamakta ve yavaş yavaş haritadan silinmektedir. İsrail tarafından tarihe gömülerek unutturulup yok edilmeye çalışılan Filistin halkı, başka topraklarda sürgün hayatı yaşarken vatanlarına dönecekleri günü özlemle beklemektedir.

Kaynakça

- Adler, E. N. (1987). *Jewish Travellers in the Middle Ages*. NewYork: Dover, 180–181.
- Altan, E. (2022). *Antakya Haçlı Prinkepsliği Tarihi Kuruluş Devri, 1098-1112*. Ankara: TTK Yayınları.
- Artuk, İ. ve Artuk, C. (1971). *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu* (Cilt I). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Atıya, A. S. (2022). *Orta Çağ Sonlarında Haçlılar Seferi*. (O. T. Günden, Çev.). Ankara: TTK Yayınları.
- Aydınlı, O. (2020). *Huzur Bekleyen Şehir Kudüs*. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Yayınları.
- Çalışır, A. O. (2018). *Deniz aşırı Ülke'den Havadisler, Haçlıların Mektupları (1097-1252)*. İstanbul: Kutlu Yayınevi.
- Çalışır, A. O. (2025). *Haçlı Hâkimiyetinde Kudüs Yöresi*. İstanbul: Özel Baskı.
- Durmaz, S. (2023). Blois Kontu Etienne'in Haçlı Seferi. *Selçuklular ve Haçlılar*. C.III. Ed. Mustafa Demirci, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 763-782.
- Gitler, H. and O. T. (2006). *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC A Study of the Earliest Coins of Palestine*. Milano: Amphora Books.
- Holt, P. M. (1999). *Haçlılar Çağı, 11 Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Igbareyeh, J. (2019). Bioclimate of Jericho in Palestine. *Palestine Technical University Research Journal*, Volume 7, Issue 1, 1-7.
- İsmail Galib. (1312). *Meskûkât-ı Kadimei İslâmîye Kataloğu, Sasaniyan ve Bizantin Tarzında Sikkeler, Halife-i Emevîye ve Abbasiye Meskûkât-ı Feruh Abbasiyeden Beni Tulun, Beni İhşid, el Saman, Beni Hamdan, el Buveyye, Beni Mervan Meskûkâtı*. Kostantiniye: Mihran Matbaası.
- Kalkan, M. (2019). İslam Medeniyet Dairesi İçerisinde Sikkeler, Kullanımları ve Gelişim Seyirleri. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık 2019, C.IX, Özel Sayı, 83-112.
- Karaca, S. G. (2023). Kudüs Krallık Sikkeleri. *İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Mecmuası*, 43, 319-337.
- McEvedy, C. (2004). *Ortaçağ Tarih Atlası*, Çev. Ayşen Anadol, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- Memiş, E. (2011). Eskiçağda Filistin ve Filistinliler. *Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Dergisi*, C.VII, S.2, 1-11.
- Mert, S. (2024). *Haçlı Seferlerinde Yahudiler*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- Meyer, M. A. (1907). *History of the city of Gaza: From the Earliest Times to the Present Day*. NewYork: Columbia University Press.
- Polat, Z. (2015). *Selahaddin Eyyübi'nin Haçlı Siyaseti ve Kudüs Haçlı Krallığıyla Yaptığı Anlaşmalar*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Read, P. P. (2003). *Tapınak Şövalyeleri*, Çev. Sultan G. Erdem, Ankara: Dost Kitabevi.
- Ring, Trudy; Salkin, Robert M.; Schellinger, Paul E. (1994). *International Dictionary of Historic Places*, Taylor & Francis.
- Runciman, S. (2019). *Haçlı Seferleri Tarihi*. (Cilt I). (Fikret Işıltan, Çev.). Ankara: TTK Yayınları.
- Sivrioğlu U. T. (2018). *İslam Sanatında Antik Figürler*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Stephen Album. (2020). *Check List of Islamic Coins*, Third Edition, Santa Rosa: Stephen Album Coins.
- Usta, A. (2022). *Hilal İle Haç Arasında Hayatlar, Ortaçağ Akdenizi'nde Ticaret ve Tüccarlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Uykur, R. (2017). Fatimi Halifesi el-Amir bi-Ahkamullah'ın Sikkelerinin Haçlılar Tarafından Basılmış Taklitleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.X, S. 54, 508-516.

Villehardouin, G. D., H. De Valenciennes. (2008). *IV. Haçlı Seferi Kronikleri*, Çev. Ali Berktaş, İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Портных, В. А. (2017). *Крестовые походы в Палестину (1095–1291)*, Санкт-Петербург: Алетея.

İnternet Kaynakları

Erişim adresi: http://db.stevealbum.com/php/lot_auc.php?site=2&sale=19&lot=280&lang=1

Erişim adresi: https://digitalcommons.aaru.edu.jo/cgi/viewcontent.cgi?params=/context/ptuk/article/1062/&path_info=bioclimate_of_jericho_in_palestine.pdf

Erişim adresi: <https://hcr.ashmus.ox.ac.uk/coin/hcr10669>

Erişim adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/akka>

Erişim adresi: <https://numismatics.org/lco/id/lco.yhd.36?lang=he>

Erişim adresi: https://www.academia.edu/145595492/Latince_Hacnamelerden_Se%C3%A7melerle_Ha%C3%A7lıların_Kud%C3%BCs_Y%C3%B6resi

Erişim adresi: <https://www.bearersofthecross.org.uk/interpreting-the-collections/crusader-coins-museum-order-st-john/jerusalem/>

Erişim adresi: https://www.forumancientcoins.com/gallery/thumbnails.php?album=1882&srsltid=AfmBOopw4khP4-DoAZiG7hqNruodW_wFjZTTu_mYBCZSEul2uuY3KRS

Erişim adresi: <https://www.ma-shops.com/cdma/item.php?id=1068043>

Erişim adresi: <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=2774&lot=40>

Erişim adresi: <https://www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=459&lot=4492>

Erişim adresi: https://www.researchgate.net/publication/261818824_Ancient_Coins_from_the_Drew_Institute_of_Archaeological_Research_Excavations_of_Caesarea_Maritima_1971-1984

Erişim adresi: https://www.sarc.auction/ABBASID-AE-fals-3-39g-al-Quds-AH217-VF-XF_i53867649

Erişim adresi: <https://www.sixbid.com/browse.html?auction=497&category=11093&lot=514887>

Erişim adresi: <https://www.vcoins.com/en/coins/ancient/judaeen-coins-554.aspx?category=judaeen>

Erişim adresi:

https://www.vcoins.com/en/stores/london_ancient_coins/89/product/crusaders_kingdom_of_jerusalem_mid_to_late_13th_century_av_bezant_dinar_akka_acre_mint_dated_125_ah_ad_125152_very_rare/2326933/Default.aspx

Erişim adresi: https://www.vcoins.com/en/stores/numiscorner/239/product/coin_judaea_macrinus_tetradrachm_217218_caesarea_billion/1826599/Default.aspx

Erişim adresi: <https://zaksantiquities.com/shop/ancient-coins/jewish-revolt-coins-for-sale/simon-bar-kokhba-2nd-jewish-revolt/lolav-palm-second-temple-into-second-revolt/>

Erişim adresi: <https://zaksantiquities.com/shop/ancient-coins/jewish-revolt-coins-for-sale/coins-of-the-first-jewish-revolt/first-jewish-revolt-coin/>

Kısaltmalar

LCO: Levantine Coins Online (<https://numismatics.org>)

LN: Leunumismatik (<https://leunumismatik.com>)

NC: Numis Corner Auctions (<https://www.numiscorner.com>)

SA: Stephen Album (<https://db.stevealbum.com>)

ZA:BJC: ZAK's Antiquies (<https://zaksantiquities.com>)

www.zeno.ru

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=326924>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=213921>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=218940>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=149024>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=238588>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=362795>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=343569>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=193497>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=59707>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=348543>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=10868>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=232516>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=355493>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=15728>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=190836>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=112218>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=100212>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=246127>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=143469>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=218329>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=109336>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=72735>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=190989>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=225303>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=14862>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=46321>

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=14092>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=46953>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=76370>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=76405>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=51944>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=208045>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=342117>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=330386>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=344772>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=343215>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=107359>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=97863>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=276146>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=163069>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=228993>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=242521>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=231266>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=2519936>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=319701>
<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=302620>

Metal Türlerine Ait Simgeler

AE: Bakır, **AL:** Alüminyum, **AR:** Gümüş, **AU:** Altın, **BI/AE:** Bizmut-Billion, **C:** Çelik (Karbon), **CU:** Pirinç (bir bakır alaşımıdır), **PB:** Kurşun.

Arapça Kısaltmalar

Bin-bin: Oğlu, erkek evlat, **b.:** Oğlu, erkek evlat, **İbn-ibni:** Oğlu, erkek evlat, **Binti-binti:** Kızı, kız evlat

Nadirlik Dereceleri

A.: Çok bulunur., **C.:** Bulunur., **S.:** Az bulunur., **R.:** Nadir., **R+.** Nadir +., **RR.:** Çok nadir., **RR+.** Çok nadir +., **RRR.:** Son derece nadir., **RRRR.:** Aşırı derecede nadir., **RRRRR.:** Bilinen en yüksek nadirlik derecesi., **UQ:** Tek örnek.

ND: Nadirlik dereceleri, Stephen Album'un derecelendirme (<https://db.stevealbum.com>) sistemi esas alınarak hazırlanmıştır.

KUTSAL MEKÂN, KOLEKTİF HAFIZA VE İKTİDAR: KUDÜS'ÜN TOPLUMSAL ANLAMININ İNŞASI

Sacred Space, Collective Memory, and Power: The Construction of the Social Meaning of Jerusalem

Melek COŞGUN SOLAK 

Öğretim Görevlisi Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi,
Akdağmadeni Meslek Yüksekokulu, Yozgat/ Türkiye
melek.cosgun@bozok.edu.tr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 31.12.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15.02.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.02.2026

DOI: 10.71096/cakutad.1853012

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

Coşgun Solak, M. (2026). Kutsal Mekân, Kolektif Hafıza ve İktidar: Kudüs'ün Toplumsal Anlamının İnşası. ÇAKÜTAD, 6 (1). s. ÖS78-91.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Yazar Beyanı/ Author's Statement:

-

Öz

Kutsal mekânların toplumsal anlamı nasıl üretilir, bu anlamlar hangi mekanizmalar aracılığıyla süreklilik kazanır ve neden bazı kutsal mekânlar tarihsel kırılmalara rağmen güçlü sembolik merkezler olarak varlığını sürdürür? Bu çalışma, söz konusu soruları merkeze alarak kutsal mekân olgusunu sabit, doğal ya da kendiliğinden bir kutsallık alanı olmaktan çıkarıp; toplumsal ilişkiler içerisinde üretilen, kolektif hafıza yoluyla pekiştirilen ve iktidar süreçleriyle meşrulaştırılan dinamik bir anlam yapısı olarak ele almaktadır. Bu problematik çerçeve içinde Kudüs; tarihsel, dinî ve siyasal anlatıların olağanüstü yoğunlukta kesiştiği bir örnek olarak incelenmektedir. Makale, Kudüs'ü tekil bir kutsal şehir ya da tarihsel bir sonuç olarak ele almak yerine, çok katmanlı hafıza yapıları, rekabet hâlindeki anlatılar ve sembolik anlam üretim süreçleri üzerinden analiz etmektedir. Bu yönüyle Kudüs, kutsal mekânların toplumsal işleyişini görünür kılan özgün bir analitik laboratuvar işlevi görmektedir. Çalışmanın kuramsal çerçevesi, kutsal mekân, kolektif hafıza ve iktidar kavramlarının kesişiminde inşa edilmekte; bu kuramsal çerçeve, kutsallığın metafizik bir özden ziyade toplumsal bir atıf olarak nasıl üretildiğini analitik biçimde ortaya koymaktadır. Kolektif hafızanın seçici, inşa edilmiş ve süreklilik iddiası taşıyan yapısı, kutsal mekânların anlam üretiminde merkezî bir rol oynayan temel mekanizma olarak ele alınmaktadır. İktidar ise siyasal egemenlik biçimleriyle sınırlı kalmayan; anlam üretme, meşruiyet kurma ve bu anlamları doğal ve kaçınılmaz gösterme kapasitesi üzerinden analiz edilmektedir. Yöntemsel olarak çalışma, kuramsal ve tarihsel-sosyolojik bir analiz yürütmekte; klasik ve çağdaş sosyoloji literatürünü, hafıza çalışmaları ve mekân kuramlarıyla birlikte bütüncül bir biçimde sentezlemektedir. Makale, normatif yargılardan bilinçli olarak kaçınmakta; Kudüs'teki süreçleri polemik üretmeden, analitik bir mesafeyle ele almaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, Kudüs örneğinden hareketle kutsal mekânların toplumsal anlam üretimine dair genellenebilir bir sosyolojik çerçeve sunmakta; kutsal mekân çalışmalarına kavramsal netlik, kuramsal derinlik ve analitik bir perspektif kazandırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Kudüs, Kutsal Mekân, Kolektif Hafıza, İktidar

Abstract

How is the social meaning of sacred spaces produced, through which mechanisms is this meaning sustained, and why do certain sacred sites continue to exist as powerful symbolic centers despite historical ruptures? Centering on these questions, this study approaches the phenomenon of sacred space not as a fixed, natural, or self-evident realm of sanctity, but as a dynamic structure of meaning produced within social relations, reinforced through collective memory, and legitimized by processes of power. Within this problematic framework, Jerusalem is examined as an exemplary case where historical, religious, and political narratives intersect with extraordinary intensity. Rather than treating Jerusalem as a singular sacred city or as the inevitable outcome of history, the article analyzes it through multilayered memory structures, competing narratives, and processes of symbolic meaning production. In this respect, Jerusalem functions as a distinctive analytical laboratory that renders the social functioning of sacred spaces visible. The theoretical framework of the study is constructed at the intersection of the concepts of sacred space, collective memory, and power, demonstrating how sanctity is socially constructed as an attribution rather than stemming from a metaphysical essence. The selective, constructed, and continuity-oriented nature of collective memory is addressed as a fundamental mechanism playing a central role in the production of meaning in sacred spaces. Power, in turn, is analyzed not merely as a form of political domination, but in terms of its capacity to produce meaning, establish legitimacy, and present these meanings as natural and inevitable. Methodologically, the study employs a theoretical and historical-sociological analysis, synthesizing classical and contemporary sociological literature with memory studies and theories of space in a holistic manner. The article deliberately avoids normative judgments and addresses the processes in Jerusalem with analytical distance, without generating polemics. In conclusion, drawing on the case of Jerusalem, this study offers a generalizable sociological framework for understanding the social production of meaning in sacred spaces and aims to contribute conceptual clarity, theoretical depth, and an analytical perspective to the field of sacred space studies.

Keywords: Sociology of Religion, Jerusalem, Sacred Space, Collective Memory, Power.

Giriş

Kudüs, sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde uzun süredir yoğun biçimde ele alınan bir mekân olmasına rağmen bu ilginin büyük ölçüde belirli analitik çerçevelerle sınırlı kaldığı görülmektedir. Tarihsel çalışmalar Kudüs'ü çoğunlukla kronolojik olaylar silsilesi ve egemenlik değişimleri bağlamında ele alırken; siyaset bilimi literatürü kenti uluslararası çatışmaların, güç mücadelelerinin ve diplomatik krizlerin merkezî bir nesnesi olarak konumlandırmaktadır (Armstrong, 1997, s. 3-12). Teolojik yaklaşımlar ise Kudüs'ü farklı dinî gelenekler açısından kutsallık atfedilen bir mekân olarak değerlendirerek kutsallığı çoğu zaman aşkın ve değişmez bir veri olarak kabul etmektedir. Bu disiplinler yaklaşımlar önemli katkılar sunmakla birlikte, Kudüs'ün toplumsal anlamının nasıl üretildiği, hangi sembolik ve hafıza süreçleriyle süreklilik kazandığı ve bu anlamın iktidar ilişkileriyle nasıl iç içe geçtiği sorularını çoğu zaman ikincil düzeyde ele almaktadır. Geçmiş dönemlerde veya günümüz dünyasında Kudüs'ün önemiyle ilgili bir tespit yapılırsa ilahi dinler açısından hem sosyo-kültürel hem de kutsallık bağlamında çeşitli amaçların kesiştiği bir merkez olduğu görülmektedir (Çokdoğan, 2024, s. 17).

Mevcut literatürde Kudüs'ün tarihsel, teolojik ve siyasal konumu ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Örneğin Karen Armstrong (1997), Kudüs'ün üç semavi din açısından tarihsel ve teolojik önemini kapsamlı biçimde incelemekte; Rashid Khalidi (2021) kentin modern siyasal çatışmalar içindeki konumunu analiz etmekte; Michael Dumper (2014) ise Kudüs'ün statüsü ve egemenlik tartışmalarını uluslararası siyaset bağlamında ele almaktadır. Bu çalışmalar önemli katkılar sunmakla birlikte, büyük ölçüde tarihsel anlatı, diplomatik süreçler ve egemenlik tartışmaları üzerine yoğunlaşmaktadır. Buna karşın, Kudüs'ün kutsallığının hangi toplumsal mekanizmalar aracılığıyla üretildiği, bu anlamın kolektif hafıza içinde nasıl sabitlendiği ve iktidar ilişkileriyle nasıl eklemelendiği meselesi görece sınırlı bir kuramsal çözümlemeye konu olmuştur. Özellikle kutsal mekânın tarihsel olayların pasif bir sahnesi olmaktan ziyade, toplumsal hafıza, sembolik temsil ve iktidar ilişkilerinin kurucu ve dönüştürücü bir bileşeni olarak değerlendirilmesi literatürde yeterli teorik açıklığa kavuşturulmamıştır. Türkiye'de din-toplum ilişkilerine odaklanan çalışmaların önemli bir bölümü ise daha çok kimlik, modernleşme ve siyaset ekseninde yoğunlaşmış (örneğin Nilüfer Göle, 1997; Şerif Mardin, 1989); kutsal mekânın toplumsal anlam üretimindeki rolü görece tali bir mesele olarak kalmıştır. Bu durum, Kudüs'ün kutsallığının birçok çalışmada tarihsel ya da teolojik bir ön kabul şeklinde ele alınmasına yol açmış; kutsallığın toplumsal olarak nasıl kurulduğu ve sürdürüldüğü sorusu arka planda kalmıştır.

Oysa kutsal mekânlar, anlamlarını kendiliğinden taşıyan doğal nesneler değil; kolektif bilinç, ritüel pratikler ve sembolik sınıflandırmalar aracılığıyla toplumsal olarak inşa edilen gerçekliklerdir. Durkheim'in kutsal-profan ayrımı çerçevesinde ortaya koyduğu üzere kutsallık, bireysel bir inançtan ziyade kolektif olarak paylaşılan ve toplumsal düzeni kuran bir kategoridir (Durkheim, 2005, s. 52-53). Bu bağlamda kutsal mekân, toplumsal sınırların çizildiği, aidiyetlerin üretildiği ve kolektif anlamın mekânsal olarak somutlaştığı bir odak noktası olarak işlev görmektedir.

Bu çalışma, Kudüs'ü tamamlanmış ve değişmez bir kutsal mekân olarak değil, tarihsel ve toplumsal süreçler içerisinde sürekli olarak yeniden inşa edilen bir anlam alanı olarak ele almayı amaçlamaktadır. Bu tarihsel ve toplumsal inşa süreci, Kudüs'ün İslam geleneği içerisindeki merkezî konumuyla daha da derinleşmektedir. İslam düşüncesinde Kudüs, yalnızca tarihsel bir şehir değil; Hz. Peygamber'in ilk kible olarak Kudüs'e yönelmesi ve Miraç hadisesiyle ilişkilendirilmesi nedeniyle Müslümanların kutsal coğrafyasında özel bir yere sahiptir. Bu bağlamda Kudüs'ün kutsallığı, teolojik anlatılar ile tarihsel tecrübenin iç içe geçtiği çok katmanlı bir anlam üretim sürecine işaret etmektedir (Mert, 2017, s. 257-259). Kudüs'ün kutsallığı, farklı dönemlerde farklı aktörler

tarafından yeniden tanımlanmış; bu durum mekânın hem süreklilik hem de kırılmalar üzerinden okunmasını gerekli kılmıştır. İslam geleneğinde Kudüs'ün kutsallığı, yalnızca tarihsel hâkimiyetlerle sınırlı kalmamış; Kur'an, hadis ve siyer literatürü aracılığıyla kuşaklar boyunca aktarılan kolektif bir hafıza üretmiştir. Bu hafıza, siyasal kırılmalar karşısında dahi Kudüs'ün kutsal statüsünün devamlılığını mümkün kılmıştır (Mert, 2017, s. 263-265). Filistin ve Kudüs, tarihsel süreç boyunca çeşitli kavimlerin, imparatorlukların ve dinî geleneklerin hâkimiyetine sahne olmuş; bu çok katmanlı tarihsel yapı, kutsal mekân anlatılarının da çoğullaşmasına yol açmıştır. Özellikle XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Devleti'nin zayıflaması, Avrupa müdahalelerinin artması, toprak düzenlemeleri ve Yahudi göçlerinin hız kazanmasıyla birlikte Kudüs meselesi yalnızca dinî bir aidiyet alanı olmaktan çıkarak siyasal ve uluslararası bir sorun alanına dönüşmüştür. Karaköse'nin tarihsel analizleri, bu dönemde Filistin'in kutsallık söylemleriyle iç içe geçmiş demografik ve politik müdahalelerin merkezinde yer alan bir mekân hâline geldiğini ortaya koymaktadır (2018, s. 150-153). Bu yaklaşımda Kudüs, geçmişte yaşanmış olaylar ve teolojik kabullerle açıklanmanın ötesinde; kolektif hafızanın seçici anlatıları ile iktidarın meşruiyet üretme pratikleri tarafından şekillenen dinamik bir toplumsal mekân olarak kavramsallaştırılmaktadır. Smith'in vurguladığı üzere kutsal mekânlar "keşfedilen" değil, belirli tarihsel ve toplumsal bağlamlarda "yerleştirilen" ve anlamla donatılan alanlardır (1987, s. 101-110). Bu perspektif, Kudüs'ün kutsallığını doğalılaştıran ya da aşkınılaştıran yaklaşımlardan bilinçli biçimde ayrılmaktadır.

Kolektif hafıza kavramı, bu analizin merkezî bileşenlerinden birini oluşturmaktadır. Kolektif hafıza, bireysel hatırlamaların basit bir toplamı olmayıp toplumsal gruplar tarafından seçilen, düzenlenen ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir anlamlar bütünüdür. Halbwachs'a göre hafıza, ancak belirli toplumsal çerçeveler içerisinde varlık kazanır ve bu çerçevelerin en somut dayanaklarından biri mekândır (1992, s. 38-45). Assmann'ın kültürel hafıza yaklaşımı da kutsal mekânların geçmişi şimdiye bağlayan sembolik sabitleyiciler olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır (2015, s. 25). Nora'nın "hafıza mekânları" kavramsallaştırması ise, mekânın kolektif hafızanın yoğunlaştığı ve sembolik olarak sabitlendiği alanlar olarak işlev gördüğünü vurgulayarak bu tartışmayı derinleştirmektedir (Nora, 1989, s. 12-14). Kudüs, farklı tarihsel dönemlerde ve farklı toplumsal aktörler tarafından üretilen anlamların üst üste binmesiyle oluşmuş çok katmanlı bir hafıza mekânıdır. Bu özelliğiyle Kudüs, kutsal mekânların yalnızca dinî referanslarla değil; hafıza rejimleri, sembolik sınırlar ve meşruiyet üretim süreçleri aracılığıyla nasıl kurulduğunu görünür kılan özgün bir analitik örnek sunmaktadır.

Çalışma, iktidar kavramını siyasal otorite ya da zor kullanma kapasitesiyle sınırlı bir olgu olarak ele almakla yetinmeyip; anlam üretme ve meşruiyet kurma süreçleri bağlamında değerlendirmektedir. Mekân, iktidarın en görünür ve en kalıcı tezahür alanlarından biridir. Lefebvre'in ifade ettiği üzere mekân, toplumsal ilişkiler tarafından üretilir ve aynı zamanda bu ilişkileri yeniden üretir (1991, s. 26-33). Kutsal mekânlar ise iktidara kendi varlığını doğal, kaçınılmaz ve tartışılmaz kılma imkânı sunar. Kudüs'ün toplumsal anlamı da bu sembolik meşruiyet üretiminin yoğunlaştığı bir alan olarak değerlendirilebilir.

Bu makale, kutsal mekân, kolektif hafıza ve iktidar kavramlarını bütüncül bir çerçevede bir araya getirerek Kudüs'ün toplumsal anlamının nasıl üretildiğini ve yeniden üretildiğini analiz etmektedir. Bu yönüyle çalışma, kutsallığı metafizik bir veri olarak kabul eden yaklaşımlardan ayrılarak, kutsal mekânı toplumsal ilişkiler içinde inşa edilen ve meşrulaştırılan bir anlam yapısı olarak kavramsallaştırmayı hedeflemektedir. Çalışma normatif ya da politik bir tutum geliştirmekten bilinçli olarak kaçınmakta; bunun yerine Kudüs'ün kutsallığının ve merkezîliğinin hangi toplumsal mekanizmalar aracılığıyla üretildiğini ortaya koymaya odaklanmaktadır. Bu yaklaşım, Ku-

düs özelinden hareketle kutsal mekânların toplumsal anlam üretimine ilişkin daha genel ve karşılaştırmalı analizlere zemin hazırlamayı hedeflemektedir.

Makale üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde kutsal mekân kavramı ele alınarak kutsallığın toplumsal olarak nasıl inşa edildiği ve mekânla kurduğu ilişki kuramsal bir çerçevede tartışılmaktadır. İkinci bölümde kolektif hafıza kavramı kuramsal olarak ele alınmakta; bu çerçevede kutsal mekânların hafızanın taşıyıcısı ve yeniden üretim alanı olarak nasıl işlev gördüğü Kudüs örneği üzerinden çözümlenmektedir. Üçüncü bölümde ise iktidar ve meşruiyet ilişkileri ele alınarak kutsal mekânın iktidar tarafından nasıl bir anlam ve meşruiyet kaynağına dönüştürüldüğü incelenmektedir. Sonuç bölümünde, elde edilen bulgular değerlendirilmekte ve kutsal mekânların toplumsal anlam üretimine ilişkin genellenebilir çıkarımlar sunulmaktadır.

1. Kutsal Mekânın Toplumsal Niteliği

Kutsal mekân; gündelik düşüncede çoğu zaman doğası gereği kutsal kabul edilen, aşkın bir gerçekliğin yeryüzündeki tezahürü olarak ele alınmaktadır. Ancak sosyolojik açıdan bu yaklaşım, kutsallığın kaynağını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Sosyal bilimler perspektifinde kutsal mekânın kutsallığı, mekânın fiziksel özellikleri ya da metafizik bir özden bağımsız olarak, ona atfedilen toplumsal anlamlardan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle kutsal mekân, kendiliğinden kutsal olan bir yer değil; belirli tarihsel ve toplumsal süreçler içerisinde kutsallıkla donatılan sembolik bir alandır (Smith, 1987, s. 101-105).

Bu bağlamda kutsal mekân, yalnızca dinî pratiklerin icra edildiği pasif bir zemin olarak değil; anlam üreten, sınırlar çizen ve aidiyet inşa eden aktif bir toplumsal yapı olarak değerlendirilmelidir. Öncelikle kutsal mekân, belirli anlamların mekâna sabitlemesi yoluyla işlev görür. Mitler, tarihsel anlatılar, ritüeller ve semboller aracılığıyla üretilen bu anlamlar; mekânın sıradan bir coğrafi alan olmaktan çıkarak kutsal bir merkez hâline gelmesini sağlar (Eliade, 1991, s. 22-23). Böylece kutsal mekân, kolektif anlamların yoğunlaştığı bir odak noktasına dönüşür.

Kutsal mekânın toplumsal niteliğinin ikinci boyutu, sınır üretme kapasitesidir. Kutsal olan ile kutsal olmayan arasındaki ayrım, çoğu zaman mekânsal karşılıklar üzerinden somutlaşır. Bu durum, kutsal mekânın yalnızca içerdiği anlamlarla değil, aynı zamanda dışladığı alanlarla da tanımlandığını göstermektedir. Kutsal mekân, kimlerin içeriye dâhil olduğu, kimlerin dışarıda bırakıldığı ve mekânla nasıl bir ilişki kurulabileceği sorularını gündeme getirerek sembolik sınırlar üretir (Lefebvre, 1991, s. 26-30). Bu sınırlar, fiziksel olmaktan ziyade toplumsal ve kültürel nitelik taşımakta; mekânın kullanımını ve anlamını düzenlemektedir.

Aidiyet üretimi, kutsal mekânın toplumsal işlevlerinin üçüncü temel boyutunu oluşturmaktadır. Kutsal mekânlar, belirli topluluklar için ortak bir referans noktası işlevi görerek kolektif kimliğin kurulmasına katkı sağlar. Ortak kutsal mekân etrafında şekillenen bu aidiyet duygusu, bireyleri aşan bir “biz” bilinci üretir ve bu bilinç, kolektif hafıza yoluyla süreklilik kazanır (Hervieu ve Leger, 2000, s. 124-130). Bu yönüyle kutsal mekân, yalnızca dinî değil; aynı zamanda güçlü bir toplumsal bağlayıcıdır.

Bununla birlikte kutsal mekânların bu birleştirici işlevi, aynı zamanda potansiyel bir çatışma alanını da beraberinde getirmektedir. Kutsallık atfedilen mekânlar, farklı toplumsal gruplar tarafından farklı anlamlarla yüklendiğinde bu anlamlar arasında gerilimler ortaya çıkabilmektedir. Kutsal mekân, bir yandan kolektif aidiyeti güçlendirirken diğer yandan bu aidiyetin sınırları dışında kalanları dışlayıcı bir etki yaratabilmektedir. Bu durum, kutsal mekânın çatışma potansiyeli-

nin, onun toplumsal niteliğinin yapısal bir sonucu olduğunu göstermektedir. Bu çalışma, söz konusu potansiyeli normatif bir yargıya dönüştürmeden, analitik bir olgu olarak ele almaktadır.

1.1. Kutsallığın Toplumsal İnşası

Kutsallık, gündelik dilde çoğu zaman metafizik ya da ilahi bir özellik olarak tanımlanmakla birlikte sosyolojik açıdan ele alındığında bu yaklaşım açıklayıcı olmaktan uzaktır. Sosyoloji, kutsallığı aşkın bir öz olarak değil; belirli nesnelere, mekânlara ve pratiklere toplumsal olarak atfedilen bir anlam olarak ele alır. Bu bağlamda kutsallık, bireysel inançlardan ziyade kolektif kabuller yoluyla inşa edilen bir toplumsal kategoridir (Berger, 1990, s. 25-28).

Bu yaklaşımın kuramsal temelini büyük ölçüde Emile Durkheim'in kutsal-profan ayrımına dayanan çözümlemeleri oluşturmaktadır. Durkheim'e göre kutsal olan bireysel bilinçten değil, kolektif bilinçten doğar; toplum kendi varlığını ve değerlerini kutsal üzerinden sembolik olarak yüceltir. Bu nedenle kutsallık, nesnelerin ya da mekânların doğasında bulunan bir özellik değil, toplumun onlara atfettiği anlamın sonucudur (Durkheim, 2005, s. 52-60).

Kolektif bilinç, kutsallığın toplumsal inşasında merkezî bir rol oynar. Kolektif bilinç, bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan ortak değerler, inançlar ve semboller bütünüdür ifade eder. Kutsallık, bu bilinç içerisinde meşruiyet kazanır ve süreklilik elde eder. Bir mekânın kutsal kabul edilmesi, bireysel tercihlerden ziyade kolektif bilinç tarafından onaylanmış bir toplumsal gerçekliktir (Göle, 2015, s. 20-23).

Catherine Bell'in ritüel kuramına göre kutsallığın sürekliliği tekrar, ritüel ve anlatı yoluyla sağlanır (Bell, 1997, s. 82-84). Ritüeller, kutsal olanın düzenli olarak yeniden deneyimlenmesini mümkün kılarak kutsallığı gündelik hayatın akışı içerisinde görünür hâle getirir. Tekrar eden pratikler, kutsal mekânla kurulan ilişkiyi istikrarlı kılar ve kutsallığın geçici bir atıf olmaktan çıkmasını sağlar. Anlatılar ise kutsal mekânın tarihsel ve mitik boyutunu kurarak ona süreklilik kazandırır.

Bu bağlamda kutsal mekânlar, ritüellerin icra edildiği ve anlatıların somutlaştığı mekânsal odaklar olarak kutsallığın taşıyıcısı hâline gelir. Kutsallığın mekâna sabitlemesi, onu soyut bir inanç alanı olmaktan çıkararak toplumsal hayatın merkezî unsurlarından biri hâline getirir. Kudüs gibi tarihsel ve dinî açıdan yoğun anlamlarla yüklü mekânlar, kutsallığın toplumsal inşasının bu genel mekanizmalarını görünür kılan çarpıcı örneklerdir (Assmann, 2015, s. 25-26).

1.2. Mekân, Aidiyet ve Sınır Üretimi

Mekân, gündelik düşüncede çoğu zaman fiziksel ve nötr bir zemin olarak algılsa da sosyolojik açıdan bu yaklaşım son derece sınırlıdır. Sosyal teori, mekânın yalnızca üzerinde eylemlerin gerçekleştiği pasif bir alan olmadığını; aksine toplumsal ilişkiler tarafından üretilen ve bu ilişkileri yeniden yapılandıran anlam yüklü bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda mekân, toplumsal düzenin maddi ve sembolik boyutlarının iç içe geçtiği bir üretim alanı olarak ele alınmalıdır (Lefebvre, 1991, s. 26-30).

Henri Lefebvre'in mekân kuramı, mekânın nötr bir arka plan değil, toplumsal olarak üretilmiş bir gerçeklik olduğunu savunur. Lefebvre'e göre mekân; algılanan, tasarlanan ve yaşanan boyutlarıyla toplumsal ilişkilerin somutlaştığı bir düzlemdir. Bu çerçevede mekân; iktidar ilişkilerinden, sembolik anlamlardan ve kültürel kodlardan bağımsız düşünülemez (1991, s. 33-39). Özellikle

kutsal mekânlar söz konusu olduğunda bu üretim süreci daha da belirgin hâle gelmekte; mekân, belirli anlamların yoğunlaştığı ve kurumsallaştığı bir merkez işlevi görmektedir.

Mekânın anlam yüklü oluşu, onun aidiyet üretme kapasitesiyle doğrudan ilişkilidir. Anlamla donatılan mekânlar, belirli toplumsal gruplar için kimliksel referans noktalarına dönüşür. Bu süreçte mekân, yalnızca fiziksel bir yer olmaktan çıkarak “ait olunan” ya da “ait olunmayan” alanları tanımlayan sembolik bir çerçeve sunar. Aidiyet, bu anlamda mekân üzerinden somutlaşır ve toplumsal kimliğin mekânsal bir boyut kazanmasını sağlar (Tuan, 1977, s. 138-145). Kutsal mekânlar, bu aidiyet duygusunun en yoğun biçimde üretildiği alanlar arasında yer almaktadır.

Aidiyet üretimiyle eş zamanlı olarak kutsal mekânlar, “biz/onlar” ayrımının kurulmasında da merkezî bir rol üstlenir. Bir mekânın kutsal olarak tanımlanması, o mekânla belirli bir ilişki kurabilenler ile kuramayanlar arasında sembolik bir ayrım yaratır. Bu ayrım, çoğu zaman açık bir dışlama biçiminde değil; ritüellere katılım, mekânın kullanım biçimleri ve mekâna yüklenen anlamlar üzerinden dolaylı olarak inşa edilir. Böylece kutsal mekân, kolektif kimliğin iç sınırlarını belirlerken aynı zamanda bu sınırların dışında kalanları da tanımlar (Douglas, 2007, s. 44-50).

Sembolik sınırlar, kutsal mekânın toplumsal işlevlerinin temel bileşenlerinden biridir. Bu sınırlar, fiziksel duvarlar ya da engeller biçiminde olabileceği gibi çoğu zaman görünmez ve kültürel nitelikte ortaya çıkar. Kimlerin hangi zamanlarda, hangi davranış kodlarıyla mekâna dâhil olabileceği bu sembolik sınırlar aracılığıyla belirlenir. Pierre Bourdieu’nun sembolik iktidar kavramıyla ifade ettiği üzere, bu tür sınırlar zorlayıcı olmaktan ziyade meşru ve doğal kabul edilen düzenlemeler yoluyla işler (1991, s. 170-176). Kutsal mekânlarda bu sembolik iktidar, kutsallık söylemiyle daha da güçlenmektedir.

Bu noktada, mekânın toplumsal üretimi ile iktidar arasındaki ilişki daha görünür hâle gelmektedir. Mekânın kutsal olarak tanımlanması, yalnızca kültürel bir anlamlandırma süreci değil; aynı zamanda belirli anlamların meşrulaştırılması ve kalıcı hâle getirilmesidir. Kutsal mekânlar, bu anlamda hem aidiyetin hem de dışlamanın kurumsallaştığı alanlar olarak işlev görür. Kudüs gibi çok katmanlı tarihsel ve dinî anlamlara sahip mekânlar, bu sürecin çarpıcı örneklerini sunmaktadır. Ancak bu çalışmada Kudüs, bu aşamada yalnızca kutsal mekânın aidiyet ve sınır üretme kapasitesini görünür kılan bir örnek olarak anılmaktadır (Armstrong, 1997, s. 9-15).

Sonuç olarak mekân, özellikle kutsal bağlamda ele alındığında toplumsal anlamların üretildiği, aidiyetlerin kurulduğu ve sembolik sınırların çizildiği dinamik bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Mekânın bu niteliği, kutsal mekânların neden yalnızca dinî değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal açıdan da güçlü anlamlar taşıdığını açıklamaktadır. Bu çerçeve, Kudüs’ün toplumsal anlamının analizinde temel bir kuramsal dayanak oluşturmaktadır.

2. Kolektif Hafıza ve Kutsal Mekân

Kolektif hafıza kavramı, bireysel hatırlama süreçlerinden niteliksel olarak farklı bir düzleme işaret etmektedir. Bireysel hafıza, öznel deneyimlere ve kişisel yaşantılara dayanırken kolektif hafıza, toplumsal gruplar tarafından paylaşılan, aktarılan ve kurumsallaştırılan bir anlamlar bütünüdür. Bu nedenle kolektif hafıza, bireylerin zihinsel süreçlerinin toplamı değil; toplumsal çerçeveler içerisinde şekillenen ve sürdürülen bir yapıdır (Halbwachs, 1992, s. 38-45).

Kolektif hafızanın en belirgin özelliklerinden biri, seçici bir niteliğe sahip olmasıdır. Toplumlar geçmişin tüm unsurlarını eşit biçimde hatırlamaz; aksine belirli olayları, mekânları ve anlatıları öne çıkarırken, diğerlerini geri plana iter ya da tamamen unutturur. Bu seçicilik, hafızanın kendili-

ğinden değil, belirli toplumsal ihtiyaçlar ve kimlik inşası süreçleri doğrultusunda şekillendiğini göstermektedir. Hafıza, bu yönüyle geçmişin tarafsız bir yansıması değil; bugünün anlam dünyası içerisinde yeniden kurulan bir anlatıdır (Connerton, 2010, s. 14-18).

Kolektif hafıza aynı zamanda inşa edilmiş bir yapıdır. Geçmiş, olduğu gibi korunmaz; ritüeller, anlatılar, anma pratikleri ve sembolik düzenlemeler aracılığıyla sürekli olarak yeniden üretilir. Bu inşa süreci, hafızaya belirli bir düzen ve süreklilik kazandırırken, aynı zamanda onu toplumsal denetim ve yönlendirmeye açık hâle getirir. Hafızanın inşa edilmiş olması, onun toplumsal güç ilişkilerinden bağımsız olmadığını da ortaya koymaktadır (Assmann, 2015, s. 42).

Kolektif hafızanın bir diğer temel niteliği ise süreklilik iddiası taşımasıdır. Hafıza, geçmiş ile bugün arasında kesintisiz bir bağ kurma iddiasında bulunur. Bu bağ, toplumsal kimliğin istikrarını sağlayan temel unsurlardan biridir. Geçmişin sürekliliği fikri, topluluklara tarihsel derinlik ve meşruiyet kazandırır. Ancak bu süreklilik, çoğu zaman simgesel ve anlatısal düzeyde inşa edilir; gerçek tarihsel kopuşlar, hafıza söylemi içerisinde görünmez kılınabilir (Assmann, 2015, s. 131).

Bu noktada kutsal mekânlar, kolektif hafızanın süreklilik iddiasını en güçlü biçimde taşıyan unsurlar arasında yer almaktadır. Kutsal mekânlar, geçmişin somutlaştığı, anlatıların mekâna sabitlendiği ve hatırlamanın düzenli olarak yeniden üretildiği alanlar olarak işlev görür. Bu nedenle kolektif hafıza ile kutsal mekân arasındaki ilişki, bu çalışmanın kuramsal merkezlerinden birini oluşturmaktadır.

2.1. Kolektif Hafızanın Mekânsal Dayanakları

Kolektif hafızanın sürekliliğini sağlayan en önemli unsurlardan biri, hafızanın mekânsal dayanaklara sahip olmasıdır. Halbwachs, hafızanın bireysel bilinçte değil; toplumsal ve mekânsal çerçeveler içerisinde varlık kazandığını ileri sürmektedir. Ona göre insanlar, geçmişi mekânlar aracılığıyla hatırlar; mekân, hafızanın tutunduğu ve somutlaştığı temel referans noktasıdır (1992, s. 140-148).

Mekân, hafızayı soyut bir anlatı olmaktan çıkararak deneyimlenebilir ve görünür hâle getirir. Belirli mekânlar, geçmişe dair anlatıların yoğunlaştığı sembolik düğüm noktalarına dönüşür. Bu durum, hafızanın yalnızca anlatı düzeyinde değil; bedensel ve duyuşsal düzeyde de yeniden üretilmesini sağlar. Ziyaret edilen, ritüellerin icra edildiği ve belirli davranış kodlarının uygulandığı mekânlar, hafızanın canlı tutulmasında merkezî bir rol oynar (Nora, 1989, s. 7-12).

Jan Assmann'ın kültürel hafıza yaklaşımı da hafıza-mekân ilişkisini derinleştirmektedir. Assmann'a göre kültürel hafıza; belirli semboller, metinler ve mekânlar aracılığıyla kuşaklar arasında aktarılır. Bu aktarım sürecinde mekân, hafızanın taşıyıcısı ve sabitleyicisi işlevi görür. Özellikle kutsal mekânlar, kültürel hafızanın yoğunlaştığı ve kurumsallaştığı alanlar olarak süreklilik hissi üretir (2015, s. 41-42).

Mekânın hafızaya sağladığı en önemli katkılardan biri, değişime rağmen süreklilik hissi üretmesidir. Toplumsal ve siyasal koşullar değişse bile mekânın varlığını sürdürmesi, hafızanın kesintisiz olduğu yönünde güçlü bir algı oluşturur. Bu durum, kutsal mekânların neden tarihsel kırılmalara rağmen hafızanın merkezinde yer almaya devam ettiğini açıklamaktadır. Mekân, geçmişin "orada" olduğuna dair güçlü bir kanıt sunar ve bu sayede hafızanın meşruiyetini pekiştirir (Schwartz, 1991, s. 223-228).

Bu bağlamda kutsal mekânlar, kolektif hafızanın en yoğun biçimde düğümlendiği alanlar olarak öne çıkar. Kutsal mekânlar, anlatıların mekânsallaştığı, ritüellerin hafızayı yeniden ürettiği

ve kolektif kimliğin somutlaştığı merkezlerdir. Kudüs gibi çok katmanlı tarihsel ve dinî anlamlara sahip mekânlar, bu hafıza yoğunlaşmasının en çarpıcı örneklerinden birini sunmaktadır.

2.2. Kudüs'ün Çok Katmanlı Hafıza Yapısı

Kudüs, sosyolojik açıdan tekil ve homojen bir hafıza alanı olarak değil; farklı tarihsel dönemlerde farklı toplumsal gruplar tarafından üretilmiş ve üst üste binmiş hafıza katmanlarının kesişim noktası olarak ele alınmalıdır. Bu yönüyle Kudüs, yalnızca kutsal bir mekân değil; aynı zamanda çoklu anlatıların, rekabet hâlindeki hafıza rejimlerinin ve süreklilik iddiası taşıyan sembolik anlamların yoğunlaştığı bir hafıza mekânıdır (Nora, 1989, s. 7-12).

Kudüs'ün çok katmanlı hafıza yapısı, farklı dinî ve tarihsel anlatıların aynı mekân üzerinde eş zamanlı olarak varlık iddiasında bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlatılar, Kudüs'ü yalnızca geçmişte yaşanmış olayların mekânı olarak değil bugün de geçerliliğini sürdüren kolektif kimliklerin kurucu unsuru olarak konumlandırmaktadır. Bu durum, Kudüs'ün hafızasının durağan değil; sürekli yeniden üretilen, güncellenen ve yeniden anlamlandırılan bir yapı olduğunu göstermektedir (Assmann, 2015, s. 149).

Bu bağlamda Kudüs'teki hafıza katmanları, birbirini dışlayan mutlak anlatılar olarak değil aynı mekân üzerinde farklı zamanlarda ve farklı toplumsal bağlamlarda üretilmiş sembolik çerçeveler olarak değerlendirilmelidir. Yahudi, Hristiyan ve Müslüman anlatıları, Kudüs'e farklı kutsallık anlamları yüklerken, bu anlamlar mekânın fiziksel sınırlarından ziyade hafızanın sembolik düzeni içerisinde varlık kazanmaktadır. Burada belirleyici olan, hangi anlatının “doğru” olduğu değil; bu anlatıların toplumsal düzeyde ne tür işlevler gördüğüdür (Armstrong, 1997, s. 5-7).

Anlatıların temel sosyolojik işlevlerinden biri, kolektif kimliğe tarihsel derinlik kazandırmaktır. Kudüs anlatıları, geçmiş ile bugün arasında kesintisiz bir bağ kurarak topluluklara süreklilik hissi sağlar. Bu anlatılar aracılığıyla Kudüs, yalnızca tarihsel bir şehir değil; “her zaman orada olan”, zamana direnen bir kutsallık merkezi olarak tahayyül edilir. Bu süreklilik iddiası, kolektif hafızanın temel özelliklerinden biri olup toplumsal kimliğin meşruiyetini güçlendirmektedir (Halbwachs, 1992, s. 84-90).

Kudüs'ün çok katmanlı hafıza yapısı aynı zamanda hafızanın seçici ve hiyerarşik doğasını da görünür kılmaktadır. Her anlatı; Kudüs'ün belirli dönemlerini, mekânlarını ve sembollerini öne çıkarırken diğerlerini geri plana iter ya da sessizleştirir. Bu seçicilik, hafızanın salt kendiliğinden bir yansıma olmaktan ziyade, toplumsal ve tarihsel bağlamlar içinde şekillenen bir inşa sürecine işaret etmektedir. Kudüs bağlamında bu durum, mekânın fiziksel olarak aynı kalmasına rağmen, hafızasal olarak farklı “Kudüsler”in üretilmesine yol açmaktadır (Connerton, 2010, s. 14-18).

Bu noktada Kudüs, Assmann'ın kavramsallaştırdığı anlamda güçlü bir kültürel hafıza taşıyıcısı olarak işlev görmektedir. Kültürel hafıza; bireysel deneyimlerin ötesinde, metinler, ritüeller, mekânlar ve semboller aracılığıyla kuşaklar arasında aktarılan bir hafıza biçimidir. Kudüs, bu aktarımın merkezinde yer alarak hafızanın hem maddi hem de sembolik düzeyde sabitlenmesini mümkün kılmaktadır (2015, s. 47).

Kutsal mekân olarak Kudüs'ün bu hafıza yoğunluğu, onu yalnızca geçmişin hatırlandığı bir yer değil; aynı zamanda hafızanın yeniden üretildiği bir alan hâline getirmektedir. Ritüeller, ziyaret pratikleri, anlatıların sürekli tekrarı ve sembolik temsiller yoluyla Kudüs; kolektif hafızanın canlı tutulduğu bir düğüm noktası işlevi görür. Bu süreçte mekân, hafızanın pasif bir taşıyıcısı değil; hafızayı yönlendiren ve yapılandıran aktif bir unsur hâline gelir (Bell, 1997, s. 83-85).

Sonuç olarak Kudüs'ün çok katmanlı hafıza yapısı, onun neden yalnızca dinî ya da tarihsel bir mekân olarak değil; aynı zamanda güçlü bir toplumsal anlam üretim alanı olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kudüs, farklı anlatıların üst üste binerek varlık kazandığı, hafızanın seçici biçimde inşa edildiği ve kutsallığın süreklilik iddiasıyla yeniden üretildiği bir mekândır.

3. İktidar, Meşruiyet ve Kutsal Mekân

İktidar; çoğu zaman yalnızca siyasal kurumlar, hukuki düzenlemeler ya da zor kullanma kapasitesi üzerinden tanımlanır ancak bu yaklaşım, iktidarın toplumsal boyutunu açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Sosyolojik açıdan iktidar, yalnızca karar alma ya da zorlayıcı güç değil; aynı zamanda anlam üretme ve bu anlamları meşru kılma kapasitesi olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda iktidar, toplumsal gerçekliğin nasıl algılandığını, hangi anlatıların “doğal” kabul edildiğini ve hangi düzenlerin sorgulanmadan benimsendiğini belirleyen sembolik bir güç alanıdır (Weber, 2009, s. 53-60).

Meşruiyet, iktidarın bu sembolik boyutunun merkezinde yer almaktadır. Bir iktidar biçimi, yalnızca zor yoluyla değil; kendisini haklı, doğal ve kaçınılmaz gösterebildiği ölçüde kalıcı hâle gelir. Meşruiyet, bu anlamda iktidarın toplumsal rızayla kurduğu ilişkiyi ifade eder. Bu rıza ise çoğu zaman açık bir onaydan ziyade, belirli anlam çerçevelerinin içselleştirilmesi yoluyla üretilir (Berger ve Luckmann, 1991, s. 112-114).

Kutsal mekânlar, bu meşruiyet üretim sürecinde son derece güçlü araçlar olarak işlev görmektedir. Zira kutsallık atfedilen mekânlar, toplumsal düzeni aşkın bir referansla ilişkilendirerek mevcut anlamları tartışma dışı hâle getirme potansiyeline sahiptir. Kutsal mekân, bu yönüyle yalnızca dinî bir sembol değil; iktidarın anlam üretimini pekiştiren bir meşruiyet kaynağıdır. Toplumsal düzenin kutsal mekân üzerinden temellendirilmesi, iktidarın tarihsel ve toplumsal bir inşa olduğu gerçeğini görünmez kılabilir (Eliade, 1991, s. 20-21).

Bu noktada kutsal mekân, iktidarın sembolik düzeyde kurulduğu ve sürdürüldüğü alanlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Mekânın kutsallıkla donatılması, belirli düzenlemelerin yalnızca tarihsel bir tercih değil; “zaten öyle olması gereken” bir gerçeklik olarak algılanmasını sağlar. Böylece iktidar, kendi tarihsel koşulluluğunu gizleyerek kendisini zamansız ve değişmez bir düzen gibi sunma imkânı elde eder (Bourdieu, 1991, s. 170-176).

3.1. Kutsal Mekânın Meşruiyet Üretimindeki Rolü

Kutsal mekânların meşruiyet üretimindeki en belirgin işlevlerinden biri, tartışılmazlık sağlamalarıdır. Kutsallık atfedilen mekânlar, eleştiri ve sorgulamanın sınırlandırıldığı alanlar hâline gelir. Zira kutsal olan, tanımı gereği sıradan tartışma rejiminin dışına taşınır. Bu durum, kutsal mekân üzerinden kurulan anlamların “doğal” ve “kendiliğinden” kabul edilmesine yol açar (Durkheim, 2005, s. 52-60). Böylece kutsal mekân, iktidarın dayandığı anlam çerçevelerini görünmez biçimde pekiştirir.

Kutsal mekânların ikinci temel işlevi, süreklilik hissi üretmeleridir. Mekânın fiziksel varlığını sürdürmesi, iktidar ilişkilerinin de süreklilik taşıdığı yönünde güçlü bir algı oluşturur. Tarihsel kırılmalar, siyasal dönüşümler ve toplumsal değişimler yaşansa dahi, kutsal mekânın “orada” olmaya devam etmesi, mevcut düzenin değişmez olduğu izlenimini güçlendirir. Bu süreklilik algısı, iktidarın geçici ve tarihsel niteliğini perdeleyen önemli bir meşruiyet kaynağıdır (Assmann, 2015, s. 122-125).

İktidar, kutsal mekân üzerinden kendisini doğal ve kaçınılmaz bir düzen olarak sunma eğilimindedir. Bu süreçte kutsal mekân, belirli anlatıların ve hafıza biçimlerinin merkezine yerleştirilerek, alternatif anlamlandırma imkânlarını sınırlar. Kutsal mekânla ilişkilendirilen düzenlemeler, “başka türlü olamaz” algısı yaratarak iktidarın tarihsel bir tercih değil; zorunlu bir gerçeklik olduğu düşüncesini besler (Foucault, 2015, s. 102-103).

Bu bağlamda kutsal mekân, iktidarın yalnızca temsil edildiği bir alan değil; aktif olarak üretildiği bir mekânsal düzenek olarak işlev görmektedir. Ritüeller, anma pratikleri ve sembolik düzenlemeler yoluyla kutsal mekân, iktidarın anlam çerçevesini sürekli olarak yeniden üretir. Bu üretim süreci, açık bir zorlamadan ziyade, içselleştirilmiş kabuller üzerinden işler ve bu yönüyle son derece etkilidir (Bell, 1997, s. 85-88).

Kudüs gibi çok katmanlı kutsal mekânlar, bu meşruiyet üretim süreçlerini özellikle görünür kılmaktadır. Farklı anlatılar aracılığıyla Kudüs hem geçmişin hem de bugünün düzeninin meşrulaştırıldığı bir referans noktası hâline gelmektedir.

3.2. Kudüs’te Anlam Mücadelesi

Kudüs bağlamında ortaya çıkan gerilimler, çoğu zaman fiziksel mekân, egemenlik ya da toprak paylaşımı ekseninde ele alınmaktadır. Ancak sosyolojik açıdan bu tür açıklamalar, meselenin yalnızca görünen yüzünü yansıtmaktadır. Kudüs’teki temel mücadele, mekânın maddi kontrolünden ziyade, mekâna hangi anlamların atfedileceği ve bu anlamların hangi anlatılar üzerinden meşrulaştırılacağına ilişkin bir anlam mücadelesi olarak okunmalıdır. Bu yönüyle Kudüs, farklı toplumsal aktörlerin sembolik evrenlerinin kesiştiği ve çatıştığı bir anlam alanı niteliği taşımaktadır (Berger, 1990, s. 33-35).

Anlam mücadelesi, doğrudan zor ya da fiziksel çatışma biçiminde değil; daha çok söylemler, semboller ve ritüeller aracılığıyla yürütülmektedir. Söylemler, Kudüs’ün ne olduğu, neyi temsil ettiği ve kimler için anlam taşıdığına dair çerçeveler sunar. Bu söylemler aracılığıyla mekân, yalnızca fiziksel bir şehir değil; tarihsel süreklilik, ilahi vaat, kutsal emanet ya da kolektif kaderin simgesi olarak yeniden tanımlanır. Böylece Kudüs, toplumsal gerçekliğin sembolik düzeyde yeniden üretildiği bir merkez hâline gelir (Foucault, 2014, s.34, 38).

Semboller, bu söylemsel çerçevelerin mekânsal ve görsel düzeyde somutlaşmasını sağlar. Mimari yapılar, kutsal mekânlara atfedilen isimler, mekânsal düzenlemeler ve görsel temsiller, Kudüs’ün anlam dünyasını sabitleyen araçlar olarak işlev görmektedir. Bu semboller, belirli anlatıları görünür kılarken alternatif anlamlandırma biçimlerini arka plana itme potansiyeline sahiptir. Sembolün gücü, zorlayıcı olmaktan çok, doğal ve kendiliğinden kabul edilen bir gerçeklik hissi üretmesinde yatmaktadır (Bourdieu, 1991, s. 170-176).

Ritüeller ise Kudüs’teki anlam mücadelesinin sürekliliğini sağlayan en önemli pratikler arasında yer almaktadır. Ritüeller aracılığıyla mekânla kurulan ilişki düzenli olarak yeniden üretilir ve kutsallık gündelik hayatın akışı içerisinde yeniden teyit edilir. Belirli zamanlarda tekrarlanan ritüel pratikler, Kudüs’ün taşıdığı anlamların bireysel hafızaların ötesine geçerek kolektif hafızaya yerleşmesini sağlar. Bu yönüyle ritüeller, anlamların yalnızca hatırlanmasını değil; bedensel ve duygusal düzeyde içselleştirilmesini de mümkün kılar (Bell, 1997, s. 81-82).

Kudüs’teki anlam mücadelesinin önemli bir boyutu da hafızanın seçici biçimde yeniden üretilmesidir. Farklı anlatılar, Kudüs’ün tarihsel katmanlarından bazılarını öne çıkarırken diğerlerini görünmez kılabilir. Bu seçicilik, hafızanın nesnel bir kayıt değil; toplumsal ihtiyaçlar doğ-

rultusunda şekillenen bir inşa süreci olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Aynı mekân, bu nedenle farklı toplumsal gruplar için farklı “geçmişler” ve farklı süreklilik iddiaları barındırabilmektedir (Halbwachs, 1992, s. 84-90).

Bu çerçevede Kudüs, tek bir anlamın hâkim olduğu sabit bir kutsal mekân olmaktan ziyade, sürekli olarak yeniden tanımlanan ve yeniden yorumlanan bir anlamlar alanıdır. Anlam mücadelesi, Kudüs'ün kutsallığını ortadan kaldırmaz; aksine bu kutsallığın neden bu denli güçlü ve kalıcı olduğunu açıklamaya yardımcı olur. Farklı anlatıların aynı mekânda yoğunlaşması, Kudüs'ü sosyolojik açıdan son derece özgün bir kutsal mekân örneği hâline getirmektedir (Assmann, 2015, s. 41).

Sonuç olarak Kudüs'te yaşanan süreç, yalnızca maddi mekân üzerinde yürütülen bir rekabet değil; kutsallığın, hafızanın ve meşruiyetin nasıl tanımlanacağına ilişkin çok katmanlı bir anlam mücadelesidir. Bu mücadele, söylemler, semboller ve ritüeller yoluyla yürütülmekte; mekânın toplumsal anlamı bu pratikler aracılığıyla sürekli olarak yeniden üretilmektedir. Bu analitik çerçevede, Kudüs'ü normatif yargıların ötesinde, kutsal mekânların toplumsal işleyişini anlamak için merkezî bir örnek hâline getirmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, kutsal mekânlara ilişkin hâkim yaklaşımların ötesine geçerek Kudüs'ü tarihsel bir sonuç ya da sabit bir kutsallık alanı biçiminde değil; toplumsal ilişkiler tarafından sürekli yeniden üretilen ve anlamlandırılan dinamik bir süreç şeklinde kavramsallaştırmaktadır. Makale boyunca geliştirilen kuramsal çerçeve, kutsallığın doğal ya da kendiliğinden bir nitelik olmadığını; mekân, hafıza ve iktidar ilişkileri içerisinde inşa edilen, yeniden üretilen ve dönüştürülen bir toplumsal gerçeklik olduğunu göstermiştir. Bu yönüyle çalışma, Kudüs literatüründe ağırlıklı olan tarihsel, siyasal ya da teolojik açıklamaları dışlamadan, onları sosyolojik bir anlam üretimi perspektifiyle yeniden konumlandırmıştır.

Makalenin temel katkılarından biri, kutsal mekânı durağan bir “inanç nesnesi” olmaktan çıkarak anlam, aidiyet ve meşruiyet üreten dinamik bir toplumsal yapı olarak analiz etmesidir. Kutsal mekânların kolektif hafıza aracılığıyla süreklilik iddiası kazandığı, bu sürekliliğin ise ritüeller, anlatılar ve sembolik düzenlemeler yoluyla yeniden üretildiği ortaya konulmuştur. Bu çerçevede Kudüs, farklı toplumsal aktörler tarafından yüklenen anlamların üst üste binerek varlık kazandığı, çok katmanlı bir hafıza alanı olarak ele alınmış; kutsallığın tekil değil, çoğul ve rekabet hâlindeki anlatılar üzerinden inşa edildiği gösterilmiştir.

Çalışma aynı zamanda Kudüs'teki gerilimleri yalnızca maddi mekân ya da siyasal egemenlik meselesi olarak değil, esasen bir anlam mücadelesi olarak kavramsallaştırmıştır. Söylemler, semboller ve ritüeller yoluyla yürütülen bu mücadele, kutsal mekânların neden yalnızca dinî değil; aynı zamanda toplumsal ve sembolik açıdan da son derece güçlü alanlar olduğunu açıklamaktadır. Bu yaklaşım, normatif yargılardan bilinçli olarak uzak durarak kutsal mekânların toplumsal işleyişine dair analitik bir çerçeve sunmuştur.

Kudüs örneğinden hareketle elde edilen bulgular, kutsal mekânlara ilişkin daha genel sosyolojik çıkarımlar yapılmasına da imkân tanımaktadır. Buna göre kutsal mekânlar, geçmişin hatırlanmasına aracılık eden alanlar olmanın ötesinde; kolektif kimliklerin kurulduğu, aidiyetlerin sınırlandırıldığı ve iktidarın meşruiyet kazandığı merkezî toplumsal düğüm noktalarıdır. Bu durum, kutsal mekânların farklı bağlamlarda neden benzer toplumsal işlevler üstlendiğini ve neden yoğun anlam çatışmalarına sahne olduğunu açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır.

Gelecek çalışmalar açısından bu makalenin sunduğu kuramsal yaklaşım, Kudüs'le sınırlı kalmaksızın farklı kutsal mekânlara uygulanabilir niteliktedir. Özellikle Mekke, Roma, Varanasi ya da Ayodhya gibi farklı tarihsel ve kültürel bağlamlara sahip kutsal mekânlar üzerinden yapılacak karşılaştırmalı analizler, kutsal mekân-hafıza-iktidar ilişkilerinin evrensel ve bağlamsal boyutlarını daha görünür kılacaktır. Ayrıca farklı dinî geleneklerin kutsal mekân üretim pratiklerinin karşılaştırılması, kutsallığın toplumsal inşasına dair daha kapsamlı bir sosyolojik perspektif geliştirilmesine katkı sağlayacaktır.

Sonuç olarak bu çalışma, Kudüs'ü merkeze alarak kutsal mekânların toplumsal anlam üretimindeki rolünü yeniden düşünmeye davet etmekte; kutsallığın sabit bir nitelik olmaktan çıkarak toplumsal olarak kurulan ve süreklilik kazanan bir süreç olarak ele alınmasının analitik imkânlarını ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, kutsal mekân çalışmalarında sosyolojik perspektifin vazgeçilmezliğini güçlü biçimde teyit etmektedir.

Kaynakça

- Armstrong, K. (1997). *Jerusalem: One City, Three Faiths*. New York, NY: Ballantine Books.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, hatırlama ve politik kimlik*. (A. Tekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bell, C. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, P. L. (1990). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality*. London: Penguin Books.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Connerton, P. (2010). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çokdoğan, Ü. (2024). Dinler Açısından Kudüs ve Önemi. *Kadim Akademi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), 13-32. <https://doi.org/10.55805/kadimsbd.1420556>
- Douglas, M. (2007). *Safılık ve Tehlike* (E. Ayhan, Çev.). Ankara: Metis Yayınları.
- Dumper, Michael. (2014). *Jerusalem Unbound: Geography, History and the Future of the Holy City*. Columbia University Press.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* (F. Aydın, Çev.). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Gece Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Bilginin Arkeolojisi* (V. Urhan, Çev.). 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *İktidarın Gözü* (I. Ergüden, Çev.). 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göle, N. (1997). *The Forbidden Modern*. University of Michigan Press.
- Göle, N. (2015). *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar: Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory* (L. A. Coser, Çev.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hervieu-Leger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.

- Karaköse, H. (2018). Filistin ve Kudüs Meselesine Genel bir Bakış (XIX. Yüzyılın Ortasından XX. Yüzyıl Ortalarına Kadar), Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 4(2), 150-165.
- Khalidi, R. (2021). The Hundred Years' War on Palestine. New York: Metropolitan Books.
- Lefebvre, H. (1991). The Production of Space (D. Nicholson-Smith, Çev.). Oxford: Blackwell.
- Mardin, Ş. (1989). Religion and Social Change in Modern Turkey. SUNY Press.
- Mert, R. (2017). İslam Geleneği Açısından Kudüs. Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1(2), 257-272. <https://doi.org/10.30561/sinopusd.358205>.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les lieux de Memoire. Representations, 26, 7-24.
- Schwartz, B. (1991). Social Change and Collective Memory. American Sociological Review, 56(2), 221-236.
- Smith, J. Z. (1987). To Take Place: Toward Theory in Ritual. Chicago: University of Chicago Press.
- Tuan, Y.F. (1977). Space and Place: The Perspective of Experience. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Weber, M. (2009). Ekonomi ve Toplum (L. Boyacı, Çev.). İstanbul: Yarın Yayınları.

KUDÜS'ÜN TEOLOJİK HÜVİYETİNDEN KÜRESEL VİCDANIN TÜKENİŞİNE: KUTSAL, ŞİDDET VE ŞEFKAT YORGUNLUĞU

From the Theological Significance of Jerusalem to the Exhaustion of Global Conscience: Sacred, Violent, and Compassion Weariness

Neslihan POLAT 

Öğretim Görevlisi Dr., Çankırı Karatekin
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Çankırı/ Türkiye
polatnes@hotmail.com

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13.01.2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19.02.2026

Yayın Tarihi / Date Published: 28.02.2026

DOI: 10.71096/cakutad.1862381

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Hakem / Çift Kör Hakem

Double anonymized - Two External

Atıf | Citation

Polat, N. (2026). Kudüs'ün Teolojik Hüviyetinden Küresel Vicdanın Tükenişine: Kutsal, Şiddet ve Şefkat Yorgunluğu. *ÇAKÜTAD*, 6 (1). s. ÖS92-106.

Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve yazarının sorumluluğunda olduğu beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Etik Kurul İzni | Ethics Committee Permission

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir. Yaşayan hiçbir canlı (insan ve hayvan) üzerinde araştırma yapılmamıştır.

Ethics committee permission is not required for this study. No research has been conducted on any living creature (human or animal).

Finansman ve Çatışma Beyanı | Grant Support and Conflict of Interest

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Makalenin yazarı, bu çalışma ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması olmadığını ve yazarlar arasında çıkar çatışması bulunmadığını beyan eder.

The author of the article declares that there is no financial conflict of interest with any institution, organization, or person related to this study and that there is no conflict of interest between the authors.

Yazar Beyanı/ Author's Statement:

-

Öz

Bu makale, Kudüs'ün üç semavi din açısından taşıdığı teolojik ve tarihsel anlamdan hareketle, günümüzde maruz kaldığı sistematik yıkımın küresel vicdan üzerindeki etkilerini disiplinler arası bir çerçevede incelemektedir. Kudüs yeryüzünde bir toprak parçası olmanın ötesinde, vahyin hafızasını, peygamberler mirasını ve inanan toplulukların inanç tarihini temsil eden, semavi dinlerin ortak kutsallığını ifade eder. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam açısından vazgeçilmez bir referans alanı olan bu şehir, tarih boyunca farklı inançların bir arada var olduğu bir manevi merkez olmuştur. Bunun yanında modern dönemde Kudüs, siyasi çatışmaların, ideolojik çıkarların ve hesaplaşmaların yoğun yaşandığı bir coğrafya olması hasebiyle gerek mekânsal ve gerek kültürel silinmenin de odağı hâline gelmiştir. “Kent-kırım” kavramıyla açıklanabilecek bu süreç, şehrin fiziksel dokusunun yanı sıra toplumun ortak hafızasını ve çoğulcu yapısını da aşındırmaktadır. Çalışmanın temel sorusu, bu yıkımın küresel kamuoyuna nasıl aktarıldığı ve dijital medya aracılığıyla dolaşıma giren şiddet görüntülerinin bireysel ve toplumsal zihinde nasıl bir dönüşüm meydana getirdiğidir. Makale, ilk olarak Kudüs'ün teolojik hüviyetini ortaya koymakta; ardından medyatik şiddetin aşırı görünürlüğünün yol açtığı “şefkat yorgunluğu” olgusunu analiz etmektedir. Sürekli tekrar eden yıkım ve acı görüntülerinin, başlangıçta empati uyandırmak yerine zamanla duyarsızlaşmaya ve vicdani geri çekilmeye neden olduğu ileri sürülmektedir. Bu durum, kutsal bir mekânda yaşanan trajedinin sıradanlaşmasına ve etik sorumluluğun zayıflamasına yol açmaktadır. Sonuç olarak çalışma, sorunun yalnızca politik değil, aynı zamanda ahlakî ve psikolojik bir boyut taşıdığını savunmakta; pasif izleyiciliği aşan bilinçli bir tanıklık ve sorumluluk anlayışının yeniden inşasının gerekliliğine dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, kent-kırım, şefkat yorgunluğu, medyatik şiddet, teo-politik.

Abstract

Based on the theological and historical significance of Jerusalem for the three Abrahamic religions, this article examines the impacts of the systematic destruction it faces today on the global conscience within an interdisciplinary framework. Beyond being a mere piece of land, Jerusalem represents the memory of revelation, the legacy of prophets, and the identity construction of faithful communities, embodying the shared sanctity of the Abrahamic faiths. As an indispensable reference point for Judaism, Christianity, and Islam, the city has historically served as a spiritual center where different beliefs coexisted. However, in the modern era, Jerusalem has become the focal point of both spatial and cultural erasure due to being a geography of intense political conflicts, ideological interests, and confrontations. This process, which can be described by the concept of "urbicide," erodes not only the city's physical fabric but also its collective memory and pluralistic structure. The primary question of this study is how this destruction is conveyed to the global public and what kind of transformation the images of violence circulating through digital media undergo within the individual and social psyche. The article first establishes the theological identity of Jerusalem, then analyzes the phenomenon of "compassion fatigue" caused by the hyper-visibility of mediated violence. It posits that instead of eliciting empathy, the constant repetition of images of destruction and suffering leads to desensitization and a withdrawal of conscience over time. This situation results in the normalization of tragedy in a sacred space and the weakening of ethical responsibility. Consequently, the study argues that the issue carries not only a political dimension but also a moral and psychological one, highlighting the necessity of reconstructing a sense of conscious witnessing and responsibility that transcends passive viewership.

Keywords: Jerusalem, urbicide, compassion fatigue, mediated violence, theo-politics.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca vahyin, nübüvvetin ve tevhid mücadelesinin merkezlerinden biri olan Kudüs, yalnızca jeopolitik bir toprak parçası değil, semavi dinlerin kesişim noktası ve insanlık vicdanının turnusol kâğıdıdır. İslam nazarında ise Kudüs (el-Kuds), bizzat Allah tarafından “etrafı mübarek kılınmış” (İsrâ, 17/1) mukaddes bir belde, ilk kible ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) İsrâ mu-

cizesiyle şereflendirdiği bir emanettir. Bu emanet bilinci, Resûlullah'ın (s.a.v.) “Yolculuk ancak şu üç mescidden birine olur: Mescid-i Haram, benim şu mescidim ve Mescid-i Aksa” (Müslim, el-Câmiu’s-sahîh, “Hac”, 2, s. 1014 [Hadis No: 511]) hadisiyle Müslümanların hafızasına ve sorumluluğuna nakşedilmiştir.

Tarihsel olarak Dârüsselâm (Barış Yurdu) kimliğiyle anılan bu mübarek belde, günümüzde modern dünyanın gözleri önünde sosyolog Martin Coward’ın (2008) kavramsallaştırmasıyla bir “kent-kırım”a (urbicide) dönüşen şiddet sarmalının merkezindedir. Coward’a göre kent-kırım, sadece binaların fiziksel yıkımını değil, bir şehri şehir yapan heterojen dokunun, ortak hafızanın ve bir arada yaşama kültürünün sistematik olarak yok edilmesini ifade eder. Medya teknolojilerinin gelişimiyle birlikte bu kutsal beldeye yaşanan trajedi, anlık olarak tüm dünyaya sunulmakta ancak bu aşırı gözler önünde yaşanırılık hâli, paradoksal bir biçimde izleyen kitlelerde bir duyarlılık artışından ziyade nörolojik ve psikolojik bir tükenişe yani şefkat yorgunluğuna neden olmaktadır (Mengüaslan, 2024, s. 251).

Bu makale, Kudüs’ün üç semavi dindeki kudsiyetini temellendirerek, ilahi dinlerdeki mukaddes emanetin maruz bırakıldığı yıkımın medyatik şiddet bombardımanı ile toplum vicdanını nasıl aşındırdığını analiz edecektir. Baudrillard (2011) ve Sontag (2004) gibi düşünürlerin kuramsal çerçevesi ışığında, dijital görünürlüğün trajik bir paradoksla vicdani felce nasıl yol açtığı ve bu durumun küresel adalet arayışını nasıl akamete uğrattığı irdelenecektir. Nihâi amaç, Müslümanın emanet bilincini pasif bir izleyiciliğe indirgeyen bu modern durumu tahlil ederek sorumluluk sahibi bir şahitliğe giden yolları araştırmaktır.

1. Semavi Dinlerin Perspektifinden Kudüs’ün Kutsiyeti

Kudüs, tarih boyunca semavi dinlerin yeryüzünde işaret ettiği ve dolayısıyla kudsiyeti ilahi mesajla sabit olan müstesna bir coğrafyadır. Bu şehir; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam için vazgeçilmez teolojik referanslara sahiptir. Yahudi geleneğinde dünya yaratılırken “Temel Taşının” (Even Şetiya) buraya konulduğuna inanılır ve bu bağlamda şehir, yeryüzünün manevi eksen (Axis Mundi) kabul edilir. Hristiyanlık açısından ise Kudüs; Hz. İsa’nın tebliğ, çarmıh ve diriliş hadiselerinin yaşandığı bir “Beşinci İncil” mahiyetindedir (Levenson, 1987, s. 112-117). Kur’an’da doğrudan “Kudüs” ismi zikredilmez ancak İsra suresindeki “Mescid-i Aksâ”, Yunus (10/93) sûresindeki “güvenli yer” (mübevvee sıdk) ve Mâide (Mâide 5/21) sûresindeki “kutsal toprak” (el-arzül-mukaddese) gibi tabirlerin, ya Kudüs’teki kutsal tapınağı ya da şehrin içinde bulunduğu Filistin topraklarını kastettiği kabul edilir (Taberi, 15/16). İslam dininde Kudüs Müslümanların ilk kiblesi olarak tayin edilmiş, İsra sûresi’ne konu olan Miraç olayının vuku bulduğu kutsal mekân olarak anılmıştır (İsra: 17/1).

1.1. Yahudi Teolojisinde Kudüs: Arz-ı Mev’ud ve Siyon

Yahudi inancına göre Kudüs, evrenin yaratılmaya başladığı noktadır. Yahudi kozmolojisinde dünya, Tanrı’nın yaratılışı başlattığı ve “Temel Taşı” (Even Şetiya) olarak adlandırılan taşın etrafında şekillenmiştir. Talmudik gelenekte bu taşın, bugün Kubbetü’s-Sahra’nın içinde yer alan

muallak taşı¹ olduğu kabul edilir (Levenson, 1987, s. 115-127). Dolayısıyla Kudüs, Yahudi teolojisiinde Axis Mundi (Dünyanın Eksen) olarak konumlandırılır.

Yahudi kutsal metinler bütünü olan Tanah'ta Kudüs; "Adalet Yurdu", "Sadık Şehir" ve "Tanrı'nın Şehri" (Yeşaya 1:26; Mezmurlar 87:3) gibi yüceltici sıfatlarla anılır. Şehrin teolojik tarihçesi, Hz. İbrahim'in en büyük sadakat sınavıyla başlar (Yaradılış 22:2). Tevrat'ta (Tekvin, 22:2) anlatıldığı üzere Tanrı, İbrahim'e şöyle seslenir: "Tek oğlunu, sevdiğin İshak'ı al, Moriya bölgesine git ve orada sana göstereceğim bir dağda onu yakmalık sunu olarak sun." (Jewish Study Bible, 2014, s. 46). Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmek üzere götürdüğü "Moriya" bölgesinin Yahudi müfessirlere göre Kudüs'teki Tapınak Tepesi olduğu kabul edilir (Özyiğit, 2024, s. 23). Yahudi geleneğinde Kudüs, Hz. Davud'un fethiyle "Davud'un Şehri" (Ir David) ve "Siyon" olarak kutsallaşmış; Hz. Süleyman'ın mabetlerin en kutsalı olan Beytü'l-Mikdas'ı (Süleyman Mabedi) inşa etmesiyle birlikte dinî hayatın merkezi hâline gelmiştir. Mezmurlar'da Babil sürgünü sırasında dile getirilen şu yakarış, bu mekânsal bağlılığın ontolojik bir düzeye taşındığını gösterir: "Eğer seni unutursam ey Yerusolaim, sağ elim hünerini unutsun..."² (Mezmurlar (Zebur), 137:5-6). Günümüzde Siyonist teoloji, bu metinleri politik bir "Arz-ı Mev'ud" iddiasına dönüştürse de, klasik Musevi kaynaklarında Kudüs, her şeyden önce manevi bir merkezdir (Kılıç, 2005). Yahudi geleneğinde Kudüs, Hz. Davud'un fethiyle "Siyon" kimliğini kazanmış ve Hz. Süleyman'ın Mabedi (Beytü'l-Mikdas) inşa etmesiyle Tanrı'nın yeryüzündeki konutu sayılmıştır. Mezmurlar'da geçen "Eğer seni unutursam ey Yerusolaim, sağ elim hünerini unutsun" (Mezmurlar, 137: 5) ifadesi, bu şehre olan bağlılığın varoluşsal boyutunu gösterir (Hasanoğlu ve Arslantaş, 2023, s. 21).

1.2. Hristiyanlıkta Kudüs: İsa Mesih'in Çilesi ve Dirilişi

Hristiyanlık için Kudüs, Hz. İsa'nın sadece tebliğ faaliyetlerini yürüttüğü coğrafi bir mekân değil, Tanrı'nın insanlık için yazdığı kurtuluş planının ete kemiğe büründüğü teolojik bir dram sahnesidir. Eski Ahit peygamberlerinin yüzlerce yıl boyunca işaret ettiği vaatlerin tamamlandığı, ilahi kelamın (Logos) insan bedeninde yürüdüğü yerdir. Bu nedenle İncil yazarı⁴, Hz. İsa'nın çar-

¹ Mişna, Yoma'daki (5:2) ilgili pasajda, Başkâhin'in Kefaret Günü'nde (Yom Kippur) Kutsalların Kutsalı'na girdiğinde Ahit Sandığı'nın yerinde "Temel Taşı"nın bulunduğu bahsedilir. Bu metin, taşın hem dünyanın hem de Mabed'in temeli olduğu yönündeki köklü Yahudi inancının temel kaynaklarından biridir.

² Kitabı-ı Mukaddes "Tekvin" bölümünde yer alan bu pasaj, Yahudi ve Hristiyan geleneğinde "Akedah" (Bağlama) olarak bilinen, İshak'ın kurban edilme girişimini anlatır. İslam inancında da kurban kıssası Kur'an-ı Kerim'de (Sâffât, 37/102-107) benzer şekilde yer almakla birlikte, kurban edilen çocuğun İshak mı yoksa İsmail mi (a.s.) olduğu konusunda İslam âlimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak her iki gelenekte de ortak olan nokta, bu büyük imtihanın gerçekleştiği yerin kutsallığı ve Hz. İbrahim'in teslimiyetinin sembolü olmasıdır. Yahudi geleneğinin bu olayı Moriya Tepesi (Tapınak Tepesi) ile ilişkilendirmesi, şehrin kutsiyetinin temelini oluşturur.

³ Mezmur, Babil Nehri kenarlarında oturup Siyon'u (Kudüs'ü) anarak ağlayan sürgünlerin duygularını anlatır. Kudüs'ü unutmanın, kişinin kendi varlığını ve en temel yeteneklerini (sağ elin hünerini) kaybetmesiyle eşdeğer tutulması, şehrin Yahudi bilincindeki merkeziliğini vurgular. Bu ayetler, tarih boyunca Yahudi diasporasının dualarında ve ritüellerinde Kudüs'e dönüş arzusunun sembolü haline gelmiştir. Kudüs'ün üç semavi din için taşıdığı tarihsel ve teolojik önemin kapsamlı bir dökümü için bkz. Karen Armstrong, Kudüs (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2017), s. 120-125.

⁴ Burada kullanılan "İncil yazarı" ifadesi, geleneksel olarak havari Matta'ya nispet edilen ancak modern Yeni Ahit araştırmalarında anonim kabul edilen Matta İncili metninin müellifini ifade eder. Çoğu araştırmacı metnin MS 80-90 yıllarında, Matta geleneğini sürdüren bir cemaat veya yazar çevresi tarafından kaleme alındığını kabul etmektedir

mıha gerildiği anı anlatırken şehirden sıradan bir yer gibi değil, doğrudan “Kutsal Kent” (Hagia Polis) olarak bahseder.⁵ (Matta, 27:53). Bu ifade, şehrin kaderinin, üzerinde gerçekleşen kutsal olaylarla ayrılmaz bir bütün olduğunu gösterir (Güngör, 2020, s. 158).

Kudüs'ün her sokağı, Hristiyan inancı için Mesih'in bedensel izlerini taşıyan canlı bir hafızadır. Zeytin Dağı'ndaki duasından, Palmiye Pazarı'nda bir kral gibi karşılandığı o coşkulu ana; Via Dolorosa (Çile Yolu) boyunca sırtında taşıdığı çarmıhtan, Golgota Tepesi'ndeki son nefesine kadar her adım, bir hac güzergâhıdır.

Ancak Hristiyan teolojisinin kalbi, bir tepede değil, boş bir mezarda atar. Hz. İsa'nın defnedildiği ve üç gün sonra ölümden dirildiğine inanılan o boş kabir (Anastasis), Hristiyanlık için ölümün mağlup edildiği, günahın zincirlerinin kırıldığı ve ebedi yaşam vaadinin mühürlendiği evrensel bir merkezdir. Bugün bu kabrin üzerine inşa edilen Kutsal Kabir Kilisesi, bir yas mekânı değil, zafer anıtıdır.

Bu teolojik drama, 4. yüzyılda İmparator Konstantin ve annesi Helena'nın girişimleriyle somut bir kimlik kazanmıştır. Helena'nın, Hz. İsa'nın çarmıhını ve diğer kutsal emanetleri bulma çabası, Kudüs'ü adeta Hristiyanlığın görsel bir teolojisine dönüştürmüştür. Bu tarihten itibaren hacılar kutsal metinleri okumakla beraber İsa'nın ayak izlerini bizzat takip ederek inançlarını tazeledikleri, adeta sayfaları taştan ve topraktan oluşan bir “Beşinci İncil” olarak Kudüs'ü tecrübe etmeye başlamışlardır.⁶ (Rapids: Eerdmans, 1996, s. 311). Bu yorum, Kudüs'ün Hristiyanlar için neden sadece ziyaret edilen bir yer değil, imanının bizzat yaşandığı ve yeniden keşfedildiği bir teofani (Tanrı'nın tezahürü) alanı olduğunu ortaya koyar (Güngör, 2020, s. 157).

1.3. İslam'da Kudüs: Kutsal Emanet, Miraç Şahidi ve Ahiret Kapısı

İslam'a göre Kudüs (el-Kuds), kutsiyetini doğrudan Kur'an'dan alan bir şehirdir. Bu kutsallık tarihî mirasın yanı sıra dinin yüklediği anlamdan kaynaklanır. Bu nedenle Kudüs, iman, ibadet ve ahiret bilincinin ayrılmaz bir parçası olarak görülür.

1.3.1. Kur'an'da Mübarek Kılınan Toprak

Kudüs'ün kudsiyeti, bizzat Allah tarafından Kur'an-ı Kerim'de zikredilmiştir. İsrâ Suresi'nin hemen başında, Mescid-i Aksa'dan bahsedilirken kullanılan “çevresini mübarek kıldığımız” (İsrâ, 17/1) ifadesi, tefsirlerde hem maddi (sular, yeşillikler, meyveler) hem de manevi (peygamberlerin yurdu olması, vahyin iniş mahallî olması) bir berekete işaret eder (et-Türkî, 2001). Bu ilahi bereket, sadece Mescid-i Aksa'yı değil, onun havzasını yani Kudüs şehrini ve civarını da kapsar. Ayrıca birçok müfessir, Tîn Suresi'nde üzerine yemin edilen “incir ve zeytin” ifadelerinden “zeytin”in zeytin ağaçlarıyla meşhur olan Kudüs'e ve Mescid-i Aksa'ya işaret ettiğini belirtmiştir (Kurtubî, el-

⁵ Matta (27:53)' da bu ifadenin geçtiği bağlam oldukça manidardır. Tam da Hz. İsa'nın ölüm anında mezarların açıldığı ve kutsalların bedenlerinin dirildiği anlatılırken Kudüs “Kutsal Kent” olarak nitelenir. Bu, şehrin kutsallığının Mesih'in ölümü ve dirilişiyle zirveye ulaştığını ima eder.

⁶ Matta İncili'nin yazarı olarak bilinen Matta, Yahudi kökenli bir vergi memuruydu. Hz. İsa'nın on iki havarisinden biri olan ve asıl adı Levi olan bu şahsın, 'Tanrı'nın hediyesi' anlamına gelen Matta ismini havarilik döneminde aldığı düşünülmektedir. Yahudi geleneğinde, kişilerin yetişkinlikte yeni bir isim almaları sık rastlanan bir durumdur (Maggi, 2022, s.19).

Câmi', 20/113).⁷ Allah'ın bir yer üzerine yemin etmesi, o yerin şanının yüceliğine ve önemine delâlet eder (Özdemir, 2024, s. 193).

1.3.2. Ümmetin Hafızası ve Peygamberler Mirası

Kudüs, İslam ümmetinin kolektif hafızasında silinmez bir iz bırakmıştır. Müslümanlar, hicretten sonra yaklaşık 16-17 ay boyunca namazlarını Mescid-i Aksa'ya yönelerek kılmışlardır. Bu durum, Kudüs'ü ümmetin ortak kimliğinin kurucu bir unsuru hâline getirmiştir. Kiblenin Kâbe'ye çevrilmesi ise Mescid-i Aksa'nın kutsiyetini ortadan kaldırmamış, aksine iki kutsal mescidi birbirine bağlayan manevi bir köprü kurmuştur (Özdemir, 2024, s. 195).

Bu bağın zirvesi, şüphesiz İsra ve Miraç mucizesidir. İsra, yani gece yürüyüşü, Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksa'ya yapılmıştır. Bu olay, Kudüs'ü arz ile arş arasındaki ilahi kapı hâline getirmiş ve onu "Peygamberler Durağı" kılmıştır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), Miraç'a yükselmeden önce Mescid-i Aksa'da kendisinden önceki peygamberlere imam olarak namaz kıldırılmıştır (İbn Hişâm, 1955, s. 397). Bu hadise, İslam'ın önceki tüm ilahi mesajların varisi ve tamamlayıcısı olduğunun, Kudüs'ün ise bu evrensel tevhid zincirinin en önemli halkalarından biri olduğunun sembolik bir ilanıdır. Resûlullah (s.a.v.), bu kutsiyeti şu sözleriyle tescillemiştir: "Yolculuk (ibadet amacıyla) ancak şu üç mescidden birine olur: Mescid-i Haram, benim şu mescidim (Mescid-i Nebvî) ve Mescid-i Aksa." (Buhârî, el-Câmiu's-sahîh, "Fazlü's-Salât", 1, s. 398; Müslim, "Hac", 511).

1.3.3. Eskatolojik Merkez, Ahir Zaman ve Haşir Yeri

Kudüs, İslam eskatolojisinde (ahiret ilmi) de merkezî bir rol oynar. Hadis kaynaklarında yer alan rivayetlere göre kıyamete yakın olayların birçoğu bu bölgede (genel olarak Şam diyarı ve özel olarak Kudüs) gerçekleşecek, mahşer (insanların toplanacağı yer) ve menşer (insanların diriltileceği yer) burada kurulacaktır. Bu konudaki rivayetlerden biri, Abdullah b. Havâle'den nakledilen ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ahir zamanda müminlerin toplanacağı yer olarak Şam diyarına işaret ettiği hadistir (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 32; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 36, s. 53).⁸ Bahsi geçen yer Şam diyarının kalbi ise Kudüs ve çevresidir. Bu mekânsal öneme ek olarak şehrin İslam'ın siyasi geleceğindeki rolüne de işaret eden rivayetler mevcuttur. Örneğin, Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan nakledilen bir rivayette hilafetin gelecekte tekrar bu topraklara dönebileceğine dair imalar bulunmaktadır (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 2/2482).⁹ Bu tür rivayetler, Kudüs'ü sadece geçmişin bir hatırası

⁷ Kurtubî, "zeytin" in Beytü'l-Makdis olduğunu belirten görüşleri aktarır.

⁸ Hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.), "İşler öyle bir noktaya gelecek ki sizler farklı ordular olacaksınız: Bir ordu Şam'da, bir ordu Yemen'de, bir ordu Irak'ta... Sana Şam'ı tavsiye ederim. Çünkü o, Allah'ın yeryüzündeki en hayırlı beldesidir; kullarından en hayırlılarını oraya toplar." buyurmaktadır.

⁹ Bu konudaki en meşhur rivayetlerden biri Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan nakledilir: "Rasûlullah'tan (s.a.v.) işittim, şöyle buyurdu: 'Öyle bir hicret olacak ki, ondan sonra da hicretler olacak. İnsanların en hayırlıları, İbrahim'in (a.s.) hicret ettiği yere (Şam diyarına/Kutsal Topraklar'a) hicret edenlerdir...'" (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 2/2482). Kaynaklarda yer alan bu ve benzeri rivayetler, ahir zamanda bu toprakların yeniden bir merkez hâline geleceği şeklinde yorumlanmıştır. Bu rivayetlerin teolojik ve tarihsel yorumları, şehrin sadece manevi değil, aynı zamanda sembolik bir siyasi merkez olarak da görüldüğünü ortaya koyar. Metinde geçen "hilafetin gelecekte bu topraklara döneceği" yorumu, sadece bu hadislerle değil, genellikle Ebû Dâvûd'un "Melâhim" bölümündeki Beytü'l-Makdis'in imarına dair rivayetlerle de desteklenmektedir (Bkz. Ebû Dâvûd, "Melâhim", 1/4294).

değil, aynı zamanda ümmetin geleceği için de bir anahtar olarak konumlandırır ve Müslümanların ona yönelik manevi ve tarihî sorumluluğunu daha da derinleştirir.

2. Barış Yurdundan Kent-Kırma: Emanet Bilinci ve Tarihsel Kırılma

2.1. İslam İdaresinde “Dârüsselâm”: Hz. Ömer'den Osmanlı Devleti'ne Emanet Anlayışı

Kudüs'ün tarihsel sürecindeki en istikrarlı dönemleri, İslam idaresi altında yaşanmıştır. Bu sürecin temeli, 638 yılında şehri teslim alan Halife Hz. Ömer'in (r.a.) verdiği “Ömer Ahitnamesi” ile atılmıştır. Bu ahitname, şehirdeki Hristiyanların canlarına, mallarına, kiliselerine ve haçlarına dokunulmayacağına dair bir güvence vererek İslam'ın farklı inançlara gösterdiği hukuki saygının zirve bir belgesi olmuştur. Bu; fetihten ziyade bir “açış” (el-feth), şehri ehlinin elinde bir emanet olarak kabul ettiği (Polat, 2025, s. 256).

Bu emanet bilinci tarihinde en uzun soluklu, 1516'dan 1917'ye kadar, Osmanlı idaresinde yaşamıştır. Osmanlı yönetiminde şehir Hz. Ömer'in mirasını yaşatarak çok dinli toplum yapısını korumuş, dârüsselâm'ı yerleştirmiştir. Bu bağlamda Osmanlı Devleti, kutsal mekânlar arasındaki hassas dengeleri korumak adına “Statüko” protokollerini¹⁰ geliştirerek Hristiyan mezhepleri arasındaki çatışmaları önlemiş; Yahudi tebaanın ibadet hürriyetini ve kendi mahkemelerinde yargılanma hakkını güvence altına almıştır. Bu dönemde Kudüs, farklı inançların çatıştığı değil, kendi kutsallıklarıyla yan yana var olabildiği, İslam'ın adalet ve himaye şemsiyesi altında gerçek bir “Barış Yurdu” hüviyetine bürünmüştür. Bu, pasif bir hoşgöründen öte, her bir inanç grubunun hukukunu aktif olarak koruyan, bilinçli bir emanet yönetimidir (Aydoğan, 2010, s. 185).

Dolayısıyla Osmanlı idaresindeki Kudüs, farklı inanç gruplarının mekân üzerindeki haklarını tescil eden hukuki bir nizamın tecelli ettiği yurt olmuştur. Osmanlı Hukuki adaletinin somut bir örneği olan 1852 tarihli “Statüko” (Aydoğan, 2010, s.189) kararları, kutsal mekânların mevcut durumunu dondurarak çatışmayı önlemiş ve şehri bir “ortak mülkiyet” anlayışıyla muhafaza etmiştir (Cust, L. G. A, 1929, s. 4-6). Ancak günümüzde Kudüs topraklarında yaşanan bombardıman, bu asırlık statükoyu dolayısıyla çok dinli toplum yapısını ortadan kaldırmaktadır (Bardakçı, 2017, s. 145-148). Aşağıdaki tablo, Osmanlı'nın emanet bilinçli yönetimi ile modern dönemin imha politikaları arasındaki ontolojik farkı ortaya koymaktadır:

Tablo1: Kudüs'te Osmanlı "Statüko" Düzeni ve Modern “Kent-Kırım” (Urbicide) Politikalarının Karşılaştırılması:

Karşılaştırma Alanı	Osmanlı "Statüko" Düzeni (1852-1917)	Modern "Kent-Kırım" (Urbicide)
Mekânsal Felsefe	Muhafaza ve Denge: Kutsal mekânların ve mahallelerin sınırlarını dokunulmaz kılarak barışı koruma.	Homojenleştirme: Şehri tek bir dinî/etnik kimliğe büründürmek için mimari dokuyu dönüştürme

¹⁰ Kudüs'teki kutsal mekânların statüsü, Sultan Abdülmecid'in 1852 tarihli fermanı ile hukuki bir zemine oturtulmuş; bu düzenleme daha sonra 1878 Berlin Antlaşması'nın 62. maddesi ile uluslararası hukukun bir parçası haline gelmiştir. Bu düzenlemenin arşiv kaydı için bkz. BOA, İrade-i Hariciye, No: 91/4216, 15/C/1268 (1852). Literatürdeki değerlendirmeler için ayrıca bkz. Aydoğan (2010, s. 189).

Hukuki Yaklaşım	Çoğulcu Hukuk: Farklı cemaatlerin mülkiyet ve ibadet haklarını fermanlarla güvence altına alma	Mülksüzleştirme: Yerleşim politikaları ve yıkımlarla yerel/heterojen dokuyu tasfiye etme.
Hafıza Yönetimi	Hafıza Sürekliliği: Şehrin tarihsel katmanlarını (İslami, Hristiyan, Yahudi) bir arada yaşatma.	Hafıza Kırımı: Ortak yaşam izlerini silerek tarihi "tekil bir anlatıya" hapsetme.
Çatışma Çözümü	Aktif Diplomasi: Mezhepler arası gerilimi donduran ve mabetleri koruyan protokoller.	Fiziksel Müdahale: Çatışmayı, heterojen yapıyı fiziksel olarak yıkarak veya duvarlarla ayırarak sonlandırma.

Tabloda görüldüğü üzere, Osmanlı tecrübesi pasif bir hoşgöründen ziyade her inanç grubunun kutsalını aktif bir iradeyle koruyan hukuki bir emanet yönetimidir. Modern dönemde yaşanan kent yıkım ve halka yönelik şiddet ise Osmanlı'nın koruyucu yönetiminin aksine, şehri ortak yaşam alanı olmaktan uzaklaştırmaktadır. Bu süreç yalnızca fiziksel yapıları değil, insanların kutsal mekâna karşı hissettiği vicdanî sorumluluğu da medya etkisiyle zayıflatmaktadır (Aydoğan, 2010, s. 190-192).

3. Medyatik Şiddet ve Şefkat Yorgunluğu

Kudüs ve Gazze'de tanıklık ettiğimiz kutsalın yıkımı, modern medya teknolojilerinin hızı sayesinde küresel bir izleyici kitlesine anlık olarak ulaşsa da bu durum kendi içinde trajik bir paradoksu barındırmaktadır. Normal şartlarda, kutsal bir mekâna ya da masum bir sivil yaşam alanına yönelik saldırıların kolektif bir vicdan infiali yaratması ve kalıcı bir eylem motivasyonuna dönüşmesi beklenir. Ancak bu ağır trajedinin 7/24 kesintisiz, kaydırılabilir birer içerik akışı olarak servis edilmesi, zamanla toplumda derin bir kanıksama ve duyarsızlaşma dalgasına yol açmaktadır.

Bu süreçte kutsalın o kendine has, dokunulmaz ve sarsıcı manevi atmosferi dijital ekranların soğukluğu içinde aşınmakta; yaşanan acılar ise birer veri yığınına dönüşmektedir. Neticede, olayın dehşetiyle sarsılması beklenen birey, bu yoğun görüntü bombardımanı altında sorumluluk sahibi bir şahit olma vasfını yitirerek trajediyi ekran başından takip eden pasif bir tüketici konumuna indirgenmektedir.

3.1. Aşırı Görünürlük Sıradanlaşma ve Hiper-Gerçeklik

21. yüzyılda şiddet, kitle iletişim araçları vasıtasıyla seyirlik bir nesneye dönüşmüştür. Baudrillard'ın (2011, s. 112) sanal evreninde, acı çeken bedenlerin ve yıkılan şehirlerin görüntüleri, gerçeklikten kopararak tüketilen birer medya içeriği hâline gelir (Erdem, 2020, s. 1199). Baudrillard'a göre modern medya mekanizmaları, toplumsal ve politik olayları birer "enformasyon nesnesi" hâline getirerek "soğutmaktadır". Bu soğuma süreci, olayın barındırdığı tarihsel ve trajik anlamın, ekranın sunduğu yüzeysel görsellik içinde erimesine neden olur. Neticede gerçeklik, yerini simülakrlara bırakmakta ve toplum, anlamın yitirildiği bir hiper-gerçeklik evrenine hapsolmaktadır (Baudrillard, 2011, s. 115).

Kudüs ve Gazze'deki kutsal mekânların ve sivil yaşam alanlarının sistematik tahribi, modern medya araçlarıyla anlık olarak dünyaya servis edilirken trajik bir paradoks doğurmaktadır: Şiddetin aşırı görünürlüğü, toplumsal bir infial yaratmak yerine zamanla derin bir kanıksama ve duyarsızlaşma üretmektedir. Bu süreçte ortaya çıkan görüntüler, Baudrillard'ın kuramsal çerçevesiyle ele alındığında, acı çeken bedenleri ve yıkılan kutsalları birer seyirlik nesneye dönüştürmektedir. Şiddet, dijital mecralar aracılığıyla her an erişilebilir ve tüketilebilir kılındığında, soğuk ve sıradan bir olaya dönüşerek kutsalın sahip olduğu o dokunulmaz aurayı ve manevi derinliği hızla aşındırmaktadır (Baudrillard, 2011, s. 120).¹¹

Bireyler, başkalarının acısına tanıklık ederken başlangıçta yüksek bir empati ve şefkat duygusuyla hareket etseler de tanık olunan acının sistematik hale gelmesi ve çözümün ulaşılamaz görünmesi zihinde bir savunma mekanizmasını tetiklemektedir. Sürekli ve yoğun şiddet görüntülerine maruz kalmak, biyolojik düzeyde empatik stres yaratmakta; bu stres yönetilemez bir boyuta ulaştığında birey, psikolojik bir korunma yöntemi olarak duygularını kapatmaya başlamaktadır. Literatürde şefkat yorgunluğu (compassion fatigue) olarak tanımlanan bu durum neticesinde, artık izlenen şey bir medeniyetin veya kutsalın yıkımı değil, bir sonraki ekrana geçildiğinde hızla unutulacak trajik veriler dizisi hâline gelmektedir. Bu vicdani felç hali, kutsalın tahribini sıradan bir medya içeriğine indirgerken küresel adaleti talep edecek kolektif iradeyi de eylemsizliğe mahkûm etmektedir (Moeller, 1999, s. 160-165).

3.2. Sanal Tepki ve Eylemsizlik: Tıklama Aktivizmi

Günümüzde bireyler, Kudüs ve Gazze'de yaşanan trajedilere karşı sosyal medya üzerinden paylaşımlarda bulunarak kısa süreli bir vicdani rahatlama yaşamaktadır. Ancak bu "tıklama aktivizmi" (slacktivism), çoğu zaman dijital ekranların sınırlarını aşamamakta ve somut, sürdürülebilir bir eyleme dönüşmediği müddetçe toplumsal duyarsızlaşmayı besleyen örtük bir mekanizmaya dönüşmektedir. Bu sanal eylemlilik hali, Sontag'ın (2004, s. 104) vurguladığı üzere, acıyı uzaktan seyretmenin yarattığı sahte bir teselli duygusunu tetiklemektedir. Neticede bu süreç, kutsalın ve insanlık dramının sadece bir "görsel içerik" olarak tüketilmesine neden olurken dinin temel bir vecibe olarak emrettiği aktif sorumluluk ve şahitlik bilincini de giderek zayıflatmaktadır.

İslam medeniyetinde Kudüs dünya yüzündeki sıradan bir kara parçası olmanın ötesinde "Mescid-i Aksa" olarak ilk kible özelliği ile var olan mukaddes bir emanettir. Bu emanet bilinci, tarihsel süreçte en somut karşılığını Osmanlı'nın "İ'lâ-yi Kelimetullah" ve "Adalet-i Mahza"¹² ilkelelerinde bulmuştur (İnalcık, 2009, s. 175). Osmanlı dönemi hoşgörüsü, bugünün dijital dünyasındaki

¹¹ Baudrillard burada, medyanın olayları "soğutarak" nasıl anlamsızlaştırdığını ve bir simülasyon evreni yarattığını analiz eder.

¹² Bu iki kavram, Osmanlı devlet felsefesinin temelini oluşturur:

İ'lâ-yi Kelimetullah (Allah'ın Adını Yüceltme): Bu ilke, en genel anlamıyla İslam'ın mesajını ve adaletini yayma ve koruma idealini ifade eder. Osmanlı için bu, sadece askerî fetih değil, aynı zamanda fethedilen topraklarda İslam'ın adaletini, ahlakını ve hukukunu tesis ederek Allah'ın isminin ve hükümlerinin yüceltilmesi anlamına geliyordu. Bu ideal, devletin tüm eylemleri için meşruiyet kaynağı olarak görülürdü.

Adalet-i Mahza (Mutlak Adalet): Bu ilke, yönetilen tebaanın din, dil veya ırk ayrımı gözetilmeksizin her bir ferdine hakkının eksiksiz bir şekilde teslim edilmesi anlamına gelir. Osmanlı hukuk sisteminde bu, özellikle zimmîlerin (gayrimüslim tebaa) canlarının, mallarının, inançlarının ve ibadethanelerinin devletin koruması altında olması demektir. Kudüs'teki "Statüko" uygulamaları, bu ilkenin somut bir yansımasıdır. Adalet, devletin bekasının temeli ve padişahın en önemli görevi olarak kabul edilirdi.

pasif ve üzüntünün aksine; farklı dinlerin mukaddesatına saygı duyan, mabetlerin dokunulmazlığını hukukî alanda güvence altına alan aktif bir uygulamadır (Stanford, 2008, s. 390).

Bugün geline nokta, kutsal mekânların yıkımını bir ekran kaydıyla geçiştirmek Osmanlı'nın Kudüs'te yüzyıllarca ilmek ilmek işlediği o bir arada yaşama hukukuna ve kutsala duyulan derin hürmete aykırı bir duygu yitimidir. Dijital mecralarda paylaşılan ve hızla tüketilen görüntüler, kutsalın sahip olduğu o dokunulmaz aurayı sıradanlaştırırken bireyi ecdadın emaneti koruma düsturundan uzaklaştırarak pasif bir seyirci konumuna indirgemektedir.

Sontag'ın da uyardığı gibi acının görüntüsüne bakmak, o acıya dair bir sorumluluk almak anlamına gelmez (Sontag, 2004, s. 106).¹³ Aksine, bu görüntüler çoğu zaman izleyiciye güvenli bir mesafe sağlar ve onu eylemsizliğe mahkûm eder. Sosyal medyadaki sanal tepkiler, tam da Sontag'ın eleştirdiği bu pasif "sempati" tuzağına düşmektedir. Bir paylaşım veya bir yorum, anlık bir vicdani rahatlatma sağlayarak kişiyi "görevini yaptığı" yanılsamasına sürükler.

Bu durum, Osmanlı'nın çözüm odaklı emanet mirasıyla taban tabana zıt bir tablo ortaya koymaktadır. Osmanlı'nın hoşgörüsü farklı cemaatlerin hukukunu ve kutsallarını muhafaza eden, Statüko gibi hukuki protokollerle somutlaşan sorumlu bir yönetim anlayışına dayanıyordu. Günümüzün dijital tepkileri ise bu tarihsel iradenin yerini alan ve Sontag'ın (2004, s. 104) deyiimiyle, acıya bakarken sadece kendi "masumiyetimizi ilan ettiğimiz" bir yanılsamadan ibaret kalmaktadır. Netice itibarıyla bu sanal aktivizm sarmalı, küresel adaleti talep edecek gerçek ve kolektif iradeyi felç etmekte; kutsalın yıkımını ise bir sonraki içerik akışına kadar hızla unutulacak, anlık ve etkisiz bir görüntüye indirgemektedir.

4. Şefkat Yorgunluğu ve Vicdani Tükeniş

Dijital medyanın yarattığı kesintisiz şiddet akışının birey üzerindeki en tahrip edici etkilerinden biri, literatürde sıklıkla "şefkat yorgunluğu" olarak adlandırılan psikolojik tükeniş hâlidir. Ancak bu kavram, yaşanan durumu tam olarak karşılayamamaktadır. Çünkü burada tükenen şey aslında "şefkat" değildir. Nörobilimsel çalışmalar, şefkat ile empatik sıkıntının birbirinden farklı süreçler olduğunu göstermektedir (Klimecki ve Singer, 2011, s. 518). Şefkat, başkasının acısını görüp onun iyiliğini istemeye dayanan daha dengeli ve yapıcı bir duygudur. Empatik sıkıntı ise, kişinin karşısındaki mağdurla aşırı özdeşleşerek onun acısını kendi acısı gibi yaşaması ve bu durumun yoğun bir strese dönüşmesidir. Dijital medyada sürekli tekrar eden şiddet görüntüleri, bireyi şefkatten çok bu ikinci duruma, yani yönetilemeyen bir empatik gerilime sürüklemektedir (Klimecki ve Singer, 2011, s. 520).

Bu nedenle ortaya çıkan tükeniş, şefkatin azalmasından değil; kontrol edilemeyen empatik yükün kişisel bir strese dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Zihin de bu aşırı yükten korunmak için zamanla duygusal bir mesafe koymayı, yani duyarsızlaşmayı tercih etmektedir.

4.1. Nörolojik Ayrım: Empati Başka, Şefkat Başkadır

Bu ayrımı anlamak için, alanın öncü isimlerinden nörobilimci Singer ve ekibinin çalışmaları na başvurmak esastır. Singer ve Klimecki'nin (2014, s. 520-532) araştırmaları, fMRI (fonksiyonel

¹³ Sontag bu bölümde, fotoğrafların yarattığı şokun geçiciliğini ve eyleme dönüşmeyen merhametin nasıl bir tür ahlakî pozdan ibaret kalabileceğini tartışır. Ona göre, "Ne kadar sempati duyarsak duyalım, başkalarının acısını seyredenlerin suç ortaklığını silemeyiz."

manyetik rezonans görüntüleme) teknolojisi kullanarak empati ve şefkatin beyinde tamamen farklı nöral yolları aktive ettiğini göstermiştir:

Empati (Acıyı Paylaşmak): Bir başkasının acısını izlerken empati kurduğumuzda beynimizdeki anterior insula ve anterior singulat korteks gibi bölgeler aktif hale gelir. Bunlar, bizim kendi acı deneyimimizle ilişkili olan “acı matrisi” olarak bilinen bölgelerdir. Yani, başkasının acısını gördüğümüzde kelimenin tam anlamıyla beynimiz o acıyı kendi acımız gibi hisseder. Bu durum, kısa vadede kişiyi yardıma yönleltebilse de sürekli ve çözümsüz bir acıya maruz kalındığında bu nöral ağlar aşırı yüklenir. Sonuç; strese, tükenmişliğe, çaresizliğe ve nihayetinde geri çekilmeye yol açan empatik strestir (Singer ve Klimecki, 2014, s. 520-532).¹⁴

Şefkat (Acıya Çare Olma İsteği): “Şefkat empatiden farklı olarak, başkasının acısını sadece hissetmenin ötesinde, o acıyı dindirmeye yönelik yapıcı bir arzu ve motivasyondur.” Sinirbilim araştırmaları birine şefkatle yaklaşmak beynimizde acı hissini değil; sevgi, aidiyet ve ödüllendirildiğinde hissettiğimiz mutluluk merkezlerini harekete geçiriyor. Şefkat, “Senin acını hissediyorum ve bu bana da acı veriyor” demek yerine, “Senin acını görüyorum ve sana yardım etmek istiyorum” perspektifini sunar. Bu durum, empatik stresin aksine kişiyi psikolojik bir tükenmişliğe değil, bilakis pozitif anlamda eyleme, dayanıklılığa ve sürdürülebilir bir sorumluluk bilincine yönlendirir (Singer ve Klimecki, 2014, s. R876).¹⁵

4.1.1. Empatiden Strese: Eylemsizliğin Patolojisi

Normal şartlar altında, bir başkasının acısına tanık olmak, şefkat duygusunu tetikleyerek bireyi harekete geçiren ahlakî bir itkidir. Ancak bu mekanizma, acının çözümsüz, sürekli ve ezici olduğu durumlarda tersine işler. Kudüs ve Gazze'den sosyal medya akışlarına 7/24 düşen görüntüler, tam da bu toksik durumu yaratmaktadır: Yıkılan evler, ağlayan çocuklar, çaresiz aileler... Bu görüntüler sonu gelmeyen bir bombardıman hâlinde sunulduğunda izleyicinin başlangıçtaki empati duygusu, bir eylem motivasyonuna dönüşmek yerine zamanla bir yüke, yani “empatik strese” evrilir. İzleyiciler, Gazze görüntüleri karşısında yoğun bir “empatik stres” yaşamaktadır. Kişi, acı çekenle o kadar özdeşleşir ki, yaşadığı yoğun negatif duygu yükünü yönetemez hâle gelir. Bu noktada zihin, kendini korumak için bir savunma mekanizması geliştirir: geri çekilme ve duyarsızlaşma. Birey; artık acı çeken insanlarla bağ kurmayı reddeder, haberleri kapatır ve olaylara karşı hissizleşir (Hofmeyer vd., 2020, s. 233). Bu durum vicdanın ölümü değil, sistemin aşırı yüklenme sonucu pes etmesidir.

Bu dönüşümün nörolojik temelini Singer ve Klimecki'nin çalışmaları aydınlatmaktadır. Onlara göre sürekli ve yönetilemeyen bir acı imgesine maruz kalmak, beynin acı matrisini (anterior insula ve anterior singulat korteks) aşırı uyarır. Bu durum, beyin tarafından âdeta kişisel bir tehdit

¹⁴ Bu makale, iki kavram arasındaki nörolojik farkları ve empatik stresin olumsuz sonuçlarını net bir şekilde özetlemektedir. Yazarlar, “Empati temelli tükenmişlik, sadece empatik tepkilerle rezonansa giren ve bunları düzenleyemeyen bireylerde ortaya çıkar” diye belirtir (s. R876).

¹⁵ Singer ve Klimecki (2014), şefkat eğitimi tabi tutulan katılımcıların başkalarının acısını yansıtan videolara verdikleri tepkilerin nöral düzeyde değiştiğini saptamışlardır. fMRI verilerine dayanan çalışmada, empati anında aktif olan acı matrisinin yerini; şefkat durumunda ödül ve aidiyetle ilişkili olan ventral striatum, pregenual anterior singulat korteks ve medial orbitofrontal korteks ağlarının aldığı gösterilmiştir. Bu nöral dönüşüm, bireyin hissettiği olumsuz duyguların azalmasını ve yardım etme motivasyonunun artmasını sağlamaktadır. Detaylı analiz için bkz. Tania Singer ve Olga M. Klimecki, “Empathy and Compassion”, *Current Biology*, 24 (18), (2014), ss. R875-R878. Tania Singer ve Olga M. Klimecki, “Empathy and Compassion”, *Current Biology* 24/18 (Eylül 2014), R875-R878.

gibi algılanır. Sonuç olarak, birey kendini korumak için duygusal bir tükenmişliğe sürüklenir (Singer- Klimecki, 2014, s. R880).¹⁶ İzleyici, Kudüs'teki bir ailenin acısını kendi acısı gibi hissetmenin yarattığı psikolojik ağırlık altında ezilebilir. Bu vicdani muhasebe “Onlar için hiçbir şey yapamıyorum” hissiyle birleştğinde, çaresizlik ve umutsuzluk duygularını derinleştirmesi kuvvetle muhtemeldir.

İşte bu noktada eylemsizlik başlar. Zihin, yoğun duygusal yüklenişle baş edemediğinde kendini korumak için geri çekilir. Kişi acı veren görüntülerden uzaklaşır, kanalı değiştirir ya da dikkatini başka yöne çevirir. Sinirbilimsel araştırmalarda empatik stresin aşırı yüklenmesi duyarsızlaşma ve kaçınma eğilimini besler. Kişi bu denli stres yüklemesiyle, bilinçli ya da bilinçsiz bir refleksle acı veren görüntü ve haberlerden uzaklaşır. Esasında kişinin eylemi ahlakî bir kayıtsızlıktan ziyade aşırı duygusal bombardıman karşısında geliştirdiği korunma refleksidir (Klimecki & Singer, 2011, 538). Doğal olarak şiddet ve yıkım haberlerinin aşırı yüklenmesi bireyde bilinçli bir ahlakî ya da vicdani sorumluluk yerine otomatik bir savunma refleksine dönüşmüştür.

4.2. Savunma Mekanizması Olarak Duyarsızlaşma

Kudüs ve Gazze'den gelen kesintisiz ve çözümsüz şiddet görüntüleri, izleyiciyi empatik stres baskısına maruz bırakabilmektedir. Birey, sürekli olarak başkalarının acısını kendi acısı gibi hissetmenin yarattığı dayanılmaz psikolojik yüklenişle başa çıkamaz hale gelir. Gelinek noktada zihin, kendini korumak için bir savunma mekanizması geliştirir. Bu: duygusal geri çekilme ve duyarsızlaşma şeklinde gelişir. Söz konusu temayüller ile ilgili medya psikolojisi alanında uzun süredir üzerinde çalışılmaktadır. Yapılan araştırmalarda, tekrarlanan şiddet görüntülerine maruz kalmak izleyicinin fizyolojik ve duygusal tepkilerini zamanla körelttiğini, bireyi şiddete karşı daha az hassas, daha az korkulu ve nihayetinde eylemsiz hale getirdiğini ortaya koymaktadır (George Gerbner ve Larry Gross, 1976, s. 182-184).¹⁷

Bu süreç, ahlakî bir çöküşten veya vicdanın yok oluşundan ziyade psikologların “psikolojik zırhlama” olarak adlandırdığı aşırı yüklenme sonucu oluşan bir sigorta atması olarak anlaşılmalıdır (Lifton, 1993, s. 69). Psikolojik zırh adeta koruyucu bir kalkan gibi aynı zamanda bireyi ahlakî sorumluluktan uzaklaştırır ve şiddetin normalleşmesine zemin hazırlar. Artık izlenen şey, bir medeniyetin veya kutsalın yıkımı değil, bir sonraki ekrana geçildiğinde hızla unutulacak trajik bir “veri seti” haline gelir. Sonuç itibarıyla, küresel adaleti talep edecek kolektif iradeyi eylemsizliğe mahkûm etmektedir (Güler, 2023, s. 38).

Küresel vicdanın felce uğramasıyla ortaya çıkan bu eylemsizlik hali, bireysel düzlemde de karşılığını bulmaktadır. Krizin süresi uzadıkça ve beklenen adalet tecelli etmedikçe ilk baştaki duyarlılık yerini zorunlu bir kaçınma davranışına bırakmaktadır. Nitekim Türkiye’de Gazze saldırıları üzerine yapılan güncel bir fenomenolojik araştırma, izleyicilerin şiddet içeriklerine maruz kaldıkça karmaşık tepkiler verdiğini ortaya koymuştur. Katılımcılar başlangıçta yoğun bir öfke, şok

¹⁶ Tania Singer ve Olga M. Klimecki, “Empathy and Compassion”, *Current Biology* 24/18 (Eylül 2014), R875. Yazarlar, empatik stresin “tükenmişlik ve geri çekilme davranışıyla ilişkili” olduğunu ve uzun vadede sağlığa zararlı sonuçlar doğurabileceğini belirtirler. Bu durumun, özellikle sağlık çalışanları gibi başkalarının acısına sürekli maruz kalan profesyonel gruplarda “tükenmişlik sendromu” (burnout) olarak gözlemlendiğini, ancak modern medya aracılığıyla artık tüm toplumun benzer bir riske maruz kaldığını ima ederler.

¹⁷ Bu konuda klasik bir kaynak için bkz. George Gerbner ve Larry Gross, “Living with Television: The Violence Profile”, *Journal of Communication* 26/2 (1976), 173-199. Gerbner’in “Ekme Kuramı” (Cultivation Theory), televizyonun (ve günümüzde medyanın) uzun vadede izleyicinin gerçeklik algısını nasıl şekillendirdiğini ve şiddeti nasıl normalleştirdiğini inceler. Duyarsızlaşma, bu kuramın temel bulgularından biridir.

ve üzüntü yaşasalar da süreç uzadıkça ve uluslararası toplumun sessizliği görüldükçe “çaresizlik” hissi baskın gelmeye başlamıştır (Kızılgeçit vd., 2025, s. 253). Bu çaresizlik, bireyleri haberlerden kaçınmaya ve suçluluk duygusuyla karışık bir içe kapanmaya itmektedir.

Sonuç

Kudüs; Tevrat'ta 'Adalet Yurdu', İncil'de 'Kutsal Kent' ve Kur'an'da 'etrafı bereketli kılınmış belde' olarak anılırken maalesef bugün küresel düzenin ve medyanın gölgesinde bir 'şiddet arenasına' dönüşmüş durumdadır. Bu mukaddes coğrafyada gerçekleşen saldırılar, yalnızca fiziksel yapıların yıkımı değil; aynı zamanda bir şehri şehir yapan çok kültürlü toplumsal dokuyu, medeniyetlerin birlikte yaşama tecrübesini ve kolektif hafızayı hedef alan sistematik bir kent-kırım sürecidir. Bu mukaddes coğrafyada vuku bulan saldırılar, sadece fiziksel yapıların yıkımı değil; bir şehri şehir yapan heterojen dokuyu, medeniyetlerin bir arada yaşama tecrübesini ve antropojenik hafızayı hedef alan sistematik bir kent-kırım sürecidir. Özellikle Osmanlı idaresi altında yüzyıllarca korunan dinî çoğulculuk ve hukuk temelli barış iklimi, bugün yerini kentselliği ve ortak yaşamı imha etmeyi amaçlayan kasıtlı bir şiddet modeline bırakmıştır.

Dijital medya teknolojilerinin sunduğu “aşırı görünürlük”, trajik bir paradoksu beraberinde getirmektedir. Baudrillard'ın kuramsal çerçevesiyle ele alındığında, şiddetin bu denli şeffaflaşması ve her an erişilebilir kılınması, görüntüyü bir “seyirlik nesneye” dönüştürerek kutsalın sahip olduğu manevi derinliği (aura) aşındırmaktadır. İzleyici kitlesi, çözümsüz görünen bu yoğun acıya sürekli maruz kaldığında zihin bir savunma mekanizması olarak duygusal tepkiselliğini kapatmaktadır. Bu durum literatürde şefkat yorgunluğu (compassion fatigue) veya nörobilimsel bir patoloji olan empatik stres yorgunluğu olarak karşılık bulmaktadır. Bireyler, sosyal medyada paylaşım yaparak bir tür vicdani rahatlama (katarsis) yaşasalar da bu durum Sontag'ın belirttiği üzere gerçek eylemi felç eden bir “tıklama aktivizmi” (slacktivism) tuzağına dönüşerek toplumsal duyarsızlaşmayı beslemektedir (2004, s. 95).

Bu sarmaldan çıkışın yegâne yolu, pasif üzüntünün yarattığı vicdani yoksunluktan sıyrılarak “Bilinçli Şefkat” modelini benimsemektir. Bilinçli şefkat; empatik stresin yarattığı duygusal tükenmişliği rasyonel, sürdürülebilir ve kolektif bir eylem iradesine (ekonomik boykot, hukuki diplomasi, akademik bilinç ve kurumsal yardımlar) tahvil etmeyi öngörür. Zira Kudüs ve çevresindeki sistematik olarak artarak devam eden yıkım, sıradan bir medya içeriği gibi izlenip geçildiği sürece insanlığın ortak hafızasına, dinî mirasına ve evrensel adalet normlarına yöneltilmiş varoluşsal bir tehdit olmaya devam edecektir. Giriş bölümünde vurgulanan o tarihî Dârüsselâm (Barış Yurdu) idealine geri dönüş; küresel vicdanın dijital ekranların yarattığı empatik stresten sıyrılarak yeniden emanet bilincini somut ve bilinçli bir şefkat modeline, diğer bir ifade ile, sorumluluk hissi ile yüklenen bilinçli bir şahitliğe dönüşmesiyle mümkün olacaktır.

Kaynakça

- Acar, A. (2024). Abraham Geiger ve Rudi Paret'in kıblenin Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a dönüştürülmesi hakkındaki iddialarına cevaplar. M. Kubat (Ed.), *İslam ve Yorum VIII: Dinî, Siyasî ve Kültürel Boyutlarıyla Kudüs I* içinde (ss. 491-504). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ahmed b. Hanbel, E. A. (2001). *el-Müsned*. Şuayb el-Arnaût vd. (Thk.). 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

- Akgündüz, A. (1990). *Osmanlı Kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri*. 12 Cilt. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Armstrong, K. (2017). *Kudüs: Bir şehrin tarihi*. Z. Kılıç (Çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Aydoğan, M. (2010). Kudüs'te Osmanlı'nın son dönemine kadar uygulanan statüko ve önemi. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 25 (1), 185-213.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade-i Hariciye* (İ.HR.), No: 91/4216, 15/C/1268 (1852).
- Bardakçı, M. (2017). Kudüs'ün kimliği: Tarihsel süreçte değişim ve modern dönem politikaları. *Kudüs Çalışmaları Dergisi*, 1 (1), 135-156.
- Baudrillard, J. (2011). *Simülakrlar ve simülasyon*. D. Ergün (Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Buhârî, E. A. M. B. İ. (2001). *el-Câmiu's-sahîh*. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Thk.). 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât.
- Coward, M. (2008). *Urbicide: The politics of urban destruction*. London: Routledge.
- Cust, L. G. A. (1980). *The status quo in the holy places*. Jerusalem: Ariel Publishing House (Orijinal baskı 1929).
- Ebû Dâvûd, S. b. E. (2009). *Sünen-i Ebû Dâvûd*. Ş. el-Arnaût ve M. K. el-Karabîlî (Ed.). Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.
- Erdem, M. N. (2020). Medya içeriğinde şiddetin sunumu üzerine argümantatif bir çalışma. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (2), 1198-1217.
- Gerbner, G. ve Gross, L. (1976). Living with television: The violence profile. *Journal of Communication*, 26 (2), 173-199.
- Güler, B. K. (2023). Çalışma yaşamında şefkat kavramına ilişkin bibliyometrik bir analiz. *Journal of Business in The Digital Age*, 6 (1), 30-45.
- Güngör, M. (2020). Hristiyanlıkta Kudüs'ün kutsallaşma süreci. *Amasya İlahiyat Dergisi*, 14, 141-170.
- İbn Hişâm, A. b. H. (1955). *Es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Mustafa es-Sekkâ - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî, (Thk.). 3 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları.
- İnalcık, H. (2009). *Devlet-i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu üzerine araştırmalar I - Klasik dönem (1302-1606)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kızılgeçit, M., Kurt, F., Çinici, M., Akça, E., Toprak, F. B. ve Gecit, M. B. (2025). Gazze saldırılarının Türkiye'deki yankıları: Psikososyal ve dinî başa çıkma stratejileri. *Darulfunun İlahiyat*, 36 (1), 235-269.
- Kitab-ı Mukaddes: Eski ve yeni ahit*. (2010). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Klimecki, O. M. ve Singer, T. (2011). Empathy from the perspective of social neuroscience. J. Decety ve J. T. Cacioppo (Ed.), *The Oxford Handbook of Social Neuroscience* (ss. 514-532) içinde. New York: Oxford University Press.
- Kurtubî, E. A. M. B. A. (2006). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Thk.). 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Levenson, J. D. (1987). *Sinai and Zion: An entry into the Jewish Bible*. New York: Harper One.

- Lifton, R. J. (1993). *The Protean self: Human resilience in an age of fragmentation*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maggi, S. (2022). Hz. İsa'nın mesajı açısından Matta İncili'nin tahlili (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Mişna (The Mishnah)*. (1933). H. Danby (Çev.). Oxford: Oxford University Press.
- Moeller, S. D. (1999). *Compassion fatigue: How the media sell disease, famine, war and death*. New York: Routledge.
- Müslim b. Haccâc, E. (t.y.). *el-Câmiu's-sahîh*. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Thk.). 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Özdemir, A. (2024). Hadis kaynaklarına göre Mescidu'l-Aksâ'nın yeri ve hangi mescid olduğu meselesi. M. Kubat (Ed.), *İslam ve Yorum VIII: Dinî, Siyasî ve Kültürel Boyutlarıyla Kudüs I* içinde (ss. 193-212). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Özyiğit, M. (2024). Kur'an ışığında Mescid-i Aksâ'nın yeri meselesi. M. Kubat (Ed.), *İslam ve Yorum VIII: Dinî, Siyasî ve Kültürel Boyutlarıyla Kudüs I* içinde (ss. 21-34). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Polat, N. (2026). Kudüs: Osmanlı'dan modern döneme bir dönüşüm analizi. M. N. Özdemir (Ed.). 6 Cilt. *Tarihten Günümüze Filistin ve Kudüs* içinde (ss. 253-277). İstanbul: Siyer Akademi.
- Singer, T. ve Klimecki, O. M. (2014). Empathy and compassion. *Current Biology*, 24 (18), R875-R878.
- Sontag, S. (2004). *Başkalarının acısına bakmak*. O. Akınhay (Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Taberî, E. C. M. B. C. (2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Thk.). 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr.
- Tanah (Kutsal Kitap): Tevrat, Nevi'im, Ketuvim*. (2015). (Çev. Komisyon). İstanbul: Gözlem Gazetecilik.
- The Jewish Study Bible*. (2014). A. Berlin ve M. Zvi Brettler (Ed.). 2. Bs. New York: Oxford University Press.
- Walker, P. W. L. (1996). *Jesus and the holy city: New testament perspectives on Jerusalem*. Grand Rapids: Eerdmans.

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (ÇAKÜTAD, ISSN/e-ISSN: 2792-0631), uluslararası, çift kör hakemli elektronik bir dergidir. Derginin tüm süreçleri ücretsiz olup dergi açık erişim politikasını benimsemektedir. Dergide yayımlanmış yazılar; **Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Kamu Lisansı (CC BY NC)** ile lisanslanmıştır.

Dergimiz 2022 yılından itibaren yılda 2 sayı olarak (Haziran-Aralık) yayımlanmakta olup **10.71096 DOI ön ekini** kullanmaktadır.

Yayın kapsamında; Türk dili ve edebiyatı, Türk kültürü ve tarihi, Türk müziği ve sanatı, Türk-İslam Düşüncesi ile Türk coğrafyalarında din, bilim ve kültür gibi Türk milli ve manevî mirasını ilgilendiren konularda yapılacak bütün özgün makaleler başta olmak üzere, çeviri ve derleme makaleler kabul edilebilmektedir.

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nin yayın dili Türkçe, Türk Lehçeleri ve İngilizcedir.

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'ne sadece **Dergipark** sistemi üzerinden makale gönderilebilmektedir.

Dergiye gönderilecek yazılar, sisteme yüklenmeden önce dergi yazım kuralları ve Türkçe açısından mutlaka incelenmelidir. Yazım kurallarına uygun olmayan yazılar değerlendirmeye alınmamaktadır.

Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi'nde APA Atıf Sistemi kullanılmaktadır.